

A Declaração Internacional dos Direitos Humanos e a generalização dos valores: memória e escândalo na genealogia dos direitos subjetivos

The International Declaration of Human Rights and the generalization of values: Memory and scandal in the genealogy of subjective rights

Bráulio Marques Rodrigues¹

Universidade Federal do Pará, Brasil

brauliomr.av@gmail.com

Sandro Simões²

Centro Universitário do Estado do Pará, Brasil

prof.sandroalex@gmail.com

Resumo

O presente trabalho buscará analisar como o conceito de generalização de valores, trazido por Hans Joas, pode jogar luzes sobre a fundamentação dos direitos humanos. Após o Tribunal de Nuremberg, o ceticismo moral desenvolve uma crítica interna ao positivismo jurídico por motivo deste último ter possibilitado a legitimação legal do Holocausto. Em razão de uma crise paradigmática a respeito da concretização de valores universais no Estado Nação, a observância de garantias jurídicas afirmativas da pessoa adquire supremacia na jurisdição internacional. O objetivo deste trabalho é esclarecer como a afirmação dos direitos humanos relaciona-se com a história da ideia de pessoa humana. Para o cumprimento desta tarefa, usa-se o método genealógico, proposto por Joas, para investigar como a ideia de pessoa contribuiu com a construção de uma linguagem normativa de pretensões universalizantes nos direitos humanos. Segundo Joas, a ideia de pessoa tem um caráter normativo, no Ocidente, em razão das suas fundações cristãs e de como essas fundações foram usadas pelos federalistas norte-americanos para combater penas atentatórias da integridade pessoal, punições essas afastadas por meio da noção de escândalo.

Palavras-chave: Direitos Humanos, memória, escândalo, genealogia, direito subjetivo.

¹ Universidade Federal do Pará. Rua Augusto Corrêa, 1, 66075-110, Belém, PA, Brasil.

² Centro Universitário do Pará. Av. Alcindo Cacela, 1523, 66040-020, Belém, PA, Brasil.

Abstract

The present work will analyze how the concept of generalization of values, brought by Hans Joas, can throw light on the foundation of human rights. After the Nuremberg Tribunal, moral skepticism develops an internal criticism of legal positivism because the latter has made possible the Holocaust. Due to a paradigmatic crisis regarding the realization of universal values in the Nation State, the observance of affirmative juridical guarantees of the person acquires supremacy in the international jurisdiction. The purpose of this paper is to clarify how the affirmation of human rights relates to the history of the idea of a human person. In order to fulfill this task, the genealogical method proposed by Joas is used to investigate how the idea of person contributed to the construction of a normative language of universalizing pretensions in human rights. According to Joas, the idea of a person has a normative character in the West because of its Christian foundations and how these foundations were used by US federalists to combat sanctions that threaten integrity, which were punished by the notion of scandal.

Keywords: Human Rights, memory, scandal, genealogy, subjective right.

Introdução

Para Weber (2000, p. 14-15), cada fenômeno histórico possui individualidade pois diz respeito a uma ação social. Rompendo com a abordagem de história cíclica, o filósofo da religião contribui para a formação das ciências sociais ao sintetizar a relação imanente entre facticidade e subjetividade - relação desenvolvida na tradição da hermenêutica alemã desde o romantismo - no chamado princípio da causalidade.³

Nesse diapasão, é objetivo deste trabalho problematizar como o idealismo apresenta efeitos na legitimação dos direitos humanos a partir da ideia da sacralidade da pessoa. A premissa assumida pelo texto dá-se com recurso à luz da formação das ciências sociais, segundo a referência de Joas (2012a, p. 179), o qual observa que a compreensão da história é um processo imanente, leia-se, que parte da própria formação da subjetividade e assume, em caráter ulterior, a influência do idealismo cristão, veja-se aí a dialética entre espírito objetivo e espírito subjetivo⁴ que culmina na ideia de pessoa.

Uma vez que a legitimação dos direitos humanos pode ser evidenciada como processo histórico na afirmação de garantias jurídicas, este trabalho tem por metodologia a análise dos efeitos idealistas na funda-

mentação humanista na modernidade. Para esta tarefa, volta-se para uma reflexão acerca do julgamento como capacidade oriunda da subjetividade.

Em razão do marco paradigmático, o primeiro item observará a fundamentação dos direitos humanos a partir do Tribunal de Nuremberg, e sucessivamente, da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948. Partindo do pós-guerra, iniciaremos a aplicação do método genealógico proposto Joas (2012a, p. 169-170), o qual explicaremos no bojo do desenvolvimento do segundo item. Importa adiantar que o método citado consiste em uma observação da facticidade e da individualidade dos fenômenos que remontam a concretização dos direitos subjetivos como direitos humanos.

Por fim, tentaremos demonstrar pela via da genealogia afirmativa, como a investigação filosófica dos fundamentos dos direitos humanos, tem, no seio da formação do pensamento jurídico ocidental, uma simbiose do Iluminismo Americano com os cânones axiológicos da ideia de pessoa [self] transmitida pelo Cristianismo. Uma vez que a sacralidade da pessoa adquire uma dimensão política ao ser secularizada por meio do Iluminismo Americano e generalizada no manifesto da individualidade enquanto liberdade e autonomia.

Para tanto, Joas (2012a, 2008) aponta como o liberalismo norte-americano incorporou fundamentos

³ Sobre a causalidade, Weber (2000, p. 4-5) demonstra como a formação das ciências sociais rompe com a ideia de natureza humana sustentada por meio de uma essência metafísica, e, para a fundamentação do método das ciências sociais, passa-se a discorrer sobre uma condição humana, essa sim passível de observação procedimental, conforme as aparições epocais da história, cuja individuação evidencia-se na cultura, e como essa, por sua vez, é resultado da impressão de contingências psicológicas, econômicas e políticas.

