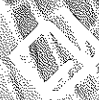


das
das

A SAGRALIDADE DA PESSOA

nos gestos
dos gestos



editora
unesp

© 2012 da tradução brasileira
© 2011 Suhrkamp Verlag Berlin
Todos os direitos reservados ou controlados por Suhrkamp Verlag Berlin
Título original: *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte*
Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da Unesp (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
www.livrariaunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

CIP – Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

J58s

Joas, Hans

A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos / Hans Joas; tradução Nélcio Schneider. – São Paulo: Editora Unesp, 2012.

Tradução de: *Die Sakralität der Person*
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-393-0365-6

1. Direitos humanos – História. 2. Direitos humanos – Aspectos religiosos. I. Título.
12-7167.

CDD: 323.09
CDU: 342.7

Editora afiliada:


Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe


Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Para
Bettina Hollstein
Matthias Jung
Wolfgang Knöbl
com grata estima.

Adm 09/09
P88/93/98/99

VI. Generalização de valores A Declaração Universal dos Direitos Humanos e a pluralidade das culturas

Na presente tentativa de formular uma genealogia afirmativa dos direitos humanos, foi fortemente ressaltado até aqui o significado da certeza subjetiva, da percepção da evidência e da intensidade afetiva que são características do sagrado. Gênese e desenvolvimento dos direitos humanos foram descritos como história do deslocamento de tal evidência, o qual se desenrola no campo de tensão de práticas, valores e instituições. Por essa razão, experiências desempenham um papel motivador essencial nessa história - experiências cotidianas, mas, antes de tudo, também aquelas além do dia a dia e que encham os agentes de entusiasmo ou os marcam com seus horrores de tal maneira que esse cotidiano transforma a sua personalidade contra a sua vontade.

A evidência subjetiva é uma marca distintiva importante de adesões a valores num sentido empírico; mas ela naturalmente não é nenhum argumento com o qual outros pudessem ser persuadidos. Tal evidência pode ser compartilhada por pessoas, podendo chegar inclusive a representar uma obviedade cultural. Variações dessa sensação de evidência também podem ser comuns a muitas pessoas: nesse

caso, o espírito da época se transformou; o que ainda há pouco era tido como desviante, agora passa a ser exemplar. Porém, ter elementos culturais em comum, velhos ou novos, ainda não é justificativa para aquele que interroga intensamente a si mesmo ou deseja obter respostas de outros. Ademais, frequentemente ocorre que as evidências subjetivas divergem umas das outras ou até colidem frontalmente.

Porém, como se deve lidar com tal dissenso em matéria de valores? Para lidar com isso há possibilidades em profusão. Como não são os valores, os sistemas axiológicos ou as religiões que agem, mas só as pessoas e suas organizações, as pessoas podem congregarse para ações em comum mesmo que seus valores difiram. Também podemos decidir não agir em conjunto e nos limitar a tolerar num sentido positivo as demais pessoas com seus valores estranhos a nós ou que não conseguimos compreender. Podemos inclusive chegar a um consenso parcial com elas e deixar o restante de lado. Podemos assumir algo dos demais e encaixá-lo em nossos próprios sistemas axiológicos, onde de início pode até parecer um corpo estranho, até que talvez, no decorrer do tempo, passe a ser um componente orgânico mediante a adaptação sub-reptícia das nossas convicções. Podemos, por fim, na controvérsia com outros, descobrir pontos comuns surpreendentes, que nos estimulam a reformular nossos próprios valores e a revitalizar as nossas próprias tradições de maneira nova.

Neste capítulo conclusivo, a intenção é mostrar que existe a possibilidade de, em meio à pluralidade de sistemas axiológicos concorrentes, tomar um caminho exitoso de entendimento rumo a um novo tipo de ponto de vista comum e que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 foi o resultado de um entendimento exitoso desse tipo. Para caracterizar com precisão esse caminho, emprego o conceito da generalização de valores, que há décadas foi desenvolvido numa das mais ambiciosas teorias da transformação social, que, a meu ver, no entanto, também parece ter grande importância para a filosofia moral. O significado desse conceito e da concepção a que ele se refere reside num campo que poderia ser denominado lógico de uma comunicação referente a valores. Minha

tese afirma que essa lógica se distingue claramente da de um discurso argumentativo-racional no sentido estrito, mas que ela de fato também descreve um caminho que se diferencia de uma simples colisão de valores, identidades ou culturas divergentes.

Exatamente por serem concebidos aqui como articulações de experiências, os valores não aparecem como resultado de uma seleção infundada, para a qual não pode ser gerada nenhuma plausibilidade intersubjetiva, a exemplo do que ocorre num decisionismo irracionalista. A comprovação da fecundidade dessa concepção será feita em três passos. Após uma reflexão sobre os limites de um discurso puramente racional, será introduzida e aclarada a concepção da generalização de valores e, em seguida, aplicada ao processo da gênese da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Para prevenir mal-entendidos, é preciso acrescentar de imediato que se trata aqui da demonstração de uma possibilidade e não da suposição crédula de que divergências de valores sempre podem ser superadas harmonicamente. A objeção de que frequentemente ocorrem conflitos não é mais eficaz contra essa concepção do que a objeção de que muitas pessoas não argumentam de maneira clara contra uma teoria da argumentação racional. Toda possibilidade, todavia, possui suas próprias condições. Por essa razão, será preciso indagar também quais foram exatamente as condições, nos anos após a Segunda Guerra Mundial, que franquearam o caminho para a Declaração Universal.

A comunicação referente a valores¹

Para que precisamos mesmo de uma teoria da lógica específica da nossa comunicação referente a valores? Por que não devemos

¹ Os subcapítulos "A comunicação referente a valores" e "O conceito da generalização de valores" estão baseados em parte em Joas, Value Generalization. Limitations and Possibilities of a Communication about Values, *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, p.88-96.

contentar-nos com a teoria discursiva da moral, daquela maneira tão diferenciada como ela foi elaborada por Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel e seus alunos? Inspirados antes de tudo pelo fundador do pragmatismo norte-americano, Charles Sanders Peirce, mas também por Stephen Toulmin e outros, esses pensadores desenvolveram um modelo abrangente do discurso argumentativo racional referente a pretensões de validade cognitivas, normativas e outras. A ideia básica desse empreendimento é que todo discurso racional tem o seu ponto de partida em atos de fala, nos quais o falante tem como objetivo ilocutório convencer o ouvinte de que a sua pretensão de validade implícita ou explícita é justificada. A expectativa é de que o ouvinte não simplesmente escute, mas aceite a pretensão de validade ou então apresente razões diferentes e melhores para não concordar ou para poder concordar apenas parcialmente. Em caso de objeção da parte do ouvinte, o falante passa a confrontar-se com uma pretensão de validade alternativa. Agora é a vez de ele aceitar essa pretensão ou declarar as razões porque não pode aceitá-la. O processo de ida e volta daí resultante leva, no caso de ser bem-sucedido, a uma modificação recíproca gradativa mediante as razões das pretensões de validade apresentadas. Se não houver restrições exteriores de ordem temporal ou de outra ordem que sejam impeditivas, tal discurso argumentativo-racional pode levar a um fim "orgânico", no qual os participantes se encontrarão livremente num consenso gerado por eles próprios.

