

Lindomar Wessler Boneti

Casimiro Balsa

Organizadores

UMA

**PEDAGOGIA
PARA O VIVER
EM COMUM**

**DIREITOS E DEVERES DOS SERES
HUMANOS E DAS COMUNIDADES**


PUCPRESS
2025

©2025, Lindomar Wessler Boneti e Casimiro Balsa
2025, PUCPRESS

Este livro, na totalidade ou em parte, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa por escrito da Editora.

**Pontifícia Universidade Católica do
Paraná (PUCPR)**

Reitor

Ir. Rogério Renato Mateucci

Vice-Reitor

Vidal Martins

**Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Gradua-
ção e Inovação**

Paula Cristina Trevilatto

PUCPRESS

Gerência da Editora

Michele Marcos de Oliveira

Edição

Susan Cristine Trevisani dos Reis

Edição de arte

Cristina Mosol

Preparação de texto

Thais Anita Valentim

Revisão

Kristhine Kathym Dos Santos Da Silva

Capa e projeto gráfico

Rafael da Matta Hasselmann

Diagramação:

Rafael da Matta Hasselmann

Conselho Editorial

Alex Vicentim Villas Boas

Aléxei Volaco

Cesar Candiotto

Cilene da Silva Gomes Ribeiro

Cloves Antonio de Amissis Amorim

Eduardo Damião da Silva

Fabiano Borba Vianna

Katya Kozicki

Kung Darh Chi

Léo Peruzzo Jr.

Luis Salvador Petrucci Gnoato

Rafael Rodrigues Guimarães Wollmann

Rodrigo Moraes da Silveira

Ruy Inácio Neiva de Carvalho

Suyanne Tolentino de Souza

Vilmar Rodrigues Moreira

PUCPRESS / Editora Universitária Champagnat

Rua Imaculada Conceição, 1155 – Prédio da Administração – 6º andar

Câmpus Curitiba – CEP 80215-901 – Curitiba/PR

Tel. +55 (41) 3271-1701

pucpress@pucpr.br

Dados da Catalogação na Publicação

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR

Biblioteca Central

Gisele Alves – CRB 9/1578

P371
2025

Uma pedagogia para o viver em comum: direitos e deveres dos seres humanos e das comunidades / organizadores : Lindomar Wessler Boneti, Casimiro Balsa. – Curitiba : PUCPRESS, 2025.

396 p. : il. ; 23 cm

Inclui bibliografias

ISBN: 978-65-5385-160-3 (Impresso)

978-65-5385-159-7 (E-book)

1. Educação. 2. Direitos humanos. I. Boneti, Lindomar Wessler. II. Balsa, Casimiro.

25-200

CDD 20. ed. – 370

SUMÁRIO

Apresentação 7

Lindomar Wessler Boneti

Casimiro Balsa

Vivianne Châtel

Parte 1: Ontologia dos Direitos Humanos para um viver em comum 16

“Não existem direitos sem deveres”: por uma ética de convivência. 17

Vivianne Châtel

Confiança e convivência: pessoa e comunidade na perspectiva de uma teologia pública. 43

Rudolf Eduard von Sinner

A hospitalidade na antiguidade grega: entre o mítico e o jurídico 71

Fabiano Incerti

Parte 2: O viver em comum e as mediações pelas relações sociais 102

Para vivermos juntos, em paz e segurança! 103

Guy Bajoit

A vida comum posta à prova das individualidades e das comunidades: qual modelo social para o viver juntos hoje? 127

Marc-Henry Soulet

O viver em comum e as fronteiras da socialização 145

Lindomar Wessler Boneti

Redes de solidariedade como afirmação dos Direitos Humanos no Brasil	167
Antônio Dimas Cardoso	

Parte 3: A pedagogia do viver em comum: políticas educacionais e Direitos Humanos . . . 180

O viver em comum no mesmo espaço planetário à luz da categoria de solidariedade de Richard Rorty e da categoria de comunhão de Paulo Freire	181
Peri Mesquida	

O direito de ter direitos e a política educacional brasileira . .	197
Ione Ribeiro Valle	

Educação ambiental e a agroecologia urbana: o fazer comum redefinindo espaços públicos e cenários políticos . .	217
Maria José Menezes Lourega Belli	
Lindomar Wessler Boneti	
Jana Magaly Tesserolli de Souza	

Parte 4: A pedagogia do viver em comum: políticas públicas e Direitos Humanos 244

O Estado democrático de direito no Brasil e a persistência das desigualdades: uma análise das suas consequências para a cidadania	245
Gilmar Antônio Bedin	
Elenise Felzke Schonardie	

Jovens estudantes e o direito humano ao trabalho como condição para o bem-viver em comum	273
Cezar Bueno de Lima	

Políticas públicas e Direitos Humanos: a contratualização de direitos e deveres nas políticas sociais públicas – uma análise à metodologia de contrato em medidas e programas de apoio social em Portugal	293
Cecília Dionísio	

**Parte 5: A pedagogia do viver em comum:
Direitos Humanos e mediações de gênero 320**

**Mulheres, Direitos Humanos e biopolíticas
contemporâneas.321**
Cláudia Maia

As marcas do patriarcado nas relações de gênero349
Jaci de Fátima Souza Candiottto
Sandra Maria Mattar Diaz