⁴ Importa destacar como essa dialética tem como marco teórico a fenomenologia de Hegel, todavia, cumpre dizer que a descrição da fenomenologia hegeliana não será objeto de descrição, mas apenas de indicação, uma vez que é integrante da pré-compreensão de nosso tema.

morais do idealismo cristão para rejeitar a violência e a tirania, tendo por caso central a reflexão sobre o escândalo na paixão de Cristo.

O Tribunal de Nuremberg e a história da internacionalização da justiça

Como ensina Piovesan (2011, p. 65), o modelo jurisdicional do Tribunal de Nuremberg (1945-46) serviu de exemplo para demonstrar que o caráter coercitivo e sancionatório do Direito não advém apenas do emponderamento formal (legitimidade) que é característico da Soberania dos Estados, mas que tal como um direito da força, o Estado, na figura de seus chefes e representantes, e no que tange aos direitos humanos, do *commander in chief* ao militar subordinado, podem ser responsabilizados por deveres concomitantes à devida operacionalização de procedimentos de guerra ou força armada.

A importância do Tribunal de Nuremberg utiliza uma linguagem hodiernamente popular na teoria do Direito, a linguagem da afirmação de um precedente, em escala internacional de competência, para o julgamento de crimes cometidos por civis ou militares quando atentatórios do “mínimo” respeito humanitário. Vejamos que, para a normatização da matéria, os cânones de legitimidade do juízo (competência) que condenou os oficiais nazistas foram reproduzidos nos termos do artigo 6º do Acordo de Londres (ou Carta de Londres) que, sobre a competência, roga: “Nada neste acordo prejudicará a jurisdição ou os poderes de corte nacional ou de ocupação estabelecida ou a ser estabelecida em qualquer território aliado ou na Alemanha para o julgamento dos criminosos de guerra”. Em seguida, o mesmo artigo preceitua quais crimes serão da sua competência, são eles de três ordens:

(a) crimes contra a paz (planejar, preparar, incitar ou contribuir para a guerra de agressão, ou para a guerra em violação aos tratados internacionais, ou participar de um plano comum ou conspiração para a realização das referidas ações; (b) crimes de guerra (violações ao Direito Humanitário e ao Direito costumeiro da guerra; tais violações devem incluir - mas não ser limitadas a esses atos - assassinato, tratamento cruel, deportação de populações civis, que estejam ou não em territórios ocupados, para trabalho escravo ou para qualquer outro propósito, maus tratos ou assassinato cruel de prisioneiros de guerra ou de pessoas em

alto-mar, assassinato de reféns, saques à propriedades públicas ou privadas, destruição de vilas ou cidades, devastação injustificada por ordem militar); (c) crimes contra a humanidade (assassinato, extermínio, escravidão, deportação ou outro ato desumano contra a população civil antes ou durante a guerra, ou perseguições baseadas em critérios raciais, políticos e religiosos, para a execução de crime ou em conexão com qualquer crime de jurisdição do Tribunal, independentemente de serem praticados ou não em violação do Direito doméstico do país) (Piovesan, 2011, p. 66).

Os crimes abarcados pela jurisdição do Tribunal, explica Piovesan, superaram a dicotomia *jus ad bellum* (crimes contra a paz) x *jus in bello* (direito de guerra), ao incluir a tipificação de crimes contra a humanidade, crimes esses registrados por Arendt (1999, p. 279) como expressão global de repúdio ao Holocausto que não pode resumir este como mera perseguição ao povo judeu, mas antes como violência, ou melhor, barbárie que atinge a história da dignidade e liberdade da pessoa. A missão do Tribunal de Nuremberg, no entanto, em meio ao positivismo jurídico reinante, tem grandes desafios; assim disse Kelsen em 1944:

Um exame atento da natureza das relações internacionais e da técnica específica do direito internacional mostra uma dificuldade elementar enfrentada por toda tentativa de pacificar as relações entre os Estados. Essa dificuldade é que, no caso de disputas entre Estados, não existe nenhuma autoridade reconhecida geral e obrigatoriamente como competente para resolver conflitos internacionais, isto é, para responder com imparcialidade à questão de qual das partes do conflito está certa e qual está errada (Kelsen, 2011, p. 12-13).

Apesar da crítica, Kelsen não descarta a possibilidade de uma jurisdição internacional eficaz. O posicionamento do professor austríaco é, segundo sua autodenominação, antes uma perspectiva “realista” e “muito sóbria”. Dessa maneira, segundo o autor, a única possibilidade de afirmação de tal poder mediador seria mediante um Tratado Internacional. Pela leitura retrospectiva, o acerto de Kelsen diz muito sobre o seu tempo, precisamente, se refere à uma esperança de maior integração e diálogo entre os Estados que, até então, tal como analisou Kissinger (1973, p. 1-2), tinham na política internacional um grande jogo de xadrez onde a *realpolitik*, leia-se, a predominância de relações práticas e utilitárias, continuavam alinhando os interesses das potências⁵.

⁵ Cabe destacar que, para Kissinger (1973, p. 73), a origem desse fenômeno remonta ao Congresso de Viena (1815), conferência de embaixadores das nações europeias vitoriosas (Sexta Coligação) após a derrota expansionista napoleônica e derrocada do Primeiro Império Francês. Essa conferência tinha como objetivos principais a restauração da paz e da estabilidade econômica entre os tronos reais europeus restaurados.

