

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
NÍVEL DOUTORADO

FERNANDO HOFFMAM

DO COSMOPOLITISMO AO “COMUMPOLITISMO” ENQUANTO UM NOVO  
AMBIENTE PARA OS DIREITOS HUMANOS NA ERA DO IMPÉRIO

SÃO LEOPOLDO  
2018

Fernando Hoffmam

DO COSMOPOLITISMO AO “COMUMPOLITISMO” ENQUANTO UM NOVO  
AMBIENTE PARA OS DIREITOS HUMANOS NA ERA DO IMPÉRIO

Tese apresentada como requisito parcial  
para a obtenção do título de Doutor em  
Direito Público, pelo Programa de Pós-  
Graduação em Direito da Universidade do  
Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS.

Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dra. Fernanda Frizzo Bragato  
Coorientador: Prof. Dr. Jose Luis Bolzan de Moraes

São Leopoldo

2018

H699d Hoffmam, Fernando

Do cosmopolitismo ao “comumpolitismo” enquanto um novo ambiente para os direitos humanos na era do império / Fernando Hoffmam -- 2018.

354 f. ; 30cm.

Tese (Doutorado em Direito) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo, RS, 2018.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup>. Dra. Fernanda Frizzo Bragato.  
Coorientador: Prof. Dr. Jose Luis Bolzan de Moraes.

1. Direitos humanos. 2. Biopolítica. 3. Comumpolitismo. 4. Direitos humanos - Era do Império. I. Título. II. Bragato, Fernanda Frizzo. II. Moraes, Jose Luis Bolzan de.

CDU 342.7

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD  
NÍVEL DOUTORADO

A tese intitulada: “DO COSMOPOLITISMO AO “COMUMPOLITISMO” ENQUANTO UM NOVO AMBIENTE PARA OS DIREITOS HUMANOS NA ERA DO IMPÉRIO”, elaborada pelo doutorando **Fernando Hoffmam**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de DOUTOR EM DIREITO.

São Leopoldo, 09 de outubro de 2018.

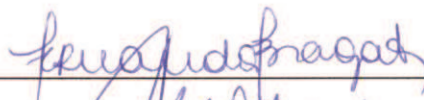


Prof. Dr. **Leonel Severo Rocha**,

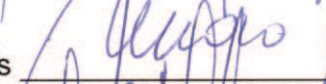
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dra. Fernanda Frizzo Bragato



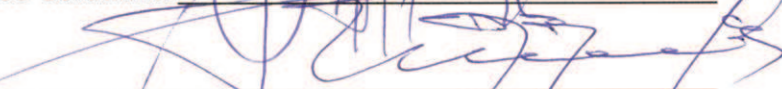
Coorientador: Dr. Jose Luis Bolzan de Moraes



Membro: Dra. Jânia Maria Lopes Saldanha



Membro: Dr. Lenio Luiz Streck



Membro: Dr. Maiquel Ângelo Dezordi Wermuth



## AGRADECIMENTOS

Em um processo que não é, e não foi fácil, de construção dessa tese que ora esta apta para defesa, se não pronta, muitas pessoas foram importantes, desde as mais presentes que sempre estiveram ao meu lado e acreditaram em mim e nesse trabalho, até as distantes, mas que tiveram um papel importante para a conclusão de um ciclo que se encerra. Mas, sem duvida nenhuma, o que mais importa aqui é que nunca se caminha sozinho, e sempre temos com quem dividir nossos êxitos e fracassos e nossa caminhada rumo a eles, e por esse motivo, eu não posso deixar de compartilhar desse momento com algumas pessoas que são muito importantes pra mim, e que foram muito importantes para que esse trabalho fosse concluído.

Assim, começando, porém, sem ordem qualquer que não o caos e a desordem dos sentimentos, agradeço:

Ao meu padrasto Vinicius Pitagoras Gomes – *in memoriam* – pelo grande homem que foi e a referência que é em minha vida e, também, por ter sido a minha grande influência na escolha pelo Direito e por um caminho enquanto ser humano que é trilhado por pessoas de coragem como ele foi, e pelo qual se paga um preço no mais das vezes, mas que nunca podemos recuar;

À minha mãe Eva Lucia Hoffmann de Senna por tudo que foi para mim até hoje, por ter sido “pai e mãe”, por sempre me apoiar e me dar guarida nos momentos difíceis e por ser a grande mulher que ela é. Além do que, no período difícil que foi o de escrita dessa tese, ter literalmente aguentado o destempero, a ansiedade, a angustia e a preocupação de um doutorando à beira de um ataque de nervos, e, às vezes, sem muita compreensão, mesmo assim, seguir me apoiando e ao meu lado nesse caminho de mais de quatro anos;

À Larissa Nunes Cavalheiro, pelos treze anos de amizade incansável e atenta, que percebe até o que se esta tentando esconder, e com as palavras certas, e ternura, o carinho e a firmeza que só os grandes amigos são capazes de ter, sempre esteve ao meu lado, seja mais próximo, seja mais distante, mas sempre comigo trilhando esse caminho. Eu não tenho dúvidas que sem pessoas como tu na minha vida, eu jamais estaria onde eu estou e jamais teria concluído essa tese, pois,

definitivamente não se caminha sozinho. Obrigado por tudo Larissa, e por tu fazer parte da minha vida hoje e para sempre;

À Helena Irala Gomes, a minha “sobrinha emprestada”, meu amor, “a coisa fofa do tio”, que esteve comigo vários fins de semana quando vinha para a minha casa para ficar com a “vó emprestada” dela, e me aguentava ranzinza, estressado, dividindo a televisão nas horas de folga, mas estava sempre aqui com um abraço, um carinho, umas risadas e coisas boas no olhar. Te amo muito Helena, e obrigado por fazer parte da vida desse “tio” que te quer sempre por perto, e sempre vai estar contigo.....e tu vai ser sempre “a coisa fofa do tio” (hahaha)...o “tio” te amaaaaa;

À Aline Nunes da Rosa, grande amiga há vinte e um anos, que mesmo com os distanciamentos comuns da vida, tem uma importância inegável em eu ser quem eu sou hoje e em eu ter chegado até aqui, por ser a mulher e a profissional que é, e ter seguido antes de mim os caminhos da vida acadêmica. Obrigado por fazer parte da minha vida, Aline;

À Elisa Cáceres, amiga sem igual, pela presença e carinho constantes, mesmo com as distâncias que a vida nos apresenta, e por sempre me ajudar em momentos difíceis e importantes, mesmo, sem saber que o está fazendo. Obrigado pela tua amizade, sempre;

À Julia Lafayette Pereira, pela presença constante mesmo à distância e com menos encontros, pelas longas conversas nas madrugadas do facebook, pelos desabafos, por escutar sempre e por ser a amiga querida que és. Obrigado Julinha pela tua amizade e confiança e, por essa relação que já não terminou com o mestrado e que segue pela vida;

Aos meus irmãos por escolha, irmãos de vida e de alma Paulo Waterloo e Rodrigo Smidt Gabbi, por estarem sempre ao meu lado e, por sempre acreditarem, apoiarem e confiarem em mim nesse longo caminho até aqui, também, por muitas cervejas e várias risadas;

Aos meus irmãos por escolha, de vida e de alma, Ivo Vourvupulos Viana, Fabio Dutra, Ricardo Ambros, Tarso Mendonça da Costa, Carlos Augusto Farias; Juliano Staudt, Vinicius Scher de Oliveira, Eduardo Pivetta, Cristiano Chiapetta, Tiago Sebastian, Márcio Amorim, Alan Bastiani, Fabiano Leite, pela irmandade de treze anos que transcendeu a faculdade para a vida e pela vital importância que vocês têm nesse momento. Sem a presença de amigos/irmãos que confiam e

acreditam em ti, a caminhada é sempre mais difícil; no meu caso, ela foi facilitada pela presença constante de vocês;

Aos grandes amigos e irmãos, Rafael De Lara, Reinaldo De Lara, Demis De Lara, Márcio e Adriano Farias Puerari, pela parceria, amizade, pelos churrascos, cervejas e risadas, e por fazerem parte dessa trajetória;

À minha “Pequena”, gigante amiga Daiane Moura de Aguiar pela amizade, pelo carinho, pelas angustias divididas, pelo apoio em vários momentos na construção dessa tese, pelas conversas incansáveis por whats, Messenger, celular, sinal de fumaça, ou, seja o que fosse, mas que em vários momentos foram vitais para percorrer esse caminho até aqui. Tu és uma pessoa muito especial Dai, e é um prazer ter uma amiga como tu ao meu lado, seja próximo ou mais distante, mas sempre juntos;

Ao meu grande amigo e irmão Daniel Carneiro Leão Romaguera, pela amizade sincera, pelo carinho, pelas longas horas de conversa no facebook sobre a vida, sobre a tese, sobre autores, por dividir as angústias normais desse processo, por estar presente mesmo de longe, pela leitura atenta e qualificada de parte desse trabalho, por ser o amigo que é;

Ao meu grande irmão Luis Henrique Braga Madalena, pela amizade constante que não esmorece mesmo com a distância e com os poucos encontros, pelas conversas e pelo incentivo de sempre, e por ser o grande amigo/irmão que é. Muito obrigado, meu irmão;

Aos amigos e colegas do grupo Estado e Constituição, em especial ao Marcelo Oliveira de Moura, Willame Mazza, Maria Eduarda Vier Klein, Giancarlo Montagner Copelli, Tássia Gervasoni e Guilherme Valle Brum, pela parceria no grupo, pelas conversas, pelas trocas imprescindíveis sobre o trabalho, pelas caronas, pelos momentos de descontração, por estarmos juntos nesses mais de quatro anos;

Aos colegas de turma do doutorado, Roberta Magalhães Gubert, Cláudio Lira, Júlio César Maggio Stürmer, Vinícius Almada Mozetic, Angelita Woltmann, e, em especial aos colegas Danilo Pereira Lima, um irmão que eu ganhei já nos tempos de mestrado e com o qual mantenho mesmo à distância uma grande amizade até hoje, e a Clara Masiero, uma grande amiga e companheira de luta que eu ganhei nesse tempo de doutorado, além de gremista praticante, pelo companheirismo e coleguismo nas aulas e seminários, pelas conversas, pelas risadas, pelas caronas,

pela companhia e por estarem presentes em uma parte importante dessa caminhada;

Aos amigos Natalia Martinuzzi Castilho, Karina Fernandes, Thaís Salvadori Garcia, Adriano Obach Lepper, Mateus Abreu, Isadora Neves, Carissa Tassinari, Gilberto Gilberto Guimarães Filho, Mariah Torres Aleixo, Ana Cecilia Gomes, Nunes Fernandes Neto pelos diálogos acadêmicos ou não, mesmo à distância, e pela presença em dias tão sombrios;

Aos meus alunos da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI/Campus Santiago), por terem me aguentado nesse caminho todo que percorremos juntos, pois, foram todos, sem exceção, muito importantes nessa caminhada. Certamente, alguns se tornaram especiais, pois, amigos em meio a essa trajetória, são eles que eu cito representando os demais: Giordana Espinosa, Cledir Pies, Rogério Nascimento Marchi, Douglas Flores, Neandro Muller, Anderson Andres, Nathálie Ávila, Emilly Naressi Soares, Victoria Miorin, Patrick Zambeli, Stéfany Viero, Letícia Vidikin Ramos, Tricieli Radaelli Fernandes, Juciélle Flores, Renata Saciloto, Diuly Maggio, Bárbara Alves Saikoski, Laureani Pazzini Silveira, Tatiana Majewski, Ana Paula Kemerich, Ana Maria Peixoto, Marcelly Kucera, Verônica Severo Cadaval, Pedro Vitschoreck, Pedro Izolan Fagundes, Mayara Camargo e tantos outros que podem se sentir totalmente representados por esses queridos alunos;

Cabe um agradecimento especial a quatro alunas e orientandas que se tornaram muito mais que isso ao longo dessa caminhada: se tornaram grandes amigas, e pessoas às quais eu quero muito bem e sempre vou querer ter presente em minha vida, seja próximo ou à distância, pois são pessoas muito especiais. Muito obrigado, Fernanda Siqueira Lemes, Raquel Frescura Ceolin, Carla Dalenogare e Louise de Lima Pereira pela amizade, pelo apoio e pelo carinho, e por me ajudarem a acreditar que sempre é possível mudar algo, e que vale a pena ter convicções e lutar;

Ao colega e amigo que ganhei na URI: Felipe Antunez Martins, pela amizade e parceria, pelas conversas e mais conversas, por dividir alguns momentos bons e outros nem tanto e por seguir juntos até onde for possível;

Aos grandes conselheiros Eduardo Ferreira da Silva, Cristiano Eduardo Wendt, André Fiorin, Vitor Machado Alves, Eduardo Henrique Spies, Olívio Bochi Brum, Luís Felipe Lauer, Henrique Machado, amigos e irmãos que eu fiz nos tempos



de URI, sem os quais certamente eu não teria conseguido concluir essa tese. Obrigado pelos churrascos, pelas cervejas, pela boa música, pelas risadas, mas principalmente por passarem a fazer parte da minha vida nesses últimos quatro anos e meio. No entanto, tem dois conselheiros que merecem uma especial lembrança, pois, foram muito próximos e importantes, sobretudo, em momentos de dificuldade e de dúvida na caminhada, nos quais, sem a presença importante deles, talvez tivesse implicado em não seguir: Prof. Eduardo Ferreira e Prof. Cristiano, um muito obrigado especial;

Á uma pessoa que só não é conselheira por uma “opção divina”, mas que sem dúvida alguma é uma das melhores pessoas que conheci nos últimos tempos, e tive o prazer de criar uma amizade e tê-la como alguém especial para mim nesses tempos de URI. Obrigado pela amizade e carinho, Camila Sauzedo;

Á Bianca Brandolff, ex-aluna que se tornou uma querida amiga, presente em bons e maus momentos ao longo desse caminho, e uma pessoa especial a qual eu quero muito bem, e espero manter essa amizade ao longo do tempo. Minha querida, seguimos juntos pelos caminhos da vida, e saibas que tens uma parte nessa tese, e que te quero muito bem;

Á Luiza Ferreira Odorissi, além de grande colega, a grande amiga que eu ganhei nesse período de URI, alguém com quem pude compartilhar ótimos momentos, e estar ao lado em momentos que foram difíceis, mas que por estarmos juntos se tornaram mais prazerosos. Obrigado, Luiza, pela amizade, pelo carinho, por todas as angústias divididas, mas, principalmente por todas as risadas, conversas, cervejas, e por estarmos e seguirmos juntos nesse caminho que é tão sinuoso e tão prazeroso ao mesmo tempo;

Ao grande amigo e parceiro Douglas Silva Moiano pelas revisões atentas e cuidadosas dessa tese, e pela formatação também cuidadosa da mesma para o depósito da versão final, além do que, pela parceria e camaradagem de sempre;

Ao Prof. Anderson Vichinkeski Teixeira, pela atenção dispensada aos seus alunos, condição a qual eu pude desfrutar no mestrado, aos conhecimentos transmitidos, à ajuda e aos conselhos ainda durante o mestrado, quando estive sob sua orientação no estágio de docência, experiência profícua e engrandecedora pela convivência e pelos conhecimentos agregados, e pela realização do PPA dessa tese, bem como, por aceitar o convite para participar da banca de defesa dessa tese, o que não foi possível apenas por questões formais e institucionais;

Ao Prof. Maiquel Dezordi Wermuth, por ter aceitado fazer parte da banca de defesa dessa tese, bem como, pela amizade e parceria acadêmica construída nesses últimos anos desde a minha entrada no mestrado, nessa mesma instituição, e o contato possibilitado através de uma grande amiga em comum. É um prazer tê-lo nessa banca como avaliador desse trabalho, Maiquel;

Ao Prof. Lenio Luiz Streck, pela atenção e respeito com que sempre me tratou, por ter sido uma grande influência não só na escolha pela UNISINOS, mas, também, no início dos meus estudos ainda nos tempos do mestrado, ou, até mesmo, antes dele, pelos imprescindíveis esclarecimentos sobre a hermenêutica e, também, por ter aceitado o convite para participar da banca de defesa dessa tese;

À Prof. Jânia Maria Lopes Saldanha, uma pessoa muito especial que eu tive o prazer de conhecer no mestrado quando seu orientando por um ano e meio, e tive o maior prazer ainda de me tornar seu amigo e tê-la ao meu lado em momentos muito importantes e de muitos questionamentos, em que ela sempre me fez enxergar um caminho e me apontou um norte. Ainda, tem um papel importante na construção dessa tese, pois, foi a partir das suas aulas no doutorado, quando eu ainda era aluno do mestrado na UNISINOS, que tomei os primeiros contatos com o cosmopolitismo, e passei a ter ali um futuro objeto de pesquisa. Para além de tudo isso, a senhora é daquelas pessoas especiais que não apenas passam pela vida das pessoas, mas que permanecem deixando marcas que nunca mais serão apagadas, como uma tatuagem de carinho, sentimento, de querer bem e de abertura para possibilidade de sonhar e seguir sempre em frente. Eu só tenho a agradecer por fazer parte da minha vida e por todos os encontros e conversas que tivemos ao longo desses seis anos de amizade: muito obrigado, Prof. Jânia;

Ao Prof. Jose Luis Bolzan de Moraes, meu orientador por quase todo o percurso desse trabalho, e agora coorientador, eu tenho muito a agradecer por ter aceitado o desafio de me orientar em um tema desafiador para mim e para ele e nunca ter me colocado qualquer obstáculo para desenvolvê-lo. Agradeço pela orientação, pela parceria, pela amizade que se criou, e por ter compreendido o momento difícil que eu passei durante todo o processo de construção desse trabalho, que acabou por redundando em um atraso, que de modo algum foi causado pela orientação, mas sim pelo orientando, e por ter, de certa forma, respeitado meu tempo e o tempo dessa tese. Prof. Bolzan, muito obrigado pela

amizade, respeito e confiança com que sempre me tratou, foi um prazer ter sido seu orientando e seguir caminhando lado a lado;

À minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Fernanda Frizzo Bragato por aceitar ao final de um caminho a missão de me orientar, mesmo estando com um trabalho estruturado e quase pronto, e, por, entendendo essa situação, não ter imposto qualquer dificuldade para a conclusão desse trabalho, para além das que qualquer orientação requer. Muito antes de ser minha orientadora, pelo contato desde os tempos do mestrado, já tinhas uma importância fundamental nos rumos dessa tese, pela opção pela teoria crítica dos direitos humanos e por buscar em referenciais teóricos críticos um novo rumo para os direitos humanos e para o cosmopolitismo. Ainda, tem importância nesse caminho, pelo carinho e respeito com que sempre me tratastes, e pelo apoio em um momento difícil, acreditando em mim e nesse trabalho e me apontando uma perspectiva diferente sobre ele, mesmo já na reta final, quando da troca de orientação. Por tudo isso, muito obrigado, Prof.<sup>a</sup> Fernanda;

À coordenação do PPGD – UNISINOS, no nome dos Profs. Leonel Severo Rocha e Wilson Engelmann, pelo respeito e atenção sempre dispensados a mim, e por terem facilitado ao máximo a mudança passada em meio ao desenvolvimento do doutorado;

À Vera Loebens por toda ajuda, no campo do possível e do impossível para que esta tese fosse concluída, e por ter a qualidade que somente algumas pessoas têm de sempre fazer o que estiver ao seu alcance para ajudar e facilitar em um processo que é tão difícil e árduo que é o de conclusão de um doutorado. A ti, Vera, muito obrigado pela gentileza, educação e atenção com a qual sempre fui tratado;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa, sem a qual, não teria sido possível a realização desse trabalho.

*“Um lugar é habitado e habitável,  
quando dele se pode sentir saudade,  
sempre e somente saudade”*

*Luiz Sérgio “Jacaré” Metz; In: “Assim  
Na Terra”.*

*“Em cada indivíduo nasce um tempo como cabelos, e uma tradição e uma ruptura. Ele nem bem está e já foi. O que é o que foi? Nunca e será. O tempo mora na memória quando quer, ele é ela. Não é o tempo que corre. São os ditos que correm, se socorrem no tempo, e nele desaparecem, nos levando. Quanto mais curvo o tempo, mais vivo, bastado. Quando se enterra um homem se enterra o tempo daquele homem um símbolo, o que é tempo naquele homem no símbolo é levado. Quando lembramos o pai é porque já lembramos o nosso fim, é tarde para nós, não sabemos mais esquecer. O fim está voltado. E vem recolhendo. Quando estamos, então, íntimos do futuro, mais passado estamos, de corpo e cabeça passados, nossas mãos beijadas, finalmente falando tudo, entregues a um memorial. No meu começo, o meu fim. No meu fim, meu começo. Não é um mistério, é um segredo. Assim, pensativos, umedecemos a água. Fazemos o fogo, aquecemos nossas mãos”. Luiz Sérgio “Jacaré” Metz; In: “Assim na Terra”.*

## RESUMO

O presente trabalho tem por escopo (re)compreender o paradigma moderno-europeu de direitos humanos, bem como o(s) projeto(s) cosmopolita(s) da modernidade europeia até a contemporaneidade, inseridos em um novo paradigma de soberania, que na obra de Michael Hardt e Antonio Negri recebe o nome de “Império”. Nesse sentido, busca-se desvelar o atual modelo de direitos humanos, da mesma maneira que o projeto cosmopolita de Kant até Höffe inseridos no contexto “imperial”, e, sobretudo, em meio a um estado de guerra que se coloca como verdadeiro estado de exceção, instituído pelo “Império”. O “Império”, enquanto biopoder mundial/global, institui um processo de controle biopolítico da humanidade – que ele próprio não considera humana – enquanto processo de expropriação e exclusão dos que não servem ao sistema capitalista. No entanto, a partir do referencial teórico de Antonio Negri e Michael Hardt é possível identificar uma “virada biopolítica” em direção a um projeto biopolítico de e para a vida, ancorado nos movimentos multitudinários do “comum”. Nesse plano, é a tese central do presente trabalho constituir o “comum” como sujeito constituinte e como um novo sujeito do e para os direitos humanos que são repensados como conteúdo de luta e resistência por meio da “multidão do comum” face ao “Império”. Nesse caminho, se propõe o “comumpolitismo” ou “cosmopolitismo do comum” como condição e possibilidade para se construir um novo “lugar” para os direitos humanos na era do “Império”, tendo no “comum” um novo sujeito político antagonista e revolucionário, face aos mecanismos “imperiais” de dominação, exclusão e eliminação.

**Palavras-chave:** Biopolítica. “Comum”. “Comumpolitismo”. Direitos humanos. “Império”. “Multidão”.

## ABSTRACT

The This paper pretends to (re) understand the modern-European paradigm of Human Rights, as well as the European cosmopolitan(s) Project(s) until the contemporaneity, inserted in a new sovereignty paradigm, that in Michael Hardt and Antonio Negri work receives the name of "Empire". In this way, it pretends to unveil the Human Rights current model, as well as the cosmopolitan Project from Kant to Höffe inserted at the "Imperial" context, and, specially, in the middle of a state of war that stands as a real exception state, instituted by the "Empire". The "Empire" as a worldwide/global biopower, institutes a process of biopolitical control of the humanity – that itself does not consider human – as an expropriation and exclusion process of those who do not serve the capitalist system. However, from the theoretical reference of Antonio Negri and Michel Hard it is possible to identify a "biopolitical change" towards a biopolitical Project of and for life, anchored in the multitudinous "common" movements. In this plan, it is the central thesis of the present work to constitute the "common" as a constituent subject and as a new subject of and for human rights that are rethought as content of struggle and resistance through the "common crowd" against the "Empire". In this way, "comumpolitism" or "cosmopolitanism of the common" is proposed as a condition and possibility to construct a new "place" for human rights in the age of the "Empire", having in the "common" a new antagonistic and revolutionary political subject, against the "imperial" mechanisms of domination, exclusion and elimination.

