



Sobre a Historicidade do Universal

About the Historicity of the Universal

Oswaldo Giacoia Jr.¹
ogiacioia@hotmail.com

Resumo: O objetivo principal do presente texto consiste em colher subsídios histórico-filosóficos para uma reflexão a respeito da exigência, reconhecida como legítima e necessária na atualidade, de uma revisão crítica do conceito euro-etno-cêntrico de universal. Nesse contexto, o exame da noção de ‘historicidade do universal’ enseja o reconhecimento das fecundas possibilidades que uma tal revisão proporciona para uma filosofia da interculturalidade, com desdobramentos numa perspectiva intercultural dos direitos fundamentais, feita a partir das experiências históricas de diferentes ‘mundos da vida’ isonomicamente considerados.

Palavras-Chave: Direitos Humanos, Revolução, Eurocentrismo, Interculturalidade, Perspectivismo.

Abstract: The main objective of this text is to collect historical-philosophical support for a reflection on the demand, recognized as legitimate and necessary today, for a critical review of the Euro-ethno-centric concept of universal. In this context, the examination of the notion of ‘historicity of the universal’ leads to the recognition of the fruitful possibilities that such a review provides for a philosophy of interculturality, with developments in an intercultural perspective of fundamental rights, made from the historical experiences of different ‘worlds of life’ considered equally.

Keywords: Human Rights, Revolution, Eurocentrism, Interculturality, Perspectivism.

1 Professor Colaborador Aposentado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unicamp; Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-PR.

Com o sistema crítico de Kant inaugura-se um programa de filosofia transcendental, cujos elementos centrais são compartilhado, de diferentes maneiras, pelo idealismo alemão em seu conjunto, partindo de Kant, passando por Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche, mas incluindo também, em certa medida, a fenomenologia de Husserl e a ontologia fundamental de Heidegger – toda uma linhagem, portanto, empenhada, a cada vez de maneira diversa, numa investigação crítica de condições do conhecimento e da experiência possível, seus critérios necessários, sua extensão e limites, isto é o âmbito da realidade cognoscível para nós. Com a crítica sistemática dos princípios, regras e quadros categoriais que demarcam as condições de possibilidade da cognição e da ação, surge inevitavelmente também seu questionamento, a saber a necessidade incontornável de *transformar em problema* o acesso teórico e pragmático de uma subjetividade transcendental ao que a ela pode ser *dado* como o ‘mundo’.

Na esteira da crítica kantiana da razão – e ainda que uma tal consequência tenha permanecido oculta e latente aos subsequentes programas filosóficos do idealismo, pelo menos até Nietzsche – todo saber capaz de sustentar uma pretensão de validade universal, seja no plano epistêmico, em termos de verdade e falsidade; no plano normativo e axiológico, em termos de bem e mal, justo e injusto; ou no plano estético, em termos de belo e sublime, teria de medir-se por um parâmetro ou ajustar-se a um protocolo de racionalidade lógica, cuja necessidade e universalidade são histórica e temporalmente determinadas, ou seja, situam-se no interior da história da Europa.

Nos marcos do diagnóstico crítico-genealógico de Nietzsche o sintagma ‘Europa’ deixa de designar apenas uma localização física, ou um território geopolítico, para tornar-se sobretudo o nome de um espaço cultural, de uma potência que forja e plasma uma cultura, e compreende nesta acepção alargada, também todas as sociedades que se formaram e desenvolveram sob influência dos valores civilizacionais da Europa. Neste sentido, Europa compreende, então, o que denominamos de Ocidente, mas sem deixar de irradiar seus efeitos culturais também para outras latitudes e longitudes do planeta. Assim, um tipo de racionalidade lógica, cujos valores epistêmicos, éticos e jurídico-políticos deveriam valer como portadores de validade universal, tem agora de ser reconhecida como *uma* perspectiva cultural e histórica, ainda que tenha logrado êxito em institucionalizar-se, em geral, como a própria *ratio* filosófica.

Daí resulta, para o pensamento filosófico contemporâneo, uma nova exigência, que a convoca a filosofia ocidental abrir-se ao diálogo com uma genuína filosofia da interculturalidade, a saber, para a abertura de novas possibilidades de realização para exigência de universalidade, congênita à racionalidade ocidental-européia, a seu compromisso originário com a verdade e a objetividade do conhecimento. Como valor, a universalidade é uma pretensão inalienável da razão; ela deixa, porém, de ser

identificada com sua tradicional formulação euro-etno-cêntrica, para asseverar-se enquanto prerrogativa justa e possível no diálogo plural com a multiplicidade dos mundos culturais e históricos.

Não é por acaso, portanto, mas sob a influência de tais coordenadas, que podemos sumariamente caracterizar como a crise da razão, que Michel Foucault – cuja obra foi inteiramente dedicada à reconstituição da história da racionalidade científica no Ocidente – tenha também problematizado o que denominou sugestivamente de ‘historicidade do universal’. Este trabalho de escavação arqueogenealógica, que Foucault realizou até praticamente o final de sua vida, levou-o a ministrar em janeiro de 1983, cerca de um ano antes de sua morte, um curso no *Collège de France*, no qual retomou justamente sua antiga e intensa frequência do pensamento de Immanuel Kant.

