

A transcendência dos Direitos Humanos

The transcendence of Human Rights

Antonio Carlos Fontes Cintra*

Resumo

Há consequências imediatas na adoção de uma cosmovisão monista ou dualista para o conceito de humano. A descoberta do que é ser um *humano* começa no ser comunitário, quando o homem realiza seu atributo de fazer cultura e é nesta que o seu valor se revela. O afloramento dos direitos humanos acentuadamente no mundo ocidental tem suas raízes na contribuição trazida pelo cristianismo. Os direitos humanos são transcendentais e apenas se justificam em uma ontologia axiológica que confere ao homem atributos que transcendem à matéria.

Palavras Chaves: Direitos Humanos, Transcendência, Cosmovisão, Ontologismo Axialógico, Cristianismo.

Abstract

There are immediate consequences in the adoption of a monistic or dualistic worldview for the concept of human. The discovery of what it is to be a human begins in the communitarian being, when man realizes his attribute of making culture and it is in this that his value is revealed. The emergence of human rights sharply in the Western world has its roots in the contribution brought by Christianity. Human rights are transcendent and are only justified in an axiological ontology that gives man attributes that transcend matter.

Key Words: Human Rights, Transcendence, worldview, Axiological Ontologism, Christianity.

Como citar este artigo:

CINTRA, Antônio Carlos Fontes. A transcendência dos Direitos Humanos. Revista da Defensoria Pública do Distrito Federal, Brasília, v. 1, n. 1, 2019, p. 59/68.

Data da submissão:

13/02/2019

Data da aprovação:

24/02/2019

* Defensor Público do Distrito Federal, pós-doutor pelo *Regent College – University of British Columbia*, doutor em Direito Privado pela Universidade de Lisboa, mestre pela Umesp, pós-graduado em Processo Civil pela Unisul, professor do Mackenzie-DF e da Escola Superior da Magistratura.

Introdução

Definir o que são “direitos humanos” implica uma particular percepção dos fundamentos do direito, da axiologia normativa e, em especial, do que é o homem. Particular porque apesar da alcunha de seu basilar documento, a “declaração *universal* dos direitos humanos”, não se pretende afirmar que todo ser e cultura partilhe da mesma compreensão. Por trás do que hoje se concebe como direitos fundamentais de todo ser humano, há uma particular cosmovisão (*Weltanschauung*), uma ontologia ou modelo descritivo de mundo, um complexo de ideias e crenças por meio das quais um indivíduo ou sociedade interpreta a realidade e com ela interage.

Dentre os elementos comuns de toda cosmovisão, a filosofia, em particular a epistemologia alemã, aloca: 1. uma explicação do mundo; 2. uma expectativa sobre o que há de vir; 3. uma epistemologia; 4. uma praxeologia (forma de alcançar seus objetivos); e, 5. uma deontologia. É com essa estrutura que se pretende responder questões existenciais como: a origem e o fim das coisas existentes, o que é esperado de si nesse mundo, meios para atingir esses objetivos, ética e moral com suas origens e fundamentos, relação social e, finalmente, meios de se conhecer e compreender as questões anteriores.

Em tempos de polarização política, em que a alcunha dos *direitos humanos* é usada para expressar aversão ou simpatia a estratégias de combate à criminalidade, ao conjunto de valores morais e ao igualmente dissonante conceito de liberdade, percebe-se que a expressão identifica-se com particulares ideias e assume novos usos, a depender de quem se apropria dela. Nesse processo, esvazia-se. Quando uma palavra ou expressão é capaz de expressar muitas ideias, já não significa coisa alguma. O poder da linguagem está em precisamente comunicar um mesmo sentido para todo e qualquer interlocutor.

A missão desse breve ensaio é aventurar-se na investigação da natureza dos direitos humanos e seus fundamentos, a partir da compreensão dos impactos de uma determinada cosmovisão ao próprio conceito do que é ser humano. É na compreensão de como o homem se vê e como responde às suas perguntas existenciais que se revelará a percepção cultural de direitos que atavicamente se apresentam antes mesmo de qualquer positivação.

Em um primeiro momento, se fará a exposição da estrutura e vicissitudes de duas visões de mundo antagônicas que basicamente dividem hoje a sociedade ocidental, a dos monistas, também chamados de materialistas ou naturalistas, e dos dualistas, compreendendo a coerente e necessária reação de cada perspectiva na definição do que é ser humano. Em seguida, o conceito de homem será associado, em sua personalidade, ao contexto social, migrando para a construção dogmática dos fundamentos jurídicos dos direitos humanos, revelando a inerente contribuição cultural que os apresenta.

