

“*TOUT AUTRE EST TOUT AUTRE*”: DIREITOS HUMANOS E PERSPECTIVISMO SEMÂNTICO-TRANSCENDENTAL

Nythamar de Oliveira*

SÍNTESE – A impossibilidade de se fundamentar os direitos humanos hoje de maneira satisfatória, sem recorrer a modelos essencialistas ou metafísicos, parece correlata à universalidade de sua defesa e promoção. Uma abordagem fenomenológica favorece uma leitura perspectivista da alteridade, tornando altamente defensável e razoável que se aplique uma semântica transcendental ao problema da fundamentação dos direitos humanos.

PALAVRAS-CHAVE – Alteridade. Direitos humanos. Fenomenologia. Perspectivismo. Semântica transcendental. Universalidade.

ABSTRACT – The impossibility of satisfactorily grounding human rights today, without resort to essentialist or metaphysical models, seem correlated to the universality of their defense and promotion. A phenomenological approach favors a perspectivist reading of alterity, making highly defensible and reasonable that a transcendental semantics be applied to the problem of the foundations of human rights.

KEY WORDS – Alterity. Human rights. Perspectivism. Phenomenology. Transcendental semantics. Universality.

Laisser l’homme à découvert n’est pas le relativiser, mais éviter l’écueil de l’absolutisme métaphysique et celui du relativisme antimétaphysicien. L’homme est, certes, raisonnable et historique mais sa rationalité ne s’enracine nulle part ailleurs qu’en lui-même, elle ne plonge ni dans l’absolu, ni dans l’éternité, mais seulement dans l’historicité de sa conscience. L’homme n’est donc pas une essence en soi, ni un point de vue absolu ...La véritable conscience de soi est celle de l’être qui se découvre toujours sans essence et sans cesse en chemin.¹

* PUCRS/CNPq.

¹ Introdução de Jean Brun ao livro de Pierre Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty: Ou’est-ce que la phénoménologie?* (Neuchâtel: La Baconnière, 1966 [1952]), p. 17.

VERITAS	Porto Alegre	v. 51	n. 2	Junho 2006	p. 97-108
---------	--------------	-------	------	------------	-----------

Ao falarmos, *hic et nunc*, de direitos humanos, procuramos acima de tudo responder à questão “o que *significa*, afinal, direitos humanos”, antes mesmo de pensarmos por que e como devemos defendê-los. Tal questão, que eu ousou aqui qualificar como questão semântico-transcendental, é inseparável do questionamento temático desse congresso, na medida em que “bioética, biotecnologia e biopolítica” inevitavelmente nos remetem à vida humana e particularmente à vida do Outro. O que é próprio do ser humano, o que lhe é devido em seu próprio ser, permanece uma questão aberta de sentido do ser que não seria redutível a uma fórmula discursiva capaz de justificar, de uma vez por todas, a humanidade ou os direitos humanos de todo ser humano. A questão do humano parece, deste modo, indissociável de algo outramente que ser, de uma alteridade que resiste a todo cálculo de assimilação, simetria e identidade. Outrossim, creio que tal articulação entre humanidade e alteridade, antes mesmo de ter sido explicitamente formulada por autores como Foucault, Levinas e Derrida, já a encontramos, por exemplo, perante o Todo-Outro nos Salmos davidicos, “Was ist der Mensch?” (na Lutherbibel do Salmo 8), ou diante do vazio nas tragédias gregas e na literatura lírica, em Píndaro, por exemplo (“Eintagsgeschöpfe! Was bedeutet schon einer? Was keiner? Schattens Traum, das ist der Mensch”, “Uma mosquinha! O que significa uma ou nenhuma? Sonho de uma sombra, isso é o homem”, 8. Pythische Ode). A fim de revisitar esse questionamento pelo problema semântico-transcendental da fundamentação dos direitos humanos no século XXI, seria necessário abordar pelo menos três níveis diferenciados de argumentação filosófica, a saber: (1) o problema propriamente ontológico-semântico, compreendendo questões epistêmicas de significado e de linguagem; (2) o problema da antropologia filosófica e da filosofia da história em torno da chamada “natureza humana” ou da especificidade antropocêntrica dos direitos humanos; (3) o problema ético-político de justificar e defender os direitos humanos, sobretudo em se tratando de mitigar o universalismo com argumentos comunitaristas e particularistas, à luz do relativismo cultural. Neste ensaio, limitar-me-ei ao problema da correlação entre dignidade humana e alteridade enquanto categorias universalizáveis, seguindo algumas das indelévels contribuições da fenomenologia e da hermenêutica para uma fundamentação filosófica dos direitos humanos hoje. Com efeito, inúmeros documentos de convenções, tratados e acordos internacionais (por exemplo, das Nações Unidas e da União Européia) nos remetem direta ou indiretamente ao uso de princípios universalizáveis, inspirados não apenas na filosofia kantiana mas ainda, numa concepção histórico-hermenêutica de ser humano irredutível a uma essência metafísica. A minha tese central é que embora não seja mais pensada como uma simples propriedade da espécie ou como atributo aporético de um ser sem essência (*Menschenwesen*), a dignidade humana (*Menschenwürde*) e os direitos humanos (*Menschenrechte*) podem ainda hoje ser tomados como traço irredutível (rastros, *traces*, *Spur*), inscrito na justificativa e promoção universalizáveis dos direitos humanos, na medida em que os seres humanos subscrevem à auto-preservação do gênero humano e à co-existência pacífica de sua espécie e de seus multiformes mundos de vida. Partindo da recepção fenomenológico-hermenêutica da antropo-