**Keywords:** Biopolitics. "Common". "Comumpolitism". Human rights. "Empire". "Crowd".

## RESUMEN

El presente trabajo tiene por ecuánime (re)comprender el paradigma moderno-europeo de derechos humanos, bien como, lo(s) proyecto(s) cosmopolita(s) de la modernidad europea hasta la contemporaneidad, inseridos en un nuevo paradigma de soberanía, que en la obra de Michael Hardt y Antonio Negri recibe el nombre de "Imperio". En ese sentido, se busca desvelar el actual modelo de derechos humanos, bien como el proyecto cosmopolita de Kant hasta Höffe inseridos en el contexto "imperial", y sobretodo, en medio a un estado de guerra que se pone como verdadero estado de excepción, instituido por el "Imperio". El "Imperio" mientras biopoder mundial/global, instituye un proceso de control biopolítico de la humanidad – que él propio no considera humana – mientras proceso de expropiación y exclusión de los que no sirven al sistema capitalista. Sin embargo, a partir del referencial teórico de Antonio Negri y Michael Hardt es posible identificarse un "cambio biopolítico" en dirección a un proyecto biopolítico del y para la vida ancorado en los movimientos multitudinarios de lo "común". En ese plan, es la tesis central del presente trabajo, constituir lo "común" como sujeto constituyente y como un nuevo sujeto del y para los derechos humanos que son repensados como contenido de lucha y resistencia por medio de la "multitud de lo común" delante al "Imperio". En ese camino, se propone el "comúnpolitismo" o "cosmopolitismo de lo común" como condición y posibilidad para edificar un nuevo "sitio" para los derechos humanos en la "era del "Imperio", teniendo en lo "común" un nuevo sujeto político antagonista y revolucionario, frente a los mecanismos "imperiales" de dominación, exclusión y eliminación.

Palabras-clave: Biopolítica. "Común". "Comúnpolitismo". Derechos humanos. "Império". "Multitud".

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>15</b>
<b>2. O PARADIGMA HEGEMÔNICO-DOMINANTE DE DIREITOS HUMANOS E SUAS INSUFICIÊNCIAS.....</b>	<b>28</b>
2.1 O projeto civilizatório moderno-europeu e a homogeneização do humano: a “exportação” da barbárie .....	29
2.2 O discurso ocidental dos direitos humanos e o seu caráter hegemônico-universal do contexto do “Império” .....	53
<b>3. O COSMOPOLITISMO NO CONTEXTO DO IMPÉRIO ...</b>	<b>82</b>
3.1 O projeto cosmopolita na “era do Império”: da paz perpétua de Kant à república mundial de Höffe .....	84
3.2 Os direitos humanos em meio ao estado de guerra global e o lugar do cosmopolitismo: ou, ainda tem lugar o cosmopolitismo?	111
<b>4. CRÍTICA E RUPTURA POR UMA <i>MIRADA</i> NÃO HEGEMÔNICA: AS BASES DO “COMUMPOLITISMO” A PARTIR DA OBRA DE ANTONIO NEGRI E MICHEL HARDT .....</b>	<b>136</b>
4.1 A constituição da “multidão” (do “comum”): biopolítica e trabalho imaterial .....	137
4.2 O “comum” como sujeito (constituente) para os direitos humanos: antagonismo e revolução.....	161
4.3 O “comumpolitismo” ou “cosmopolitismo do comum” como um novo ambiente para os direitos humanos .....	190
<b>5. CONCLUSÃO.....</b>	<b>239</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>246</b>



## 1 INTRODUÇÃO

*“Quando uma alma sensível e culta se lembra de seus esforços para desenhar, de acordo com o seu próprio destino intelectual, as grandes linhas da Razão, quando estuda, pela memória, a história de sua própria cultura, ela se dá conta de que, na base das certezas íntimas, fica sempre a lembrança de uma ignorância essencial”. Gaston Bachelard; In: “A Intuição do Instante”.*

O Direito, sem dúvida alguma, é um fenômeno cada vez mais complexo e, ao mesmo tempo, cada vez mais importante enquanto instituição de garantia dos direitos, seja frente a outros indivíduos, seja frente aos Estados, às organizações internacionais, ao mercado global, ao capitalismo neoliberal que devora a condição humana e as humanidades que se apresentam como fora do contexto dominante. O Direito enquanto sistema jurídico é a pedra de toque dos regimes democráticos contemporâneos frente à realidade de violações dos direitos humanos no âmbito nacional ou internacional, pela ação de atores públicos ou privados, estatais ou paraestatais.

Evidentemente, essa história não começa na atualidade, mas sim, a história dos direitos humanos, pelo menos, de maneira mais próxima do paradigma atual de direitos humanos se inicia na Modernidade, e, aqui, está a se falar da Modernidade europeia, dominante, hegemônica e, por isso, no presente texto grafada com “M” maiúsculo – o que se explicará mais à frente no presente trabalho. Na época Moderna, então, surge à primeira concepção acerca da humanidade – pelo menos pela visão dominante –, e também, as primeiras considerações acerca do indivíduo como sujeito de direitos – nesse momento, limitando-se a direitos contra o Estado e outros particulares.

É importante referir que, realmente, o que surge nesse momento da história é o indivíduo como um sujeito de direitos que se contrapõe à atuação do Estado de

modo a garantir as liberdades dos sujeitos, sobretudo no que tange à sua esfera privada de realizações. Os direitos humanos assumem um caráter negativo, privatístico, individualista, e uma roupagem que lhes indica claramente quem são os seus sujeitos; ou seja, é um direito – e uma concepção de direitos humanos – eminentemente branco, varão e burguês.

Nesse ponto, se inicia o que se chama hoje, a partir da leitura de vários autores ligados às teorias de(s)coloniais – Walter Mignolo, Eduardo Mendieta, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Santiago Cástro-Gómez, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, Aníbal Quijano, entre outros<sup>1</sup> – de paradigma moderno-europeu dos direitos humanos, assentado em algo muito maior que um paradigma jurídico, político, social e econômico, que é o eurocentrismo. Eurocentricamente se cria e se desloca de maneira universal um sentido de direitos humanos e um modo de perceber a humanidade que se liga direta e intrinsecamente com a posição europeia.

Há, no eurocentrismo, – justamente por isso o determinarmos como um paradigma para além do jurídico, político, social e econômico – um componente humano de criação de um dado ser humano e, necessariamente de uma certa humanidade, em favor de uma centralidade europeia no mundo. Esses direitos que surgem com a Modernidade surgem unidos a um sujeito e a uma sociedade, bem como a determinados padrões culturais de civilidade que constituem a própria condição humana de cada indivíduo, inegavelmente gerando uma série de classificações e processos de exclusão e expropriação.

Esse modelo de Direito e de direitos humanos encerra em si ou está a reboque de um projeto civilizatório que é moderno-europeu e que se inicia no Século XV, mas encontra justificativas teórico-científicas, sobretudo, nos Séculos XVII e XVIII, a partir de uma fundamentação filosófica responsável por assentar e dar guarida para esse paradigma de direitos humanos que se constrói. Modernamente se constitui como fundamento principal dos direitos humanos que vai se chamar de jusnaturalismo racional ou moderno, e que designa o homem como um ser humano racional, fazendo com que a razão humana seja o que lhe dota de humanidade ou o torna civilizado. (DUSSEL, 1993; 2012).

---

<sup>1</sup> É importante mencionar aqui, que esse grupo de autores citados no presente momento, é trazido ao trabalho a partir de Escobar. (2003).

Os direitos humanos são direitos atinentes a um ser humano racionalmente apreendido, mas, sob a ótica de uma racionalidade moderno-europeia. A razão é o que faz do indivíduo um ser humano, lhe confere humanidade e lhe torna um sujeito de direitos, pois é racionalmente capaz de agir de acordo com os direitos determinados como humanos pela racionalidade europeia. Evidentemente, para além de ser racional, esse homem Moderno é o homem civilizado e não bárbaro, pois a razão humana leva necessariamente à civilidade com a saída do estado de natureza em que se encontrava antes da formulação do Estado moderno a partir de Hobbes – em seu modelo absolutista. (BRAGATO, 2014).

Note-se que se encontra uma construção que cinde civilização e barbárie, mas sob uma visão única, dominante e hegemônica, em que se escolhe uma série de características que compreende determinados seres humanos como bárbaros e, outros, como civilizados de um ponto fixo e uniforme. O bárbaro surge a partir do civilizado, o “outro” surge a partir do “eu” e, os ameríndios – africanos, asiáticos, árabes, etc. – surgem a partir do europeu. Notoriamente, essa discussão já se nota no debate entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepulveda sobre ter ou não alma o ameríndio e, assim, ser ele civilizado ou não; no entanto, o discurso de não humanidade do ameríndio – do negro africano, bárbaro árabe, do asiático, da mulher, etc. – ganha corpo e se coloca efetivamente como paradigma universal sob os auspícios da Modernidade europeia. (BEUCHOT, 1994; LAS CASAS, 2013).

Nesse sentido, há um projeto e a realização do que se denomina no presente trabalho por exportação da barbárie, pois, o bárbaro é o “outro”, é o que está distante, e “colonialmente” deve ser catequizado/cristianizado, que Modernamente necessita ser dominado e civilizado e contemporaneamente deve ser humanizado. A Modernidade perfila um paradigma de direitos humanos que, para além de dominante e hegemônico é excludente e expropriatório, sendo responsável por justificar algumas das maiores atrocidades vividas pela humanidade, como o projeto colonizador, e após o imperialista.

Nessa caminhada, os direitos humanos que mantêm a sua ligação com a Modernidade europeia, sobretudo no século XX e após as duas grandes guerras passam por uma modificação de sentido, ou, de lugar privilegiado de enunciação do seu conteúdo e de quais seres humanos devem ter os seus direitos protegidos, sendo sujeitos dos direitos humanos. Após a Segunda Guerra, sobretudo com a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) e a Declaração Universal dos

Direitos Humanos de 1948, os direitos humanos sem dúvida alguma passam a ser tratados de uma outra forma e tendo uma outra carga normativa, muito mais “forte” tanto no sentido de suas exigências de concretização, quanto de arcabouço protetivo que os circundam.

Passa-se a viver o momento de construção do que se chama Direito Internacional dos Direitos Humanos, bem como, do Direito Internacional Humanitário, vivendo-se também a experiência da internacionalização do direito a partir dos direitos humanos que se tornam cada vez mais um padrão universal quanto ao nível de civilização de cada Estado. Os direitos humanos recebem um tratamento para além do Estado e com isso, as atrocidades causadas no período das duas Grandes Guerras podem ser evitadas. Há um entendimento mundial de que o sistema de proteção dos direitos humanos colocado em prática pela ONU é extremamente necessário e bem-vindo.

No entanto, nesse momento tem-se o que Walerstein denomina de paradigma pan-europeu de direitos humanos, que poderia se chamar de paradigma euro-americano – e o americano aqui, guarda relação com os Estados Unidos da América (EUA) – ou, como prefere chamar o autor da presente tese, paradigma euro-ocidental de direitos humanos. Euro-ocidental, porque seguem ligados aos pressupostos moderno-europeus que o fundaram enquanto paradigma dominante de direitos humanos, mas que ao mesmo tempo passam a adotar um discurso que para além de europeu, é ocidental, sobretudo com a ação dos EUA na arena internacional.

Constitui-se um modelo de direitos humanos que está diretamente relacionado com um modelo de vida, ou, um modo de vida que é eminentemente ocidental e não somente europeu, e que, mais do que isso, é um modo de vida norte-americano que guarda relação direta com o modelo capitalista global que ganha corpo na década de 1980 e se consolida na contemporaneidade. Os direitos humanos culturalmente se tornam direitos euro-americanos e de euro-americanos – ou de euro-ocidentais e para euro-ocidentais – se colocando de forma dominante e hegemônica no mundo.

Dessa forma, consolida-se o universalismo no que tange aos direitos humanos, seus conteúdos e esferas protetivas, mas universaliza-se algo a partir de determinado lugar de fala e de determinadas características que emprestam humanidade aos indivíduos. Tem-se um universalismo que é imposto

institucionalmente e culturalmente como sendo o destino comum de toda a humanidade, e que se utiliza dos direitos humanos como um discurso fundamentador até mesmo de violações a esses mesmos direitos, como o que acontece com o humanitarismo na contemporaneidade e com o discurso de universalização da democracia, como se fossem a cristianização da atualidade.

Se não bastasse todas as idiossincrasias que este debate desvela a respeito da (in)consistência desse paradigma de direitos humanos, ainda a situação se agrava com a constituição e ascensão do que a partir da construção teórica de Michael Hardt e Antonio Negri se denomina de “Império”. Sendo o “Império” um outro e novo paradigma de soberania, que não elimina, mas sobrepuja o Estado, os direitos humanos perdem o único lugar que parecia ser o seu, qual seja, os limites da estatalidade e das garantias e direitos previstos a todo e qualquer cidadão de determinado Estado que tem como dever garantir-lhe o pleno gozo desses direitos.

O paradigma “imperial” desnatura o âmbito dos direitos humanos e os coloca como um mecanismo a serviço das práticas “imperiais” de exclusão e expropriação. O discurso dos direitos humanos torna-se uma arma importante e um discurso bastante sedutor, a fim de universalizá-los a todos os cantos do planeta, desde que haja algum interesse geopolítico envolvido. Desse modo, se adentra o que se pode chamar de humanitarismo bélico (DOUZINAS, 2015), que é também um humanitarismo midiático, onde sentir pena dos que sofrem à distância é mais fácil do que efetivamente empreender alguma ação, pois, afinal, os bárbaros africanos – por exemplo – sofrem pela sua própria barbárie, ou os europeus menos civilizados dos Balcãs, mas nunca os americanos em Guantánamo, ou a Europa ilustrada e a ação xenofóbica contra os imigrantes e refugiados.

O universalismo dos direitos humanos é tão dominante e hegemônico quanto segregador, e em meio ao “Império” se torna uma arma letal no que tange à exclusão e à expropriação dos menos humanos, da parte da humanidade – os que fazem parte do Sul global – que não desfruta do humanitarismo, do universalismo e até mesmo, dos próprios direitos humanos, a parte da humanidade que mais deveria ser atendida por esses direitos, pois, eterna e historicamente colocada à margem dos direitos humanos – dominada e subalternizada. Em meio às estruturas “imperiais” os direitos humanos têm um papel na fundamentação de um universalismo que de universal não tem nada ou muito pouco, e, que, embora, evidentemente importante no que se tem jurídico-politicamente em matéria de

proteção e concretização dos direitos humanos, se mostra totalmente insuficiente e comprometido com um discurso ideológico que ameaça os próprios direitos humanos.

Nesse passo, os direitos humanos encontram como possibilidade de um “lugar” para a sua concretização e proteção em perspectiva mundial/global o cosmopolitismo e todos os projetos cosmopolitas que se desdobram desde a Modernidade. Assim, como se pode ver o cosmopolitismo como um fundamento filosófico, ou um verdadeiro modo-de-ser-no-mundo preocupado com os direitos humanos e seu desenvolvimento, bem como com a humanidade sob um ponto de vista ético-moral que tenha por vetores de conduta a solidariedade, a diferença, a tolerância, o respeito ao outro, entre outras questões; é possível visualizar o cosmopolitismo como um projeto para se estar-no-mundo, ou seja, como um “lugar” para a humanidade em toda a sua complexidade e pluralidade.

Desse modo, é importante referir que o cosmopolitismo não surge na Modernidade, mas sim em tempos mais remotos, podendo-se remeter aqui o leitor para o cosmopolitismo cínico de Diógenes (o cínico) que na antiguidade defendia a possibilidade de viver-se livremente comparado á vida de um cão pelas ruas – de onde vem o significado da palavra cínico. Esse cosmopolitismo passa pela antiguidade da Grécia até Roma e chega à Modernidade sob um novo signo em que é realinhado a partir das ideias e do projeto cosmopolita de Immanuel Kant .(GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007).

Efetivamente, por primeiro, é o projeto de cosmopolitismo kantiano que nos interessa, pois neste instante o cosmopolitismo ganha os seus contornos decisivos enquanto “doutrina jurídico-política” e pode ser tratado como um fundamento jurídico, político e social para uma nova compreensão do mundo e como um novo “lugar” para a humanidade. Em Kant, o cosmopolitismo ganha um projeto muito maior do que a liberdade de cada homem em relação ao cosmos e ao estar-no-mundo, pois se passa a considerar o cosmopolitismo como um projeto para a humanidade, sobretudo no sentido de se buscar a paz entre os povos.

O cosmopolitismo kantiano é a base ou tem como base o projeto kantiano pela paz perpétua. Esta é um assunto presente na obra do autor desde seus primeiros escritos sobre a temática, passando por toda a sua obra até o seu texto mais conhecido e debatido sobre o assunto que é a obra “À Paz Perpétua” de 1795 em que o autor alemão constitui efetivamente o seu projeto cosmopolita em busca

da paz perpétua entre os povos. Para tanto, Immanuel Kant (2010b) determina a necessidade de construção ou fundação de uma Federação de Estados Livres que una os povos da terra em torno ao fim de se instituir a paz perpétua no mundo a partir dos artigos preliminares e definitivos sobre a paz perpétua no sentido de eliminar a possibilidade de guerras do mundo.

Evidentemente, o projeto cosmopolita kantiano encontra resistências e, sobretudo, está limitado ao seu tempo e a sua época, determinando-se a partir de certos princípios que necessitariam ser repensados. O ideal de repensar o cosmopolitismo kantiano é trazido aqui no presente trabalho a partir da obra do seu principal seguidor na atualidade, qual seja, o filósofo alemão Otfried Höffe que busca avançar as construções teóricas kantianas em direção a um cosmopolitismo possível. É importante aqui, antes de se adentrar na obra de Höffe, deixar claro que há outros projetos de cosmopolitismo na contemporaneidade. Podemos citar inúmeros autores que recuperam, em certa medida, e retrabalham o cosmopolitismo a partir de prismas e visões diferentes, como David Held, Ulrich Beck, Jürgen Habermas, Danilo Zolo, Kwame Anthony Appiah, Martha C. Nussbaum, Giacomo Marramao, entre tantos outros autores. A questão central é que no presente trabalho opta-se por um recorte histórico-temporal que analisa o cosmopolitismo desde a Modernidade a partir da obra de Immanuel Kant, e por um recorte teórico que, na contemporaneidade, traz ao presente trabalho apenas a análise da obra de Otfried Höffe por ser o autor que de maneira mais clara buscou evoluir a teoria kantiana a partir do próprio cosmopolitismo de Kant, ainda mantendo o rumo em direção a um plano de paz perpétua para a humanidade.

Nesse caminho, Höffe constrói seu cosmopolitismo a partir das referências kantianas buscando progredir a teoria kantiana em direção a um cosmopolitismo adequado ao mundo contemporâneo. O autor alemão a partir da ideia de Federação de Estados Livres proposta por Immanuel Kant, formula uma nova proposta de organização para o direito internacional, a qual denomina de um Estado Mundial que se forma como uma República Mundial federativa e subsidiária, e tem como principal função manter a paz mundial entre os Estados, mas, ao mesmo tempo, constituir-se enquanto uma esfera mundial de proteção e concretização dos direitos humanos em nível global, como conteúdos universais. (HÖFFE, 2005).

No entanto, atualmente se coloca um questionamento importante em relação à viabilidade de um projeto cosmopolita na contemporaneidade. É possível o

cosmopolitismo seja a partir de Kant ou de Höffe em meio ao novo paradigma de soberania instituído pelo “Império”? O paradigma “imperial” demarca um modo de ver o mundo e de organizar o mundo a partir de uma perspectiva diversa da estatalista que esboroa o Estado, seus limites, prerrogativas, funções e instituições, e no mais das vezes, se utiliza do ente estatal para o seu projeto hegemônico de exclusão e expropriação.

O “Império” para Michael Hardt e Antonio Negri é um biopoder completamente soberano em perspectiva mundial/global, que irrompe a globalização – econômica – como inevitável e irrefreável, e institui uma zona de controle biopolítico sobre a humanidade que desnatura os direitos humanos e relega os seus conteúdos a um segundo plano. A humanidade na concepção “imperial” é um dado do sistema, e um dado que em muitos casos deve ser controlado e neutralizado, colocando-se sobre o controle biopolítico “imperial”. Para esse fim, o “Império” institui mundialmente um verdadeiro estado de guerra global que, apoiado na construção teórica agambeniana, é nada mais que um estado de exceção global e permanente que informa a guerra como o grande modo-de-ser-no-mundo na contemporaneidade e, enfim, impulsiona uma guerra de todos contra todos.

Logo, torna-se inviável se pensar em qualquer projeto cosmopolita, seja com Immanuel Kant, seja com Otfried Höffe ou com qualquer outro autor, dos citados ou não, em meio a um ambiente em que todos são vistos como inimigos; inimigos do “Império”, inimigos do Ocidente, inimigos da democracia, inimigos dos direitos humanos, mas, sobretudo, ideologicamente inimigos de tudo isso, pois inimigos do capitalismo neoliberal global que se agiganta. Não é possível se compatibilizar um projeto cosmopolita a menos que o mesmo não seja cosmopolita, mas em verdade “imperial”, hegemônico, dominante e excludente, já que nem todos são os cosmopolitas desse cosmopolitismo.

Na “era do Império”, direitos humanos e cosmopolitismo estão determinadamente comprometidos, ou pelas ações do “Império”, se pensarmos em uma perspectiva crítica e de(s)colonial dos direitos humanos e do cosmopolitismo, ou com o “Império”, se pensarmos por uma perspectiva hegemônica e dominante dos direitos humanos e do cosmopolitismo, ainda presos ao paradigma eurocêntrico de produção do ser, do poder e do saber. Nesse ponto, é evidente que se necessita de um repensar dos direitos humanos, e principalmente de um novo cosmopolitismo



que não se limite às estatalidades nem às humanidades pensadas pela modernidade e prolongadas no âmbito do paradigma “imperial”.

Desse modo, o que se busca no presente trabalho é repensar os direitos humanos e, sobretudo, o cosmopolitismo a partir da teoria de Michael Hardt e Antonio Negri tendo como ponto central a trilogia escrita a quatro mãos pelos autores que se inicia com a obra “Império”, passa pela obra “Multidão: guerra e democracia na era do império” e culmina com a obra “Bem Estar Comum” – todas lidas nas suas traduções para o português. Ainda, se faz esse percurso teórico em outras obras da dupla de autores, bem como em toda uma produção teórica de Antonio Negri que é o que dá base para o desenvolvimento da trilogia com Michael Hardt. Ainda, buscando-se autores que dialogam ou são base do pensamento hardtiano e negriniano, como Karl Marx e Baruch Espinosa.

Nesse caminho, há um primeiro conceito chave na trajetória teórica de Hardt e Negri, que os autores recuperam da filosofia espinosana, que é o conceito de “multidão” ou *multitudo*. Conforme os autores bem recuperam em Espinosa, o conceito de “multidão” é sobrepujado pelo povo quando da teorização hobbesiana a respeito do Estado, pois se necessitava de uma ideia de unidade que a *multitudo* não traz. (VIRNO, 2013). A *multitudo* é uma “união de singularidades” que, de maneira plural, se coloca no mundo, não estando necessariamente fixa, e, sendo e movendo-se disformemente sem uma homogeneidade que a caracterize.

Na multidão, as singularidades não perdem nem sua forma nem sua força e potência, pois essas singularidades se relacionam afetivamente e não necessariamente por um acordo político-jurídico que as funda como uma unidade. As relações singulares são mantidas na *multitudo*, porém, na sua multiplicidade, gerando um movimento que se desloca do singular ao plural, e, ao mesmo tempo, do plural ao singular, sem neutralizar a pluralidade que a constitui, mas também, sem apagar as singularidades em sua forma bruta.

