

**Revista Internacional de
Formação de Professores
(RIPF)**

**ISSN: 2447-8288
v. 1, n.1, 2016**

JUSTIÇA PARA VULNERÁVEIS. O CAMINHO DA EDUCAÇÃO¹

**JUSTICIA PARA VULNERABLES. EL CAMINO DE LA
EDUCACIÓN**

Submetido em 10 de outubro de 2015

Avaliado em 15 de outubro de 2015

Aceito em 05 de fevereiro de 2016

Fernando Gil Villa

Doutor em Sociologia, pesquisador da Universidade de
Salamanca. Contato: gilvi@usal.es

¹ Versão original em espanhol. Tradução realizada por Hildegard Susana Jung (Mestre em Educação/URI; doutoranda em Educação/Unilasalle).

Justiça para vulneráveis. O caminho da educação

Resumo

Este artigo realiza uma reflexão sobre as circunstâncias atuais nas quais ganham vida tanto as condições de existência, como a subjetividade que alimentam a vulnerabilidade. Se discute a relação que pode existir entre justiça e compaixão. Se defende que somente através de certos instrumentos educativos, como a poesia, bastante distantes do modelo que impera na atualidade, baseado no eficientismo, poderíamos romper com essa espécie de maldição filosófica na qual consiste a hipótese elitista da felicidade.

Palavras-chave: Vulnerabilidade, justiça, compaixão, educação

Justicia para vulnerables. El camino de la educación

Resumen

Este artículo recoge una reflexión sobre las circunstancias actuales en las que cobran vida tanto las condiciones de existencia como la subjetividad que alimentan la vulnerabilidad. Se discute la relación que puede existir entre justicia y compasión. Se defiende que sólo a través de ciertos instrumentos educativos, como la poesía, bastante alejados del modelo que impera en la actualidad basado en el eficientismo, podríamos romper con esa especie de maldición filosófica en que consiste la hipótesis elitista de la felicidad.

Palabras clave: Vulnerabilidad, justicia, compasión, educación

1. Introdução

A melhor justiça para os vulneráveis não é aquela que ignora seus temores e suas desvantagens, nem a que nos entrega ao darwinismo social mais descarnado, nem a que nos deixa nas mãos de *experts* – frequentemente contratados pelos governantes - que interpretam o que convém, sem consultar, ou fazendo-o com entrevistas nas quais somente aparecem algumas perguntas e de certa forma sugeridas, “técnicos de la doxa, de la opinión, mercaderes de los sondeos de opinión... sabios aparentes de las apariencias” (Bourdieu, 2011:89).

Desta maneira, também se acaba fomentando a própria vulnerabilidade que se deseja combater, ao reforçar o marco cultural que nos rodeia de instabilidade psicológica, especialmente sensível em nossa época.

Uma educação e uma justiça pensadas para reduzir a vulnerabilidade poderiam basear-se no conceito de compaixão se levasse em conta os valores da competência e do sucesso da cultura do capitalismo no qual estamos imersos. Ainda que se demonstre certa tendência inata nos animais humanos e não humanos a compadecer-se do sofrimento alheio, é evidente que o contexto social não a fomenta. Daí a necessidade de uma educação compensatória, que deveria potencializá-la, em âmbitos muito diversos e com diferentes estratégias, se quisermos afiançar a solidariedade em uma base sólida que não dependa de campanhas efêmeras ou gestos individuais ou coletivos que surgem inesperadamente e que dependem, portanto, do acaso.

É necessário raciocinar com cautela. Se não é fácil chegar a conclusões definitivas no momento de demonstrar um altruísmo inato, o mesmo ocorre quando se tenta dar passagem ao cuidado egoísta no cuidado das personas que nos rodeiam. Não podemos considerá-lo evidente, nem sequer em condições experimentais, porque não poderíamos eticamente reproduzi-las em larga escala, para toda a população.

A atenção, ou o cuidado existenciais que dão lugar à justiça compassiva, seguindo a Heidegger, indicam que algo nos inquieta e “pré-ocupa” de tal forma que, sendo o caso, estaremos dispostos a nos encarregarmos disso, agindo, e realizando-o, ademais, com diligência (Bilbeny, 2015:99). De acordo com esta ideia, temos que cuidar de nós mesmos, e eventualmente dos outros, porque sua existência é frágil e finita. O referido autor cita Tolstoi. “Todos tenemos que morir. ¿Por qué no molestarse, pues, un poco por los demás?” Pois bem, por que a consciência de mortalidade precisa convergir no sentido de fazer algo para evitar o sofrimento dos demais? Também poderia, pelo contrário, reforçar o egoísmo: posto que não sabemos o que vamos passar, vivamos da melhor forma possível, concentrando-nos em nosso próprio bem-estar. Sobretudo se partirmos de que a experiência da dor e do prazer é pessoal. Este pressuposto é compartilhado por alguns filósofos que levam em conta as circunstâncias das quais se rodeia a existência, como Schopenhauer ou Ortega e Gasset. Este último, o expressa aludindo a que cada um precisa apurar com seus próprios lábios a taça

da vida, com sua mescla de doce e de amargo: “A uno le pasa hallarse acompañado –añade-, pero el pasarle a uno no admite copartícipes” (Ortega e Gasset, 1980:164).

Precisamente por assumir este pensamento radicalmente existencialista, Ortega se inclinará a defender uma posição filosófica liberal, um liberalismo como atitude perante a vida, o qual pode derivar em um egoísmo básico que, se estimulado com medidas políticas compatíveis e pouco moderadas, suscitará situações de desigualdade denunciadas pelos partidários de uma justiça compassiva. O assunto é suficientemente importante para nos determos nele a fim de compreender melhor esta contradição, porque nela pode radicar boa parte da dificuldade no momento de sentenciar que tipo de justiça nos torna menos vulneráveis.

