

# DIGNIDADE HUMANA E COMPLEXIDADE: POR UM DIÁLOGO TRANSCULTURAL SOBRE OS DIREITOS HUMANOS

*Lenice S. Moreira de Moura*

## RESUMO

O artigo discute e problematiza o Princípio da Dignidade Humana em sua multidimensionalidade, de forma não exclusivamente individual e antropocêntrica, mas intersubjetiva e planetária, o que significa dizer que tal compreensão transcende propriamente o humano, para contemplar a dignidade de um sujeito implicado no mundo. Nesse contexto, o artigo propõe esgarçar a disciplinaridade do Direito, abrindo as ciências jurídicas para uma percepção mais totalizante da condição humana. Não se trata, entretanto, de fundar-se em uma ideia abstrata, mas de buscar-se a construção da universalidade concreta de tal compreensão, o que significa contextualizar a face de uma identidade planetária do homem, considerando-se, ademais, sua natureza triúnica que comporta as relações dialógicas e complementares entre indivíduo, sociedade e espécie.

**Palavras-chave:** Dignidade Humana. Dignidade Planetária. Complexidade. Antropoética. Multidimensionalidade Humana.

## HUMAN DIGNITY AND COMPLEXITY: TOWARDS A TRANSCULTURAL DIALOGUE ON HUMAN RIGHTS

### ABSTRACT

This paper aims at discussing and analyzing the Principle of Human Dignity in its multidimensionality, in a way not exclusively individual and anthropocentric, but rather intersubjective and planetary, which implies to say that such understanding transcends the human itself in order to contemplate the dignity of an individual connected to the world. In this context, this study proposes stretching the disciplinarity of Law, unfolding the Legal Science to a more thorough perception of the human condition. It is not about, however, resorting to an abstract idea, but rather undertaking the construction of the concrete universality of such understanding, which translates into contextualizing the face of a planetary identity of the man, also taking into account its triunic nature, which encompasses the dialogical and complementary relations amongst individual, society and species.

**Keywords:** Human dignity; Planetary dignity; Complexity; Anthropolitical; Human Multidimensionality.

### 1 DIGNIDADE HUMANA E A QUESTÃO CULTURAL

Considerando a perspectiva cultural, pode-se estabelecer uma diferença substancial entre dignidade humana (aquela reconhecida indistintamente a todos os seres humanos como ontologicamente inata à condição humana) e dignidade da pessoa humana, concretamente considerada, no contexto de seus aspectos culturais, conforme construção social em determinado momento histórico.

Como exemplo desse conteúdo cultural e axiologicamente variável, temos a admissão da pena de morte em determinados países como meio de combate à criminalidade, e, em outros, a expressa vedação constitucional, por considerá-la atentatória à proibição de penas cruéis, as

quais violariam a dignidade da pessoa humana e o primado fundamental da proteção da vida.

As diferenças culturais das sociedades humanas conduzem à constatação de concepções díspares sobre o princípio constitucional citado, o qual foi essencialmente construído pela cultura ocidental, que se pretende hegemônica. Considerando-se tal diversidade cultural, seria razoável a legitimação da supremacia da concepção ocidental de dignidade da pessoa humana?

A questão que se impõe é a reflexão a respeito da existência de um núcleo essencial, intangível, de proteção da pessoa humana e, portanto, da invariabilidade de tratamento jurídico relativamente a esse cerne fixo, independentemente das variações histórico-culturais.

Partindo-se da premissa de que “todas as culturas são incompletas e que os *topoi* de uma cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a cultura a que pertencem” (SANTOS, 2006, p. 86), impõe-se a necessidade de um diálogo transcultural para melhor compreensão do Princípio da Dignidade Humana.