Ao longo do mencionado curso, a atenção de Foucault concentra-se numa análise profícua e original do cruzamento entre um pequeno escrito jornalístico de Kant em resposta à pergunta *O Que é o Esclarecimento?* e a segunda dissertação do ensaio sobre *O Conflito das Faculdades*. O essencial desta análise foi recolhido num pequeno escrito, denso, compacto e incisivo, que retoma um título empregado pelo próprio Kant: ‘*Qu’est ce que les Lumières?*’² Para Foucault, ao responder a esta pergunta, Kant tinha em vista as relações entre a filosofia e sua atualidade, ou seja, buscava dar forma a uma ‘ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos’, abrindo com isso uma linha de tradição filosófica, na qual Foucault inseriu seu próprio trabalho de investigação.

Pouco antes disso, porém, em 1978, alguns anos antes do curso sobre a filosofia das Luzes, Michel Foucault viajou para o Japão, com o objetivo de aprofundar seu conhecimento de um país e de uma tradição cultural para ele tão significativos, e também com o propósito de conhecer mais de perto, a partir de vivências pessoais, as práticas meditativas do Budismo-Zen. Foi então que ocorreu sua curta temporada no templo Rinzaï-Zen,³ fundado pelo Mestre Zen Ōmori Sogen (1904-1994), onde Foucault manteve um fecundo diálogo intercultural com alguns monges e com o próprio mestre Ōmori. Dos registros desta interlocução, conservados e publicados nos *Ditos e Escritos*, percebe-se de maneira inequívoca que Foucault estava genuinamente interessado em confrontar diferentes experiências de subjetivação e de-subjetivação, intento para o qual concorria poderosamente sua curiosidade voltada para a meditação zen budista e para a prática/tecnologia espiritual do Zazen, pois naquele momento de sua vida Michel Foucault se dedicava também a uma minuciosa investigação histórica dos exercícios espirituais e das

2 Foucault, M. ‘*Qu’est ce que les Lumières?*’ Magazine Littéraire, nº 7, maio de 1984, p. 35-39. (Retirado do curso de 5 de Janeiro de 1983, ministrado no Collège de France). In: Foucault, M. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 679-688.

3 *Rinzaï*; japonês: *Rinzaï-shū*, chinês: línjì zōng, é uma das três escolas *Zen* budistas no Japão, as outras sendo a Soto e a Obaku.

‘tecnologias ascéticas’ inerentes à disciplina cristã.

Foi então nesta ocasião que Michel Foucault se debruçou também sobre a filosofia budista e acompanhou de perto as rigorosas regras observadas e praticadas concretamente num templo zen, o que permitiu a ela reforçar a diferenciação, a partir de uma perspectiva diferente daquela do trabalho eminentemente teórico, entre a mística cristã e a mística budista, enquanto formas culturais divergentes de espiritualidade e (de)subjetivação:

Eu estou interessado na filosofia do budismo. Mas, desta vez, eu não vim por este propósito. O que mais me interessa é a vida, ela mesma, no templo zen, a saber, a prática do zen, seus treinamentos e suas regras. Pois eu penso que uma mentalidade totalmente diferente da nossa se forma por meio da prática e do treinamento no templo zen (Foucault, 1994, III, p. 618).

Penso, porém, que o centro nevrálgico de seu interesse envolvia também uma outra questão, talvez de mais amplo alcance: aquela mesma com a qual nos ocupamos hoje, o problema do universal. Referindo-se às suas próprias experiências práticas de disciplina e meditação zen, então vivenciadas naquele templo, Foucault afirmou:

Com tão pouca experiência, eu não posso dizer nada de preciso. Malgrado isso, eu pude sentir alguma coisa através da postura do corpo na meditação zen quer dizer, a posição justa do corpo, são novas relações que podem existir entre o espírito e o corpo, e, além disso, novas relações entre o corpo e o mundo exterior. Eu gostaria de lhe colocar uma questão. Trata-se da universalidade do zen. É possível separar a prática do zen da totalidade da religião e da prática do budismo? (Foucault, 1994, III, p. 621).

Pergunta, portanto, pela possibilidade de universalização da experiência e das práticas espirituais zen-budistas a que o mestre Omori respondeu:

O zen nasceu do budismo. Portanto, existem relações estreitas entre o zen e o budismo. Entretanto, o zen não exige forçosamente a forma do zen. Pode-se mesmo abandonar o nome ‘zen’. O zen é muito mais livre. O senhor acaba de dizer que sentiu novas relações entre o espírito e o corpo, e entre o corpo e o mundo externo. Acho admirável o senhor tê-lo sentido com tão pouca experiência do zen. Não é isso que são experiências universais de sentir que o espírito e o corpo se reúnem e que si-mesmo e o mundo exterior se reúnem? Isto mostra bem que o zen possui um caráter internacional e universal. O zen é pequeno se nós pensamos que ele é somente uma parte do budismo. Se o senhor pudesse compreender o zen nesse sentido com sua experiência, eu penso que o senhor estaria convencido da universalidade do zen (Foucault, 1994, III, p. 622).

Sem nenhuma dúvida, o que estava em questão envolvia não somente as tradições religiosas do Budismo e do Cristianismo, mas também toda a problemática

das relações culturais entre Ocidente e Oriente. Por isso, um monge, cujo nome não é declinado, dirige a Foucault, logo na sequência imediata, a seguinte indagação:

A propósito da crise do pensamento ocidental que domina atualmente a Europa, o senhor pensa que o pensamento do Oriente poderia ajudar a reconsiderar o pensamento ocidental? Quer dizer, o senhor pensa que o pensamento do Oriente permitirá ao pensamento Ocidental, de uma certa maneira, encontrar um novo caminho? (Foucault, 1994, III, p. 622).