logia kantiana, sobretudo em Husserl, Heidegger, Foucault e Derrida, proponho uma transformação semântico-transcendental da correlação universalizável entre humanidade e alteridade, de forma a revisitar hoje o problema clássico da natureza humana para além das limitações e contradições de modelos antropológico-filosóficos, metafísicos e humanistas, sem incorrer num indiferentismo moral quanto ao destino e fim último da humanidade. Neste sentido, creio que o perspectivismo semântico-transcendental pode nos mostrar em que sentido a filosofia política, notavelmente em suas formulações pós-kantianas, pode ser tomada como uma filosofia primeira, para além das aporias metafísicas da antropologia filosófica entre o essencialismo platônico e o naturalismo de inspiração humeana. Trata-se, portanto, de revisitar um paradigma que tem sido tradicionalmente tematizado em termos humanistas ou anti-humanistas e mais recentemente também pós-humanos, na medida em que se questiona se os direitos humanos seriam mais fundamentais que os direitos dos animais, de outros seres vivos ou dos ecossistemas. Ademais, creio que uma leitura fenomenológico-transcendental, desde um perspectivismo semântico-transcendental, nos permitiria reabilitar tal paradigma para as investigações hodiernas em bioética, biotecnologia e biopolítica.

Antes de mais nada, é mister esclarecer que o intuito de uma fundamentação semântico-transcendental consiste, precisamente, em não fundar ou não fundamentar (no sentido fenomenológico husserliano de *fundieren*) os direitos humanos em alguma suposta essência humana, na medida em que, por um lado, a transformação ontológico-hermenêutica da interpretação heideggeriana culmina na desconstrução da metafísica e em particular da antropologia filosófica, e por outro lado, a guinada lingüístico-analítica desta mesma transformação termina por favorecer não apenas uma pragmática discursiva para a defesa de tais direitos mas ainda um certo perspectivismo semântico-transcendental. De acordo com Zeljko Loparic, há na primeira *Crítica* de Kant uma semântica transcendental segundo a qual de “nenhum conceito da razão, teórica ou prática, pode ser exibido um *exemplo* adequado. Nenhum deles pode ser apresentado (*dargestellt*) em algum domínio de dados sensíveis fornecido pela intuição.” Apesar da suspeita de que esses conceitos possam ser vazios, Loparic argumenta que “alguns desses conceitos podem ser sensificados de modo *indireto*”, por analogia, explicitando “as condições nas quais ele pode ser aplicado num domínio de dados *sensíveis*”, assim como “um conceito *a priori* é dito possível se o seu referente e o seu significado puderem ser sensificados dessa mesma maneira.” Afinal, não se poderia usar, mesmo numa função regulativa, um conceito que não tenha significado. Segundo Loparic, “juízos e conceitos *a priori* possíveis são ditos terem *realidade objetiva*, teórica, se eles forem teóricos, e prática, se forem práticos. A possibilidade ou realidade objetiva dos primeiros é assegurada pela *dabilidade* de objetos; a dos segundos, pela *exequibilidade* de ações. A dabilidade é assunto da teoria kantiana da experiência possível; a exequibilidade, da antropologia moral ou pragmática.” Cabe portanto à semântica transcendental explicitar “as condições da validade