## 2 TRADUÇÃO INTERCULTURAL

Boaventura de Souza Santos propõe, nesse contexto, a realização de um “trabalho de tradução intercultural” (SANTOS, 2006, p. 127-134), pois as trocas desiguais entre culturas díspares têm ensejado a morte das concepções da cultura subordinada (epistemicídio) e, consequentemente, o extermínio dos grupos sociais titulares dessa cultura (genocídio) (SANTOS, 2006).

Para Boaventura, a tradução entre as compreensões culturais assume a forma de um diálogo intercultural, o qual consiste:

No trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas. Tenho vindo a propor um exercício de hermenêutica diatópica a propósito da preocupação isomórfica com a dignidade humana entre o conceito ocidental de direitos humanos, o conceito islâmico de *umma* e o conceito hindu de *dharma*. (...) Ocorre que a universalidade dos direitos humanos não pode ser dada por adquirida. A ideia de dignidade humana pode ser formulada em diferentes linguagens. Em lugar de serem suprimidas em nome de universalismos abstratos, essas diferenças devem tornar-se mutuamente inteligíveis, através da tradução e do que designo por hermenêutica diatópica (SANTOS, 2006, p. 124).

O objetivo do diálogo intercultural constitui-se na maximização da consciência da incompletude recíproca das culturas (SANTOS, 2006), o que enseja a necessidade de uma relação de complementaridade entre elas (MORIN, 1998). “O exercício de reciprocidade entre culturas consiste em transformar as premissas de argumentação de uma dada cultura em argumentos inteligíveis e credíveis noutra cultura” (SANTOS, 2006, p. 87).

Nessa perspectiva, o “trabalho de tradução intercultural” visa a

esclarecer o que une e o que separa as diferentes práticas, de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles. Dado que não há uma prática social ou um sujeito coletivo privilegiado em abstrato para conferir sentido e direção à história, o trabalho de tradução é decisivo para definir, em concreto, em cada momento e contexto histórico, quais as constelações de práticas com maior potencial contra-hegemônico (SANTOS, 2006, p. 127).

Entretanto, o grande desafio que se circunscreve nesse contexto consiste em saber como maximizar a interculturalidade sem subscrever o relativismo cultural e epistemológico. Seria possível constituir uma posição antropológica sem fundá-la em princípio absoluto?

Para Morin (2005a), tal posição antropológica supõe assumir a condição humana mediada pela autoética, conforme enfatizado no Método 6. Dessa forma, a antropológica contém o caráter trinitário do circuito indivíduo/espécie/sociedade e assim nos faz assumir o destino humano nas suas antinomias. Tal percepção eleva, ao patamar ético, a consciência antropológica que reconhece a unidade de tudo o que é humano na sua diversidade e a diversidade em tudo o que é unidade; daí a missão de salvaguardar por toda parte a unidade e a diversidade humanas. A antropológica liga a ética do universal à ética do singular.

Portanto, não se propugna o relativismo cultural, enquanto ausência de critérios de hierarquias de validade entre diferentes formas de percepção da dignidade humana. O relativismo é uma posição insustentável porque torna impossível qualquer relação entre concepção de dignidade humana e emancipação social. Se tudo valesse e valesse igualmente como compreensão da condição humana, todas as percepções tornar-se-iam igualmente válidas ou, por outro lado, igualmente inválidas.

Ocorre que a concepção de direitos humanos assenta-se num conjunto de critérios tipicamente ocidentais. Tais critérios partem do pressuposto de que existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente. Tal natureza humana é essencialmente diferente e superior à restante realidade. Na concepção kantiana, o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irreduzível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado, e tal dignidade implica na autonomia do indivíduo, que requer da sociedade o reconhecimento de sua liberdade individual.

Constata-se, hoje, a “ocidentalização” da concepção de dignidade humana, uma vez que todos esses pressupostos são facilmente distinguíveis de outras formas de compreensão em outras culturas não ocidentais. Qual a razão da universalidade abstrata ter se tornado uma característica marcante da compreensão dos direitos humanos?