Desse modo interpelado, Foucault não se furta à questão, não, porém, sem antes demarcar com toda clareza seu território próprio enquanto filósofo: aquele de quem dedicou o essencial de seus trabalhos a uma reconstituição arqueogenológica da *racionalidade ocidental*. Isto posto, Foucault acrescenta que os re-exames e remanejamentos exigidos pela crise do pensamento ocidental poderiam ser efetuados com recursos do próprio Ocidente, citando os exemplos da psicanálise, da antropologia e da análise histórica, e acrescentando que estas tarefas se beneficiariam também de uma confrontação entre o pensamento ocidental e o pensamento do Oriente. Segundo Foucault, a aludida na pergunta demarcava também um momento, uma inflexão (*tournant*) e uma reviravolta sobre o plano histórico, provocada pelo fim do imperialismo; tratava-se, então, de um acontecimento epocal: a crise do pensamento ocidental seria idêntica ao fim do imperialismo. Crise que, porém,

[...] não produziu nenhum filósofo supremo que conseguisse significá-la nela mesma. Pois o pensamento ocidental se exprime por discursos que podem ser interessantes, mas que não são nem específicos nem extraordinários. Não há nenhum filósofo que marca esta época. É o fim da era da filosofia ocidental. Assim, se uma filosofia do futuro existe, ela deve nascer fora da Europa, ou bem ela deve nascer em consequência dos encontros e das percussões entre a Europa e a não-Europa (Foucault, 1994, III, p. 622-23).

Como a razão ocidental – europeia, sob a forma da tecnociência, dos modelos sócio-políticos e econômicos que dela derivam, ou que nela se fundam, tinha se ampliado em escala global, então uma crise da filosofia europeia – que se originou e se desenvolveu por razões internas – coloca a crise da ‘razão ocidental’ (europeia) em abertura necessária para o encontro e a confrontação com outros universos culturais e suas experiências de mundo – ou melhor, com outros e diferentes mundos da experiência. Em consequência, a Europa – e todas as formações sócio-históricoculturais originárias da Europa – são levadas, então, a confrontar-se e medir-se com a potência da alteridade, com as figuras do Outro, num diálogo firmado em novas bases e sob novas condições.

Por um lado, este panorama advém de uma crise interna da própria filosofia e seu conceito, crise que exige a abertura para outras ‘filosofias’ e práticas sociais, para outros ‘mundos’. Por outro lado, esta crise decorre também de razões extra-

filosóficas, como o fim do imperialismo, tal como diagnosticado por Foucault; mas também pelas consequências advindas da hegemonia planetária da racionalidade tecno-científica ocidental-europeia, com seus *standards* de verdade, validade, universalidade e funcionalidade, que acabaram por colonizar todas as regiões da Terra, ao unificá-las pelos mecanismos do mercado e da tecnologia de produção e consumo.

Num momento em que ainda subsistia uma ordem geo-política mundial no interior da qual a União Soviética desempenhava um papel determinante, Michel Foucault já entrevia a inevitabilidade da extensão planetária da crise que afetava – e que continua a afetar – o conceito universal/europeu de homem, tal como este foi forjado no cenário da pretensa história universal, pensada a partir da Europa. Considerando, em particular, a crise do marxismo e o conceito de revolução a ele associado, Foucault ponderava, então:

Uma vez que foi na Europa que se institui um quadro categorial de universalidade que é teoricamente estruturante para o mundo moderno; uma vez que a Europa figurou, portanto, historicamente como o lugar de nascimento da universalidade e de um certo conceito universal de homem como sujeito genérico, então “a crise do pensamento europeu atrai a atenção de todo o mundo e ela concerne o mundo inteiro. É uma crise que influencia os diferentes pensamentos de todos os países do mundo, assim como o pensamento geral do mundo. Por exemplo, o marxismo nasceu numa época determinada, numa região determinada: ele foi fundado por judeus por meio de contatos com um punhado de operários. Isso tornou-se não apenas uma forma ideológica, mas uma visão de mundo, uma organização social [...]. Ora, o marxismo encontra-se atualmente em uma crise indiscutível: a crise do pensamento ocidental, a crise do conceito ocidental que é a revolução, a crise do conceito ocidental que são o homem e a sociedade. É uma crise que concerne o mundo inteiro, e que concerne tanto a União soviética quanto o Brasil, a Tchecoslováquia (Foucault, 1994, III, p. 623).

Com base neste texto, percebemos que Foucault identificava já em 1978 aquilo que em seu curso sobre Kant e o Esclarecimento, ministrado em 1983, ele apreendia como um *insight* fundamental para uma ontologia de nós mesmos: a historicidade do universal. Pois para Foucault, o que motivava Kant a responder a pergunta sobre o que é o Esclarecimento era essencialmente a necessidade de reconhecer e indicar um element simbólico apto a fornecer a chave de compreensão para o sentido da história humana, uma questão que, de acordo com Foucault, constitui o pivô da articulação entre a filosofia, o direito, a ética e a política, um eixo de problematização que ordena as relações entre a filosofia e o direito a partir da pergunta pelo sentido da história, e nos conecta com o tema dos direitos humanos e sua alegada universalidade.

