

DIREITOS HUMANOS E EDUCAÇÃO: UMA REFLEXÃO NECESSÁRIA

Human rights and education: a necessary reflection

PIMENTA, Schleiden Nunes

Universidade Presbiteriana Mackenzie

MORAES, Gerson Leite de

Universidade Presbiteriana Mackenzie

Resumo: A origem dos Direitos Humanos é egoística. Despertado por esta acusação de Karl Marx, o seguinte trabalho tem o objetivo de refleti-la e promover pensamentos parelhos ao ceticismo de Nietzsche, a alteridade de Lévinas, a compaixão de Schopenhauer e o moralismo Kantiano. O objetivo é verificar a veracidade do tema e, a depender dos resultados encontrados, trabalhar um possível ensino universal em Direitos Humanos a partir do intrincado egoísmo velado existente em nosso meio social. Na figura do “eu”, discriminado moralmente e tido como defeito, pode estar a fonte primeira para a construção de um discurso fundamentado sobre Direitos Humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Egoísmo; Medo

Abstract: The origin of Human Rights is selfish. Awakened by this accusation of Karl Marx, the following work aims to reflect it and promote evenly matched thoughts skepticism of Nietzsche, the otherness of Levinas, the compassion of Schopenhauer and Kantian morality. The objective is to verify the veracity of the subject and, depending on the results found, work a possible universal education in human rights from the existing intricate veiled selfishness in our social environment. The figure of the "self" morally broken and considered defective may be the primary source for the construction of a reasoned discourse on human rights.

Keywords: Human Rights; selfishness; fear.

INTRODUÇÃO

O indivíduo profundo está para a sociedade assim como a sociedade – tanto como em causa como em consequência – está para o indivíduo, de maneira que “[...] o mergulho no individuado eleva o poema lírico ao universal por tornar manifesto algo de não distorcido, de não captado, de ainda não subsumido” (ADORNO, 2003, p.66), abarcando o universal humano. Tal reflexão é iluminadora e, aliada à acusação marxista de que os Direitos do Homem, tais como apresentados pelos agentes das Revoluções Francesas e Americana, são egoísticos (MARX, 2005, p. 377), despertou esta pesquisa para um mundo de divagações importantes. Mais especificamente, iluminou a possibilidade da conexão entre o egoísmo e os direitos sociais – ou, noutras palavras, daquele para o que chamamos hoje de direitos humanos. Todavia, há mais. Não despertou apenas a ideia de que os dois pontos de vista sejam correlatos – como causa e consequência –, mas que eles também possam se entrelaçar, e, a partir de um, enriquecer a compreensão do outro. Afinal, poderia o Ego ser uma ferramenta basilar para o estudo e para a educação em Direitos Humanos? Por meio de uma revisão bibliográfica que perpassa alguns dos mais importantes filósofos da modernidade e da contemporaneidade, valendo-se do método dialógico (dialética platônica), o conceito de Direitos Humanos é analisado a partir de diversas perspectivas, possibilitando ao leitor uma visão ampla do quadro geral desta temática.

O QUE SERÃO OS DIREITOS HUMANOS

Os Direitos Humanos serão, para este artigo, algo singular. A doutrina jurídica, por exemplo, debate de maneira incansável a respeito de quando haveria nascido tais Direitos Humanos. Na seara do Direito, no entanto, tal debate se limita aos argumentos e aos importes positivistas, que se preocupam com o âmbito legal e de consolidação de regras ou, no mais profundo das abstrações, em debates que meramente tangem à Filosofia do Direito. Em síntese, discute-se: os Direitos Humanos são mutáveis, imutáveis, absolutos ou flexíveis? Como devem ser chamados? Quantas gerações ou dimensões eles possuem? Assim, grande pesquisa existe a respeito da sua evolução histórica,

do seu aspecto terminológico, da sua relação com as revoluções sociais e com as constituições promulgadas em torno do planeta. Para este artigo, nada disto importa.

Importa, para estas linhas, qual é a origem dos Direitos Humanos. Todavia, não se trata da origem histórica ou cientificamente conceptiva; trata-se da sua essência, do seu ponto anterior à historicidade, quando do primeiro fôlego ou da primeira impulsão. O que provoca o seu nascimento? Ou, noutros termos, em qual pedra fundamental e cabal os Direitos Humanos gravitam?

Para responder a tais questões, o único rumo a se tomar é qualquer outro que não seja o do Direito. Dizer que os Direitos Humanos são historicamente modernos ou que surgiram a partir de determinada “carta de direitos” ou de “tratado de leis humanistas” é uma afirmação dúbia; decerto que, formalmente, reconhecidamente, em tais atos consagraram-se referidos direitos, mas, a fundo, tratam-se de questões e de valores impossíveis de se delimitar um ponto originário outro que não seja o encontro entre o eu e o outro. É como dizer que uma espécie de animal foi descoberta com a sua catalogação, sendo que a catalogação é mera formalidade que interessa à ciência e a espécie catalogada, em verdade, sempre existiu. Neste ponto, vale a pena verificar o que escreveu Hannah Arendt no final da parte II da obra *Origens do Totalitarismo*, especialmente a análise que ela faz sobre o pensamento de Edmund Burke, para quem os direitos humanos não passavam de mera abstração, pois os verdadeiros direitos do homem referem-se à “herança vinculada” que é transmitida de geração em geração “dentro da nação”. Não que os Direitos Humanos, em sua totalidade, sempre existiram; mas, decerto, a origem dos primeiros valores resguardados hoje pelos Direitos Humanos – dentre os quais está a “vida” – não adveio com o mero se promulgar de um documento, com a simples decisão de um soberano. Naquele ponto originário e natal ao ser humano, mais acertadamente até poder-se-ia dizer que havia a existência relativa do justo e do injusto, de uma relação de interesses ou de um conflito; mas, ainda, não seria possível de se falar etimologicamente em bem e mal porque ainda não havia uma moral e também não se poderia falar em Direito já que nada estava positivado. Trata-se de um

espaço em que “a justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito” (HOBBS, 1979, p.77), de maneira que um valor ou uma virtude proveniente só é possível pelo constructo de uma sociedade. Também não estamos a falar de uma espécie de justiça natural ou divina. Se estivermos a falar de algo, o que estaríamos a falar é de algo que ainda não se apegara à linguagem falada, ou a regras escritas, ou a sistemas complexos e sociais. Estaríamos a falar do primeiro contato do *eu* com o *outro*, ou, se preferir, do encontro entre duas criaturas vivas e pensantes – não necessariamente pertencentes à espécie humana –, dando realidade a uma tensão que obriga ambos à estipulação de regras de convivência ou, em temerária hipótese, à eliminação de um deles em prol do poder de sobreviver.