Seção final 364

**Conclusão: As polaridades entre as quais se inscrevem as
definições e as políticas de defesa dos direitos humanos e
as mediações necessárias para que seja possível um viver
em comum.365**
Casimiro Balsa

Sobre as autoras e os autores389

APRESENTAÇÃO

Lindomar Wessler Boneti

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Casimiro Balsa

Universidade Nova de Lisboa

Vivianne Châtel

Université de Fribourg, Suíça

A história da humanidade se assemelha a um drama continuamente repetido, o dos conflitos entre seres humanos, entre etnias ou entre nações, renovando constantemente a questão das condições de possibilidade de convivência e a questão dos direitos e deveres de cada ser humano, em um contexto de convivência em comum.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (doravante Declaração Universal dos Direitos dos Seres Humanos) não é mais que a última tradução (internacional) dessas duas questões que atravessaram a história dos povos (Nações Unidas, 1948). Na verdade, é o resultado de um longo processo reflexivo e político (i) que começou com o Cilindro de Ciro (-539), que definiu, para todos os seres humanos, igualdade e liberdade (Ciro libertou os escravizados) – em particular a liberdade da religião, (ii) que por muitos séculos esbarrou na lógica obscurantista (cf. as práticas da Inquisição na Europa Ocidental) e (iii) que se alimentou, por um lado, da filosofia do Iluminismo, com o desejo de libertar o humano das cadeias do supersticioso, do sobrenatural... e permitir a liberdade de consciência e pensamento, e por outro lado da Revolução Francesa, que pôs fim à lógica da servidão, associada ao feudalismo,

com, em seu primeiro artigo da Declaração (francesa) dos Direitos do Homem e do Cidadão, a ideia de liberdade e igualdade de direitos (Assembleia Nacional Constituinte Francesa, 1789).

Hoje, o destino parece estar alcançando a humanidade. Não só a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (Assembleia Nacional Constituinte Francesa, 1789) e as muitas convenções internacionais que a sustentam continuam a falhar na tentativa de pacificar o mundo; não só essa mesma declaração, portanto concebida como um ideal a ser alcançado, um roteiro, é amplamente criticada em nome de uma leitura antiocidental, mas, para além disso, a convivência continua a esbarrar na exacerbação das diferenças.

A sociedade (mundial) contemporânea se caracteriza por uma dupla reivindicação, porém contraditória: por um lado, o respeito por todas as culturas, inclusive em detrimento da própria cultura; por outro, a sujeição aos valores do grupo a que pertence e/ou de origem. Isso a faz viver no meio de um paradoxo: reivindicar direitos particulares ao mesmo tempo que se esquece o que significa ser membro de uma comunidade humana.

Na discussão que apresentamos neste livro, propomos uma reflexão sobre os elementos-chave que se encontram no centro do problema que colocamos.

- Como, em um contexto de exacerbação das diferenças, podemos dar/dar de novo sentido e força a essa ideia de que a pertença a uma mesma condição humana nos obriga perante todos os Outros? Como, de certa forma, encontrar um “nós, seres humanos” que vá além das filiações particulares e que torne visível um semelhante por detrás de um diferente?
- Como conseguir ir além da representação e da reivindicação de um “tenho o direito de” para potencializar a prática de um “tenho o dever de”, mas de um dever

condicionado ao respeito absoluto pela humanidade do Outro, um dever esclarecido e não um dever subjugador?

- Como, em um mundo no qual a orientação dominante tende a valorizar as diferenças, pleitear agora e sempre pelo Único (da condição humana) contra os Únicos (da condição individual)? Como, de certa forma, pleitear para que não reconstruamos muros, muros de vergonha, muros de diferença?

A ideia de uma pedagogia para um viver em comum traduz o desafio do agir pedagógico no contexto das diferenças; ela sublinha a necessidade de construir novos saberes na perspectiva da compreensão de realidades diferentes e originais que desafiam os preceitos da modernidade; ela sugere uma pedagogia ativa na busca dos “direitos” e dos “deveres” dos humanos que devem descer da Carta para tornar possível uma convivência em comum ao nível da vida cotidiana dos indivíduos.

Essa discussão em torno dos Direitos Humanos e de uma pedagogia para um viver em comum se enquadra em um vasto programa de reflexão sobre as modalidades e as orientações da ação pública face aos principais problemas que afetam as sociedades contemporâneas, conduzida no seio da Rede Internacional e Interdisciplinar sobre as Desigualdades, em conjunção com o CR30, Comitê de Pesquisas sobre Desigualdades, Identidades e Laços Sociais, da Associação Internacional de Sociólogos de Língua Francesa (AISLF). Na elaboração deste livro, foram particularmente mobilizados os recursos da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, que agregou o Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas, o Programa de Pós-Graduação em Educação, o Programa de Pós-Graduação em Teologia, o Curso de Ciências Sociais e o Grupo de Pesquisa Educação, Migração e Direitos Humanos, a colaboração do Centro Interdisciplinar de

Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa (CICS.NOVA) e a Université de Fribourg (Suíça), Chaire Francophone de Travail Social et de Politiques Sociales¹.

Para discutir essas questões, organizamos as contribuições em cinco partes.