Todos os representantes desse modelo estão conscientes de que essa descrição constitui uma idealização de processos reais de argumentação; porém, eles não veem tal idealização como abstração sem valor, mas como ideia reguladora, que de fato nos instrui e assim deve fazer no mundo empírico em nossas controvérsias argumentativas. Por essa razão, a meu ver, não se pode falar de uma idealização ingênua no sentido de um desconhecimento do fato de que as controvérsias reais só raramente correm conforme prescrito pelo modelo.

Porém, isso não quer dizer que, desse modo, já tenha sido dita a última palavra sobre discursos e sua posição na filosofia moral. Com efeito, o modelo silencia sobre a pergunta referente ao que mesmo deve nos motivar a ingressar em tal discurso e também sobre a questão de por que nos sentimos comprometidos a ater-nos ao resultado de tal discurso em nossas ações. A relação entre uma situação discursiva, livre de pressões advindas da ação, e as situações da "aplicação" dos resultados discursivamente obtidos carece de uma elucidação adicional, bem como a diferenciação exata de diversas espécies de pretensões de validade e da verificação discursiva que lhes corresponde em cada caso.² Todas essas questões serão deixadas de lado neste ponto. Aqui se trata apenas de perguntar se pode haver tal discurso puramente racional também sobre valores e se, não sendo possível, a única alternativa a ele residiria na simples decisão e confrontação.

A intuição de que deve haver uma terceira via é bastante difundida. Ela está na base, por exemplo, do diálogo inter-religioso. O próprio Jürgen Habermas admite que, no caso dos valores, as questões da gênese e da validade não podem ser tão claramente diferenciadas como supostamente é possível no caso das pretensões de validade cognitivas e normativas³ – uma noção que deu o impulso para o presente desenvolvimento da ideia de uma "genealogia afirmativa".⁴ Para ele, porém, isso apenas significa que valores seriam necessariamente particulares e que, no caso deles, não seria possível a mesma universalização que ele considera possível no caso de pretensões de validade cognitivas e normativas. Visto que, para ele, a particularidade de valores equivale ao seu particularismo, logicamente não pode haver, por isso, valores universalistas; desse

2 Lisei e discuti detalhadamente esses problemas da teoria do discurso no capítulo final do meu livro *Die Entstehung der Werte*, p.274 et seq.

3 Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, p.202.

4 Cf. o capítulo 4 deste livro.

modo, todas as esperanças de universalização se voltam para a esfera do direito e da moral normativa. Isso, no entanto, é implausível tanto em termos filosóficos como em termos históricos. O fato de os detentores de direitos serem indivíduos e grupos particulares não significa que os destinatários de sua orientação axiológica possam igualmente ser apenas indivíduos e grupos particulares.⁵ Pelo contrário, em termos históricos, é possível localizar de modo bastante preciso a gênese de tais valores universalistas em conexão com representações de transcendência, a saber, na assim chamada Era Axial.⁶ Devido a essas suposições implausíveis, a tarefa da elaboração de uma lógica específica da comunicação referente a valores nem chegou a ser empreendida por ele.

Três especificidades da comunicação referentes a valores me parecem decisivas:

Primeiro: falar sobre valores pressupõe levar em consideração a intensidade afetiva de nossa adesão a eles. Certamente, todos os valores podem ser reformulados numa forma propositiva como asserções de que algo seria bom ou mau/ruim; também é incontestável que religiões e “visões de mundo” seculares contêm asserções de fatos em profusão, como, por exemplo, que Jesus teria ressuscitado dos mortos ou que Maomé seria um profeta. Porém, nossa adesão [Bindung] a valores é diferente da adesão a pretensões de valor puramente cognitivas. Não “temos” valores da mesma maneira que temos opiniões; é isso que expressa o conceito “adesão a valores”. Temos de aproximar-nos do caráter dos valores, levando a sério esse aspecto da adesão. Podemos fazer isso se primeiro aclararmos,

5 Sobre isso, cf. Joas, *Entstehung der Werte*, p.286 et seq.; e, sobretudo, Bernstein, *The Retrieval of the Democratic Ethos*, *Cardozo Law Review*, p.1127-46.

6 Em conexão com Karl Jaspers, tem-se em mente aqui o período compreendido entre 800-200 a.C. Cf. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [1949]. Sobre isso, do ponto de vista sociológico, cf., sobretudo, os significativos aprofundamentos por Shmuel Eisenstadt e Robert N. Bellah. Cf. Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, p. 40-68; Bellah, *What is Axial about the Axial Age?*, *Archives européennes de sociologie*, p. 69-90; id.; Joas (orgs.), *The Axial Age and Its Consequences*.

pelo exemplo de nosso apego a outras pessoas, o que significa adesão. Como reagimos quando somos perguntados por que amamos uma determinada pessoa (minha esposa, meu filho, meus amigos íntimos)? Afirmo que rápido fica intuitivamente claro para nós que, em muitos casos, a enumeração dos atributos específicos de uma pessoa, como, por exemplo, seu aspecto ou seus talentos, mas também de realizações e distinções específicas, tem pouco valor como fundamentação e, no caso do amor e da amizade, nem mesmo é adequada. É claro que existe a possibilidade de fazer tal enumeração e com certeza o nosso amor também se baseia em assunções cognitivas sobre o caráter e o comportamento de uma pessoa amada no passado, presente e futuro. Nesse nível, podemos tentar tornar plausível a um interlocutor o nosso apego [Bindung]. Porém, a nossa expectativa em relação ao ouvinte, nesse caso, é bem diferente daquela de que fala a teoria do discurso. Não temos a expectativa nem é nossa intenção que o ouvinte seja persuadido por nós no sentido de que venha a compartilhar os nossos sentimentos ou subitamente venha a apaixonar-se pela pessoa da qual estamos afirmando que é digna de ser amada. O objetivo só pode, portanto, ser chamado de plausibilidade, não de consenso. Esse objetivo pode até parecer modesto; porém, se ponderarmos que, num diálogo dessa natureza, estamos tematizando sentimentos e experiências profundamente enraizados, ficará evidente que uma comunicação desse tipo pode até ser mais exigente e rica que a argumentação racional.

Uma vez que valores sem adesão são apenas asserções e valores com adesão não podem ser tratados como simples asserções, a primeira característica essencial da lógica de uma comunicação referente a eles é levar em consideração a constituição de nossa adesão a eles.

Segundo: a segunda diferença importante entre pretensões de valor regulares discursivamente levantadas e valores reside no status da negação. Com frequência já foi notado que a refutação de uma constatação cognitiva numa imagem de mundo religiosa na grande

maioria dos casos não enfraquece a adesão dos crentes a sua fé. Na perspectiva dos crentes, com frequência muita coisa nesse aspecto é flexível e até permutável. Isso se deve justamente ao fato de que a sua adesão não procedeu de um convencimento discursivo. De um ponto de vista empirista, os crentes devem parecer, por causa disso, espíritos dogmáticos obstinados que não estão dispostos a renunciar a sua fé em vista do progresso científico e do pensamento esclarecido. Entretanto, essa percepção está baseada justamente numa representação falsa da fé como o ato de considerar verdadeiras certas proposições de fé.