O Monismo (naturalismo ou materialismo) e seu impacto na construção do conceito de ser humano

O materialismo propõe que a realidade jaz na matéria e que não há nada além dela. Chamar alguém de materialista por vezes remete à ideia de apego e valoração excessiva a bens materiais, o que pode gerar confusão. Talvez por isso seja mais claro seu sinônimo, o naturalismo, ideia que se opõe a tudo aquilo que seja sobrenatural ou espiritual. Seus adeptos defendem que o mundo é regido por leis da física, evolui segundo as mesmas leis e, ao final, somos apenas um conjunto de bilhões de células, estas nada mais do que um conjunto de elementos químicos. Todo elemento que transcenda à matéria é deixado para o campo da ficção ou superstição. Alma, *Haecceitas*, *Mônada* ou qualquer estrutura espiritual é vista como representação de tempos escuros, de um passado retrógrado e distante. Novas luzes teriam sido lançadas revelando que o homem não é nada além do que um sofisticado animal, um conjunto de reações químicas sem propósito original ou significado transcendente.

O homem, nesse olhar, não tem qualquer origem além da matéria, nenhum propósito eterno, é finito, circunstancial e temporal. O sentido da existência do naturalista repousa em sua própria subjetividade e é dado por ele mesmo, sem qualquer critério fora dele mesmo. De igual modo toda axiologia esvazia-se, pois sua escala de valores não é referenciada, pois não há espaço para absolutos. Ela depende exclusivamente do homem em particular e de seus próprios desejos.

Isso não o faz mais livre ou senhor de seu próprio destino. Por coerência, materialistas/naturalistas afirmam que a vontade livre e dirigida por uma escolha se apresenta como uma ilusão, um “truque da mente”. A experiência de querer o ato praticado revela-se na mera interpretação do pensamento como causa do ato. A impressão de ter realizado escolhas não é nada mais do que a consciência daquilo que a máquina cerebral já teria se decidido, ou melhor dizendo, reagido. A informação da decisão e sua percepção chegam ao homem mais tarde travestidas de escolha, iludindo-o na autopercepção de um ser livre. A experiência de consciência de uma vontade surge do processo que interpreta as profundas, relevantes e inconscientes raízes dos pensamentos e não das conexões em si. Primeiro o cérebro decide e só depois se apresenta a sensação de decisão. Mais do que uma percepção de algo externo; é uma experiência da própria mente e corpo (Cfr. WEGNER, 2018). Nas palavras de Daniel Dennett: “Quem ou o que é este ‘nós’ que habita o cérebro? É um comentarista e um intérprete com acesso limitado ao maquinário real, mais próximo da linha de um secretário de imprensa do que de um presidente ou chefe” (DENNETT, 2004, p. 244).

O automatismo cerebral para outros naturalistas/materialistas é mais bem fundamentado na genética, em uma programação prévia que predispõe a determinados comportamentos. A influência do meio e da cultura não é ignorada, mas é tão somente outro elemento que condiciona escolhas (DAWKINS, 1976, p. 21). A liberdade, conceito inexistente há quatro bilhões de anos atrás quando não havia vida na terra, evoluiu por regras biológicas que evoluíram para nossa razão (DENNETT, 2004, p. 137).

Neste contexto, ações e sentimentos altamente valorados na sociedade, como o altruísmo e o amor, são explicados como mera reação psicoquímica, uma explosão causada por neurotransmissores, o prazer pela dopamina, uma obsessão pela serotonina. O altruísmo é negado em sua essência e substituído por alguma explicação biológica de preservação da espécie. No lugar, é apresentada a capacidade humana de repensar o *summum bonum* adquirido como possibilidade de estender o próprio domínio. O cuidado pelo outro se explica no interesse em proteger o próprio interesse (DENNETT, 2004, p. 180).

Em um de seus trabalhos filosóficos, “What is Man?” (O que é o homem?), Mark Twain cria um diálogo repleto de reflexões sobre a natureza do ser humano, no qual o homem velho ensina ao moço que o amor é um impulso, a lei, em sua forma mais inflexível, capaz de dar a vida e tudo o mais por seu objeto, mas não primariamente pelo bem do objeto e sim pelo seu próprio bem. Afinal, sua felicidade é garantida na felicidade do objeto. O homem é escravo absoluto dessa lei. A mãe se despe para vestir o filho, ela passará fome para que este possa viver, sofrerá tortura para salvá-lo da dor, morrerá em seu lugar. Ela ganha prazer em fazer sacrifícios. Ela o faz por essa recompensa – essa autoaprovação, esse contentamento, essa paz, esse conforto. Ela faria isso para o filho de outro se pudesse obter o mesmo pagamento (TWIN, 1973, p. 139).