objetiva de juízos e conceitos *a priori*".² O que denomino aqui de perspectivismo semântico-transcendental consiste em manter a dabilidade do sentido do mundo das coisas (*Sinngegebenheit*) com a exequibilidade do agir significativo no mundo vivido (*Realisierbarkeit*) enquanto perspectivas correlatas de um mesmo "ser humano", que *faute de mieux*, tem sido caracterizado como "natureza humana", *Menschenwesen* ou *menschliche Dasein*. Estou seguindo aqui Friedrich Kaulbach em sua caracterização da fundamentação moral kantiana como a de um perspectivismo transcendental,³ acreditando ser esta leitura muito próxima da apropriação husserliana da crítica kantiana à concepção moderna do problema da subjetividade, face aos modelos racionalistas e empiristas de Descartes e Hume, respectivamente, sobretudo nos escritos em torno da *Krisis*. Assim como Kant introduzira o termo "*Perspektivismus*" – sem desenvolvê-lo no sentido metodológico consagrado pelo experimentalismo esteticista de Nietzsche –, Husserl antecipou o sentido semântico-transcendental do perspectivismo empírico-transcendental esboçado por Foucault em *Les mots et les choses* (1966).⁴ Embora a leitura deste último se desdobre numa perspectiva destranscendentalizante, na medida em que segue o texto de Heidegger *Die Frage nach dem Ding* (1935/36), a longa introdução de Derrida à *L'origine de la géométrie* (1962) nos mostra que a desconstrução da reflexividade inerente à intersubjetividade transcendental husserliana não logra extinguir seu irreduzível traço ou rastro incontornável de testemunho historial. Nas palavras do próprio Derrida, "um pensamento do rastro/traço/*diférence* (*différance*) não pode mais romper com uma fenomenologia transcendental do que ser a ela reduzido".⁵ São esses quatro textos seminais de Husserl, Heidegger, Foucault e Derrida que utilizo, de resto, para corroborar a minha leitura semântico-transcendental dos direitos humanos em termos perspectivistas.

Assim como a fenomenologia husserliana coloca entre parênteses a *Menschenwesen* enquanto objeto de uma antropologia filosófica, que somente seria resgatada por uma leitura hermenêutica historicizante no nível de vivências significativas em sua imediatez e totalidade, como Dilthey, o primeiro Heidegger e Gadamer lograram mostrar, creio, no entanto, que tais concepções de historicidade parecem falhar em sua pretensão universalizante, como sugere uma crítica analítica de inspiração kantiana. É neste sentido, que evoco os textos supracitados de Husserl, Heidegger, Foucault e Derrida a fim de revisitar, numa abordagem hermenêutico-perspectivista, uma transformação alternativa da antropologia kan-

² Z. Loparic, *A semântica transcendental de Kant*. 2a. edição. Campinas: CLE, 2002; "O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant", in Smith, Plínio J. e Wrigley, Michael B. (orgs.), *O filósofo e a sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLE, 2003. pp. 477-520.

³ Cf. F. Kaulbach, *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode* (Würzburg, 1982); "Perspektivismus und Rechtsprinzip in Kants Kritik der reinen Vernunft", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 10 (1985): 21-35; *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. "Werkinterpretationen". Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

⁴ Cf. do Autor, *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, caps. 5 e 6; *On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*. Hauppauge, NY: Nova Science, 2003.

⁵ J. Derrida, *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967, p. 62.

tiana. Além de nos oferecerem uma arqueologia da modernidade filosófica, esses textos tematizam a revolução kantiana operada no nível mesmo da epistemologia racionalista, face aos desafios empiristas, e do esgotamento de paradigmas representacionais para contrapor o sujeito pensante ao mundo das coisas e de suas objetividades epistêmicas. Embora vários autores contemporâneos como Paul Ricoeur, Jürgen Habermas e Richard Rorty tenham contribuído para desafiar a oposição excludente entre a filosofia analítica e a tradição fenomenológico-hermenêutica continental, pouco tem sido feito para se desenvolver uma fenomenologia analítica ou uma hermenêutica analítica, em nossos dias, se excetuarmos as recepções analíticas da filosofia da linguagem de Husserl e o trabalho de alguns autores sobre a filosofia analítica, como Hans Ineichen, Lorenz Puntel e Zeljko Loparic. Creio que o problema da fundamentação filosófica dos direitos humanos pode nos fornecer um genuíno locus conceitual para uma investigação analítico-hermenêutica, não apenas pela natureza interdisciplinar dessa pesquisa mas ainda pela própria origem histórica do problema moderno da natureza humana. Assumo, portanto, que o problema kantiano da relação entre a subjetividade transcendental e a objetividade inapreensível do mundo das coisas inaugura a modernidade filosófica, precisamente pela chamada revolução copernicana do pensamento antropocêntrico. Parafrazeando Foucault, com Kant assistimos ao nascimento do “homem”, no sentido moderno de um duplo empírico-transcendental, de um modo de ser “humano” que desafia as analogias ônticas e as suas representações da antiguidade e da idade clássica.⁶ Com efeito, toda filosofia tem tratado, desde os antigos até hoje, do mundo e do eu, na medida em que sempre tratou da articulação entre *theoria* e *praxis*. O problema da relação entre o mundo e sua constituição pelo sujeito, transformado no problema da co-constituição do mundo e do eu intersubjetivo, traduz a inquestionável contribuição da fenomenologia para a filosofia moderna, notavelmente ao revisitar os paradigmas⁷ cartesianos e empiristas já tematizados pelo idealismo transcendental. O interesse de Husserl pelas contribuições de Descartes e Hume para a fenomenologia transcendental atestam, com efeito, a importância do questionamento acerca da “natureza humana”, sobretudo no seu escrito inacabado sobre a “A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental”. Embora já tivesse desenvolvido muitas de suas teses sobre a correlação homem-natureza, intersubjetividade e co-constituição em outros escritos (especialmente nas passagens acerca da atitude natural nas *Ideen I* e sobre *Geist, Leiblichkeit*, a unidade físico-psíquico do eu e a *Lebenswelt* nas *Ideen II*) é sobretudo no *Krisisschrift* que Husserl tematiza o problema histórico-cultural da formação desta “humanidade ocidental” (que seria uma tradução politicamente mais correta de “europäischer Menschentum” ou “europäischer Menschheit”). Se