No mais tardar, desde a publicação póstuma das reflexões de Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit* [Sobre a certeza], no ano de 1969, começou uma revisão justamente na tradição da filosofia analítica que se reporta a ele. Evidencia-se que todos os sistemas referenciais cognitivos se baseiam em "certezas", que são constitutivas até mesmo para toda e qualquer dúvida específica e para possíveis procedimentos de falsificação. Por essa razão, essas certezas não podem ser falíveis no mesmo sentido que o são todas as proposições individuais em cada sistema referencial assim constituído. Em conexão exatamente com Wittgenstein, estão sendo desenvolvidas propostas de aprofundamento com o intuito de mostrar que não há como reduzir as convicções religiosas a elementos propositivo-cognitivos sem que, por isso, elas consistissem só de elementos expressivo-reguladores.⁷ As convicções religiosas não são imunes ao questionamento comunicativo, mas este deve ser adequado ao *status* daquelas e não reduzi-las a cognições (ou normas).

No caso de adesões a valores, tendemos a reagir ao questionamento destas não com argumentos, mas com a desqualificação de quem questiona. Uma vez que, para nós, o bem possui a qualidade da evidência subjetiva, aquele que por si só não a compartilha incorre por conta própria no âmbito do mal.⁸ Desse modo, a segunda

7 Cf. os aportes em Joas (org.), *Was sind religiöse Überzeugungen?*

8 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 185.

diferença em relação ao modelo do discurso decorre do aspecto de adesão inerente aos valores, mas não se refere às condições de sua constituição, mas à sua negação.

Tercero: do fato de se levar em consideração a constituição das adesões a valores e das especificidades de uma negação decorre uma diferença adicional. Os valores não podem simplesmente ser discutidos atomisticamente, como se nada fossem além de posicionamentos individuais, fechados em si mesmos. Em conexão com um experimento ideal sobre a pergunta se nós sujeitamos meras preferências a um juízo moral, Hilary Putnam⁹ apontou para o fato de que juízos de valor formam grupos ou aglomerados [*cluster*] e que somente avaliamos como moralmente indiferentes aquelas preferências que não estão conectadas com outras que consideramos moralmente relevantes.

Essa ideia plausível deve ser ampliada, a meu ver, mediante a dimensão temporal. Juízos de valor remetem a histórias. Tornamos nossas adesões a valores plausíveis, e desse modo também as defendemos, ao narrar como nós ou outros chegaram a eles e o que acontece quando esses valores são violados. Por essa razão, a narrativa biográfica, histórica e mitológica não é mera ilustração para fins didáticos, mas um traço necessário da comunicação referente a valores. Basta remeter, nesse ponto, à extensa fundamentação de uma genealogia afirmativa no quarto capítulo deste livro como forma adequada de fundamentação de valores.

O conceito da generalização de valores

Para além dessa elucidação das possibilidades de uma comunicação referente a valores, necessitamos compreender como, mediante tais processos de comunicação, valores podem ser transformados

9 Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, p. 206 et seq. Sobre Putnam e as questões aqui discutidas, cf. Joas, *Werte versus Normen. Das problema der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten*, p. 263-79.

em sentido universalista. O conceito de generalização de valores enquanto concepção apropriada para isso já foi mencionado no início. Ele provém da obra de Talcott Parsons, o mais influente dos sociólogos norte-americanos das primeiras décadas após a Segunda Guerra Mundial.¹⁰ Em reação às múltiplas críticas de que a sua assim chamada teoria funcional-estrutural seria incapaz de explicar a mudança social, Talcott Parsons aplicou também ao campo da “dinâmica social” a sua teoria das quatro funções fundamentais que todo sistema social teria de cumprir. As quatro funções nomeadas por ele foram a adaptação ao ambiente do sistema, a consecução dos objetivos do sistema, a integração dos componentes do sistema e a manutenção dos padrões axiológicos constitutivos da identidade do sistema. Isso tudo relacionado com o problema da mudança social significou que também esta ocorre em quatro dimensões: como intensificação da capacidade de adaptação do sistema, como diferenciação interna do sistema, como plena integração crescente dos membros da sociedade e como generalização de valores.

Na obra da vida de Parsons, o conceito de valores teve um lugar central desde o início. Porém, por muito tempo, ele havia tratado “os padrões axiológicos institucionalizados como os componentes estruturais primários, em certo sentido até como os mais importantes, dos sistemas sociais”.¹¹ Esses valores e sistemas axiológicos possuem, a seu ver, uma “estabilidade considerável que ultrapassa a mudança de curto prazo na estrutura das sociedades individuais, no sentido de abranger períodos de tempo que podem durar vários séculos”.¹² Mas, acabou ficando mais claro para ele que processos de diferenciação não podem avançar sem influenciar aspectos importantes da dimensão dos valores institucionalizados. Disso ele

10 Sobre a significativa obra da vida de Parsons que, na sociologia norte-americana, é hoje amplamente ignorada, cf. Joas; Knöbl, *Sozialtheorie*, p.39-142.

11 A exposição mais detalhada da ideia da generalização de valores encontra-se em Parsons, *Comparative Studies and Evolutionary Change*, p.307.

12 *Ibid.*

extraiu a seguinte tese fundamental: “Quanto mais diferenciado for um sistema, tanto mais elevado o nível de generalização no qual o padrão axiológico deve ser ‘formulado’ para que possa legitimar os valores mais específicos de todas as partes diferenciadas do sistema social”.¹³ Em outra passagem ele escreve: “com efeito, quando a rede das situações socialmente estruturadas se torna mais complexa [...] o próprio padrão axiológico deve ser fixado num nível mais elevado de generalidade para assegurar a estabilidade social”.¹⁴

Se examinarmos os exemplos dados por Parsons, ficará evidente que ele estava pensando nitidamente na diferenciação entre Igreja e Estado e na institucionalização de uma compreensão moral de comunhão no âmbito de uma sociedade, que “corta tanto as linhas divisórias confessionais – no sentido religioso mais estrito – quanto as culturas étnicas”.¹⁵ “Cortar” significa, nesse ponto, – e isso pode ser concebido como definição de generalização de valores – “a inclusão sob um padrão axiológico legitimador único de componentes, que não só são distintos e diferenciados uns dos outros, mas muitos dos quais pretendiam ter historicamente uma espécie de monopólio ‘absolutista’ da legitimidade moral”.¹⁶

Parsons tem plena consciência de que tal generalização de valores é um processo que se estende por muitas etapas e com muita frequência transcorre cheio de conflitos. Alguns grupos protestarão contra “qualquer modificação em suas adesões concretas” e verão esta como “renúncia à integridade em favor de interesses ilegítimos” – o que Parsons caracteriza como reação “fundamentalista”.¹⁷ Outros desacreditarão exatamente nesses fundamentalistas e, com seu pleito por inovação radical, questionarão até mesmo as diferenciações alcançadas.

13 *Ibid.*

14 *Id.*, *Das System moderner Gesellschaften*, p.41.

15 *Id.*, *Comparative Studies on Evolutionary Change*, p.308.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p.311 et seq.