Se os Estados não chegam a um acordo ou não submetem voluntariamente a disputa à arbitragem, cada um deles é autorizado a decidir por si se o outro violou, ou está para violar, seu direito; e o Estado que se considera prejudicado é autorizado a aplicar o direito - e isso implica o que ele considera o direito - recorrendo à guerra ou a represálias contra o suposto ofensor. [...]. Uma vez que não é possível retirar dos Estados interessados a prerrogativa de responder à questão de direito e transferi-la de uma vez por todas a uma autoridade imparcial, a saber, um tribunal internacional, está absolutamente excluído qualquer progresso no caminho da pacificação do mundo (Kelsen, 2011, p. 12-13).

Cabe atentar, ainda nas palavras de Kelsen (2011, p. 16-17), citando o estudo de Robbins (1940), que é a própria existência de soberanias nacionais independentes o fundamento da guerra; “Se a história dos últimos trinta anos nos ensinou algo, isso foi a primazia da política sobre a economia. A eliminação da guerra é o nosso problema principal. É um problema de política internacional, e o meio mais importante da política internacional é o direito internacional”. Uma pergunta que pode derivar do enunciado é, seria então a proibição da guerra e de conflitos internacionais uma medida a ser perscrutada pelo Direito Internacional? E se o é, por que não foi objeto do Tribunal de Nuremberg ou dos Tratados (tal como o Acordo de Londres) que o sucederam?

Para responder a matéria, podemos remontar, como Kelsen o faz, ao Pacto Kellog-Briand, “ratificado por quase todas as nações do mundo” e tal como a história demonstrou, totalmente ineficaz. A reflexão sobre o problema da guerra justa é por si deveras complexo para nos alongarmos nesse trabalho, todavia, não é esforço maior que a lógica considerar, para tal regulação sancionatória é preciso antes edificar uma comunidade internacional cujos princípios possuam um profundo compartilhamento moral e ético entre as nações, pois caso contrário, a própria vedação da guerra poderia incorrer na legitimação de abusos políticos e, principalmente, econômicos.

A precedência da ordem jurídica internacional se mostra assim, desde o entender de Vitória (1483-1546), a respeito da relação entre conquistadores e conquistados, como projeto de convergência para axiomas universalmente aceitos. Esse projeto que embate universalismo versus relativismo cultural tem, em ambos os lados, argumentos dos mais intrigantes, porém, o fato que nos cabe salientar é que, diferentemente dos planos nacionais, as dificuldades maiores decorrem da insuficiência do consenso e da necessidade, tal como posto

por Hunt (2009, p. 40), de uma empatia comportamental, leia-se, o favorecimento de uma postura de inclusão do outro e da diferença como aspecto construtivo de uma racionalidade relacional.

Corroborando esse entender, não nos parece que a questão moral possa se manifestar a partir de uma racionalidade objetiva específica, é preciso vislumbrar no tão conhecido mínimo moral, um exercício contingente, o qual a teoria funcionalista de Parsons (1977, 1978) desenvolvera como “sistema de ação”, leia-se, uma visão inter-relacionada do comportamento humano, onde não somente a moral, mas também a personalidade e o ambiente (natural e social) exercem influência sobre os padrões estatísticos de aprovação ou repúdio.

A empatia, no entanto, é um ato da vontade. Tornar obrigatório o sentimento de amistosidade ou fraternidade seria incorrer em desnaturar a espontaneidade ou autenticidade do sentimento em detrimento da “instrumentalização da razão”, fenômeno que Taylor (2011, p. 12-13) percebe no seio da sociedade industrial, apregoada em um individualismo incapaz de reconhecer na ordem social um conjunto necessário de causas transcendentais; veja-se aí a sociabilidade, a memória e os afetos. Fazer-se indiferente a essas causas é incorrer no “desencantamento do mundo”, esse vazio holístico onde o indivíduo tem seus projetos de vida entregues à sorte do mercado e do mérito.

Não nos parece então que o Tribunal de Nuremberg ou mesmo os tratados posteriores tenham tergiversado a questão da guerra, não sancionando bilateralmente os responsáveis no conflito em razão de interesses dos “Aliados” - União Soviética, Estados Unidos e Reino Unido -; ainda que eventuais crimes de guerra possam ter sido abafados pela história dos vencedores, é indiscutível o empenho de lideranças como Eleanor Roosevelt, em constituir uma ordem internacional coesa o suficiente em acordos e princípios que alcançassem o status de consenso universal ao menos no que se refere a irrepetibilidade da *shoah*.

Tal como ensina Arendt (1999, p. 267), os Tribunais pós-guerra ainda que tendenciosos à representação teatral de uma narrativa vitimista do povo judeu, não podem ter nesse argumento um fundamento para a nulidade dos processos dos carrascos nazistas. Em relação à gravidade dos crimes cometidos, salienta que esse aspecto teatral logo “desmoronou sob o peso horripilante das atrocidades”. No julgamento de Eichmann, a filósofa documenta um traço comportamental que podemos fazer analogia também aos réus de Nuremberg; a ausência de qualquer pesar pelo extermínio dirigido, ou simplesmente, a “banalidade do mal”, essa normalidade adquiri-

da pela sujeição tamanha à técnica que torna qualquer ato moralmente viável desde que derivado de um comando hierarquicamente superior na escala de trabalho.

Há alguns anos, em relato sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém, mencionei a banalidade do mal. Não quis, com a expressão, referir-me a teoria ou doutrina de qualquer espécie, mas antes a algo bastante factual, o fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas – atos cuja raiz não iremos encontrar em uma especial maldade, patologia ou convicção ideológica do agente; sua personalidade destacava-se unicamente por uma extraordinária superficialidade (Arendt, 2002, p. 145).