Com o apoio em Hardt e Negri, a “multidão do comum” se conforma na contemporaneidade a partir de uma redefinição do mundo do trabalho e do próprio conceito de trabalho que passa a ser visto a partir de Marx nos “*Grundrisse*” como trabalho vivo, imaterial, cognitivo, o que faz com que o próprio capital se torne uma instância da vida das pessoas e com que o regime capitalista compreenda a produção não mais apenas como produção de mais-valia, mas também, como produção social, biopolítica. Nesse sentido, a “multidão” é a “multidão do comum que

realiza o trabalho imaterial”, e dessa forma se constitui biopoliticamente e produz uma biopolítica da vida que contrapõe a biopolítica de morte do “Império” a partir do estado de guerra global como estado de exceção permanente. (HARDT; NEGRI, 2016).

A *multitudo* é um emaranhado biopolítico de singularidades que cognitivamente realizam-se na sua potência afetiva como multiplicidades que se orientam multitudinariamente e rompem com uma perspectiva estatalista de limites da humanidade e de sua movimentação. Conseqüentemente, a partir do movimento da *multitudo*, os direitos humanos se reorientam e se qualificam numa possibilidade de refazer-se enquanto conceitos abertos à pluralidade na singularidade, considerando os sujeitos dos direitos humanos na sua singularidade, mas também, na sua pluralidade. (HARDT; NEGRI, 2014a).

Nessa caminhada, se conforma o que os autores denominam de “comum”, que é o que dá nome à “multidão”, pois a “multidão é a multidão do comum” e, o “comum, é o que nomeia a multidão”; é o sujeito que se forma a partir e com a *multitudo*, mas que também forma a *multitudo*. E o “comum” deve ser visto e percebido, compreendido como um novo sujeito, um sujeito dos e para os direitos humanos que coletivamente se coloca no mundo, sob o signo dos excluídos e expropriados pelo paradigma “imperial”. No “comum” não há uma perda das identidades ou das lutas identitárias, mas sim uma “coalisão” de lutas e processos de resistência que são os mesmos, seja por parte do negro africano, do negro quilombola brasileiro, dos povos tradicionais, dos ameríndios na Modernidade ou dos índios zapatistas na atualidade, seja das mulheres, dos homossexuais, dos transexuais, do imigrante sírio ou africano na Europa, do europeu descendente de imigrantes, ou seja, de todos que de alguma forma são excluídos e expropriados na América-Latina, na Ásia, na África ou na Europa, mas, sem dúvida alguma, excluídos e expropriados no e pelo “Império”.

Dessa forma, o “comum” se constitui como um sujeito da luta e da resistência, que é antagonista e revolucionário por excelência e busca o antagonismo e a revolução no movimento multitudinário de cada singularidade e de todas as singularidades ao mesmo tempo. Há um movimento no e com o “comum” de luta pelos direitos humanos e de resistência ao “Império” que de maneira antagonista e revolucionária desde as entranhas do “Império” o desestabiliza e coloca em cheque sob a perspectiva da ação multitudinária dos sujeitos que se inter-relacionam a partir

da imaterialidade do trabalho e das redes cognitivas de produção biopolítica do ser, do saber e do poder.

Necessariamente, esse caminho transitado até o momento leva à constituição de um novo cosmopolitismo, que se funda a partir do “comum” e da “multidão” que ele nomeia. Esse cosmopolitismo recebe o nome, na presente tese, de “cosmopolitismo do comum” ou “comumpolitismo” – termo que surgiu em uma reunião do Grupo de Pesquisa Estado e Constituição em que, ao debater-se sobre essa temática e as teorias negrinianas, surgiu pela fala do professor Jose Luis Bolzan de Moraes, o qual foi imediatamente cedido a mim para utilizar nessa tese. Evidentemente, esse novo cosmopolitismo tem características que implicam necessariamente uma ruptura com os projetos cosmopolitas trazidos anteriormente no trabalho.

A partir do momento em que o “comumpolitismo” se origina do “comum”, ele parte de um novo sujeito que não é individual, mas coletivo, e, que, nas sua multitudinarietà permite uma movimentação completamente diversa do ser humano em relação ao cosmopolitismo kantiano e höffeniano – bem como em relação a qualquer outro projeto cosmopolita que se desenha até o momento. O “comumpolitismo” é eminentemente um espaço da e para a “multidão”, e, com isso, efetivamente um ambiente da e para a humanidade em todas as suas singularidades e em toda a sua pluralidade. No “cosmopolitismo do comum”, assim como no próprio “comum”, não há um dentro e um fora, um nacional e estrangeiro, um “eu” e um “outro”, um civilizado e um bárbaro; há sim, seres humanos compreendidos em toda a sua humanidade e potência como um “estar-em-comum” e ter um “nome-comum”.

O “comumpolitismo” se mostra, assim, como condição de possibilidade para a luta e a resistência antagonista e revolucionária frente ao “Império”, bem como se evidencia como condição de possibilidade para um novo ambiente para os direitos humanos em meio ao estado de guerra global “imperial”, e como condição de possibilidade para um novo paradigma de direitos humanos a partir do “comum” e do agir da “multidão”. É o que a tese ora apresentada pretende enquanto um texto de luta e resistência face às práticas “imperiais” de exclusão e expropriação da humanidade enquanto possibilidade de desvelar um projeto dominante e apresentar um projeto alternativo de direitos humanos e de cosmopolitismo.

Para tal tarefa, a partir de Enrique Dussel, que compreende a construção da Modernidade sob a lógica do método dialético, tendo na dialética um movimento

totalitário e totalizante que, desde a dialética aristotélica à dialética hegeliana, parte da totalidade para a totalidade na constituição de um espaço-tempo único e universal, elege-se como método de abordagem o método analético (ana-lético). (DUSSEL, 1986).

A dialética para Dussel permite a construção da Modernidade como paradigma hegemônico, permite a desconsideração do que não está compreendido no paradigma moderno-europeu, e, assim, justifica e fundamenta a desconsideração das humanidades “não-europeias” desde a América Latina. A dialética coloca-se no sentido de negar a cotidianidade, na busca involutiva de uma totalidade anterior; há uma necessidade de implantar um movimento de negação do cotidiano como condição de possibilidade para a construção de uma “estrutura” histórico-geográfica, social, antropológica, anterior e absoluta. Constrói-se dialeticamente não só a “figura” da modernidade europeia, como também o caminho Modernidade/pós-Modernidade, num eterno velamento do que não se mostra dialeticamente (DUSSEL, 1986).

Nesse sentido, elege-se como método de abordagem o método analético (ana-lético), como um método que parte do outro totalmente livre, do outro, estando além do sistema da totalidade compreendido dialeticamente no movimento (pós-moderno). “O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade desde o outro e para ‘servi-lo’ criativamente”. (DUSSEL, 1986, p. 196). Com o uso do método analético, busca-se a possibilidade de compreensão do outro como exterioridade do sistema, para além da totalidade que o consagra como outro, como excluído. O outro aqui é o “não moderno-europeu”, é a América Latina – África e Ásia –, é o que foi deixado de fora da totalidade dialética, que, compreendido analeticamente, mostra-se como um projeto antropológico velado. A partir do método analético o outro se mostra como outro absoluto, mas não no sentido dialético totalizante: é o outro absoluto no sentido analético e na exterioridade do sistema moderno-europeu; é o outro como outro.

Nesse sentido, pretende-se com a eleição desse método de abordagem para guiar a pesquisa e a percepção de que o paradigma de direitos humanos moderno-europeu-ocidental e os projetos cosmopolitas que se desenvolve(ra)m inserem-se nesse movimento dialético totalizante. Assim, a partir do método analético, busca-se do desvelamento do outro enquanto outro, confluindo em “outro paradigma” de

direitos humanos e no “comunitarismo” a partir de um sujeito – ou de sujeitos – que se desvelam no “comum” enquanto singularidades plurais.

É importante dialogar metodologicamente com o método analético dusseliano, para a realização – metodológica – do presente trabalho, o “método” fenomenológico-hermenêutico, mas, aqui, não como método, mas sim como modo-de-ser-no-mundo. A partir do “método” fenomenológico-hermenêutico – novamente, não como método, mas como modo-de-ser-no-mundo – vislumbra-se desentranhar a pergunta pelo “como” dos paradigmas de direitos humanos e de cosmopolitismo postos desde a Modernidade em meio às condições de mundo que os circunda. Para esse questionar-se, opta-se pela compreensão heideggeriana de método, pois, para tal, mesmo a partir do uso de um método há uma “pergunta” – um questionar-se –, que desde-já-sempre questiona o próprio método em seu caminho – em sua metódica – que, desse modo, perde a veste de certeza, visto que interpelado pelo “como” anterior “a si mesmo” – método. O método deixa de ser um “algo simplesmente dado” que leva a um fim adiantado nele próprio enquanto método/fórmula universal(izável), e passa a ser “acontecimento”, de um “acontecer”, que vem compreendido mesmo anteriormente ao método. O “método” fenomenológico-hermenêutico não é meio de acessibilidade, mas sim, desvelamento de ser-no-mundo em suas possibilidades; desvelamento do acessível em sua própria acessibilidade. O “método” fenomenológico-hermenêutico é um “eterno”/“contínuo” reprojeter das possibilidades de ser-no-mundo, o que permite o reprojeter o questionamento pelo “ser” dos direitos humanos e do cosmopolitismo, ou seja, por quem efetivamente é ou devem ser os sujeitos dos direitos humanos e do cosmopolitismo, desvelando a necessidade de um novo paradigma de direitos humanos e de um novo cosmopolitismo.

Ainda é importante salientar que a presente tese alinha-se com a linha de pesquisa à qual está ligado no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado e Doutorado – da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), qual seja, a Linha de Pesquisa 2: Sociedade, Novos Direitos e Transnacionalização, pois busca repensar os paradigmas pós-Modernos de direitos humanos e cosmopolitismo num caminho de constituição de uma nova ambiência para a concretização e garantia dos direitos humanos enquanto direitos da humanidade.

## 2. O PARADIGMA HEGEMÔNICO-DOMINANTE DE DIREITOS HUMANOS E SUAS INSUFICIÊNCIAS

*“Então ele viu o outro rosto. E era lindo, o outro rosto. Ele ficou olhando, encantado com tanta beleza. Mas o outro rosto não se movia [...]. Foi então que o próprio rosto – que não era o outro rosto nem o rosto de outro, mas sim o próprio rosto vivo por trás da máscara morta de outro rosto – finalmente começou a se mover. E disse:” Caio Fernando Abreu; “O Rosto Atrás do Rosto”; In: Pequenas Epifanias.*

Este trabalho tem início com o que se concebe por direitos humanos e cosmopolitismo, num movimento traçado entre modernidade e “Império” configurando as bases e o desenvolvimento de um paradigma que se transmuta da modernidade até a contemporaneidade. Essa movimentação implica idas e vindas em direção ao que se constitui contemporaneamente como direitos humanos e, também, no que tange ao lugar e ao papel do cosmopolitismo na atualidade, em meio ao que Hardt e Negri (2002) caracterizam como “Império”.

Num primeiro momento, busca-se a construção do paradigma dominante e hegemônico de direitos humanos e de Direito no “trânsito” entre modernidade e contemporaneidade. Vislumbra-se esse paradigma dominante como eurocêntrico e produzido na modernidade, sob o signo de uma racionalidade humana una e indiscutível como moralmente correta. Em meio ao caminho percorrido, nota-se a transmutação desse paradigma moderno-europeu de direitos humanos em paradigma moderno-europeu-ocidental, reunindo caracteres não trabalhados na modernidade e consubstanciando uma formulação ocidental do que são os direitos humanos na contemporaneidade e o seu papel “ainda” civilizador.

Nessa maré, constitui-se um projeto de civilização e de Direito que se coloca como central na produção do Direito e dos direitos, bem como na caracterização do mundo civilizado, frente aos bárbaros que não se encontram nos moldes desse projeto estritamente moderno-europeu. Discute-se a modernidade e sua origem,

mas não se discute o surgimento de um projeto excludente de civilização, calcado na diferenciação civilizado/bárbaro e Europa/resto do mundo, que se embasa na diferença segregadora que gera a necessária dominação do incivilizado pelo homem branco europeu, o que constitui a “exportação da barbárie” (Subcapítulo 2.1).

Assumindo essa perspectiva, é importante no que tange à conceituação dos direitos humanos e, sobretudo, no que toca a sua proteção, considerar a importância do cosmopolitismo nessa trajetória rumo à noção contemporânea de direitos humanos e ao seu arcabouço teórico e contudístico atual de proteção. Para tal, opta-se por delimitar esse percurso a partir da matriz cosmopolita kantiana e traçar um panorama geral a partir da visão de determinados autores no que tange às ideias e práticas cosmopolitas na atualidade. Essa opção implica a escolha de determinados autores em detrimento de outros, mas sem tratá-los como um conjunto acabado e perfeito do que seja as formulações teóricas e práticas sobre o cosmopolitismo no tempo em que se vive.

Nesse percurso, o paradigma moderno-europeu de direitos humanos ganha contornos ocidentais e se universaliza a partir de instituições modernas que se universalizam igualmente. Amolda-se um discurso ocidental sobre os direitos humanos que se mostra ocidental e hegemônico para além do discurso moderno; essa nova formulação sobre direitos humanos conforma todo um arcabouço institucional de proteção dos direitos humanos que, embora importante no que tange a garantia desses direitos no plano nacional e internacional, se mostra ainda hegemônico, dominante e excludente, sendo capaz de produzir ainda inúmeras violações desses direitos, em nome deles próprios num giro paradoxal em relação à luta por direitos humanos, “direitos de todos em todo os lugares” (Subcapítulo 2.2).

## **2.1 O projeto civilizatório moderno-europeu e a homogeneização do humano: a “exportação” da barbárie**

A Modernidade<sup>2</sup> pensada sob o prisma dos “civilizados” na história, inaugura-se sob o período das luzes, num movimento de apoderamento da humanidade – da

---

<sup>2</sup> Nesse ponto, é importante referir que quando se fala em Modernidade utilizando-se a grafia com “M” maiúsculo, está se falando da modernidade europeia, iniciada no século XVIII, a partir do iluminismo e da constituição do que se convencionou chamar de idade das luzes. Nesse momento, o “sujeito racional” – branco, varão, burguês e proprietário – ascende ao centro das questões sociais e da produção político-jurídica. A expressão “modernidade” com a grafia com “m” minúsculo compreende

sua humanidade – pelo ser humano. Nesse sentido, a história é contada desde o signo de uma modernidade que se assenta universalmente como única, hegemônica e dominante. Nesse sentido, direitos, histórias e saberes são ignoradas pelos “civilizados” num movimento de dominação e eliminação de práticas e culturas – não ilustradas. (DUSSEL, 2012).

Essa configuração do que seria a modernidade parte dos constructos civilizatórios europeus e espalha-se por todo o globo, perpetrando um sem fim de conquistas “civilizatórias”, que demonstram o avançar da história no rumo da civilidade proposta pela Europa moderna. Não é, sem motivo, que Dussel (1993) aponta a construção do eurocentrismo e o esquecimento da Espanha da história da modernidade como fundamento central do esquecimento do “outro” da história moderna. A América e o processo de “exportação da barbárie”, iniciado com essa “outra modernidade”, são relegados ao esquecimento pela constituição de uma modernidade ilustrada que civiliza ao invés de subjugar e exterminar.

Nesse passo, para Hardt e Negri (2002), identificam-se três pontos que, interligados, constituem a modernidade europeia, quais sejam, a descoberta

---

um projeto caracterizado pelo eurocentrismo e pelo binômio modernidade/colonialidade, constituído através de uma totalidade que exclui e sujeita o outro, ou seja, o não europeu. Esse não integra o âmbito legítimo de produção do moderno, que propaga o racionalismo do epicentro europeu através da submissão e negação dos demais povos. Nesse sentido, os direitos humanos em seu discurso hegemônico são resultantes desse projeto propagado pelo expansionismo ocidental (destacam-se na vertente descolonial os escritos de Aníbal Quijano, José-Manuel Barreto, Enrique Dussel e Walter Dignolo). Afinal, com o iluminismo e o projeto racionalista da modernidade, “[...] o entendimento que o Ocidente tem de si mesmo tem sido dominado pela ideia do progresso histórico por meio da razão”. (DOUZINAS, 2007, p. 23). Ainda, Hardt e Negri (2002) esclarecem que esse período compreende o imperialismo construído pelas potências europeias a partir dos processos de colonização – conquista e dominação – que se estende até o século XX, e os movimentos de independência em boa parte da África subsaariana. Hardt e Negri veem o processo colonizador como uma extensão da soberania inerente ao Estado moderno e colocam-na no centro de uma divisão do mundo entre os europeus, aqui, proprietários de outros territórios subjugados ao seu poder e sua cultura ilustrada. Essa colocação se mostra imprescindível porque, quando falam do “Império” – e, quando falar-se sobre esse novo paradigma no presente trabalho – Hardt e Negri deixam clara a sua indiferença em relação ao imperialismo europeu. O ‘Império’ é uma nova forma de soberania, um novo paradigma de soberania que interliga todas essas “territorialidades imperialistas” colonizadas e os centros de poder contemporâneos em um emaranhado de relações que se confundem gerando um movimento de descentralização e desterritorialização tipicamente imperial – mas não imperialista. É importante mencionar ainda que, para Dussel (1993), a Modernidade, enquanto conceito dominante, se realiza no século XVIII, em verdade se constitui no final no século XV - para ser mais exato, no ano de 1492 a partir da conquista da América. Dussel vai indicar que nesse momento, a partir da unificação de Portugal e Espanha e da sua conseqüente organização sob a forma estatal, constitui-se a Modernidade como paradigma dominante e se conforma a centralidade europeia em relação ao resto do mundo. Diz o autor: “foi a primeira região da Europa a ter a ‘experiência’ originária de constituir o Outro como dominado e sob o controle do conquistador, do domínio do *centro* sobre a *periferia*. A Europa se constitui como o ‘centro’ do mundo (em seu sentido planetário). É o nascimento da Modernidade e a origem de seu mito”. (DUSSEL, 1993, p. 15). Logo, a modernidade não se limitou ao *locus* espacial do continente europeu; foi necessária a inferiorização do colonizado para o humanismo europeu.



revolucionária do plano de imanência, a reação contra essas forças imanentes e a crise na forma de autoridade, bem como a resolução precária dessa crise com a formação do Estado moderno como centro de poder soberano que concilia as forças imanentes. Partindo-se desse ponto, a soberania moderna para além de ser um conceito tipicamente europeu se coloca como pedra fundamental para a construção do eurocentrismo, pois, vital para a constituição dessa soberania é a relação eurocêntrica com o exterior através do projeto colonial e da figura do colonizado. (HARDT; NEGRI, 2002).

O que se nota aqui é que a ação da soberania moderna por meio dos Estados-nação e da construção dos projetos coloniais se mostra sumariamente importante na constituição do(s) outros(s). A escalada soberana do estatismo e o empreendimento da colonização criam diferenças raciais, diferenças culturais e diferenças humanas, consolidando a soberania do homem moderno-europeu sobre os demais indivíduos que habitam o mundo. (HARDT; NEGRI, 2002).

Essas práticas de esquecimento sustentam o surgimento do liberalismo e a consolidação dos padrões de vida moderno-europeus como únicos e superiores. Não há dúvida que a Europa moderna se mostra central no sistema-mundo moderno a partir da construção do empreendimento colonial e por consequência da subjetividade do colonizado. É marcante o papel do colonialismo e da expansão imperialista no que se constitui como Modernidade, e a manutenção dessas instituições no paradigma “imperial”. (DUSSEL, 2012).

Assim, embora seja marcante essa prática de esquecimento da conquista da América como constituidora da modernidade, é necessário apontar a importância desse processo para o desenvolvimento do liberalismo europeu e para a constituição do que mais tarde seriam as bases do sistema capitalista. A Europa se ergue como civilização universal e como padrão universal a partir da sanha colonizadora espanhola – e portuguesa em menor escala de importância –, e da eliminação das diferenças sob o conceito do homem moderno e europeu, logo, racional e civilizado. (MAGALHÃES, 2012).

Há um grau de diferenciação gigantesco e perturbador nesse empreendimento moderno que se consolida como único possível e mais evoluído. A completa subalternização e quase total eliminação de culturas inteiras dá as bases para a consolidação da Europa como “padrão-mundo”, ou seja, como modelo a ser seguido de organização social, política, jurídica e como paradigma humanista. A

história do esquecimento da América é marcada por uma dialeticidade totalitária<sup>3</sup> e dominadora que é a história do esquecimento do “outro” como um todo, do outro enquanto qualquer um, ou seja, diferente dos modelos e padrões dominantes. (DUSSEL 1993).

A história da constituição da América enquanto colonizada, e do ameríndio enquanto bárbaro, é a história paradoxal da produção e do esquecimento do “outro”. A modernidade produz o “outro” colonizado sob o signo do inculto e do bárbaro que necessita ser civilizado, para logo após esquecê-lo para que seja originado o “eu” europeu colonizador e civilizado. Há aqui um processo dialético de reconhecimento e esquecimento que origina a Europa como centro de poder na Modernidade. (HARDT; NEGRI, 2002).

Configura-se uma dialeticidade avassaladora que relaciona totalitariamente o europeu e o não-europeu num jogo de inferiorização e subalternização do segundo em relação ao primeiro. A dialética que produz e constitui a noção corrente de humanidade, à época, é um método totalitário de construção e naturalização da totalidade como única perspectiva possível na relação entre dominador e dominado e na produção de sentidos permitida por essa relação. (DUSSEL, 1986).

Nesse caminho, forja-se uma relação dialética dominante e absoluta, na diferenciação entre os moderno-europeus e os “não moderno-europeus”, entre civilizados e bárbaros, entre os que estão na Europa e os que não a habitam. Nesse ponto, constrói-se um caminho de exportação e disseminação da barbárie, no rumo dos povos subalternizados na condição de “não moderno-europeus”. É o princípio de uma história de dominação e homogeneização de todos que não são “continentais” – os não-europeus. Na visão de Hardt e Negri (2002) o colonialismo homogeneiza diferenças sociais reais criando uma oposição predominante que leva as diferenças até um ponto absoluto, e depois submete a oposição à identidade da civilização europeia. *A realidade não é dialética, o colonialismo é.*

---

<sup>3</sup> “A identidade do Eu europeu é produzida nesse movimento dialético. Uma vez que o sujeito colonial é construído como Outro absoluto, ele pode, por sua vez, ser submetido (cancelado e erguido) dentro de uma unidade mais alta. O Outro absoluto é refletido de volta no sentido mais respeitável”. (HARDT; NEGRI, 2002, p. 144). Ainda, sobre o método dialético, assevera Krohling (2009, p. 40) que “o princípio metodológico da investigação dialética da realidade social é o ponto de vista da totalidade concreta, que antes de tudo significa que cada fenômeno pode ser compreendido como momento de todo. Assim, todas as diversas dimensões dos direitos humanos tem o seu contexto histórico concreto, mas abrangendo a totalidade. Totalidade não significa todos os fatos, mas uma realidade como um todo estruturado, todo no qual e do qual um fato qualquer pode vir a ser racionalmente compreendido”.

Veja-se que a Europa moderna – a partir da percepção de Dussel sobre a constituição da Modernidade – exporta a barbárie ao “novo mundo”, realinhando conceitos de modo a desabilitar o índio americano como “homem racional”. Isso fica claro na possibilidade de escravidão do índio, não vivida na Europa medieval que, embora organizada hierarquicamente entre superiores e subalternos, se caracteriza por um regime de servidão que difere conceitualmente em suas características do regime escravagista. (BEUCHOT, 1994).

