



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Ciências Sociais

Talita Soares Leite

**Direitos humanos e sua articulação com a democracia: uma postura
pragmática**

Rio de Janeiro

2016

Talita Soares Leite

Direitos humanos e sua articulação com a democracia: uma postura pragmática



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Oliveira de Castro.

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

L533 Leite, Talita Soares.
Direitos humanos e sua articulação com a democracia: uma
postura pragmática /Talita Soares Leite. – 2016.
99 f.

Orientador: Ronaldo Oliveira de Castro.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Direitos humanos – Teses. I. Castro, Ronaldo Oliveira de.
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 342.7

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desc
citada a fonte.

Assinatura

Data

Talita Soares Leite

Direitos humanos e sua articulação com a democracia: uma postura pragmática

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 20 de abril de 2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ronaldo Oliveira de Castro (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UERJ

Prof. Dr. Paulo Mesquita d'Avila Filho
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UERJ

Prof. Dr. Joao Marcelo Ehlert Maia
Fundação Getúlio Vargas

Rio de Janeiro

2016

DEDICATÓRIA

A Elizabet, Paulo, Gustavo, Tatiane, Nicolas e Débora

Com amor

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Ronaldo Oliveira de Castro, orientador e amigo, pela confiança que sempre depositou em mim e no meu trabalho, pela sua admirável dedicação no processo de orientação, por toda sua disposição em compartilhar ideias e conhecimentos, e por sua presença fraterna nos momentos difíceis.

Agradeço à FAPERJ, pela bolsa concedida, fundamental para minha dedicação exclusiva ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ. Aproveito para agradecer ao PPCIS, pela indicação à FAPERJ para eu assumir a bolsa nota 10.

Agradeço à companheira Débora, esposa e amiga, por me acompanhar sempre na jornada acadêmica, pela escuta constante, atenta e paciente. Sem sua mão para me segurar nesse processo não seria possível a conclusão deste trabalho.

Agradeço, por fim, aos meus pais, Elizabet e Paulo, e aos meus irmãos, Gustavo e Tatiane, por todo incentivo que me deram para que eu mudasse de cidade e encarasse um novo desafio, me apoiando constantemente à distância.

RESUMO

LEITE, Talita Soares. **Direitos humanos e sua articulação com a democracia**: uma postura pragmática. 2016. 99 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Apesar de não ser um debate novo, a discussão sobre os direitos humanos, no Brasil, intensificada pelo processo de lutas contra o regime ditatorial e pela conquista de direitos civis, se estabeleceu nas pautas do governo e da sociedade civil muito recentemente. Isso tem a ver, em alguma medida, com o fortalecimento dos princípios democráticos, os quais criam um maior espaço para a disseminação da narrativa dos direitos humanos. Tendo em vista estas questões de ordem prática, este trabalho pretendeu avançar no debate teórico sobre o tema dos direitos humanos, a fim de sugerir uma saída possível tanto para os embates teóricos quanto para os problemas práticos, abrangendo uma dimensão da ação, que envolvem a violação destes direitos e a adesão a seus valores. Este trabalho percorre, portanto, um caminho que pretende sugerir que as narrativas de adesão aos valores dos direitos humanos, incluídos num ideal de democracia, estão imbricadas com a luta pelo fim das violações destes direitos. Aceitando a articulação, fornecida por Habermas, entre direitos humanos e democracia, o percurso proposto levará à questão maior deste trabalho: indicar que uma perspectiva pragmática sobre os direitos humanos pode ser uma via possível para que violações sobre direitos humanos passem a ser cada vez mais inaceitáveis num contexto que pregue o fortalecimento da democracia.

Palavras-chave: Direitos humanos. Democracia. Tortura. Pragmatismo.

ABSTRACT

LEITE, Talita Soares. **Human rights and its articulation with the democracy**: a pragmatic stance. 2016. 99 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Although not a new debate, the discussion about human rights in Brazil, intensified by the process of struggle against the dictatorial regime and the achievement of civil rights, was established in the guidelines of the government and civil society recently. This has to do, to some extent, with the strengthening of democratic principles, which create a larger space for the dissemination of human rights narrative. Given these practical issues, this study sought to advance on the theoretical debate and on the issue of human rights, in order to suggest a possible solution to both the theoretical debates as to the practical problems, including a dimension of action, involving violation of these rights and adherence to its values. This work covers therefore a way to suggest that accession narratives to the values of human rights, including an ideal of democracy, are intertwined with the struggle to end the violations of these rights. Accepting the joint, provided by Habermas, between human rights and democracy, the proposed route will lead to the biggest issue of this paper, indicate that a pragmatic perspective on human rights can be a possible way for violations of human rights come to be increasingly unacceptable in a context that preach the strengthening of democracy.

Keywords: Human rights. Democracy. Torture. Pragmatism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS	12
1.1	Representação e Democracia: vontade do povo e participação	13
1.2	Procedimento e comunicação: recursos para a ampliação da democracia em Habermas	28
1.3	A perspectiva habermasiana acerca dos direitos humanos	36
1.3.1	<u>A compreensão do direito moderno no Estado democrático de direito: o “nexo interno” entre direitos humanos e soberania do povo</u>	37
1.3.2	<u>Considerações acerca da “constelação pós-nacional” e o papel das Nações Unidas</u> ...	41
1.3.3	<u>Cosmopolitismo, direitos humanos e intervenções humanitárias</u>	48
2	VIOLAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS NO BRASIL: MARCAS DA TORTURA	56
2.1	Herança	56
2.2	Tortura no século XX	61
3	SOBRE A VIA PRAGMÁTICA PARA A COMPREENSÃO DOS DIREITOS HUMANOS	71
3.1	Gênese e narrativa	78
3.2	Os direitos humanos numa narrativa sem sujeitos	83
3.3	Adesão à narrativa	87
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
	REFERÊNCIAS	97

INTRODUÇÃO

Amarildo Dias de Souza, 47 anos, ajudante de pedreiro, morador da favela da Rocinha, zona sul da cidade do Rio de Janeiro, desaparecido desde o dia 14 de julho de 2013. Sob custódia da polícia, Amarildo teria sido vítima de tortura. Segundo o depoimento de três soldados da Polícia Militar, que estavam no dia sob ordens no contêiner de apoio da Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) da Rocinha, gritos e murmúrios, que corresponderiam a uma sessão de tortura, foram ouvidos do contêiner principal da UPP, por cerca de 40 minutos. A tortura, infelizmente, não está reservada a tempos históricos sombrios. O emblemático “caso Amarildo” representa a insistência na prática da tortura, que teima em perpetuar-se entre agentes do Estado. Durante a *Operação Paz Armada*, instituída para desarticular o tráfico de drogas na favela da Rocinha, e a qual levou à “prisão” de Amarildo, práticas de tortura, por parte de policiais contra moradores da comunidade, foram denunciadas pelo Ministério Público.

Com a campanha *Chega de Tortura*, lançada em 2014, a Anistia Internacional apresentou o relatório *A tortura em 2014: 30 anos de promessas não cumpridas*, que se refere aos 30 anos da aprovação da Convenção Contra a Tortura da ONU. O relatório expõe um panorama geral da tortura na atualidade e destacou o “caso Amarildo” como exemplo da prática da tortura no Brasil. Na ocasião, a Anistia Internacional divulgou também a pesquisa *Global Attitudes to Torture*, realizada em 21 países de todos os continentes, cuja intenção foi medir a atitude dos cidadãos em relação à tortura. No Brasil, das 800 pessoas entrevistadas entre janeiro e fevereiro de 2014, 80% afirmaram não terem certeza de que estariam imunes à tortura caso fossem detidas por autoridades do país. Segundo a organização, esse índice demonstra um medo generalizado da população de sofrer com a tortura, o que coloca o país na primeira posição, dentre os países pesquisados, nesse quesito.

A correspondência lógica seria, à primeira vista, uma rejeição total à prática da tortura pela sociedade que teme não estar a salvo dela. A complexidade do corpo social, entretanto, anula essa dedução mais simplista. A que deve, se não a adesão, o silenciamento em relação a práticas cruéis? Estamos tratando aqui de violações recorrentes de direitos humanos, representando a tortura um dos casos mais sérios e que confunde-se com a história dos direitos humanos no Brasil. Por este motivo, o tema da tortura será desenvolvido neste trabalho não só como um exemplo prático de violação de direitos humanos, mas também como uma via para a compreensão dos direitos humanos, que passa, necessariamente,

tomando como princípio a tradição intelectual ocidental, por uma articulação com o tema da democracia e da representação democrática.

Pareceu-me necessário, portanto, iniciar este trabalho com uma pequena discussão sobre representação democrática, cujo eixo principal é o ideal de participação, para introduzir o tema da democracia e da representação, conferindo suporte teórico para, em seguida, expor a interrelação destes dois conceitos com a temática dos direitos humanos. Para esta segunda tarefa, tomo como viés teórico, pela sua extrema relevância ao debate, o recorte procedimentalista da democracia desenvolvido por Jürgen Habermas, construído a partir de sua teoria do agir comunicativo, no qual o autor toma a constituição de uma sociedade democrática como o horizonte no qual os direitos humanos (ou o discurso sobre eles) se instituem. Esta estrutura teórica da teoria da democracia apresentada por Habermas se funda na idéia de deliberação argumentativa, que atribui à esfera pública o papel de tornar-se o local da deliberação comunicativa, aonde as diversas concepções se colocam em contato, proporcionando uma rede de procedimentos comunicativos que se aproximam da realização do princípio democrático. A soberania popular procedimentalizada e a esfera pública política constituem assim horizontes para o exercício de direitos humanos ligados à participação, liberdade de pensamento e expressão. Seguindo estas indicações, exponho, em seguida, a teoria habermasiana sobre os direitos humanos, ressaltando tanto seu posicionamento normativo, que corresponde ao desenvolvimento da teoria em si, quanto seu posicionamento prescritivo, tomando como exemplo suas considerações frente à intervenção internacional na guerra em Kosovo.

O caminho que será percorrido por este trabalho, portanto, pretende sugerir que a luta pelo fim da tortura e das violações de direitos humanos estão imbricadas com as narrativas de adesão aos valores dos direitos humanos incluídos num ideal de democracia. Este percurso levará à questão maior deste trabalho: indicar que uma perspectiva pragmática sobre os direitos humanos pode ser uma via possível para que a tortura e outras violações sobre direitos humanos passem a ser cada vez mais inaceitáveis num contexto que pregue o fortalecimento da democracia.