É para com as repercussões do individualismo que Arendt se volta ao indicar o caráter cotidiano do mal, ao observar as consequências da industrialização sobre a organização funcional do trabalho, a hegemonia da técnica e o tribalismo religioso, a preocupação jurídica torna-se conexas ao entendimento do objeto sociológico. O fim de ação dos direitos humanos, aparece na fase tardia da modernidade, como resgate de uma visão global da destrutividade da reificação das relações humanas.

É importante notar que o conceito de reificação, apesar da origem marxista, superou o campo teórico da ideologia e fora apreendido em aplicação pelas ciências sociais enquanto desdobramento da noção durkheimiana de anomia (Giddens, 2001, p. 265), pois enquanto a primeira se refere a coisificação do homem, leia-se a apreensão dele como instrumento do mercado e cujos valores econômicos tornam-se os seus sentidos (fixidez, automatismo, passividade), a segunda vem descrever o esvaziamento da consciência que é resultante dessa subordinação da liberdade ao sucesso financeiro (carreira) - supremacia do interesse econômico sobre o interesse público autonomia que encerra a autonomia que originariamente fundamentava a dignidade no pensamento liberal.

Ainda que a responsabilização individualizada, característica de crimes hediondos, tenha sido pertinente em sede do Tribunal de Nuremberg, fica claro com o objeto social demonstrado que o mal combatido, ainda que plasmado nos acusados, não termina nestes, não é fruto de suas mentes doentias, pois ele é banal e provém antes da recepção de um discurso cujo modelo de racionalidade atomística não sustenta a coexistência com a diferença sem a necessária coibição ou para utilizar de um termo religioso, conversão do outro.

É pelo resgate da liberdade enquanto autonomia da pessoa e sua respectiva consciência que os direitos

humanos se voltam e cuja justiça do Tribunal de Nuremberg apenas prefigura os princípios de reconstrução do self a serem estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Genealogia, memória e escândalo: a universalização de valores na declaração internacional de direitos humanos

A experiência histórica dos Direitos Humanos, compreendidos a partir da proteção à pessoa, é uma narrativa de afirmação de garantias substantivas e, portanto, uma experiência a ser apreendida do cotidiano.

Perscrutar em sua genealogia experimental uma fonte afirmativa é observar um campo de tensão de práticas que comparam a formulação de valores com a tradução desses pelas instituições, trata-se de compreender como os fatos políticos, as interpretações jurídicas e a memória social podem ter uma articulação comum a partir da origem dialética da organização de bens entre indivíduo e sociedade, ou mesmo, Estado e comunidade internacional; todavia, o exercício desse contraste parece transcender a fundação das instituições positivas e se apresenta mais fundamentalmente enquanto choque da evidência subjetiva com o sagrado, uma dicotomia expressa em quase todas as narrativas religiosas (Joas, 2012a, p. 247).

Mas tampouco deve-se desprezar os manifestos seculares, sobretudo os do Iluminismo, especialmente o francês e o americano, a proposta desse artigo é, à luz de Joas (2012a, p. 19) entender que há uma alternativa para a fundação dos direitos humanos ora colocada exclusivamente no direito natural e, ora como trunfo da forma codificada positivista. Essa alternativa é conceber a crença nos direitos humanos e na dignidade humana universal como um processo de sacralização da pessoa enquanto indivíduo.

A sacralização aqui não pode ser entendida apenas como fenômeno religioso, uma vez que a questão confessional não é necessária para o seu significado, os conteúdos seculares também podem ser imbuídos dessa sacralidade/santidade uma vez que as causas transcendentes que citamos anteriormente, veja-se aí a sociabilidade, a memória e os afetos, compartilham de qualidades universalmente capazes; a evidência subjetiva e a intensidade afetiva.

De tal maneira, a genealogia afirmativa dos direitos humanos não pode ser entendida como um processo de difusão cultural, ou ainda como desdobramento

de uma racionalidade procedimental desenvolvida pela “ação comunicativa” de instituições (Habermas, 2011), se assim fosse, mesmo ao adotar a gênese no paradigma iluminista do século XVIII, teríamos observado uma adesão crescente a ideia, por exemplo, de liberdade negativa tão recorrente desde Mill, Locke e Saint Just nos séculos que se seguiram a separação de Igreja e Estado, no caso do continente europeu, ou independência das colônias no caso do americano; relato que não se comprova diante da constitucionalidade weimeriana dos comandos de extermínio do *Führer*.

Precisar uma genealogia dos direitos humanos é atentar para uma hermenêutica da facticidade, cujo escopo sejam as mobilizações valorativas diante da violência e da punição, sejam elas favoráveis a universalização da dignidade como no caso do movimento abolicionista (antiescravista), sejam elas traumáticas e abaladoras da memória como no caso do Holocausto.

O fato é que perscrutar as vias dessa genealogia só é possível por meio de sentidos afetivos que partem da pessoa concreta, esses sentidos, evidência subjetiva e intensidade afetiva, quando do exercício da empatia, nos permitem uma metodologia hermenêutica que resgata, no contexto ocidental, fortemente influenciado pela tradição judaico-cristã, um retrato teológico da emotividade humana onde a concepção de alma como *self* imortal e a concepção de vida individual como dom aparecem como defensores da via argumentativa que aloca os Direitos Humanos aos valores da Cristandade.

Na oportunidade da formulação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, o desafio empático e hermenêutico foi perceber a radicalidade dessas afinanças sensíveis com o mundo em outras tradições, para essa missão cabe destacar a pesquisa antropológica de Charles Malick. Malick era árabe e cristão ortodoxo. Estudou na American University em Beirute e com pós-graduação na área de filosofia em Harvard. Estudou com Alfred North e depois com Martin Heidegger, na Universidade de Freiburg, onde em 1935, os nazistas o espancaram por acharem se tratar de um judeu. Como diplomata e filósofo era um porta voz respeitado no mundo árabe e pela questão palestina. Ainda que comumente se identificasse como tomista, é evidente sua formação sincrética desde o berço e essa lhe permitirá a melhor aclimação nas rodadas de debates sobre a fundamentação da Declaração.