Devemos pensar que o enfoque existencialista é especialmente adequado em uma sociedade caracterizada por sua vulnerabilidade, pois gira em torno de um pensamento principal: o caráter mortal e portanto de sua insegurança na vida, sua fragilidade natural, sua imprevisibilidade. Este aspecto misterioso nos impulsiona a conhecê-la melhor, começando por nós mesmos. De fato, o conhecimento de nós mesmos reforça o instinto de sobrevivência, necessitando de estratégias racionais que às vezes exigem dominar ou não ouvir os impulsos instintivos, especialmente os destrutivos. Mas surge a questão de como conseguir realizar melhor esta tarefa de reforço racional do cuidado de nós mesmos e da sociedade da qual fazemos parte.

Para boa parte da tradição filosófica, esse trabalho passa pelo condicionamento de alguma solidão. “Cada cual sólo puede ser enteramente él mismo cuando está solo”, observava Schopenhauer (2009:455). “Solos vivimos todos,/cada cual en sí mismo,/soledad nada más es nuestra vida”, poetizava Unamuno (1987:211). “La soledad –escribía Ortega y Gasset- tiene algo de herrero trascendente que hace a nuestra persona compacta y la repuja” (1980:163). Além disso, em contato com o público, nosso ser, de certo modo, se contaminaria fatalmente, por isso deve sempre manter aberta a porta para escapar e permanecer absorto se quiser recarregar-se, recompor-se.

É este sentimento de desconfiança básica do grupo que dá lugar a uma atitude vital liberal, que por sua vez pode desembocar em uma atitude política liberal de grau diverso, propondo a mínima ingerência do Estado no caminho das pessoas, porque se entende que obstaculizam a principal tarefa que temos neste mundo – que exige um constante cuidado entendido como desafio, como luta -, a saber, a de forjar nosso próprio destino. Obviamente, podemos compartilhar parte do caminho com outras pessoas, mas somente até certo ponto, porque senão, cairemos inevitavelmente em alguma alienação. Constantemente, devemos levar em conta que nossas decisões, pequenas e grandes, são fundamentais para alcançar o difícil equilíbrio no qual consiste a vida humana e que não é outro, senão respeitar a liberdade dos demais e compartilhar parte do caminho com eles, ao mesmo tempo que ouvimos e nos importamos conosco mesmos. Devém uma tarefa difícil definir até que ponto ceder em nossos objetivos e desejos nesse compartilhar, porque não sempre tais objetivos e desejos

são bons, nem sequer para nós mesmos e porque, às vezes, renunciar a eles em alguma medida para acomodar-nos aos outros, nos ajuda paradoxalmente a consegui-los. Em outros termos, se queremos ser felizes, não deveríamos tomar decisões que traem o sentido último do nosso ser. Mas, como estar certos disso? Não podemos, ao menos não totalmente, mas podemos obter pistas, indícios importantes. Porque se a vida é misteriosa, será normal acreditar, se afinarmos o ouvido, que podemos escutar uma voz interior que nos diz “por aqui está errado, por aqui vais certo”. Assim acreditava Ortega e Gasset quando, em sua palestra sobre Goethe trabalha com a ideia do ser “como uma inexorável empresa” sempre inconclusa, a “vida pessoal como algo que cada um tem que fazer²” (Ortega e Gasset, 2010:6). A personalidade, no pensamento goethiano, seria então algo que “precisamos nos esforçar para realizar”, algo que podemos trabalhar na direção adequada ou trair, um conceito que se desmarca da psicologia, pois não estaria composto de atos de consciência, mas de atos externos, que sucedem fora de nós mesmos e que fazem da vida uma urgência trágica e imprevisível.

Não há exagero algum quando se diz que o equilíbrio se consegue a duras penas, a cada dia. Nessa tensão radica o problema da justiça para uma sociedade de vulneráveis. Porque a operação que se deveria fazer mostra um duplo e contraditório movimento. Por um lado, temos que ensimesmar-nos, contar com momentos de solidão para conhecer-nos, quer dizer, para cuidar-nos, o que exige desconfiar da sociedade na qual vivemos. Mas por outro, deveríamos voltar a mergulhar na comunidade e aproveitá-la, desfrutar para começar, da liberdade, que é uma criação coletiva. Quando Schopenhauer afirma, continuando a frase recém citada, que “únicamente se es libre cuando se está solo, ya que la obligación es la compañera inseparable de toda compañía” na realidade está se concentrando apenas na metade da verdade, pois somente através de algum tipo de contrato social se garante a condição prévia de aproveitar a solidão em paz. De fato, ele não poderia ter se dedicado a pensar e escrever sua obra sem essa proteção.

2. Do cuidado de si mesmo ao cuidado com os demais e com o mundo

A tensão entre o momento solitário e a companhia iniludível do grupo se reproduz na superfície da ideologia e a política social, quando votamos ou mostramos nosso apoio a medidas que nos controlam mais ou menos. Na argumentação da justiça existencialista, isto significa que o cuidado e a atenção, o amor à pessoa, deve começar por si mesmo, e que o ato de passar ao cuidado ou atenção aos outros pode ser percebido tanto como agregado espontânea e imperceptivelmente, como um salto no abismo. Dependerá das circunstâncias pessoais que foram modelando o sentimento de desconfiança básico para com os outros, à medida em que a força da maré da comunidade tenha sido

²Tradução livre nossa.

percebida como uma rêmora para o autoconhecimento primeiro, e para a auto realização depois. O paradoxo consistiria na necessidade de ser *liberal* para poder, em seguida, ser compassivo com os que sofrem.³