Em um primeiro momento, interrogamo-nos sobre a história e a genealogia de representações e de práticas que estão na base de uma ontologia dos Direitos Humanos, considerando as condições de uma convivência partilhada – um poder viver em conjunto. A contribuição de Vivianne Châtel tem em conta as divergências, na modernidade, que resultam de modos de gestão da tensão entre a universalidade e a singularidade dos direitos, e da sua dupla face – os deveres dos humanos. Fabiano Incerti, por sua vez, associa a convivência à hospitalidade e propõe retomar alguns aspectos míticos e jurídicos importantes sobre as antigas leis de hospitalidade que estão na origem grega da cultura ocidental e que oferecem elementos fundantes para pensar as possibilidades de um viver em comum que precisa ser urgentemente ressignificado. Em seguida, a colaboração de Rudolf von Sinner, que se coloca na perspectiva de uma teologia pública, procura analisar a presença das religiões na esfera pública contemporânea e refletir de forma crítica e construtiva sobre o potencial de uma hermenêutica trinitária na construção de relações sociais baseadas em uma convivência com base na confiança.

Na segunda parte, os Direitos Humanos são analisados por meio das modalidades e dos sentidos que eles podem assumir nas relações sociais. A priori, Guy Bajoit se pergunta: por

¹ A Rede e o CR30 organizaram, até esta data, 23 colóquios internacionais, sendo 3 com esse mesmo enquadramento institucional, dos quais resultam as seguintes publicações: Balsa, Boneti e Soulet (2006, 2009) e Boneti e Ens (2015).

que, desde que viveram juntos (ou seja, sempre), os homens não conseguiram viver em paz e continuam a matar uns aos outros? As razões que ele aponta lhe permitem orientar a resposta para uma segunda pergunta: como podemos projetar uma sociedade para viver bem juntos e em paz? Em seguida, Marc-Henry Soulet mostra como a construção, a afirmação e a legitimação de *arquiteturas simbólicas*, que suportam as modalidades de relacionamento dos membros de um coletivo e das instituições que os enquadram, passam por uma pedagogia do viver-juntos, que vise educar para a vida em comum. Em seguida, Lindomar Wessler Boneti se pergunta em que medida essas “arquiteturas simbólicas” – como as que dominam a modernidade – podem definir fronteiras ao processo de socialização, que pressupõe um viver em conjunto, e ele se propõe discutir os meios de as ultrapassar. Finalmente, Antônio Dimas Cardoso coloca a sua reflexão sobre uma pedagogia para o viver em comum na perspectiva de Honneth e da necessidade de reconhecimento social, para discutir a importância das redes de solidariedade como suportes da afirmação dos Direitos Humanos no Brasil.

Na terceira parte tratamos os Direitos Humanos considerando a necessidade de uma pedagogia para viver em comum e de políticas educacionais focadas no ensino/aprendizagem dos Direitos Humanos. Peri Mesquida explora, nesse sentido, a importância de duas filosofias que podem motivar uma pedagogia para o viver em comum – a da “solidariedade”, de Richard Rorty, e a da “comunhão”, de Paulo Freire –, que se projetam, ambas, em um ideal utópico de um sentimento de humanidade comum. Ione Ribeiro Valle documenta, em seguida, as dificuldades que os sistemas de ensino enfrentam para garantir o “direito a ter direitos”, a partir de uma análise de injustiças que se perpetuam por meio de políticas educativas que visam à democratização do ensino, mas que conduzem

a efeitos contraditórios e à produção de desigualdades. Mantendo o foco na escola e na comunidade escolar (estudantes, professores e famílias), Cezar Bueno procura compreender, a partir de uma pesquisa-ação em curso, os significados das categorias “violência” e “Direitos Humanos” no cotidiano das escolas públicas localizadas em territórios marcados pela desigualdade e vulnerabilidade social. As práticas conducentes com uma pedagogia para um viver em comum são ainda documentadas por Maria José Menezes Lourega Belli, Lindomar Wessler Boneti e Jana Magaly Tesserolli de Souza, a partir do cultivo de hortas urbanas, com gestão municipal, procurando saber em que medida a rede de horticultores urbanos, sendo sujeitos aprendentes, contribuem para o fortalecimento de uma política dos comuns, tornando a democracia mais justa e sustentável.

Na quarta parte, os Direitos Humanos são equacionados na perspectiva das responsabilidades atribuídas aos Estados de direito na defesa dos princípios que orientam as sociedades democráticas e na produção de políticas públicas que visem à promoção desses princípios. O enquadramento do tema é feito por Elenise Felzke Schonardie e Gilmar Antônio Bedin, que analisam a realização, no Brasil, dos princípios que definem um Estado de direito, constatando que o seu enviesamento tem consequências para a persistência das desigualdades e para o exercício do direito à cidadania. Cecília Dionísio analisa, no contexto do Sistema de Segurança Social em Portugal, a equação “direitos/deveres” que resulta da distinção que se estabelece entre a população que cotizou para o sistema e que, por isso, tem direito à “segurança social”, daquela mais desfavorecida, que não cotizou ou que não cotizou o suficiente, e que tem direito a um subsistema de “ação social”: enquanto que os direitos dos primeiros são protegidos por um contrato coletivo, os segundos são sujeitos a um contrato individual que os responsabiliza enquanto sujeitos de

deveres indexados a padrões comportamentais e de modos de vida considerados conformes, abrindo, assim, para uma pedagogia social, que pode, simultaneamente, servir um sistema de controle social.