Dito isto, eu parto das seguintes premissas: (1) a ideia dos direitos humanos é uma construção narrativa, entretanto, não em termos voluntaristas, mas históricos, culturais e contingentes; (2) alguns contextos foram particularmente importantes para a intensificação do tema dos direitos humanos e sua introdução no vocabulário recorrente do discurso político. No último capítulo, portanto, discutirei os autores que me levaram a aceitar essas premissas, então em alguma medida apresento não apenas uma discussão teórica sobre os direitos

humanos ou uma revisão bibliográfica de autores que operam com estas premissas, mas trata-se da discussão das próprias premissas como justificadas por autores que, durante o processo de leitura prévio à escrita do capítulo, influenciaram minha forma de pensar o tema dos direitos humanos e me levaram a estas duas premissas: Richard Rorty, Lynn Hunt e Hans Joas. Desta forma, o último capítulo, além de concluir esta dissertação, tem a finalidade de expor os pressupostos que informam a concepção de direitos humanos que orienta este trabalho.

Basicamente afirmar que a ideia dos direitos humanos é uma construção narrativa significa dizer que esses direitos não tem um fundamento transcendental ou transhistórico. Eles não estão fundados nem na vontade divina nem na natureza intrínseca do homem ou na natureza humana. Significa dizer que os direitos humanos são contingentes e são elaborados através das histórias que contamos sobre nós mesmos, são articulados por nós ao recorrermos à tradição iluminista e ao defendermos que pelo menos parte do seu legado ainda nos é relevante. Pensar os direitos humanos como uma construção narrativa contingente significa que eles são elaborados por nós a partir de determinados processos de aprendizado, determinadas formas de autocompreensão, e, no caso específico dos autores que selecionei, que eles podem fazer parte de um projeto de sociedade mais inclusiva do que a que experimentamos hoje.

Pois seria possível conceber a contingência dos direitos humanos e a implicação de que estes são apenas uma forma de entendermos a nós mesmos e nossa história, ou seja, os direitos humanos como uma forma de narrativa, como um motivo para abandoná-los. Não correspondendo a uma natureza humana uniforme, não se encontrando fundados na vontade divina, os direitos humanos não passariam de um dispositivo ideológico que traduziria o etnocentrismo eurocêntrico ou ocidental, ou um discurso vazio que não nos obriga de fato a incorporar o outro nos grupos que efetivamente consideramos humanos. Através de autores como Rorty e Hunt, me parece possível sustentar que, embora os direitos humanos não sejam efetivamente “naturais”, mas históricos e culturalmente contingentes, eles são uma boa ideia, pois nos permitem formular utopias de sociedades mais justas e inclusivas. Rorty nos ensina que nosso compromisso com determinados valores não precisa ser menor pelo fato deles não estarem fundados na natureza humana, mas em nossa própria história, pois alguns desses valores nos levam ao comprometimento com uma sociedade mais justa e com a redução do sofrimento humano.

A premissa de que alguns contextos foram mais relevantes para a constituição dos direitos humanos me compromete com uma abordagem histórica, ou para usar o termo que

Joas toma de Foucault, genealógica. Compreender como os direitos humanos se constituíram numa linguagem relevante para a política passa pela compreensão da gênese dessa noção. Gênese que não é única na história, pois diferentes conceitos ou percepções de direitos humanos podem surgir em diferentes contextos ou momentos históricos. No entanto, há alguns contextos como a Revolução Americana e a Revolução Francesa que parecem se impor a qualquer discussão, seja para o bem seja para o mal, deste conceito, pois correspondem ao processo original de invenção dos direitos humanos, de síntese das ideias que estariam em disputa no interior deste conceito.

As duas premissas se articulam, a ideia de que os direitos humanos são uma construção narrativa, frequentemente envolve uma narrativa da gênese dos direitos humanos ou pelo menos uma narrativa que justifique nosso compromisso com esta ideia. Em ambos os casos, em geral, coloca-se em evidência o vínculo desta ideia com determinados contextos históricos. A ideia de que os direitos humanos são uma narrativa e não uma emanção da essência humana remete a uma percepção deste conceito como tradutor de contingências históricas, que, portanto, determinadas experiências coletivas, determinadas perspectivas culturais, ainda que se sustente que eles possam ser entendidos no interior de uma perspectiva efetivamente solidária, capaz de ampliar a empatia por membros de outros grupos, a tolerância e o respeito pela diversidade, e a desenvolver noções amplas de justiça fundadas no ideal de redução do sofrimento humano.

3 SOBRE A VIA PRAGMÁTICA PARA A COMPREENSÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Não se pode extinguir esse odor persistente. Ela se esgueira por alguma fenda da estrutura – nossa identidade. Não sou parte da rua – não, eu observo a rua. Por isso, a gente se aparta. Por exemplo, naquela rua lateral, uma mocinha espera, em pé; por quem? Uma história romântica. Na parede daquela loja, há um pequeno guindaste afixado. Por que, perguntou, afixaram ali esse guindaste? E invento uma dama violeta a brotar de uma caleche, ajudada pelo marido sessentão que transpira. Uma história grotesca. Quer dizer, sou por natureza um fabricante de palavras, um soprador de bolhas através de uma coisa ou outra. E, soltando essas observações espontaneamente, elaboro a mim mesmo; diferencio-me e, ouvindo a voz que diz quando passo “Olhe! Tome nota disso!”, imagino-me chamando a providenciar, em certa noite de inverno, um significado para todas as minhas observações – uma linha que corra de uma a outra, um resumo que as complete. Mas solilóquios em ruas laterais se tornam insípidos. Preciso de uma audiência. Esta é a minha fraqueza. Isso sempre enruga as margens da afirmativa final e evita que ela se forme. Não posso sentar-me em algum restaurante sórdido e encomendar o mesmo copo dia após dia e encharcar-me todo desse fluido – desta vida. Farei minha frase e fugirei com ela para algum quarto mobiliado em que haverá a luz de dúzias de velas. Preciso de olhos sobre mim, para esboçar esses ornamentos e esses babados. Para ser eu mesmo (percebo) preciso da iluminação dos olhos de outras pessoas; por isso não posso ter certeza absoluta do que seja eu mesmo.

Virginia Woolf, 1931

A opção teórica, aqui chamada de via pragmática, foi motivada pela pergunta: por que não torturar? Na busca pela resposta, observou-se que, ao longo da história, os argumentos éticos e morais parecem não ter sido suficientes para que a tortura não fosse praticada. Assim como uma abordagem puramente moralista dos direitos humanos parece não ser convincente para uma adesão generalizada de seus valores, os quais incluem a proibição da tortura. Deste modo, os direitos humanos serão aqui reinterpretados dentro da chave do pragmatismo. A pretensão deste capítulo, portanto, é construir uma linha argumentativa dentro da abordagem teórica adotada.

A epígrafe introdutória não foi escolhida aleatoriamente. Dentro da chave do pragmatismo, este capítulo deve sugerir que o romance é uma das formas narrativas que possibilita a construção de novas histórias sobre o mundo e sobre nós mesmos. O trecho, que

representa a fala do personagem Bernard, tem indicações riquíssimas sobre o que este capítulo pretende indicar. Em frases como “sou por natureza um fabricante de palavras” e “elabora a mim mesmo”, poderíamos facilmente estabelecer uma ligação com Nietzsche e Freud, como o fez Richard Rorty (2007).

Em *Contingência, ironia e solidariedade*, livro publicado em 1989, ao propor uma abordagem da linguagem, da identidade e da comunidade liberal, como contingentes, Rorty recorre a Nietzsche e Freud para fundamentar seu pragmatismo enquanto método filosófico para a compreensão destas categorias e das questões recorrentes no ocidente de uma forma geral. A postura pragmática de Rorty, motivada pelas considerações destes dois autores acerca das contingências da verdade e do eu¹, deve servir de referencial ao longo do trabalho proposto, e para a composição deste capítulo, em especial.

Nietzsche definiu a verdade como “um exército de metáforas”. Segundo Rorty, ele estreou um modo de pensar que aconselha a desistência de qualquer tentativa de conhecimento da verdade ou de representação da realidade mediante a linguagem. Embora Nietzsche tenha renunciado ao entendimento clássico de verdade, as origens dos significados de nossa existência poderiam ser rastreadas, mas não no sentido de descoberta de uma verdade intrínseca, mas no sentido de chegar ao autoconhecimento que se manifesta num processo de autocriação, o qual se assemelha ao processo de concepção de novas metáforas. Conhecer-se e inventar-se. Este processo implica o confronto com nossas contingências. E melhor aquele que se destaca pela capacidade de admiração e apropriação destas contingências, do que quem se esquivava delas em busca da descoberta de uma verdade que explique todo o ser.

Os esforços de Freud para explicar a consciência poderiam conduzir-nos também para este caminho sugerido por Nietzsche. Para Rorty, é exatamente a contribuição para a assimilação das ideias de Nietzsche que confere a Freud um valor distintivo em nossa tradição. E essa importância pode ser percebida quando assumimos uma imagem de Freud como certo moralista que, à medida que identifica a causa da consciência nas “contingências de nossa criação”, impulsiona o processo de desdivinização do eu, na contramão do moralismo kantiano, que elevou a consciência moral num nível tal, a ponto de tornar divino o eu. Da aposta de Kant numa “consciência moral comum” como constituinte do núcleo do eu,

¹ É claro que o posicionamento teórico de Rorty é muito mais complexo e compreende muito mais que apenas alusões a Nietzsche ou a Freud. No rol de todas as indicações de fontes que fundamentam a postura pragmática do autor, entretanto, opto por estas, para fins metodológicos no que tange ao recorte do objeto e a proposta do capítulo.

seguiu-se a aposta romântica que deslocou esse núcleo para a “imaginação poética idiossincrática”. Freud supera a disputa originada do confronto entre estas duas perspectivas quando confere ao senso moral, agora não universalizado, uma feição idiossincrática tal quais as criações dos poetas, de modo que a consciência moral possa ser compreendida “como historicamente condicionada, tão produto do tempo e do acaso quanto da consciência política ou estética” (RORTY, 2007, p. 69).

Ao contrário do kantismo, então, as sugestões freudianas, segundo Rorty, nos indicam que somos um emaranhado de contingências. Nossa consciência moral não deriva, portanto, de um eu sistemático dotado de faculdades. Nesses termos, Freud contribui para a assimilação de um tipo de pragmatismo proposto por Nietzsche, na medida em que abandona a aceitação de uma faculdade principal, da razão enquanto o eu principal. Mais ainda, Freud, com sua psicologia moral, nos fornece um vocabulário que permite que nos autodescrevamos: ao narrarmos nosso passado, reconhecendo-o como idiossincrático e contingente, somos capazes de nos autocriamos a partir de novas narrativas sobre nós mesmos.