⁶ A palavra “homem” (em francês, *l’homme*), embora pretendesse neutralizar a questão do gênero e da etnia por uma suposta tradução de um significado universal de humanidade, terminaria decerto por trair seu falocentrismo.

⁷ “Paradigma” no sentido kuhniano de conjunto de “experimentos exemplares” que podem ser realizados numa “ciência normal”, próximo ao sentido foucauldiano de *epistémé*, ambos inspirados no uso que A. Koyré faz da “*révolution galiléenne*” e G. Bachelard da “*coupure épistémologique*”.

afirmamos a primazia do mundo com relação ao sujeito, i.e., que só há consciência (do mundo e de si) porque há, desde sempre, *immer schon, toujours déjà*, mundo, enquanto horizonte de horizontes, é para marcar a co-constituição do mundo e do sujeito, em particular do mundo da vida enquanto contexto intersubjetivo de significados. Segundo uma definição anterior de Husserl, o mundo (*Welt*) é desde sempre um horizonte de significação e de facticidade: numa perspectiva do “mundo pré-científico” pode-se pensar na “totalidade dos objetos de uma experiência possível e de um conhecimento possível pela experiência, a soma dos objetos que, com o fundamento da experiência atual, podem ser conhecidos no quadro do pensamento teórico correto”. (*Ideen I*, Husserliana III p. 8) No texto da *Krisis*, lemos agora:

O mundo da vida (*Lebenswelt*) está desde sempre (*immer schon da*), sendo para nós de antemão, fundamento para qualquer um, seja na prática teórica ou na praxis extra-teórica. O mundo nos é dado de antemão, a nós despertos, que somos sempre de algum modo sujeitos com interesse prático... (o mundo) nos é dado como campo universal de toda praxis efetiva e possível, dado de antemão como horizonte.⁸

O ponto de partida da *Krisis* é, portanto, que Kant teria deixado de examinar os pressupostos das ciências objetivas, de forma que a *Lebenswelt* pode ser compreendida como tal pressuposto não tematizado, como mundo circundante cotidiano enquanto fonte de evidência. Essa aproximação entre *Lebenswelt* e *Umwelt* nos permitirá concluir que o mundo humano está aberto ao relativismo cultural e ao relativismo histórico, que caracterizam essa análise husserliana provisória de uma ontologia da *Lebenswelt*.⁹ Somente quando saímos da atitude natural em direção à construção sistemática das ciências da natureza, sobretudo com a matematização operada pela física moderna, é que a estrutura do mundo da vida desvela a sua universalidade concreta, passando por seus conceitos transcendentais de forma a exigir uma validade intersubjetiva e uma objetividade comum a todos. A dimensão teleológica originária do mundo da vida, que seria tematizada pela guinada hermenêutica das *Geisteswissenschaften*, teria sido sufocada pela tecnicização dominante das *Naturwissenschaften*, daí a situação de crise da cultura e civilização européias. É nesse sentido que as mediações da historicidade e lingüisticidade do último Husserl, em seu posterior movimento de uma fenomenologia estática em direção a uma fenomenologia genética e a uma fenomenologia generativa revelam uma correlação cada vez mais explícita com a intersubjetividade e a corporeidade do ser humano através de seus mundos da vida co-constitutivos, merecendo a qualificação de uma proto-hermenêutica.¹⁰ Segundo

⁸ *Krisis*, Husserliana VI, p. 145.

⁹ *Ibid.*, p. 142.