Finalmente, na quinta parte, consideramos os direitos dos seres humanos a partir da mediação das relações de gênero. Cláudia Maia discute o Estatuto da Mulher por meio da tradição dos direitos individuais, nos quais se alicerçam os Direitos Humanos, para constatar a persistência de desigualdades e defende que o reconhecimento de “comunidades” poderia ser um elo suplementar, ou alternativo, para acabar com a discriminação que recai sobre o gênero feminino – documentada a vários níveis. Jaci Candiottto e Sandra Maria Mattar Diaz consideram as desigualdades de gênero analisando, a partir da história, a instituição do patriarcado.

No capítulo de conclusão, Casimiro Balsa procura situar as polaridades entre as quais se inscreveram, no debate, as diferentes definições e políticas de defesa dos Direitos Humanos e as mediações que foram consideradas necessárias para que um viver em comum seja possível.

Referências

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE FRANCESA. *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Versalhes: Assembleia Nacional Constituinte Francesa, 1789.

BALSA, Casimiro; BONETI, Lindomar Wessler; SOULET, Marc-Henry (org.). *Conceitos e dimensões da pobreza e da exclusão social*. Ijuí: Unijuí; Ceos, 2006.

BALSA, Casimiro; BONETI, Lindomar Wessler; SOULET, Marc-Henry (org.). *Políticas públicas e responsabilidade civil: uma problemática transnacional*. Ijuí: Unijuí, 2009.

BONETI, Lindomar Wessler; ENS, Romilda Teodora (org.). *Educação e justiça social*. Ijuí: Unijuí, 2015.

NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Nações Unidas: Assembleia Geral da ONU, 1948. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declaração-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 26 jun. 2023.

PARTE 1

Ontologia dos Direitos Humanos
para um viver em comum

“NÃO EXISTEM DIREITOS SEM DEVERES”: POR UMA ÉTICA DE CONVIVÊNCIA¹

Vivianne Châtel

Em todo o humanismo existe um elemento de fraqueza que provém da sua repugnância por todo o fanatismo, da sua tolerância e da sua propensão para o cepticismo indulgente, numa palavra, da sua bondade natural. E isto pode, em determinadas circunstâncias, tornar-se fatal. O que precisaríamos seria de um humanismo militante, [...] convencido de que o princípio da liberdade, da tolerância e da livre investigação não tem o direito de se deixar explorar pelo fanatismo descarado dos seus inimigos. [...] [Caso contrário] tudo o que teremos que fazer é procurar refúgio fora do tempo e do espaço (Mann, 1937, n.p., tradução minha).²

Se a história é debatida, não é simplesmente porque não se relaciona realmente com as percepções individuais dos acontecimentos, nem porque o fato histórico está sujeito a possíveis leituras científicas refutáveis, mas porque, como qualquer disciplina científica, é objeto de ignorância com efeitos dramáticos. É habi-

¹ Título original do capítulo: « *Il n'y a pas de droits sans devoirs* » : *pour une éthique du vivre-ensemble*. Tradução de Lindomar Wessler Boneti.

² « Dans tout humanisme, il y a un élément de faiblesse qui vient de sa répugnance pour tout fanatisme, de sa tolérance et de son penchant pour un scepticisme indulgent, en un mot de sa bonté naturelle. Et cela peut, en certaines circonstances, lui devenir fatal. Ce dont nous aurions besoin, serait d'un humanisme militant, [...] convaincu que le principe de la liberté, de la tolérance et du libre examen n'a pas le droit de se laisser exploiter par le fanatisme sans vergogne de ses ennemis. [...] [Sinon] il ne nous restera plus qu'à chercher un refuge hors du temps et de l'espace. » Tradução do francês por Lindomar Wessler Boneti; tradução do alemão para francês por Rainer Biemel.

tual, por exemplo, considerar a Declaração Universal dos Direitos Humanos (Nações Unidas, 1948) como uma simples emanção do Ocidente, vinda mais precisamente da França, e da primeira Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (Assembleia Nacional Constituinte Francesa, 1789). Como é habitual, quando se trata deste último, esquece-se o processo social que o precedeu. Portanto, os ativistas contra Direitos Humanos não têm problemas em denunciar direitos generosos mas ineficazes ou mesmo direitos explorados pelas “grandes potências”. Quanto aos relativistas, também se divertem, em uma visão igualmente estreita historicamente, em considerar que a visão ocidental é particularmente imperialista e reducionista no que diz respeito a práticas, definições e conceitos (que seriam) culturalmente diferentes, não só ignorando incontavelmente a história da colonização do mundo, esquecendo a etimologia dos termos, mas também simplesmente negando o passado.

Na verdade, os historiadores reconhecem como a primeira Carta dos Direitos Humanos o Cilindro de Ciro (-539), que definiu a igualdade e a liberdade para todos os seres humanos (Ciro não só libertou os escravizados, mas também proclamou a liberdade de religião). Mas, ainda mais, podemos fazer eco do Código de Hamurabi, no qual os fortes não devem oprimir os fracos, decretado em 1750 AEC pelo rei da Babilônia³.