Para Parsons, essa ideia da generalização de valores constitui um aporte para uma teoria empírica da mudança social. Porém, numa análise mais precisa, também é possível detectar uma leve ambiguidade em relação ao *status* empírico ou normativo de sua ideia. Na sua autobiografia, ele fala da generalização de valores como um modo da mudança social, "que é requerido para a conclusão de uma fase do desenvolvimento do sistema para que haja perspectiva de que o sistema tenha a capacidade de manter-se vivo".¹⁸ Para ele, a generalização de valores se tornou necessária em função da revolução industrial, da revolução democrática e da revolução da formação. Porém, o que significa exatamente atribuir necessidade a uma mudança? Uma das debilidades centrais do pensamento funcionalista sempre foi derivar um processo de uma exigência funcional. Por que o necessário deveria acontecer de fato? Nesse ponto, Parsons foi vitimado por uma espécie de otimismo evolucionista que, decorrido o século XX, não mais parece ser plausível. Para tornar fecunda a concepção da generalização de valores, ela precisa ser retirada de dentro da moldura funcionalista.

Foi justamente isso que Jürgen Habermas empreendeu em sua interpretação de Parsons na *teoria da ação comunicativa* e, indo além de uma simples crítica ao funcionalismo, fez o seu argumento culminar na afirmação de que a negligência de possíveis tensões entre as diversas dimensões da mudança social chega a manifestar-se como típica de uma compreensão harmonizadora dos processos de modernização.¹⁹ A generalização de valores não só não decorre simplesmente de processos de diferenciação, mas pode ocorrer inclusive que entre a diferenciação progressiva e formas específicas da generalização de valores decorram tensões muito fortes.

Na mesma medida em que essa crítica me parece correta, também fica claro que a intenção de Habermas nesse ponto é totalmente

diferente da minha. Para ele, a generalização de valores leva a um desacoplamento da ação comunicativa de todos os padrões concretos de ação.²⁰ Para Habermas, a integração social é produzida cada vez mais pela via do discurso racional e cada vez menos pela via do consenso ancorado na religião. Foi precisamente isso que ele chamou de "linguistificação do sagrado" – a mais radical de todas as teses de secularização. O que Parsons tinha em mente quando desenvolveu a ideia da generalização de valores foi, em contraposição, que as tradições axiológicas podem desenvolver uma compreensão mais geral, na maioria das vezes também mais abstrata, do seu conteúdo, sem perder, nesse processo, o seu enraizamento nas tradições e experiências específicas das quais brota a força afetiva de adesão a elas por parte dos agentes.

Na generalização de valores, a tradição axiológica não é intelectualizada. Se fosse dissociada dos seus aspectos afetivos, ela seria inefetiva. No caso dessa generalização, porém, as próprias pessoas que se sentem ligadas a essa tradição encontram, ao se confrontarem com a mudança social ou com representantes de outras tradições, o caminho para uma nova articulação da sua tradição. Se isso acontecer nos dois lados de um confronto entre diferentes tradições axiológicas, pode levar a um ponto de vista comum novo e autêntico. A generalização de valores não é, portanto, nem um consenso no sentido do discurso argumentativo racional nem uma simples decisão de coexistência pacífica apesar do dissenso axiológico insuperável. Uma vez mais evidencia-se que o resultado de uma comunicação exitosa referente a valores é maior ou menor que o resultado de um discurso racional: não chega a ser um consenso pleno, mas uma modificação recíproca dinâmica e um impulso para a renovação da respectiva tradição própria de cada qual.

Ao lado de Parsons, uma profusão de pensadores mirou numa direção parecida com a dele. A ideia mais conhecida hoje é a de John

18 Id., *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, p. 51 (ed. alemã: *Die Entstehung der Theorie des sozialen Systems. Ein Bericht zur Person*, p. 32).

19 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, v. 2, p. 267 et seq.

20 Ibid., p. 268.

Rawls, que, em seu desenvolvimento intelectual após a sua obra epocal *Teoria da justiça*, de 1971, criou espaço para uma pluralidade de “comprehensive doctrines” [doutrinas abrangentes] e seu “overlapping consensus” [consenso sobreposto].²¹ Sem dúvida, há aqui uma semelhança com Parsons, mas, a meu ver, a concepção sociológica de Parsons é superior à concepção filosófica de Rawls por duas razões. Por um lado, em Parsons não se trata de uma constelação estática de justaposição, mas de um processo dinâmico de modificação recíproca; por outro lado, a comunicação não é limitada a princípios políticos ou de direito constitucional, mas está aberta justamente para as camadas profundas de sistemas axiológicos e religiões.²² O “overlapping consensus” é obtido mediante a preterição de perguntas e a generalização de valores se volta justamente para aquilo que é preferido por Rawls.

Como quer que isso se processe no detalhe, talvez se possa dizer que toda tentativa teórica que não visa a bases éticas inquestionáveis, como, por exemplo, um direito natural, nem toma como ponto de partida a impossibilidade do discurso racional entre os representantes de diferentes valores ou sistemas axiológicos, deve ter um equivalente ideal à ideia da generalização de valores de Parsons. No entanto, para a presente tentativa de conceitualizar a gênese da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, nenhuma concepção me parece mais útil que a de Parsons, embora esta tenha sido concebida primeiramente só para o desafio que a diferenciação funcional progressiva representa para um sistema axiológico e não para o encontro de diferentes sistemas axiológicos.

21 Rawls, *Political Liberalism*, p. 133 et seq.

22 Winfried Brugger, a exemplo de outros teóricos do direito contemporâneos, como Ronald Dworkin, diferenciou diversos níveis de generalidade na articulação de valores e, desse modo, igualmente visou pensar a fundo uma comunicação a respeito de valores que não se dissocia das bases experienciais de nossas adesões a valores. Cf. Brugger, *Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Studien zur Legitimation des Grundgesetzes*; Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen*.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos: gênese e consequências

Assim como ocorreu com os casos históricos tratados até agora neste livro – o da gênese das declarações dos direitos humanos no final do século XVIII e dos processos que levaram à abolição da tortura e da escravidão –, este não é o lugar para uma ampla exposição narrativa. Como antes, será mostrado aqui tão somente que ainda possuem força considerável na esfera pública em geral representações que há muito já foram refutadas pela pesquisa séria. Desse modo, é possível tornar plausível de uma só vez que uma narrativa passível de ser reduzida à fórmula da sacralização da pessoa serve bem para sintetizar o saber histórico que temos sobre a gênese da Declaração de 1948. A ênfase, nesse ponto, reside no entendimento entre tradições culturais fundamentalmente divergentes, ou seja, tradições com “sacralidades” que à primeira vista divergem fortemente uma da outra.

A cientista política norte-americana Susan Waltz, já em 2002, deu nome a quatro mitos difíceis de extinguir, os quais dominam a compreensão popular da Declaração Universal dos Direitos Humanos.²³ Ela enumera os seguintes quatro mitos: em primeiro lugar, que a Declaração deveria ser concebida inteiramente como reação ao Holocausto; em segundo, que o trabalho na Declaração teria sido sustentado sobretudo pelas superpotências EUA, Grã-Bretanha e União Soviética; em terceiro, que devemos o texto da Declaração a um indivíduo claramente identificável; e, em quarto lugar, que sobretudo os EUA teriam contribuído para o êxito da Declaração. Esses mitos de fato se mostram extremamente persistentes. Assim como aqui a sua refutação, tentando responder três perguntas. Num primeiro momento, será investigado qual foi de fato o pano de fundo dessa Declaração, mediante o que pode surgir uma imagem realista da referência ao nazismo e seus crimes. Em seguida, e sobretudo,

23 Waltz, *Reclaiming and Rebuilding the History of the Universal Declaration of Human Rights*, *Third World Quarterly*, p. 437-48.