Para Rorty, dois momentos foram importantes para incentivar as perspectivas de Nietzsche e Freud: o precedente político utópico da Revolução Francesa, que abandona as antigas questões sobre os anseios de Deus ou a natureza do ser humano, ao plantar no imaginário europeu a possibilidade de criação de um novo modelo de sociedade não conhecido ainda, possibilitou o encorajamento da crença na produção da verdade; e o posicionamento dos poetas românticos frente à natureza da arte, a qual passa de pura imitação para um processo de autocriação do artista. A nova concepção de verdade como construção e não descoberta dividiu a filosofia entre aqueles que permaneceram fortes na tradição iluminista da razão e da ciência, meios pelos quais chegaríamos a uma realidade transcendente, e aqueles que romperam com este ideal, negando quaisquer definições pretensas a uma representação – e o próprio ideal de representação em si – exata do mundo tal como ele é verdadeiramente.

Quando o personagem de Virginia Woolf afirma que é “por natureza um fabricante de palavras” e cria “significado para todas as [suas] observações”, ele está tomando posse desta ideia de que eu não represento o mundo que vejo por meio de declarações do que ele realmente é, como se uma verdade explicativa existisse independente de eu descobri-la ou não, mas que eu o descrevo e, ao descrevê-lo, crio um significado para aquilo que observo dele. Portanto, a verdade está intrinsecamente ligada à nossa capacidade de descrição, nosso ato de narrar. E esta atividade é exclusiva nossa. “O mundo não fala. Só nós o fazemos. O mundo, depois de nos programarmos com uma linguagem, pode fazer-nos sustentar

convicções, mas não pode propor uma linguagem para falarmos. Somente outros seres humanos são capazes de fazê-lo” (RORTY, 2007, p. 30), reitera Rorty.

Contudo, este tipo de afirmação não deve nos levar à interpretação de que há algum critério arbitrário ou interiorizado para uma decisão racional acerca de qual “jogo linguístico” nós iremos utilizar. Esta decisão está mais ligada às contingências que à escolha racional. Embora uma afirmação deste tipo pareça ser ao menos razoável, há em nós certo impulso na busca por critérios. Segundo Rorty,

A tentação de procurar critérios é uma espécie da tentação mais geral de pensar no mundo, ou no eu humano, como possuidor de uma natureza intrínseca, uma essência. Ou seja, ela resulta da tentação de privilegiar uma dentre as muitas linguagens com que habitualmente descrevemos o mundo ou nós mesmos. [...] se um dia pudermos conciliar-nos com a ideia de que a maior parte da realidade é indiferente a nossas descrições dela, e de que o eu humano é criado pelo uso de um vocabulário, e não por se expressar adequada ou inadequadamente num vocabulário, teremos ao menos assimilado o que havia de verdadeiro na ideia romântica de que a verdade é construída, e não encontrada. (RORTY, 2007, p. 31)

É válido lembrar, aqui, que a pretensão de Rorty em acordar com a declaração de que não há, acerca da realidade, uma natureza intrínseca, não é dizer que seu contrário seja verdadeiro, mas aposta nos benefícios de deixarmos de lado afirmações que geram mais dificuldades para nós que benefícios, como é o caso da expressão “natureza intrínseca”. Em suma, o que o pragmatismo de Rorty nos diz é que se a questão da existência ou não de uma verdade não nos está gerando frutos, ou não nos está gerando mais frutos do que problemas, em termos práticos de utilidade a nossos propósitos, a melhor opção parece ser o abandono do tema como algo extremamente relevante, e a partir daí poderemos testar se esta forma de proceder nos é mais produtiva. Assim, uma filosofia adequada, para Rorty, nestes termos pragmáticos, deve ter como base metodológica a redescrição de certas coisas por meio de um novo vocabulário em desenvolvimento, na medida em que o jogo de linguagem enraizado passa a ser problemático, de modo que se possa criar um novo modelo de comportamento linguístico mais atraente para as novas gerações.

É neste terreno que um novo modo de interpretar os direitos humanos floresce. A proposta de Rorty é substituir as descrições metafísicas e religiosas por narrativas históricas, abandonando a obrigação de fundamentação, visto que

[...] não há resposta para a pergunta “Por que não ser cruel?” – nenhum respaldo teórico não-circular para a convicção de que a crueldade é terrível. Tampouco há respostas para a pergunta “Como decidir quando lutar contra a injustiça e quando nos dedicarmos a projetos privados de autocriação?” [...] Qualquer um que pense existirem respostas teóricas bem fundamentadas para perguntas desta natureza –

algoritmos para a resolução de dilemas morais desse tipo – ainda é, no fundo, um teólogo ou um metafísico. Acredita numa ordem fora do tempo e do acaso, que determine o significado da vida humana e estabeleça uma hierarquia de responsabilidades. (RORTY, 2007, p. 18-19)

Para Rorty, é tão possível quanto desejável uma cultura que transcenda as pretensões metafísicas e religiosas, e faça de categorias como a solidariedade um desígnio a ser perseguido, “não pela indagação, mas pela imaginação, pela capacidade imaginativa de ver as pessoas estranhas como semelhantes sofredores” (RORTY, 2007, p. 20). Nesse sentido, a solidariedade não é “descoberta pela reflexão, mas sim criada [...] pelo aumento de nossa sensibilidade aos detalhes particulares da dor e da humilhação de outros tipos de pessoas” (IDEM).

Esse processo de passar a ver outros seres humanos como “um de nós”, e não como “eles”, é uma questão de descrição detalhada de como são as pessoas desconhecidas e de redescricao de quem somos nós mesmos. Essa não é uma tarefa para a teoria, mas para gêneros como a etnografia, a reportagem jornalística, o livro de histórias em quadrinhos, o documentário dramatizado e, em especial, o romance. [...] fornece detalhes sobre tipos de sofrimento suportados por pessoas em quem, até então, não prestávamos atenção. [...] fornece detalhes sobre os tipos de crueldade de que nós mesmos somos capazes e, com isso, permite que nos redescrivamos. É por isso que o romance, o cinema e o programa de televisão, de forma paulatina mas sistemática, vêm substituindo o sermão e o tratado como principais veículos de mudança e progresso morais”. (RORTY, 2007, p. 20)

Reconhecer isto é, segundo Rorty, reconhecer a anteposição da narrativa em detrimento da teoria, ou seja, simboliza a renúncia da pretensão de descrever todos os aspectos de nossa vida por meio de um único vocabulário. Rorty está a sugerir, quando nos indica a contingência da linguagem, o advento de uma cultura que privilegie as narrativas capazes de vincular o presente tanto ao passado quanto a futuros idealizados, não tendendo para uma verdade preexistente, mas para um pacto duradouro e produtivo a favor da Liberdade.

Em outras palavras, o autor propõe um alargamento da nossa imaginação moral, a etnografia, o romance, o jornalismo entre outros gêneros narrativos contribuíram justamente para um alargamento deste tipo. Pois podemos supor que romances como *O germinal*, apesar dos pressupostos naturalistas de seu autor, na verdade contribuíram para a percepção dos operários-grevistas das minas de carvão como seres humanos como nós, e não como simplesmente “eles”. *O germinal* é um texto que nos ensina a construir narrativas nas quais esses operários, colocados no lugar de quem sofre no texto, passam a ser vistos não como membros de uma humanidade distinta, radicalmente diferente daquele grupo ao qual eu

costumo aplicar a primeira pessoa do plural. Através do romance, pelo menos para aqueles que foram capazes de se sensibilizar com o texto, eles foram vistos como “mais uns de nós”.

A etnografia e o jornalismo também contribuem segundo o autor para o mesmo efeito de alargamento de nosso horizonte moral, no sentido de que, através da descrição etnográfica de povos distantes, as fronteiras da humanidade foram alargadas, pois desde Malinowsky, pelo menos os trabalhos etnográficos se caracterizaram por mostrar que as vidas dos povos das sociedades extraeuropéias poderia ser compreendida, suas vidas faziam tanto sentido quanto as nossas, suas práticas que num primeiro olhar pareciam absolutamente desprovidas de qualquer racionalidade poderiam ser compreendidas. E o jornalismo frequentemente denunciou o sofrimento seja aquele que acontece perto de nós, seja aquele que acontece longe de nós, contribuindo para a constituição de narrativas nas quais nos identificamos com aqueles que sofrem, nos indignamos com as injustiças contra eles praticadas, ou seja, passamos a o oprimido como “um de nós”, pelo menos como potencialmente um de nós.

No exemplo acerca do tema da desumanização, dada por Rorty em *Direitos Humanos, Racionalidade e Sentimentalidade*, publicado em 1998, é possível apreender a importância da narrativa e da verdade (e da linguagem) contingente defendidas por ele. A justificativa dos sérvios, em um Relatório da Bósnia, para a crueldade cometida contra os muçulmanos é que estes não são, em sua visão, considerados humanos. E se não há uma verdade que declare a humanidade dos muçulmanos é completamente admissível a crueldade como não-violação dos direitos humanos, e mais, como purificação do mundo na defesa dos interesses da humanidade verdadeira. Esta fórmula já foi vista em diversos contextos. E Rorty a compara com a pretensão dos filósofos moralistas de elevar os seres humanos acima de seus instintos mais animalescos, por meio do reconhecimento de sua racionalidade intrínseca.

O problema consiste em enxergar aqueles que são diferentes de nós – tomando “nós” como ponto de referência para “humanidade” – como “os outros” ou “eles”, e não como “um dos nossos” ou “um de nós”. Por isto a aposta de Rorty na substituição da questão acerca de qual seria a natureza humana pelo questionamento das possibilidades do que fazer sobre nós mesmos, uma vez que estamos muito menos propensos, que nossos antepassados, a sermos fiéis e guiarmos a nossa vida com base em teorias sobre a ontologia ou a natureza do ser. Estamos mais predispostos a apreciar a nossa flexibilidade, nossa capacidade de nos automodelarmos, do que a crença no ser humano como um animal racional ou cruel.

Concordando com isto, os direitos humanos entendidos como uma nova e próspera cultura do mundo pós-holocausto tem ganhado nossa adesão. E não devido a sua fundamentação filosófica. Rorty adere à perspectiva que declara a tese filosófica do

fundacionalismo dos direitos humanos, a qual os confiaria a uma natureza a-histórica e universal dos seres humanos, como algo que não nos serve mais, e aposta nos direitos humanos como um eixo historicamente contingente e cultural, sem que se confunda, entretanto, com uma adesão ao chamado relativismo cultural, pois, embora não aceite o apelo a uma natureza “transcultural”, a intenção é tornar a nossa “cultura dos direitos humanos” mais forte e consciente.