Podemos realizar a mesma observação a partir de outro ângulo para tentar reforçar este argumento. Se a solidão se concebe como algo positivo e a companhia, o agregado e a organização social, como algo negativo; se ambas se contemplam como forças antagônicas, então será lógico, de certo modo, que o amor à primeira instância venha acompanhado de certo desprezo à segunda. É o que aconteceria com os filósofos citados. Não obstante, essa reação poderia se desfazer, submeter-se a um controle, como sucede na prática religiosa. Normalmente, esta necessita da solidão para comunicar-se com a divindade. No caso culturalmente próximo do cristianismo, a solidão devém praticamente em uma obsessão, especialmente em algumas ordens que fazem do silêncio, dos retiros ou da clausura alguns de seus pilares fundamentais. Mas o interessante é que, nem sequer nestes casos, o suposto e necessário primeiro movimento de retração, de consideração por si mesmo através do autoconhecimento, inclusive quando se produz dentro de um sistema de significado doutrinal, que põe referido autoconhecimento ao serviço teórico dos demais, portanto, tendendo a ponte entre o cuidado pessoal e o cuidado com os outros, a passagem de um ao outro está totalmente garantida. Aí temos numerosos exemplos de intolerância exibidos historicamente por um nutrido número de representantes da igreja católica. De onde podemos deduzir que mais difícil ainda será que aconteça referida passagem em caso de que não se conte com um aparato ou marco que o facilite, como sucede em grande parte do mundo laico.

A mediação laica aparece claramente confeccionada com uma mescla de materiais contraditórios. A tensão entre os dois movimentos aludidos, de repulsa e abraço da comunidade, pode ser analisada a partir de outro ângulo na contradição que se dá entre a justiça e a compaixão, se partirmos da base de que a primeira se alimenta da razão e a segunda, do sentimento (Bilbeny 2015:194). Mas se assumirmos essa diferença, ainda que a justiça como cuidado existencial inclua a compaixão, teremos que conceder também que ambos os termos, e precisamente por serem diferentes, podem entabular relações de tipo conflitivo.

No caso da ideia mediadora da responsabilidade individual, podemos dizer que cumpre com a mescla porque o reconhecimento e o arrependimento favorecem espontânea, mas racionalmente, a

³ Paradoxo se aceitarmos, na exposição de Bilbeny, a divisão das teorias da justiça em três grandes grupos: liberalismo, utilitarismo e igualitarismo, sendo seu denominador comum a consideração do sujeito, da justiça e do direito como um sujeito abstrato, “descarnado de la existencia y hasta separado de la realidad” (Ibidem:154), porque, então, não se compreende a defesa do liberalismo de autores como Ortega e Gasset a partir de posições caracterizadas pela consideração das circunstâncias existenciais.

compaixão pelo perdão, dando oportunidade a um avanço na sempre incompleta integração social. Mas o equilíbrio alcançado é menos firme e ostentoso do que aquele que se alcança, quando se dá, com a ponte cristã, onde não há apenas uma mistura entre razão e sentimento, em sua variante dicotômica razão e fé. Daí derivam afirmações contundentes – e discutíveis - como as de Octavio Paz, para quem fraternidade, solidariedade e compaixão, funcionariam ao parecerem como sinônimos e seriam os herdeiros modernos da antiga caridade. “Una virtud –añade- que no conocieron ni los griegos ni los romanos, enamorados de la libertad pero ignorantes de la verdadera compasión” (Paz, 1990:129).

Um dos mitos que melhor acolhe a ideia da compaixão é a paixão de Cristo. Além disso, seu objetivo central é fazer pedagogia desta ideia, de tal forma que a mostra em um drama no qual se investe o desequilíbrio que normalmente se oferece na realidade e que supõe um desafio modificar. Efetivamente, o personagem se compadece daqueles que lhe tiram a vida. Está disposto a entregar sua vida, em um ato de máxima renúncia ao egoísmo, por aqueles que o traíram. Se o problema deste último, normalizado pelo instinto de sobrevivência, é que o cuidado pessoal impede o cuidado dos outros, no mito referido, se alcança o lado oposto em uma versão do suicídio altruísta – ou que esteja prevista a ressurreição não lhe resta sentido ao ato -.

A imitação desse comportamento exemplar é tão limitada, tanto na própria conduta como nas pessoas que o tentam, que o problema de uma humanidade vulnerável devido à falta de solidariedade continua sendo nosso grande problema dois mil anos depois do início pedagógico do mito. Oscar Wilde chegou a considerar que talvez o único verdadeiro imitador de Cristo teria sido Francisco de Assis (Wilde, 2014:197). Alguém pode imaginar o filho de um multimilionário da lista Forbes renunciando à sua herança? E menos ainda que o faça em um ato público e simbólico, despindo-se em uma igreja, sem que possamos suspeitar de sua utilização midiática.

Na segunda década do século XXI, a desigualdade, tomada como termômetro da falta de compaixão, e o desprezo ao meio ambiente, - a falta de cuidado do mundo que abriga (da casa) e dos outros - batem recordes mundiais, especialmente visíveis em acontecimentos como a morte massiva de imigrantes. Uma das encíclicas do Papa Francisco faz referência, em seu título, precisamente ao cuidado da casa comum, tentando uma conexão com a tradição franciscana. Alude-se, – ainda que sem desenvolvimento teórico - ao famoso *Cântico das criaturas*, um singelo texto que inclui aos seres inorgânicos na irmandade ou comunidade de seres que povoam o planeta, os quais deveriam ser objeto de cuidado e consideração, algo que, por certo, supera a posição daqueles intelectuais dispostos a igualar o estatuto jurídico além da humanidade, mas somente entre os seres “existentes” (São Francisco de Assis, 1993:49-50).