trata-se do processo coletivo de redação dessa Declaração mediante uma multiplicidade de autores difícil de visualizar e precisamente da "generalização de valores" que foi bem-sucedida nesse processo. E, por fim, deverá ser caracterizado o momento histórico daquela ocasião em toda a sua ambivalência.²⁴

Por mais correto que seja afirmar que a rejeição do nazismo e da política belicista e de desprezo pela vida humana que caracterizou a Alemanha de Hitler forneceu uma base consensual para a redação da declaração dos direitos humanos, seria anacrônico pensar, nesse tocante, no assassinato em massa de judeus como elemento central. O mundo não tinha consciência de toda a dimensão do Holocausto durante a guerra. Todavia, as aspirações rumo a uma declaração dos direitos humanos não surgiram só após o fim da guerra. No mais tardar, desde o State of the Union Address [Discurso sobre o estado da União] do presidente Roosevelt, no dia 6 de janeiro de 1941, elas podem ser identificadas como parte da política norte-americana e desde o dia 1º de janeiro de 1942, também como parte dos objetivos de guerra dos aliados.²⁵ Isso não quer dizer que elas aflorassem em

24 A exposição a seguir se baseia nas seguintes análises, excelentes cada uma à sua maneira: Morsink, *The Universal Declarations of Human Rights. Origins, Drafting, and Intent*; Lauren, *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*; Glendon, *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*; Simpson, *Human Rights and the End of Empire. Britain and the Genesis of the European Convention*. Indispensáveis são também os ensaios de Susan Waltz; além do texto citado na nota anterior, ver principalmente: Waltz, *Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States*, *Human Rights Quarterly*, p.799-844; Id., *Universalizing Human Rights: The Role of Small States in the Construction of the Universal Declaration of Human Rights*, *Human Rights Quarterly*, p.44-72.

Dentre a bibliografia em língua alemã, remeto primeiramente apenas a Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*, p.197 et seq.; Kaufmann, *Die Entstehung sozialer Grundrechte und die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung*. Indicações adicionais serão feitas no decorrer da argumentação.

25 Uma visão geral sucinta da pré-história (até 1945) é proporcionada por Burgers, *The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century*, *Human Rights Quarterly*, p.447-77.

todos os documentos ou que todos as seguissem sem hesitação. Isso teria sido surpreendente, como evidência uma breve lembrança da situação dos direitos humanos na União Soviética stalinista, da determinação da Grã-Bretanha em manter o seu império colonial e da discriminação racial oficial nos Estados do Sul dos EUA. Nenhuma das três superpotências tinha a intenção de renunciar, depois da guerra, a nenhuma vírgula da sua soberania nacional por causa dos direitos humanos. Para que o chefe de Estado norte-americano ainda assim se prontificasse a conceder tal importância aos direitos humanos, foi importante a pressão exercida nesse sentido principalmente por Organizações Não Governamentais norte-americanas e pequenos países. É grande o número e diversificado o caráter das organizações e dos indivíduos nacionais e internacionais que submeteram propostas à apreciação por meio de publicações, petições ao Ministério do Exterior norte-americano e por outros meios. As recomendações vieram da parte de católicos, protestantes e judeus, de juristas, diplomatas e ativistas pela paz. Em vista disso, parece que uma ampla corrente assomou à superfície durante a guerra porque o presidente Roosevelt lhe deu uma perspectiva realista de verem atendidas as suas aspirações.

Porém, essa corrente já tinha se formado muito antes da guerra. Nos últimos anos, diversos historiadores²⁶ tentaram dar a entender que o discurso dos direitos humanos teria em grande parte voltado a sumir depois das revoluções do final do século XVIII ou pelo menos teria sido totalmente empurrado para o segundo plano por outros conceitos sociopolíticos do mundo dominado pela Europa, como "civilização", "raça", "nação" ou "classe".²⁷ Eles chegaram a essa tese

26 Cmiel, *The Recent History of Human Rights*, *American Historical Review*, p.117-35; Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*; Geyer, *The Disappearance of Human Rights post 1800. With an Eye on the Situation post 2000*, manuscrito inédito; Afshari, *On Historiography of Human Rights. Reflections on P. G. Lauren's "The Evolution of International Human Rights"*, *Human Rights Quarterly*, p.1-67.

27 Hoffmann, *Einführung. Zur Genealogie der Menschenrechte*, p.7.

pelo motivo compreensível de querer contrapor-se a representações de ordem histórico-teleológicas no sentido do desdobramento continuado de uma ideia uma vez concebida e, em vez disso, enfatizar a contingência e o conflito na história dos direitos humanos. Porém, a meu ver, eles atiram longe do alvo e até se enredam em contradições. As grandes controvérsias em torno do livro de Georg Jellinek e a publicação da interpretação norteadora dos direitos humanos por Émile Durkheim no sentido da sacralidade da pessoa – às quais se deu tanta atenção nos dois primeiros capítulos deste livro – de fato se situam no final do século XIX. O nacionalismo da Primeira Guerra Mundial realmente voltou a reprimir o discurso, mas após a guerra ele voltou a intensificar-se em variantes muito diversificadas no nível nacional.²⁸ Foram justamente também as restrições aos direitos de liberdade durante a guerra que incitaram a uma retomada mais intensa dos esforços intelectuais e organizacionais em muitos países.²⁹ O intervalo entreguerras é rico em esforços desse tipo. Isso pode ser claramente percebido em especial quando não se escolhe um ângulo de visão eurocêntrico, mas se inclui o discurso dos afro-americanos nos EUA e a luta contra o linchamento nesse país, a resistência contra a discriminação racial na África do Sul que gradativamente estava se tornando total, as reações latino-

28 Hoffmann chega a mencionar (ibid., p.18) a reversão com o desenvolvimento que começou com o escândalo em torno de Dreyfus (na França), mas não continua investigando o que ocorreu (no plano internacional) após 1918. Na Alemanha – para mencionar um exemplo –, Ernst Troeltsch publicou a sua conferência *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik* [Direito natural e humanitarismo na política mundial], na qual ele preparou o terreno para a junção da tradição ocidental dos direitos humanos com a tradição “expressivista” alemã da compreensão da individualidade, produzindo, desse modo, um dos textos filosóficos mais importantes sobre o tema dos direitos humanos. Cf. Troeltsch, *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik* [1923], p.493-512; sobre isso, cf. Joas, *Eine deutsche Idee von der Freiheit? Cassirer und Troeltsch zwischen Deutschland und dem Westen*, p.288-316.

29 Sobre isso há bastante informações em Lauren, *The Evolution of International Human Rights*, p. ex., p. 106 et seq., com referência a Carl von Ossietzky.

-americanas à guerra civil espanhola e, então, a partir da década de 1930, as reações à perseguição nazista aos judeus.³⁰ É controverso em que medida os esforços por autodeterminação coletiva podem ser encarados como parte do discurso dos direitos humanos. No intervalo entreguerras, a Liga das Nações havia instalado um regime de autodeterminação nacional e de proteção a minorias étnicas na Europa Central e na Europa Oriental, mas só aí: não nos Estados ocidentais, não para a população do Império Osmânico, com certeza não nas colônias. Nem todo argumento a favor da autodeterminação nacional, nem toda a luta anticolonialista podem ser qualificados como parte da história dos direitos humanos; mas a sua exclusão indiferenciada dessa história tampouco é convincente.