Uma questão que Foucault reconstitui nos termos seguintes:

Existe um progresso constante no gênero humano?’ Segundo ele, é para responde-la que Kant, no parágrafo V do *Conflito das Faculdades*, desenvolve o seguinte argumento: se queremos responder à questão: ‘Existe um progresso constante no gênero humano?’ é necessário determinar se existe uma causa possível deste progresso; mas, uma vez estabelecida esta possibilidade, é preciso mostrar que esta causa atua efetivamente e, para isto, realçar *um certo acontecimento* que mostre que a causa atua realmente. Em suma, a designação de uma causa não pode nunca determinar os efeitos possíveis, ou mais exatamente a possibilidade do efeito, mas a realidade de um efeito apenas pode ser estabelecida pela existência de um acontecimento (Foucault, 1994, IV, p. 679-688).

Trata-se, portanto, da identificação de um acontecimento, termo a ser entendido no sentido específico que lhe atribui Michel Foucault, a saber, como ativador da reflexão, como algo que torna possível acessar a emergência de conceitos no interior dos embates e vicissitudes nos quais foram historicamente forjados. Neste sentido preciso, cabe lembrar uma definição de acontecimento formulada por Deleuze e Guattari, e que encontra eco nos trabalhos de Foucault:

Nos fenômenos históricos, como a Revolução de 1789, a Comuna, a Revolução de 1917, há sempre uma parte de acontecimento, irreduzível aos determinismos sociais, às séries causais. Os historiadores não gostam muito desse aspecto: eles restauram causalidades retrospectivamente. Mas o próprio acontecimento está deslocado ou em ruptura com as causalidades: é uma bifurcação, um desvio em relação às leis, um estado instável que abre um novo campo de possíveis (Deleuze & Guattari, 2015, pp. 119-121).

Neste mesmo sentido, acontecimentos históricos e filosóficos perfazem o campo dos possíveis para a arqueologia e o trabalho genealógico do próprio Michel Foucault.

Ora, no entrecruzamento entre o artigo escrito para o *Berlinische Monatschrift* a respeito do Esclarecimento e o texto dedicado ao *Conflito das Faculdades*, Foucault considera que Kant teria interpretado a Revolução Francesa – ou melhor, um afeto desinteressado originado pela Revolução, o sentimento de entusiasmo – como um signo de um acontecimento decisivo, que indica e como que autoriza a esperança de uma marcha da humanidade na direção de um progresso moral, ético e jurídico-político sempre em aberto – fornecendo assim um indicativo seguro para a possibilidade, embora longínqua, de uma paz perpétua.

Em questão encontrava-se para Kant, segundo a interpretação de Foucault, não apenas a reconstituição historiográfica de uma trama teleológica tornando possível aquele progresso, mas da identificação de um acontecimento real, no interior da história, que portasse também um valor de signo. Aquele sentimento de entusiasmo

constitui, em si mesmo, um fenômeno complexo e dificilmente explicável, pois resulta de uma afecção da sensibilidade por um conceito (um conteúdo inteligível), qual seja, a ideia de uma constituição jurídica republicana que proscovia a guerra ofensiva. Trata-se de uma pergunta que retoma e re-significa o problema da relação entre sensibilidade e razão, que é tratado em termos do sentimento de respeito: como a representação da lei moral (um conceito inteligível) pode afetar a sensibilidade, de modo a produzir ativamente um sentimento *sui generis*, o sentimento de respeito. Só um acontecimento desta ordem poderia ter, para Kant, valor de signo, e portanto, indicar algo de extrema relevância filosófica. Ser, portanto, indicativo e portador de sentido - mas indicativo de que?

Signo de que? Signo da existência de uma causa, de uma causa permanente, que ao longo de toda a história guiaram os homens pela via do progresso. Causa constante da qual se deve então mostrar que agiu outras vezes, que atua no presente e que atuará posteriormente. O acontecimento, em consequência, que nos permite decidir se há progresso, será um signo ‘rememorativum, demonstrativum, pronosticum’. É preciso que este seja um signo que mostra que isso tem sido sempre como é (é o signo rememorativo), um signo que mostre que as coisas atualmente se passam assim também (é o demonstrativo), que enfim mostre que as coisas permanecerão assim (signo prognóstico). E é assim que poderemos estar seguros de que a causa que torna possível o progresso não atua apenas em um momento dado, mas que ela garante uma tendência geral do gênero humano em sua totalidade em marchar no sentido do progresso. Eis aí a questão: ‘Existe em nosso redor um acontecimento que seja rememorativo, demonstrativo e prognóstico de um progresso que permita levar o gênero humano em sua totalidade?’ (Foucault, 1994, IV, p. 679-688).

No interior deste contexto, é necessário reconhecer, então, que a Europa “apresenta a particularidade de criar uma categoria universal que caracteriza o mundo moderno. A Europa é o lugar de nascimento da universalidade” (Foucault, 1994, III, p. 623). Retomando esta perspectiva kantiana em filosofia da história, o jusfilósofo Norberto Bobbio procurava identificar, em nossos dias, um signo premonitório, a partir do qual, pelo diagnóstico do presente, pudesse lançar um olhar confiante sobre o futuro, interpretando esse sinal dos tempos, na esteira história profética de Kant, como indicativo de uma tendência da humanidade para seu aperfeiçoamento moral. Sob essa ótica, o jurista italiano considera o debate atual sobre os direitos humanos - “cada vez mais amplo, cada vez mais intenso, tão amplo que agora envolveu todos os povos da terra, tão intenso que foi posto na ordem do dia pelas mais autorizadas assembleias internacionais” (Bobbio, 2004, p. 69) - como *signum prognosticum* da marcha histórica do gênero humano para ‘o melhor’.