Em face da pluralidade, Malick afirmara que a Declaração é uma *composite synthesis* (síntese composta), e não é para menos, nos debates que suscitaram a formatação do texto, Malick teve contato com personalidades das mais diferentes e notáveis, dentre elas,

cabe citar o exemplo de Peng-chun Chang, filósofo, pedagogo, dramaturgo, crítico literário e diplomata. Com pós-graduação na Columbia, estudou com o pedagogo e pragmatista John Dewey, lutou na resistência chinesa quando da ocupação do Japão em 1937 e, talvez como outro ato de militância nacional, repetidamente aludia a sua identificação filosófica com o confucionismo (Joas, 2012a, p. 269).

Esse é um exemplo do que Joas demoninará de comunicação e sucessiva generalização de valores. Apesar do primeiro termo portar alguma semelhança com a teoria da ação comunicativa de Habermas, os termos não se confundem, pois a compreensão da história é construída a partir da dialética. A comunicação que Joas (2004, p. 398) se refere é um ato contingente e não-teleológico, toda comunicação carrega uma intencionalidade, mas, diferentemente, do discurso da razão-procedimental, quando do não aceite da pretensão de validade de um argumento moral, dispõe uma alternativa com razões diferentes e melhores para a conciliação com uma concordância ainda que parcial.

Joas (2012a, p. 254-255) defende ainda que nossa adesão à valores é diferente da adesão puramente cognitiva, diferente da linguagem propositiva seus argumentos são afetivamente orientados, aquilo que Wittgenstein (1996, 2012) chamou de *Bindung*, o apego à valores é característico de nossas visões de mundo e as quais não são tão frágeis à argumentos, ainda que racionalmente coerentes. Sobre a relação entre apego, racionalidade e linguagem Perrin (2007, p. 56) explica a partir da noção de contato [*Berührung*]:

No momento em que pensamos confrontar a gramática à realidade, nós confrontamos uma parte da gramática a outra - o termo “contato” (*Berührung*) designa, assim, uma articulação intergramatical - sem que isso signifique que estejam presos na linguagem e privados de toda possibilidade de alcançar as próprias coisas.

Sobre a referência da *Bindung* ou *Verbindung*, à *Berührung*, ambas têm o propósito de indicar essa articulação intergramatical onde a gramática já não se apresenta em aposição à algo exterior, mas de uma vinculação no interior da gramática cujos núcleos de sentidos são constitutivos de uma “essência de mundo”, pois “o termo ‘mundo’ já pressupõe toda uma linguagem que regula seu uso”.

A ênfase linguística de Joas (2012a, p. 151-152) aproxima-se a sensibilidade presente na interpretação, de tal maneira, as ideias de evidência subjetiva e intensidade afetiva aparecem compatíveis ao que Heidegger (2012, p. 254-255) chamou de “tonalidade afetiva” ou

“humor” [*Stimmung*], essa inclinação de estado emocional que vicia o entendimento. Sua abordagem sociológica tenta demonstrar que linguagem e comportamento são fenômenos conexos às afecções, e quando se trata da linguagem de valores, mais importante que a analítica das assertivas do discurso é a semiótica da memória que imprime narrativa e significação para onde, primariamente, só havia um conjunto aleatório de fatos.

A memória dos Direitos Humanos, diz Joas (2008, p. 172), é provocada pela inconformidade com a punição indevida, é diante dos excessos de legitimidade que vendetas tomam status de oficialidade, tal é o caso da tortura, da pena de morte e dos linchamentos, essas práticas muitas vezes associadas no simplismo da diferença entre barbárie e civilização, escondem termos repletos de antíteses em si mesmos, ambos são faces de uma mesma moeda, ou melhor, do mesmo mercado, a ágora que tem no *animal rationale* um objeto; o ser (ou comportar-se) como simplesmente dado, ação como ocorrência da razão e razão como cálculo, como discurso não-psíquico.

Desde Hegel (2011), adentrando a sociedade de gestos e deferências do século XIX - a qual Nietzsche identifica na ausência de vivência estética do arcabouço clássico - até a fatídica supremacia da técnica nos movimentos de juventude na Alemanha da década de 20, é possível observar uma predominância do caráter abstrato do *politikon zoon*; nele a cidadania é assujeitada por um princípio de transcendência que esvazia a individualização e tem como repercussões epistêmicas a configuração do conhecimento enquanto imagem, a normatividade da razão instrumental e a repetição inautêntica da técnica (Goyard-Fabre, 2006, p. 2-3).

Propor um modelo experimentalista e funcional é assim se opor ao idealismo, a separação estrita entre mundo da vida (experiência) e mundo inteligível, é desconfiar da melhor forma do discurso e considerar que todo pensamento advém de uma vivência, pois não há tábula rasa quando se trata de valores e não há como cercar os preconceitos que lhe justificam, ao contrário, é pela memória desses que um ato de resignificação, bem como o perdão surge como uma dádiva.

É pela abundância de significado coletivo que a utilização de termos religiosos para descrever fenômenos humanos não deve sofrer de críticas relativas à imprecisão ou não representatividade de eventuais outros grupos em uma sociedade plural. A escolha desses, longe de uma latência ou tentativa proselitista, visa evidenciar que a relação do humano com o sagrado é, antes de qualquer codificação moral - veja-se aí as religiões contratualistas -, um estilo histórico (não necessa-

riamente historiográfico) que abusa da figura metafórica para representar as paixões humanas agregando-lhe causa e temporalidade de ação.