A concepção naturalista assume um viés *voluntarista*, que desde Aristóteles até Ribot e Ehrenfels propõe que o problema do valor está ligado à satisfação de um desejo, de um propósito, a uma base sentimental-volitiva e pessoal (valioso é o que particularmente se deseja).

Portanto, no naturalismo/materialismo não há nada transcendente no ser humano, nada para percebê-lo dotado de qualquer valor absoluto, propriedade atribuída ou propósito imanente. Ao contrário, a “natureza” – em cujo sentido inclui-se o corpo humano – é simplesmente algo para ser dominado pelo espírito humano e redesenhado se necessário, simplesmente porque seres humanos assim “quiseram” (GAY, 2018, p. 661). Nesse viés é que Daniel Dennett, proeminente entusiasta e apologeta do naturalismo, reconhece o evidente paradoxo:

Enquanto a mãe natureza é desprovida de qualquer previsão, teve o êxito de criar seres – nós seres humanos, de forma proeminente – dotados de previsão, e que estão até mesmo

começando a empregar essa previsão para orientar e estimular os próprios processos de seleção natural neste planeta. Ocasionalmente encontro até teóricos evolucionistas bastante sofisticados que acham isso paradoxal. Como poderia um processo sem previsão inventar um processo com previsão? (DENNETT, 2004, p. 53, em tradução livre).

O Dualismo e o seu impacto na construção do conceito de ser humano

Muitos são os filósofos, desde Platão, passando por Agostinho, Descartes, Leibniz e Kierkegaard até contemporâneos como John Foster, John Rawls e Richard Swinburne que compreendem a mente humana como uma substância imaterial própria e não apenas como propriedades cerebrais de um corpo material. Esses são os chamados dualistas. O conceito de mente é entendido como uma coleção de propriedades do corpo ou do cérebro e sua dependência do corpo ou do cérebro é apenas causal e não conceitualmente dependente (ROBINSON, 2011, pp. 158-177).

Opondo-se à posição naturalista, os dualistas conferem natureza tanto material como transcendental ao homem, de modo a afastar todo automatismo cerebral e conferir-lhe determinada essência que lhe garanta em algum grau poder de escolha e responsabilidade sobre estas. Para os defensores do livre-arbítrio, chamados libertários, ações voluntárias apresentam um ancestral causal que contém como fator-causa o resultado de um esforço que não é completamente determinado em direção e intensidade pela causa ocorrente. Não há completa exclusão do determinismo nesse sentido, dado que a direção e a intensidade do esforço são completamente determinadas pela causa primeira. A despeito da capacidade de decidir, as razões para tanto podem, em certo sentido, ser consideradas a verdadeira causa da ação. É nesse ponto que os conceitos filosóficos de “razão”, “princípios funcionais da ética”, “lei moral” e “lei natural” mostram seu valor (e serão estes mais bem explorados adiante). Eles são sistemas universais (no sentido platônico) que dão a cada um a capacidade de discernir entre o certo e o errado (BROAD, 1952, pp. 195-217).

A questão ética é colocada ao homem apenas porque é capaz de refletir sobre sua própria consciência e, portanto, tornar-se moralmente problemático a si mesmo. Toma-se como pressuposto um sujeito inserido no espaço e tempo, moldado e transformado por experiências, que não apenas o constroem, como despertam sua capacidade de refletir e fazer escolhas. Não poderia ele se preocupar com o que quer, pode e deve fazer ou com que curso de ação que pode, quer ou deve tomar se, de algum modo, não tivesse a propriedade da consciência do próximo, do mundo e de si mesmo, inserido em um corpo como seu e como ele mesmo. A pergunta ética participa da qualidade de sua própria existência e dela depende. Qualquer escolha moral que faça e a pergunta que tira de si são inescapavelmente históricas, aloja-se, como o ser pensante, no espaço e no tempo, contextualizada por inúmeros relacionamentos e estruturas (KAVANAUGH, 2001, p. 34).

Na definição do valoroso, os dualistas caminham para o *objetismo* de um Ontologismo Axiológico. Os valores não provêm dos desejos pessoais, não são projeções de inclinações psíquicas ou do fato social, mas algo que se põe antes do conhecimento ou da conduta humana, dotados de elementos próprios, objetos ideais, anteriores a qualquer processo histórico, porque eternos. A história marca uma tentativa incessante de atingir esse mundo transcendente, mediante intuições, únicas vias de acesso até as realidades estimativas. Os valores estão em um mundo subsistente e cerrado em si mesmo, com todas as características de uma realidade ontológica (REALE, 1999, p. 202-203). Afirmar que precedem à experiência humana, não implica negação da vontade, pois esta é livre para escolher entre o que é valoroso ou não. Em verdade, compreende-se, nesse diapasão, que os valores não são relativos ao sujeito que os afirma ou à sua vontade, mas independentes do desejo e transcendentem à experiência humana, apesar de revelados pelo processo histórico.