A marca ocidental liberal do discurso dominante dos direitos humanos pode ser identificada na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo. Em tal documento, há o reconhecimento dos direitos e liberdades individuais de forma enfática, constatando-se a prioridade concedida aos direitos cívicos e políticos sobre os direitos sociais e culturais; sendo o direito de propriedade o primeiro e, durante muitos anos, o único direito econômico efetivamente reconhecido no mundo ocidental.

Por outro lado, nessa declaração, o homem encontra-se separado do resto do universo, do qual é legislador supremo: os demais seres vivos não estão abrangidos. O homem também se encontra separado da sociedade, pois é enaltecido, especialmente, como indivíduo. Valoriza-se uma espécie de democracia matemática, pela qual a sociedade é a soma de indivíduos livres, que se unem mediante o contrato social para realizar objetivos comuns, especialmente na busca da segurança. Porém tal concepção de indivíduo encontra-se distante da percepção de pessoa, ou da dignidade da pessoa humana. A noção de pessoa é mais ampla do que a de indivíduo, pois abrange o ideário de comunidade, predispondo à solidariedade e libertando o indivíduo do fardo pesado da solidão, tão presente nos valores da modernidade.

### 3 DIMENSÕES DA DIGNIDADE HUMANA: INDIVIDUAL, SOCIAL, ANTROPOLÍTICA E ANTROPOÉTICA

Nesse contexto, precisamos estabelecer uma relação entre Direitos Humanos e Dignidade Humana, para melhor compreensão da reflexão ora proposta. Consideramos que a construção histórica dos Direitos Humanos reflete, concretamente, o que o Princípio da Dignidade Humana propõe, ou seja, os Direitos Humanos Fundamentais representam a concretização das dimensões individual, social, antropolítica e antropolítica da dignidade humana, de forma recursiva e complementar.

Há uma relação intrínseca entre liberdade, igualdade e fraternidade na ontologia e na fenomenologia do Direito enquanto instrumento para a realização da dignidade humana. Cada um desses valores humanísticos corresponde às dimensões individual, social e antropolítica da condição humana.

Para Edgar Morin (2005b), essa trindade é complexa porque seus termos são ao mesmo tempo complementares e antagônicos: a liberdade sozinha mata a igualdade sem realizar a fraternidade; a fraternidade, necessidade fundamental para que haja um vínculo de dependência entre cidadãos, deve regular a liberdade e reduzir a desigualdade, mas ela não pode ser nem promulgada, nem instaurada por lei ou decreto.

A antropolítica se constitui na política da condição humana e diz respeito a uma nova geopolítica para a realização da dignidade do homem e da dignidade planetária. Para Edgar Morin, “uma política do homem necessariamente tem por campo o planeta; necessariamente constitui política de desenvolvimento da espécie humana na unidade planetária” (MORIN, 1980, p. 62).

A geopolítica do planeta seria não centrada nos interesses das nações, mas descentrada e subordinada aos imperativos comunitários; ela estabeleceria não zonas de influência estratégicas e econômicas, mas vínculos cooperativos entre zonas. Ela só poderia se impor fazendo convergir caminhos de aproximação múltiplos. (...) Haveria necessidade de uma cidadania planetária, de uma consciência cívica planetária, de uma opinião intelectual e científica planetária, de uma opinião política planetária. Não estamos sequer no começo disso. No entanto, essas são as preliminares para uma política planetária, que ao mesmo tempo é uma condição para a formação dessas opiniões e tomadas de consciência (MORIN, 2005b, p. 117).

A política do homem abrange, simultaneamente, a multidimensionalidade dos problemas humanos e a questão planetária, inserindo, no seu âmago, o problema do sentido da existência e do destino humano. Tal sentido da política deve dar conta do devir do homem e do planeta, pois as ameaças da arma termonuclear e da degradação dos ecossistemas tornam-se uma questão política maior, implicada na dimensão antropolítica e antropolítica da dignidade humana.