¹⁰ Cf. J. Caputo, *Radical Hermeneutics* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), p. 38: “A hermeneutic because it shows how we make our way through the flow of experience by means of certain anticipatory cuts which adumbrate its structure and predicts its course, which gives us a reading or interpretation of things; but a proto-hermeneutics because in the end it backs off from the full implications of its own discovery.”

Husserl, assim como Locke, Hume e empiristas naturalizaram ingenuamente (*ganz naiv*) o momento co-constitutivo da *cogitatio-cogitata* cartesiana, faltou em Descartes dar o passo transcendental em direção à teoria kantiana da constituição, de forma a articular as duas perspectivas da *Selbstgegebung* e da *Selbstbewusstsein*. (§§ 20-22). A fenomenologia husserliana já opera, portanto, uma guinada semântico-ontológica com relação à empreitada de superação da metafísica iniciada por Kant, mas somente com a publicação de *Sein und Zeit* (1927) a hermenêutica fenomenológica se afirmaria como método por excelência para desconstruir a história da metafísica tradicional.

A concepção heideggeriana de *Dasein* enquanto ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) visa precisamente a superar a oposição antropológico-filosófica entre o *humanum* e a *natura*, entre sujeito e objeto, entre o “eu” e o “mundo”, assim como as tradicionais concepções metafísicas de ousia, causa, substantia, essentia, e os dualismos do tipo alma-corpo, intelecto-sensível, phaenomenon-noumenon. Como argumenta Michel Haar, “en définissant l’homme comme *zoon logon echon*, la métaphysique l’aurait défini ‘zoologiquement’, de façon naturaliste et chosiste, comme *homo animalis*, manquant la véritable essence ‘ek-sistente’ de l’*homo humanus*,” que Heidegger situa no *Dasein*, cuja finitude ontológico-interpretativa é mais originária que qualquer essência humana.¹¹ Esta seria, de resto, a sobre-interpretação (*Überdeutung*) heideggeriana de Kant, no texto de 1929 (*Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe* 3), na medida em que a antropologia filosófica assim como a psicologia se apresentam como domínios específicos da metafísica especial segundo um modelo teológico, da natureza enquanto *creatum* (*Universum*) contraposto ao *divinum*, onde o ser humano aparece como ápice e coroamento da criação divina (divisão da metafísica em *theologia*, *cosmologia* e *psychologia*). Segundo Heidegger, para Kant somente uma antropologia filosófica poderia assumir a tarefa de fundamentação (*Grundlegung*) da metafísica e embora nenhuma outra época tenha oferecido tanta ciência e conhecimento acerca do humano, nunca fora o ser humano tão questionado quanto no início do século XX, lembra-nos Heidegger citando o clássico texto *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), de Max Scheler, a quem dedica o Kantbuch. Heidegger discorda do entusiasmo quanto à possibilidade de encontrar na antropologia filosófica uma unidade sistemática capaz de dar conta dos problemas metafísicos do ser, do mundo e de Deus, precisamente por não passar de uma ontologia regional dos seres humanos, que poderia facilmente ser redutível a uma *Weltanschauung*. Neste sentido, Heidegger profeticamente assume o combate ao antropologismo na filosofia ainda nos anos 20, deixando a famosa quarta questão kantiana na mais completa indeterminação, salvo por uma possível determinação da finitude nos seres humanos (*Kant und das Problem der Metaphysik* § 36-39). A questão acerca da coisa, segundo Heidegger, nos remete sempre à questão do ser e portanto da destinação do ser humano. A filosofia transcendental de Kant nos teria indicado o

¹¹ M. Haar, *Heidegger et l’essence de l’homme* (Grenoble: J. Millon, 1990), p. 11

caminho para a transcendência do mundo das coisas na própria dimensão humana, todavia teria permanecido no nível do pensamento científico moderno, perdendo de vista o âmbito familiar imediato daquilo que nos é dado no encontro com coisas na vida cotidiana. O tema husserliano do familiar e do estranho (*Heimwelt / Fremdwelt*) em nossas vivências do cotidiano reaparece também nos escritos heideggerianos pós-Kehre, começando com a sua interpretação, na *Carta sobre o Humanismo*, do Fragmento 119 de Heráclito, *ethos anthropo daimon*, na medida em que o habitar humano, o que lhe é mais familiar e humano, em sua própria finitude de ser-no-mundo, lhe abre para o não-familiar, para o seu destino. Assim como a *Seinsfrage* somente poderia ser formulada pelo *Dasein* enquanto ser-no-mundo, a desconstrução heideggeriana da objetivação (*Vergegenständlichung*) das ciências denuncia a transformação da terra em um lar inabitável e a “autodestruição do ser-homem” (*Selbstzertörung des Menschseins*).¹²