Não haveria nenhum ato ético ou deontologia se não houvesse o momento de tempo em que a escolha pudesse ocorrer, ou nenhuma história ou narrativa da própria autointerpretação. Não haveria ética se não houvesse seres reflexivamente conscientes para possibilitar a autonarração. Não haveria moral ou direitos se não houvesse relações, travadas em um contexto de interações e projeções culturais, vividas e transformadas na própria vivência, capazes das mais diversas combinações que trazem à tona não apenas as muitas variantes, mas em especial o aprofundamento

da compreensão das emanções do absoluto.

O ser humano, autoconsciência incorporada, é a arena e a condição da ética. Para entender a ética, é preciso primeiro entender a base pessoal na qual ela cresce, o solo da própria história do espaço consciente de si mesma, o solo da corporificação (KAVANAUGH, 2001, p. 34). Portanto, não se pode falar em direitos humanos sem antes se definir a essência do que faz alguém humano. Não são direitos de todo ser corpóreo, de toda e qualquer vida ou de todo mamífero ou primata. Há algo muito próprio no ser humano necessariamente além da matéria que o faz humano no sentido em que tais direitos o consagram.

A pessoa humana não é um cérebro e nem o conteúdo do cérebro. Pessoa humana é um integrado, vida incorporada, dentre as quais uma das qualidades é, após certa maturação, um cérebro. É um animal pessoal, porque dentre suas qualidades está a capacidade de conscientização dos próprios atos de conscientização que a faz um animal que não apenas vive sua vida, mas tem uma vida moral e por isso suscetível de direitos e obrigações (KAVANAUGH, 2001, p. 47).

É na transcendência que reconhece a pessoalidade (*personhood*), pois o que é matéria está em constante transformação. O reconhecimento do *self*, da centralidade do ser, de sua permanência a despeito das transformações do meio e de seu corpo material, estabelece os fundamentos necessários à responsabilidade moral, civil e criminal.

Segundo Richard Swinburne, emérito filósofo de Oxford, seres humanos são essencialmente substâncias mentais puras, as quais, por definição, têm apenas uma parte essencial, suas almas (ou o nome que se pretender dar para sua essência metafísica). Uma substância mental pura poderá estar conectada a um corpo, o qual muda ao longo do tempo e esse poderá ganhar várias propriedades contingentes ao longo do tempo (incluindo novas memórias, conhecimentos e caráter). Mas a pura substância mental que são tem a mesma propriedade essencial (ser uma pessoa) e o mesmo disso (o que o faz a mesma pessoa) ao longo da vida. Desse modo, não importa o quanto as propriedades materiais (corpo) de alguém mude e ganhe novas características, esta pessoa será a mesma em essência e, portanto, responsável por atos praticados há muitos anos atrás. (SWINBURNE, 2013, p.226). Swinburne adverte:

A história do mundo terá de incluir (ou permitir a nós deduzirmos) as histórias tanto do corpo humano como da alma humana e que – é metafisicamente possível – corpos sem almas ou almas sem corpos, apesar de que, sob circunstâncias normais da vida na terra, não existam razões para supor que almas e corpos andem separados (SWINBURNE, 2013, p.173, em tradução livre).

Pessoa, pessoalidade e comunidade

A palavra pessoa tem sua origem no latim *persona* (*per sonans*: falar através) que se relaciona com o grego *prosopon* (*pros opon*: ver através e fora) como referência à máscara usada pelos atores gregos no teatro. A máscara, ainda que hoje tenha o sentido de dissimulação de personalidades, para o grego era sua exteriorização, um centro de comando, uma narrativa consciente e contextualizada em seu mundo, revelada nas estruturas do drama que se desenvolve (Cfr. SANCHES, 1997, p. 35-38).

O homem se projeta como *homem* em uma sociedade *humana*. Nos contos de Mogli (o menino criado em uma alcateia) ou Tarzan (adotado por uma comunidade de gorilas), o homem não se entendia como homem, não reconhecia seus atributos e seus potenciais, não se percebia. Não havia para ambos nem o referencial do próximo e muito menos da sociedade e do homem em sociedade.

O ser humano constrói sua autoimagem socialmente, o homem se vê em todos os atributos que hoje se reconhecem como humanos porque vê em seu próximo tais atributos, antes de ver em si mesmo. Seu próximo é o espelho de si mesmo. A sociedade é o campo de aprendizado, não apenas do que é próprio ao homem, mas de sua própria interação, pois também é um atributo

único ao ser humano sua especial capacidade de se relacionar.