Facilmente, a utilização do termo “poder” utilizado na última frase do parágrafo acima poderia ser trocado pelo termo “direito”. O erro é de simples cometimento, e, ao mesmo tempo, de importante diferenciação. O “direito”, propriamente falando, encontra-se exclusivamente no âmbito legal; o que está incrustado nalgum sistema legislativo é direito, e o que não está lá não o é. Nisto, evidencia-se que a concepção de direitos não é nada mais do que uma criação da sociedade, da inteligência humana, e também nos abre a mente para compreender que nem sempre o que nos parece bom, ou agradável, é direito. Enfim, é possível dizer que o que se torna direito pode ou não ser justo, da mesma forma que um poder utilizado por qualquer criatura no tento de se manter vivo pode ou não pode ser justo também. Tanto o poder quanto o direito se colidem numa precariedade ética, linguística, política e moral estarrecedora, decepcionante, desesperadora porque, afinal de contas, em qual paradigma devemos nos pautar? Aqui está o ponto crucial e que nos induz à reflexão da crise etimológica e plural dos Direitos Humanos. “A vida é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição daquilo que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e pelo menos, na melhor das hipóteses, exploração” (NIETZSCHE, 1992, p. 185).

Numa análise derradeiramente cética, os Direitos Humanos nem sequer são genuinamente humanos; sua origem se equilibra em uma linha tênue tecida com elementos de medo, poder, perpetuação da vida,

eventualidade da morte e, de modo latente, confronto. Esta é uma situação que (para não dizer todos os seres vivos e assim adentrar no argumento de autoridade biológica) outras espécies vivas têm a potência de sentir também. No início, simplesmente, não haveria direito algum; e, ironicamente, julgamos que é exatamente nesse início, nesse confronto entre o *eu* e o *outro*, que está encubada a matéria-prima não apenas do Direito Humano, da alteridade e do respeito, como também da paz perpétua e paradoxalmente a da violência eterna: o ego.

O FRACASSO E A GLOBALIZAÇÃO DO MEDO

Os Direitos Humanos falharam. “A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições” (LÉVINAS, 1993, p. 82). Para muitos eles são regalia de bandidos; noutra via, novos direitos são necessários, ao passar do tempo, para garantir mais direitos. Direitos maiores que guardam direitos menores, direitos menores que guardam direitos maiores; direitos velhos que sobrepõem direitos novos; direitos novos que se conflitam com direitos velhos. Tal emaranhado de dilemas apenas aumenta e, por ser tantos, não sabemos mais o que é o que não é direito. Além disso, sua universalização ainda enfrenta resistências políticas, religiosas e, em suma, culturais. Por quê?

Primeiramente é preciso retroceder ao início dos direitos, à sua origem, ao seu lugar embrionário que deu vazão à era dos direitos. No primeiro contado do *eu* com o *outro* estabelecemos limites, regras, normas de conduta que, posteriormente, são positivadas. Mas, afinal de contas, por que estabelecemos tais regras?

Há quem diga que estabelecemos regras por uma questão de convivência. Há razão nisto, mas apenas em um segundo momento, pois, antes, trata-se de uma questão eminentemente de sobrevivência. O primeiro pensamento que nos vem – ao depararmos-nos com o *outro* – é de medo: medo do diferente, do imprevisível, do que nos acontecerá, do futuro do *eu* de nós mesmos perante

este confronto. Aliás, a ânsia pela sobrevivência, o medo contínuo e o perigo de morte violenta, a busca pela paz e pela auto conservação.

Não há nessa situação uma ação moral; predomina, no estado de natureza, um egoísmo centralizado na individualidade. [...] é um ser desconfiado, que busca constantemente eliminar os obstáculos que impedem a preservação de sua vida, e, em linhas gerais, o outro. (LOPES, 2012, p. 177)

Temos como fatores, como ambiente propício para o nascimento do Direito, esta somática: o contato entre duas pessoas. Neste contato, neste confronto, repousa o laboratório de todo o universo jurídico. Aqui, o ego daquelas duas pessoas é pressuposto da consciência, e o medo é o que valida a sobrevivência do ego: o amor a si próprio, o temor da perda de si mesmo, o terror da possibilidade do sofrimento.

O medo de algo é o propulsor para que o homem estabeleça normas – por vezes em forma de lei – para impedir a dor e o sofrimento do *eu*. Para o *eu próprio*, e não para todos; para o *eu*, e não para o próximo também. A prova dessa realidade é justamente a disparidade entre classes existentes em todas as civilizações; o direito que sempre privilegiou e que ainda privilegia alguns em detrimento dos demais; as etnias que sofreram com todo tipo de escravidão. Dentre as distinções históricas encontramos limitações e discriminações no que tange ao “sexo, nascimento, renda, instrução, nacionalidade” (FERRAJOLI, 2003, p.19) e que aos poucos vem sendo mitigadas. O forte sempre legislou em causa própria, na ânsia de manter-se ileso e distante da dor.