A essência do que seja antropolítica retiramos da obra *Introdução à política do homem*, na qual Morin (1980) enfatiza as duas raízes simultâneas que a constituem: o amor e a ciência, conectados pela consciência comunitária, ou consciência fraterna. Para o autor, na compreensão dessa nova política, seria necessário unir a concepção freudiana da alma humana, da psique, com a compreensão das condições materiais do homem *faber* de Marx, pois “faltaria a Freud, o *homo faber*; a Marx, a *psique*. Estes dois núcleos do homem ainda esperam reunir-se, a fim de que se possa estruturar uma política não mutilada no nascedouro” (MORIN, 1980, p. 28).

A ciência política, portanto, é insuficiente para a realização da política do homem. É preciso acrescentar o amor, que confere dignidade a tudo o que é humano! Sobre o paradoxo da ciência e sua insuficiência no trato das grandes questões humanas, é oportuno retornar às palavras de Morin:

A revolução científica não traz nenhum progresso humano, se bem que todo adiantamento científico seja progresso. Ela pode, antes, consolidar as potências, e debilitar as emancipações. A revolução científica é débil em seu radicalismo. Os sábios atomistas são frágeis onipotentes e a ciência existe à imagem desta onipotência débil; avança titubeando. Seus progressos se deslocam e se afogam no tumulto do mundo. Consegue dominar o mundo arriscando auto-aniquilar-se no aniquilamento do mundo. Já é capaz de aniquilar, e continua incapaz de reformar. Revolucionária, ativa, genial, também continua cega, ébria, titubeante. Urge, portanto, uma consciência revolucionária que possa domesticar a ciência. Reciprocamente, porém, esta consciência deve matricular-se na escola da ciência, valendo-se de seus métodos de pesquisa e de verificação, dominando o multiforme problema da técnica, mas também procurando na ciência o saldo que poderia ser decisivo para a revolução (MORIN, 1980, p. 41).

Conforme compreensão da ciência política com base no pensamento complexo, a realização do bem comum, que representa a dimensão fraterna da dignidade humana, suscita a questão do desenvolvimento e a crise da concepção economicista do progresso. Os graves problemas sociais dos países do sul revelam o equívoco de tal perspectiva. Por outro lado, é o próprio desenvolvimento econômico que começa a ensejar, nos países do norte, um fantástico subdesenvolvimento afetivo, psicológico e moral do ser humano, o qual expressa verdadeiro processo de negação da dignidade humana.

Percebe-se a consciência cada vez mais clara da escassez de amor nas sociedades realizadas, a miséria mental nas sociedades ricas, as deficiências psicológicas nas sociedades prósperas. Existe miséria humana que não diminui com o decréscimo da miséria material, mas se agrava na abundância e lazer. Dois polos, portanto: no polo do terceiro mundo, o subdesenvolvimento técnico-econômico; no polo extremo-ocidental, o subdesenvolvimento da alma e do espírito a revelar profundo, radical subdesenvolvimento do ser. Se relacionarmos os dois polos, será todo o campo da política planetária a exigir reformulação em função de uma política do desenvolvimento. Antes de tentar examinar o mal próprio da civilização ocidental, em si mesmo, vejamos o que apresenta ela de universal: a carência afetiva e psíquica, variável em cada civilização, mas presente em toda civilização. É no mundo rico, desaparecidas as deficiências materiais, que nos aparecem os cancros e as pústulas do corpo, quando nos esforçamos por enxergar as pústulas e os cancros da alma, as cáries e as carências do ser humano. Hoje, em nova perspectiva, mas sempre a mesma, surge a grande miséria moral (mental, afetiva) que perpassa toda história. (...) A única solução, e não basta anunciá-la com palavras, nos reconduz ao problema central; a única solução, não resposta a essa questão, é o amor, a participação comunitária (MORIN, 1980, p. 57-58).