De resto, o discurso dos direitos humanos havia se propagado, já no século XIX, pela Ásia, América Latina e África – sendo acolhido, entre outros, com grande entusiasmo em países como a China, que os essencialistas culturais ainda hoje imputam certa dificuldade de acesso à mera compreensão dos direitos humanos.³¹ Com razão, são enumeradas a luta contra a escravidão, as tentativas de proteger os cristãos no Império Osmânico e naturalmente a gênese de um movimento internacional pelos direitos das mulheres, mas igualmente com razão se lamenta, então, que não tenha havido movimentos ou campanhas similares contra a destruição dos indígenas nos EUA, contra os pogroms antijudeus na Rússia, contra o colonialismo enquanto tal.³² Alguns movimentos existentes foram

30 Também a esse respeito, cf. Lauren, *The Evolution of International Human Rights*, em que há indicações bibliográficas em profusão. Todavia aqui também ainda há um vasto campo de pesquisa que precisa ser desbravado.

31 Cf. sobretudo o livro de Marina Svensson, *Debating Human Rights in China. A Conceptual and Political History*. Ela aponta para o fato de que o livro de Jellinek fora traduzido para a língua chinesa já em 1908. Uma tradução japonesa foi publicada em 1929 (devo essa informação ao professor Pekka Korhonen da Universidade de Jyväskylä, Finlândia).

32 Cmiel, *The Recent History of Human Rights*, p.127.

diretamente usados pelo colonialismo para seus próprios fins, sendo o caso mais cínico certamente o do rei belga Leopoldo II, que fundamentou a colonização do Congo com a eliminação do comércio (árabe) de escravos.³³

Portanto, não se pode dizer – e essa é a razão de se ter mencionado tudo isso – que o discurso dos direitos humanos, após um século e meio de prostração, tenha brotado como que totalmente renovado da reação ao nazismo ou ao Holocausto. Embora muitas das publicações e petições do período da guerra e muitas das iniciativas e propostas do entreguerras não tiveram uma influência comprovável sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, pode-se dizer que esta tem uma pré-história extensa e profunda. Sem as múltiplas possibilidades de conexão maturadas por essa pré-história, é difícil imaginar o seu êxito após 1948. Essa pré-história já mostra que deve ser difícil encantar uma única cultura, religião ou filosofia como fundamento exclusivo da Declaração.

A pluralidade de seus autores e a renúncia consciente por parte dos cooperadores a insistir na sua versão específica de fundamentação evidenciam com especial nitidez o caráter desse documento como resultado de uma generalização de valores. Porém, para que se veja isso, é preciso, como foi mencionado, destruir primeiro o mito da autoria única. A duas pessoas ocasionalmente se atribuiu o mérito principal ou até exclusivo: a Eleanor Roosevelt, viúva do presidente norte-americano, e ao jurista francês René Cassin, que, por causa disso, chegou a ser agraciado com o Prêmio Nobel da Paz de 1968. Quanto a Eleanor Roosevelt, todas as pesquisas são unânimes em afirmar que ela moderou com grande habilidade diplomática o processo de redação, contribuindo, assim, para o seu êxito, mas certamente sob nenhum aspecto pode ser considerada o *spiritus rector*. O caso de René Cassin é diferente, no sentido de que a sua *expertise*

33 Hochschild, *Schatten über dem Kongo. Die Geschichte eines fast vergessenen Menschheitsverbrechens*.

jurídica pareceu predestiná-lo para o papel de redator e existe um rascunho em sua caligrafia que chega muito perto do texto definitivo da Declaração. Entretanto, como se sabe hoje, o próprio texto manuscrito é uma cópia, o que levou à afirmação oposta de que Cassin não só não é o pai da Declaração, como também só teria entrado na sala de parto depois que o bebê já viera ao mundo.³⁴ Cassin era filho de família judaica, de pai republicano secularista, de mãe crente. Gravemente ferido na Primeira Guerra Mundial, foi cofundador de um movimento de veteranos franceses de orientação pacifista. Por suas funções nesse movimento e no movimento internacional dos veteranos, tornou-se membro da delegação francesa na Liga das Nações, da qual ele fez parte de 1924 a 1938. Por ocasião da derrota francesa na Segunda Guerra Mundial, ele era conselheiro jurídico do Ministério do Interior. Decidiu aderir à resistência organizada por Charles de Gaulle e fugiu para Londres no ano de 1940, onde assumiu papéis importantes tanto em termos jurídicos como em termos propagandísticos. Assim, ele acabou se tornando delegado francês na comissão encarregada da redação da Declaração. Embora os direitos humanos reiteradamente tenham sido alçados à condição de componente da identidade nacional francesa, não é possível verificar isso no ideário da *Résistance* nem no de Cassin pessoalmente. Sendo assim, ele de modo algum entrou nas negociações com uma concepção bem preparada. O seu papel parece ter sido o de um sistematizador lógico juridicamente escolhido mais do que o de um idealizador. Digna de menção é, ademais, a sua abertura para influências religiosas, a despeito de ter sido fortemente marcada pelo secularismo. Angelo Roncalli, que depois se tornaria o papa João XXIII e desempenharia um papel muito importante na abertura da

34 Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights*, p. 29. Surpreendentemente, a tese da autoria de Cassin e, em consequência, das origens republicanas francesas da Declaração, voltou a ser sustentada, sem qualquer refutação da literatura a esse respeito, por Winter, *Dreams of Peace and Freedom. Utopian Moments in the Twentieth Century*, p. 99-120.

Igreja Católica para os direitos humanos, encontrou-se várias vezes discretamente com ele no outono de 1948 – segundo informações do próprio Cassin³⁵ – na qualidade de núncio apostólico na França para transmitir-lhe palavras de encorajamento.

Porém, um texto que não possui um autor principal claro, naturalmente, tampouco surge sem autoria nenhuma. A comissão era composta de delegados de 18 países. Parece ter sido muito diferenciado de caso para caso em que medida eles estavam sujeitos às diretivas de seus governos nacionais e inclusive em que medida recebiam tais diretivas. Alguns, como o representante libanês e o representante chinês, parecem ter agido de modo bastante independente. Na pesquisa, ressalta-se o importante papel redacional do secretário da comissão, o canadense John Humphrey. Porém, dois indivíduos são destacados como especialmente influentes em termos intelectuais e o desempenho de ambos praticamente não chegou a adentrar a consciência pública. Trata-se dos recém-mencionados representantes do Líbano e da China, Charles Malik e Peng-chun Chang.

Charles Malik, árabe e, como porta-voz do mundo árabe, ressaltado justamente também na questão da Palestina, era cristão ortodoxo. Ele havia estudado na American University em Beirute e feito a pós-graduação em filosofia em Harvard com Alfred North Whitehead, depois disso, fora estudar com Martin Heidegger na Universidade de Freiburg, onde, em 1935, os nazistas o espancaram por acharem que se tratava de um judeu. Como diplomata e filósofo, ele estava duplamente qualificado para a tarefa. A sua orientação pessoal é designada frequentemente como “tomista”. Porém, parece ser mais acertado ressaltar³⁶ que ele tinha uma compreensão personalista e não individualista dos direitos humanos e da dignidade humana.