Se, como ensina a história e a tradição, o *ethos* é a morada do homem no mundo, então não há dúvida de que, no limiar da modernidade política, este habitar humano no mundo como fazer histórico assenta seus fundamentos na ideia

revolucionária que despertou o entusiasmo desinteressado dos expectadores da Revolução Francesa, a que se referia Foucault no curso sobre Kant e as Luzes de 1983. Esta morada foi construída com a energia daquela ‘vontade de revolução’, sobre as bases das prerrogativas inalienáveis de bens jurídicos considerados pelos jusfilósofos dos séculos XVII e XVIII como a expressão de *direitos naturais* universais e imprescritíveis, ínsitos, portanto, à própria natureza humana. A prodigiosa epopéia democrática da história no Ocidente instituiu-se como figura do mundo nos ordenamentos jurídicos dos modernos estados de direito, inicialmente nas constituições brotadas dos movimentos revolucionários inspirados no ideário filosófico das *Luzes*, no final do século XVIII, como testemunham a Declaração da Virgínia de 1776 e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da constituinte francesa de 1789.

A barbárie representada por duas guerras mundiais levadas a efeito num mesmo século abalou profundamente os alicerces sobre os quais se firmava a construção desse mundo. Um abalo que mobilizou para reformas e reconstituição do entendimento pacífico que levaria a uma novo ordenamento jurídico-político global, consubstanciado não apenas na Organização das Nações Unidas, mas também em sua expressão ética mais eloquente: a *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1948, verdadeira seiva ética dos estados democráticos de direito contemporâneos.

É nesse espírito que se compreende adequadamente a interpretação de Celso Lafer, inspirada na filosofia política de Hannah Arendt:

A construção de um mundo comum, baseado no direito de todo ser humano à hospitalidade universal (Kant) e contestado na prática pelos refugiados, pelos apátridas, pelos deslocados, pelos campos de concentração, só começaria a ser tornada viável – como aponta inicialmente Hannah Arendt em *The rights of men. What are they?* (1949) e desenvolve depois em *The origins of totalitarianism* – se o direito a ter direitos tivesse uma tutela internacional, homologadora do ponto de vista da humanidade. Nas palavras de Hannah Arendt, no fecho deste artigo de 1949: ‘Esse direito humano, como todos os outros direitos, só pode existir através de mútuo consentimento e garantia. Transcendendo os direitos do cidadão – sendo o direito do homem à cidadania – esse direito é o único que pode e só pode ser garantido pela comunidade de nações’ (Lafer, 1997, p. 58).

Nesse sentido, a *Carta das Nações Unidas*, assim como as declarações de direitos fundamentais do homem e do cidadão – que serviram de preâmbulo ao triunfante constitucionalismo moderno – seriam marcos históricos inequívocos do reconhecimento da dignidade inerente a toda pessoa humana, bem como a garantia de direitos iguais e inalienáveis, como fundamento da liberdade, justiça e paz no mundo. Seriam também os sinais inequívocos de um outro acontecimento epocal, que determinam também os rumos de nosso presente e assinalam as perspectivas de

future, a saber, a abertura de um horizonte de transnacionalidade das culturas e dos direitos humanos, sobre a base de uma positiviação jurídico-política supra-estatal como condição de garantia para o respeito e proteção dos direitos fundamentais. Esta seria a tendência que marca o presente: a necessidade de preservar as futuras gerações de seres humanos da repetição dos flagelos da guerra e da barbárie, a consciência dessa tarefa e de sua urgência leva Bobbio a abandonar, em seu tratamento dos direitos humanos, a preocupação até hoje obsessiva com o problema de sua fundamentação, para dar prioridade a *vis directiva* das medidas aptas a garantir sua proteção e realização eficaz. Não se trataria mais de um problema filosófico de fundamentação, mas de um problema político de efetivação e segurança jurídica.

É nesse horizonte que Bobbio insere sua reconstituição do desenvolvimento histórico dos direitos do homem, na qual se entrecruzam as linhas da sucessão cronológica – que considera tais direitos do ponto de vista objetivo (direitos civis ou políticos, de primeira geração; direitos sociais, de segunda geração; os direitos de titularidade difusa, de terceira geração) – com as linhas concernentes à sua positiviação no direito constitucional, sem desconsiderar a especificação progressiva de sua titularidade, que inclui o aspecto atual de sua irreversível internacionalização.

Mesmo hoje, quando o inteiro decurso histórico da humanidade parece ameaçado de morte, há zonas de luz que até o mais convicto dos pessimistas não pode ignorar: a abolição da escravidão, a supressão em muitos países dos suplícios que outrora acompanhavam a pena de morte e da própria pena de morte. É nessa zona de luz que coloco, em primeiro lugar, juntamente com os movimentos ecológicos e pacifistas, o interesse crescente de movimentos, partidos e governos, pela afirmação, reconhecimento e proteção dos direitos do homem (Bobbio, 2004, p.71).

Este seria o delineamento direito público internacional no mundo contemporâneo, na tessitura normativa formada pelo vínculo entre a estrutura e a função dos ordenamentos jurídicos modernos, estatais e supra estatais, ligando o estado republican, a democracia e o estado de direito à moral racional dos direitos humanos.