De acordo com uma frase bem conhecida, os norte-americanos aprenderam o seu Iluminismo no século XVIII a partir do púlpito. Inversamente, também havia afinidades entre formas do espiritualismo cristão e do racionalismo iluminista. Para Troeltsch, essa mixórdia era de modo algum inaudito, visto que, para ele, em toda a história da cultura ocidental sempre houve uma interação entre a ideia cristã do amor e concepções do direito natural. Estudos minuciosos atuais sobre a história da gênese da declaração de independência norte-americana de 1776 mostram de modo extremamente vívido a impossibilidade de fazer delimitações claras na síntese puritano-iluminista norte-americana (Joas, 2012a, p. 48).

Faz-se mister apontar que, sem exagero, a origem dos valores políticos iluministas tem um arcabouço judaico-cristão no que se refere não somente às suas ideias, mas fundamentalmente, a própria forma de apresentá-las, o modo passional que é peculiar ao púlpito, essa persuasão do escândalo [*skandálon*] que apresenta, alternadamente, no temor e no tremor, uma composição de argumentos, do ponto de vista literário, combinando terror e fábula para uma demonstração genérica da ideia de justiça.

Essa codificação moral, na Cristandade (comunidade dos povos cristãos) presente desde a *Torah* do pentateuco, fundamenta a hierarquia valorativa de ação entre a perfeição do bem e o engano do pecado, um escalonamento mítico de desenvolvimento espiritual que, dependendo do modelo de obediência aos mandamentos, seja aí de uma razão prudente (tomista) ou de mera aceitação da vontade (nominalista), propõe uma retribuição de *status* transcendental polarizado entre a graça e a iniquidade. Essa retribuição, diante do sofrimento da paixão de Cristo, é uma trajetória de sacrifício e despojamento, diferente de uma filosofia triunfalista - como o evangelicalismo moderno muitas vezes distorce - a paixão não é um desejo mas o próprio corpo afetivo, a atribuição da realidade à experiência senciante que é fruto da pessoa.

Nossa tese, à luz da abordagem de Joas (2012a, p. 236-237), é de que o escândalo corresponde a uma postura comportamental cuja ação pode ser tanto volitiva quanto reativa, seu estímulo é uma ética da indignação para com o suplício, para esse martírio o arquétipo é Cristo, o mistério do Deus crucificado como bode expiatório da violência uterina entre famílias e clãs (*gens*) que, não obstante, funciona como modelo pacificador dos gentios para com romanos e hebreus.

Mais afeito à indignação que à insurreição sobre o legalismo, sua fidelidade à ordem estabelecida sublima o lamento em petição, a promessa em nova aliança; propondo um conteúdo normativo universalmente incluyente no campo espiritual, a Cristandade equiparou direitos e deveres no seio de uma mesma comunidade e, quando dos desvios da própria Igreja, coube a Reforma e Contrarreforma reparar os danos à liberdade. A liberdade é um princípio fundacional do Cristianismo uma vez da perseguição ao Messias e aos seus discípulos e, a liberdade de pensamento reclamada pelos puritanos tantos séculos depois padece sobre as mesmas circunstâncias.

Esse paralelismo, frisamos, não quer esgotar o debate da política ou dos direitos humanos na religião, em verdade, não implica dizer que os valores apreendidos o são na sua integralidade litúrgica, ou seja, sem nenhum tipo de adaptação secular, para isso Joas (2012a, p. 247-248) chama atenção no fenômeno da “generalização de valores”, apreensão axiológica de ideias como amor, liberdade, igualdade, integridade, etc, que, por meio da evidência subjetiva, orienta um compartilhamento de sentidos para qualquer grupo social, potencializando sua empatia em sociedade pluralista.

Essa apreensão, ressalta, tem elucubrações em Kant e Nietzsche, o primeiro em razão da universalização racional da experiência com os elementos do conhecimento *a priori* e *a posteriori*, e o segundo com a importância dada a análise filológica (hermenêutica) de valores que busca nas raízes etnográficas uma retomada humanista pela vivência:

Friedrich Kaulbach, considerando especialmente o Nietzsche “tardio”, afirma que a *filosofia experimental de Nietzsche* é elaborada no interior de uma tradição e, embora se constitua num debate com ela, “traz à memória” algo dela - em especial “o princípio metódico de Descartes e o método do conhecimento crítico de Kant”. Nietzsche, segundo ele, se reconhece como parte de “uma tradição” que “acredita na razão”. Contudo, o autor do *Zarathustra* acentua-se o primado da razão prática sobre a teórica, algo já presente, conforme esclarece, no discurso filosófico de Kant. Para destacar o caráter prático da filosofia de Nietzsche, Kaulbach aponta o modo como ele avalia uma perspectiva a se perguntar pela “finalidade” (*Wozu*) e pelo ‘sentido’ de pensamentos e ações”, Nietzsche apresenta como resposta: “o direito à validade de uma perspectiva filosófica de mundo não pode ser mais visto, a partir desse ponto, como sendo estabelecido por sua ‘verdade’ teórica, porém, por sua significação para um grau e constituição específica de vida” (Paschoal, 2011, p. 44).

Nesse sentido, Paschoal discorre que as aproximações entre Kant (2015) e Nietzsche (2009) apontam para uma semiótica dos afetos, nela é possível uma crítica aos limites do intelecto ao dispor a verdade como conceito prático, universalidade e necessidade corroborada por Kant, e no entender de Nietzsche, referente aos interesses e necessidades do homem e à estabilidade de seu grupo identitário: o bando político.