Neste sentido, trata-se de uma defesa dos direitos humanos que se sustenta sem o recurso a um fundamento transcendental como a “natureza humana” ou a origem divina do homem. De acordo com Rorty é possível se comprometer com a “cultura dos direitos humanos”, na expressão que no texto mencionado ele toma do jurista e filósofo argentino Eduardo Rabossi, sem recorrer ao fundacionalismo, ou seja, sem a noção de que estes direitos se enraizariam em alguma transcendência ou natureza transhistórica do homem. Qualquer justificativa dos direitos humanos é contingente, baseada em compromissos que assumimos com a redução do sofrimento.

Segundo o argumento pragmatista, para cumprirmos a tarefa de tornar nossa cultura dos direitos humanos mais forte e consciente, nós devemos nos questionar sobre a melhor forma de apropriação da história e efetivação da utopia dos revolucionários e românticos, uma vez que nossas intuições morais parecem ser mais passíveis de transformação através da “manipulação de nossos sentimentos” que do nosso saber moral ampliado por meio da razão. Nestes termos, a cultura dos direitos humanos parece emergir muito mais devido ao compartilhamento de histórias sentimentais e tristes. Daí a importância daqueles gêneros como a etnografia, a literatura e o jornalismo que contribuíram para alargar as margens da nossa imaginação moral, nos levando a incluir novos grupos entre aqueles que consideramos humanos ou que chamamos de “nós”.

Em suma, Rorty, com seu pragmatismo, nos sugere uma abordagem sentimentalista com teor mais pedagógico do que epistêmico, que ele caracteriza como uma espécie de nova “educação sentimental”. Nesse sentido, os direitos humanos passariam a ser tema de uma práxis pedagógica a qual pretende a expansão de nossos horizontes e fronteiras morais, de tal modo que a nossa fidelidade seja expandida a grupos sempre mais complexos e distantes de nós. Esta tarefa não seria concretizada tendo em vista o processo de ampliação do conhecimento racional acerca dos conteúdos das normas morais, mas, antes, fazendo com que histórias com apelos sentimentais sejam compartilhadas, de modo que a comoção estimule a troca de perspectivas e a experimentação imaginária do sofrimento alheio.

3.1 Gênese e narrativa

Quando observamos o debate político contemporâneo, seja no Brasil ou a nível internacional, não é difícil identificarmos, ainda que implicitamente, uma linguagem ordinária ancorada no vocabulário dos direitos humanos que nos dá a impressão de ser comum a todos, sem ao menos ter que explicar-se filosoficamente em termos de fundamentos profundos. Ou seja, ainda que os direitos humanos configurem um fundamento legítimo do discurso político, não são claros os fundamentos que os levaram a esse status. Se retomarmos o pragmatismo de Rorty, poderíamos dizer que seria exatamente esta adesão à cultura dos direitos humanos desobrigada de esclarecimentos filosóficos que nos indicaria o abandono sem pesar do fundacionalismo.

Tomemos como referência as declarações de direitos humanos, as quais detêm um acordo sobre estes direitos, entretanto, argumentos filosóficos sobre eles não são muito claros. Há, nestas declarações, uma consideração não muito precisa sobre a autoevidência da igualdade e a inalienabilidade dos direitos, a qual ainda constitui tacitamente o alicerce das atuais declarações de direitos, ao assumirem, por exemplo, como a Declaração da ONU de 1948, a inerência da dignidade comum a todos os seres humanos.

Contudo, qual seria o fundamento para que os direitos humanos tenham sido declarados autoevidentes? Sugiro, aqui, a hipótese desenvolvida por Lynn Hunt, em seu artigo *Os Romances e as Origens dos Direitos Humanos*, de 2005, e, posteriormente, em seu livro *A invenção dos direitos humanos*, publicado em 2007. A tese de Hunt indica que o sentimento de autoevidência dos direitos humanos teria emergido não apenas das transformações na filosofia moral dos séculos XVII e XVIII, mas ainda das modificações nos conceitos de corpo e de identidade. Estas modificações teriam sido motivadas, sobretudo, por dois processos: o desenvolvimento da noção de “individualidade do corpo, que tornaria cada homem detentor de direitos sobre si” e da “possibilidade de haver uma empatia imaginada entre psiques que, apesar de distintas, se percebem como integrantes de uma mesma humanidade” (HUNT, 2005, p. 268). Isto quer dizer que, na perspectiva dos direitos humanos, a individualidade das pessoas deve ser compreendida de maneira recíproca, ou seja, na medida em que eu reconheço a minha posse de meu próprio corpo e, portanto, a minha individualidade e meu direito sobre ela, sou obrigado a reconhecer a igualdade das outras pessoas em relação a isto, o que muitas vezes requer um apelo emotivo. Pois, conectando o argumento da autora com o de Rorty, é preciso aprender a ver as outras pessoas como seres humanos como eu, através de

um processo de “educação sentimental” que amplie nossa capacidade de perceber mais nossas similaridades com os outros do que nossas diferenças². A leitura parcial desta compreensão instaura a desigualdade no reconhecimento de direitos, como aquele demonstrado no exemplo de Rorty sobre a crueldade dos sérvios contra os muçulmanos. No entanto, ela se move justamente na superação dessa desigualdade, na consideração de que apesar das diferenças é possível nos solidarizarmos com o outro.

Como chegamos, então, a esta compreensão? Hunt nos mostra que, apesar de muitos processos que levaram ao individualismo, à formação do indivíduo tal qual o conhecemos em termos modernos, e à construção de uma empatia para com os demais, terem sido conquistados em um extenso período de tempo – até o século XIV, pelo menos, os destinos dos indivíduos estavam vinculados ao enredo usual da comunidade a que pertenciam –, determinadas “tendências culturais” agudizaram-se mais rapidamente no decorrer do século XVIII:

As plateias começaram a assistir performances teatrais e a ouvir música em silêncio. Os retratos e a pintura de gênero começaram a tomar o lugar das grandes telas históricas e mitológicas da pintura acadêmica. A tortura, como parte do processo judicial, e as formas mais extremas de punição corporal vieram a parecer inaceitáveis. A autoridade absoluta dos pais sobre suas crianças foi questionada. Romances e jornais se proliferaram. Todas essas coisas contribuíram, de uma forma ou de outra, para o surgimento do sentimento de individuação e auto-posse do corpo, ou para a possibilidade de haver empatia entre psiques separadas, que se concebiam como sendo, de alguma maneira fundamental, semelhantes. (HUNT, 2005, p. 275-276)

A tese de Lynn Hunt me parece especialmente interessante por duas considerações acerca da “invenção” dos direitos humanos e a crença em sua autoevidência: a influência dos romances epistolares do século XVIII, que, “ao promoverem um envolvimento apaixonado dos leitores com o destino dos personagens, este tipo de leitura teria provocado os processos emocionais e psicológicos necessários ao surgimento dos Direitos Humanos” (HUNT, 2005, p. 268); e a influência das intensas modificações que ocorreram na compreensão do indivíduo e do corpo, a exemplo da história da abolição da tortura na França.

É certo que os direitos humanos dependem de uma “empatia imaginada” capaz de fazer com que indivíduos desconhecidos se identifiquem. Para Hunt, os romances epistolares, compostos por mensagens trocadas, possibilitam ao leitor o desenvolvimento desse

² “As similaridades relevantes não são uma questão de compartilhar um self profundo verdadeiro que instancia a verdadeira humanidade; elas são, sim similaridades tão pequenas e superficiais como ato de acariciar nossos pais e filhos – similaridades que não nos distinguem, de nenhum modo interessante, da maioria dos animais não humanos” (Rorty, 2005, p. 217).

sentimento de empatia em relação a uma pessoa qualquer, desconhecida por ele, com a qual é capaz de identificar-se. Hunt sublinha que não está sugerindo que a empatia tenha sido uma invenção do século XVIII, mas que ela seria, antes, uma capacidade biológica universal. Deste modo, o que está em jogo, quanto a este tipo de romance, é a ampliação desta capacidade por meio de um aprendizado adquirido na leitura e na proliferação da narrativa. Então encontramos novamente uma coincidência com a perspectiva de Rorty, pois na análise dos processos históricos discutidos pela autora, a literatura, mais especificamente os romances epistolares, teriam contribuído para um processo de aprendizagem através do qual indivíduos de determinados grupos sociais, através práticas culturais específicas, vieram a desenvolver formas de ver o outro que permitiram o desenvolvimento da ideia de igualdade.

Tal “processo de aprendizagem” teria, então, contribuído para uma profunda definição da igualdade, gerando consequências políticas importantes, pois o sentimento de empatia passa a ser estendido para fora dos limites sociais estabelecidos, uma vez que “os romances apresentavam pessoas comuns como personagens centrais, enfrentando os problemas cotidianos do amor e do casamento e construindo sua carreira no mundo” (HUNT, 2009, p. 40). Neste sentido, o romance contribuía para que a empatia se disseminasse para além das fronteiras dos grupos sociais aos quais os indivíduos estavam mais imediata e tradicionalmente vinculados, tornando possível a identificação com personagens de grupos sociais distintos dos seus próprios. A especificidade literária do romance epistolar contribui para esta questão:

No romance epistolar, não há nenhum ponto de vista autoral fora e acima da ação (como mais tarde no romance realista do século XIX): o ponto de vista autoral são as perspectivas dos personagens expressas em suas cartas. Os "editores" das cartas, como Richardson e Rousseau se denominavam, criavam uma sensação vívida de realidade exatamente porque a sua autoria ficava obscurecida dentro da troca de cartas. Isso tornava possível uma sensação intensificada de identificação, como se o personagem fosse real, e não fictício. (HUNT, 2009, p. 41)

Este modelo narrativo baseado na troca de cartas promove a captação de certa interioridade destes personagens, interioridade que mais do que remeter simplesmente a uma subjetividade inteiramente singular, seria universal, observando que as cartas eram escritas por personagens de vários matizes: pessoas diferentes, todas possuidoras de uma interioridade; o nexos da afinidade aí se estabelece. A universalidade é dada pela interioridade que cada um possuiria, ou seja, através da interioridade do personagem, o leitor descobre a si mesmo como alguém também dotado de interioridade. Esta nova consciência seria um importante resultado psicológico derivado da leitura deste tipo de romance, e da difusão de

suas sugestões, originando novas formas de se pensar o político e o social. A motivação para a compreensão da similitude entre os indivíduos advém, então, do argumento da afinidade entre suas psiques. O drama contido nestas narrativas provocava o entendimento de que os indivíduos se constituíam de certa profundidade, haja vista que os leitores eram envolvidos nos processos psíquicos dos personagens, à medida que se criava um vínculo afetivo com a narrativa, operando portanto uma “educação sentimental” que distanciava esses leitores da economia de afetos tradicional, ao mesmo tempo que contribuía para a formação de uma nova linguagem sobre o que é ser uma pessoa ou ser humano, na qual essa noção de interioridade teve um papel de destaque.