Assim como Husserl limitou o seu perspectivismo a uma teoria cognitiva da constituição, notavelmente a uma fenomenologia da percepção, Heidegger radicaliza a correlação co-constitutiva do ser-no-mundo e faz implodir a contraposição entre sujeito e objeto através de um perspectivismo hermenêutico que reabilita a suspeita nietzschiana contra toda pretensão de um ponto-de-vista divino ou de esgotamento totalizante de uma verdade imutável. Segundo Foucault, este seria o legado anti-humanista da perspectiva ontológico-hermenêutica da desconstrução heideggeriana. Em *Les mot et les choses*, Foucault pôde identificar o nascimento das chamadas “ciências humanas”, à luz da ruptura operada pelo perspectivismo empírico-transcendental de Kant, na virada do século XVIII para o XIX, com a emergência de uma nova episteme moderna do “homem”, em substituição aos paradigmas da similitude (onde o ser humano não passava da *imago dei*) e das representações (por exemplo, da coisa extensa finita e pensante, em Descartes). Assim como os paradigmas antigo e clássico, respectivamente, da ontologia substancialista e da subjetividade moderna terminam por se esgotar com a emergência de uma filosofia da linguagem, contemporânea à própria emergência desse duplo empírico-transcendental kantiano (por ex., em autores como Wilhelm von Humboldt e Friedrich Nietzsche), viabilizando a emergência das ciências empíricas da vida, da fala e da troca (respectivamente, a biologia, a filologia e a economia), nada nos garante que o “homem” também não venha a desaparecer como um rosto na área da praia. Embora não possa desenvolver esse ponto aqui, creio ser possível mostrar que este texto seminal de Foucault já antecipa uma genealogia, não tanto como análise das práticas não-discursivas quanto o que viria a ser caracterizado mais tarde como uma hermenêutica radical da subjetividade moderna e sua ontologia histórica de nós mesmos, em seus eixos confluentes de saber, poder e subjetivação. Isso fica mais patente ao revisitarmos as primeiras pesquisas foucauldianas sobre biopoder e biopolítica, após sua famosa aula inaugural de 1970, *L'ordre du discours*, no Collège de France. O conceito de “biopolítica” foi

¹² Cf. M. Heidegger, *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 122; *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Abril, 1987, p. 124.

enunciado pela primeira vez numa conferência que Foucault proferiu em 1974 na Universidade Estadual de Rio de Janeiro, publicada três anos depois sob o título “O nascimento da medicina social”.¹³ Nesse texto, Foucault discerne um deslocamento significativo nas estratégias de poder, ao asserir que “o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica”. Tal conceito nos remete, por sua vez, ao de “biopouvoir”, consagrado no volume *Surveiller et punir* (1975). Mais tarde, no quinto capítulo da *Volonté de saber*, Foucault esclarece e aborda detidamente o conceito de biopoder, contraposto ao direito de morte que caracterizara o poder do soberano. Essa temática seria retomada nos cursos do Collège de France de 1975-76, dedicado à problemática da guerra de raças e das suas relações com o biopoder; 1977-78, enfocando “Segurança, território e população”, e 1978-79, sobre o nascimento da biopolítica. Como afirma Foucault, esse poder de morte se mantém como o limite exterior da biopolítica: é sobre a vida e sobre seu desenvolvimento que o poder estabelece sua força; a morte é seu limite o momento que não pode ser apressado.¹⁴ Além dos interessantes jogos de jurisdição e de verdade no cruzamento das análises discursivas e seus regimes de poder, podemos observar com Foucault os paradoxos e contradições da biopolítica dominante de nossos dias, com a crise do Estado de bem-estar social e as crescentes desigualdades entre os países ricos que “transferem” biotecnologias para algumas das regiões mais pobres do planeta, onde os excluídos do chamado mundo civilizado, assim como os seus marginais e miseráveis, não passam de “seres vivos”, verdadeiras “cobaias” humanas, em oposição ao sujeito corpóreo de direitos humanos. Apenas dois exemplos concretos recentes: quando a Nestlé permitiu o envio de leite em pó contaminado de Tchernobyl a vários países do chamado Terceiro Mundo (entre eles, o Brasil) e as mais recentes atuações monopolistas da Monsanto com alimentos geneticamente modificados junto aos pequenos agricultores. É nesse contexto preciso que a bioética emerge como parte da biopolítica, enquanto concepção de direitos da *bios* humana –para não entrarmos na questão da biosfera, da fauna e da flora que já se tornaram também objeto dos mais diversos projetos de legislação ambiental, muitas vezes em detrimento da vida humana das populações humanas mais pobres. As análises foucauldianas, inicialmente dirigidas aos contextos do liberalismo europeu do século XVIII, puderam ser estendidas ao cenário pós-colonialista atual, onde a globalização econômica se alia a interesses geopolíticos dos mais poderosos. Outros exemplos aberrantes desta lógica excludente de controle social de grandes populações podem ser encontrados nos processos migratórios, na medida em que certos grupos são estigmatizados para favorecer a qualificação de mão-de-obra de baixo custo para os países desenvolvidos, reproduzindo modelos escravo-