A miséria humana não diminui com o decréscimo da miséria material, como sublinha o autor: persistem a miséria moral, a carência afetiva e psíquica. O desenvolvimento do espírito humano seria o contraponto para a superação da miséria material das sociedades. Os esforços

contra as misérias materiais surtiriam resultados, não fossem as misérias da alma a obstruir o verdadeiro desenvolvimento humano. Para Morin (2005), a “antropolítica geral”, que insere também a “antropoética”, significa conceber, “a um só tempo, a política do mundo pobre e a política da pobreza humana do mundo rico” (MORIN, 1980, p. 119).

Pode-se considerar que a fonte de dignidade que permeia o homem e o espaço cósmico, em conexão fraterna, é o amor, do qual brota a felicidade humana que emerge da experiência solidária.

A busca pela realização da Dignidade Humana, que se constitui no epicentro da ordem jurídica, no princípio e no fim do próprio direito, tem como propósito, em última análise, a realização da felicidade. Felicidade não segundo a concepção “egocêntrica que busca somente o bem-estar próprio sem se importar com os outros; ela deve ser buscada com a consciência de que sua estabilidade só é alcançada por meio da coexistência e cooperação entre a vida do indivíduo e a comunidade” (IKEDA, 2000, p. 170).

Em síntese, o projeto antropolítico e antropoético consiste em extrair, de cada sistema em crise, a verdadeira seiva, propiciando sua confluência. Essa seiva poderia ser constituída, segundo Morin (1980) pela energia antropolítica revolucionária de Marx; pela determinação de aprofundamento do homem, propiciando a compreensão da alma humana, conforme proposto por Freud; pelo incomensurável impulso amoroso que brota do cristianismo; pela busca aplicada e transformante do real, proporcionada pela ciência e pela tensão poética e arrebatadora do ser humano, proposta pelo movimento do pós-surrealismo.

#### **4 COMPREENSÃO DO PRINCÍPIO DA DIGNIDADE HUMANA NO CONTEXTO DE SUA UNIVERSALIDADE CONCRETA**

Não se trata, entretanto, de fundar-se em uma ideia abstrata de dignidade humana, mas de buscar-se a construção da universalidade concreta de tal compreensão. No que se refere a tal questão, Edgar Morin nos convida à seguinte reflexão:

Na busca da universalidade concreta, o obstáculo não procede apenas das instâncias ego ou etnocêntricas que sacrificam sempre o interesse geral a seus interesses particulares, mas também de uma aparente universalidade, que julga servir o interesse geral, no entanto obedece apenas a uma racionalização abstrata. A norma do universal concreto é muito difícil de aplicar. O interesse geral não é nem a soma, nem a negação dos interesses particulares. A ecologia da ação nos mostra que a ação a serviço do interesse geral pode ser desviada num sentido particular. Nossa ideia do interesse geral deve ser frequentemente reexaminada em referência a nosso universo concreto, que é o planeta Terra (MORIN, 2005b, p. 144-145).

Assim, o critério para buscar a universalidade concreta é a contextualização da questão em face de nossa identidade planetária. Logo, a compreensão da dignidade humana em face de uma universalidade concreta não é antropocêntrica, porque requer a compreensão da dignidade planetária, a qual implica na formação de uma consciência planetária, como produto da solidariedade ecológica, pois:

A vida, nascida da Terra, é solidária da Terra. A vida é solidária da vida. Toda vida animal tem necessidade de bactérias, plantas, outros animais. A descoberta da solidariedade ecológica é uma grande e recente descoberta. Nenhum ser vivo, mesmo o humano, pode libertar-se da biosfera (MORIN, 2005b, p. 53).

Por outro lado, a realização de um diálogo transcultural sobre dignidade humana poderia ocorrer, por exemplo, entre a concepção dos direitos humanos na cultura ocidental e a compreensão do *dharma* na cultura hindu.