A importância que Hunt dá ao papel constitucional, mas não exclusivo, dos romances epistolares neste processo, deve-se ao fato de o surgimento dos direitos humanos calhar, em termos cronológicos, com o apogeu destes romances, os quais despontaram enquanto gênero literário após 1740 (publicação de *Pamela*, de Richardson), desaparecendo enigmaticamente na década de 1790. Ainda que não haja como comprovar os efeitos deste tipo de narrativa sobre as pessoas do século XVIII e suas percepções sobre direitos, segundo Hunt, a precedência da publicação dos romances epistolares mais populares em relação ao nascimento do conceito de direitos humanos não é apenas acaso.

Para além dos efeitos psicológicos, para Hunt ainda é importante a apreciação das consequências que a leitura dos romances epistolares provocava sobre os corpos. Ela utiliza-se do argumento da neurociência sobre a relação entre a narrativa, que possui raízes na biologia cerebral, e o conceito de individualidade, para demonstrar que sua tese

[...] depende da noção de que, ler romances epistolares produzem efeitos somáticos, que se traduzem em transformações no cérebro, e se exteriorizam sob a forma de novos conceitos sobre a organização da vida social e política. Ler romances criou uma nova experiência individual (empatia), que tornou possível o aparecimento de novos conceitos políticos e sociais (direitos humanos). (HUNT, 2005, p. 279)

Um argumento com este arranjo, entretanto, segundo Hunt, só pode ser alcançado com suficiência por meio da história da personalidade, a qual foi subestimada pela disciplina da História, que não admitia argumentos de caráter psicológico, e abandonada aos cuidados dos críticos literários, reduzidos muitas vezes ao “construtivismo social e cultural”, muito comum nas ciências humanas da atualidade. O foco de Hunt nos processos psíquicos individuais a libera de certa maneira deste construtivismo, na medida em que, apesar de sugerir que os romances motivaram o experimento imaginário de um sentimento de empatia, este não se deu

apenas em pessoas de um contexto em específico, mas numa diversidade tal que permitiu que os leitores construíssem um novo contexto com pessoas desconhecidas e de outras sociedades.

As sensações corporais que os leitores experimentaram ao ler os romances ativam, nesse sentido, o processo de aprendizagem do sentimento de empatia, no qual se deparam com novas concepções sobre a relação indivíduo x sociedade: a identidade individual não era totalmente determinada pelos papéis sociais, mas dependia dos tipos de interioridade, comum a todos os indivíduos, o que levava à consideração de que havia uma igualdade entre todos, à medida que eram semelhantes em sua interioridade. E, de acordo com Hunt, os personagens que mais causaram essa identificação, de uma maneira mais intensa, foram as femininas, de obras escritas por autores homens, vidrados nas ideias de liberdade e autonomia como constituintes de um novo modelo de organização da vida social. A identificação que induz a empatia transcende as fronteiras de gênero:

Aparentemente, as antinomias entre autonomia e dependência, liberdade e coerção, não poderiam ser experimentados de forma mais intensa que através de personagens que só podiam aspirar pela autonomia, mas nunca alcançá-la por completo, ou seja, as mulheres. Uma questão fundamental esconde-se nesse paradoxo: se as mulheres podiam ser apresentadas como sendo tão nobres, tão intensamente humanas, tão desejosas de liberdade, então, como elas podiam ser privadas de seus direitos? Os homens, e as mulheres também, realizariam um grande esforço, através dos séculos XIX e XX, para encontrar uma resposta. (HUNT, 2005, p. 281)

Hunt afirma que sua visão em relação a esta centralidade do papel feminino, diferente do apelo masoquista e mártir que muitos críticos literários apontam, está no fato de que a identificação dos leitores de ambos os sexos com as personagens se dá devido a sua personalidade muito intensa, e sua atuação significa, simultaneamente, a individualidade singular e o individualismo universal. Este seria o lugar onde toda a comunidade de leitores participaria da elaboração e da generalização de um conjunto de modelos culturais relativos às aspirações emocionais do indivíduo. Os textos sentimentais tornam visível a experiência moral vivida, de modo a principiar o surgimento de um “sistema compartilhado de valores imanes”, que seriam, segundo Hunt, a autonomia individual e a igualdade de direitos.

Algumas aproximações entre a leitura de romances feita pelos homens do século XVIII e os direitos humanos são reveladoras, embora não haja umnexo explícito entre essas duas coisas. A empatia criada pelos personagens é fruto do processo de envolvimento com a narrativa e não do aprendizado pela exposição de um moralismo. É o que Rorty nos dizia sobre a prevalência das narrativas na interiorização de novas verdades em detrimento de um saber moral que seria expandido pela razão. A empatia depende da identificação. E esta, por

sua vez, pode ser conseguida muito melhor pelo experimento e o aprendizado de novas emoções, de um sentimento interior, o qual é indispensável aos direitos humanos, do que pela tentativa de difusão de um saber abstrato derivado de uma pretensa universalidade e igualdade humanas baseadas numa natureza comum.

A tese de Hunt nos mostra que, após a metade do século XVIII, o nascimento e a propagação de noções de direitos humanos tinham como alicerce uma “tautologia emocional”, ou seja, a evidência da verdade dos direitos naturais, universais e iguais é tal como a sentimos dentro de nós. Deste modo, considerar apenas uma história “puramente intelectual” da noção de direito não é capaz de compreender com satisfação o funcionamento dessa trama emocional e psicológica:

Os efeitos psicológicos das narrativas sobre as mulheres e suas buscas por amor pode explicar, melhor que qualquer outro aspecto isolado, a capacidade dos direitos humanos para pegar, para fazer sentido na linguagem comum, para ter uma extensa ressonância emocional entre os integrantes das classes educadas. A emergência dos direitos humanos, portanto, representou a união de um vasto conjunto de causas temporais. Ela dependeu da conjunção de: a longo prazo, de uma história intelectual e legal dos direitos; do desenvolvimento na longa duração de atitudes voltadas para o corpo e para as experiências do indivíduo; a médio prazo, das idéias Iluministas de razão, humanidade, e direitos; a médio prazo, de novas formas de imprensa, com seu impacto sobre a experiência acerca do indivíduo e do corpo; e, finalmente, de uma crise política e de uma transformação revolucionária na curta duração da interseção entre esse conjunto de causas com diferentes temporalidades, da interseção das idéias, tradições legais, práticas sociais e formas psicológicas, que os direitos humanos emergiram, mais ou menos com a mesma forma como hoje os conhecemos. (HUNT, 2005, p. 288-289)

A crescente ressonância dos direitos humanos, na segunda metade do século XVIII, pode ser esclarecida, então, pela popularidade do romance epistolar, depois de 1740, e, ainda em conjunto com a abolição da tortura, motivada pela mudança no entendimento sobre o corpo e a importância de sua integridade.

3.2 Os direitos humanos numa narrativa sem sujeitos

Em seu livro *Vigiar e Punir*, Foucault escreve que o processo de extinção do espetáculo do corpo supliciado teria se dado no final do século XVIII e princípios do século XIX. Junto com a supressão gradativa do caráter dramático do ato punitivo, uma guinada a favor da vítima da tortura motivava reações negativas ao ritual da punição e seus

responsáveis. Mas, ainda que as críticas com relação a esta espetacularização tenham sido enérgicas, a França a conservou pelo menos até 1831, sendo extinta apenas em 1848.

Segundo Foucault, esta supressão dos suplícios significa a eliminação tanto do espetáculo quanto do domínio sobre o corpo. Inferir dor ao corpo do condenado passa a não ser mais permitido. O corpo, aqui, passa de uma relação direta com a punição, cujo elemento constitutivo era a dor física, para uma relação intermediária com a pena, que agora se constitui da suspensão dos direitos dos condenados. Este segundo momento, datado do começo do século XIX, equivale, para Foucault, a certo tipo de “sobriedade punitiva”, em detrimento do espetáculo da tortura, o qual veio acompanhado de uma nova “ética da morte legal”, breve e discreta, proporcionada pela guilhotina. Entretanto, com a Revolução, esta tática novamente assumiu um caráter espetaculoso, tanto que a pena de morte teve de deslocar-se para dentro das prisões, de modo que ficasse fora do alcance público.

Como pensar, então, os novos tipos de penas, como as privações na prisão e as tarefas forçadas, que continuam implicando certo tipo de penalidade física, mas não se referem mais, por sua vez, à centralidade da dor em seu processo de execução? Para Foucault, há ainda a reserva de “um fundo ‘suplicante’ nos modernos mecanismos da justiça criminal – fundo que não está inteiramente sob controle, mas envolvido, cada vez mais amplamente, por uma penalidade do incorporal” (FOUCAULT, 2013, p. 20). Nesta ocasião, o objeto da punição desloca-se para um campo extrajurídico:

[...] o objeto “crime”, aquilo a que se refere à prática penal, foi profundamente modificado: a qualidade, a natureza, a substância, de algum modo, de que se constituiu o elemento punível, mais do que a própria definição formal. A relativa estabilidade da lei obrigou um jogo de substituições sutis e rápidas. Sob o nome de crimes e delitos, são sempre julgados corretamente os objetos jurídicos definidos pelo código. Porém, julgam-se também as paixões, os instintos, as anomalias [...] Julgadas mediante recurso às “circunstâncias atenuantes”, que introduzem no veredicto não apenas elementos “circunstanciais” do ato, mas coisa bem diversa, juridicamente não codificável: o conhecimento do criminoso, a apreciação que dele se faz, o que se pode saber sobre suas relações entre ele, seu passado e o crime, e o que se pode esperar dele no futuro. Julgadas também por todas essas noções veiculadas entre medicina e jurisprudência. (FOUCAULT, 2013, p. 21-22)

Todas estas considerações são apontadas por Foucault como diferentes modos de qualificação subjetiva do condenado. As novas penas atribuídas aos novos crimes passam a ser calculadas face à possibilidade de readequação do indivíduo desviante às normas da sociedade; de tal maneira que é conferido à conduta deste indivíduo o poder de alterar o tempo de cumprimento das penas. Deste modo, as novas formas de punições, para Foucault,

são propostas no sentido de controle e neutralização dos ímpetos e tendências delituosas dos indivíduos.