Com o tempo e pelo transcorrer das eras, conflitos civis e revoluções sociais, bem como clamores por paz havidos depois de cada grande guerra reivindicaram direitos iguais, direitos de liberdade, direitos de fraternidade entre os povos; clamaram por direitos universais. Queremos a cada dia, a cada novo conflito, a cada novo risco, uma segurança ou uma garantia nova; tememos a tudo e não nos certificamos em nada; globalizamos os direitos; globalizamos o medo.

Com o advento das grandes guerras, bem como da facilidade à informação que temos a respeito dos conflitos ao redor do mundo, a defesa de direitos em escala mundial também se deu de forma natural. O conflito, que no princípio se limitava à relação do *eu* com o *outro*, e depois de clãs para clãs, e de cidades para cidades, evoluiu para o patamar do enfrentamento entre países, nações, continentes, alianças armadas que dividiram o planeta em dois.

Aquelas regras de conduta, primitivas, foram alçadas gradativamente à potência universal e, se a origem das primeiras regras teve como propulsor o medo, podemos dizer que a existência do direito universal se deu por conta de um medo à potência universal também. “Medo de quê?”, poderíamos nos perguntar.

A tentativa de universalizar os Direitos Humanos não é, bem, uma ânsia de salvar o mundo, e sim de não permitir que o sofrimento do outro lado do mundo nos atinja também. A relação continua a ser egoística. Em ditos filosóficos, pode-se dizer que a ideia de criar direitos universais nasce não apenas com a sensibilidade do alguém que, conhecendo o sofrimento – talvez por viver próximo aos sofredores, talvez no caso de pobres e miseráveis que subiram ao trono –, não quer que ninguém volte a sofrer, mas, também, por uma questão de *inteligência*. A utilização do termo inteligência, no sentido proposto, aqui, quer distanciar-se da ideia errônea de que o pensamento benevolente seja algo natural; pensar no outro, espelhando-se no outro é uma questão de raciocínio complexo – uma decisão *inteligente*, portanto –, unida à sensação de sofrimento em que o *eu* se vê refletido no *outro*. Sentimo-nos na ideia do sofrimento alheio e não no sofrimento do outro propriamente dito.

Em nível mundial e institucional, assim como nas relações interpessoais, todos os esforços fizeram grandes mudanças embora enfrentem resistências das mais diversas. Em linhas planetárias, apesar dos dispêndios realizados pelas organizações de paz, como a ONU, encontramos-nos em uma situação de pseudos Estados naturais. Hobbes defende a criação do Estado ao dizer que “todo homem, pela necessidade natural, deseja o seu próprio bem, ao qual aquele estado é contrário, no qual supomos haver disputa entre os

homens que por natureza são iguais e aptos a se destruírem uns aos outros” (HOBBS, 1979, p.96). A invenção de um poder mundialmente soberano, para garantir tal convivência, é de impossibilidade evidente sem que mais violência e mais aniquilação de culturas diversas seja provocada. Não é tão simples; a criação de um Estado se dá por sujeitos que compartilham uma concepção semelhante em sua multidimensionalidade – religiosa, política, étnica –, enquanto que em termos globais estamos a falar de sociedades já estabelecidas e fechadas a qualquer outro poder soberano que não o que internamente já existe. Afinal, Direitos Humanos devem ser de todos os homens e não de um poder só que os determine a seu bel prazer; não fosse assim, mais uma vez, e mais do que nunca, efetivar-se-ia o egoísmo dos direitos preceituado por Marx, não apenas voltados a uma só classe como controlados por um só Leviatã.

Karl Marx é categórico ao acusar que “nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade” (MARX, 2005, p.377). Na sua visão, em vez de fazer o homem um ser genérico, o que aconteceu foi uma generalização da sociedade, afastando um e outro, de maneira que a o seu único ponto de coesão “é a necessidade natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades egoístas” (MARX, 2005, p.377). Ou, noutras palavras, remetendo-nos aos pensamentos de Nietzsche e de Schopenhauer: da conveniência de salvaguardar a potência, de manter a vontade, de sobreviver a qualquer custo. Neste diapasão, a paz não seria um ideal supremo para o mundo, mas uma condição para a salvação do ego ante a selvageria do mundo e dos seus iguais.

Nem sequer a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 foge à característica egoística presente, pessoal ou institucionalmente, em toda a história da civilização. Não apenas Marx e Burke elaboram as suas críticas respectivamente à contradição e à abstração do universalismo dos direitos humanos, mas, também, Norberto Bobbio afirma que a reivindicação

daqueles referidos direitos enxergava “no homem apenas o cidadão, e no cidadão, apenas o burguês” (BOBBIO, 1992, pp. 99-100), revelando-se como uma declaração que, embora de aparência universalista, representou tão somente os anseios de uma classe econômica ou dominadora.

A ILUSÃO DA COMPAIXÃO

Pois, bem. Na busca por uma saída que não o positivismo daquelas primeiras regras de conduta, nem mesmo a moral religiosa está apoiada na compaixão de maneira isolada, como Schopenhauer entendeu ser o melhor caminho para a salvação humana. Como pagamento pela compaixão, não apenas há o galardão nos céus como também a punição acaso ela não seja praticada.

Para Schopenhauer, a consciência moral não ecoa a voz de Deus no recôndito da alma humana, mas é formada como mistura química problemática entre elementos pouco proveitosos, como temor, eudemonia, preconceito, vaidade, hábito, superstição. Como se pode facilmente notar, essa composição contrasta com a acepção tradicional da consciência moral, especialmente o conceito de dignidade. ‘A mim parece que o conceito de dignidade aplicado a um ser tão pecaminoso quanto à vontade, tão limitado quanto ao espírito, tão vulnerável e perecível quanto ao corpo, tal como é o homem, só pode ser efeito em sentido irônico: Quid superbit homo? Cujus conceptio culpa, Nasci poena, labor vita, necesse mori! [De que se jacta o homem? Uma vez que já sua concepção é culpa; seu nascimento castigo; sua vida, trabalho; e sua morte inevitável]’. Por causa disso, para evitar o ódio e o desprezo pelo homem, um princípio moral realista e autêntico não deve fundar-se na dignidade, mas nos sofrimentos humanos, em suas penas, angústias, carências, mazelas, tal como, aliás, o fez o amor ágape dos evangelhos. (GIACOIA, 2014, pp.366-367)