Dessa forma, o humanismo moderno – e aqui não se quer negar totalmente a sua importância – se mostra tendente a práticas inumanas em nome dele mesmo enquanto paradigma dominante. Cria-se, a partir do humanismo moderno-europeu, a figura do bárbaro desconsiderado em sua humanidade por não preencher determinadas características inerentes à civilização. Nesse sentido, conforma-se um discurso sobre a possibilidade e, até mesmo, a necessidade de subjugo do “outro” em nome desse humanismo que se mostra o único possível. Os valores humanistas da civilização devem ser levados aos bárbaros num movimento que se modifica em forma e conteúdo, mas que permanece contemporaneamente – o que será tratado mais adiante. (DOUZINAS, 2009). É a fundação de um humanismo puramente calcado na razão humana consubstanciado sobre “leis morais” ordenadas pela razão ilustrada e constitutivo do ser humano racional e moralmente capaz de compreender prático-conceitualmente as imposições e responsabilidades de colocar-se no mundo como homem. Essa racionalização embasa-se numa capacidade de determinar o que é uma prática moral aceitável sob o ponto de vista da racionalidade do civilizado. (KANT, 2013).

Kant entroniza o sujeito autônomo como ponto de chegada e de partida da lei – do Direito. O sujeito centraliza as conceituações do que é direito e dirige-se ao Estado – regulador dessa relação – como princípio ordenador do mesmo. O sujeito moderno ganha *status* jurídico imanente, direcionando a produção do direito que se dirige a ele enquanto sujeito de direitos. (DOUZINAS, 2009). O Direito na modernidade é um direito do sujeito: do sujeito de direitos positivados pelo Estado e instituídos formalmente nas cartas de direitos modernas. Assim, nasceram os direitos (humanos) – não de forma acabada e como os conhecemos hoje – como materialização da “vontade do sujeito”, naturalmente consagrada devido a sua natureza humana primeira e indiscutível. Naturalismo moderno e estatalidade

formam o arcabouço de proteção e constituição do homem moderno, garantindo até ali, sobretudo, sua liberdade e condição de superioridade universal.

O jusnaturalismo moderno – racional – é a fonte do direito construído na modernidade centrado na figura do sujeito como ser supremo. A questão central aqui, é que esse sujeito é o sujeito racional, que detém a única razão possível, a razão moderna transcendente e imanente sobre todas as demais racionalidades, subjugando-as. “Daí ser da própria razão o ato de pensar, julgar, calcular, memorizar, raciocinar e, por fim, dominar”. (BRAGATO; BARRETTO, 2013). Kantianamente o Direito – e os direitos humanos – são postulados da razão estritamente ligada a deveres morais alicerçados na concepção moderno-racional de humanidade, que desumaniza. Esses postulados morais, essas obrigações morais, são obrigações do “homem moderno” consigo mesmo com seu(s) “eu(s)”, mas não com o outro que não detém a razão ilustrada que o torna humano. (LUCAS, 2013). Nesse sentido:

O jusnaturalismo considera os valores humanos como um ‘dado’, quando na realidade são social e historicamente produzidos. O resultado é claro: direitos humanos, a liberdade, a solidariedade, a igualdade, a vida e a dignidade se interpretam a partir de instâncias abstratizantes e formais alheias ignorando-se os tempos, os espaços e os ritmos humanos plurais. (RUBIO, 2013, p.28).

Nasce um direito atinente à liberdade individual de arbítrio em relação às suas condutas enquanto ser racional, ínsito a uma produção de sentidos concebida no plano de uma individualidade moral que sustenta uma igualdade natural concernente à condição humana naturalmente dada ao homem moderno. Há um direito único e primitivo que decorre simplesmente do fato de ser homem que engendra a positividade dos direitos humanos na modernidade como constitutiva do processo de inclusão, bem como do processo de exclusão. (KANT, 2013).

Porém, essa Europa moderna, ilustrada, civilizada, que se encontra sob o signo das luzes, ao encontrar o “outro” – africano, americano, asiático – produz o genocídio, a pilhagem, a escravidão, o assujeitamento cultural, o totalitarismo religioso da assunção da cristandade, a desconsideração total da humanidade em suas diferenças, sob o conceito indistinto de bárbaro. O processo colonizador é um retrato do civilizado produzindo a barbárie e do bárbaro sendo vítima de uma

civilidade imposta de maneira brutal. (BENHABIB, 2004). Com efeito, sobre o processo “civilizatório” vivido na América, são claros os relatos:

[...] los cristianos con sus caballos y espadas y lanzas comienzan a hacer matanzas e crueldades estrañas en ellos. Entraban en los pueblos, ni dejaban niños y viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban y hacían pedazos, como si dieran a unos corderos metidos en sus apriscos. Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por emdio, o le cortaba la cabeza de un piquete o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las amdres, por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros, daban con ellas en ríos por las espaldas, riendo y burlando, e cayendo en el agua decían: bullís, cuerpo de tal; otras criaturas metían a espada con las madres juntamente, e todos cuantos delante de sí hallaban. Hacían unas horlas largas, que que juntasen casi los pies a la tierra, e de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redemptor de de los doce apóstoles, poniendoles leña e fuego, los quemaban vivos. (LA CASAS, 2013, p. 72)<sup>4</sup>.

Esse discurso vem desde a modernidade – seja a europeia da versão dominante a partir do século XVIII, seja, por exemplo, na visão já apresentada de Enrique Dussel – até os dias atuais. Um discurso que, de emancipatório tem muito pouco, mas que tem muito de dominante e disciplinador, velado sob as vestes do iluminismo e de sua necessária universalidade (una e imposta)<sup>5</sup>. Em verdade, emancipa-se o “homem europeu” que ganha a sua racionalidade e existência para além e acima dos demais, pois, detentor da razão. De acordo com Gallardo (2014), é esse discurso que conforma o conceito de direitos humanos como direitos tipicamente modernos de vestes patriarcal, etnocêntrica, e burguesa, o que gera uma unificação e padronização desses direitos.

Essa relação caracteriza toda a produção de sentidos e saberes a partir da modernidade – europeia – universalizando conteúdos que, se dispares na própria

---

<sup>4</sup> Aqui, é importante deixar claro que sob a perspectiva da “história oficial” esse processo não acontece na modernidade, compreendida oficialmente a partir dos séculos XVII e XVIII, sobretudo, a partir do século XVIII e das revoluções liberais que constituem a base da ilustração e do humanismo europeu. Independente da história a ser contada, o humanismo europeu que serve de base para as concepções contemporâneas de direito e de direitos humanos, em que pese isso possa ser discutido, nasce a partir do jusnaturalismo racional moderno e, logo, após o processo colonizador, o que não retira a produção da barbárie pelos europeus – espanhóis – na conquista da América.

<sup>5</sup> “Nesse processo relacional com os outros e com os semelhantes, a forma de se definir e se comportar entre eles por meio de tramas sociais pode resumir-se através de duas lógicas ou dinâmicas: a) relações ou tramas de dominação ou império, que consistem em formas de tratar os outros como objetos, classificando-os e hierarquizando-os a partir de significados de discriminação, marginalização, exploração, exclusão, desprezo e rechaço; e b) tramas sociais de emancipação e libertação, com as quais uns e outros se tramam como sujeitos, de maneira horizontal, solidária, de forma a articular reconhecimentos e acompanhamentos mútuos”. (RUBIO, 2014, p. 17). A opção feita pelo Direito e pelos direitos humanos no seio da modernidade e que se mostra a mesma escolha até os dias atuais, é pela lógica de dominação e “Império” que justifica a barbárie e dissemina a diferenciação e subalternização do “outro”.

Europa, muito mais em terras distantes colonizadas. Nesse ponto, emerge uma sujeição de humanidades e conhecimentos a um paradigma dominante que cala as vozes dissonantes e normaliza as diferenças, seja num ritual de homogeneização ou extermínio. Evidentemente o que se mostra como alternativa é visto igualmente como subversivo, sendo necessário seu subjugo enquanto prática e sua desconsideração enquanto teoria. Esse processo se dá, porque permitir o aparecimento do alternativo “é contrapor ao discurso ou modelo social de dominação, que é excludente, outro discurso ou modelo social de libertação não vigente, porém inclusivo”. (WOLKMER, 2015).

Nesse trilhar, o “outro” que não o povo do Norte, mas sim, os povos que habitam o Sul, a periferia, não tem direito – aqui minúsculo, porque no sentido de ter direitos, e não no sentido de um sistema jurídico, embora, na visão europeia, também não tivessem sistema jurídico (civilizado). Os direitos que consolidam a posição do ser humano na Europa são os mesmos que subjogam os ameríndios na conquista da América. (DUSSEL, 1993)<sup>6</sup>. Quando se aposta nessa institucionalidade moderna para universalizar direitos humanos – no seio da modernidade oitocentista – aposta-se em uma máquina de dominação e naturalização de uma única humanidade possível, que é hegemônica e assujeitadora. Os direitos humanos, se verdadeiramente universais, não podem ser universalizados a partir de instituições e conceitos entronizados como os únicos possíveis, como uma única “vontade geral” e um único “acordo” sobre o que é ou não humano e o que viola ou não direitos humanos. (GALLARDO, 2014).

Há uma natureza humana que não decorre necessariamente da racionalidade europeia, mas de uma racionalidade humana, de uma substância que constitui todos os homens enquanto seres livres e detentores de direitos. Os homens são iguais substancialmente e por isso nenhum outro povo pode ser subjugo como inferior

---

<sup>6</sup> Em que pese a ilustração ainda não ter se concretizado, ademais, consubstancia-se a partir das revoluções liberais, e, já constitui seu arcabouço teórico com o advento dos escritos de Hobbes e Locke, por certo, no século XVII e XVIII, a consolidação dos direitos tipicamente moderno-europeus atinentes às cartas revolucionárias e a desconsideração do período de colonização e conquista como parte da modernidade, sacramentam as violações de humanidades – antes de serem violações de direitos – perpetradas no movimento conquistador que forjou uma cultura de dominação e subjugo ameríndio, bem como do percurso de aniquilação e extermínio traçado pelo conquistador espanhol. (DUSSEL, 1993). O que se quer deixar claro aqui, é que não há no trabalho um compromisso com uma linearidade nos acontecimentos históricos e no acontecer dessas “duas modernidades” – a oficial que se inicia no século XVIII, e a “modernidade alternativa” que se inicia com o período das conquistas e engloba para além de uma modernidade possível, várias modernidades existentes e, político, jurídico, social e culturalmente diferentes da modernidade europeia.

ou bárbaro. (BEUCHOT, 1994). “Es decir, no existen diferencias substanciales, sino accidentales, entre los hombres; del predicado esencial que es la definición se sigue la igualdad de los seres humanos de todos los pueblos y razas, sin distinción”. (BEUCHOT, 1994, p. 34).

Entretanto, não é essa noção de igualdade de direitos entre os homens que se produz no contexto moderno-europeu, tanto na época da conquista e colonização do novo mundo, quanto na passagem à Europa ilustrada do iluminismo pós-revoluções liberais e das cartas de direitos. Pois, ainda aqui, esses direitos são apenas do homem branco europeu e, veja bem, mesmo internamente, não são direitos de todos os europeus, mas apenas de alguns. Nesse sentido, os direitos oriundos da ilustração e do liberalismo são direitos tipicamente privados que consolidam o homem branco, burguês e proprietário como sujeito privilegiado de direitos, e os direitos garantidos e positivados, são, sobretudo, direitos ligados à liberdade e propriedade, sendo o direito à propriedade o mais importante.

Nessa maré, justificam-se as intervenções civilizadas no mundo bárbaro sob o viés de justificar o universalismo e sua necessidade, por reunir os caracteres que consolidam práticas moralmente aceitas universalmente. No entanto, essas práticas geraram – e geram – tanta ou mais barbárie do que as práticas condenadas pelo mundo moderno-europeu-ocidental. Justificaram a colonização – e justificam intervenções humanitárias contemporaneamente –, a barbárie dos outros, a não violação dos valores universais e a defesa desses valores, bem como a disseminação de tais valores; tudo isso na intenção de livrar os inocentes da crueldade bárbara. (WALLERSTEIN, 2007). “Trata-se de um processo em que o homem abandona suas crenças e seus tradicionais modos de pensar para adentrar os tempos modernos, livre de crenças e munido da razão em busca de novos sentidos, criando as condições para o estabelecimento da cultura moderna”. (BRAGATO; BARRETTO, 2013).

Nesse espectro, os sujeitos não-europeus se mostram como o “outro” a ser desconsiderado, reduzido, normalizado. O método dialético, segundo Dussel (1986), produz a totalidade de um modelo que exsurge na produção única de sentidos, nesse caminho que dialeticamente desconsidera o “outro”. Esse caminho é feito no sentido modernidade/pós-modernidade, encobrendo outra(s) modernidade(s). É uma manifestação do universal moderno-europeu, cristalizada para além-mar na ótica de exportação da barbárie nos processos de dominação “além Europa”. Com efeito:

Na lógica das representações colonialistas, a construção de um outro colonizado à parte e a segregação de identidade e alteridade acabam sendo, paradoxalmente, ao mesmo tempo absolutas e extremamente íntimas. O processo consiste, com efeito, em dois momentos dialeticamente relacionados. No primeiro momento, a diferença tem de ser levada ao extremo. No imaginário colonial, o colonizado não é simplesmente um outro banido para fora do reino da civilização; antes, é captado e produzido como um Outro, como a negação absoluta, como ponto mais distante no horizonte. (HARDT; NEGRI, 2002, p. 144).

Essa construção do arcabouço que sustenta a cultura (jurídica) moderna, possibilita a escritura das cartas de direitos da modernidade em um nível de abstração gigantesco que elimina as diferenças pois, abstratamente, os sujeitos são todos iguais, alguns, em sua desigualdade abissal. A partir da leitura feita por Devine; Hansen; Wilde (2007), os modelos de cartas de direitos que surgem no século XVIII vem marcados pelo individualismo do sujeito moderno e alicerçados nas construções teóricas de Kant, Hobbes, Locke, Rousseau, entre outros, baseada na racionalidade e na cartesiana visão sobre o mundo e sobre o homem que o habita.

É a base liberal dos direitos humanos que surge e concretiza o projeto moderno-europeu de Direito e de direitos humanos na esteira do contratualismo e da construção de toda a institucionalidade moderna, seja jurídica, política ou social. A “sacralidade” dos direitos humanos fica na esfera das liberdades (negativas) e confere humanidade a um “modelo” bastante restrito e restritivo de homem. (DEVINE; HANSEN; WILDE, 2007). Para Douzinas (2009) a abstração das cartas de direitos do século XVIII, por ser calcada na figura do homem europeu – ainda que abstratamente considerado e com níveis de desigualdade no próprio cenário pintado por tais cartas –, permite violações de direitos em todas as partes do mundo reconhecidamente não-europeu. É constituído um sentido que não considera essas outras humanidades, apresentando direitos que abstratamente considerados para todos, realizam-se na prática apenas para alguns. Ademais, essa abstração produzida pelas declarações europeias do século XVIII funciona como álibi às violações anteriores à modernidade – enquanto paradigma dominante de acordo com a “história oficial” – como a barbárie da colonização.

É o momento mais bem acabado em que o homem passa a ter a centralidade do Direito e dos direitos na história da humanidade, até então. Nesse momento, ganham força os direitos subjetivos gerando uma quase total soberania do sujeito e



de seu individualismo. Conforme Renaut (2000), desponta o individualismo<sup>7</sup> como valor máximo das sociedades modernas, visto o indivíduo sob as características de sujeito autônomo, independente e racional, o que constitui um alto grau de desprezo e não-subordinação à comunidade social. Em torno a este ser individual uno, constrói-se uma sociedade artificialmente igualitária, haja vista que somente em forma essa igualdade se materializa. O indivíduo (europeu) é o centro da nova ordem mundana, constituído artificialmente como igual em direitos e deveres.

Como salienta Bragato (2010), a tradição moderno-europeia de direitos humanos ancora sua compreensão do que são direitos humanos em pressupostos liberais-individualistas, que dão forma a uma “determinada humanidade”. Não há espaço no que se forma modernamente, para identidades múltiplas, para diferenças e dissonâncias, para o “outro” numa relação alteritária. As relações criadas além Europa são relações autoritárias de dominação e não alteritárias. Essa é a marca do colonialismo como uma máquina que produz alteridades e identidades abstratas. O colonialismo produz a violência originária com a dominação e exploração do colonizado pelo colonizador e a conseqüente produção do “outro” símbolo da diferença original, mas, ao mesmo tempo, produz o “eu” branco, europeu/ocidental e civilizado que funda um paradigma de direitos humanos com base nessa distinção original colonizador/colonizado, “eu”/“outro”, civilizado/bárbaro que os constitui enquanto sujeitos. (HARDT; NEGRI, 2002).

Dessa forma, a definição do que é humano e do que não é humano se perfectibiliza como uma escolha moderna – dos moderno-europeus – por padrões que os sustentam como indivíduos humanos e racionais, padronizando a “produção de humanidade”, ou do que seja o humano na relação com o diferente com o “outro”. (BRAGATO, 2010). Com efeito:

Na tradição ocidental, a defesa dos direitos humanos, como direitos universais, tem suas raízes na exaltação do indivíduo e na incomparável importância do organismo humano, que deriva de sua própria racionalidade. Ser um indivíduo humano nascido vivo converteu-se em condição suficiente para se tornar um sujeito de direito, e isso se deve à identificação moderna

---

<sup>7</sup> O indivíduo é concebido livre dos entraves sociais, não há mais uma visão do mesmo como ser social, o que ocorria na antiguidade, mas sim, o sujeito moderno passa a ser visto em sua individual autossuficiência constituinte de um estado de natureza precedente à formação político-social. O sujeito individual moderno só se preocupa consigo mesmo e com o seu estado em sociedade, mas não com a sociedade em que está, a qual pertence. Não há um sentimento de pertença, mas tão somente de confluência do “lugar social” às suas condicionantes de uma “boa vida” – individualmente concebida. (RENAUT, 2000, p. 68).

entre as ideias de ser humano e pessoa, o que representou fortemente a possibilidade concreta de inclusão de todos em considerações morais e legais. De qualquer sorte, graças a essa identificação entre as ideias de pessoa e de indivíduo humano, alçado á posição mais alta dentre todos os seres, tem-se afirmado que os direitos humanos são os direitos de todos em todos os tempos. (BRAGATO; BARRETO, 2013, p. 259).

O Direito nesse momento é visto como um conjunto de práticas e normas, num quadro tecnicista de ordenação em nome do bem maior do sujeito individual nos seus anseios morais, políticos e econômicos. Não há a preocupação com direitos humanos, ou com a produção de humanidade para além da Europa ilustrada, mas apenas com a idealização de um indivíduo político-economicamente capaz, protegido em sua individualidade e em sua liberdade de ação. (VILLEY, 2009). A racionalidade jurídica moderna mostra-se castradora das experiências mundanas, castradora dos sentidos humano-existenciais e imobilizadora das ações e práticas sociais; as relações humano-sociais devem estar adstritas ao que está posto por uma racionalidade individual assujeitadora do diverso. (WARAT, 2000)<sup>8</sup>.

Nesse sentido, veja-se a construção hobesiana acerca dos direitos – e aqui, pode-se começar a falar de uma história dos direitos humanos propriamente dita – calcada na razão de um sujeito individualmente considerado. Hobbes (2014) defende a liberdade do indivíduo na perspectiva de buscar preservar a sua própria natureza – humana – do modo que melhor lhe aprouver, no sentido de preservar a sua vida, sem preocupar-se com algo que transcende a esfera individual. A lei natural em Hobbes aparece como o marco que proíbe o ser humano de agir de modo que não garanta a sua vida – ou um modo de vida moderno-europeu – ou privá-lo de qualquer meio necessário para preservá-la, enquanto projeto de vida do indivíduo. (HOBBS, 2014).

Conforme Ribeiro (2004) Hobbes radicaliza o individualismo a tal ponto que contrariamente ao que delimitam alguns autores, em verdade ele acaba por construir uma teoria jurídico-política que acaba por não beneficiar a burguesia. O autor sobreleva de tal modo a razão individual que em certo ponto se torna necessário

---

<sup>8</sup> “A lei ocidental, em contrapartida, é investida de inviolabilidade e transcendência. Essas qualidades são usualmente postas nos termos da existência normativa ou formal, geral ou abstrata, da lei. Em termos práticos, isso implica que a lei não é capaz de ‘suportar muita realidade’. A lei deve ser mantida a uma certa distância ‘dos comprometimentos e discursos cotidianos da prática e dos conflitos sociais e políticos’ [...] A lei, como a divindade, cria seu próprio mundo, e a realidade legal é o efeito mágico da invocação de fórmulas dentro da lei, às quais os sacerdotes e as pessoas em geral aderem miticamente. Sendo mágica e transcendente, a lei não pode ser levada a uma comparação avaliativa, muito menos definitiva, com a realidade mundana”. (FITZPRATRICK, 2007, p. 86).

abrir mão da liberdade individual em nome de um poder maior. Ainda para Ribeiro (2004), a questão central é que o individualismo hobesiano radicalizado liga-se ao direito à vida e não à liberdade, enunciando assim um homem moderno, europeu e racional, mas não necessariamente um homem burguês, na leitura do autor.

Nesse sentir, estão separados indivíduo e ordem social, e o sujeito moderno soberano e autônomo está alçado ao lugar central de toda a construção político-jurídica. Ai a necessidade de se tirar o indivíduo do estado de natureza inicial e colocá-lo em meio a uma instituição que lhe garanta o direito à vida e a utilização do poder como bem lhe prouver para garanti-la. (DOUZINAS, 2009).<sup>9</sup> A construção hobesiana do político e do social se mostra uma confirmação da modernidade e de seu sujeito moderno-europeu racional, autônomo e soberano, que luta pela sua vida – pelo seu modo de vida – subjugando os demais povos.

Constitui-se assim, embora, alguns desdobramentos com Locke, uma teoria dos direitos subjetivos que foi central no direito moderno-europeu pré e pós revolucionário. A noção de direitos subjetivos é a base para as primeiras construções acerca do que seriam direitos humanos como os conhecemos hoje. Surge aqui a ideia de direitos humanos – sobretudo, a partir de Locke – enquanto direitos subjetivos orientados pelas liberdades individuais/privadas e, principalmente, visualizados no direito de propriedade.

A noção de direito subjetivo reporta-se à consolidação do sistema jurídico de cunho individualista, que teve lugar na maioria dos países ocidentais a partir do século XVI, com o surgimento da doutrina do Direito Natural de cunho racionalista. A afirmação do individualismo lançou as bases para a moderna teoria dos direitos subjetivos, que foi gradativamente se afirmando como a ideia central dos sistemas jurídicos contemporâneos. (BRAGATO, BARRETTO, 2013, p. 53).

---

<sup>9</sup> Aqui, Direito significa um fazer, e um fazer em direção à garantia da vida e da liberdade de não ter qualquer limite na ação de busca por garanti-la. Não mais uma ligação entre lei e virtude ou justiça, pois, a razão e o prazer individual são o combustível do Direito nesse momento. Aparece o direito natural como um ilimitado poder individual que gera uma soberania ilimitada sobre si mesmo na busca pelo prazer irrestrito do "eu" e a garantia do seu modo de vida. "O ser não mais é a criação de uma primeira causa divina, tampouco se aproxima da realidade como uma cópia de um original pré-existente. O homem é produtivo, sua essência deve ser encontrada no seu 'fazer' e no seu 'movimento corporal', ele se torna o criador e a causa das ações e o outorgador de sentido a uma realidade profana. O Eu como agente reconhece a si mesmo como o centro da tomada de decisão com um poder que não se origina nem de emoções puras nem de inteligência pura. O poder da vontade é único. Este poder encontra sua perfeita manifestação na decisão. Ao finalizar a deliberação e tomar uma decisão, o Eu desejante projeta a si mesmo no mundo e se torna um agente soberano, para Hobbes, ou um sujeito autônomo e responsável para Kant". (DOUZINAS, 2009, p. 86-87).