¹³ Cf. M. Foucault, *Microfísica do poder*, org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

¹⁴ Cf. M. Foucault, *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976; *Les anormaux: Cours au Collège de France, 1974-1975*. Paris: Hautes Études, 1999.

cratas do século XIX quando da substituição do trabalho escravo pela imigração européia estimulada, e ainda nas contradições inerentes ao ecofascismo que torna uma araucária (*A. angustifolia*, pinheiro nativo da Região Sul do Brasil) portadora de mais direitos de proteção legal do que milhares de favelados daquela mesma região. Decerto, nosso grande desafio consiste hoje em revisitar a dimensão bioética inerente à preocupação ambiental sobretudo em se tratando de situações suspeitas, por exemplo, quando o mesmo país que boicota o Protocolo de Kyoto, responde por um quarto de todas as emissões poluentes do planeta e pretende internacionalizar regiões como a Amazônia para aplicar leis de patentes a plantas e produtos medicinais indígenas. Creio que uma crítica genealógica da biopolítica atual contribui, na esteira da análise foucauldiana do jusliberalismo, para uma hermenêutica de suspeita contra a juridificação dos direitos humanos, sobretudo nas relações internacionais, onde interesses econômicos e geopolíticos condicionam as formações discursivas dos chamados grupos dominantes. Outrossim, através da biotecnologia, as grandes ameaças da biopolítica seriam justamente o biocolonialismo e um retorno a práticas de eugenia e racismo biológico, definitivamente condenáveis pelo Código de Nuremberg (1946-47) e pelo Acordo de Helsin-ki (1975). Se países como Irã, Mauritânia e Yemen punem com pena de morte quem mantém relações homossexuais, movimentos e organizações não-governamentais no mundo inteiro condenam as violações dos direitos humanos em quase todos os países de nosso planeta, começando pelos Estados Unidos da América, não apenas em seu território mas em Guantánamo, no Afeganistão e no Iraque. Creio que a concepção de biopolítica tem levantado suspeitas e vários problemas quanto à juridificação das liberdades individuais no modelo democrático-liberal que tende a se confundir com a globalização econômica e cultural de interesses norte-americanos e de alguns países desenvolvidos. Mas convém lembrar que foram as atrocidades do nacional-socialismo e do holocausto da 2ª Grande Guerra que motivaram a convenção da recém-criada ONU a elaborar, divulgar e buscar cumprir uma Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948.¹⁵ Assim, creio ser possível defender uma concepção sóbria, mitigada e minimalista de universalismo,¹⁶ como a que podemos encontrar no espaçamento da desconstrução derridiana.

Com Derrida, com efeito, seguimos o mesmo problema da lógica de classificação exposto pela arqueologia das ciências humanas, ao celebrarmos solenemente a morte do sujeito moderno que persiste na fenomenologia husserliana como uma metafísica da presença, na idéia mesmo da temporalidade, e na tensão permanente entre uma análise transcendental e um utópico retorno a uma hermenêutica da facticidade. Derrida segue a desconstrução heideggeriana, mostrando como esse mesmo problema emerge nos escritos do primeiro Heidegger e embora

¹⁵ Cf. Richard B. Bilder, "An Overview of International Human Rights Law", in Hurst Hannum (ed.), *Guide to International Human Rights Practice*, 2d ed., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, p. 4-6.

¹⁶ Ferenc Fehér e Agnes Heller, *Biopolitics*. Aldershot: Avebury, 1994.

procure radicalizá-la enquanto superação do humanismo (seguindo o intento da *Humanismusbrief*), a apropriação do sentido efetivo da historicidade é indecidível e sempre deferida, toujours déjà um efeito de *différance*. Assim, a correlação entre “universalizabilidade e humanidade” não poderia ser jamais evocada como um objeto ideal cuja significação inaugural (numa *Ursprung* babilônia do Código de Hammurabi ou em todas as convenções solenes das declarações dos direitos humanos, desde a Carta Magna e a Revolução Francesa), pela sua reproduzibilidade ou iterabilidade – Derrida assim se apropria da *Erstmaligkeit* husserliana – assegurasse sua efetiva determinabilidade. Segundo Derrida, a prioridade jurídica (*de jure*) da questão fenomenológica da origem é absoluta. Mas paradoxalmente Derrida mantém aberta a irrupção da alteridade no horizonte histórico, *de facto*, numa abertura quase-transcendental que lembra em muito o a priori histórico de Foucault.