Mas o referente é interessante também porque mostra um método eficiente para passar do cuidado de si próprio ao cuidado do Outro: colocar-se no lugar deste. Atuação radical e dramática,

colocar-se no lugar do excluído e do vulnerável, aceitando sem reservas sua condição discriminada e sofredora. Atuação, deve-se acrescentar, para distanciá-la de algumas aberrantes formas de turismo nas quais um milionário passa uma noite na rua como mendigo, que deixa de ser teatral ao ser permanente. Contém, ademais, esta dramatização pedagógica, um complemento muito relevante. Se uma pessoa se coloca no lugar do vulnerável, tem mais possibilidades de oferecer consideração e cuidado, mas, como conseguir que sua atitude aumente sua força de exemplo, ou seja, como contar aos que ocupam uma posição social privilegiada e não têm intenção de compartilhar? Estamos aqui perante a questão básica sobre o quanto e como a justiça pode se impor e, paralelamente, como deve ser inculcada na educação. O interessante da solução franciscana é que se afasta das propostas passivas orientais, ou ao menos cabe uma interpretação neste sentido. Ou seja, cabe deduzir uma leitura na qual se obriga aos atores sociais privilegiados a tomarem parte na tragédia, a assumirem seu papel, a não ignorar o cenário da vulnerabilidade. Tal situação observamos em uma das histórias mais comentadas da hagiografia de São Francisco, quando chega, em uma tarde inverno, molhado e debilitado pelo frio, com seu companheiro de fadigas, León, a um lugar onde o porteiro lhes nega a hospitalidade, acreditando que são delinquentes, além de pobres. E tendo sido ameaçados de levarem uma surra, Francisco decide voltar, arriscando-se a tomá-la. E é surrado. Segundo o narrador, esta situação é a que define a *alegria perfeita* (Ibidem, 1993:85). Ninguém, em seu perfeito juízo, regressaria para pedir pernoite a quem o ameaçou. Esse comportamento é tão ilógico, como estranho e paradoxal é o intento de definir a alegria usando esse exemplo, em função do sofrimento que gera.

É esta aparente irracionalidade que favorece a união da justiça e da compaixão no cristianismo. É este caráter tão surpreendente, tão extraordinário, que seduz Oscar Wilde ao ponto de dizer que Francisco de Assis, como Jesus Cristo, têm um lugar no Parnaso, além do seu lugar no Céu. Suas vidas são poéticas precisamente por atuarem de forma oposta à racionalidade da sobrevivência e normalidade, impondo um mundo imaginado ao real. Miguel de Unamuno observava que “Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro” (1982:111). Boa parte dos sofrimentos deste autor giraram em torno deste dramático desencontro, reflexo do conflito moderno entre ciência e religião, e das dificuldades crescentes que temos hoje em boa parte do mundo, por efeito da secularização, para mesclar justiça e compaixão.

Na atualidade, a aludida encíclica de estilo franciscano adquire um cariz logicamente crítico com a situação atual em relação à vulnerabilidade e à ausência de compaixão. A exposição do diagnóstico é justamente a oposta ao que fez Ortega no século passado. Se para este último a origem de todos os males estava no rompimento do processo de individualização, para a cúpula católica a tendência moderna ao antropocentrismo teria chegado a sua máxima expressão na pós-modernidade: “El hombre y la mujer del mundo posmoderno corren el riesgo permanente de volverse profundamente individualistas” (Bergoglio, 2015: 124). O que para o filósofo salva, a saber, a

consciência individual, para o Papa condena, pois “cuando las personas se vuelven autorreferenciales y se aíslan en su propia conciencia, acrecientan su voracidad” (Ibidem: 156). Não obstante a disparidade de critérios e causas, ambas as leituras coincidem no resultado negativo: a alienação. Ambas provavelmente exageram. A ênfase crítica da carta papal sobre a falta de cuidado no mundo no qual vivemos tem certa justificativa pedagógica se pensarmos no meio ambiente, tema central dos escritos. Entretanto, o tom admoestatório e catastrofista parece haver impregnado o restante da análise social.⁴

Pois bem, não podemos ignorar as possibilidades que, durante a segunda metade do século XX, o desenvolvimento do *Welfare State* supôs para as classes médias de muitos países em termos de auto realização. Tentativas de leituras positivas deste fenômeno podemos encontrar em teorias como a do pós-materialismo, ao menos para conjunturas de bonança econômica e para sociedades avançadas e ricas. Leituras mais generalizadoras e sob signo oposto, que reforçam a ideia de um intenso processo de individuação em uma linha durkheimiana, se superam ao analisar as mudanças na família tradicional, o desapego às práticas religiosas, ao patriotismo ou outras formas de identidade política, inclusive à ideia de uma ciência que progride para alcançar o bem-estar social.

Contudo, trajetórias individuais e menos dependentes das instituições sociais, acompanhadas de um aumento do tempo livre, não garantem um uso deste último para a reflexão filosófica e psicológica, para o autoconhecimento. Numerosos obstáculos, velhos e novos, se interpõem na hora de herdar o melhor da cultura greco-latina e seu ideal de sabedoria. As redes de comunicação social e a nova forma de viver o tempo e o espaço parecem, em muitos casos, impedir mais que facilitar o crescimento pessoal pela via da solidão.⁵ Uma prova indireta, mas fidedigna desta circunstância, uma vez que reflete a falta de sensibilidade para o cuidado dos outros, temos no endurecimento das sanções e das condutas castigadas, ao que já aludimos. Não parece muito coerente o postulado da justiça compassiva em um ambiente no qual a *tolerância zero* é prodigalizada como receita.

O individualismo, na medida em que pode ser observado e definido, não evoluiu nesta última parte da modernidade para o ideal de autonomia sonhado pelos filósofos, de forma que favoreça a passagem do cuidado do eu, ao cuidado do mundo. Desta forma, em grande medida, a hipótese elitista da felicidade, elaborada a partir do pessimismo ou do realismo, de acordo com a perspectiva, segue

⁴ Pode ser que a leitura de autores de referência também tenha influenciado, como Bauman que, por sua vez, podem exagerar tanto o papel do consumo como o dos traços negativos de suas pautas.