Santos (2006), no que se refere à realização do diálogo intercultural nesse contexto, atenta para a possibilidade de contestação sobre a legitimidade de tal diálogo, pois versaria sobre uma concepção secular, como são os Direitos Humanos, e concepções religiosas, como é o caso do hinduísmo. Entretanto, é na própria distinção entre o secular e o religioso que encontramos a riqueza da prática de tradução transcultural e da possibilidade de construção de uma dimensão transdisciplinar de compreensão da dignidade do homem.

Segundo Panikkar, *dharma*

é o que sustenta, dá coesão e, portanto, força, a uma dada coisa, à realidade e, em última instância, aos três mundos (triloka). A justiça dá coesão às relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia consigo mesma; o direito é o princípio do compromisso nas relações humanas; a religião é o que mantém vivo o universo; o destino é o que nos liga ao futuro; a verdade é a coesão interna das coisas. [...] Um mundo onde a noção de *dharma* é central e quase onipresente não está preocupado em encontrar o “direito” de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o carácter dharmico (correcto, verdadeiro, consistente) ou adharmico de qualquer coisa ou ação no complexo teantropocósmico total da realidade (PANIKKAR, 1984, p.39).

Considerando-se tal perspectiva hindu de *dharma*, a concepção ocidental de Direitos Humanos é incompleta e insuficiente, porque não estabelece a conexão fundamental da parte (o indivíduo) e o todo (o cosmos). Na perspectiva *dharmica*, a ideia de direito subjetivo, conforme concebida no direito ocidental, não está presente, pois, segundo tal concepção, o gênero humano não tem o “direito” de sobreviver, senão na medida em que cumpre o dever de manter o mundo. Tais direitos não seriam atribuídos ao homem unicamente, pois este não passa de um elemento do cosmos. Os direitos da natureza e das demais criaturas também devem ser definidos. Para tal compreensão, o indivíduo constitui-se em mera abstração, porque não existe fora das relações que o conectam com os elementos que compõem o mundo real. Daí a inexistência dos direitos do homem na sua percepção individual.

Nesse contexto, a compreensão de dignidade humana no ocidente subverte o que é fundamental, na medida em que enfatiza como primordial o que é meramente derivado, isto é, os Direitos Humanos. Em realidade, a percepção da dignidade humana de forma conexa à dignidade planetária, como realidades interdependentes, enseja, como imperativo primordial, o dever dos indivíduos de encontrarem o seu lugar na ordem geral da sociedade e de todo o cosmos.

Se olharmos conforme a perspectiva do *dharma*, a concepção ocidental dos Direitos Humanos revela-se obscurantista, pois funda-se em uma simetria mecanicista entre direitos e deveres,

garantindo direitos a quem pode exigir deveres. Essa é a razão pela qual, na concepção ocidental dos Direitos Humanos, a natureza não tem direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres. Pelo mesmo motivo, é impossível garantir direitos às gerações futuras: não têm direitos porque não têm deveres (SANTOS, 2006).

Por outro lado, torna-se necessário agregar à compreensão do trabalho de tradução a noção de transculturalidade, a qual transcende a perspectiva intercultural. O que difere o transculturalismo do interculturalismo? Qual a razão da defesa de uma compreensão transcultural e não meramente intercultural de dignidade humana?

Para responder tal questão, recorreremos a Edgar Morin, no que se refere à distinção entre interdisciplinaridade e transdisciplinaridade:

Os fenômenos são cada vez mais fragmentados, e não se consegue conceber a sua unidade. É por isso que se diz cada vez mais: 'Façamos interdisciplinaridade'. Mas a interdisciplinaridade controla tanto as disciplinas como a ONU controla as nações. Cada disciplina pretende primeiro fazer reconhecer sua soberania territorial, e, à custa de algumas magras trocas, as fronteiras confirmam-se em vez de se desmoronar (MORIN, 2003a, p. 135).

Na proposta de interculturalidade, da mesma forma que na interdisciplinaridade, há a manutenção das fronteiras culturais, com a ocorrência de magras interpenetrações, sendo mister, no entanto, o desmoronamento de tais fronteiras para que haja a emergência de um diálogo transcultural profundo, capaz de construir novos paradigmas de compreensão da Dignidade Humana.