Para o último, a verdade é um impulso, o meio para a conservação do indivíduo, por esse descrédito de qualquer pretensão extramoral, Nietzsche defende um ceticismo não somente à “verdade” metafísica, como em Kant, mas também às regras formais do intelecto, como em Descartes, aproveitando desse somente à crítica às convenções e generalizações da linguagem filosófica repleta de “metáforas, metonímias, antropomorfismos, em resumo, uma soma de relações humanas, que forma enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias”, a confundir o objeto de investigação com o apego a correspondência enquanto representação imagética (Goyard-Fabre, 2006, p. 4-5).

Apesar de dar o devido crédito ao pioneirismo prático e estético de Kant e Nietzsche, Joas (2000, p. 33) propõe seu método experimental como alternativa aos dois filósofos, diferentemente dos resquícios de crença em uma verdade teórica [*a priori*] em Kant e do ceticismo à linguagem nas considerações extemporâneas de Nietzsche, veja-se aí especialmente a segunda e terceira especialmente - na crítica à pretensão de objetivismo do historicismo e, em contraposição, na proposta de uma atitude de vida criadora.

A tese de Joas (2012b, p. 29-30) é de que uma genealogia que tenha por base a melhor existência da vida da pessoa deve superar um modelo de racionalidade abstrata e observar uma mentalidade histórica, atinente ao reconhecimento de valores na experiência contingente, cuja funcionalidade do fato social seja autossuficiente de normatização, porém não isento de reflexão ética, tensão que faz a generalização ir além do mero resgate; estado nietzsciano de inocência e solidariedade original em que Joas percebe traços latentes do Romantismo alemão e aprende também com as adições que são próprias do sincretismo. Nesse caso, ao falar de gênese e generalização, trata de uma sinonímia sobre o justo e democrático processo de captação de valores para uma ordem secular.

No que se refere ao escândalo, acreditamos que em sede da Cristandade, ele é o próprio impulso nessa captação de valores, reconhecer sua influência e seus limites de bando é compreender a história da formata-

ção do caráter do servo sofrendo, postura que legitima privilégios de classe como no caso do direito divino dos reis, que agrega previsibilidade moral à recepção do Direito Romano pelo humanismo legalista do século XVI, mas que também fomenta a emancipação e a liberdade das reformas e revoluções burguesas.

Evidenciar que no seio desse humanismo legalista, já há a própria recepção do instituto do *ius gentium* enquanto parâmetro jurídico de certeza contratual, já considera para fins específicos uma universalização da linguagem prática do Direito. Para a compreensão da historicidade desse movimento, as origens santas da postura de enaltecimento da condição humana não devem ser desprezadas, o profano e o sagrado sempre participaram ativamente da tradição (Karr, 2010, p. 12).

Na realidade, a origem da discussão sobre a genealogia de valores está na falsa oposição entre Cristandade e Humanismo, movimentos interligados pelo escândalo, palavra que na *Tanakh* é citada como *mikshowl* [מכשול] e na Septuaginta como *skandalon* [σκανδαλον], se refere teologicamente a tendência humana ao pecado⁶ e que, fazendo uso da genealogia de Joas, propomos uma tradução generalista de reconhecimento da finitude imanente, sustentação da dignidade da natureza humana e do livre pensamento em contraposição a violência e a punição à diferença, tendo destaque contingente os cânones federalistas da independência norte-americana (1776).

Nosso referencial teórico para tal tese tem respaldo em Joas no sentido de aplicar sua epistemologia minimalista (2012a, p. 257-258), à tensão entre sistemas valorativos a partir do referencial da pessoa. Como resultado, observamos que o reconhecimento da diferenciação de grupos (pluralismo) interior à sociedades complexas é corolário da individuação da racionalidade ou método crítico (Kant; Nietzsche) que forma o pensamento moderno.

Todavia, por sua vez, esse não é manifestação espontânea do Humanismo, como ensina Weber, a recepção da cultura clássica nesse período contou com leituras em débito ao personalismo cristão, veja-se aí a ética protestante que fomentou a autonomia e o valor econômico, valores a serem protegidos, a partir do direito de propriedade, com prerrogativas sagradas, fundamentação decorrente da necessidade de afirmação do interesse econômico do indivíduo.

Essa afirmação a longo prazo será contraditória a própria sobrevivência do indivíduo, veja-se aí a lógica do cálculo que inspirou a solução final - o utilitarismo do

progresso propagado por Hitler e o constitucionalismo de raça justificado por Schmitt e - portanto, provocará uma nova diferenciação no Tribunal de Nuremberg e a ser detalhada na Declaração de 48. Essa diferenciação é a empatia universal ao sofrimento humano, a proteção incondicional da sua integridade independente de credo, valor ou etnia.

O fim dos direitos humanos, posteriormente a declaração, se alicerça na pessoa como verdadeiro valor, a pessoa é o valor de orientação à uma alteridade contingente, de instrumentalização condicionada meio social, mas de normatização padronizada por princípios que legitimem os direitos subjetivos em qualquer ordenamento.

Considerações finais

O trabalho desenvolvido teve, com o suporte da análise de Joas (2012a, 2012b), o objetivo de elaborar como a narrativa histórica, a partir de uma perspectiva marcada pelo idealismo, aparece, após o holocausto, por meio da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, enquanto fonte normativa dos direitos humanos.

Visou, a partir da análise depurada da memória do holocausto, um indutor para o aprofundamento histórico de duas ideias apresentadas por Joas (2012a, 2000); veja-se aí a evidência subjetiva, que permitira o registro da “banalidade do mal” por Arendt e a intensidade afetiva, que, na modernidade, Joas identifica a partir das filosofias de Kant e Nietzsche, essas responsáveis pela secularização da ideia de sacralidade da pessoa.