Schopenhauer, admirador também da filosofia budista e crente na ideia de que a sublimação do ser humano para um estágio evolutivo superior estaria na prática de simplesmente não provocar sofrimento no mundo – mais do que já existe –, depara-se com um obstáculo considerável. O sofrimento, em

determinadas crenças, é natural ou obrigatório: a mutilação dos membros do clã por questões sexuais; os sacrifícios de animais como oferenda aos seus totens, o assassinio de todos que não respeitam as suas leis. Exemplos que fazem a máxima schopenhaueriana ser de eficácia impossível em dimensões universais haja vista a que o medo de referidos povos está hospedado em outras verdades – que, desprovidas de um preceito religioso ou de uma máxima política, que preveja punições, promessas e contraprestações, não são respeitadas porque elas não têm ganho algum. A compaixão por ela mesma parece não ser um bom negócio para o ser humano. Para prestá-la, ele precisa de direitos, positivados, de uma forma ou de outra, positivados. Mesmo que não seja o ideal, a moral de Kant retorna a este tópico sob uma forma de reflexão.

Mas é justamente em Schopenhauer que a máxima maior ou mais sublime se encontra. Falamos do reconhecimento. Um reconhecimento que parte em mão dupla: da compaixão por tudo ao sabermos que fazemos parte de um todo, e a concepção de que o maior dos direitos – e que em verdade seria um dever – é não causar sofrimento ainda maior ao mundo.

“Mas como o homem pode libertar-se desse sofrimento?”, Paulo Hahn e Paula Pires se indagam. Na visão schopenhaueriana, tal libertação apenas é possível quando o homem se desperta para a conduta ética, que seria um “nível mais elevado no processo de superação das ‘dores do mundo’ a partir de um princípio de alteridade, ou seja, do reconhecimento da Vontade que há em cada sujeito e da negação do princípio de individuação” (Disponível em: <http://editora.unoesc.edu.br>>. Acesso em: 01/09/2014.). Para Schopenhauer, toda imposição da vontade de vida de uma pessoa que invade o direito e a liberdade de outro indivíduo usufruir de suas forças, de seus bens ou de manifestar sua própria vontade é denominada de injustiça, e, ao afirmar que o fundamento de todo mal provém do egoísmo, e sendo o egoísmo o primeiro instinto de sobrevivência e coisa natural a nós, por que não utilizarmos justamente da sua boa utilização para alcançar a compaixão de modo que não seja algo impositivo? Aqui, o pessimismo de Schopenhauer, em querer a compaixão ao passo que também se faz um descrente quanto a ela, esbarra

com o ceticismo de Nietzsche em suas considerações – consideradas malélicas por muitos – acerca do egoísmo, numa fusão que dialeticamente pode se transformar na resposta cabal para o ensino dos Direitos Humanos. Compaixão é isso: o rompimento do indivíduo com o próprio indivíduo, a observação de si no outro – ou do outro em si – e que, de certa forma, não é uma desvinculação de si consigo mesmo, mas um processo de internalização que se expande até o outro; significa dizer que não é ignorar a si mesmo para alcançar o outro – não! –, até porque é impossível que qualquer pensamento não parta de si mesmo; mas compreender a si mesmo para reconhecer o que há de si no outro.

“A compaixão é o oposto do egoísmo e da maldade. Ela é a base da ética pela qual um indivíduo reconhece sua essência imediatamente no outro. Para uma ação ter valor moral, ela não pode ter como motivo um fim egoísta” (STAUDT *apud* HAHN, PIRES, p.667). Aqui, várias palavras-chave; “reconhecer”, “ética” e “moral” (como construções oriundas da vontade), e finalmente “ela (compaixão) não pode ter como motivo um fim egoísta”:

Primeiramente, coloca-se a questão sobre o “reconhecimento”: o que seria esse reconhecer? Igualdade nos traços físicos, ou *inteligência* sobre o que seja a espécie humana, ou *inteligência* sobre o que seja vida, ou *inteligência* do que seja animal? Pode haver um reconhecimento do *outro* que seja caracterizado como universal? Se estamos a falar de uma “compaixão pela vontade do *outro*”, valeria também para animais que – a princípio – não têm as mesmas vontades que nós? Ou, então, se há vontade também nos outros animais, porque o “ser humano” não os reconhece desde logo como um “dos seus”? O reconhecimento do outro seria uma questão de instinto ou de níveis de *inteligência*? A compaixão proposta por Schopenhauer é possível somente com uma educação que acostume o homem desde sempre a se colocar no lugar não apenas do outro, mas também de outra vida qualquer?

Aqui, eis justamente a problemática do *eu* como início e como fim. Staudt diz que a compaixão não pode ter um fim egoísta, mas não faz menção do “ego” como início. A impressão é de que, mais uma vez, reforça-se a ideia do *eu* como início cabal de qualquer reconhecimento.

E, por fim, a questão da ética e da moral como construção (estrutura) de regras (pessoais ou sociais) que avançam ao posto de costumes (direitos). Neste ponto há um ponto delicado, que é a transposição da relação primeva (do *eu* com o *outro*) para um status estrutural (educacional, institucional), no qual se transfere imperceptivelmente aquela “vontade” e aquele “medo” em regras que são, por sua vez, alçados a pilares de alguma instituição (religiosa, estatal), provocando um desligamento *inteligente* do homem para a raiz de onde aquelas regras vieram, e, assim, passam a obedecer às instituições e às estruturas estatais; o “medo”, que antes era pessoal, começa a ser sentido contra as “regras e leis” e promessas de “punição” elaboradas por tais instituições (obedece-se às instituições porque o seu medo agora está nelas e não naquela relação primeira). Os Direitos Humanos são estruturas de direitos, provenientes daquela primeira relação (de respeito mútuo, de igualdade – ou seja: de reconhecimento do outro e de si mesmo –, de compaixão, de medo e de vontade). É salutar que analisemos os Direitos Humanos sem analisarmos a nós mesmos primeiramente? Não seria seguir cegamente uma lei (por melhor que ela seja) sem conhecê-la a fundo?