Nesse momento em que o homem passa a ter a centralidade desses direitos, e o sujeito passa a ocupar lugar de destaque na teoria jurídica em que os direitos subjetivos se perfectibilizam gerando essa fundamentalidade do sujeito em sua razão. Essa condição de destaque do indivíduo racional, como fica claro, se dá, sobretudo, no campo das liberdades. No entanto, essas liberdades, aqui, são a liberdade para contratar, a liberdade sobre a propriedade e sobre a sua própria vida e o modo como mantê-la. O Direito e os direitos humanos – nessa primeira manifestação – ganham uma roupagem eminentemente burguesa, consubstanciada num modelo de sujeito que produz um direito – e uma noção de direitos humanos – branco, varão e proprietário – por óbvio, europeu.

Essa maneira de administração da vida e das humanidades, característica da cultura ocidental seja em sua matriz epistemológica inicial moderna, seja na reconfiguração ocidental-americana(izada), se notabiliza como hegemônica e predominante. Essa forma de pensar o mundo aparece tanto sob uma lógica de regulação colonial e imperial sob o prisma de ação do Estado e do mercado, quanto sob uma perspectiva de assujeitamento epistemológico assentado na racionalidade cientificista. (RUBIO, 2014). Essa trajetória paradigmática não só se universaliza, bem como, universalizando culturas, saberes, conhecimentos, modos de vida, universaliza instituições e formas de organização, seja social, política ou econômica. Nesse passo, são tidos como unicamente possíveis a forma política do Estado (Moderno), a economia liberal, a sociedade burguesa, capitalista e patriarcal.

Nesse mesmo curso, universaliza-se um modelo jurídico que se assenta nessas características político-econômico-sociais, seja ligado à tradição da *civil law*, seja ligado à tradição da *common law*, orientado por instituições classicamente modernas, como moderno é esse direito. Direito que produz direitos, que institui com a passagem do tempo, no arcabouço compreendido pelo Estado, a proteção e a garantia de direitos dados a todos os homens.

Nessa passada, a figura institucional mais importante delineada até o presente momento toma corpo e se estrutura de forma definitiva – pelo menos era o que se imaginava – conformando um sistema político, uma organização social e um sistema jurídico de proteção dos direitos a partir dela própria institucionalidade. A

figura institucional da qual falam-se vai receber o nome de Estado e surge num primeiro momento como uma opção do sujeito sob a forma do contrato social<sup>10</sup>.

Para o presente trabalho importa por demais delimitar o começo da forma estatal a partir das ideias de Thomas Hobbes. Se o autor aposta na radicalização do individualismo como já foi referido, ao mesmo tempo ele aposta no surgimento de uma autoridade maior que faz com que os indivíduos abram mão de uma parte de sua liberdade para sujeitar-se ao poder soberano de uma pessoa que os representa de forma legítima por um comum acordo. (HOBBS, 2014).

Eis que se forma a ideia hobbesiana do grande Leviatã, o Estado absolutista que toma nas suas mãos as rédeas da organização política, jurídica e social, retirando do estado de natureza os sujeitos e os organizando racionalmente sob um mesmo signo que os representa. Hobbes coloca a ideia de garantia da liberdade como central para a cessão de soberania a um terceiro, mas, ao mesmo tempo, relativiza essa liberdade individual ao cedê-la para o poder soberano.

O soberano criado pela via do pacto constituído entre todos, entre a multidão, nasce também com as características do direito natural e nos interesses do homem moderno e de sua racionalidade constitutiva de toda a sua humanidade. Nasce uma figura imanente que, embora sujeite todos os indivíduos sob as suas regras, não se coloca sujeito às mesmas, pairando com um transcendente que garante a felicidade e os direitos de todos os súditos. (DOUZINAS, 2009). São esclarecedoras as palavras de Douzinas:

Todos os elementos da modernidade política e jurídica estão presentes no *Leviatã*: o indivíduo anterior à sociedade; os direitos naturais e posteriormente os direitos humanos baseados no reconhecimento do desejo da lei; o Soberano convencional, criado à imagem do indivíduo livre, cujo direito estabelece o direito individual; o positivismo jurídico e a centralidade da vontade e do contrato. Acima de tudo, encontramos em Hobbes o vínculo interno entre desejo, violência e lei. (2009, p. 92).

Nessa vazão, já na sua criação se mostra contraditório o Leviatã, haja vista que ao instituir-se enquanto poder supremo, o soberano acaba por desmorrar a construção jusnatural no que tange aos súditos que acabam por ficar sujeitos ao

---

<sup>10</sup> Importante mencionar pelo menos três grandes autores contratualistas, dos quais dois serão tratados com maior intensidade, e um deles será tratado também com mais profundidade no presente trabalho, devido a sua importância antagônica junto a teoria de base escolhida. Os referidos autores são em ordem de importância para o presente trabalho: Jean-Jacques Rousseau (1712-1778); John Locke (1632-1704) e Thomas Hobbes (1588-1679).

poder central do soberano constituído à imagem do indivíduo e tendente à sua racionalidade. Os súditos abrem mão de seu poder para a manutenção da vida e, com esse poder, permitir-se utilizar de qualquer meio para garantir o seu modo de vida – eis a liberdade de agir em consonância com o seu princípio de vida. “O reconhecimento e a proteção do direito natural prepara o seu desaparecimento. Nessa medida, o direito natural é sempre protelado, uma miragem ou mecanismo heurístico que explica a criação da política moderna”. (DOUZINAS, 2009, p. 93).

O poder soberano aqui não sofre qualquer limitação e como fica explícito não se compatibiliza necessariamente – pelo menos – com a função de garante dos direitos naturais adquiridos pelos indivíduos a partir da razão que lhes confere autonomia. Os limites do Estado são demarcados pela ação em defesa da própria estatalidade que se absolutiza enquanto instituição central dessa recente modernidade. (BOLZAN DE MORAIS, 2011). Para Hobbes (2014, p. 126) a essência do Estado pode ser definida como:

uma Pessoa instituída, pelos atos de uma grande Multidão, mediante Pactos recíprocos uns com os outros, como Autora, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a Paz e a Defesa Comum.

É o modelo estatal que surge, qual seja, o Estado-Nação, que toma forma atrelado a determinadas características, que definem o que é este ente conformado com os desideratos da modernidade. Tais características são: a soberania, o território e, a este território, estar ligado determinado povo, descaracterizando a multidão que luta individualmente pela sua vida e liberdade. (BOLZAN DE MORAIS; STRECK; 2012). Com efeito:

O Estado medieval é propriedade do senhor, é um Estado patrimonial. O senhor é dono do território e de tudo que nele se encontra (homens e bens). No Estado Moderno, pelo contrário, existe uma identificação absoluta entre o estado e o monarca, o qual representa a soberania estatal. Mais tarde, em fins de 1600, o rei francês afirmava ‘L’etat c’est moi’, no sentido de que ele detinha o poder absoluto, mas também de que ele se identificava completamente no Estado. (BOLZAN DE MORAIS; STRECK, 2012, p. 40).

Na tradição hobesiana de Estado – Absolutista –, os direitos tem uma roupagem privatística que os confronta aos direitos públicos que pertencem ao Leviatã. Nessa tradição dos direitos humanos não tem espaço, pois os direitos do indivíduo operam somente na esfera privada. O Estado funciona como garante das

liberdades de um indivíduo perante o outro, mas assujeitando os indivíduos como um todo sob a sua guarda abarcados pela definição e povo. (DOUZINAS, 2009).

Nesse passo, embora várias semelhanças teóricas, Locke “avança” na construção hobbesiana, no sentido de que o Soberano deixa de ser “tão” imanente e deve se preocupar em promover o Estado enquanto garante do direito de propriedade. Em Locke, o poder soberano deve aparecer subordinado à lei por meio da legislatura, como forma de salvaguardar os direitos individuais dos súditos. Nesse momento, tem-se, sim, uma concepção de Estado e de Direito eminentemente burguês, pois, para Locke, o Estado via legislativo e a produção de leis deve garantir a fruição do direito de propriedade como “direito humano” mais básico naquele momento. (DOUZINAS, 2009).

Demarca-se aí uma diferença crucial entre Hobbes e Locke, pois se no Estado de natureza o sentimento de possuir algo está limitado às necessidades do homem no desenvolvimento de sua vida, útil e necessário à preservação de sua natureza humana, a partir do contrato social há uma mudança radical. Todas as restrições sobre o direito de propriedade vão ao chão, pois o burguês proprietário tem tudo o que quer e não só o que necessita ao alcance do dinheiro, da força do capital. Desde que licitamente, o homem pode se apropriar do que lhe prouver, mesmo sendo mais do que lhe é necessário. (DOUZINAS, 2009).

Nesse caso, a comunidade política, que vai se converter em Estado, torna-se árbitro em virtude das regras fixas preestabelecidas, indiferentes e iguais para todas as partes e, por meio da atribuição de autoridade, derivada da comunidade, que irá executar as regras, decidir sobre todas as contendas entre os indivíduos e castigar as infrações cometidas contra a sociedade com as penalidades previstas em lei. Como cada homem dá os seus assentimento para a formação do corpo político, não é dado a ninguém o direito de descumprir as leis da sociedade, pois, nesse caso, o que existiria seria a volta ao Estado de Natureza e a renúncia às garantias oferecidas pela sociedade civil e o Estado. Por essa razão, a principal finalidade da sociedade civil é a preservação da propriedade, pois os homens só abrem mão de suas liberdades irrestritas em troca de segurança, conforto e paz para dela gozarem e desfrutarem sem a injusta interferência de outrem. (BRAGATO; BARRETTO, 2013, p. 50).

Nessa senda, diferentemente do Leviatã de Hobbes, o poder do Estado em Locke não é e nem poderia ser arbitrário, já que intenciona a proteção das liberdades individuais e a garantia da propriedade, da vida e da liberdade. O poder manifestado pelo Soberano encontra ápice e limite no mesmo lugar: na cessão de poder e liberdade dos súditos à ele. Aí encontra-se o limite da arbitrariedade estatal

em Locke, pois os súditos cederam uma parte de sua soberania para ver-lhes garantidos determinados direitos contra a ação ilícita do outro<sup>11</sup>. (LOCKE, 2013). Corrobora Kant ao dizer que a noção de direito se refere a relação de um sujeito com o outro, no que tange a influência que as ações de um pode ter sobre as ações do outro e nos efeitos que isso pode gerar. Logo, constitui-se uma relação entre essas pessoas no interior do Estado de Direito em que a manifestação de vontade de um não possa causar nenhum empecilho a fruição de seu direito pelo outro. (KANT, 2013).

Eis o surgimento do Estado Moderno com todas as suas características e condicionantes. Essa “nova” forma estatal que surge, desde sua origem – como instituição histórico-geográfica – se compõe ligada estruturalmente a determinadas características que o conformam “significativamente”, dando-lhe os contornos político-jurídico-sociais, bem como lhe fundando enquanto ambiente espaço-temporal de uma nova era. Tais características são: a *soberania* que se exerce no entorno de um espaço geográfico como limite interno e externo, do que se retira o conceito de *território* e, a este, estar ligado um conjunto de pessoas que se vinculam artificialmente por intermédio de uma identidade forjada por características definidas aleatoriamente, constituindo-se, assim, como *povo*. (BOLZAN DE MORAIS, 2011).

Nesse seguimento, como o descortinar da modernidade – no discurso majoritário, pelo emnos –, inaugura-se a preponderância do Estado que se constituía a partir da delimitação territorial e do conceito de povo. Nesse diapasão a noção de cidadania que abarca apenas os nacionais, e num primeiro momento nem todos esses, clarifica um ponto de exclusão dos não-nacionais e dos que não detinham a qualidade de cidadão da esfera de direitos e garantias. (DOUZINAS, 2009). O aparato estatal moderno se configura como mecanismo de dominação e exclusão, seja no âmbito interno ou externo, pontuando os direitos humanos como prerrogativas de determinados sujeitos. Quando se transfere para o aparato político o problema da fundamentação dos direitos humanos, colocam-se os mesmos sob a égide das instituições geradas e geridas pelo Estado, esvaziando-os em seu caráter

---

<sup>11</sup> O termo outro aqui, e por isso não se colocou o termo entre parênteses, traz consigo de maneira mais forte o sentido de outro súdito, de outro indivíduo, logo, de outro homem branco europeu que ao lado de outras pessoas também assentiu com o contrato social e, logo, tem sua ação limitada nas liberdades dos demais contratantes. Entretanto, também pode se perceber o outro aqui, como o “outro” que não é o moderno-europeu, mas sim o bárbaro que não saiu do estado de natureza, logo, não pode usufruir de direitos e liberdades e, por tal motivo, deve ser subjugado de maneira a lhe proporcionar o viver em sociedade e a civilização.



emancipatório, como se os adestrando enquanto prática burocrática. (GALALRDO, 2014).

Como bem aponta Magalhães (2012) a construção desse aparato estatal de dominação e exclusão se assenta em alguns pressupostos necessários à construção do Estado Moderno como o conhecemos. Sem duvida alguma é necessário que se constitua uma identidade nacional – ligada a ideia de povo –, bem como, que as diversidades regionais sejam englobadas sob um mesmo espaço delimitado – o território – e, ainda, que a nova institucionalidade responda de maneira direta e dura a qualquer possibilidade de agressão externa – utilizando-se de sua soberania. “O Eu europeu precisa da violência e tem de confortar o seu Outro para sentir e manter o próprio poder, para refazer-se continuamente. O estado geral de guerra que continuamente subtende as representações coloniais não é acidental, ou mesmo indesejado – a violência é o fundamento necessário do próprio colonialismo”. (HARDT; NEGRI, 2002, p. 146).

É no seio dessa nova forma de organização político-administrativa que se consolida a padronização social e jurídica, no sentido de se produzir um direito único em todo o território do Estado e por consequência, mais tarde, uma única ideia de direitos humanos. O estatismo moderno avança rumo a sua primeira grande ruptura acontecida no final do século XVIII que, se o transforma internamente, o consolida do ponto de vista exterior como uma forma de organização a ser exportada assim como a barbárie em tendente a universalizar-se. (NASCIMENTO, 2011).

Nesse sentir, a “derrota” do Estado Absolutista não significa o abandono do modelo estatista, mas a sua reconfiguração. Aparece uma nova roupagem estatal denominada Estado Liberal, pois, são insuficientes as modificações no *status quo* pré-moderno promovidas pelo absolutismo. O novo modelo de Estado ganha uma redesignação e, ademais, novos contornos econômicos, políticos e sociais. Dessa forma, emerge o Estado Liberal – de Direito –, responsável pela consolidação do ideário burguês, a partir de uma guinada completa na visão de mundo dos antigos.

Toma forma assim, o Estado Mínimo, calcado no liberalismo econômico, na desestratificação das entidades sociais e, onde toma força, as instituições privadas, tal qual, o contrato, a propriedade privada, a liberdade para contratar, entre outras. Eis nesse contexto, que nasce o princípio fundador da modernidade, qual seja, o liberal-individualismo. De acordo com Bolzan de Moraes e Streck (2012), mostra-se o

liberalismo como uma concepção estatal balizada pelas pretensões oriundas do homem enquanto ser individualizado, já que o aspecto central de suas determinações era o indivíduo, devendo a atividade estatal preocupar-se com um espectro mínimo da vida político-social. Suas tarefas frente aos sujeitos sociais era tão somente garantir-lhes ordem e segurança, salvaguardando assim, as liberdades civis e a liberdade pessoal, bem como, assegurando-lhes da mesma forma a econômica, que deveria ser consolidada no âmbito do livre mercado.

As novas perspectivas trazidas com a estatalidade liberal demonstram a articulação de um modelo estatal soberano interna e externamente, que se vincula ao “homem moderno” (indivíduo), construindo uma espacialidade percebida territorialmente e uma temporalidade apreendida racionalmente, as quais dão forma a um Estado abstratamente considerado e difundido como “instituição universal”. (BOLZAN DE MORAIS, 2011). Essa forma organizacional se universaliza e chega à América a partir das lutas pela independência influenciadas diretamente pela Revolução Francesa e pela Independência Norte-Americana, que tem papel fundamental do que se passa a tratar por direitos humanos e no caminho de ruptura com a concepção de direito(s) enraizada pelo Estado hobesiano e lockeano.

Esse Estado abstrato se universaliza enquanto máquina de homogeneização, racionalização, dominação e exclusão do “outro”, num percurso considerado necessário, pois, povos civilizados deveriam se organizar na forma estatal. Essas circunstâncias apontam para uma aproximação entre todos os cantos do mundo, já que, organizados da mesma forma e sob uma mesma concepção de direito, de economia, e de sociedade. Todo o arcabouço teórico construído na modernidade através e a partir da nova institucionalidade se notabiliza como o único possível.

Nessa perspectiva, a organização estatal sofre uma ruptura e ao mesmo tempo mantém um movimento de continuidade ao Estado Liberal, como já apontado. No bojo dessa “ruptura continuísta que se dá principalmente com a Revolução Francesa, surgem os primeiros documentos efetivos a prescreverem direitos para além das liberdades negativas hobesiana e lockeana”. Tomam vida nesse cenário as declarações de direitos e, no que mais interessa ao percurso feito até agora, a Declaração dos Direitos do homem e do Cidadão de 1789 oriunda da Revolução Francesa e da conseqüente queda do *ancien regime*. Com efeito:

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, concebida na França em 1789, foi o segundo maior produto do esforço iluminista para promover politicamente os direitos naturais. Inspirada pela luta vitoriosa em prol da independência dos Estados Unidos, a declaração Francesa afirmava corajosamente que 'todos os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos' e ao mesmo tempo sustentava que 'A finalidade de toda a associação política é a salvaguarda dos direitos naturais e imprescritíveis do Homem'. Esses direitos eram a 'Liberdade, a Propriedade, a Segurança, e a Resistência à Opressão'. (DEVINE; HANSEN; WILDE, 2007, p. 47).

Nesse correr, os direitos humanos oriundos das declarações e em meio ao engendramento estatal moderno, mostram-se limitados e limitadores das humanidades. O aparato sócio-estatal moderno racionaliza e classifica práticas, também, através das declarações de direitos, como humanamente aceitáveis ou não, e exclui dessas práticas aceitas como condizentes com a condição de ser humano – racional – o que não for produto da racionalidade moderno-europeia. (GALLARDO, 2014). As declarações engendram um referencial teórico e conteudístico para os direitos humanos que se forma pré-estabelecido pelos padrões unicamente europeus de comportamento, de civilização e de racionalidade. A veste dos direitos humanos só cabe em determinados homens, os demais, permanecem desnudos no que tange à garantia e concretização de direitos. (RUBIO, 2014).

Desse modo, a declaração de direitos francesa, embora, importante naquele determinado momento histórico, pois, acabava de colocar limites à atuação do Estado e de prever determinados direitos para os homens, ela se mostra insuficiente no que toca a uma racionalidade não europeia, como também, mostra-se incapaz de considerar o outro como ser humano e conseqüentemente sujeito de direitos. A carta de direitos francesa se estabelece como um documento da burguesia na busca por garantir os seus direitos e limitar os do Estado. (DEVINE; HANSEN; WILDE, 2007). São claras as palavras de Douzinas (2009) ao dizer que ao mesmo tempo em que a declaração de direitos francesa inaugura a modernidade, ou, a concretiza, no âmago do Estado Liberal ela configura a era do nacionalismo e de tudo que vem com esse conceito, os genocídios, a produção de excluídos, o esquecimento das minorias não detentoras de direitos, a purificação étnica e racial, o “reconhecimento” do estrangeiro, do imigrante, do refugiado, do apátrida e a sua caracterização como o “outro”, como o indesejado, ou seja, inaugura-se uma era de exclusão em escala mundial.

Da mesma forma, enuncia-se os direitos presentes na declaração francesa, como um direito universal inerente a todos os indivíduos pertencentes a qualquer

Estado. Por óbvio, quando se fala em direitos de todos e em qualquer lugar, aqui, se fala limitado aos contornos europeus, modernos e estatistas. Esses direitos são os direitos de qualquer nacional de qualquer Estado, na sua qualidade de sujeito de direitos e de indivíduo racional. (COMPARATO, 2015). Dessa maneira, fica claro que embora, importante para a época, e isso não se quer negar, a declaração francesa dá continuidade a um percurso de homogeneização e hegemonização do paradigma de direitos e de direitos humanos criando uma universalidade europeia e artificial, que desconsidera outros lugares de fala do que é humano e do que devem ser os direitos condizentes a essa condição.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 configura um padrão de homem e de cidadão e deixa de fora dessa padronização numa perspectiva externa, o latino-americano, o africano, o asiático, o árabe, ou seja, os povos que não fixam ao padrão de humanidade europeia, bem como, internamente, deslocam do eixo de proteção dos direitos as mulheres, os despossuídos, as minorias étnicas, raciais e econômicas, provocando um contexto geral de produção da exclusão<sup>12</sup>. De acordo com Gallardo (2014) a experiência moderna constitui-se enquanto espaço-tempo para o homem numa cisão entre sociedade civil e política dentro das estruturas estatais, o que permite a igualização formal entre cidadãos – sociedade política – mas, também a diferenciação discriminatória entre os “homens” – sociedade civil. No âmbito da sociedade civil naturalizam-se condições e relações de superioridade pontuadas pelo homem branco, varão e proprietário.

Dessa maneira, o Estado de postura liberal inaugurado com a Revolução Francesa igualiza artificialmente os indivíduos ao dizer que todos os homens nascem livres e iguais, gerando o que se sintetiza sob a forma da igualdade formal. Essa igualdade apregoada pela carta de direitos, em verdade, se mostra apenas retoricamente, pois, materialmente ela não assume a condição de produzir e garantir direitos a todos os seres humanos. (COMPARATO, 2015). No seguimento, há um vínculo claro, clássico e indissociável entre o paradigma dominante de direitos humanos e a modernidade europeia, sobretudo a partir das declarações de direitos

---

<sup>12</sup> A produção do saber na formação da moral humanista revela a conjunção entre poder e moral na perspectiva dominante, centrada na modernidade: “Eurocentrismo é, utilizado aqui, em nome da perspectiva do conhecimento cuja formação sistemática começa na Europa Ocidental, antes de meados do século dezessete, embora algumas de suas raízes são sem dúvida muito mais velhas. Nos séculos seguintes, esta perspectiva passou a ser mundialmente hegemônica, viajando o mesmo curso que a dominação pela classe burguesa Europeia (...) com as experiências e as necessidades do modelo do capitalismo global (colonial/moderno) e de poder eurocentrado (...)” (QUIJANO, 2008, p. 259)

e, em especial, para esse trabalho da declaração francesa de 1789. O discurso dos direitos humanos sob essa forma organiza-se a partir dos pressupostos liberais e de suas instituições políticas e jurídicas. (BRAGATO; BARRETTO, 2013).