⁵ A solidão parece mostrar-se paradoxal em nosso tempo: estamos sozinhos sem estar.

de pé em nossos dias. Somente uma minoria conseguiria desenvolver uma vida interior rica que imunizasse contra a criação de necessidades; somente uns poucos conseguiriam usar positivamente o lazer para o crescimento pessoal, diminuindo sua *vulnerabilidade humana* – expressão usada pelo Relatório de Desenvolvimento Humano do PNUD -. Na realidade, a compaixão se dá, neste tipo de argumentação, não porque após ocupar-me de mim mesmo, tenha então tempo de ocupar-me dos demais, nem porque a pré-ocupação com os outros faz parte das pré-ocupações de mim mesmo, mas porque, no sentido estrito, ninguém pode chegar a conhecer-se se não identificar o mundo em que vive, com suas coisas e seus seres, como algo seu, algo com o que pode se identificar. “Sólo el genio toma íntegramente la existencia y el ser de las cosas como su propio tema”, expressando-o segundo sua inclinação à arte, à poesia ou à filosofia (Schopenhauer, 2009: 363). Esta identificação não tem por quê estar associada com um dom, nem tampouco com um narcisismo favorecido pela cultura burguesa. Aquele que tomar consciência da mesma, livrando ambas interpretações negativas, depende da corrente de opinião que vão gerar os intelectuais e de sua recepção nas políticas sociais especialmente educativas.

3. A compaixão na sociedade atual

Este objetivo, porém, enfrenta um entorno cultural no qual a ideia de justiça discorre longe do curso da compaixão. Isto não somente porque ambos conceitos, o da razão e o do sentimento, pertencem a âmbitos diferentes. As contradições têm lugar dentro do próprio conceito de justiça. A ideia de justiça já possui, em sua composição, um componente sentimental prévio que logo será mais ou menos filtrado pela reflexão. A essência da vingança parece tomar parte nesse componente, mais ou menos diluída. A teorização jurídica da justiça visa mais o dever ser que a realidade. Para que alguma dessas elaborações pudesse ser implementada na prática, deveria ser cumprida uma dupla condição, uma espécie de duplo parêntese fenomenológico. Cada pessoa deveria parar e provocar uma reflexão sobre o que lhe parece ou não justo, como em uma representação dos diálogos platônicos, tomar um banho de filosofia do direito para *dummies*. Por sua vez, na pele de jurista, teria que fazer outro parêntese para ser capaz de deixar de lado suas emoções no caso de tomar decisões sobre justiça, nas quais está diretamente implicada. Se esta dupla reflexão é importante para cada cidadão, mais ainda será para aqueles que trabalham na esfera da justiça e precisam lidar com os vulneráveis. A compaixão é adequadamente trabalhada hoje em dia na formação profissional e psicológica de nossos funcionários?

Podemos citar um exemplo concreto para observar a falta de racionalidade no processo de controle sentimental da ideia de justiça. A corrupção é pensada e experimentada de forma ambígua por muitas pessoas. Por um lado, critica-se os grandes casos veiculados pelos meios de comunicação. Por outro, não se considera inconveniente participar dessas mesmas práticas em pequena escala. O

sentimento de injustiça aumenta quando se percebe sua generalização – afeta políticos, empresários, atletas, independentemente de sua ideologia, a única coisa que têm em comum é a riqueza - e a falta de capacidade do sistema de justiça para conhecer todos os casos e castigá-los com rigor. Nessas circunstâncias, aproveitar-se de “pequenas” situações nas quais podemos sair beneficiados às custas de terceiros, encontra uma justificativa racional. O ilógico seria o contrário, agir de forma completa e absolutamente honesta dentro de uma cultura da corrupção. Nesse caso, corre-se o risco de ser duplamente vítima de injustiça, primeiro por ser objeto do calote dos corruptos ao tomar parte da comunidade na qual vivem, e segundo, por não ter aproveitado a oportunidade de compensar esse primeiro prejuízo agindo de forma corrupta.

Trata-se do cultivo adequado de uma cultura para que aflore a emoção da vingança. Em vários países com altos graus de pobreza e desigualdade, grupos de diversos tipos, dedicados a atividades ilícitas e armados, fazem proselitismo entre os mais vulneráveis com um discurso sobre a necessidade de justiça social urgente. Antes de malvados assassinos que se vendem como protetores dos pobres, são vítimas de um sistema que permite a grande corrupção como forma de reprodução social. Nestes casos, o que se justifica não é somente uma prática desonesta, mas também a própria violência, contemplada como único meio efetivo e, de qualquer maneira, justificado e baseado na vingança, para fazer justiça para os vulneráveis. Nestes casos extremos, parece seguir funcionando um esquema que parece de certa racionalidade, na qual a compaixão se anula a si mesma em sua raiz vingativa.

Por outro lado, as diferenças sociais não sempre explicam os comportamentos pouco compassivos. Entre as diferentes classes ou estratos sociais advertimos alguns exemplos chamativos, especialmente entre os jovens. No México, alguns pesquisadores acreditam ter identificado uma derivação da linhagem da cultura juvenil clássica dos *pijos* espanholes, os *spoiled kid* dos Estados Unidos, ou *huppé* francês, ou os *fresas* mexicanos, que teriam passado da ostentação ociosa da riqueza, e de seus meios típicos, como o uso instrumental da mulher, ao sadismo. Neste caso, seu maior prazer seria alcançado quando vem acompanhado da humilhação e do sofrimento do pobre. “El mirrey más discriminatorio suele ganarse el respeto de sus acompañantes. La broma hiriente y el comentario ingenioso diseñado para despreciar nutren las horas de ocio y diversión entre estos personajes” (Raphael, 2014:42).