35 Glendon, *A World Made New*, p.132; Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie*, p.220.

36 Glendon, *A World Made New*, p.227 passim.

Peng-chun Chang foi um fenômeno ainda mais notável. Ele era filósofo e pedagogo, dramaturgo, crítico literário e diplomata. O seu pano de fundo, ao qual ele repetidamente aludia, era o confucionismo. Ao obter uma bolsa norte-americana, ele pôde fazer a sua pós-graduação em 1921 no Columbia Teachers' College com o grande filósofo pragmatista e pedagogo norte-americano John Dewey. Por ocasião da invasão da China pelo Japão em 1937, ele detinha um alto posto acadêmico. Ele aderiu à resistência contra os japoneses e, depois de escapar da força de ocupação, ele assumiu a tarefa de divulgar para o mundo inteiro os massacres de Nanquim.³⁷ Como diplomata na Turquia, ele fez conferências comparando o confucionismo com o islamismo; como diplomata no Chile, ele entrou em contato com o discurso efetivo dos direitos humanos na América Latina. Durante as negociações, ele advertia continuamente contra uma fundamentação racionalisticamente afunilada dos direitos humanos, assim como contra a concepção de que devesse ser enfatizada nela especificamente uma tradição religiosa única. Uma de suas preocupações centrais era a sintetização de tradições fundamentadoras.

Não serão mencionados nominalmente aqui todos os atores envolvidos, até porque o papel da maioria dos demais foi menos destacado que o dos recém-mencionados. Mas é importante aludir ainda ao delegado indiano Hansa Mehta, a quem se deve a linguagem neutra em questão de gênero usada na Declaração (não “todos os homens”, mas “todos os seres humanos”), e a Hernán Santa Cruz, juiz chileno, amigo de infância de Salvador Allende e especialmente engajado na menção dos direitos socioeconômicos.

A menção dos atores envolvidos já dá uma ideia da pluralidade das tradições intelectuais e culturais envolvidas. O esquema “ocidental-não ocidental” mostra-se incapaz de abranger essa pluralidade. As potências ocidentais não concordavam politicamente (sobretudo na questão colonialista), seus representantes também diferiam em

37 Extraio a maior parte desses dados do livro de Glendon.

termos filosóficos e religiosos. Muito menos havia um consenso “não ocidental” contraposto a eles. Nesse tocante, o espectro ia dos stalinistas até os representantes das demais religiões mundiais. Mais importante que a pluralidade representada foi a resolução mais ou menos consciente dos atores que deram o tom de se unirem num texto lógico em si mesmo, mas não na sua derivação e fundamentação. Em 1947, a Unesco até designou um grupo de filósofos de alto nível para discutir os fundamentos teóricos dos direitos humanos. Porém, a publicação daí resultante foi simplesmente posta de lado pela comissão que se ocupou da Declaração dos Direitos Humanos, pois o seu trabalho não incluía, justamente, a fundamentação filosófica. A postura da comissão em relação ao grupo de filósofos foi injusta na medida em que este havia chegado à mesma conclusão. Nas palavras de Jacques Maritain,³⁸ evidenciou-se como o único caminho que poderia levar ao objetivo como o de lograr um entendimento, “não com base em ideias especulativas comuns, mas com base em ideias práticas, não pelo assentimento a uma imagem compartilhada do mundo, da humanidade e do conhecimento, mas pelo assentimento a um único corpo de concepções direcionadas para a ação”.

Isso se evidenciou nos debates de modo particularmente marcante no ponto em que se evitou conscientemente conceitos que teriam impossibilitado a aprovação do texto por parte de algum grupo de pensadores ou crentes. Assim, falta no texto qualquer referência a Deus, mas também qualquer referência a um conceito de natureza com intenção de expressar um conteúdo normativo.³⁹ Johannes Morsink, que descreveu de modo detalhado e impressivo as negociações sobre esse ponto, extrai daí a legitimidade para chamar a Declaração de secular. Isso é correto caso signifique que uma declaração fundamentada em termos religiosos teria de conter uma referência a Deus. Porém, não é correto caso signifique que, na Declaração Uni-

38 Maritain, em sua introdução ao volume *Human Rights: Comments and Interpretations*, p. 10 apud Glendon, *A World Made New*, p. 77 et seq.

39 Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights*, p. 284 et seq.

versal, não teria sido admitida nenhuma fundamentação religiosa e o seu lugar tivesse sido tomado por uma fundamentação derivada de uma cosmovisão ou filosofia puramente secular, pois esse de modo algum é o caso. Nas palavras de Charles Malik, um dos seus mais importantes autores, a Declaração é uma “*composite synthesis*” [síntese composta],⁴⁰ o resultado de um “processo dinâmico, no qual muitos espíritos, interesses, panos de fundo, sistemas legais e convicções ideológicas desempenharam seus respectivos papéis determinantes” (“*dynamic process in which many minds, interests, backgrounds, legal systems and ideological persuasions played their respective determining roles*”),⁴¹ o resultado de um processo bem-sucedido de generalização de valores.

No entanto, a intenção também não é pintar um quadro idealizado desse processo. Obviamente, houve muitas “desavenças, mal-entendidos, humores pessoais, rivalidades nacionais e ressentimentos coloniais”.⁴² A esse respeito pode-se muito bem silenciar em vista da conclusão exitosa. Mais importante que isso é que o consenso, de antemão, tinha uma deficiência grave. Houve acordo numa declaração totalmente ou em grande parte não obrigatória em termos legais. Não foram previstos quaisquer procedimentos de implementação. Nem a União Soviética nem o Senado dos EUA teriam aprovado esses procedimentos, e isso a representante do governo norte-americano, Eleanor Roosevelt, logo deixou inequivocamente claro. A não obrigatoriedade foi um preço muito alto pelo consenso? Essa pelo menos parecia ser a esperança nutrida pelos países que haviam concordado e, tanto mais, daqueles que se abstiveram. Por ocasião da votação na Assembleia Geral das Nações Unidas, abstiveram-se, além da União Soviética, também a África do Sul, seu aliado (compulsório) – que, no ano da proclamação, radicalizou a política do *apartheid* – e a Arábia Saudita, como

40 Glendon, *A World Made New*, p. 164.

41 Vögele, *Menschenrechte zwischen Recht und Theologie*, p. 235.

42 Glendon, *A World Made New*, p. 50.

único país com população islâmica. Nem a questão da situação da mulher, nem a de uma conversão para outra religião impediram os demais países com grandes parcelas de população islâmica a dar a sua aprovação naquela época.⁴³ Não há como aclarar em que medida e para quem os motivos políticos oportunistas foram os principais responsáveis pela aprovação dada. Porém, é evidente que, no caso da Declaração, não se tratou de uma imposição do Ocidente. Justamente também nos EUA logo se levantou, inclusive nos mais altos círculos governamentais, forte resistência contra a Declaração dos Direitos Humanos como um documento perigoso inspirado pelo socialismo de Estado.⁴⁴ Certamente, não contra as intenções dos seus autores, mas totalmente contra as da maioria dos governos envolvidos, a Declaração de 1948 se tornou um texto central de referência para lutas políticas e o ponto de partida para regulações legais. "Entretanto, ela ganhou uma importância que, na época de sua elaboração, propositalmente não lhe foi atribuída".⁴⁵

Com essa ênfase no *status* intencionado da Declaração, inicia-se um processo de desencantamento, que se intensifica ainda mais quando examinamos mais de perto a "window of opportunity" [janela de oportunidade] que tornou a Declaração possível. Como foi mesmo que os indivíduos envolvidos conseguiram um espaço de manobra e uma influência tão grandes? No intervalo entre o fim da Segunda Guerra Mundial e a irrupção definitiva da Guerra Fria, os

43 Há uma primorosa exposição sobre esse tema em Wälz, *Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States*. Sobre o comportamento da União Soviética, cf. Amos, *Unterstützen und Unterlaufen. Die Sowjetunion und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, 1948-1958, p.142-68.