“O fundamento moral, em Schopenhauer, advém de um tipo de conhecimento que não pode ser abstrato, como nos imperativos categóricos de Kant, mas sim de um conhecimento intuitivo e imediato, portanto” (STAUDT *apud* HAHN, PIRES, p.667) e, que não pode ser transmitido. A razão determina a vontade e para Schopenhauer a vontade é anterior à razão. É definitivamente uma questão complexa, embora para Schopenhauer a razão deva dominar a vontade em prol da bondade.

A “vontade” seria a essência? Anterior até mesmo que a compaixão e o medo? Diria que (entrando em confluência com a resignação do entendimento de que viver é “sentir” ou “sofrer”) o “sentir” ou “sofrer” são as condições primordiais do homem (anteriores até mesmo à vontade). A busca incessante do homem pela felicidade, como se a felicidade fosse sua condição primeira, pode acabar por se revelar ironicamente como a sua principal causa de sofrimento; pois, se aceitasse e se resignasse para com a sua condição natural (sentir e sofrer), aceitaria os maiores sofrimentos com paz no coração, e, nos

momentos de felicidade, alegrar-se-ia com ainda maior satisfação. Os Direitos Humanos teriam também uma origem, um passado de sofreres, e não seria visto meramente como uma estrutura absoluta, perfeita, acabada, divina e intocável, por vezes, anterior mesmo ao próprio homem.

Como se fosse um ciclo interminável, de um argumento que puxa outro, sobre a questão da inteligência necessária à validação dos Direitos Humanos, pode-se dizer que apenas quando o conhecimento domina o impulso cego da vontade é que o homem pode tornar-se bom. Neste sentido, o homem que deseja o bem do outro é aquele que nega a vontade, tornando-se caridoso ao perceber que o mundo é sofrimento e dor e, por isso, renuncia a ele.

A questão do ascetismo não significa ignorar as dores do mundo, mas “sofrer-com” o sofrimento do mundo. Em Schopenhauer, o princípio de alteridade e intersubjetividade constituem a representação que um sujeito faz do outro passando a identificar-se com ele até o momento em que a diferença inicial entre os dois é suprimida. Isto ocorre na compaixão, que não pode ser fundamentada em “princípios abstratos” a serem “prescritos”.

Um dos objetivos deste trabalho é reforçar exatamente este ponto: um pensamento sobre Direitos Humanos que não prescreva, pois, como se sabe, Direitos Humanos não são absolutos e sim construções, estruturas sociais, podendo ser destruídas a depender do poder que rege a sociedade em determinada época. Também, tem-se a impressão de que a relação perfeita de “si” para o com o “outro”, embora tenha uma raiz logicamente primitiva e inocente, precise (para se aperfeiçoar) de uma inteligência prática também.

Uma proposta seria trabalhar conceitos como Alteridade, Intersubjetividade, Solidariedade como discurso para os Direitos Humanos na atualidade e para a eternidade (aqui a ideia da Paz Perpétua). A maior dificuldade para isto, no entanto, é a diversidade de culturas, com suas próprias estruturas, religiosas e estatais, que os conduzem de uma determinada forma à paz e ao equilíbrio social. Primeiramente é interessante pensar: qual é o medo ou compaixão que rege aquela sociedade? O temor pela punição divina no pós-morte? A punição em vida pelas leis estatais?

A TEORIA DO HOSPEDEIRO

As máximas de sobrevivência não são iguais em todos os lugares, e, em vários casos, até a vida é disponível. Consideramos que por duas razões é que altos valores, como a vida, podem ser disponíveis, e suas razões acabaram de serem explicadas: pela norma máxima social, ou pelo medo hospedado em um hospedeiro maior do que o ser humano – como um preceito religioso.

O medo do sujeito que assassinou alguém; o medo de ser castigado por um pecado cometido contra os preceitos do seu deus...

No primeiro caso, claro que há o sentimento diverso em relação ao assassino: o sentimento próximo, dos familiares, que o querem preso ou morto por vingança; e o sentimento longínquo, do restante da cidade, que o quer preso ou morto para que não mate ou para que não ameace a outros e a eles mesmos. No mais, mesmo no sentimento próximo, o desejo de vingança é puramente relacionado ao sentimento que os amigos tinham para com o assassinado, e não ao assinado em si. Noutras palavras, o assassinato de um parente ofende o sentimento, o laço de amizade, a relação que outras pessoas tinham para com ele: mesmo o sentimento de vingança é puramente egoístico.

No segundo caso, o arrependimento do pecado cometido não é unicamente por amor à sua divindade ou por respeito ao preceito, mas também pelo medo da repreensão ou do castigo divino. O temor de não ser salvo, do sofrimento no lago de enxofre e de chamas. Se aqui é que o medo está hospedado – na ânsia da salvação, na devoção à pátria –, nenhum valor humano universal será respeitado. Nietzsche fala dessa impossibilidade. As barreiras culturais, entre os países, apenas são inofensivas enquanto um povo não ameace o outro. Se um direito humano é possível de ser respeitado universalmente, este seria o entre os povos, de modo que todos os povos se respeitassem dentro das suas diferenças; todavia, o foco no ser humano prevaleceu. Este trabalho não tem o intuito de decidir entre os dois, até porque ambos são fadados à ruína.