O antagonismo do ser humano é a perda da compreensão do valor do próximo em um efeito ricochete na sua própria percepção do homem e, assim, de si mesmo. É o contrassenso a que chama atenção a famosa charge do cartunista Charles Schulz em que o personagem Linu protesta: “Eu amo a humanidade, são as pessoas que eu não suporto”. Talvez por isso é que facínoras responsáveis por atos abomináveis contra a humanidade sejam instintivamente chamados de animais e seus atos de bestialidades. O homem é conhecido e testado em seus atributos no convívio social.

Conceitos de humanidade e personalidade se constroem socialmente. Não se trata apenas de uma compreensão teórica coletiva, de fazer relacionamentos objetos de estudo e autorrevelação de si mesmo. O homem apenas se desvenda na vida comunitária, é a constatação aristotélica do homem como ser social.

O aclamado filósofo e teólogo protestante John Rawls afirma: “um indivíduo não é apenas um indivíduo, mas uma pessoa e... uma sociedade não é um grupo ou indivíduos, mas comunidade” (RAWLS, 2009, p. 128). Viver em sociedade impõe ao homem restringir-se, fazer-se menor e limitado em respeito ao outro, desalojar-se em sua individualidade e realojar-se em grupo, redescobrimo-se. Mas é sobretudo no ato de submissão mútua que ele se projeta, renasce e revela seus predicados. É na valorização do próximo que entende seu próprio valor. É na vivência comunitária que assoalha o que é ser homem. A descoberta do que é ser um humano começa no ser em uma comunidade e é apenas no ato de *ser* que se descobre o *ser humano*.

O homem não pode ser uma ilha, não apenas porque há muito pouco que ele possa fazer sem a colaboração de outros, mas essencialmente porque não poderá ser humano em toda sua potencialidade e atributos, dentre eles, ser fonte de cultura. Todavia, a despeito da necessidade do outro para a descoberta de seus atributos, o homem é por natureza consciente de sua existência, como fabricante de uma vida e de si mesmo como uma espécie de empreendimento abrangente, no qual ele tem o mais profundo interesse (BENN, 1988, p. 120).

Há uma constante tensão entre “ação criativa do próprio ser” e uma “passiva determinação social”. Assim sendo, a individualidade que daí emerge é pessoalmente criada, elaborada de forma interpretativa e construída de maneira interpessoal (ELLIOT, 2001, p. 5).

Da transcendência à conscientização dos direitos humanos

Os direitos humanos emanam da condição do homem e de seus atributos. Não são direitos criados pela conveniência de determinada cultura, são incompatíveis com a subjetividade de uma sociedade plural que legitima o positivismo, pois são imanentes. O valor do ser humano é axiomático. Segundo Reale: “É por serem dimensão essencial do espírito em sua universalidade, que os valores obrigam, obedecendo o homem, no fundo, a si mesmo, à *Humanitas* revelada no fluir da experiência histórica” (REALE, 1992, p. 549).

Reale não acolhe a tese de um direito natural a-histórico, mas reconhece que há normas que atuam de maneira *transcendentalia* da experiência jurídico-positiva. Em uma concepção leibniziana, entende que o homem, por meio do processo dialógico da história, vai tomando consciência de determinados valores fundamentais, como por exemplo, o da inviolabilidade da pessoa humana, os quais, uma vez trazidos à luz da consciência histórica, são considerados intangíveis. Assim como na Biologia discorre-se sobre mutações que dão origem a “invariantes biológicas”, até o ponto de parecerem “inatas”, da mesma forma, na experiência ético-jurídica dá-se o advento de “invariantes axiológicas”, isto é, de exigências axiológicas constantes e inamovíveis, por serem consideradas da essência do ser humano: *são as constantes axiológicas transcendentais do direito, porquanto, no fundo, foram elas que tornaram a experiência jurídica possível* (REALE, 2000, p. 109-110). Por outras palavras, um conjunto de valores fundamentais que uma vez trazidos historicamente ao plano da consciência tornam-se bens comuns, essenciais ao viver social.

O constante renascimento do Direito Natural vem da aplicação desta visão axiológica,

motivada pelo sentimento de que a vida do Direito não pode deixar de obedecer a pressupostos ligados às exigências histórico-axiológicas, às conquistas da experiência humana na sua autoconsciência temporal. O Direito Natural é, pois, “uma realidade assente sobre os valores que dão fisionomia própria às diferentes culturas, e sobre valores comuns a todas as culturas” (REALE, 1940, p. 319).