Direitos humanos são direitos que devem ser comuns a todos os homens, por força de seu ser-homem e independentemente de sua idade, cor da pele, gênero, pertença a um estado-nação ou de sua extração social; direitos que, por seu caráter originário e inalienável, com isso também não podem ser recusados, que, por princípio, não podem ser retirados, aos quais também, porém, ninguém pode renunciar (voluntariamente ou à força). Em vista de sua validade, direitos humanos são uma implicação do ser-homem; em vista de sua proveniência na história, eles surgiram a partir da *experiência de injustiça*, e continuam a ser desenvolvidos a partir desta experiência (Sandkühler, 2013, p. 48).

Neste enquadramento jurídico-positivo trans-cultural e supra-estatal, o princípio normativo da dignidade da pessoa humana constitui um parâmetro e um

standard para o que pode e deve ser atribuído a todo ser humano enquanto tal, do mesmo modo como delimita uma fronteira que não pode ser ultrapassada, nem por ação nem por omissão que promovam a des-humanidade, como tortura, escravidão, pena de morte indiscriminada, mas também permitir e tolerar que sejam perseguidas minorias, que pessoas sejam flageladas por fome, penúria e doenças.

Enquanto fundamento de sistemas normativos de direitos, a norma juridicamente positivada que assegura o respeito e a proteção da dignidade humana emerge em contextos econômico-sociais, políticos e culturais historicamente determinados, mas só pode ser garantido sobre o alicerce institucional da democracia pluralista, não limitada ou confundida com a universalidade instituída nos e pelos ordenamentos jurídicos estatais, mas unicamente em vista de um direito público internacional como base jurídica de uma sociedade cosmopolita fundada numa constituição republicana supra-estatal que proíbe a guerra ofensiva, respeita, reconhece e assegura a realização de direitos fundamentais. Este é um dos principais significados trans-culturais da Declaração Universal dos Direitos do Homem da Organização das Nações Unidas.

As exigências de direitos reivindicadas em revoluções e formuladas no século XX sob a influência dos crimes do colonialismo, imperialismo, nacional-socialismo, fascismo, miitarismo e stalinismo, estão voltadas para relações cosmopolitas de vida, sem discriminação, repressão, fome, penúria, guerra. Pretensões a direitos humanos têm um *conteúdo* moral; elas, porém, nem podem ser fundamentadas numa determinada moral, nem podem ser implementadas e garantidas sem a sua *forma jurídico-positiva* (Sandkühler, 2013, p. 49).

Este é também o sentido transcultural dos direitos humanos, sentido que é derivado da atual constituição das relações internacionais contemporâneas entre as diferentes experiências culturais, cujo panorama foi substancialmente modificado:

Estas culturas não são mais esferas homogêneas fechadas em si mesmas, como queria o conceito clássico de cultura, mas exibem internamente múltiplas diferenças, e são entrelaçadas externamente entre si umas com as outras. Nesse sentido, as culturas atuais situam-se além (*trans*) do design tradicional das culturas. As culturas contemporâneas são internamente caracterizadas pela *hibridização*. A cada vez, para uma determinada cultura, todas as outras culturas tornaram-se tendencialmente conteúdos interiores (Welch, 1999, p. 2771).

É num contexto como este que se repõe, justamente como problema, a pretensão de validade universal dos direitos humanos em contraste com as exigências e impasses para sua realização nos marcos particularistas, históricos e culturais das diferentes sociedades. As mencionadas estratégias argumentativas inovadoras visam justificar a pretensão de validade universal de prerrogativas direitos humanos, evitando tanto

o recurso a abstratos critérios e parâmetros lógico-formais, quanto a tendência a um relativismo cultural que se proíbe qualquer perspectiva de universalização. Ao invés de reconstruir a necessidade lógica do vínculo conceitual entre direitos humanos e democracia; evitando o inevitável relativismo de uma fundamentação essencialmente moral da dignidade humana e das exigências de direitos fundamentais, que, nesses termos, só pode ser ancorada na particularidade das experiências histórico-culturais, as estratégias argumentativas recentes consideram necessário – e mesmo indispensável – a positiviação jurídica dos conceitos e princípios hauridos a partir de *experiências concretas de injustiça* vivenciadas em diferentes sociedades e culturas, assim como em diferentes situações históricas.

Tais situações seriam como que o ponto de partida para a reivindicação jurídica de realização efetiva do conteúdo ético dos direitos humanos - tendo por base e pano de fundo uma concepção de relações humanas justas, asseguradas em quadro jurídico-político e institucional dos estados e da ordem jurídica internacional. Este conteúdo ético pode e deve ser reconstituído e interpretado em diálogo e interação com conceitos análogos oriundos de experiências culturais distintas.

Portanto, assim como os conceitos de direito da natureza e direitos naturais na tradição europeia, a comunidade humana (*Mitmenschlichkeit, ren*), a lei divina (*tian dao*) na tradição chinesa, a compaixão na tradição budista e bramânica na Índia abrem uma transnacional perspectiva metafísica sobre o valor da vida humana, para identificar e condenar, enquanto tais, experiências locais de injustiça; precisamente assim compete aos direitos humanos em nosso tempo a função de compensar (*ausgleichen*) o direito positivo local, quando isto é ordenado pelos detentores do poder, para evitar, por este meio, que as leis sejam arbitrariamente interpretadas, e que sejam ameaçados os que pensam de modo diverso. Entretanto, distintamente destas diferentes tradições, os direitos humanos contêm uma perspectiva transcultural, pela qual e na qual trata-se desde o princípio de garantir (*wahren*) a compatibilidade destes direitos com as diferentes tradições culturais (Chen Jau-hwa, 2013, p. 309).