Mais recentemente, tendemos a esquecer a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, que entrou em vigor em 1986 e que tem a particularidade de codificar não só os direitos individuais, mas também os deveres individuais. Assim, o art. 27º especifica que “cada

³ De acordo com o Museu Internacional da Cruz Vermelha e do Crescente Vermelho, houveram claramente outras tentativas, outras cartas que mostram a persistência do questionamento no mundo, e não apenas no Ocidente, sobre o que é a humanidade e o que ela representa.

indivíduo tem deveres para com a família e a sociedade, para com o Estado e outras comunidades legalmente reconhecidas e para com a comunidade internacional” (Carta..., 1981). Desde o seu preâmbulo, essa carta considera que “o gozo dos direitos e liberdades implica o cumprimento dos deveres de cada pessoa” (Carta..., 1981). A que devemos agora acrescentar o Protocolo de Maputo, que entrou em vigor em 2005, cujo objetivo é a eliminação da discriminação contra as mulheres (art. 2), o direito à dignidade das mulheres (art. 3), a proibição de todas as formas de violência feminina: mutilação (art. 5º), consentimento ao casamento (art. 6º), direito à participação política (art. 9º) etc. (African Union, 2005).

Se a Declaração Universal dos Direitos Humanos (Nações Unidas, 1948), embora sempre tenha sido apenas um ideal a ser alcançado, apenas um roteiro, sujeito a múltiplas interpretações e/ou deficiências, é agora debatida, isso se deve a vários elementos, incluindo:

- o descrédito de tudo o que é ocidental (com o fundamento de que seria imediatamente imperialista e colonial);
- o surgimento de lógicas comunitárias e minoritárias;
- os fracassos da globalização com um aumento das desigualdades e das injustiças sociais, em todo o mundo (entre países e dentro dos países);
- a difícil compreensão da complexidade do mundo em que vivem os homens e, em particular, das múltiplas questões (econômicas, financeiras, sociais etc.) que enfrentam, com uma evidente confusão das esferas da vida (a esfera das finanças tornando-se soberana e fagocitando as demais esferas);
- ignorância do que significava (e do que ainda significa hoje) viver em um mundo em que a origem social de-

terminava (e em certos países ainda determina), a rigor, o futuro de cada pessoa;

- ignorância da história do povoamento (a história dos homens é uma história da colonização, no sentido etimológico do termo, ou seja, do cultivo de novas terras e, portanto, das migrações, com tudo o que isso implica de dominação, violência, até mesmo barbárie) (Les grandes..., 2010; Les peuples..., 2022);
- o sentimento segundo o qual os valores estão apenas localizados culturalmente, esquecendo dois princípios: (1) a globalização e, portanto, a difusão das culturas, e (2) a ideia, veiculada precisamente por essa declaração, segundo a qual poderiam existir valores, até mesmo práticas, transcendendo culturas particulares, como a proibição de crimes contra a humanidade;
- um estudo particularmente frutífero mostra que, em todo o mundo, a forma de abordar um bebê que chora apresenta profundas semelhanças, apesar das (chamadas) diferenças culturais (Hilton *et al.*, 2022);
 - da mesma forma, em relação à Mãe Terra, marca quase unanimemente associada aos povos indígenas da América Latina, ao focarmos o nosso olhar apenas nesses povos, além de haver uma possível estigmatização e redução de identidade, muitas vezes esquecemos os ensinamentos grandes desportistas (do mar e da montanha) que repetem constantemente que é importante estar atento e respeitar a natureza, não “domável” pelo ser humano. Da mesma forma, nesses debates recorrentes sobre o peso atual do Ocidente, convém limitar o seu alcance, pois se trata

mais do mundo das finanças (fundos de pensões e outros), e não do Ocidente. As confusões aqui são muitas vezes prejudiciais, porque são absolutamente desprovidas de nuances;

- ainda, a análise das motivações dos pedidos de asilo recebidos pelos países da Europa Ocidental mostra que alguns deles estão precisamente ligados à violação dos Direitos Humanos de pessoas que vivem noutras partes do mundo;
- ignorância também de uma das suas origens, o Iluminismo, cuja principal contribuição foi a luta contra o obscurantismo, ou seja, contra uma camada de ficções mais ou menos religiosas, supersticiosas, conspiratórias, irracionais e, sobretudo, subjugadoras;
- por fim, o erro cometido na leitura do termo “Homem”, que vem do latim, *Homo*, para falar da espécie humana, em todas as suas especificidades biológicas, e não da palavra “*Vir*”, que significa o macho humano, o masculino, em oposição ao feminino, ou seja, mulher.

Toda a questão reside em uma leitura literal e improdutiva da Declaração Universal dos Direitos Humanos (e talvez no erro original dos seus criadores) (Nações Unidas, 1948). Ao centrar-se nos direitos particulares de cada ser humano, o leitor encontrará necessariamente, aqui e ali, pontos de desacordo, com a ideia segundo a qual os seus direitos (os seus próprios em particular ou os da sua comunidade) obviamente não são desrespeitados. Aqui encontra-se a oposição entre interesses privados (ou interesses comunitários) e o interesse geral, de forma particularmente exacerbada. O individualismo crescente põe em causa a possibilidade de

considerar o interesse geral, refletindo de fato um questionamento (radical) do contrato social no coração das nossas democracias.