Há uma diferença entre a construção dos direitos em cada uma das regiões planetárias. O medo e a compaixão primevas são transmitidas para

estruturas mais complexas a depender da criação de novos “Leviatãs” (ou estruturas sociais mais intrincadas). Algumas sociedades temem a punição de Deus (e a esperança da salvação pós-morte), outras temem o Estado (suas leis e anseiam por estabilidade econômica). Há uma transferência, quase sempre há. É interessante perceber que mesmo nas religiões (em que subsistem direitos) as suas regras foram criadas por alguém (pessoas ou um próprio deus), e, se foram criadas, foi para algum fim: 1) boa convivência; 2) ordem; 3) punição para os que não seguirem tais regras. Caso forem criadas por um ente divino, há um caráter egoístico ainda assim, qual seja: não querer ser desrespeitado e querer ser seguido (mas, aqui, não há reconhecimento mútuo de identidade); enquanto que, se criadas por pessoas, continua a prevalecer o aspecto de medo (de ser violado) e de compaixão (de sua identidade). Impondo regras, o próprio Ser Criador seria um medroso. Nem sempre o reconhecimento da identidade parte do indivíduo ante uma coletividade, mas do indivíduo para com ele mesmo, sendo a coletividade um mero trampolim (espelho) para que ele se reconheça, e, só então, resolva onde irá se inserir.

O eu medroso é um buscador de um ente superior que lhe dê a paz perpétua. Por ele, seus fiéis estão dispostos a tudo. Nesta visão, o Ser Criador (ou o Ser legislador) seria um servo da própria lei que ele elaborou.

Para bem ou para o mal, para o certo ou para o errado, declarar o direito de um povo como universal é catequizar os povos que possuem direitos diferentes consagrados. Por que há povos que aceitam a morte, a pena e a humilhação? Por uma crença: uma esperança, uma ânsia, uma expectativa. Qual? O medo de deus e de suas leis superam o medo da própria violência humana, e o que vence o medo da violência humana é exatamente a esperança na paz perpétua (superior, divina). Noutra oportunidade, interessante seria questionar sobre quem supera o outro: a esperança pela paz perpétua, ou o medo de não ser escolhido para tê-la? A desculpa de um deus foi suficiente para conquistar lugares e povos; mas, e os Direitos Humanos? São suficientes para tanto? Não significa que a ideia de um direito divino supere o medo no próprio homem; a esperança na paz perpétua é superior ao medo de um direito pessoal que (temporariamente) é violado. A esperança

supera o medo? Difícil dizer, impossível medir, mas certo é que o medo precede a esperança. Esperança de salvar a que/quem? O eu. Tudo bem, aceito participar dessa paz entre os povos, se “eu” não for ofendido, não for atacado, ver respeitado o meu sagrado = que dá a paz perpétua. Tudo bem aceitar sacrifícios e ser solidário para salvar a si; tudo bem doar a minha vida se, depois, obtiver a paz perpétua (pós-morte).

Aquele medo primitivo, do *eu* e do *outro*, sempre encontra uma sobreposição; ele sempre se transfere para uma órbita maior que proporcione esperanças. Da relação primeira para a sociedade, desta para o Estado e então para a ONU.

Temos um temor e uma esperança no Leviatã; temos um temor e uma esperança em um deus; e, quando não se conhece a origem humana, restamos o temor do Leviatã e de um deus, que, posteriormente, é muito difícil de resolver. Passa a ser um medo não somente pela salvação, uma bondade mascarada pelo temor de não ser salvo, quando em verdade o que estamos fazendo é nos utilizar de algo inexistente para fazê-la. Fazer a bondade porque determinado deus quer? Ou fazer a bondade porque queremos que façam a bondade com a gente? Ou fazer a bondade para que não façam maldade com a gente? Ou não fazer maldade para que não façam maldade/bondade com a gente? O argumento racional ou o argumento suprarracional (divino/derivado)? Ambos pairam numa recompensa ou, noutros dizeres, na esperança de sobreviver depois do crime ou depois do pecado; ainda em vida ou depois da morte.

O que fazer, então? Direitos humanos podem intervir em culturas diversas? Mas, o que são direitos humanos para uns e para outros? Ou, noutros termos, onde os direitos humanos de determinado povo estão alicerçados (hospedados)? Lê-se: onde (em qual estrutura) o medo está hospedado? Na religião? No Estado? No costume? Na moral?

RETORNANDO AO POSITIVISMO (OU O POSITIVISMO DO MEDO) E A EDUCAÇÃO EM TORNO DO EU MESMO

Com a consolidação da moral, da lei, e a incorporação dela na inconsciente coletivo, verdade é que muitos dos direitos – que foram originados da relação primeira, do medo primário – se tornaram fáceis de assimilação, e, quando nos perguntamos por qual razão não queremos ver o sofrimento alheio, a moral popular responde imediata e automaticamente que é porque é “errado”. Dizer que é errado é o mesmo que dizer que não é moral, que não é ético, que não é educado, que não é legal. O termo *legal*, aliás, há tempos já não pertence somente aos ensinamentos jurídicos e às cadeiras do Direito.

Sobre referida absorção popular, também, existe um lado bom e dois lados ruins: por um lado, não praticamos sofrimento; pelos outros dois lados, esquecemo-nos da sua origem – tornando-nos robóticos, movidos pela tradição e não pelo pensamento –, e também queremos impor nosso programa automático a todos os demais povos que não seguem as mesmas tradições que nós – causando sofrimento no tento de subjugar outro sofrimento.

Embora Kant afirme que o direito é um conjunto de condições nas quais o arbítrio de cada um possa coexistir com o arbítrio do outro segundo uma lei universal, recaímos novamente na celeuma universalista em se tratando de um conjunto de Estados soberanos que possuem o “direito” de infringir ou de ferir a soberania de outro. Embora possamos dizer que um imperativo categórico ou que um conjunto legal possa dar conta da consolidação dos Direitos Humanos, devemos refletir que “A influência positivista entronizou a técnica como o principal objetivo do processo educacional quaisquer vestígios de análise sobre a natureza moral da educação” (BARRETO, 1992, p.66). Bem como Lévinas pensava, o Estado tem o condão ético de resguardar a justiça – ou os Direitos Humanos em si –, e, portanto, significa dizer que há razão na existência do positivismo. A seu modo, o Estado se insere na estrutura fundamental de responsabilidade, e, na medida em que assume este compromisso ético, encontra sua legitimidade. Em síntese, o Estado se legitima quando se vê como também responsável. O

Estado assumiria também uma posição semelhante a do *eu* e do *outro*; *um rosto*.