Para Ives Gandra Martins, os valores emergentes do processo histórico não decorrem de uma elaboração evolutiva do ser humano, mas de singela descoberta daquilo que lhe é próprio, ou seja, de direitos que lhe são inerentes, independentes da história e do Estado, pelo simples fato de existir. Tais direitos são inatos ao ser humano, devendo o Estado e o processo histórico pô-los às luzes (GANDRA, 2000, p. 51). Conclui: “Entendo que o direito natural, numa visão escolástica, é o verdadeiro cerne do direito, dele derivando todas as regras permanentes dos valores inseridas nas normas positivas” (GANDRA, 2000, p. 52).

Dentro desse raciocínio, não é estranhável que as constituições e tratados universais erijam princípio que advém do valor fundante da pessoa humana, centrô em torno do qual se traçam os vínculos de justiça e segurança, ordem e liberdade, ou autodeterminação nacional e outros tantos que o cotidiano vai exigindo como imagem do homem moderno (REALE, 1984, pp. 08-10).

Os direitos humanos se constroem nesse processo, em que o homem exerce seu legado cultural e, assim, desvenda o que se depreende de sua própria humanidade. A despeito de seu *objetismo*, sua percepção é claramente diversa no contexto de cada cultura e faz-se necessário então indagar por que os direitos humanos afloraram de forma muito particular no mundo ocidental.

O protagonismo da cristandade na conscientização dos direitos humanos

Não há elemento cultural mais influente no campo axiológico do que a religiosidade. De um lado, é evidente que o código de moral presente em todo cânon religioso estabelecerá limites, promoverá algumas condutas e reprimirá outras, servindo como vetor na construção social de normas jurídicas. Os direitos humanos, todavia, estão um passo antes, pois decorrem da percepção que uma determinada sociedade tem de seu elemento primário: o ser humano. O homem vê a si mesmo segundo sua própria concepção do sagrado. Nesse viés, perguntas existenciais sobre a origem de todas as coisas, sentido da vida e pós-morte revelam-se como arquitetas tanto da *imago Dei* como da autoimagem, da essencialidade do ser, da relação pessoal com o próximo, daquilo que é essencialmente transcendente em todo homem. Não é um privilégio de quem tem respostas para tais perguntas, mas afeta do mesmo modo aqueles que não veem qualquer realidade em nenhuma dessas perguntas. Para um ou para outro, haverá efeitos diretos no conceito de *humano*.

Nesse sentido, é inevitável falar em direitos humanos sem reconhecer suas origens históricas na concepção religiosa fundante do ocidente: o cristianismo. E é oportuno destacar que a sacralidade dos direitos humanos é característica muito própria do ocidente. Não se pretende aqui dizer que seja assunto ignorado no oriente, mas é inevitável reconhecer sua acentuada maior valorização no mundo ocidental. A compreensão do valor inato do homem, como ser distinto do restante da natureza (ou da criação, em uma linguagem bíblica), é traço marcante de países que abraçaram em algum momento de sua história a fé cristã. A antropologia tem reconhecido o distintivo peso axiológico conferido ao binômio direitos-obrigações conferido por culturas ocidentais e orientais. Nas palavras de um ex-ministro de Singapura, Lee Kuan Yew: “Uma visão confucionista de ordem entre sujeito e governante – isso ajuda na rápida transformação da sociedade... em outras palavras, você se encaixa na sociedade – o oposto exato dos direitos americanos do indivíduo” (AXFORD, 2005, p. 72).

Não se trata de proselitismo ou ufanismo ocidental, mas de simples observação em questões básicas sobre o tratamento dado à vida humana, às mulheres, à tortura, à democracia, à publicidade dos atos estatais, ao julgamento, à ampla defesa e, em especial, à livre expressão de ideias e à liberdade de culto, maiores antagonistas de um proselitismo religioso.

É precisamente na luta pela liberdade de expressão e de escolha de práticas religiosas que se estruturaram os movimentos quakers, puritanos e presbiterianos que fundaram as primeiras 13

colônias norte-americanas. Foram esses valores fundantes que, três séculos depois, se tornaram o combustível para a reação contra regimes totalitários que impediam a liberdade de culto (dentre eles o comunismo) e que ganhou a então adesão de políticos católicos a um direito que o Papa por tantos anos de história anatemizou (MOYN, 2015, p. 20). Foi no respeito pelos diferentes credos e pela liberdade de ideias que o cristianismo amadureceu para uma convivência harmônica e construção de uma sociedade plural. É nesse sentido que, em países de tradição cristã, a prática de outros tipos de cultos e religiões ocorre com liberdade, ao contrário de países orientais em que cristãos até hoje são perseguidos e mortos.