Mas também é possível ler os Direitos Humanos de uma forma ainda mais impactante, retomando:

- por um lado, o que os oponentes da escravatura usaram como argumento, nomeadamente pertencer à mesma comunidade humana, quaisquer que sejam as filiações (sociais, culturais, religiosas, étnicas etc.);
- por outro lado, a ideia desenvolvida, nomeadamente por Emmanuel Lévinas (1991), segundo a qual os Direitos Humanos (da Declaração Universal dos Direitos Humanos) (Nações Unidas, 1948) designam antes de tudo uma obrigação, que é a de poupar qualquer outro ser humano da miséria, da peregrinação, tortura, extermínio etc.

Na verdade, seria apropriado, de alguma forma, retomar o que dizem os dois primeiros artigos do preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos sobre a ideia de pertencer a uma mesma entidade humana e o que eles implicam para cada membro dessa entidade humana:

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo. Considerando que a ignorância e o desprezo pelos Direitos Humanos conduziram a atos de barbárie que revoltam a consciência da humanidade e que o advento de um mundo onde os homens serão livres para falar e acreditar, livres do terror e da miséria, foi proclamado como a mais elevada aspiração do homem (Nações Unidas, 1984).

Ao comparar o conteúdo desses dois artigos com as práticas desumanas de ambos, ontem e hoje, é possível de fato ver nessa Declaração Universal dos Direitos Humanos o padrão mínimo

aplicável a todo ser humano, seja quem for, vítima ou algoz, dominante ou dominados, velhos ou jovens, ocidentais ou não ocidentais etc. (Nações Unidas, 1948).

Na sequência das observações, “animal-humano” será indicado para designar o ser humano, retomando, assim, a terminologia de Marie de Gournay (1622), filósofa próxima de Montaigne, para quem nenhuma superioridade entre os sexos se justificava na medida em que a única diferença entre mulheres e homens é apenas biológica para a procriação, sendo qualquer outra diferença na verdade apenas ideológica. Para ela: “a visão hierarquizada da natureza era apenas fruto da imaginação, não baseada em nenhum conhecimento sério da realidade, uma visão a ser derrubada para dissolver as dominações que dela resultam” (Krier, 2022, p. 105-106). Ainda, a autora discorre:

[...] o animal humano não é homem nem mulher, se o considerarmos de perto, sendo os sexos feitos não simplesmente, mas *fecundam quid*, como diz a Escola: isto é, apenas para propagação, só na alma humana [...]. O homem e a mulher são tão uns, que se o homem é mais que a mulher, a mulher é mais que o homem (Krier, 2022, p. 18).

A proposta aqui explorada visa, dessa forma, recomeçar, por um lado, dessa ideia de pertencimento à mesma entidade humana, para além das diferenças e das culturas particulares, e, por outro lado, do jogo entre o direito e o dever, para restaurar todo o lugar que é necessário, no objetivo da convivência, ir além de apenas interesses particulares para unir/redefinir um interesse comum, mesmo que minimamente a ideia segundo a qual o animal-humano não é uma ilha (John Donne) e que ele é apenas animal-humano porque interage com outros animais-humanos (Aristóteles).

Nessa perspectiva, toma-se como ponto de apoio a ideia de uma responsabilidade pelos outros, que nos obriga para com os ou-

tros, sejam eles quem forem, qualquer que seja a sua filiação social e/ou cultural, quaisquer que sejam as suas características particulares, simplesmente porque pertence à mesma entidade humana.

Portanto, várias questões aparecem no cerne do nosso problema:

- como, em um contexto de exacerbação das diferenças, podemos (re)dar sentido e força a essa ideia da mesma condição humana que nos liga a todos os Outros? Como, de alguma forma, encontrar um “nós, seres humanos” que vá além das filiações particulares e que permita tornar visível o semelhante por trás do diferente, ao mesmo tempo que aceita o diferente?
- como, de alguma forma, ir além da única imagem e reivindicação do “tenho direito a” para promover a prática do “tenho o dever de”, mas de um dever condicionado ao respeito absoluto pela humanidade do Outro, um dever esclarecido e não um dever subjugador?
- como, em um mundo no qual o tom vai no sentido da valorização das diferenças, podemos defender repetidamente o Único (da condição humana) contra os Únicos (da condição individual)? Como, de certa forma, podemos implorar para não reconstruir muros, muros de vergonha, muros de diferença, muros de indiferença?

Na era das *fake news*, das teorias conspiratórias e irracionais, da preguiça intelectual, da prontidão para pensar, propõe-se pensar em termos de iniciação ao pensamento crítico (no seu sentido clássico de construção/desconstrução) contra a “civilização do peixinho dourado” (Patino, 2019) ou o fascínio das telas. Ou seja, propõe-se, nessa comunicação, dar corpo à ideia de uma convivência marcada pelas exigências da ética e da responsabilidade, respeitando o que

é comum a todos, nomeadamente a dignidade do ser humano; mas sobretudo pretende-se refletir sobre as modalidades que nos permitem respeitar cada ser humano como membro reconhecido e ouvido na praça pública, o que implica, pelo menos, devolver força e sentido às ideias de igualdade e justiça social e, sobretudo, combater todos os tipos de preconceitos que nos pesam, qualquer que seja o nosso lugar na sociedade.