A partir desta compatibilização, o conceito de direitos humanos conservaria ainda hoje uma indispensável função normativa, abrindo uma perspectiva supra-estatal e transcultural para evitar interpretações arbitrárias da legislação intra-estatal e situações de injustiça no plano internacional.

Os direitos humanos devem ser interpretados e fundamentados pluralisticamente pelas diferentes culturas e tradições. Só assim a função normativa dos direitos humanos pode, em geral, tornar-se efetiva. Em que extensão interpretações e fundamentações pluralistas podem ser desenvolvidas, em geral, isto depende em boa medida do que é identificado finalmente como injusto, sobre um pano de fundo de representações de relações humanas justas (Chen Jau-hwa, 2013, p. 309).

A partir deste mosaico de acontecimentos e transformações, retomo a arqueogenealogia de Foucault, que o descrevia a partir da história da sociedade europeia, como um movimento que se esboçava já no século XIX, realizando-se como o domínio normativo-previdenciário das disciplinas e da regulamentação bio-política da vida, com vistas à produção sócio-histórica da subjetividade contemporânea. Sua face jurídica é constituída pelo ‘sujeito de direitos’, cujas prerrogativas de direitos fundamentais e liberdades públicas constituem, como vimos, a seiva ética dos movimentos revolucionários. Este panorama serve também de base para uma difusão do moderno pensamento jurídico-político ocidental-europeu e seu modelo de universalidade, que, como pondera Foucault, não pode mais se furtar ao reconhecimento de sua historicidade – e isto sobretudo em face da crise atual e permanente do conceito ocidental de revolução, de homem universal e seus direitos, de sociedade e de política, que Foucault cartografou e enfrentou.

Foi a essa crise que o pensamento do ‘último Foucault’ se empenhou em responder, a partir de uma retomada de uma questão cardinal, que tinha, então, de ser colocada, e que continua a ter se-lo, e que diz respeito à “ideia e ao tema da revolução. Desde 1789, a Europa foi dominada por esta ideia”. Pois “é exatamente esta ideia que está a ponto de desaparecer nesse momento” (Foucault, 1994, III, p. 623), razão pela qual vem à tona a preocupação com o que fazer com nossa entranhada ‘vontade de revolução’. Esta questão e seus desdobramentos continuou a ocupar o centro das preocupações de Michel Foucault, embora numa inflexão bastante diferente daquela vivenciada em suas experiências com o Zen-Budismo no Japão.

A partir de seu curso sobre *O Nascimento da Biopolítica* (1979), Foucault empreendeu uma genealogia da modernidade política a partir do tema e do conceito de governamentalidade. E já num curso anterior, ministrado em 1977/1978 sob o título *Segurança, Território, População*, ele concentrou seu exame no surgimento da economia política no século XVIII, rastreando a história de proveniência de uma nova racionalidade governamental, o neo-liberalismo e suas técnicas de poder, voltadas para a gestão política da vida das populações – uma tecnologia da segurança, indispensável ao liberalismo e às leis do mercado de livre concorrência.

Por sua vez, *O Nascimento da Biopolítica* analisará o liberalismo como quadro geral da biopolítica, a sociedade civil como correlato do Estado, a saber como contra-face da tecnologia liberal de governo. No interior deste enquadramento, Foucault retoma também a questão do estatuto e função dos direitos humanos fundamentais, para inseri-los numa perspectiva que os vincula genealógicamente a esta tradição liberalismo clássico e do neo-liberalismo concebido como prática de governar *menos* com vistas a uma *máxima eficácia* da governança. Para Foucault, estas seriam vertentes ou segmentos que, numa perspectiva genealógica, remetem a um domínio comum, a saber, ao problema fundamental enfrentado pelo Direito Público no final do século XVIII e início do século XIX.

Nesse período, desloca-se o centro de gravidade das preocupações relativas à legitimação e limites para o exercício de relações de poder, que deixa de ser considerado a partir da fundação, da fundamentação e da justificação teórica da soberania política – como nos clássicos do jusnaturalismo –, e passa ser centrar-se em como colocar limites jurídicos impostos ao exercício do poder público, demarcar fronteiras estabelecidas com base nas exigências de bom funcionamento da economia de mercado, de conformidade com as legislação da livre concorrência.

É com referência a essa questão que se bifurcam, em nossa história, de acordo com as análises de Foucault, as duas correntes que determinam os rumos da modernidade jurídico-política: de um lado, perfilam-se as grandes teorias jurídicas da constituição; de outro lado, encontram-se as tecnologias de governança; os direitos e obrigações fundamentais da cidadania, por um lado; e a dinâmica dos interesses e dos cálculos de utilidade, por outro lado. Nos termos de Foucault, temos, então,

[...] duas concepções absolutamente heterogêneas da liberdade, uma concebida a partir dos direitos do homem, a outra percebida a partir da independência dos governados. O sistema dos direitos do homem e o sistema da independência dos governados, dois sistemas que, não digo que não se penetram, mas tem uma origem histórica diferente e comportam uma heterogeneidade, uma disparidade que é, a meu ver, essencial. O problema atual do que chamamos direitos do homem: bastaria ver onde, em que país, como, sob que forma são reivindicados, para ver que, de vez em quando, trata-se de fato da questão jurídica dos direitos do homem e, no outro caso, trata-se dessa outra coisa que é, em relação à governamentalidade, a afirmação, ou a reivindicação da independência dos governados (Foucault, 2008, p. 57s.).