Em conclusão, a desconstrução operada pela transformação hermenêutico-semântica das diversas recepções da fenomenologia husserliana em Heidegger, Foucault e Derrida, longe de ter esgotado o seu intento transcendental de responder aos três perigos iminentes de nossa época (*der Skepsis, der Irrationalismus, der Mystizismus*), acolheu definitivamente o “relativismo cultural” em nosso século e viabilizou o diálogo intercultural da filosofia com o seu outro. Embora não se trate de contrapor naturalismo e filosofia transcendental, assim como não convém propor falsos dilemas entre uma filosofia modernista da subjetividade e uma disseminação pós-moderna do sentido do ser humano e suas práticas de subjetivação, creio que o incessante retorno a Husserl, através de seus epígonos e parricidas, visa precisamente a problematizar tais propostas de soluções finais e unilaterais, tornando explícito o seu perspectivismo pela incessante transformação semântico-transcendental do seu legado fenomenológico-hermenêutico. Ao denunciar tanto a tendência de reduzir seres humanos a objetos reificados quanto a impossibilidade de ancorarmos a correlação entre dignidade humana e universalizabilidade num significante transcendental, creio que uma tal abordagem nos permite ainda assim rearticular a questão de uma humanidade sem essência em seus termos próprios de ontologia, subjetividade e linguagem, pela práxis intersubjetiva, lingüística e historicamente co-constitutiva dos direitos humanos em nossos mundos da vida diferenciados. “*Tout autre est tout autre*,” “*Todo/cada outro é todo/totalmente outro*”.¹⁷ Para além da aparente tautologia e de todos os possíveis trocadilhos e jogos de palavras (*puns, jeux de mots*), podemos reafirmar, com Derrida, a radical alteridade de cada outro como se tratasse de uma divindade, do Outro Absoluto, o *totaliter aliter* (o Todo-Outro, *das Ganz Andere, le Tout-Autre, the Wholly Other*) em cada um de nós, seres humanos, em cada etnia, grupo social e identidade cultural: o Outro é sagrado. O discurso religioso seria, portanto, uma tentativa de salvaguardar este espaço do sagrado, em particular, pela ritualização do encontro com o Outro no mesmo – por exemplo, na doutrina

¹⁷ J. Derrida, Jacques. “Donner la mort”. In *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*. Paris: Métailié, 1992.

judaico-cristã do sacrifício (holocausto, expiação, substituição do outro que é morto para redimir os pecados da comunidade de iguais). Ao contrário da justiça tradicionalmente concebida como igualdade, liberdade igual para todos, equidade, trata-se em última análise de uma “concepção hiperbólica de justiça”, segundo a qual a alteridade do outro hiperbolicamente nos obriga e de maneira suficiente, sem buscar uma razão ou um embasamento argumentativo qualquer, pois a inclusão do outro não é algo que vem “depois”, num ordenamento seqüencial de razões, mas o que principia e baliza toda crítica da violência e do poder.¹⁸ O messianismo utópico consiste, portanto, em manter sempre a possibilidade de irrupção do Outro – para além de um modo de ser, *autrement qu’être* –, correlata à própria impossibilidade da justiça. Certamente, a polissemia de termos como “justiça”, “messianismo” e “utopia” dificultam a formulação de um tal posicionamento, na medida em que se procura reformular de maneira desconstrutiva a própria práxis de defesa e promoção dos direitos humanos num enfoque perspectivista semântico-transcendental. A alteridade do outro é correlata à indecidibilidade de sua emergência no horizonte de cada identidade social, coletiva, assumindo a incomensurabilidade de valores culturais antagônicos. Outrossim, o intento original de Derrida é, justamente na esteira de Foucault, não apenas criticar a concepção jurídico-liberal do poder e sua lógica de exclusão, crítica de resto também adotada por pacifistas, ecologistas, marxistas e militantes de esquerda, mas ainda de não podermos mais nos manter na ingênua expectativa do cumprimento de um mandamento divino ou de um dever moral. Trata-se, neste caso, de uma obrigação sem o dever ou imperativo categórico, de uma esperança sem messianismo inexecutável ou de um messianismo utópico sem calvário redentor. O que é próprio ao ser humano, aquilo que lhe é devido, não poderia ser jamais redimido por um suposto cálculo civilizatório da história universal. A alteridade de nossa humanidade significa, portanto, a impossibilidade de resgatá-la, de uma vez por todas, pela codificação de sua universalidade.

¹⁸ Cf. J. Caputo, *Against Ethics*. Indiana University Press, 1993, p. 18. Caputo desenvolve a idéia de “justiça hiperbólica” no Capítulo 10 de seu *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.