Países islâmicos negaram-se a aderir à declaração Universal dos Direitos Humanos, alegando sensíveis diferenças culturais. Ao invés disso, 45 estados membros da Organização para Cooperação Islâmica firmaram a Declaração dos Direitos Humanos no Islã, baseada na Shari'a. A diferença é sensível no que toca à liberdade de culto. O artigo 18 do diploma ocidental da Declaração Universal dos Direitos Humanos afirma: "Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; esse direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença pelo ensino, pela prática, pelo culto em público ou em particular". Já no documento islâmico, o artigo 10 prevê: "É proibido exercer qualquer tipo de compulsão ao homem ou explorar sua pobreza ou ignorância, a fim de convertê-lo para outra religião ou para o ateísmo".

O professor de história do direito da Universidade de Yale, Samuel Moyn, dedica toda uma obra para demonstrar que as origens da concepção atual de direitos humanos deve-se ao cristianismo e ao papel de seus seguidores em sua construção, como ato decorrente da própria fé cristã. Esclarece que a pessoa humana se tornou figura chave da preocupação dos documentos das Nações Unidas graças a cristãos, impulsionados em especial pelas palavras do Papa Pio XII no pós-guerra. Destaca que, em uma era de secularização, é tentador olhar para trás e atribuir a figuras históricas as origens dos direitos humanos nas Nações Unidas, quando foram estes mesmos personagens que insistiram na ocasião estarem trazendo uma contribuição cristã (MOYN, 2015, p. 91-92). Em meio a muitos casos e exemplos citados em seu livro, enfatiza a construção da "sacralidade da pessoa humana" e o icônico discurso do teólogo protestante Emil Brunner que insistia: "os direitos humanos vivem integralmente por seus sustentáculos na fé. Ou são *jus divinum* ou um fantasma" (MOYN, 2015, p. 125). Ao final de seu livro, conclui:

Após a passagem da era dos direitos humanos cristãos em meados do século XX, a sua promoção tornou-se uma causa secular, e não irá satisfazer a ninguém dizer, complacente e fideisticamente, que os direitos humanos são providenciais, com o plano de sua realização ainda mais extraordinária por trabalhar através de mecanismos sub-reptícios ou de maneiras misteriosas. As religiões antigas lançaram aspersão no pecado e chamaram atenção para o sofrimento. Mas elas também ajudaram os crentes a se reconciliarem com a perseverança e até a permanência de ambos. Direitos humanos não podem, e não devem, oferecer tal reconciliação. A menos que seja apenas uma nova fé, os direitos humanos não podem parar antes da eliminação do pecado e do sofrimento, o mais rápido possível, e neste mundo, uma vez que eles não prometem outro (MOYN, 2015, p. 180).

O cristianismo tinha e tem esse poder não porque simplesmente apresenta um conjunto de credos compatíveis com a valorização do homem, mas porque seu epicentro é a figura do Deus que se fez homem e que assim fez por dar ao homem imenso valor, a ponto de morrer por ele. Bem sintetiza McLean (1981, p. 43): "como Jesus Cristo é a forma ontológica de toda a humanidade na criação, sendo ou não reconhecido como tal, ele é a realidade de nossa humanidade".

Conclusão

Ao homem, detentor de direitos que emanam de sua própria existência, é reconhecida uma natureza transcendente, afirmação necessária para se reconhecer que igualmente os direitos humanos são transcendentais, pois não se concebem de outro modo senão fora do naturalismo/materialismo. Se não houvesse nada além da matéria e suas reações químicas, ainda que

magnificamente organizada (pelo acaso) em uma máquina complexa, não haveria o que justificasse conferir ao homem valor maior do que a de outra espécie qualquer, ou máquina complexa do mundo natural. Ao homem, todavia, é socialmente reconhecido valor supremo. É assim que aves, caprinos e bovinos são criados com o exclusivo propósito de serem abatidos e servirem de alimento à espécie humana. Sociedades complexas como das abelhas são assaltadas em sua produção para satisfazer o apetite humano pelo mel. Dezenas de outras espécies servem de cobaias para o avanço da medicina, couro para roupas e tantos outros usos. E assim o homem transforma e redesenha o mundo natural. Mas o que faz o homem legitimado para tal domínio? Por que existem *direitos humanos* construídos de forma tão diversa daqueles conferidos à proteção de outras espécies? O que faz o homem um animal diferente de outros? Em que reside o valor que a ele é conferido de modo único? De forma consciente ou não, os direitos humanos são afirmados no reconhecimento de uma essência transcendente do ser humano que o faz singular no mundo natural, singularidade que lhe confere um sentido ontológico, muito além da própria matéria, uma transcendência que, ainda que esquecida, não pode ser ignorada.