Aqui, o discurso cientificista da medicina psiquiátrica e da criminologia, ao depositar os crimes no “campo dos objetos suscetíveis de um conhecimento científico”, conferem ao sistema penal “um poder justificável não mais simplesmente sobre as infrações, mas sobre os indivíduos; não mais sobre o que eles fizeram, mas sobre aquilo que eles são, serão, ou possam ser” (FOUCAULT, 2013, p. 23). O poder de julgar crimes, por sua vez, foi parcialmente delegado a novas instâncias de julgamentos compostas não mais por juízes, estes que tratam agora de ponderar avaliações sobre os indivíduos, com base em subsídios extrajurídicos.

Todo este quadro de abolição da tortura e transformação das formas punitivas deve ser entendido do ponto de vista de uma “tecnologia política do corpo”, na qual a “suavização punitiva” é encarada como consequência de novas estratégias de poder, nas quais se encontra o sistema penal moderno, e não, como poderia se suspeitar, de um processo de transformação da “sensibilidade coletiva”; e a introdução dos elementos incorporais no âmbito da justiça penal também deve ser compreendida como produto de uma “transformação na maneira como o próprio corpo é investido pelas relações de poder” (FOUCAULT, 2013, p. 27).

Em suma, nos novos estatutos legais sobre o corpo e o indivíduo, houve apenas a substituição das punições corporais por um artifício psicossocial engenhoso movido pela pretensão de produzir os indivíduos e ao mesmo tempo controla-los. Ao promoverem a detenção como substitutivo das punições corporais, as prisões “instituíram um tipo de ‘individualização coerciva’, através da qual as autoridades examinavam, observavam, supervisionavam e regulavam os indivíduos que se supunha precisarem ser internamente transformados, corrigidos, e aperfeiçoados por um processo massivo de ‘normatização’” (HUNT, 2005, p. 278). Nesse sentido, a reforma do código penal instigada pelo Iluminismo e os direitos do homem contribuíram mais para a produção de uma “sociedade disciplinada” e de habilidosas formas de disciplina dos corpos, que para a emancipação dos seres humanos.

Em suma, na história da supressão dos suplícios tal como contada por Foucault em *Vigiar e punir*, encontramos uma análise de processos sistêmicos que levaram a substituição de um determinado regime de poder baseado no espetáculo, através do qual o poder exercia sua força através de sua inscrição no corpo dos supliciados para um outro regime de poder na qual este ao invés de se exhibir exerce vigilância, observa aqueles que lhe são submetidos. Trata-se, portanto, de dois regimes de visibilidade do poder, no primeiro o poder se exhibe,

sempre realiza os espetáculos ou rituais nos quais pode mostrar o seu excesso em relação às capacidades dos súditos.

No segundo regime de visibilidade, o poder, ao invés de se exibir, ao invés de apresentar seu excesso como um espetáculo que deveria encher seus súditos de espanto e temor, assume a forma de um olho, é um poder de vigilância, que gera a disciplina através da observação constante dos sujeitados. Vigilância que se exerce rotineiramente, que será mais eficaz quanto mais discreta ela for, quanto mais invisível for o poder, mais disciplinado terá que ser o súdito neste novo regime de visibilidade, enquanto que na sociedade tradicional, na qual o poder se exhibe diretamente sobre os corpos no suplício, essa exibição tem algo de extracotidiano, de não rotineiro.

A passagem de um destes regimes de visibilidade ao outro, especialmente a história da relativa supressão da tortura é apresentada em *Vigiar e punir* como o resultado de uma série de processos que estavam em curso na época que Foucault chama de “clássica”. Os processos discutidos por ele neste livro que teriam este efeito tem uma característica comum, nenhum deles se explica por um repúdio ao suplício propriamente dito. A eliminação da tortura, dos castigos, a resistência cada vez maior à pena de morte são explicadas por Foucault a partir de transformações sistêmicas, nas quais a luta iluminista pela eliminação da tortura, as ações políticas contrárias à pena de morte não tem lugar. Por incrível que pareça, num autor que tanto fala de luta, de poder, de relações de força e estratégia, essas lutas específicas contra os suplícios e a pena de morte desaparecem, pois não são relevantes numa história que conta a passagem de uma forma de poder que se imprime violentamente sobre o corpo, que se exhibe para um regime de poder que se caracteriza pela constituição de dispositivos de vigilância. É a invenção, investimento e disseminação desses dispositivos que explica a nova forma de poder e o abandono relativo do suplício e não as lutas e protestos que desde o final do século XVIII questionavam o suplício e a pena de morte. A eliminação do suplício em *Vigiar e punir* é efeito da passagem para uma forma mais discreta mas mais insidiosa de poder, que não atinge mais o corpo, mas a “alma” do sujeito. O suplício atingia o corpo, o poder disciplinar constituiu o sujeito enquanto dotado de uma interioridade fabricada pela vigilância.

A proposta de Hunt é a construção de um “modelo psicossocial” não tão pessimista quanto este foucaultiano. Segundo Hunt, “a tortura e a punição cruel pareciam ser incompatíveis com a existência dos indivíduos donos de si, e orientados por seus direitos” (HUNT, 2005, p. 276). A história da rejeição à tortura, que teve suas raízes ancoradas numa nova compreensão do corpo, agora passível do direito de integridade, está profundamente vinculada à história dos direitos humanos. Hunt pretendeu demonstrar, por meio da

valorização dos romances epistolares do século XVIII, que o processo de individualização e o descobrimento de uma “profundidade psicológica” trouxeram consequências positivas para as aspirações democráticas. O desenvolvimento dos direitos humanos foi possibilitado pelos sentimentos, motivados pelos romances, de identificação psicológica com as outras pessoas e, por decorrência, de igualdade em relação a elas. Segundo Hunt, “aprender a sentir empatia abriu o caminho para os direitos humanos, mas não assegurava que todos seriam capazes de seguir imediatamente esse caminho” (HUNT, 2009, p. 69). Neste sentido, a perspectiva de Lynn Hunt sobre os direitos humanos recupera aquela parte da história que é sacrificada em *Vigiar e punir*: as lutas contra o suplício, contra a pena de morte, mas também formas de construção da interioridade ou do sujeito que não podem ser vistas apenas como efeitos de poder. Como, então, pensar a adesão dos indivíduos ao caminho proposto pelos direitos humanos?

3.3 Adesão à narrativa

A construção narrativa dos direitos humanos parece sugerir a afirmação de uma nova cultura ancorada nos valores promovidos por eles. Esta constatação só é possível se assumo que um determinado quadro de valores, representado por uma narrativa específica, apresenta uma adesão generalizada. E, se o objetivo é entender estas proposições, para além da crítica que os reduzem à mera manifestação de um poder imperialista instrumental, sugiro, aqui, uma apreciação da ideia de *genealogia afirmativa* desenvolvida por Hans Joas. Antes, contudo, que seu argumento seja aqui exposto, gostaria de destacar que me utilizarei da teoria de Joas, para fins de fundamentação da hipótese deste capítulo, sem me fidelizar, entretanto, à sua linguagem que considero mais próxima ao kantismo, a qual me afastaria do compromisso maior com uma postura pragmática. Deste modo, me deterei mais aos argumentos suscitados por Joas que à sua decisão por um ou outro viés teórico.

Enfim, o objetivo principal de Joas é tentar unir, por meio de uma genealogia dos direitos humanos, a gênese dos processos históricos da mudança de valores e a validade dos valores difundidos. Tal método conecta narrativa e fundamentação, de tal forma a indicar a contingência dos valores, uma vez que o pacto com os valores juntamente com o entendimento do que é valioso são frutos de experiências vividas e processadas, e não da descoberta de valores preexistente. Este argumento, contudo, não pretende motivar o

enfraquecimento ou o rompimento de nosso convênio com aqueles valores, por meio de um ceticismo negativo. É nesse sentido que Joas pretende desenvolver mais que uma genealogia, uma *genealogia afirmativa* acerca dos valores generalizados. Neste sentido, a genealogia de Foucault é caracterizada como uma genealogia negativa, uma vez que se depreende da leitura de *Vigiar e punir* que a gênese dos direitos humanos é mero epifenômeno ou ilusão ideológica, ainda que este conceito esteja ausente do próprio Foucault, dos processos que constituíram e reconstituem cotidianamente a sociedade disciplinar. Recorri a noção de ideologia pois na matriz de *Vigiar e punir*, na perspectiva de Joas e na de Hunt, os direitos humanos só poderiam aparecer como um discurso que esconde os verdadeiros dispositivos de poder que estariam por trás da constituição do disciplinado sujeito moderno.

Joas apresenta a ideia de gênese dos direitos humanos no sentido de que estes direitos, enquanto novidade, representam ao mesmo tempo uma “inovação histórica autêntica” e um sentimento de evidência. O que está em jogo, a partir daí, é a gênese de uma teia de valores generalistas e de sua formatação codificada legalmente. Segundo Joas, a discussão em torno desta gênese tem sido principalmente quanto às raízes religiosas ou humanistas seculares dos direitos humanos. Como esta disputa, para Joas, é improdutiva e seus argumentos não se sustentam, torna-se necessário sua superação com o estabelecimento de uma nova via de explicação.

A opção de Joas é o conceito de *sacralidade*. Assim, o ponto central de toda a argumentação desenvolvida por Joas é a ideia de que a história dos direitos humanos é tributária de uma história da *sacralização da pessoa*³, “processo durante o qual cada ser humano individual, gradativamente e com motivação e sensibilização cada vez mais intensas, foi passando a ser entendido como sagrado e essa compreensão foi institucionalizada no direito” (JOAS, 2012, p. 19). Isto implica dizer que o conceito de pessoa passa a operar na lógica dos elementos sagrados, ou seja, deslocado da lógica das relações de troca; a pessoa, agora, sagrada, não pode ser um bem cambiável.

Admitindo o sucesso dos direitos humanos tanto na esfera dos valores quanto das normas, as teses que reduzem a interpretação da modernidade ao declínio dos valores compartilhados são confrontadas. Com isto em mente, Joas segue para a questão da gênese. Ainda que uma postura proeminente das grandes religiões em prol da dignidade de todos os homens e da obrigação de amparar indistintamente os que sofrem seja validada, as raízes dos

³ Cf. JOAS, 2012, p. 79-104. Como Joas busca suas referências para o desenvolvimento deste conceito na ideia do processo de individualização do corpo e da pessoa, de Lynn Hunt, exposto no subitem anterior, não me deterei à definição específica de Joas.

direitos humanos não devem ser limitadas a esta, nem tão pouco ser ancorada nos princípios do Iluminismo ou na ideia weberiana de “carismatização da razão”.