Vislumbra-se com clareza que o sujeito moderno detentor de direitos e ator e destinatário dos direitos humanos é o resultado de práticas excludente de dominação e extermínio do “outro”. O paradigma de direitos humanos que se consubstancia e se universaliza é o resultado direto da barbárie, pois, a identidade do homem europeu é criada em contraposição ao outro, seja o negro africano escravizado, o asiático colonizado e subjugado ou o ameríndio igualmente colonizado, porém, exterminado física e culturalmente. (CARNEIRO LEÃO; TEIXEIRA; HOFFMAM, 2016). Nessa maré, mesmo quando se faz uma leitura moral dos direitos humanos comprometendo todos uns com os outros, assumidos também sob uma perspectiva legal/legislativa, assume-se um compromisso com a produção político-jurídica moderna, racionalizando através da “moral jurídica” práticas contrárias a esses próprios direitos que a conforma, no entanto, essas práticas não são tidas como violações, pois, perpetradas contra sujeitos que não estão englobados pelo Estado protetor desses direitos. (LUCAS, 2013).

Ao relacionar o poder exercido na expansão ocidental com a conjunção moral do projeto racionalista da modernidade “[...] na medida em que essa conexão é feita, é evidente que a teoria hegemônica dos direitos humanos é o fruto de uma perspectiva particular fundamentada em um contexto histórico e geográfico”. (BARRETO, apud, CARNEIRO LEÃO; TEIXEIRA; HOFFMAM, 2016, p. 617). São os limites demarcados histórica e geograficamente pela institucionalidade política moderna engendrada sob a forma do Estado. O Estado Liberal moderno agiganta-se garantindo os direitos humanos positivados pela declaração. Com Bolzan de Moraes (2011) é possível dizer que a estatalidade marcada pela sanha de universalização e perenidade marca a modernidade e se mantém até os dias atuais, ainda que passe por algumas crises – o que será tratado mais à frente no presente trabalho –, consolidando-se como o ambiente preferencial de garantia e concretização para os direitos humanos.

Nessa continuidade, não há de se duvidar com Dussel (1993) que a outra cara do Estado Moderno foi o empreendimento colonial (colonizador), sobretudo, se considerarmos a versão da modernidade defendida por Dussel. Mas, mesmo a partir da “versão oficial” de modernidade, o processo de colonização se coloca como

antagonista ao ambiente estatal. Se, no espaço-tempo do Estado se configurava – sobretudo, a partir das revoluções liberais – a mais ampla possível proteção do indivíduo e de seus direitos, no espaço-tempo colonial<sup>13</sup> se produzia a barbárie, o escárnio, a dominação e a exclusão, em nome desses mesmos direitos. Com efeito:

A cultura dominante dos direitos humanos é, pois, baseada na ideia paradigmática da superioridade do padrão de vida europeu e na irracionalidade dos povos que não compartilham o mesmo *modus vivendi*. A história mostra que os atributos definidores da ideia de humanidade, segundo a filosofia racionalista, sempre foram negados ao outro não europeu, o que Rorty deixa explícito em sua crítica. Os mulçumanos, nas cruzadas; os povos indígenas, na América; os negros, na África, e assim por diante. (BRAGATO; BARRETTO, 2013, p. 269).

Dessa maneira, consolida-se todo um referencial político, jurídico e social; consolida-se uma forma de governo e de organização política; consolida-se um paradigma de direitos humanos; e toma corpo uma máquina de dominação e exclusão. A essa máquina pode se dar o nome mais geral de modernidade e mais específico de Estado Moderno. O âmbito de produção dos saberes se coloniza a partir de uma racionalidade científica que parte em direção ao progresso a qualquer preço.

O discurso moderno de direitos humanos não é mais do que o reflexo do discurso científico inaugurado pela modernidade. O discurso da razão ilustrada que exsurge com a “idade das luzes” e se conforma de maneira conclusiva no contexto da estatalidade. A razão humana e a cartesianeidade dessa razão provocam a aniquilação ou o subjugamento dos “não ilustrados”, bárbaros irracionais.

O imperialismo europeu lançou as bases da expropriação humana e, ao mesmo tempo, desenvolveu-a até a atualidade completando o percurso em direção a um paradigma dominante, universal e hegemônico de Direito e de direitos humanos. A leitura feita dos direitos humanos é restritiva e demasiada insuficiente, alicerçando e justificando processos de alienação e dominação.

Dessa forma, as diferenças são racionalizadas e as vozes dissonantes são silenciadas, não havendo espaço para o novo e, principalmente, para o diferente, para o que não se encontra nos moldes desenhados pela modernidade europeia ou

---

<sup>13</sup> Quando se fala em “espaço-tempo colonial” aqui, não se está necessária e limitadamente se falando apenas do processo de colonização e conquista da América, mas sim, do giro colonizador/colonial como um todo. Não há necessariamente uma demarcação espaço-temporal aqui, mas sim, se trata do processo de colonização desde o século XV até o século XX, quando as últimas colônias francesas e inglesas na África e Ásia bradaram seus gritos de independência.

pela ocidentalidade. Os direitos humanos revestem-se de uma binariedade que exclui as diferenças e os diferentes dos processos de concretização e garantia de seus direitos. Resta aos excluídos apenas a luta social pela multiplicidade de direitos no caminho de um pluralismo jurídico e social.

No entanto, os contornos atuais se transmutam e tomam novas formas a partir dos movimentos de globalização e mundialização. A atualidade vem marcada pela incerteza e pela complexidade conformando um novo paradigma de soberania e lançando novos desafios. O que se forma nos dizeres de Hardt e Negri (2002) é o “Império” como uma nova forma de soberania que desestrutura a estatalidade e as instituições e conceitos tipicamente modernos a partir de uma globalização do mundo e de suas práticas, institucionalidades e conceitos.

Nesse trajeto, o paradigma e direitos humanos para além de moderno-europeu torna-se ocidental – não que a Europa não faça parte do ocidente – e se transforma sob uma nova mirada desde os Estados Unidos da América. A sanha imperialista Norte-Americana influencia e corporifica um novo padrão de direitos humanos e um novo sentido de humanidade também excludente, hegemônico e universal. Esse “padrão” sonega as diferenças e consolida uma cruzada pelos direitos humanos produzindo novas violações em nome dos mesmos. É o que se passa a tratar.

## **2.2 O discurso ocidental dos direitos humanos e o seu caráter hegemônico-universal no contexto do “Império”**

Seguindo caminho, os direitos humanos na contemporaneidade se mostram como importante – se não o mais importante – fio condutor de uma ideia de civilização ocidental calcada na sua implementação, bem como na sua defesa e garantia. Os direitos humanos consolidam-se como um padrão inarredável acerca do que é uma ordem jurídica legítima e efetiva, do que é verdadeiramente uma ordem constitucional substancial, do que é o Estado de Direito consolidado e à prova de relativizações em nome do próprio Estado de Direito, e do que é uma ordem democrática ampla, participativa e ancorada numa cidadania ativa. (DOUZINAS, 2015).

Esse movimento de consolidação dos direitos humanos não se dá apenas na esfera interna ou nacional de garantia e concretização dos mesmos. Sem dúvida

alguma, um verdadeiro Estado Democrático de Direito, ancorado em uma Constituição substancialmente considerada e que consubstancie uma “ordem jurídica justa”, presa pelos conteúdos relativos aos direitos humanos seja em seu texto constitucional, seja em suas práticas, seja em toda e qualquer norma constitucional ou não. No entanto, o Direito a partir das exigências colocadas pela própria humanidade necessita por demais de um ambiente de garantia e concretização dos direitos humanos que extrapole os limites do nacional.

Como consequência, esse movimento de consolidação dos direitos humanos por certo extrapola (ou) os limites da estatalidade e da nacionalidade e se consolidou também na esfera internacional. Tal situação se inaugura a partir de 1948 com a Declaração Universal dos Direitos Humanos na sequência da constituição da Organização das Nações Unidas (ONU), como um obstáculo às violações de direitos humanos vividas durante a Segunda Guerra Mundial e na intenção de consolidar um marco internacional no que tange aos direitos humanos.

Nesse processo, constrói-se o que se passou a chamar de Direito Internacional dos Direitos Humanos<sup>14</sup>, englobando o Direito Internacional Humanitário e dando origem a vários marcos normativos a respeito dos direitos humanos em perspectiva internacional. São propostos, assinados e ratificados um sem números de tratados internacionais sobre direitos humanos<sup>15</sup> que configuram a partir da constituição da ONU o que se denomina Sistema Global de Proteção dos Direitos Humanos.

---

<sup>14</sup> Para Ramos (2013), o Direito Internacional dos Direitos Humanos reúne características importantes que lhe dão seus contornos enquanto movimento: trata esse fenômeno de direitos que são de todos os seres humanos independente de qualquer característica que os diferencie, como raça, cor, nacionalidade, etc.; é um fenômeno jurídico, que obriga os Estados a assumirem um compromisso em prol dos indivíduos não atendendo necessariamente à lógica do Direito Internacional Público de reciprocidade dos Tratados Internacionais; e, ainda, coloca os indivíduos como atores do Direito Internacional Público, lhes dando acesso a instâncias internacionais de controle e supervisão no que tange à implementação, garantia e proteção dos direitos humanos aos indivíduos, seja na atuação interna ou externa dos Estados Nacionais.

<sup>15</sup> Apenas de maneira elucidativa e não pretendendo ser exaustivo nesse ponto, crê-se necessário citar alguns desses importantes Tratados Internacionais, como a Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio (1948), a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial (1965), a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher (1979), o Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos (1966) e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966), a Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes (1984), Estatuto do Tribunal Penal Internacional (1998) que institui o mesmo entrando em vigor em 1º de julho de 2002, a Convenção Internacional para a Proteção de todas as pessoas contra o Desaparecimento Forçado (2010), entre outros tratados internacionais de direitos humanos não menos importantes do que os aqui citados.



Nessa esteira, com a assinatura e ratificação de outros tratados internacionais na intenção de cada vez se ampliar a estrutura de proteção e concretização dos direitos humanos, bem como de punição por violações a esses direitos, surge o que se nomeia Sistema(s) Regional(ais) de Proteção dos Direitos Humanos. São tais sistemas o Sistema Europeu de Direitos Humanos, inaugurado pela Convenção Europeia de Direitos Humanos (1949), o Sistema Interamericano de Direitos Humanos, estabelecido pela Convenção Americana de Direitos Humanos, também conhecida como Pacto de San José da Costa Rica (1969), tendo importância, e baseando tal sistema, também, a Carta da Organização dos Estados Americanos (OEA), de 1948<sup>16</sup>, e o Sistema Africano de Direitos Humanos, constituído a partir da Convenção Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (1981)<sup>17</sup>.

Desse modo, inaugura-se um sistema mundial de garantia e concretização dos direitos humanos que perpassa as fronteiras do estatalismo, consubstanciando um aparato internacional no que tange ao conteúdo, proteção e garantia desses direitos. Os direitos humanos passam a contar com uma série de normatividades estatais ou não, que se legitimam justamente por dar atenção especial a tais direitos. Nesse sentido, dá-se um processo de internacionalização dos direitos a partir dos direitos humanos.

Ocorre um movimento de alargamento das esferas jurídico-protetivas que se dá a partir da necessidade de garantir e concretizar os direitos humanos não mais somente no plano nacional, como também, no plano internacional. Esse movimento costuma ser chamado de internacionalização do direito<sup>18</sup>, enquanto processo de

---

<sup>16</sup> A Carta da Organização dos Estados Americanos (OEA) é reformada por quatro protocolos de reforma, o Protocolo de Buenos Aires (1967), o Protocolo de Cartagena das Índias (1985), o Protocolo de Washington (1992) e o Protocolo de Manágua (1993), dando a redação atual de tal tratado internacional.

<sup>17</sup> Importante frisar aqui que, desde sua origem o sistema europeu e interamericano tem a mesma composição, sendo compostos de uma Comissão e uma Corte de direitos humanos, respectivamente a Comissão e Corte Europeia de Direitos Humanos e a Comissão e Corte Interamericana de Direitos Humanos, ambas com composição e função distintas dentro de cada sistema de proteção. O Sistema Africano de Direitos Humanos, no entanto, tem uma composição institucional diversa, pois, em sua origem, era composto apenas pela Comissão Africana de Direitos Humanos e dos Povos, sendo instituída a Corte Africana dos Direitos Humanos e dos Povos somente em 1998 através de um protocolo à Carta Africana de Direitos Humanos.

<sup>18</sup> Saldanha (2012) identifica pontualmente sete dimensões desse fenômeno chamado de internacionalização do direito: a) tratar-se de um movimento que se estende para além das fronteiras nacionais e que envolve uma multiplicidade de caracteres; b) a ausência de uma efetiva ordem jurídica internacional, o que aparece – ou pode aparecer – como um problema; c) constituir-se em uma superposição de regras jurídicas; d) a superabundância de instituições; e) a complexificação do cenário, decorrente da ausência de sistemas interativos e instáveis; f) o eixo de tensão entre os direitos do comércio e os direitos humanos; g) a necessidade de conceber-se possível o universal,

recomposição do jurídico-político a partir do que se pode denominar de Direito Internacional dos Direitos Humanos – já referido –, que excede os limites da estatalidade e do constitucionalismo que a ela se vincula e assume para si a função de consolidar um ambiente protetivo de direitos universal(izável) e mundial(zado)<sup>19</sup>.

Nesse sentido, nota-se com clareza uma movimentação intercruzada do direito constitucional em direção ao direito internacional – internacionalização do direito constitucional –, e do direito internacional em direção ao direito constitucional – constitucionalização do direito internacional – que perfaz um novo constitucionalismo que dá conta da emergência dos direitos humanos como ponto supremo de fundamentação das ações jurídico-políticas. (PIOVESAN, 2014a).

Esse é o cenário de expansão do direito internacional através da juridificação das relações internacionais e do “contato promiscuo” entre direito internacional e direito constitucional – acima referido. Percebe-se um alargamento das ordens constitucionais estatais em direção aos conteúdos de direito internacional – sobretudo, no que tange aos direitos humanos – corroborando uma passagem da dualidade entre ambiente interno e externo a um ambiente comum de asseguramento das ordens constitucionais, da ordem internacional e, principalmente, dos direitos humanos. (RAMOS, 2013).

Nesse contexto, o Direito passa a operar por meio dos direitos humanos a partir de um sistema múltiplo de fontes consubstanciado na garantia e proteção universal dos direitos humanos numa lógica de inter-relação sistêmico-normativa que formata um aparato processo-jurisdicional decomposto das órbitas estatais-constitucionais clássicas. (DELMAS-MARTY, 2004). Desponta nesse cenário a primazia dos direitos humanos como um conteúdo transcendente às ordens jurídico-político internas desaguando numa nova formação jurídica de deveres e garantias para além do constitucional, deveres e garantias do e para o humano – o ser-

---

dando forma a uma nova gramática que possibilite a existência de um patrimônio comum da humanidade.

<sup>19</sup> Nesse momento, é importante trazer o contraponto feito por Hardt e Negri no que se refere à construção de um modelo de justiça “imperial” a partir desse processo de internacionalização do direito e sujeição das ordens jurídicas nacionais às práticas jurídicas supranacionais. Para os autores: “enquanto o antigo direito internacional baseava-se no reconhecimento da soberania nacional e dos direitos dos povos, a nova justiça imperial, que tem como elemento o conceito de crime contra a humanidade e as atividades dos tribunais internacionais, tem como objetivo a destruição dos direitos e da soberania dos povos e nações, através de práticas jurídicas supranacionais”. (2014a, p. 53). Seguem os autores: “por essa lógica, um poder como as forças armadas americanas pode exercer uma violência que seja ou não legal ou moral, e enquanto esta violência resultar na reprodução da ordem imperial, será legitimada”. (2014a, p. 55).

humano – alçado à condição de centralidade no plano das disputas de poder – seja econômico, político ou jurídico. (PIOVESAN, 2014a).

Essa transformação operada após a Segunda Guerra, que se apresenta ligando o Direito Internacional dos Direitos Humanos e o movimento de internacionalização do direito e gera o que se pode denominar de internacionalização do direito a partir dos direitos humanos. Nesse movimento de internacionalização a partir dos direitos humanos abrigam-se várias e variáveis questões. Nos dizeres de Garapon e Allard (2006) ocorre um verdadeiro “comercio entre juízes”, na busca não por consenso homogeneizante, mas sim, por perspectivas inovadoras no âmbito de jurisdições diversas que possam consolidar um posicionamento na trilha de uma universalidade prático-jurídica no que toca a assuntos importantes como os direitos humanos. Para Delmas-Marty (2004), novas fontes normativas dialogam; novos atores dialogam, novos direitos dialogam e novas perspectivas de construção da juridicidade dialogam compartilhadamente e compartilhando um caminho universal – e não único – para a construção de uma racionalidade decisória de proteção dos direitos humano-fundamentais. Nesse seguir;

[...] os diálogos transversais entre cortes nacionais e não nacionais e vice-versa representam que o olhar recíproco aos standards internacionais, praticado pelas jurisdições nacionais e, aos standards constitucionais, desenvolvido pelas jurisdições não nacionais, muito mais do que vínculos meramente normativos, denotam uma reserva de interpretação em favor de uma base intersubjetiva e intercultural para a conformação de uma comunidade mundial de valores, em que estejam á base os direitos humanos. (SALDANHA, 2012, p. 155-156).

Se constrói e fortifica uma ordem jurisdicional universal, a partir do diálogo entre jurisdições e entre juízes, buscando a construção de um direito comum, interligado pela materialidade e fundamento ético-moral dos direitos humanos. No que toca a prática latino-americana, a importância do controle de convencionalidade e do diálogo entre Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e as Cortes nacionais. Na experiência latino-americana forma-se um verdadeiro *ius commune* regional acerca de direitos humanos e de sua proteção, extrapolando as ordens constitucionais (nacionais). Este movimento se dá sobremaneira pela prática do controle de convencionalidade, adequando interpretações e normas internas aos ditames da Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH) e da Corte

Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). Dessa maneira, se corporifica uma esfera de diálogo entre os âmbitos jurisdicionais nacionais e internacionais de busca pela mais ampla proteção dos direitos humanos. (NOGUEIRA-ALCALÁ, 2012).

Conforme Bazán (2011a), a prática do controle de convencionalidade se desenvolve em dois planos: um deles se observa em sede nacional/interna na prática dos magistrados locais – sejam juízes de primeira instância ou de tribunais superiores –, sendo a obrigação que os mesmos tem em verificar a adequação das normas nacionais – sejam constitucionais ou infraconstitucionais –, bem como de suas decisões ao texto da CADH e aos parâmetros interpretativos estabelecidos pela CIDH naquela matéria. O outro plano se desenvolve no âmbito internacional, e consiste na atividade desenvolvida pela CIDH de analisar num caso concreto levado a sua jurisdição a compatibilidade de um ato ou norma de direito interno/nacional com o disposto pela CADH, havendo uma comunicação ente esses dois planos e não uma hierarquização ou sobreposição, tampouco tendo que haver opção por um ou outro.

Nesse momento, via controle de convencionalidade, quando tratar-se de direitos humanos, em havendo descompasso deficitário entre interpretações e normas constitucionais e convencionais, a convencionalidade deve “prevalecer” aplicando-se o princípio “pro homine” num movimento de ampliação conteudística e protetiva dos direitos humanos. Hierarquicamente não há distinção entre normas convencionais e constitucionais, apenas, ambas, deverão complementar-se no que tange à proteção e concretização dos direitos humano-fundamentais a partir dessa zona de diálogo entre tribunais, cortes, jurisdições, etc. (NOGUEIRA-ALCALÁ, 2012). “El control de convencionalidades una expresión o vertiente de la recepción nacional, sistemática y organizada del orden jurídico convencional internacional o supranacional”. (GARCÍA RAMÍREZ, 2011, p. 127).

García Ramírez (2011) divide a prática do controle de convencionalidade em duas possibilidades: o controle de convencionalidade próprio (original ou externo) que é o exercido pelas cortes supranacionais, no caso específico pela CIDH, quando há descompasso entre normas nacionais e convencionais, e/ou, entre interpretações de tribunais nacionais e interpretações da CIDH, e o controle interno de convencionalidade, exercido por órgãos jurisdicionais – tribunais ou não – internos/nacionais no intento de compatibilização de normas internas – sejam constitucionais ou infraconstitucionais – e internacionais – convencionais.

Para García Ramírez (2011), a ideia e a prática do controle interno de convencionalidade repousam na intenção de conferir efetividade aos conteúdos de Direito Internacional dos Direitos Humanos, pois é a sua motivação conferir reconhecimento interno a tais conteúdos. Nesse contexto, para o autor, há uma verdadeira “ponte jurisdiccional” via controle de convencionalidade, que liga dialogadamente os tribunais nacionais e a CIDH, através da aceitação da sua jurisprudência, sendo que, movimento contrário – o uso de jurisprudências nacionais pela CIDH – também pode ser notado:

En el escenario descrito, el diálogo jurisdiccional puede visualizarse como ruta de interacción entre las diversas instancias de protección de los derechos humanos (internas e internacionales), para que permeen influencias y condicionamientos mutuos[...]. (BAZÁN, 2011b, p. 78).

Conforme Bazán (2011a), a prática do controle de convencionalidade se desenvolve em dois planos: um deles se observa em sede nacional/interna na prática dos magistrados locais – sejam juízes de primeira instância ou de tribunais superiores –, sendo a obrigação que os mesmos tem em verificar a adequação das normas nacionais – sejam constitucionais ou infraconstitucionais –, bem como de suas decisões ao texto da CADH e aos parâmetros interpretativos estabelecidos pela CIDH naquela matéria. O outro plano se desenvolve no âmbito internacional, e consiste na atividade desenvolvida pela CIDH de analisar num caso concreto levado a sua jurisdição a compatibilidade de um ato ou norma de direito interno/nacional com o disposto pela CADH, havendo uma comunicação ente esses dois planos e não uma hierarquização ou sobreposição, tampouco tendo que haver opção por um ou outro. Com efeito:

En mi opinión, los criterios establecidos por la Corte Interamericana al interpretar la CADH – y otros instrumentos con respecto a los cuales dispone de competencia material – son vinculantes para los Estados partes en la Convención Americana, y con mayor razón para quienes son, además, sujetos de la jurisdicción contenciosa de la Corte. Sin embargo, esta sujeción no es indispensable para la eficacia vinculante de tales criterios con respecto a dichos Estados[...]. Así, no es posible sostener que las interpretaciones establecidas por la CorteIDH constituyan un punto de vista atendible o desatendible, y no un acto de necesaria observancia. Fijan – como se disse en Europa, no así en América – la ‘cosa interpretada’; implican, como prefiero decir, una interpretación vinculante de textos normativos asimismo vinculantes para los Estados, que deben ser entendidos y aplicados interiormente en los términos de la interpretación formal y final dispuesta por la Convención y ejercida por la Corte. (GARCÍA RAMÍREZ, 2011, p. 138).

Nesse ponto, pode-se falar de uma “mentalidade processual alargada” que desaponta a clássica forma de ação e estrutura do Estado num âmbito de jurisdição apenas interna e constitucional, possibilitando o alvorecer de uma jurisdição internacional e convencional, instituindo interno e externo em um mesmo e “único” ambiente de proteção e garantia dos direitos humanos-fundamentais. (SALDANHA, 2007). O processo de internacionalização do direito pelos direitos humanos – tanto no âmbito da concretização, quanto da proteção – significa um novo trilhar ético do direito rumo a uma condição de legitimidade e fundamento face às ações estatais – seja em âmbito interno, como externo – que desconsiderem os direitos humanos enquanto padrão ético-universal. (BOLZAN DE MORAIS; SALDANHA; VIEIRA, 2011).

Nesse caminho, os direitos humanos, como direitos históricos que são, reconstróem-se e (re)constróem conjuntamente esse aparato renovado de garantias jurídicas e políticas, processuais e contéudísticas a respeito do que são e como se apresentam esses direitos. (BOLZAN DE MORAIS, 2011).