A solidariedade também parece não abundar entre os próprios excluídos. Algumas ocupações com maior índice de volatilidade e vulnerabilidade, como os taxistas em algumas cidades emergentes latino-americanas, narram uma erosão importante do companheirismo. Lá vemos residências gratuitas para pessoas idosas, sustentadas com doações e voluntários, sendo assaltadas por pequenos delinquentes. Os acidentes de trânsito são outro indício de falta de compaixão que se observa diariamente, também na Espanha. Quanto ao que sucede dentro das classes médias, a competição não parece limitar-se àquela que se dá entre as distintas unidades familiares pela ascensão social. Funciona

aqui um sutil e complexo *sistema de justiça*, amparado na retórica da igualdade, mas realmente baseado no primitivo critério da reciprocidade. Uma tácita e fantasmagórica pena de Talião impera na vida cotidiana de milhões de lares onde a tolerância parece ser exercida automaticamente, mas quase unicamente, para os casos em que a interação incluía sujeitos vulneráveis – termo usado como novo eufemismo aplicado aos personagens que a história dos direitos reconhece como excluídos -. Se não se trata de um menor, um imigrante, uma empregada doméstica, ou tal vez um animalzinho de estimação, então o manual manda executar uma contabilidade de ações e comunicações que dirigem a igualdade, na prática, a uma guerra constante onde a vingança parece servir de princípio que guia o instinto de justiça. Se um irmão ou um cônjuge fez tal coisa - ou deixou de fazer -, ou falou ou gesticulou de tal forma, o outro irmão ou cônjuge tem direito *exatamente* à mesma coisa. Obviamente, este entendimento emocional da justiça sempre existiu nestes contextos. A novidade é o grau de sensibilidade e a consciência de tal esquema. Digamos que, nos dias atuais, a suscetibilidade tenha batido todos os recordes, o que, diga-se de passagem, é uma demonstração da sobrevivência e força do individualismo. Algo possível ali onde a cultura psicológica da população e o campo de gestão por parte da plêiade de especialistas que trabalham neste campo da saúde têm aumentado de forma importante.

De certo modo, a expressão justiça compassiva é uma contradição em termos psicológicos se associarmos a sensibilidade às injustiças, aos sentimentos de ódio e vingança. Para desfazer essa reação seria necessário perceber a injustiça como menor ou talvez trabalhar o autocontrole, o que exige uma mediação psicológica. Contudo, cabe introduzir neste esquema a hipótese de uma maior sensibilidade social para com situações que no passado podiam ser consideradas menos graves do ponto de vista da injustiça. A linguagem expressa este agravamento do estado de consciência. É normal que o ator – a irmã ou cônjuge - pense ou diga, ao compará-la com outra, que a situação na qual se encontra é injusta e que desperte a ânsia por reparar essa injustiça com uma reação de vingança mais ou menos sutil. Até uma menina de três anos e meio que não passou ainda pela escola nem pela creche, dispara de vez em quando um “é injusto!”

Obviamente, neste empenho podem colaborar as opiniões dos amigos ou os exemplos de personagens fictícios. Estes modelos de socialização fazem parte do ambiente desde os primeiros anos. Nos desenhos animados clássicos que giram em torno de uma relação simples, com dois personagens, onde o efeito da mensagem é, portanto, mais claro, a parte mais vulnerável e inspiradora de compaixão – o pintinho Piu-Piu ou o ratinho Jerry - acaba fazendo algo mais que defender-se, devolvendo a travessura e zombando do zombador. A partir de meados dos anos setenta, outro pintinho, de cuja fragilidade constava a metade de casca de ovo que todavia arrastava sobre a cabeça, Calimero, tornou-se famoso a partir da Itália, mesclando a ideia de compaixão e justiça com sua repetida frase: “Isto é uma injustiça”. Na atualidade, é interessante advertir que em uma das séries

contemporâneas de mais audiência e que alcança todos os públicos, a versão satírica da socialização familiar americana dos Simpsons, as caricaturas favoritas das crianças, constitui uma inversão dos clássicos Tom e Jerry. Nesta ocasião, é o rato azul, Itchi (conhecido como *Comichão* no Brasil⁶) aquele que costuma atacar o gato, Scratchy (*Coçadinha*, no Brasil⁷) com uma crueldade espetacular. Como se a identificação de milhões de telespectadores com os personagens frágeis com os quais cresceram fosse acumulando uma energia vingativa insuficientemente digerida ou satisfeita nas formas suaves e politicamente corretas do código moral burguês convencional, explodindo agora em um desabafo tardio no qual a fantasia da vingança mais dura precisa tonar-se explícita para cumprir com uma espécie de exorcismo geracional. Não estaríamos perseguindo unicamente um acerto de contas, mas também uma crítica ao código moral e uma tentativa de “educar” sem “repressão”, ainda que correndo o risco de cair na obscenidade – na qual insistia Baudrillard -; um intento de que a energia não seja canalizada por valores substitutos, ficando portanto flutuando em um inquietante niilismo.

Para a relação entre a justiça e a vulnerabilidade, isto supõe que, paradoxalmente, o sistema pode gerar esta última onde antes não existia. Se criaria assim um efeito perverso através da observação e identificação concreta e anulação das vulnerabilidades. Em geral, apesar de sua complexidade, o sistema social não pode dedicar a energia suficiente para combater a vulnerabilidade além de seus *hot points* e de uma avaliação prévia em relação a critérios precisos e centrada nessas zonas. Isto torna inevitável o risco de desatender a vulnerabilidade em áreas onde, de momento, não têm disparado os alarmes, mas que podem fragilizar-se de forma aparentemente imprevisível. O sistema gera vulnerabilidade quando a consciência de injustiça cresce mais rapidamente que o conjunto de condições que nesse momento a definem como objetiva e lhe outorgam realidade. Neste sentido, pode-se dizer que não consegue apagar o fogo. Nem sequer com o aumento de efetivos, ou seja, com a intervenção de aparatos especializados. A falta de apoios tradicionais de ação mais difusa, como os religiosos, e sua substituição pela maquinaria jurídica, ainda que se interprete como um avanço em termos de eliminação de resíduos das velhas políticas sociais baseadas na teoria de subsidiariedade, produzem, na própria base onde se cultivam os valores – ali onde podem saltar as faíscas- efeitos estranhos, com retrocessos na tolerância e na compaixão. A complexidade jurídica parece limitar-se ao aparato e ao entorno mais que ao manancial emocional que gera os valores. Deste modo, não leva em conta os atenuantes, ou, mais propriamente, contribui ao costume de não usá-los na mesma medida nas interações entre iguais. Dessa maneira, uma maior especialização funcional no controle social vem acompanhada de uma simplificação dos esquemas que os atores sociais usam em

⁶ Nota da tradutora.