Qual seria, por fim, a gênese dos direitos humanos? “É necessário, então, delimitar radicalmente o objeto histórico a ser explicado, caso contrário tudo e cada coisa podem facilmente ser provados com citações escolhidas de maneira inteligente” (JOAS, 2012, p. 25). Para responder à pergunta, Joas fixa temporalmente o objeto no século XVIII, e espacialmente na América do Norte e, posteriormente, na França – mais especificamente, o surgimento dos direitos humanos se reporta à América do Norte, ainda que o “espírito do Iluminismo” Francês tenha contribuído para tal –, com as primeiras “declarações codificadas” de direitos humanos, colocando a questão da gênese em paralelo aos pretextos e tradições culturais:

O que ocorre é apenas isto: a inovação de uma declaração de amplas consequências jurídicas aconteceu pela primeira vez numa determinada constelação histórica e, por essa razão, a questão da gênese deve ser direcionada para esse caso. Com isso não se está depreciando todos os casos posteriores; eles, porém, supostamente sempre terão algo a ver com a recepção desse primeiro caso. Nesse tocante, as condições culturais próprias de cada caso para a apropriação das ideias dos direitos humanos desempenham um papel importante. (JOAS, 2012, p. 25)

A partir daí, Joas propõe iniciar sua *genealogia afirmativa* dos direitos humanos a partir da crítica a um racionalismo e à tese de Max Weber sobre a *carismatização da razão*. Para tanto, ele considera necessário dois passos: que a alegoria antirreligiosa da Revolução Francesa seja superada; que o episódio característico da América do Norte seja enfatizado.

No início da Revolução Francesa, que ocasionou a Declaração dos Direitos do Homem, ainda que os vínculos que cingiam Estado e Igreja tenham sido enfraquecidos e posteriormente rompidos, o vigor religioso não havia se abatido, de modo que a pressuposição de um rumo anticristão da Revolução neste período não se confirma. Tocqueville já escreveu que o cristianismo “não havia inflamado esse ódio raivoso enquanto doutrina religiosa, mas, muito antes, enquanto instituição política” (apud JOAS, 2012, p. 28). Os movimentos anticlericais, motivados pelos excessos da Igreja acoplada ao Estado, não devem ser confundidos, no entanto, com um movimento anticristianismo. O que a Revolução fez foi abolir os privilégios políticos e econômicos da Igreja.

Os conflitos que se seguiram daí, segundo Joas, encaminharam a Revolução para uma fase “terrorista”, que de modo geral não provocava empatia na população, e cujo ônus não recaiu somente sobre a religião. Ainda que houvesse um movimento isolado e menor de militantes raivosos antirreligiosos, e a vida religiosa sendo impelida à clandestinidade, esta

sobreviveu, e sua defesa foi transformando-se numa espécie de vínculo entre aqueles que sentiam os abusos da Revolução como intimidação. As reformas propostas pela Revolução, então, sofreram maior resistência popular principalmente em tal terreno.

Assim é questionado também o caráter antirreligioso do Iluminismo e sua incompatibilidade com o cristianismo. Segundo Joas, a história do pensamento iluminista é mais bem compreendida tendo em vista seu diálogo com as religiões cristãs e judaicas, e superando as visões que a coloca em uma posição de afastamento rigoroso a elas. O mito de uma tendência antirreligiosa também não se confirma quando o conteúdo da Declaração é levado em conta: primeiro, há no preâmbulo o registro de que os direitos são proclamados sob as bênçãos da divindade, o “Ser Supremo” auspicioso e presente; segundo, estes direitos se apresentam sob os princípios da sacralidade, inalienabilidade e naturalidade, elementos centrais que têm como consequência a noção de supratemporalidade.

Formado este quadro, Joas irá afirmar o caráter contingente tanto da ascensão da Revolução quanto de seus conflitos político-religiosos, e, nos mesmos termos, da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, fruto daquela primeira fase da Revolução Francesa. O texto da Declaração, segundo Joas,

[...] chegou a ser rejeitado nas fases mais radicais e várias vezes foi substituído por outro. Se examinarmos com sobriedade a versão de que dispomos e que gradativamente foi assumindo uma aura de validade supra-histórica veremos que ela foi afetada por muitas causalidades de sua gênese. Os debates foram interrompidos após poucos dias, sem terem sido realmente concluídos. Isso levou a que até hoje a porta esteja escancarada a especulações sobre o que mais teria sido acolhido no catálogo dos direitos, como, por exemplo, os direitos sociais, caso os debates prosseguissem, como previsto. (JOAS, 2012, p. 33-34)

O argumento da contingência suscita ainda uma última questão. O que proporcionou o sucesso da Declaração francesa, a qual poderia muito bem não ter passado de apenas um fato histórico sem grandes consequências no nosso quadro de referências? Joas afirma que esta inconclusão, juntamente com a falta de uma delimitação mais clara sobre os direitos e seus respectivos destinatários –foram reclamados por diferentes grupos –, conferiu à Declaração uma efetividade histórica. E foram justamente as tensões geradas pelos múltiplos interesses em torno da destinação dos direitos proclamados na Declaração de 1789, e que se estenderam aos séculos seguintes, que fizeram desta uma orientação universal, não permitindo que fosse simplesmente esquecida.

Cumprida a etapa da desmistificação da alegoria antirreligiosa da Revolução Francesa, Joas parte para o segundo argumento de sua proposta para uma *genealogia afirmativa* dos

direitos humanos: o caso norte-americano e suas particularidades. A importância de sua apreciação é validada diante de dois apontamentos que considero os mais relevantes na argumentação de Joas: a “prioridade cronológica das declarações dos direitos humanos norte-americanas e sua importante influência sobre a ‘Déclaration’ francesa, embora esta [...] naturalmente não foi uma simples imitação” (JOAS, 2012, p. 44); a admissão das “raízes religiosas das declarações dos direitos humanos norte-americanas” (JOAS, 2012, p. 45), juntamente com a importância da luta dos protestantes em prol da liberdade religiosa.

Com relação ao primeiro ponto, apesar da divulgada suposição de uma clara ascendência histórica da Declaração francesa de 1789 em termos da codificação dos direitos humanos, a formatação francesa de um documento em termos de “declaração”, ainda que os contextos revolucionários fossem muito distintos, foi reproduzida – fortemente influenciada pela presença de Thomas Jefferson em Paris – a partir dos modelos apresentados na América do Norte – Declaração de Independência norte-americana e Declarações de Direitos dos novos Estados autoproclamados independentes.

O segundo ponto refere-se à compreensão da influência das interpretações e motivações religiosas, as quais levaram à proclamação da Declaração norte-americana tal como ela se apresenta, entretanto, sob um ponto de vista mais dialético que opositor, em relação ao racionalismo iluminista. Isto implica dizer que, para além de um antagonismo evidente entre este último e um espiritualismo cristão, Joas afirma ser mais interessante falar em termos de semelhanças e referências mútuas, cujo entendimento culminou nos direitos declarados.

Segundo Joas, a alçada revolucionária não poderia ser preparada isenta de uma lógica entre intelectualidade e espiritualidade, que minava as colônias por meio dos “movimentos religiosos de reavivamento que precederam a revolução”, os quais foram fundamentais para a infantaria revolucionária e para a maior parte da população. Portanto, seria “mais adequado falar de uma aliança entre um movimento de massa de molde pietista e uma elite racionalista-iluminista, havendo aí uma profusão de fenômenos de entrecruzamento e de transição, assim como uma disposição generalizada para a aliança” (JOAS, 2012, p. 50-51).

Como a aceitação da Declaração por parte da população estava em jogo, o que não aconteceria salvo a sensação de que fosse correta diante de Deus, houve a preocupação em utilizar uma linguagem acessível e com forte apelo para o domínio racional-iluminista e o espiritual-cristão. Há no texto da Declaração de Independência norte-americana, portanto, sinais de ambas as tradições, impossibilitando a sua interpretação exclusiva de um ponto de vista ou outro. Desta forma, torna-se central a luta pela liberdade religiosa, principalmente por

parte de um chamado “espiritualismo individualizante”, compreendida como a primeira das liberdades e o mais expressivo dos “direitos libertários”, a qual produziu as bases, não em termos de derivação orgânica, para os outros direitos previstos pela Declaração.

Estas duas ponderações, por fim, encaminham Joas ao cerne de sua argumentação em prol de uma *genealogia afirmativa*: a problematização da tese de Weber, que deriva a origem dos direitos humanos de um “racionalismo ocidental”, por meio de um processo de *carismatização da razão*. A crítica de Joas à interpretação de Weber implica não só o questionamento da tese weberiana, mas também à nossa concepção de modernidade.

Conforme Joas, Weber encara os direitos humanos do iluminismo francês enquanto “fanatismos extremamente racionalistas”, vinculados ao capitalismo em expansão e seu progresso burocrático. A questão de Weber acerca da possibilidade dos direitos e liberdades burguesas previstos na Constituição sobreviverem à modernidade é respondida com pessimismo, na medida em que estes não eram entendidos como compatíveis com as condições modernas de do capitalismo e da burocracia. Esta interpretação levou Weber a acreditar que as pressuposições em termos materiais e ideais necessários à confiança nos direitos humanos teriam quase sido apagadas de todo o mundo:

[...] as convicções religiosas como as que [...] estiveram presentes no começo do individualismo político dos direitos humanos não podem mais despontar em função do Iluminismo, ao menos não em sua forma atual como fenômeno de massas; e a ‘crença otimista na harmonia natural de indivíduos livres’ teria sido ‘destruída para sempre pelo capitalismo’”. (JOAS, 2012, p. 56)

Para Joas, ao unir sob um pessimismo a hipótese das origens religiosas do individualismo moderno e seu “diagnóstico do presente”, Weber excedeu no prognóstico quanto ao futuro dos direitos humanos. E isto pode ser claramente confirmado, por exemplo, em vista da constatação de diferentes casos, ao longo do século XX, nos quais a consciência da inviolabilidade da dignidade humana tem se intensificado em decorrência da história da violência e da degradação do ser humano. Assim, Joas afirma que “então talvez a relação entre a nossa época e a gênese da crença nos direitos humanos e na dignidade humana não seja necessariamente trágica” (JOAS, 2012, p. 58), de modo que atribuir a ela um caráter contingente pode possibilitar uma melhor acomodação da complexidade histórica, além da conservação de “alguma esperança”.

Neste ponto, segundo Joas, a confiança nos direitos humanos pode ser compreendida a partir de outro ponto de vista que não o do processo que confere à razão uma face carismática, não sustentável quando vêm à tona as motivações das primeiras declarações de direitos

humanos. Esta perspectiva torna-se ainda mais questionável, à medida que o ser humano desenhado por ela é possuidor de uma faculdade racional que o torna capaz de cumprir com obrigações morais de maneira autônoma, o que suscita certa confusão argumentativa quando nos deparamos com o fato de que, em termos empíricos, nem todos os seres humanos possuem esta faculdade, nem todos são detentores desta razão.