O que se busca, na reconstrução dos direitos humanos, é a recuperação de um sentido não positivado que lhes assegurem a qualidade de uma certa indivisibilidade, bem como uma capacidade de penetração social, para assim, repensá-los em seu fundamento antropológico. (BOLZAN DE MORAIS, 2008).

Esse é o cenário prático-normativo composto pelos e para os direitos humanos após a Segunda Guerra no intuito de frear o processo de degradação humana iniciado no interior do conflito mundial, bem como, de não permitir que as atrocidades perpetradas pelo regime nazi-fascista, como o genocídio de milhares de judeus, ciganos, homossexuais, aconteçam novamente na história da humanidade.

Como afirma Piovesan (2014b), o reconhecimento de direitos humanos aos indivíduos no plano internacional acarreta não só um dever de proteção desses direitos por parte do Estado, mas também, a possibilidade de responsabilização dos Estados violadores na seara internacional. Nesse viés, colocam-se limites à soberania estatal, pois tal “ente” obriga-se a concretizar e proteger tais direitos no âmbito nacional, podendo e devendo ser responsabilizado internacionalmente quando não o fizer, a partir da gama de processos, procedimentos e controles já expostos acima.

No entanto, se na virada do Século XX os direitos humanos entram na agenda internacional como conteúdo a ser protegido, seja pelos Estados, seja para além dos Estados, paradoxalmente, várias violações de direitos humanos acontecem ao longo do Século XX, algumas, até mesmo, em nome dos próprios direitos humanos. Mesmo a partir do arcabouço normativo já exposto e de práticas jurídicas/jurispcionais que permitam a proteção desses direitos, a responsabilização dos Estado e de seus agentes por perpetrar crimes contra a humanidade se mostra enfraquecida frente aos jogos de poder e interesses vivenciados na arena internacional. A agenda internacional, no que tange aos direitos humanos e a possibilidade de responsabilização dos Estados pelo seu descumprimento, se mostra seletiva e heterogênea.

Nesse sentido, uma questão é colocada por Douzinas (2015): “Quem é ou o que é o ‘humano’ dos direitos humanos e a ‘humanidade’ do humanitarismo?” E a questão que na visão do próprio autor parece ingênua, na verdade se mostra vital para clarificar qual o paradigma de direitos humanos que se constitui na contemporaneidade, e, quais as humanidades estão abrigadas sob ele. Afinal, os direitos humanos adquirem um novo fundamento na atualidade? A fundamentação dos direitos humanos segue sendo a mesma moderna? Existe mesmo uma concepção universal de direitos humanos? São questões que merecem ser problematizadas com certa atenção.

Prosseguindo, o conceito de humanidade é uma invenção Moderna, pois, seja em Atenas, quanto em Roma, só existiam cidadãos, mas não homens. Quando os romanos, com base na filosofia helênica, cunham os conceitos de *homo humanus* e *homo barbarus*, o fazem apenas para distinguir o homem educado romano do bárbaro estrangeiro, ou não-romano. O primeiro regulava sua vida com base no *jus civile*, pois, cidadão que era; ao segundo, sobrava o *jus gentium* e a periferia do Império romano. Isso se modifica primeiramente a partir da teologia cristã e da afirmação de que todos os homens fazem parte da mesma humanidade espiritual, e, se modifica de maneira ruptural no final do Século XVIII com a erupção das filosofias liberais e a noção de que o homem é a medida de todas as coisas, retirando o fundamento da humanidade de Deus, e o passando para a razão humana. (DOUZINAS, 2015).

O conceito “humanidade” tem sido constantemente usado para separar, distribuir e classificar as pessoas em governantes, governados e excluídos.

“Humanidade” atua como uma fonte normativa à política e ao direito, contra um pano de fundo de desumanidade variável”. (DOUZINAS, 2016). Ademais, o humano que não atende a determinados padrões é desumanizado, não sendo sujeito de direitos nacional ou internacionalmente. A humanidade dos direitos humanos se coloca, assim, de maneira excludente, homogeneizante e dominadora, numa perspectiva tipicamente ocidental do que é humanidade e de quem é humano. (BRAGATO; BARRETO, 2013). Com efeito:

Reivindicações de direitos humanos envolvem uma dialética paradoxal entre uma exigência impossível de igualdade universal, historicamente identificada com as características do homem ocidental, e uma reivindicação igualmente irrealizável de diferença absoluta. Uma vez que a natureza do homem ocidental, branco e afluente não pode subsumir sob suas aspirações universais as características e os desejos de trabalhadores, mulheres, grupos raciais ou étnicos, etc., a reivindicação de direitos específicos de trabalhadores, mulheres ou minorias étnicas emerge. Conseqüentemente, a universalidade torna-se um horizonte continuamente retrocedente, resultado da expansão de uma cadeia indefinida de demandas particulares. (DOUZINAS, 2009, p. 263).

Desse modo, as diferenças que definem “a humanidade do humanitarismo”, ou, o “humano” a ser sujeito dos direitos humanos se mantém como fator preponderante a determinar o pertencimento de uns e a exclusão de outros do rol de protegidos pelos direitos humanos. Há uma estratégia de contenção e limites da humanidade e, por consequência, do humanitarismo em direção a um modelo de homem que se compatibiliza com todas as características desejadas pelo ocidente, num falso modelo universal de ser humano, de humanidade e de humanitarismo. (DOUZINAS, 2015).

Nesse sentido, toda a normatividade criada pretensamente para proteger e garantir direitos humanos, esconde sob o “manto de bondade ocidental” um ideal de conquista e diferenciação original. O sem número de tratados de direitos humanos acaba por obnubilar uma lógica de exclusão que se manifesta na falta de pertencimento de determinados grupos a essas regulações. Assim, a humanidade subjugada aparece protegida sob um ideal universal(izado) que, ao invés de proteger, exclui. (DOUZINAS, 2009).

A lei posta pelo soberano nacional, ou posta pela ordem internacional a partir da ação de determinadas organizações internacionais, se coloca como um fator de desempoderamento do verdadeiramente humano na possibilidade de constituir lutas por direitos. Para fora da normatividade nacional e internacional, há um espaço-



tempo de anomia social e humana que corrompe a ação social, impondo um paradoxo no sentido de que os direitos humanos conquistados a partir de lutas sociais não podem mais consubstanciar o fundamento de lutar, uma vez que se encontram positivados e garantidos institucionalmente. (DOUZINAS, 2009).

Dessa forma, a positivação cria o Direito – aqui enquanto sistema – e nele direitos delimitados e determinados necessariamente por essa positividade legalista e castradora; logo, não haverá direitos humanos fora dessa racionalidade legalista e nacionalista de produção do direito. O direito, nesse viés, carrega mesmo numa perspectiva internacional a marca da nacionalidade e da constatação de quem está do lado de dentro e do lado de fora do raio de proteção do direito positivo. Sempre haverá uma lógica de produção da diferença no interior da normatividade, que subjuga o indivíduo indesejado como um não cidadão de direitos – dos direitos humanos. (LUCAS, 2013).

Assim sendo, a liberdade é violada não só quando temos a opressão comumente manifestada nos padrões dominantes de submissão violenta e inevitável soberania, mas, também, quando a forma de questionar tais violações é fechada em um sistema estrutural, pois transforma pretensas oposições a seu favor, ou seja, se expande a ponto de controlar a própria “liberdade”. (ROMAGUERA; TEIXEIRA; HOFFMAM, 2016). Revela-se, nesse ponto, como a medida conduz a não liberdade, pois depende da identidade humanitária constituída pelo discurso prevalente de Direitos Humanos (igualdade/liberdade) conforme o efeito humanizador da moral prevalente.

Nesse contexto, os indivíduos somente teriam direitos na “comunidade” se pertencentes a determinados e entrelaçados por um laço de cidadania comum que os prende e homogeneiza. Isso gera uma exclusão externa dos que não pertencem àquele determinado Estado, ou, daqueles que não tem um Estado ao qual pertencer – apátridas, refugiados, etc. –, bem como gera uma exclusão interna, pois, inseridos nos próprios Estados, os cidadãos sofrem diferenciações de classe, gênero, raça, cor, etc.; logo, se mantem uma lógica de supressão de direitos aos que estão “fora” e restrição de direitos aos que estão “dentro”, mas, como despossuídos.

Essa forma de organização do Direito e dos direitos humanos, da normatividade que se origina dessa classe de direitos, alia-se a um plano de visão que, de moderno-europeu, passa a (pós)moderno-europeu-ocidental, em que o “ocidental” traz um acentuado grau de americanismo na determinação do que são

direitos humanos e de quem são os humanos desses direitos. Conforme Rubio (2014), na prática do Ocidente, Estado, Direito, direitos humanos e até mesmo a democracia, são o conjunto institucional construído e utilizado para manter as certezas e a ordem. Um paradigma de ordenação para e pelos direitos humanos se constitui pela racionalidade ocidental, reduzindo os processos sociais às normatividades previstas pelos *locus* de poder institucional(lizados)is.

Mostra isso os dizeres de Piovesan (2014a), justamente ligando de maneira indissociável direitos humanos e democracia, democracia e direitos humanos, como não sendo compatível um regime democrático sem a defesa e concretização dos direitos humanos, e sendo o habitat natural para os direitos humanos o regime democrático. No entanto, a democracia da qual fala a autora, é a democracia liberal, enquanto um regime normalizador e organizador das diferenças e das várias humanidades. A democracia moderna que racionaliza direito, humanos e conflitos e conforma uma sociedade homogênea e um sistema jurídico castrador. (WARAT, 1999).

Ademais, os direitos humanos na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 aparecem, ainda, sobre o fundamento do jusnaturalismo moderno/racional, baseados numa natureza humana racional e preponderantemente ocidental-europeia. Isso é nítido na leitura do art. 1º da mesma declaração, quando menciona que todos os homens nascem livres e iguais na sua dignidade e nos seus direitos, e dotados de razão e consciência. (DEVINE; HANSEN; WILDE, 2007). Portanto, os direitos humanos seguem tendo a marca indelével da modernidade e são revestidos de uma visão de mundo ocidental que despreza qualquer noção de humanidade, de dignidade e de direito(s) que não seja a supostamente universal construída pelo Ocidente no pós-segunda guerra. Com efeito:

[...] a Declaração e o movimento de direitos humanos que ela promoveu foram acusados de serem uma tentativa neo-imperialista do Ocidente de 'civilizar' a maioria dos povos do mundo que não compartilham de sua herança cultural. Na verdade, toda a estrutura do direito internacional se baseia nas noções europeias de soberania nacional. Os países que emergiram do colonialismo ou não tinham poder na chamada 'Era do Império'<sup>20</sup> não tiveram outra escolha senão aceitar um sistema de cuja

---

<sup>20</sup> Cabe ressaltar, sobretudo, pelo referencial teórico utilizado no presente trabalho, fazendo uma leitura dos direitos humanos e do cosmopolitismo a partir da obra de Antonio Negri e Michael Hardt, que, quando os autores fazem menção ao termo "Era do Império" não mencionam em nota de qualquer tipo e nem se encontra na lista de referências bibliográficas da obra qualquer menção à obra

criação não participaram diretamente. (DEVINE; HANSEN; WILDE, 2007, p. 99).

Claro que os autores mesmo, reconhecendo as críticas impostas à Declaração, reconhecem a sua força, sobretudo por dois motivos que na opinião dos autores se combinam: em primeiro lugar a inseparabilidade entre direitos civis, políticos, econômicos sociais e culturais, e, em segundo lugar, a capacidade de materializar em um mesmo documento as necessidades humanas básicas, conferindo à Declaração um “ar” de universalidade. Dessa forma, a Declaração exprime “as qualidades de humanidade que todos os povos do mundo tem em comum” de maneira universal(izada) e homogênea. (DEVINE; HANSEN; WILDE, 2007).

Nesse ponto, surge o que Wallerstein (2007) denomina de “universalismo europeu” como um universalismo pretensamente universal, mas que está constituído sobre pressupostos estritamente modernos, europeus e ocidentais que foram/são disseminados como a única “razão de mundo” possível. Na visão do autor, esse é o retrato da expansão dos povos e dos Estados europeus sobre o resto do mundo, na construção de um “sistema-mundo capitalista” que nos leva indistintamente à democracia, ao desenvolvimento/progresso e à promoção dos direitos humanos.

Como aponta Rubio (2014), a matriz de direitos humanos que emana das declarações e, em especial, da Declaração de 1948, está inevitavelmente comprometida com a modernidade e com suas instituições. Conseqüentemente, a universalidade que é decantada aos quatro ventos também se liga a um arcabouço prático, teórico e institucional que, se fo(r)i universal, o foi ou é, de maneira um tanto quanto imposta e controvertida. Não há necessariamente escolhas feitas pelos não-modernos, não-europeus e não-ocidentais, haja visto que a estatalidade enquanto paradigma de organização política dominante, foi exportado aos lugares não-europeus no período colonial, seja na América, na África ou na Ásia.

Esse homem que delinea o conceito de direitos humanos vê-se em uma abstratividade que fundamenta os direitos humanos retirando-lhe as qualidades que o torna um ser humano, ou, um ser humano diferente dos demais. Essas qualidades, em verdade, na lógica do universalismo (europeu) servem para torná-lo inferior, manter e garantir uma ordenação de exclusão a partir das diferenciações de raça,

---

“Império” de Michael Hardt e Antonio Negri. Dessa forma, não se pode afirmar que a expressão guarda relação com a teoria de base que se utiliza na construção da presente tese.

cor, etnia, crença, religião, etc. (DOUZINAS, 2015). E, nessa sequência, ainda se mantem a disputa entre universalistas que alegam a necessidade de um teste de aplicabilidade das indicações dadas por determinada cultura entorno de uma concepção de moralidade no sentido de serem ou não universais, enquanto que os relativistas definem que essas indicações e valores morais-culturais dependem de um determinado contexto que fundamenta a sua aplicabilidade em diferentes situações, mesmo que não abarcadas por esse universalismo oriundo da normatividade construída no pós-guerra. (DOUZINAS, 2015).

Embora Lucas (2013) fale de um universalismo que não se pretende único e nem homogeneizador e se constrói a partir do diálogo, para assim evitar também relativismos, definitivamente não é esse o universalismo que decorre da Declaração de 1948, em que pese, seja essa uma importante conquista para os direitos humanos após a Segunda Guerra. O universalismo que se mostra de maneira dominante é o universalismo europeu, como visto por Wallerstein.

Nesse rumo, quando se funda uma ideia de direitos humanos homogênea e universal já contestada por parte da humanidade a partir de movimentos e teorias que contestam o paradigma dominante de direitos humanos, e até mesmo de modernidade, vê-se uma potencialização dos ideais de universalidade e coerência em direção a uma cultura de – ainda ou novamente – dominação que se corporifica em nome dos direitos humanos. A humanidade como um todo que está evidentemente para além dos pressupostos moderno-europeus e ocidentais/norte-americanos, e, que assim, os dessacraliza em certa medida, busca uma orientação que, para além da dominante, não nega a sua importância premente na Declaração de 1948 e desconstrói completamente, mas a desvela enquanto imposição de um paradigma único, ou, no mínimo, mais legítimo que outras possíveis formulações sobre o que sejam direitos humanos e quais sejam os humanos. (BRAGATO, 2010).

Nesse sentido, será observado que o funcionamento dos direitos humanos se dá para além dos limites da estrita legalidade internacional, como moral capaz de justificar as manifestações de poder e ideal civilizatório progressista. O ponto de partida foi de que os direitos humanos constituem suporte moral para o domínio internacional, tal que resta presente sua natureza paradoxal em face da realidade discrepante do apelo de seus valores. Ora, os direitos humanos triunfaram em momento histórico que revela flagrantes violações a seus princípios, pois as

pretensões morais de seu discurso não comportam concordância com a correspondente leitura empírica.

Acredita-se, entretanto, que tal contradição não seja casuística, haja vista a acepção prevalente dos Direitos Humanos ter imanência na formação e condução política das instituições internacionais; por outro lado, a seletividade sob o manto do universalismo eurocêntrico conjuntamente com a expansionismo ocidental foram determinantes para a ascensão dos direitos humanos. (WALLERSTEIN, 2007). Nessa dimensão paradoxal, é possível relacionar a práticas de governança suplantadas pela lógica humanitária dos direitos humanos. De igual maneira, relacionam-se os processos de exclusão, sujeição e invisibilização do (des)humano com o projeto ocidental.

Dessa maneira, parte-se do princípio de que estas novas normatividades já expostas corroboram um paradigma de respeito aos direitos humanos a partir de padrões morais universais que são aceitos internacionalmente sem questionamento e que dão fundamento a mecanismos internacionais, bem como às organizações internacionais e às suas decisões no que tange à proteção desses direitos. Porém, Douzinas (2009) demonstra que a atuação de ONU se dá de maneira desigual, quando compara ação dessa organização no bloqueio econômico e posterior intervenção armada no Iraque, na década de 1990, com as ações humanitárias perpetradas nos genocídios em Ruanda e no Kosovo.

Nos dizeres do próprio autor, hierarquizou-se o valor da vida humana sob o prisma de análises que em nada tem relação com a manutenção da paz, ou com a defesa e garantia dos direitos humanos, ou com a libertação de povos oprimidos. Em verdade, as decisões são tomadas tão somente com base em questões geopolíticas e obedecendo aos “jogos de poder” que habitam a arena internacional. (DOUZINAS, 2009). Essa sistemática obedece à lógica “imperial” de produção e aplicação do direito como um conjunto de técnicas que se desprende do Estado e de qualquer valor de humanidade que possa estar alicerçado no que se denomina Estado Democrático de Direito. A normatividade produzida no contexto do “Império” nada mais é que um conjunto de técnicas baseadas na eficiência de se manter o estado de exceção policlesco que finge cinicamente funcionar para a manutenção da paz mundial, dos direitos humanos e da democracia. (HARDT; NEGRI, 2002).

De acordo com Hardt e Negri (2014), constitui-se um verdadeiro estado de exceção permanente através da manutenção da guerra como uma circunstância

necessária a manutenção da paz e dos direitos humanos. Forma-se um estado de guerra global<sup>21</sup> que se generaliza e ergue-se como uma sombra sobre a humanidade para conservá-la. Instaura-se um ambiente de controle sobre a morte com base nas ações do biopoder para tornar a guerra natural e legítima, pois, utilizada contra o genocídio e em favor dos direitos humanos.

Nesse estado das coisas que se coloca atualmente o direito internacional move-se a partir da definição de terrorismo, governo legítimo, direitos humanos, normas de guerra – ou normas que fazem com o que uma guerra seja “legítima” –, baseando-se ou não em antigos conceitos como o de soberania. Funda-se um contexto de eminente guerra contra o terror, contra o inimigo invisível, mas sempre presente, pois é o inimigo da ordem que deve ser mantida, é o inimigo do “Império”. (HARDT; NEGRI, 2014).

A soberania dos Estados só é levada em conta aqui quando determinados Estados ocupam as posições de ataque no tabuleiro. A primeira guerra do golfo deu-se com a ação soberana da ONU no afã de proteger o povo kuaitiano da ação armada iraquiana sobre as ordens de Saddam Hussein, enquanto que a segunda guerra do golfo partiu da ação soberana dos Estados Unidos da América (EUA) na intenção de libertar o povo iraquiano das mãos do agora ditador Saddam Hussein, bem como de levar os direitos humanos e a democracia a esse povo tão sofrido e resguardar o mundo da ameaça das armas químicas e atômicas. Nesse mesmo sentido, em nome de uma ação humanitária da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), retiraram-se as tropas da OTAN de Ruanda e permitiu-se a limpeza étnica, da mesma forma que foi feita no Kosovo e, aqui, ainda mais, com um bombardeio imposto pela própria OTAN em nome dos direitos humanos. (DOUZINAS, 2009).

É o que em meio às técnicas “imperiais” pode-se dar o nome de direito de intervenção. Apresenta-se normalmente como o direito de que dispõe os senhores imperiais – e aqui não se está a falar necessariamente de um Estado-Nação – de intervir em determinado território para impedir ou resolver problemas humanitários, ou garantir a paz mundial. Conforma-se esse direito de intervir num direito

---

<sup>21</sup> Importante mencionar nesse momento, que o presente termo será trabalhado com profundidade no Capítulo 2, subcapítulo 2.2 da Parte I, buscando-se o desvelamento das insuficiências do cosmopolitismo, justamente, em meio a esse estado de guerra global imposto pelo “Império”. Nesse momento, se procederá o devido diálogo com outros autores importantes para a construção do “conceito”.

fundamental na ação da ONU que não mais intervém apenas para garantir a manutenção e o cumprimento de tratados internacionais ou acordos estatais, mas sempre que qualquer princípio ético superior e universal esteja em perigo, ou tenha sido violado. (HARDT; NEGRI, 2002).

O intervencionismo humanitário aparece despoticamente como um mecanismo de poder e segurança que garante as manobras do “Império” num ambiente de premente confronto entre a humanidade e seus inimigos. O que se põe é que esses inimigos não são mais externos, mas sim internos ao paradigma “imperial” que movimenta para o controle da multidão. Aqui, não se quer dizer que não há mais a lógica nacional e estrangeiro, pois, as soberanias estatais são mantidas pelo “Império”; no entanto, sobrepõe-se ao nacional e ao estrangeiro, o que faz parte ou não da multidão.

Pelo que está exposto é que a partir da obra de Douzinas (2009) pode-se dizer, no mínimo, que a internacionalização do direito e dos direitos humanos (ou a partir dos direitos humanos) atua de modo paradoxal, para não exagerar e dizer que de pouco adiantou. Em nome da garantia de tais direitos, invasões perpetradas por superpotências e inúmeras violações a direitos humanos foram permitidas e legitimadas. Além do que, a ação dos organismos internacionais e a utilização de todo o aparato normativo mencionado se dá, se não sempre, no mais das vezes de maneira seletiva, tanto no que tange à quais violações devem ser consideradas, quanto no que tange aos Estados que devem ser responsabilizados. Esse modo de agir gera um esvaziamento desses mecanismos na esfera de ação internacional em prol dos direitos humanos.

Assim, contemporaneamente, apresentam-se esses direitos enquanto discurso, conteúdo e prática, muitas das vezes como fundamento ou justificativa do “necessário” estado de guerra global que se institui. Em nome da guerra ao terror, se utiliza o terror da guerra e se transforma a exceção em regra propagando desumanamente ações militares em nome desses direitos e de levá-los a todos os povos. Estranho e porque não dizer fascinante – claro que ironicamente – é pensar que os Estados que se colocam como defensores dos direitos humanos violam esses direitos em nome desses mesmos direitos – confuso, não?. (GALLARDO, 2014).

Nesse sentido, os direitos humanos acabam por ser utilizados como álibi para as ações do “Império” num jogo de luz e sombra que vela a real função dos direitos

humanos nessas ações. Com isso não se quer, por óbvio, tratar, ou, sequer, insinuar, que os direitos e as conquistas apresentadas desde as declarações modernas e, sobretudo, após a Declaração de 1948, são um mal em si mesmo, mas sim, que são esses direitos tomados como justificativa para ações que na realidade os violam.

Está proposto pelas práticas atuais de garantia e defesa dos direitos humanos, nomeadamente as tomadas pela ONU com a ação e a partir das decisões do Conselho de Segurança, uma atuação díspar em relação à produção de guerra, morte, abandono e desconstituição do homem enquanto ser humano livre e enquanto sujeito de direitos, ainda mais dos direitos humanos. Compreende-se movimentos de luta enquanto movimentos de fragilização dos direitos humanos e de suas esferas protetivas, ao mesmo tempo em que movimentos e práticas assujeitadoras do ser humano e que violam esses direitos são consideradas legítimas, pois, praticadas em nome da humanidade.