Ocorre que a percepção monocultural do que seja Dignidade Humana, segundo a universalização ocidental, é excludente de toda a riqueza e diversidade cultural dos povos não ocidentais, que muito têm a contribuir para a construção de uma nova percepção da condição humana em relação dialógica com o cosmos e a natureza, na perspectiva de construção de um novo contrato natural.

Segundo Vandana Shiva (2003), as monoculturas da mente fazem a diversidade desaparecer da percepção e, conseqüentemente, do mundo. O desaparecimento da diversidade corresponde ao desaparecimento das alternativas. Na verdade, as monoculturas são uma fonte de escassez e pobreza. As diversidades natural e cultural são fontes de riqueza e alternativas.

O respeito à diversidade cultural e a realização de um diálogo transcultural, que transcende a perspectiva da interculturalidade, é fundamental para a emergência de um novo humanismo, o humanismo planetário, que reconhece a dignidade de outros seres que habitam a Terra, sem a qual torna-se impossível a realização da Dignidade Humana.

Não obstante a diversidade cultural quanto à concepção de Dignidade do Homem e a relação dialógica dessas culturas, não excluimos sua unidade ontológica inata à condição humana. Em face disso, parece-nos que é possível encontrar unidade em tal diversidade, havendo, portanto, um núcleo essencial intangível, o qual compreende a vida, a liberdade, a igualdade, e a fraternidade, valores a serem preservados universalmente como inatos à humanidade.

## 5 CONSIDERAÇÕES NÃO FINALIZANTES: DIGNIDADE HUMANA, DIVERSIDADE E UNIDADE MÚLTIPLA

Edgar Morin, no Diálogo sobre a Natureza Humana, estabelecido com Boris Cyrulnik, pondera que a diversidade da natureza humana não exclui sua unidade, o que contribui para a concepção de Dignidade Humana transcultural, ao mesmo tempo em que fundamenta a existência de unidade em seu núcleo intangível:

O tesouro da vida e da humanidade é a diversidade. Entretanto, a diversidade de modo algum nega a unidade (...). A extraordinária riqueza humana é um tronco comum – aquilo a que se pode chamar uma natureza humana – a partir da qual existem possibilidades inusitadas de diversidade individual, cultural. (...) Realizar unidade da espécie humana ao mesmo tempo que se respeita sua diversidade, é uma ideia não apenas de fundo, mas de projeto (MORIN; CYRULNIK, 2004a, p. 37-38).

Portanto, compreender a unidade da dignidade humana em sua diversidade cultural é fundamental para que o princípio constitucional a ela correspondente possa gerar ações compatíveis com a ética da comunidade planetária, que transcende a percepção individualista e monocultural de dignidade, capaz de promover a regeneração do verdadeiro humanismo.

Partindo-se da premissa de que nós, os humanos, estamos unidos pela cultura e separados pela cultura que nos diferencia, seria possível estabelecer a unidade da Dignidade Humana em sua diversidade cultural? Em outras palavras, seria possível estabelecer um núcleo imutável, universal na compreensão da Dignidade Humana, que fosse válido para todas as culturas?

A questão é complexa, pois sua resposta encontra-se no interior do paradoxo da condição humana, porque compomos uma unidade na diversidade, constituímos-nos de uma unidade múltipla. Ao mesmo tempo em que nos unimos em torno de uma identidade planetária, separamo-nos em face da diversidade cultural. Portanto, são os valores de nossa identidade planetária que estabelecem o núcleo intangível e universal da dignidade humana. E que valores seriam esses? O cuidado com a vida humana e planetária, o respeito à liberdade e à igualdade de todos os seres na condição de hóspedes deste planeta, a solidariedade ecológica, o cultivo da convivência harmônica e pacífica e o apreço pelo bem-estar e a felicidade dos seres que têm a Terra como seu *habitat*. Portanto, qualquer ação ou omissão que viole tais valores universais é contrária à Dignidade Humana, pois fere os valores de nossa identidade planetária, comprometendo a unidade na diversidade.