No entanto, há um desafio particularmente importante: o de repensar o vínculo social para dar um lugar reconhecido e ouvido, respeitado e digno a todos os animais humanos (de onde quer que venham) em um mundo no qual as tensões de identidade são cada vez maiores, em que os riscos de que minam a democracia (vindos tanto de grupos sectários como de governos autoritários) são evidentes em todo o lado, em que a “servidão voluntária” se torna cada dia mais importante graças, em particular, às redes sociais e ao controle, à vigilância plenamente aceita, 24 horas por dia, 7 dias por semana, levada a cabo pelas indústrias digitais. Não esqueçamos de que “as redes digitais eliminaram todas as distâncias no tempo e todos os intermediários entre os fatos e a sua interpretação. Elas [tendem a neutralizar] toda a razão crítica: a única verdade, a minha, a única identidade aceitável, a minha” (Delmas-Marty, 2011, p. 18). A própria indústria digital direciona e manipula as informações transmitidas de acordo com os *likes* emitidos, sem sequer se esconder. Afinal, é o seu sustento, e a nossa credulidade nesse assunto parece ilimitada. Instaure-se, assim, uma sociedade de vigilância, marcando uma forma de totalitarismo, tanto mais invisível quanto depende da nossa própria vontade para tudo, de imediato.

Para o resto das observações, serão desenvolvidas seis vias de reflexão (não necessariamente exaustivas) que poderiam constituir

os fundamentos de uma pedagogia da convivência que responda a essa exigência de um dualismo inseparável de direitos e deveres.

Pista 1. A mesma condição humana que nos obriga

Essa trilha pretende pensar o que significa ter a ideia de que o ser humano é, antes de tudo, humano, antes de ser verde, vermelho, de bolinhas ou listrado, grande ou pequeno, forte ou fraco, jovem ou velho, com ou sem formação etc., e o que essa ideia tem como potencial para superar estigmas (sociais, culturais, econômicos, ambientais etc.). A ideia aqui não é que haveria uma cultura dominante, mas sim invariantes éticos que poderiam ser construídos coletivamente, padrões mínimos, definindo a condição de humanidade, que poderiam não apenas ser reivindicados, mas também respeitados, em qualquer sociedade, em qualquer lugar do mundo.

É um grande desafio hoje encontrar, em culturas variadas, não o que divide, mas o que une. O desafio não é tão simples como parece, porque envolve reespecificar uma série de conceitos, como o de cultura, que não deve ser confundido com religião e tradição, embora a Unesco lhe dê um significado muito amplo, que engloba de alguma forma tudo que compõe a sociedade, incluindo tradições e religiões⁴. Mas também supõe levar a cultura durante o seu desenvolvimento, pois a questão é a da difusão cultural desde os primeiros intercâmbios entre as diferentes regiões do mundo. Nosso desafio é considerar que, por trás de culturas aparentemente distantes, existem elementos comuns que são completamente apagados pelos preconceitos e estereótipos de cada pessoa. Da mesma forma, é urgente não confundir tradição e cultura, pois os modelos sociais em todas as

⁴ » *La culture, dans son sens le plus large, est considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes des valeurs, les traditions et les croyances* » (Unesco, 1982, p. 38).

sociedades evoluem mais ou menos rapidamente, e também porque as experiências de vida podem ser, dentro da mesma cultura, tão diferentes entre si que rapidamente se tornam objetos de incompreensão (Cohen-Emerique, 2016). Podemos considerar invariantes culturais, isto é, universais culturais que são encontrados em todas as sociedades. Assim, a hospitalidade pode ser vista como uma invariante cultural (se todas as sociedades praticam a hospitalidade, fazem-no de formas muito diferentes umas das outras, o que cria diferenças culturais).

Falar de um invariante ético implica reconhecer a diversidade (associada ao particular, ao relativo) e ao mesmo tempo promover padrões comuns aceitáveis para todos (portanto associados ao universal). A questão da associação entre o universal e o particular equivale a questionar a comunidade de destino da humanidade. Aqui, quando falamos de invariante ético, não estamos mais falando dos direitos dos seres humanos, mas dos direitos dos membros da humanidade. Nesse sentido, pertencer a uma mesma entidade humana obriga-nos para com os restantes membros da entidade.

De fato, a história do século XX, a guerra na Ucrânia, a guerra na Palestina etc., obriga-nos a rever a nossa ideia de uma humanidade livre, solidária, respeitosa e pacífica. Como diz Delmas-Marty (2013), resistir à desumanização exige fazer aparecer o princípio do “humano irreduzível”, no direito internacional, uma aparição no direito internacional, certamente, mas também e sobretudo a necessidade de o transcrever em um invariante ético universal e partilhado por todas as pessoas do mundo, o que está longe de ser o caso.

Resistir à desumanização do Outro é uma obrigação que nos é dada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (Nações Unidas, 1948), e essa resistência se torna cada dia mais essencial, para não repetirmos os horrores do século XX. A manutenção da escravatura e do dinheiro do tráfico de seres humanos torna as coi-

sas mais urgentes do que nunca. Como outro exemplo, poderíamos ainda dar o do Mundial de Futebol em novembro e dezembro de 2022, ao qual voltarei mais tarde.

Pista 2. O mesmo pensamento crítico que nos obriga

O objetivo da pista 2 é refletirmos juntos sobre o que significa a ideia de pensamento crítico-racional, construído sobre argumentos verificados e, portanto, aceitável para todos, apesar da atribuição de racionalidade ao pensamento ocidental.