⁷ Nota da tradutora.

situações cotidianas para julgar os comportamentos considerados antissociais nos quais se rompe com a norma. Fora de seu entorno imediato, isto os leva a ter comportamentos discriminatórios precisamente por discriminar menos as circunstâncias, no sentido de analisá-las detalhadamente. Em seus domínios familiares, laborais ou na vizinhança, a mesma energia cultural os predispõe negativamente contra qualquer vulneração das micro normas que foram estabelecidas a esses níveis, sem ter igualmente a paciência, o tempo ou a cultura necessários para discutir cada caso. Em ambos territórios, a compaixão brilha por sua ausência.

4. Educar para a transformação cultural

Esta breve descrição do panorama social no qual se deve inserir qualquer reflexão filosófica ou jurídica acerca da justiça e da compaixão para ser realista, indica a necessidade de uma educação que ensine tanto o valor do cuidado de si mesmo, assim como o cuidado com os demais, e que mostre pontes e caminhos que permitam passar de um ao outro e acostumar-se a esse trânsito. A discussão sobre o conteúdo religioso ou laico desses meios é uma penosa perda de tempo, dado sua compatibilidade. Entretanto, nenhum dos dois âmbitos deve esperar que o outro faça todo o trabalho, mas o sistema educativo moderno democrático não deveria esquecer-se das bases culturais religiosas, que podem servir-lhe, não como ideias pelas quais doutrinar, mas como exemplos destinados a preparar o terreno cultural para a compaixão, o que exige uma profunda inversão de valores. A educação atual busca o sucesso individual, e com tal denodo, que desde que começou sua caminhada, há uns duzentos anos, aproveita cada mudança de governo para apertar o cinto um pouco mais. Isto significa que a competição começa mais cedo e é maior a cada geração, o que dificulta a probabilidade de compaixão. É provável que uma família espanhola média tenha assistido, com um filho ou filha de sete ou oito anos, à dominical de 18 de outubro de 2015 e escutado o Evangelho de Marcos 10, 35-45: "...quem de vocês quiser ser grande, deve tornar-se o servidor de vocês, e quem de vocês quiser ser o primeiro, deverá tornar-se o servo de todos". Tal espírito é diametralmente oposto ao que reina na escola – incluindo a privada concertada teoricamente religiosa⁸ - na qual não passa meia hora semanal, mas longas jornadas nas que se compara com os demais constantemente com o afã de ser o primeiro.

Não somente o "clima" e os valores, mas também os meios pedagógicos são insuficientes para conquistar uma mudança cultural voltada à solidariedade pela compaixão. A força da ideia dessa pedagogia deve estar baseada na aprendizagem da capacidade de cultivar a diferença. São de sobra

⁸ No meu primeiro livro, saído de minha tese de doutorado, *Escuela pública o escuela privada*, pude observar a perda desses valores nas escolas religiosas concertadas devido à escassez de pessoal religioso e, em geral, a um obrigado processo de adaptação ao que vem sendo submetidos este tipo de centros em sua competição empresarial com os centros públicos.

conhecidas as fórmulas mais eficazes nesse sentido, como a arte dramática ou a poesia, as quais, contudo, somente são usadas de forma esporádica e marginal em nossas escolas.

Octavio Paz confiava no poema como “antídoto da técnica e do mercado” -culpados pela exacerbação do egoísmo pouco compassivo -, como “prova viva da fraternidade universal”, ponte que se espera entre a liberdade e a igualdade (Paz, 1989:138). A poesia deveria fazer parte dos “Direitos Humanos”, observava Barthes, é preciso lutar por ela nesta época mais que nunca, posto que permite a aprendizagem da “práctica de la sutileza en un mundo bárbaro” (Barthes, 2005:89). Justamente, bárbaro significa estrangeiro, e denota a desconfiança que surge, em princípio, em toda comunidade humana ante o aparecimento dos estranhos. Pois bem, em um mundo global é especialmente urgente uma preparação para a convivência multicultural. Uma educação que leve em conta a poesia é, neste sentido, muito oportuna, sobretudo se temos em conta aquela observação de Fernando Pessoa acerca da ideia que as pessoas costumam ter a respeito do poeta (Pessoa, 1994: 259). Normalmente se vê os poetas, dizia o português, com certa falsa superioridade, ao identificá-los como seres que representam a diferença, o estranho, o caráter sonhador, algo difícil de classificar e manipular. Entretanto, se o poeta se sente um estranho na sua própria terra, fomentar essa sensação seria um bom meio para a convivência intercultural nas escolas.

A poesia é somente um exemplo. Algo parecido se poderia dizer do teatro. Nenhuma destas fórmulas, por outro lado, deveria ser idealizada, como tendem a fazer alguns dos autores mencionados. Depois de tudo, qualquer meio admite uma manipulação que contradiz seu espírito. Podem ser feitos versos discriminatórios, como também a ciência pode ser usada para um fim antidemocrático. Igualmente, a comunidade de poetas admite hoje em dia defeitos próprios do estilo de vida capitalista, com um grau de humanidade ou compaixão pouco exemplar, como quando se divide em uma multidão de círculos e associações, físicas e virtuais, nas quais seus membros expõem seus trabalhos e seus egos de forma surpreendente mostrando como galões o número de prêmios ganhos, o número de concursos nos quais ficaram nos primeiros lugares - convenientemente hierarquizados por categoria e nível territorial, inclusive por idade -, o número de exemplares vendidos, o número de apresentações, o prestígio da editora, o número de idiomas ao que foram traduzidos, ou o número de visitas nas redes sociais. Não obstante, tais perversões não anulam o potencial de um tipo de educação que deveria ajudar a fomentar a paz nas relações entre pessoas, comunidades e entre estas e o meio ambiente.