44 Cf. as citações do ministro do Exterior John Foster Dulles, do ano de 1953, e do presidente da American Bar Association, Frank E. Holman, de janeiro de 1949, em Glendon, *A World Made New*, p.205, 199 respectivamente. Ainda mais longe foi o senador republicano John Bricker, de Ohio, que tentou aprovar uma emenda constitucional que proíbe toda e qualquer restrição da soberania. Cf. sobre isso Simpson, *Human Rights and the End of Empire*, p.461.

45 Glendon, *A World Made New*, p.11.

governos das potências vitoriosas tinham se tornado prisioneiros da forma como apresentavam a si próprios. Quando eles faziam menção de conter novamente o *páthos* dos direitos humanos universais, rapidamente se levantava uma onda de críticas por parte de Organizações Não Governamentais e de todos os decepcionados. Contudo, parecia ser possível conviver com uma mera declaração sem correr riscos. No entanto, nesse ponto aparece outra área de pouca profundidade. A Declaração dos Direitos Humanos pareceu não ser de nenhuma ajuda nem para os povos colonizados nem para os milhões de pessoas que, ao final da Segunda Guerra Mundial e no período do pós-guerra, perderam a sua pátria no contexto de uma política de expulsões e reassentamentos étnicos desencadeada pela União Soviética e endossada pelos aliados no Leste e no Centro-Leste da Europa. A partir do exemplo de dois indivíduos, pode-se esclarecer bem em que consiste esse problema. Eduard Beneš, presidente do governo tchecoslovaco no exílio e do período pós-guerra, já havia se engajado na causa dos direitos humanos na década de 1920 e, durante a guerra, atuado de muitas formas em prol de uma garantia internacionalmente compromissiva para os direitos humanos,⁴⁶ pois ele foi o principal responsável, conforme os decretos que levam seu nome, pela expulsão de alemães e húngaros do território da Tchecoslováquia após a guerra. O outro indivíduo, Jan Smuts, foi diversas vezes chefe de governo da África do Sul, principal responsável pela política racista do *apartheid* em seu país, a quem inexplicavelmente coube a honrosa tarefa de formular o preâmbulo da Carta das Nações, no ano de 1945, para o qual ele rapidamente encontrou belas palavras – "*the sanctity and ultimate value of human personality*" ("a santidade e o valor terminante da pessoa humana") etc.⁴⁷ Trata-se, no caso de ambos, simplesmente de hipócritas especialmente

46 *Ibid.*, p.160 et seq., com indicações das publicações e atividades de Beneš nesse sentido.

47 Sobre Smuts, cf. o estudo de Mazower, Jan Smuts and Imperial Internationalism, p.28-65.

refinados ou eles dispunham de interpretações do mundo – assegu-
ração da paz mediante separação clara dos povos, desdobramento
da personalidade associado com segregação racial estrita – que os
induziam a acreditar na possibilidade de coadunar direitos humanos
com expulsão étnica ou segregação racial?⁴⁸ Independentemente
de qual tenha sido o caso desses dois personagens mencionados,
fica evidente que a renúncia consciente da Declaração dos Direitos
Humanos à proteção das minorias étnicas⁴⁹ até aumentou o espaço
de manobra dos Estados em comparação com a época da Liga das
Nações e piorou a proteção das minorias. “Em meio à bruma dos
direitos individuais [...] foi possível sepultar silenciosamente o
cadáver da política de minorias”.⁵⁰ De fato, é correto dizer que o
“Terceiro Reich” abusou das regulações referentes às minorias, mas
isso pode mesmo justificar o que aconteceu após 1945?

Afortunadamente, o período posterior à promulgação da Decla-
ração Universal no dia 10 de dezembro de 1948 mostrou que valores
e uma declaração de direitos baseada num processo de generalização
de valores podem exercer considerável influência sobre discussões
intelectuais, práticas vividas e instituições legais e políticas. A con-
tinuação dessa história com suas próprias contingências não será
reconstituída aqui. Novamente, não se trata de uma maturação que
tenha acontecido com naturalidade, da frutificação de uma ideia por
suas próprias forças. Muita coisa concorreu para que essa Declaração
se tornasse o monumento que sobressai a todos os demais textos.

48 Simpson, *Human Rights and the End of Empire*, p. 161, chega até mesmo a pensar
“que o entusiasmo pelos direitos humanos e a hipocrisia não raramente andam
de mãos dadas”.

49 *Ibid.*, p. 442, sobre as argumentações referentes a essa resolução.

50 Mazower, *The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1950*, *The Historical Journal*, p. 389. Cf. também, do mesmo autor, os seguintes ensaios relevantes:
Id., *An International Civilization? Empire, Internationalism and the Crisis of the
Mid-twentieth Century*, *International Affairs*, p. 533-66; *Id.*, *Ende der Zivilisation
und Aufstieg der Menschenrechte. Die konzeptionelle Trennung Mitte des 20.
Jahrhunderts*, p. 41-62.

Neste ponto, voltemos nosso olhar da “genealogia afirmativa”
para o aspecto programático, do passado para o futuro. Já se falou
da constante concorrência à sacralização da pessoa que advém de
sacralizações de outros conteúdos seculares como a nação,⁵¹ assim
como do perigo de que os direitos humanos se transformem, pela
vida de um triunfalismo nacionalista, cultural ou religioso, em
elemento ideológico de uma nova autossacralização social. Não se
pode falar de uma asseguuração tranquilizadora das conquistas da
sacralização da pessoa nem prever uma disseminação cada vez mais
ampla destas. Se considerarmos seriamente os obstáculos e as amea-
ças, veremos que, falando nos termos do meu triângulo composto
de práticas, valores e instituições, a estabilização das conquistas
alcançadas no processo de sacralização da pessoa só poderá ser bem-
sucedida se acontecerem três coisas. No campo das práticas, trata-
-se da sensibilização para as experiências de injustiça e violência e
de sua articulação. No âmbito dos valores, trata-se da fundamen-
tação argumentativa da pretensão de validade universal, que, no
entanto – como se pretendeu mostrar aqui –, não será possível
sem que seja permeada com narração. E, no plano das instituições,
trata-se de codificações nacionais bem como globais permitindo
que pessoas de culturas bem diferentes se reportem aos mesmos
direitos. Nenhum dos três âmbitos possui uma prioridade óbvia.
No longo prazo, os direitos humanos, a sacralização da pessoa, só
terão alguma chance se todos os três atuarem em conjunto: se os
direitos humanos tiverem o suporte das instituições e da sociedade
civil, forem defendidos argumentativamente e se encarnarem nas
práticas da vida cotidiana.

51 Cf. capítulo 2, subcapítulo 4, ou então o final do capítulo 3 deste livro.