Trata-se aqui, portanto, de uma retomada do tema dos ‘direitos do homem’, agora no contexto da governamentalidade, como aprofundamento da biopolítica em sua dupla vertente: aquela da disciplina e do controle político dos corpos, por um lado, e, por outro lado, aquela da regulamentação securitário-previdenciária, como gestão econômico-política da vida das populações. Considero que o pensamento sempre lúcido e inquieto de Foucault manteve-se aberto também para esse conjunto de questões nos últimos anos de sua vida. Tanto é assim que também para ele se impunha, como um problema incontornável e essencial, a tarefa de pensar um novo direito – e isso para fazer face às urgências que nos acometem, e pelo menos acenar na direção de um plano em que poderíamos evitar a captura da vida nua nas insidiosas armadilhas das modalidades atuais de poder soberano? Certamente, é tarefa difícil precisar o que seria esse “direito novo” – mas por certo trata-se de uma âmbito da razão prática, uma modalidade de ação ético-jurídico-política liberada do obsessivo paradigma da soberania.

O exemplo é convincente como instanciação exemplar dessa ideia de um “direito novo” talvez possa ser encontrado num manifesto, publicado no *Libération* de

junho de 1984, alguns dias depois da morte de Foucault, que se refere a um episódio envolvendo apátridas, que provocou repulsa generalizada, tendo dado origem à criação, em Genebra, de um comitê internacional contra a pirataria. A intervenção de Foucault está ligada a um incidente internacional que significativamente ficou conhecido como o caso dos *boat people* – os barcos nos quais cerca de oitocentas mil pessoas tentavam “ilegalmente” escapar do sudeste asiático, em busca de melhores condições de existência, expondo-se – em autêntica e dramática situação de *abandono* – a toda espécie de abusos, violência, ataque, pirataria, recusa de asilo e proteção, expulsão das águas demarcadas por fronteiras territoriais, o que mobilizou a solidariedade de muitos intelectuais. Parece-me que podemos encontrar aqui uma exemplo concreto do que Foucault entendia por um ‘direito novo’.

Face aux gouvernements, les droits de l’homme: Estamos aqui justamente como indivíduos privados, com nenhum outro fundamento para falar, ou para falar juntos, do que uma certa dificuldade compartilhada de suportar o que está ocorrendo. Sei bem que é preciso render-se à evidência: a razão que faz com que os homens e as mulheres prefiram abandonar seus países, ao invés de viver neles, em relação a isso, nós não podemos grande coisa. O fato está fora de nosso alcance. Quem, portanto, nos comissionou? Ninguém. E é justamente isso que constitui nosso direito (Foucault, 1994, IV, p. 707s.).

Tratava-se então, inequivocamente, de um direito não contaminado pelo princípio da soberania, ao mesmo tempo antidisciplinar e não securitário – um direito não estatal, amparado numa insólita cidadania internacional fundada na resistência aos abusos do poder e na condição infeliz das vítimas desse abuso, quaisquer que sejam. Também um direito que não é mais pura e simplesmente a reivindicação da independência governados, feita a partir da dinâmica dos interesses e dos cálculos de utilidade, mas efetivamente um direito de outra natureza – um ‘novo direito’.

Foucault demarcava então um domínio, que talvez já não seja o nosso hoje, que configura uma terceira imagem do direito em seu pensamento. Tal imagem não se confunde com aquela do ‘direito como legalidade’ (expressão do direito ligado ao princípio da soberania, cujo problema central seria o da legitimidade do poder). Mas é também muito diferente daquela do ‘direito normalizador- disciplinador’ (expressão do direito como vetor dos mecanismos da disciplina e do biopoder, que inclui, ao mesmo tempo, a forma do direito referido ao princípio da soberania)⁴, mas também de um direito pensado no quadro geral do biopoder, da regularidade extraída da livre concorrência dos mercados. A imagem de um ‘direito novo’ delinea-se, a meu ver, como um momento importante dos diversos contatos do pensamento de Michel Foucault com o mundo jurídico, um momento distinto daqueles referentes à imagem do direito como legalidade e à imagem do direito como dispositivo de biopoder.

4 Cf. a esse respeito o livro de Márcio Alves da Fonseca: *Foucault e o Direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.

Referências bibliográficas

- BOBBIO, N. (2004). *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier.
- CHEN, Jau-hwa. (2013). “Die unterschiedlichen Kontexte der Menschenrechtsdiskurse und der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte. Angst vor Relativismus oder Kulturimperialismus?” In: Brunozzi, P. Dhouib, S. Pfannkuche, W. (Hg.). *Transkulturalität der Menschenrechte*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. (2015). *Maior de 68 não ocorreu*. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência – 1º quadrimestre – Vol. 8 – nº 1.
- FOUCAULT, M. (2008). *Nascimento da Biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (1994). *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, vols. III e IV.
- LAFER, C. (1997). *A Reconstrução dos Direitos Humanos: a contribuição de Hannah Arendt*. In: Estudos Avançados 11 (30).
- SANDKÜHLER, H. J. (2013) *Transkulturalität der Menschenwürde und Universalität der Menschenrechte*. In: Brunozzi, Ph. Dhouib, S. Pfankuche, S. *Transkulturalität der Menschenrechte*. Freiburg; München: Karl Albert Verlag.
- WELCH, W. (1999). *Verbete Transkulturalität*. In: H. J. Sandkühler (Hg.). *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.