Retomando a ideia de um pensamento crítico ou de uso crítico da razão, propõe-se associar a abordagem kantiana às máximas do bom senso, que são uma boa forma e se aplicam (ou podem ser aplicadas) no campo cultural em que vivemos, à abordagem popperiana do racionalismo crítico, segundo a qual as nossas certezas (científicas) de hoje serão potencialmente questionadas e desconstruídas amanhã, para serem repensadas, retrabalhadas e reconstruídas depois de amanhã, de acordo com princípios explícitos e completamente regras transparentes.

As máximas do bom senso designam os elementos-chave para uma vontade livre e autônoma que supõe: (1) pensar por si mesmo (ou seja, libertar-se de toda preguiça, facilidade, manipulação e/ou influência); (2) pensar se colocando no lugar de qualquer outro (ou seja, imaginar as ações-reações de qualquer outro ser humano no contexto da ação prevista, e agir apenas na medida em que as máximas que orientam a ação possam ser universalizáveis); e (3) pensar de forma consistente e coerente (o que podemos traduzir na necessidade de consistência entre intenção e ação).

Quanto ao racionalismo crítico, explica porque é que a ciência (ocidental) nunca reivindicou (e nunca poderá reivindicar) onipotência, uma vez que, na melhor das hipóteses, a teoria, verificada

muitas vezes e controlada pelos pares, é verdadeira, provisoriamente (ou seja, enquanto os novos dados ou observações não questionam, completam, melhoram a teoria anterior)⁵; a questão é que, em/para certas culturas, a abordagem do pensamento crítico seria demasiado racional. Apela a regras científicas (argumentos comprovados, fatos observados, questionamentos objetivos, sem preconceitos) que invalidam automaticamente o recurso ao sobrenatural (seja religioso ou mágico), como suporte explicativo do mundo, e isso em particular porque tal recurso pode, em última análise, apenas agravar as diferenças de interpretação; o sobrenatural de um não correspondendo ou se opondo ao sobrenatural do outro⁶.

Portanto, e de forma bastante lógica, é um erro pensar na ciência (ocidental) como superior a outras formas de pensar o mundo. É apenas uma forma transparente e reproduzível de contar ao mundo. Quando o xamã explica o mundo a partir de suas visões intransmissíveis, o cientista o explica a partir de um mecanismo reproduzível por outros cientistas, que podem, portanto, criticar, desconstruir, para melhor compreender e definir a leitura proposta. O pensamento crítico é semelhante à prática de Penélope como bordadeira: bordar de dia para desfazer à noite na espera de Ulisses. Construa ideias durante o dia, desconstrua-as você mesmo (ou com a ajuda de terceiros) à noite para melhor compreendê-las,

⁵ « Toute œuvre scientifique « achevée » n'a d'autre sens que celui de faire naître de « nouvelles » questions : elle demande donc à être « dépassée » et à vieillir. Celui qui veut servir la science doit se résigner à ce sort [...] dans les sciences, je le répète, non seulement notre destin, mais encore notre but à nous tous est de nous voir un jour dépassé. Nous ne pouvons accomplir un travail sans espérer en même temps que d'autres iront plus loin que nous. En principe ce progrès se prolonge à l'infini » (Weber, 1959, p. 76).

⁶ Países como França, Espanha e Itália estão bem conscientes dessa questão do conflito entre religião e ciência, por um lado, e entre religião e esoterismo, por outro, com o período inquisitorial que se estendeu do século XIII ao século XIX.

para melhor decifrar todas as suas nuances e reconstruí-las no dia seguinte, de forma mais aprofundada, mais próxima de todos os inquilinos e subjacentes resultados: um processo interminável que exige que suspendamos o tempo para compreender a complexidade do mundo, no sentido dos emaranhados de histórias, culturas, práticas, conhecimentos etc. Na verdade, a pedagogia do pensamento crítico é uma pedagogia da complexidade que evita todo o radicalismo, mas também toda a ingenuidade.

A questão aqui é múltipla: muitas vezes os defensores das teorias da conspiração usam e abusam da ideia de “pensamento crítico”, equiparando a crítica à difamação. Mas o trabalho da crítica é complexo, enquanto a difamação é fácil, pois não se preocupa com longos procedimentos de verificação. Da mesma forma, é fácil considerar a diferença como cultural e, portanto, aceitável. Contudo, a questão que está em causa é a da superação de antagonismos culturais (por exemplo, o lugar da mulher – casamento forçado, saídas não autorizadas sem a presença de um membro masculino da família, proibição de conduzir, prática de excisão –, trabalho infantil, a proibição, até a pena de morte, da homossexualidade etc.), antagonismos que por vezes se transformam em fanatismo, pois hoje a recusa do Ocidente em certas regiões do mundo envolve, antes de tudo, a recusa de certas práticas consideradas ocidentais (ver o questão da homossexualidade) que então contrariam os valores locais.

O que está em jogo já foi mencionado por Thomas Mann e Leo Strauss, é simplesmente uma questão de tolerância ao intolerável. As democracias ocidentais são vistas como fracas, porque toleram, em nome da aceitação das diferenças, princípios de vida incompatíveis entre si, porque toleram radicalismos e extremismos de todos os tipos. Força de um lado, com respeito aos direitos e