Quem parte da intuição moral de que a crença na dignidade humana universal e nos direitos humanos diz respeito a todos nós e o faz a todos nós na mesma medida, de modo algum precisa achar convincente uma imagem de ser humano que só consegue articular essa universalidade atribuindo um caráter supraempírico à faculdade racional. Quem reconhece a criança recém-nascida, o portador de deficiência mental e o velho acometido de demência podem reclamar a dignidade humana procurará por outras possibilidades de expressar essa intuição moral, diferentemente da que é oferecida por uma antropologia do ser racional “homem”. (JOAS, 2012, p. 60)

Em suma, a proposta de uma *genealogia afirmativa* de Joas consiste, então, nesta reconstrução da gênese dos valores com a consciência de sua contingência, que, simultaneamente, nos afasta de um ceticismo quanto aos nossos vínculos com estes valores e de um voluntarismo quanto à nossa adesão a eles. Este tipo de genealogia, em contrapartida, favorece a recepção das definições dos valores que foram historicamente materializadas em forma de apelo, motivando a concretização destes que, embora possam parecer vigentes atualmente, se encontram em desnível com a realidade social ornamentada por eles. Por fim, são estes valores, que tão somente podem ser compreendidos tendo em vista as particularidades históricas e culturais de sua gênese, que agora nós experimentamos a partir de um sentimento de “evidência subjetiva” e “intensidade afetiva”, princípios que são constitutivos do sagrado.

Segundo Joas, uma característica empírica peculiar da adesão a valores consiste na sensação de evidência subjetiva, que quando tão comum às pessoas pode acabar se caracterizando como uma obviedade cultural, e, portanto, modificando o que era próprio de um tempo, ainda que essas evidências podem, em algum momento, entrarem em conflito. Nesse sentido, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 se apresenta enquanto fruto de uma convenção que pretendeu o estabelecimento de um quadro de referência compartilhável, por meio do que Joas chama de *generalização de valores*⁴, ou seja, a alteração dos valores em termos universalista.

⁴ Essa generalização, para Joas, seria fruto de uma comunicação referente a valores. Joas estabelece, então, uma discussão da diferença entre esta comunicação baseada em valores, que não são decodificáveis apenas por meio de sistemas cognitivos, e uma comunicação baseada num discurso argumentativo-racional (Cf. JOAS, 2012, p.

Ao serem entendidos, aqui, enquanto “articulação de experiências”, a qual demanda, por sua vez, algum grau de intersubjetividade e intensidade afetiva, os valores devem ser apreendidos sob a perspectiva de nossa adesão a eles, haja vista que a ausência de adesão os reduz a meras asserções individuais. Nesse sentido, Joas afirma que podemos olhar positivamente para o período que sucedeu à publicação da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, já que se provou 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” (JOAS, 2012, p. 274).

Ademais, fica ainda a questão de como garantir e difundir as conquistas de todo este processo que motiva nossa adesão aos valores e à narrativa dos direitos humanos. Joas levantou algumas sugestões que considere relevantes e coerentes com os posicionamentos tanto de Richard Rorty quanto de Lynn Hunt. Estes três autores, metodologicamente posicionados aqui de maneira cronológica, apesar de suas matrizes diferentes – e profissões diferentes – me possibilitaram estabelecer um nexos que conduziu as hipóteses deste capítulo.

Voltando à questão, as sugestões, então, que ficam, se articulam num sentido dialético. Primeiro, valorizaríamos, na arena das práticas cotidianas, uma sensibilização em relação às experiências de violência e injustiças, por meio da propagação de narrativas, documentários, biografias, romances, e tudo o mais que possa permitir a ampliação de nossa adesão. Segundo, adotariamos uma postura pragmática frente aos valores dos direitos humanos, fundamentando-os, em face de seu caráter contingente, sob a perspectiva da narrativa. Por fim, conseguiríamos um suporte institucional para a forma codificada dos valores aderidos.

249). Em se tratando de uma discussão mais normativa, não caracterizando, portanto, um ponto de crucial relevância para a proposta deste trabalho, esta não será contemplada, aqui, como parte da teia da argumentação do capítulo, ficando reduzida apenas à sua referência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de não ser um debate novo, a discussão sobre os direitos humanos, no Brasil, intensificada pelo processo de lutas contra o regime ditatorial e pela conquista de direitos civis, se estabeleceu nas pautas do governo e da sociedade civil muito recentemente. Isso tem a ver, em alguma medida, com o fortalecimento dos princípios democráticos, os quais criam um maior espaço para a disseminação da narrativa dos direitos humanos. Tendo em vista estas questões de ordem prática, este trabalho pretendeu avançar no debate teórico sobre o tema dos direitos humanos, a fim de sugerir uma saída possível tanto para os embates teóricos quanto para os problemas práticos, abrangendo uma dimensão da ação, que envolvem a violação destes direitos e a adesão a seus valores.

Partiu-se, então, de uma postura pragmática frente aos direitos humanos, que os coloca sociologicamente na história, sem que se busque, por sua vez, uma gênese oficial ou qualquer tipo de fundamentação transcendental. O pragmatismo nos permite abandonar os argumentos e as discussões filosóficas intermináveis e inférteis do ponto de vista da ação, e, ainda assim, defender os direitos humanos, partindo da compreensão de adesão a valores que nos parecem contextualmente ser mais dignos de serem perseguidos. Esta atitude metodológica nos leva ao tema de interesse deste trabalho quando entendemos que, enquanto uma construção narrativa de valores, portanto, os direitos humanos retirados de contexto tornam-se vazios de significado para qualquer tentativa de ação.

Este trabalho teve como horizonte, portanto, uma compreensão dos direitos humanos enquanto um conjunto de valores narrados pelo chamado ocidente, o que implica dizer que estes direitos estão inscritos numa história contada por nós e que nos motivam, uma vez aderida, a promover e praticar ações que envolvam a reprodução e materialização destes valores. Na discussão deste tema, diversos autores foram mobilizados, tanto para construir esta perspectiva dos direitos humanos, como uma narrativa contingente, quanto para explorar a ideia de que esta contingência está relacionada à construção das sociedades democráticas.

Dois dos autores mobilizados para isto, Rorty e Habermas, travaram um conhecido debate, e eu poderia ser questionada se os pressupostos de um e do outro autor não estão em conflito. Porém, ao recorrer a Habermas, o fiz adotando a mesma atitude que me orientou na leitura Hans Joas, submetendo-os a uma abordagem pragmática. Pois me parece que é possível destacar a defesa que Habermas faz de uma teoria procedimentalista e deliberativa

da democracia, vinculando estado democrático de direito e certa configuração da esfera pública como espaço constituído discursivamente, como constitutivo do cenário no qual a perspectiva dos direitos humanos pode se consolidar, mediante o debate público e os valores comunicativamente compartilhados de quaisquer pressupostos filosóficos que não se combinem com uma perspectiva pragmática, uma vez que a própria teoria do agir comunicativo, ao supor a ação orientada para o entendimento mútuo, afirma a constituição de um horizonte de sentidos que pode ser disputado, ampliado, e que pode se tornar mais inclusivo. Neste sentido, os autores são relevantes, pois afirmam determinadas atitudes que podem contribuir para uma concepção mais justa da democracia e dos direitos humanos, e conseqüentemente para práticas mais justas.

Isso me permite dizer que este trabalho não se restringe a uma tarefa acadêmica, mas ele tem raízes num modo de ver as possibilidades de alcance dos valores que julgamos dignos de serem impulsionados.

REFERÊNCIAS

- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. **Brasil: Nunca Mais**. 19ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOBBIO, Norberto. Democracia: os fundamentos. In **Teoria Geral da Política**. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- COSTA, Sergio. A constelação pós-nacional e seus dilemas. In: **Dois Atlânticos. Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- COSTA, Sergio. Entre o Atlântico Norte e o Atlântico Negro. In: **Dois Atlânticos. Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- COSTA LIMA, Luiz. O questionamento das sombras: mimesis na modernidade. In **Mimesis e Modernidade: forma das sombras**. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- DURÃO, Ailton Barbieri. A tensão entre facticidade e validade no direito segundo Habermas. **Ethic@**, Florianópolis, v. 5, n. 1, p. 103-120, jun 2006.
- CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil. O longo caminho**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal**. São Paulo: Global, 2013.
- FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano**. São Paulo: Global, 2006.
- GASPARI, Elio. **A ditadura envergonhada**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014a.
- GASPARI, Elio. **A ditadura escancarada**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014b.
- HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **Bestialidade e Humanidade: Uma Guerra na Fronteira entre o Direito e a Moral**. Tradução do original publicado em 1999: Daniel Nogueira Leitão. Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/bestialidade-e-humanidade-uma-guerra-na-fronteira-entre-o-direito-e-moral>> Acesso em 21/03/2016.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Tomo I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Tomo II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir Comunicativo**. Tomo I. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia, **Lua Nova**, Revista de Cultura e Política, nº 36, 1995, p. 39-53.

HUNT, Lynn. **A Invenção dos Direitos Humanos: Uma História**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HUNT, Lynn. Os Romances e as Origens dos Direitos Humanos: Interseções entre História, Psicologia e Literatura. **VARIA HISTÓRIA**, Belo Horizonte, vol. 21, nº 34: p. 267-289, Julho 2005.

JOAS, Hans. **A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ONU. **Declaração e Programa de Ação de Viena**. 1993. Disponível em: <<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/viena.htm>> Acesso em 21/03/2016.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm> Acesso em 21/03/2016.

PATEMAN, Carole. Rousseau, John Stuart Mill e G.D.H. Cole: uma teoria participativa da democracia. In **Participação e teoria democrática**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PATEMAN, Carole. Teorias recentes da democracia e o “mito clássico”. In: **Participação e teoria democrática**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins, 2007.

RORTY, Richard. Direitos humanos, racionalidade e sentimentalidade. In **Verdade e Progresso**. Barueri, São Paulo: Manole, 2005.

SCHUMPETER, Joseph A. A doutrina clássica da democracia. In **Capitalismo, Socialismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

SCHUMPETER, Joseph. Outra teoria da democracia. In **Capitalismo, Socialismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

URBINATI, Nadia. O que Torna a Representação Democrática?. **Lua Nova**, n. 67, São Paulo, 2007, pp. 191-228.

VERRI, Pietro. **Observações sobre a tortura**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WERLE, D. L. Pluralismo e Tolerância. Sobre o uso público da razão em Habermas. In **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. Alessandro Pinzani, Clóvis M. de Lima, Delamar V. Dutra (Coord.). Florianópolis: NEFIPO, 2009.

WOOLF, Virginia. **As Ondas**. Osasco, SP: Novo Século Editora, 2011.