O corpo humano, nesse viés, não é apenas matéria e como tal suscetível de uso e transformação, como se faz com outros seres viventes. O corpo humano é local sagrado, interpretado pelas mais diversas concepções de fé, mas comumente sagrado. Ser humano significa estar em um corpo, em um lugar, ser dotado de raciocínio, sentimentos, desejos, valores e capacidade de expressão. Ser humano começa em pequenos lugares, em um corpo. Direitos humanos precisam proteger esses pequenos lugares, porque seres humanos não podem habitar nenhum outro lugar. Esses pequenos lugares são onde estamos; esses pequenos lugares são onde nós podemos ser humanos (MOONEY, 2014, p 200).

Dentro da particular percepção do mundo ocidental, onde a conscientização do valor imanente do homem e a consequente construção dos direitos humanos se desenvolveu, culminando com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, é inegável a contribuição cristã, doutrina que afirma desde os seus primórdios o valor do ser humano. Nas palavras de Jesus Cristo: “Não se vendem cinco passarinhos por dois ceitis? E nenhum deles está esquecido diante de Deus. E até os cabelos da vossa cabeça estão todos contados. Não temais pois; mais valeis vós do que muitos passarinhos” (Lucas 12:6,7). A concepção judaico-cristã apresentou-se no mundo antigo de forma muito singular, distanciando-se do panteísmo comum à época, afirmando tanto a individualidade e pessoalidade do criador como de sua criatura, o homem, e para este conferiu valor único em toda a criação. Os efeitos da nova perspectiva ecoaram pelos séculos na construção da cultura do mundo ocidental.

É possível, ao final, concluir que os direitos humanos são fruto da herança cristã deixada na construção cultural da sociedade ocidental, que em um processo dialógico da história revela valores imanescentes ao homem que são parte de sua natureza transcendente. Embora obscurecida pela era do secularismo, a fé cristã permanece ecoando o sentido de transcendência deixado como marca de uma cosmovisão, e, ainda que o homem moderno resista à ideia da cruz, resiste do mesmo modo em se reconhecer apenas como matéria. Finaliza-se com as palavras de Daniel Dennett, filósofo expoente do naturalismo e apologeta do ateísmo, que assim reconhece: “A crença em tal faísca, como a crença em Deus, muda toda a maneira como você pensa sobre o mundo e sua vida nele, mesmo que você nunca saiba (nesta vida) se é verdade.” (DENNETT, 2004, p. 136).

Referências Bibliográficas

AXFORD, BARRIE; BROWNING, GARY K; HUGGINS, RICHARD; ROSAMOND, BEN; TURNER, JOHN. *Politics – An introduction*. New York: Routledge, 2005.

BENN, S.I. *A theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

BROAD, CHARLIE DUMBAR. *Ethics and the History of Philosophy*. London & Kegan Paul Ltd, 1952., pp. 195-217.

DENNETT, DANIEL C. *Freedom Evolves*. Nova York: Penguin group, 2004.

ELLIOT, A. *Concepts of the self*. Cambridge: polite press, 2001.

- GANDRA, IVES, *A tridimensionalidade realiana*, in Revista do Advogado, nº 61, p. 51-52, 2000.
- GAY, CRAIG M. ELLUL, JACQUES. *Christian Identity in the technological society*. In: *Sources of the Christian Self*, org. James M Houston e Jens Zimmermann. Grand Rapids, Michigan William B Eerdmans Publishing Company, 2018.
- KAVANAUGH, JOHN F. *Who counts as persons? : human identity and the ethics of killing*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2001.
- MCLEAN, STUART D. *Humanity in the thought of Karl Barth*. Edinburgh: T&T Clark, 1981.
- MOONEY, ANNABELLE. *Human rights and the body*. Surrey: Ashgate publishing limited, 2014.
- MOYN, SAMUEL. *Christian Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- RAWLS, JOHN. *A brief inquiry into the meaning of sin and faith*. Cambridge: Harvard University press, 2009.
- REALE, MIGUEL. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 1999.
- REALE, MIGUEL. *Direito Natural/Direito Positivo*. São Paulo: Saraiva, 1984.
- REALE, MIGUEL. *Fundamentos Do Direito*. São Paulo, RT, 1940.
- REALE, MIGUEL. *O Direito como Experiência*. São Paulo, Saraiva, 1992.
- REALE, MIGUEL. *Teoria Tridimensional do Direito*, 5ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2000.
- DAWKINS, RICHARD. *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976).
- ROBINSON, HOWARD. *Substance dualism and its rationale*. In: *free will and modern science*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- SANCHES, REUBEN. *Persona and Decorum in Milton's Prose*. Madison: Fairleigh Dickson, 1997.
- SWINBURNE, RICHARD. *Mind, brain & free will*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- TWAIN, Mark. *The works of Mark Twain. What is man? and other philosophical writings*. Los Angeles: The University of California Press, 1973.
- WEGNER, DANIEL M. *The illusion of conscious will*. Cambridge: The MIT Press, 2018.