Com base nessas premissas, voltemos à reflexão sobre as condições de desigualdade e opressão em que vivem as mulheres islâmicas, sendo submetidas, inclusive, à negação do prazer sexual. Consideramos que tais práticas, independentemente da diversidade cultural, ferem o núcleo fundamental da dignidade humana, pois comprometem o bem-estar, a felicidade e a saúde de tais mulheres.

Por outro lado, também consideramos que as ações e omissões que contribuem para a degradação do meio ambiente e da natureza também ferem a dignidade humana em seu núcleo fundamental, pois afetam nossa Terra-Pátria, que confere a identidade planetária aos humanos.

A compreensão da dimensão cósmica e planetária da dignidade humana se funda no estabelecimento de um contrato natural que viabilize uma nova aliança do homem com a natureza, conforme propõem Ilya Prigogine, Isabelle Stengers e Michel Serres. Nessa nova aliança, o homem sai da condição de dominador e parasita para a condição de hóspede amável, disposto a cuidar de seu *habitat*, e com ele desenvolver uma relação simbiótica e solidária.

## INSPIRAÇÕES

ALMEIDA, Maria da Conceição de. **Complexidade e cosmologias da tradição**. Belém: EDUEPA; UFRN/PPGCS, 2001.

IKEDA, Daisaku. **Vida: Um enigma, uma jóia preciosa**. Trad. Limeira Tejo. Rio de Janeiro: Record, 2003.

\_\_\_\_; DE ATHAYDE, Austregésilo. **Direitos Humanos no Século XXI**. Trad. Masato Ninomiya. Rio de Janeiro: Record, 2000.

\_\_\_\_; HENDERSON, Hazel. **Cidadania Planetária**. Trad. Mitiyo Santiago Murayama. São Paulo: Brasil Seiko, 2005.

JOÃO. Português. In: **Bíblia de Estudo Pentecostal**. Trad. João Ferreira de Almeida. Recife: CPAD. 1995, p. 1575. Bíblia. N. T.

SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da Dignidade: Ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 153-184.

LISPECTOR, Clarice. **Felicidade Clandestina**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

\_\_\_\_. **Um sopro de vida**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

\_\_\_\_. **Água Viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

\_\_\_\_. **Aprendendo a Viver - Imagens**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MORIN, Edgar. **Introdução à Política do homem e argumentos políticos**. Trad. Celso de Sylos. São Paulo: Forense, 1980.

\_\_\_\_. **Inteligência da complexidade**. Trad. Nurimar Maria Falcini. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1998.

\_\_\_\_. **Ciência com consciência**. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003a.

\_\_\_\_. **O método 5. A humanidade da humanidade.** Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2003b.

\_\_\_\_. **O Método 6. Ética.** Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005a.

\_\_\_\_; KERN, Anne Brigitte. **Terra – pátria.** Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: Sulina, 2005b.

MOURA, Lenice Silveira Moreira de. **SOBRE A DIGNIDADE HUMANA: Prelúdio para uma abertura das ciências jurídicas.** Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação da Profa. Dra. Maria da Conceição Xavier de Almeida, como pré-requisito para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais. 2008.

PESSÔA, Daniel Alves. **A tessitura da dignidade humana e os direitos humanos.** João Pessoa, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. Notas sobre a História Jurídico-Social de Pasárgada. In: Joaquim Falcão e Cláudio Souto (org). **Sociologia e Direito - Leituras básicas da Sociologia Jurídica.** São Paulo: Pioneira, 1980, p. 109-17.

\_\_\_\_. **A gramática do tempo: Para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2006.

SARLET, Ingo Wolfgang. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da Dignidade: Ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente.** Perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.