Contemplada a felicidade como sentimento de autonomia e autoconfiança, há duas razões claras para impulsionar seu raio de ação através da educação, para que a poesia, a filosofia ou a arte deixem de ser o privilégio de uma minoria que se conhece a si mesma através de um uso adequado do lazer. Por um lado, diminui a sensação subjetiva da vulnerabilidade; por outro, prepara a passagem do cuidado de si mesmo ao cuidado com os outros. Não podemos nos embasar em hipóteses idealistas

que parecem buscar alternativas à interpretação mais lógica da evolução da história da humanidade⁹. Como sustentar que fazer o bem nos torna felizes e que fazer o mal nos adoce, ou que a tendência natural é a compaixão em um planeta donde a desigualdade e a violência dominaram claramente? Não podemos esquecer que o objetivo não é a paz, que pode ser manipulada através da dominação de uns sobre outros, mas a paz que provém da autonomia e da igualdade. A reativação dos debates sobre a compaixão deve ser feita a partir do realismo se quiser obter frutos que superem a autoajuda do típico e lastimoso personagem desorientado das classes médias.

O componente contraditório, no qual aqui se insiste, não pode, portanto, obviar-se. A palavra compaixão remete tanto à bondade amorosa, como à luta. A carta pela compaixão, assinada por representantes de distintas religiões, insiste no primeiro, como não pode ser de outro modo.¹⁰ Contudo, não podemos esquecer que a raiz religiosa mais próxima a nosso entorno cultural situa a compaixão na Paixão de Jesus Cristo. Convém aqui recordar Unamuno, quando insiste que o cristianismo, mais que doutrina, é luta, agonia, “culto a un Dios Hombre que nace, padece, agoniza, muere y resucita de entre los muertos para transmitir su agonía a sus creyentes. La pasión de Cristo fue el centro del culto cristiano” (Unamuno, 2013: 47). Sequer centrando-nos na raiz religiosa e filosófica oriental da compaixão, temos assegurada uma interpretação “positiva”, algo que demonstra claramente uma leitura de Schopenhauer na atualidade. Este filósofo observava, a propósito da canção de Goethe, “he puesto mi anhelo en nada”, que “sólo cuando el hombre haya renunciado a todas sus aspiraciones y retorne a su desnuda y pelada existencia participará de la tranquilidad de ánimo que constituye el fundamento de la felicidad humana, condición necesaria para disfrutar el presente y, con él, la vida entera” (Schopenhauer, 2009: 450). Pois bem, nunca houve um presente tão oposto aos ensinamentos compassivos de corte budista como o que se vive neste século XXI, em plena era do consumo e do niilismo.

Em outras palavras, se a felicidade passa pela busca direta e pessoal da felicidade a partir de premissas orientais – budistas, tauistas -, então a probabilidade de consegui-la é menor que nunca, devido ao fato de que deve passar, dada a radical oposição do contexto social, por uma mudança tal, que tira a pessoa do sério literalmente, provocando graves alterações de suas relações e possibilitando sua exclusão social e sua estigmatização. Somente uma educação que obre de forma lenta, mas constante, pode conseguir, de forma indireta, porém duradoura, uma transformação cultural que faça justiça aos vulneráveis. A este meio é que deveríamos canalizar a maior parte das energias. Como um argumento mais a favor desta ideia pode esgrimir-se a atitude da nova classe política, recrutada entre

⁹ Talvez excessivamente presentes ou pouco matizadas nos livros como “La compasión: el corazón del mindfulness”, de Vicente Simón.

¹⁰ <http://www.charterforcompassion.org>

os jovens que supostamente fazem parte dessa minoria com consciência social. Como já mencionado, tal atitude padece de uma profunda contradição, pois aspira a empoderar às pessoas como meio de melhorar a justiça social para os vulneráveis, mas usando pouco a compaixão, tanto em suas relações internas como com os membros de outros partidos que opinam de forma diferente.

REFERÊNCIAS

- Barthes, R. (2005). *La preparación de la novela*. Siglo XXI: México
- Bergoglio, J. (Papa Francisco)(2015). *Carta encíclica Laudatio Si*. Sobre el cuidado de la casa común. Estella: Verbo divino.
- Bilbeny, N. (2015). *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Madrid: Tecnos.
- Bourdieu, P. (2011). *Capital cultura, escuela y espacio social*. Madrid: Siglo XXI.
- Francisco de Asis (1993). *Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Madrid: BAC.
- Ortega y Gasset, J. (1980). *El espectador (Antología)*. Madrid: Alianza.
- (2010) *Obras completas, V. X*. Madrid: Taurus
- Paz, O. (1990). *La otra voz*. Barcelona: Seix Barral.
- Pessoa, F. (1994). *Libro del desasosiego*. Barcelona: Seix Barral.
- Raphael, R. (2014). *Mirreynato. La otra desigualdad*. México: Planeta.
- Schopenhauer (2009). *Parerga y Paralipómena*. Madrid: Valdemar.
- Simón, V. (2015). *La compasión: el corazón del mindfulness*. Madrid: Sello editorial.
- Unamuno, M. de (1982). *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa.
- (1987). *Poesía completa. Vol.1*. Madrid: Alianza editorial.
- (2013). *La agonía del cristianismo*. Madrid: Alianza
- Wilde, O. (2014) *De profundis y otros escritos de la cárcel*. Barcelona: Debolsillo.