Como desdobramento desse aprofundamento, buscamos aplicar o método experimental da genealogia afirmativa em um comportamento contingente relevante, para esse elencamos o escândalo, figura conhecida à Cristandade e assim, de possível concatenação com a história da sacralização da pessoa. Na análise depurada e metódica, evidenciamos um caráter personalista no cristianismo, esse intensificado e abstraído pela independência americana.

Foi mencionada a relevância que Joas (2004) credita ao método sociológico de Weber (2000), quando a relaciona a diferenciação com a individuação. Apontou-se que, para Joas (2012a, 2004), a equação da complexidade de uma sociedade é proporcional ao grau de diferenciação produzido em seu interior. Em seguida, elaborou-se a partir de Joas (2012a) como, para a coesão das diferenças, a normatização do comportamento implicou na abstração de valores gerais (generalização

⁶ Salmo 140:9: *lahweh*, não aproves os desejos dos ímpios, não favoreças os teus planos! Que os que me cercam não levantem.

de valores) necessários e suficientes para a resolução normativa das diferenças interiores ao sistema. Essa generalização foi a estratégia dialógica que permitiu a acomodação de uma síntese composta de ideias e culturas, as quais ao invés de se repelirem e anularem, são capazes de colaborar com riqueza acerca do que se pode considerar fundamental.

Nesse propósito, observamos que a partir da Declaração, o meio normativo para a resolução global de diferenças inviabilizadoras de um sistema unificado de direitos humanos se deu a partir de uma empatia universal ao sofrimento humano, essa no Ocidente canonizada pela tradição no campo da teologia cristã e refigurada para aplicação prática pelo positivismo jurídico como postura de indignação e reclamação (escândalo) que é tão cara a ideia de direitos subjetivos.

Referências

- ARENDDT, H. 1999. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo, Cia. das Letras, 336 p.
- ARENDDT, H. 2002. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 195 p.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2017. São Paulo, Paulus, 2208 p.
- GIDDENS, A. 2001. *Em defesa da sociologia*. São Paulo, Editora Unesp, 393 p.
- GOYARD-FABRE, S. 2006. *Filosofia crítica e razão jurídica*. São Paulo, WMF Martins Fontes, 314 p.
- HABERMAS, J. 2011. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo, WMF Martins Fontes, 704 p.
- HEGEL, G. 2011. *Fenomenologia do espírito*. 6 ed. Petrópolis, Vozes, 549 p.
- HEIDEGGER, M. 2012. *Ser e tempo*. São Paulo, Unicamp, 1197 p.
- HUNT, L. 2009. *A invenção dos direitos humanos*. São Paulo, Companhia das Letras, 285 p.
- JOAS, H. 2012a. *A sacralidade da pessoa: Nova genealogia dos direitos humanos*. São Paulo, Unicamp, 303 p.
- JOAS, H. 2012b. *Peace through democracy? European Journal of Social Theory*, 15(1):21-34. <https://doi.org/10.1177/1368431011423437>
- JOAS, H. 2008. Punishment and Respect: The Sacralization of the Person and Its Endangerment. *Journal of Classical Sociology*, 8(2):159-177. <https://doi.org/10.1177/1468795X08088870>
- JOAS, H. 2004. Morality in age of Contingency. *Acta Sociologica*, 47(4):392-399. <https://doi.org/10.1177/0001699304048675>
- JOAS, H. 2000. *Genesis of Values*. Chicago, University of Chicago, 250 p.
- KANT, I. 2015. *Crítica da razão prática*. São Paulo, Martins Fontes, 620 p.
- KARR, S. 2010. "Often we are deceived, and we suffer glaucoma": rethinking legal humanism in the history of the Western rights tradition. San Domenico, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 19 p.
- KELSEN, H. 2011. *A paz pelo direito*. São Paulo, Martins Fontes, 160 p.
- KISSINGER, H. 1973. *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace*. Nova Iorque, Mariner Books, 354 p.
- NIETZSCHE, F. 2009. *Genealogia da Moral*. São Paulo, Cia. das Letras, 169 p.
- PARSONS, T. 1977. *Social Systems and the evolution of action theory*. Nova Iorque, Free Press, 420 p.
- PARSONS, T. 1978. *Action theory and the human condition*. Nova Iorque, Free Press, 464 p.
- PASCHOAL, A. 2011. Nietzsche e Kant: aproximações, usos e afastamentos. In: A. MARTINS; H. SANTIAGO (coord.), *As ilusões do eu – Spinoza e Nietzsche*. São Paulo, Civilização Brasileira, p. 43-62.
- PERRIN, D. 2004. Husserl, Wittgenstein et l'idée d'une phénoménologie de la conscience du temps. In: J. BENOIST; S. LAUGIER (coord.), *Husserl et Wittgenstein: de la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*. Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- PIOVESAN, F. 2011. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. São Paulo, Saraiva, 608 p.
- ROBBINS, L. 1940. *The Economic Causes of War*. Londres, Jonathan Cape, 124 p.
- SEPTUAGINTA. 2012. Trad. Original. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2240 p.
- TAYLOR, C. 2011. *A ética da autenticidade*. São Paulo, É Realizações, 128 p.
- WEBER, M. 2000. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Editora da UNB, 422 p.
- WITTGENSTEIN, L. 2012. *Da certeza*. Lisboa, Edições 70, 191 p.
- WITTGENSTEIN, L. 1996. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis, Vozes, 207 p.

Submetido: 07/12/2017

Aceito: 07/11/2018