Embora se possa afirmar que os Direitos Humanos em Nietzsche sejam baseados no ego, e, conseqüentemente, na visão egoística de *eu próprio* no *outro* – pode-se dizer também que, embora brilhantes porque inexistentes, são impossíveis por si só, puramente. Falaríamos de aplicação de novos valores – ou na inversão dos já existentes. Sua construção partiria para uma instrução educacional ou moral, o que nos faria retornar a Kant.

Os Direitos Humanos, hoje, têm um caráter mais de direitos ocidentais. Precisamos de novos paradigmas, algo de direitos primeiros ou direitos primevos. Um povo tentar submeter a cultura sua a uma cultura diferente é um ente hospedeiro atacando o hospedeiro que está em outrem, pretendendo ser *o hospedeiro do hospedeiro*; se a outra cultura se submete é porque o submetedor se transformou no novo hospedeiro do submetido.

Aparentemente não há saída, e recairíamos aqui no pessimismo de Schopenhauer, e acreditaríamos mais nos direitos caninos do que nos humanos. Schopenhauer ataca Kant ao afirmar que ele chegou a conclusões corretas a partir de premissas falsas, e esta afirmação é iluminadora. É justamente o foco do que pretendemos clarear: não que os Direitos Humanos estejam errados; não que positivar regras seja algo errado: importa é o discurso.

Havemos de nos reconhecer, sim; porém, não por intermédio de valores ditos humanos, pois estes mudam tal qual a sua moral. Coadunamos a Nietzsche, neste trabalho, neste sentido. Neste sentido, todo imperativo categórico seria meramente temporário. Coadunamos também a Kant, mas apenas o direito positivado não basta. É preciso de uma psicologia social que trabalhe os direitos humanos em sua verdade, em seu âmago mais profundo, sem o temor do que irá encontrar na essência do Homem e no cerne da razão da existência das civilizações. O reconhecimento seria baseado na relação de reflexo, de medo, proveniente do ego. O instinto de sobrevivência utilizado em sua forma inversa.

Se falamos em ética, precisamos nos lembrar de que os grandes erros da ética embasam-se, para Lévinas, em transformar o outro em um outro qualquer e centrar a relação num mesmo, perdendo assim o sentido de identidade com ele, enquanto que, o correto, devesse ser o seu acolhimento. A visão do sofrimento no rosto do outro é que nos encaminha para a ética, uma ética baseada também na responsabilidade e na caridade, de maneira que o que percebemos no outro “não é algo somente dele, mas a revelação da dimensão do divino, que, em lugar de me incutir o imperativo do dever, me inspira a prática de uma compaixão que não espera nada em troca”. Assim falando, resta evidente que “a ética não brota de um imperativo categórico, mas num mundo de relações, na comunicação com a coletividade” (MARIN, 2007, pp.11-27).

Necessitamos afirmar a necessidade de uma aproximação dos sentimentos com a razão; de aproximarmos a indiferença institucional com a compaixão. Trata-se de um embate entre Nietzsche (que optaria pela embriaguez delirante ou por uma moral selvagememente dionisíaca) e Kant (no qual o único sentimento moral autorizado é o respeito da lei e da ética), que desemboca num caminho que, ironicamente, o pessimismo de Schopenhauer encontra respostas. Nem apenas boa vontade, nem apenas um princípio de legislação universal. Neste sentido, “A ética da compaixão de Schopenhauer contém uma contribuição importante” (TUGENDHAT, 2009, pp. 177-178).

Trazendo-nos de volta ao pensamento de que tal comportamento, sim, necessita de “inteligência” para “reconhecer o outro”. Em busca desse “equilíbrio social e a justa medida entre a paixão e a razão humana”, revelam-se a sobrevalência dos Direitos Humanos e da Filosofia Intercultural como os melhores instrumentos. “Afim, enquanto o egoísmo impulsiona as inclinações pessoais a se auto aniquilarem através dos constantes choques entre as individualidades, a compaixão, por sua vez, aproxima por uma espécie de unificação íntima incondicional”. É necessário trabalharmos não contra o egoísmo, mas saber utilizá-lo em prol do outro.

Aqui repousa, finalmente, a discordância para com o pensamento de Schopenhauer e um alinhamento para com o pensamento de Nietzsche. Para

Nietzsche, nenhuma ação é desinteressada para consigo mesmo; decerto que podemos falar da compaixão/boa-ação tendo “o outro como fim”, mas, de modo indelével, toda ação parte de “si”. Quando se promove uma ação, imediatamente já se vislumbra possibilidades, já se calcula os resultados, de maneira que mesmo quando o enamorado dá flores para a sua amada, visualiza a satisfação que ele próprio sentirá ao vê-la desenhar um sorriso no rosto. Sempre há um interesse, sempre há uma relação recíproca, não é possível que dois espelhos, contrapondo-se, não se reflitam mutuamente. Na promoção do bem-estar do outro, promove-se automaticamente o bem-estar de si também.

“Se a barbárie está no próprio princípio da civilização, então a luta contra esta tem algo de desesperador” (ADORNO, 1995, p.105). Em meio a tudo isso, se estamos a tratar de uma educação que não defende ideologias e que não repousa na simples apreensão de conceitos prontos ou interessantes à legalidade civil. Estamos a tratar de uma educação que tenha sentido “unicamente como educação dirigida a uma autorreflexão crítica” (ADORNO, 2003, p.121), que se desprenda do maniqueísmo tradicional e também de pré-conceitos a respeito de termos como “medo”, “egoísmo” e que busque a verdadeira origem da sociedade. Não possuímos uma educação que vise ao tempo presente; nossas disciplinas concentram-se em técnicas e em papéis que, embora importantes, não refletem.

Um projeto de direitos humanos deve acima de tudo ser capaz de sensibilizar e humanizar, muito mais do que as disciplinas que formam o estudo do ser humano; importando em desconformar a presença da opressão permanentemente transmitida pela própria cultura, esta mesma que constrói um indivíduo consumido pela consciência reificada.

“Trata-se, portanto, de uma filosofia negativa e, ademais, de uma ética que não é construída de forma imperativa, já que os seus fundamentos derivam, sobretudo, do modo de ser do ser humano no mundo” (SCHOPENHAUER, Apud MATOS, 2014). Reforçando a epígrafe deste tópico, uma educação que não seja a mera propagação ilusões e de conhecimentos, de totens e de instituições de coisas mortas, passadas, mutáveis e que se

prendem a leis, mas uma educação verdadeira, que mostre ao ser humano as máculas do seu passado, que acuse o que ele realmente é e como trabalhar a sua essência, a sua potência, a sua vontade, a sua compaixão real, em prol da boa convivência entre as sociedades e que se deságuam a um único fim: o respeito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De uma forma ou de outra, e respondendo à indagação, o que fazer, então, se a universalização dos Direitos Humanos é impossível de acontecer? As disposições finais deste estudo dizem que: nada. Não há nada a se fazer em termos positivistas ou legais.

Noutro pensamento, será que é mesmo tão necessário universalizá-los? Queremos, afinal, salvar o mundo, ou nos salvar dos nossos próprios medos? Levar segurança em demasia para o mundo pode ser, enfim, um tanto egoísta de garantir a nossa liberdade e o nosso poder próprio em termos universais. O medo universal se deu com a globalização; vivemos o medo do mundo todo ao mesmo tempo; queremos que todos sigam as regras do ocidente, e, amanhã, poderá ser o oriente a querer que o ocidente siga as suas regras também. Isto é temerário, para ambos os lados. Nenhuma imposição, por melhor que seja aos olhos de uns, será sempre a melhor para os olhos de outros. Qualquer imperativo total, por si só, seria violento.

Mas, ainda assim, seria possível continuar o questionamento: haveria um mandamento ideal? Um mandamento, talvez, interno (de um povo para si mesmo) e não externo (de um povo para outros povos)?

Que todos se coloquem no lugar do outro dentro de sua própria cultura hospedeira. Aqui pode fazer a paz perpétua; o restante se aparenta significar imposição e opressão. O homem segundo a alteridade; as nações segundo a responsabilidade. O único imperativo possível de ser realizado, e, ao mesmo tempo, um imperativo que não obedeça a regras positivadas nenhuma, tendo sempre em vista que o homem e seus direitos são mutáveis e que ele estará eternamente fadado à sua subjetividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Notas de Literatura I**. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. **Palavras e Sinais**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Educação e emancipação**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo – antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BARRETO, Vicente. Educação e violência: Reflexões preliminares. **Revista Brasileira de Filosofia**, vol. XXXX, fasc. 165, pp. 63-70, jan.-mar. 1992.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

FERRAJOLI, Luigi. Derechos Fundamentales. **Los Fundamentos de los Derechos Fundamentales**. Madri: Editorial Trotta, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LOPES, Jecson Girão. Thomas Hobbes: A necessidade da criação do Estado. **GRIOT- Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia - Brasil, v. 6, n. 2, dez. 2012.

GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra. São Paulo: Casa do Saber, 2012.

_____. Crítica da ética e ética crítica. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). **Manual de Ética – questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis, Caxias do Sul, Rio de Janeiro: Vozes, EDUCS, BNDES, 2014.

HAHN, Paulo; PIRES, Paula. Uma leitura intercultural da moral da compaixão de Arthur Schopenhauer enquanto suporte ético e crítico para o discurso dos Direitos Humanos na atualidade. **Anais eletrônicos do III Simpósio Internacional de Direito: dimensões materiais e eficaciais dos direitos fundamentais**. On-line. Disponível em: <http://editora.unoesc.edu.br>. Acesso em: 01/09/2014.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KANT, Immanuel *apud* PIMENTA, Leonardo Goulart. Justiça, alteridade e Direitos Humanos na teoria de Emmanuel Lévinas. **Revista USCS**, Direito, ano XI, n. 19, jul./dez. 2010.

MARIN, Andréia Aparecida. A natureza e o outro: ética da compaixão e educação ambiental. **Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 2, n. 2, pp. 11-27, 2007.

MARX, Karl. **A Questão Judaica**. São Paulo: Centauro, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Para além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens: Discurso sobre as ciências e as artes**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SANTOS, Sérgio de Oliveira. **A impossibilidade dos direitos fundamentados em valores humanos, demasiadamente humanos**: a necessária transvalorização dos valores modernos para a dignidade e efetivação dos Direitos Humanos. On-line. Disponível em: http://www.conpedi.org.br/anais/36/12_1749.pdf>. Acesso em: 27/05/2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de insultar**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O mundo como vontade e representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. Über die Freiheit des menschlichen Willens/Über die Grundlage der Moral. Zurique: Diogenes, 1977, pp. 164 ss. Apud MATOS, Saulo de. O Pessimismo em Kubrick, Rousseau e Schopenhauer: fundamentos da ética no direito e na política. **Temas Contemporâneos de Direitos Humanos**, n. 3, pp. 132-153, nov., 2014.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre Ética**. Petrópolis: Vozes, 2009.

Sobre os autores.

Schleiden Nunes Pimenta. Bacharel em Ciências Jurídicas pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: sntp@live.com

Gerson Leite de Moraes. Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Coordenador de Pesquisa e Extensão da Universidade Presbiteriana Mackenzie – Campus Campinas. E-mail: gerson.moraes@mackenzie.br