Volta-se à questão colocada anteriormente sobre qual humanidade está-se a proteger? Sobre quais são os humanos desses direitos e quais são os direitos desses humanos? O que se quer provocar aqui é um questionamento a respeito de como se age em nome da humanidade, desconsiderando a condição humana de alguns e supervalorizando a de outros. Marcam-se diferentes entre os que são desde sempre os sujeitos dos direitos humanos, e os que são desde sempre excluídos dos processos de constituição desse arcabouço prático, teórico e normativos acerca desses direitos.

O conceito de direitos pertence à ordem simbólica de linguagem e lei, que determina seu escopo e alcance com pouca consideração para com categorias ontologicamente sólidas, como a de homem, natureza humana ou dignidade. O 'humano' de direitos ou a 'humanidade' do humanitarismo pode ser chamado de um 'significante flutuante'. Como um significante, é somente uma palavra, um elemento discursivo, não sendo ligado nem automaticamente nem necessariamente a qualquer significado ou sentido particular. Pelo contrário, a palavra 'humano' é vazia de todo sentido e pode ser associada a um número infinito de significados. Como resultado, ela não pode ser completa e definitivamente ligada a qualquer concepção especial porque transcende e sobredetermina todas elas. Mas a 'humanidade' dos direitos humanos não é só um significante vazio, ela carrega um capital simbólico enorme, um excedente de valor e dignidade dotado pelas revoluções e declarações e aumentado por cada nova luta que adota a retórica dos direitos humanos. Esse excesso simbólico torna o 'humano' em um significante flutuante, em algo que combatentes de lutas políticas, sociais e jurídicas querem cooptar para sua causa, e explica sua importância para campanhas políticas. (DOUZINAS, 2015, p. 381-382).



Isso faz com que haja uma disputa entorno ao significativo direitos humanos: essa disputa é política, é ideológica e marcadamente se move numa zona turva que encobre muitas das intenções que fazem com que diversas matizes se apropriem do conteúdo desses direitos enquanto discurso legitimador de sua ação. Os direitos humanos ocupam um *locus* privilegiado, um lugar de fala que se impõe sempre como legítimo, como incontestável e inatingível e, por tal motivo, torna-se um objeto de desejo por todos.

Portanto, é possível que seja feita uma relação da expansão conduzida pelo ocidente desde os processos coloniais até a formação prevalente dos direitos humanos, em conformidade com a produção do saber eurocêntrico na modernidade. Nela, passam a ser identificados paradoxos diante das práticas humanitárias manifestadas em nome dos próprios direitos humanos. (DOUZINAS, 2009).

Os direitos constroem seres humanos contrariamente a uma variável desumanidade ou antropologia. De fato, essas 'condições desumanas da humanidade', como Pheng Cheah as chamou, funcionam como pré-condições quase transcendentais da vida moderna. (DOUZINAS, 2016).

Nesse caminho, a ruptura no contexto do "Império" de diversos conceitos tipicamente modernos, bem como a modificação imposta pela lógica "imperial" em diversas e variadas instituições modernas, como o Estado e uma de suas principais características a soberania, definem a ação das organizações internacionais, dos Estados-Nação, bem como, dos novos atores "imperiais" no cenário traçado para o direito internacional.

O direito internacional no ambiente "imperial" não se atém mais unicamente à ação dos Estados, mas sim, está diretamente ligado aos desideratos do próprio "Império" que transborda as normatividades produzidas a partir do pós-guerra e age em nome dele próprio na intenção de conservar-se enquanto novo paradigma dominante. As técnicas de domínio e ação que se produz subjagam o próprio direito (internacional) em um plano de ação que extrapola as funções de garantia dos Estados e se coloca como/a serviço da humanidade e dos direitos humanos.

No mais das vezes, o direito internacional não mais que desvela uma crise de legitimidade e ação dos Estados face às exigências do "Império" e do aparato imperial, que se assenta numa ação de controle sobre a morte, para além do deixar viver. A questão é: quem são os indivíduos que estão sujeitos às práticas de deixar

viver ou determinar morrer das quais o paradigma atual dispõe? E, nesse contexto, é por demais necessário determinar de maneira aprofundada do que se fala quando se fala em “Império” e de como essa “nova estrutura” se configura e se apresenta na atualidade.

Por esse motivo, é vital para o presente trabalho salientar que todo esse processo de construção do arcabouço normativo internacional em relação aos direitos humanos, como também a construção do atual paradigma dos direitos humanos que, para o autor do presente trabalho, pode ser caracterizado como euro-ocidental-americano, se dá em meio ao que Antonio Negri e Michael Hardt entendem por “Império”. (HARDT; NEGRI, 2002). Desse modo, torna-se importante com a crítica ao paradigma contemporâneo de direitos humanos construir-se o que é o “Império” na obra dos citados autores, como ele se constitui e o que ele é propriamente para tais autores. Por evidente, também é de suma importância mostrar as repercussões que a instituição do “Império” acarreta para os direitos humanos, sua garantia, concretização e construção paradigmática, o que, em certa medida, já vem sendo comentado no decorrer do presente subcapítulo.

Nesse caminho, de acordo com Hardt e Negri (2002), embora haja correntes que defendem que desde sempre o capitalismo se movimentou sob a forma de uma economia mundial, é claro que não pode deixar de lado as mudanças vividas pelo capitalismo contemporâneo em relação às relações globais de poder. Também, embora possa se acreditar que os Estados-Nação dominantes seguem a exercer o domínio imperialista e colonial sobre outras regiões do mundo, não é essa visão que se tem.

O que ocorre atualmente é a substituição desses diversos núcleos de poder imperialistas constituídos nas grandes potências capitalistas por um núcleo central e superior de poder que se sobrepõe e reorganiza as grandes potências euro-ocidentais sob a forma de um novo paradigma ao qual se dá o nome de “Império”. Essa nova organização constitui novas institucionalidades e um novo direito que se mostra muito melhor enquanto um modelo de autoridade materializado na produção e aplicação de normas e instrumentos de coerção dos indivíduos. (HARDT; NEGRI, 2002).

Nesse percurso, remonta-se à tradição do “Império” aos idos da Roma antiga, onde sob uma fórmula cristã das civilizações europeias apresentava uma característica vital para a formulação atual, que é a de unir nessa forma de

organização do poder categorias jurídicas e valores éticos universais. Desse prisma, sob o manto do “Império” materializa-se a paz e tem-se a garantia de justiça para todos, por evidente, para todos que estejam dentro de suas fronteiras. (HARDT; NEGRI, 2002).

O conceito de Império é apresentado como um concerto global, sob a direção de um único maestro, um poder unitário que mantém a paz social e produz suas verdades éticas. E, para atingir esses objetivos, ao poder único é dada a força necessária para conduzir, quando preciso for, ‘guerras justas’ nas fronteiras contra os bárbaros e, no plano interno, contra os rebeldes. (HARDT; NEGRI, 2002, p. 28).

Sob a forma do “Império” origina-se uma nova ordenação de e do poder que se mostra universal, homogeneizadora e dominante em relação aos próprios Estados-Nação refazendo o conceito moderno de soberania e estilizando a territorialidade como um espaço exclusivo de domínio do Estado, seja sobre os seus cidadãos, seja sobre a produção e aplicação do direito – de algum tipo de normatividade. Para Negri (2003a), se na modernidade a soberania capitalista residia no Estado que conduzia político, econômico e juridicamente os rumos da Nação numa perspectiva tanto internacional impondo sua soberania frente aos demais Estados soberanos, quanto nacional controlando as relações sociais, na pós-modernidade ou na contemporaneidade, a soberania reside em outro lugar que é o “Império”.

Nesse caminhar, colocam-se três pontos fulcrais para o trânsito da soberania moderna à pós-moderna. O primeiro ponto seria a ascensão neoliberal que se inicia com a paridade dólar/ouro e se completa no começo da década de 1980 e o acontecimento da primeira grande crise do petróleo e a definição da paz nuclear. Nesse momento pela primeira vez se mostra inoperante buscar o desenvolvimento do capitalismo a partir de formas de regulação tipicamente modernas e oriundas da soberania estatal na produção de normas. O segundo ponto é o final da fase imperialista do sistema capitalista que se situa entre as décadas de 1960 e 1970 e difere completamente do que se denomina “Império”.<sup>22</sup> O terceiro ponto e não menos

---

<sup>22</sup> Em que pese algumas considerações já tenham sido feitas no presente trabalho sobre a diferença entre “Império” e imperialismo, é necessário que se retome a presente diferenciação para que se pontue de maneira mais clara possível a distinção desses dois “conceitos”. “Por imperialismo entende-se, de fato, o processo expansionista do poder do Estado-nação, mediante políticas de exportação de capitais, exportação de força de trabalho e constituição-ocupação de áreas de influência”. (NEGRI, 2003a, p.51-52). Evidentemente, abrigam-se sobre o imperialismo as formas

importante é o fim do mundo do socialismo real como denominado por Negri – a experiência socialista soviética. (NEGRI, 2003a).

Nessa caminhada, explica Negri (2003a) que a soberania na modernidade estava circunscrita aos Estados e suas ações no plano nacional e internacional e, que na passagem para o “Império” essa soberania clássica se insere num projeto transnacional que alinha um processo de controle global. A soberania nesses novos tempos não apresenta um fora e um dentro, pois ela não se manifesta mais sob a ótica estatalista, mas sim “imperial”. No entanto, ela ainda se mostra como ação dos Estados – mais ou menos, dependendo de quais Estados estamos a falar –, manifestando-se internamente sob a visão de dominador e dominado.

Para Negri (2003a), a soberania se modifica tendo como constituição desse conceito um duplo sentido, que ele denomina de perspectiva molar e molecular da soberania<sup>23</sup>. Desse modo, sob a perspectiva molar a soberania não se altera em meio ao “Império”, pois apenas ocorre uma redução no número de potências que disputam ou se apresentam nesse cenário global. Ou seja, de época imperialista em que várias potências europeias disputavam espaço no mundo, no período da guerra fria esse número reduz-se a duas superpotências, e na atualidade, em verdade, talvez reste apenas uma – os EUA. Porém, do ponto de vista molecular, a guerra fria apresenta uma ruptura na soberania que não mais se manifesta como estritamente nacional, em direção a uma soberania não nacional. O autor pontua que essa modificação fica explícita no modo como internamente passa-se a identificar o inimigo, sobretudo, nos Estados Unidos no período da guerra fria. O inimigo comunista no plano interno estava em todo e qualquer lugar e tinha que ser combatido arduamente quase que num corpo-a-corpo, pois, contidos na “multidão”<sup>24</sup>,

---

coloniais de expansão europeia produzidas desde o século XV, então proporcionando a “dobradinha” imperialismo/colonialismo o grande desenvolvimento dos Estados-nação europeus rumo à expansão imperialista europeia/ocidental. Enquanto isso, como “Império” de maneira bastante sucinta, clara e direta, Negri determina “o não lugar sobre o qual se concentra a soberania que garante o desenvolvimento capitalista no cenário global”. (2003a, p. 52).

<sup>23</sup> Para tanto, o autor diferencia os termos molar e molecular no ponto de vista pelo qual ele os utiliza. “Deveríamos explicar, sumariamente, que a diferença entre molar e molecular não se refere somente à ordem de grandeza nem à diferença entre individual e coletivo. Ambos os termos, molecular e molar, indicam coletividades sociais: aludem os dois tipos de agregação e de população. “Molar se refere a amplos agregados ou grupos estatísticos que constituem, mediante processos de integração e representação, um conjunto coeso e unitário. Molecular, por sua vez, designa micromultiplicidades, ou melhor, singularidades que formam constelações ou redes não homogêneas”. (NEGRI, 2003a, p. 75).

<sup>24</sup> Este conceito, extremamente caro aos autores que servem como teoria de base para o presente trabalho, será melhor explicitado e aprofundadamente trabalhado mais adiante e, principalmente, no Capítulo 3, subcapítulo 3.1.

não se apresentando como uma ordem soberana, mas sim, como uma rede que se modifica, expande e retrai, sendo assim, de difícil identificação.

Nesse encadeamento, o projeto soberano tipicamente moderno e estatalista que se apresentava como uno, inalienável, indivisível e imprescritível, se mostra corroído pela ação “imperial” e colocado em cheque no se conceito e funções pelos atores que disputam espaço na arena “imperial”. Desse ponto de vista, a ação dos poderes soberanos – não mais tão soberanos assim – no plano internacional – ou, como mencionam Hardt e Negri, supranacional – impõe uma metamorfose no conceito, nas suas funções e nos modos como se manifesta essa soberania atual. Nota-se que, se as sociedades plurais que se formam contemporaneamente encontram na multidão espaço para reivindicação de direitos e para a ação democrática, também se multiplicam os centros de poder seja no âmbito interior ou exterior do Estado. (BOLZAN DE MORAIS, 2011).

Para Bolzan de Moraes (2011), é nítido que contemporaneamente se apresenta uma interdependência entre os Estados nos mais diversos níveis de manifestação do poder soberano. Seja sob a forma da cooperação jurídica e social, seja de intervenção política, econômica e militar, seja, ao formar comunidades supranacionais/regionais agindo soberanamente, inevitavelmente abrir mão de boa parte de sua soberania. Nesse viés, com base em Hardt e Negri (2002), as estatalidades se relacionam no campo normativo, seja da perspectiva jurídica ou econômica produzindo um conjunto de técnicas de controle que soberanamente se erguem sobre a própria soberania estatal.

O Estado, embora apresente-se atuante em situações de crise – vide a crise de 2008 e a atuação do Estado Americano no socorro ao sistema financeiro –, esta atuação se dá esvaziada de soberania, não no sentido moderno, mas, sim, no sentido de que essa atuação é dirigida por atores estranhos ao Estado e aos anseios do constitucionalismo – enquanto espaço de garantia de direitos. (BOLZAN DE MORAIS, 2011). O Estado a partir dessa crise de soberania não se mostra mais como o “lugar de destino da humanidade” e de suas reivindicações, mas, ao contrário, em diversas ocasiões aparece como um espaço-tempo em que direitos e indivíduos são desconsiderados enquanto cidadãos.

Nesse quadro, paradoxalmente ainda se apresenta poderosa a ação soberana de determinados Estados, mas, circunscritos ao “Império” e ao plano de ação “imperial”. A violação dos limites do poder estatal, então, não inviabiliza a que

alguns Estados ainda exercitem sua soberania, tanto é que os Estados Unidos, em determinadas situações, exercem a razão do mais forte em oposição ao discurso prevalente, quando não contempla seus interesses. (ROMAGUERA; TEIXEIRA; HOFFMAM, 2017). A questão central aqui é que, embora, nesses casos, faça uso de seu poder soberano, ao fim e ao cabo, movimenta-se inserido na lógica “imperial” para sustentar um estado de guerra global que atende aos seus interesses em meio ao “Império”. Dessa forma, mesmo impondo a sua soberania a sua ação opera adstrita às práticas concernentes aos interesses da soberania “imperial” que se utiliza da sua soberania estatal para lhe prover no que for necessário.

Nessa esteira, a ação da soberania paira sobre um complexo jogo que faz a “[...] democracia e o Estado de direito [...] cada vez mais usados para garantir que as forças econômicas e tecnológicas não estejam sujeitas a qualquer outro fim que não o da sua própria expansão contínua”. (DOUZINAS, 2009, p. 25). O Estado de Direito, nessa perspectiva, se mostra atacado pelas forças externas à sua legitimidade democrático-constitucional e, transbordado em suas funções de garantia de direitos – dos direitos humano-fundamentais –, em direção à garantia da atuação livre do mercado e das potências mundiais – e agora do “Império”, para Hardt e Negri –, até mesmo quando atuam em violação aos direitos humanos e a qualquer padrão de garantia desses direitos na ordem internacional. (ZOLO, 2010).

Desse modo, o “Império” – e a utilização desse termo aqui fica por conta do autor do presente trabalho – faz com que a atuação da soberania através da força paradoxalmente seja o que confere poder e legitimidade política às ações de governança (“imperial”) que guiam os caminhos da humanidade. Na contemporaneidade, quando o Estado se move em soberania, não o faz em seu próprio nome ou em nome de seus cidadãos, mas sim, em nome da governança global que o coloca como um participante do jogo, mas nem de perto, como o principal jogador. (ROMAGUERA; TEIXEIRA; HOFFMAM, 2017).

Os Estados e a própria ordem internacional não estão ameaçados pela atuação de outras grandes potências mundiais, pois suas potencialidades estão inseridas em um novo espaço-tempo de soberania. Os Estados sofrem o ataque voraz do mercado global, via processo de globalização e atuação do capitalismo financeiro, propulsor de uma “ordem neoliberal global”, e funcionam soberanamente para a manutenção desse paradigma global de soberania. (PASSET, 2002). O “Império”, e disso não se pode ter dúvidas, se relaciona e permite os interesses do

mercado global e se origina da ou com a globalização econômica neoliberal, tendo um papel importantíssimo um para o outro. “Império” e globalização econômica neoliberal se retroalimentam e se condicionam em suas estruturas, estratégias e ações. Com efeito:

O significado predominantemente negativo de liberdade como a ausência de restrições externas – um eufemismo para manter a regulação estatal da economia no mínimo – tem dominado a concepção ocidental de direitos humanos e os transformou no companheiro perfeito do neoliberalismo. A moral global e regras cívicas são os companheiros necessários da globalização da produção econômica e do consumo, ainda, da conclusão do capitalismo mundial que segue dogmas neoliberais. Ao longo dos últimos 30 anos, temos testemunhado, sem muito comentário, a criação de normas legais globais que regulam a economia capitalista mundial, incluindo regras sobre investimento, comércio, ajuda financeira e propriedade intelectual. (DOUZINAS, 2016, p. 97-98).

Relacionam-se globalização e “Império” na construção de um mundo sem limites sob a égide de uma governança global afiançada por uma normatividade única, embora produzida por diferentes *locus* de poder, mas que se impõe soberanamente a partir da sua aplicação por uma fonte de poder central, que é o “Império”. Com Latouche (2007), há o que pode se chamar de uma emancipação da economia em relação tanto às estimas político-jurídicas, quanto aos valores ético-morais que devem ser a cola que sustenta e possibilita o convívio em sociedade. Com base no que foi exposto acima, o aparato econômico, bem como a sociabilidade, são desresponsabilizados em relação à necessidade de coexistência das forças mercantis e da justiça. Constitui-se no estrato econômico um mundo de trocas financeiras libertas de qualquer regulamentação e, no estrato social, um mundo de vencedores incompatível com qualquer mínimo traço de cidadania, solidariedade e justiça social.

Nesse talante, a marcha neoliberal acelera-se inserida no desenrolar da globalização econômica. Os processos globalizatórios intrincam-se num transmutar das condições de mundo e para o mundo, em uma constante desagregação dos laços políticos, jurídicos e sociais. Os lugares são desfeitos em uma lógica espacial de redução e/ou esfacelamento das fronteiras, os tempos são coagidos à velocidade institucional(izada) do – pelo – mercado que acelera os conflitos num mundo sem limites. Nesse sentido, bem assevera Warat (2010) que a cultura que prega a falta de limites seria uma cultura perversa ideologizada na falta de percepções ético-morais sobre o outro e, logo, disposta a tudo para consolidar-se enquanto centro

produtivo de sentidos do “novo mundo sem limites”. A ideologia neoliberal é isso para o sujeito contemporâneo, uma cultura de conversão do homem solidário em um homem sem limites, em um homem institucionalizado pelo gozo e recrudescido na falta, na impossibilidade desse mesmo gozo. É essa também a ideologia “imperial” no afã de construir um ambiente sem limites para a propagação do terror e de uma guerra global que o articula e mantém. O “Império” não tem limites e opera sem limites para alcançar as suas intenções, e aperfeiçoar-se enquanto uma “máquina” de produção do desassossego e da desumanidade, recrudescendo as práticas “imperiais” de manifestação do poder e controle da multidão. (HARDT; NEGRI, 2014)

A globalização mostra-se como o vetor principal de desinstitucionalização tanto no que tange ao Estado, quanto ao Direito e, nesse meio, à Constituição. A globalização hegemônica dos modos de vida não vem, contudo, assentada somente em condições econômicas de desenvolvimento do paradigma, mas também, vem com uma forte base de atuação política que, a partir dos anseios do mercado, define o que é mais eficaz politicamente. Globaliza-se perversamente o mundo, por quatro vias conjunturais de estruturação do novo sistema de produção de sentidos, quais sejam: a unicidade da técnica, a convergência dos momentos, a cognoscibilidade do planeta e a mais valia global, organizada como motor propulsor único desse movimento de desassossego. (SANTOS, 2011).

Não há mais lugar – fixo – no mundo para o capital: o fluxo é seu lugar, essa desterritorialização implica a geração de uma diferença entre local e global que, para além das relações econômicas, transborda para as relações político-sociais. Os Estados seguem presos a uma condição mundana de valores estruturados dentro da localidade territorial-comunitária, já a economia se organiza a partir da desvalorização desse mundo e da sua reordenação numa perspectiva de incessantes e intensos deslocamentos aos quais a estatalidade não pode controlar ou, se quer participar. (BAUMAN, 1999)<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Porquanto, Augé (2010) faz referência ao que seria a mobilidade sobremoderna, que se expressaria em três movimentos distintos e inter-relacionados, quais sejam, o movimento das populações, das comunicações e dos produtos. No seio dessa mobilidade – forçada –, surgem paradoxos na impossibilidade do movimento para todos – um sedentarismo forçado –, na necessidade de enraizar-se territorialmente reivindicada por determinado povo, o que gera um estado de exclusão em relação ao ideal de mobilidade ideologizado no movimento maior da globalização – neoliberal. Para o autor ainda, o mundo sobremoderno encontra-se submisso a um tríplice movimento aceleratório, dos conhecimentos, das tecnologias e do mercado e, essa tríplice aceleração, demarca cada dia mais a distância entre um mundo globalizado sem fronteiras em que a livre circulação de homens, imagens e bens é incessante e incontrolável, e a realidade de um planeta dividido e



Nesse rumo, as instituições sociais e econômico-financeiras se colocam em um estado de confronto entre si e suas requisições, e seus desejos. A sociabilidade jogada em um ambiente de fluxo e competição se encontra restrita aos movimentos que o “Império” lhe permite e impõe, não havendo espaço para o êxodo espontâneo, mas sim, para um êxodo forçado imposto pelas forças e formas “imperiais. Conforme Bolzan de Moraes (2011) deve contrastar com esse poder soberano do Estado – em meio ao “Império” – um novo atributo, qual seja, a solidariedade, que cumpre o papel de amálgama da sociedade entorno à condição humana. A solidariedade deve aparecer aqui como uma característica do poder que se contrapõe à exclusividade e indiferença “imperiais”.

Nesse plano, colocam-se as práticas do novo paradigma de soberania, como as práticas do velho paradigma de soberania, pois, se na modernidade os Estados europeus levaram a barbárie travestida de projeto civilizatório ao “novo mundo”, na atualidade o “Império” – até mesmo se utilizando da soberania estatal – impinge um “novo processo civilizatório” encoberto no manto dos direitos humanos e da democracia. (WALLERSTEIN, 2007). É o estado de guerra global que justificadamente se apresenta sempre que necessário como uma cruzada pela universalização dos direitos humanos e pela civilização dos bárbaros contemporâneos – mulçumanos, africanos, haitianos, sérvios, kosovares, afegãos, iraquianos, ou, as múltiplas faces que assume o terrorista/o terror, etc. Este estado de guerra global torna-se a regra que mantém o funcionamento do “Império” e o controle dos insatisfeitos que assumem diferentes vestes – do revoltado europeu ou americano, ocidental, ao terrorista árabe, oriental –, tudo isso em nome da cultura e da humanidade ocidental. (HARDT; NEGRI, 2014).

Para garantir-se a humanidade do ser humano se aceita a prática de violações dos próprios direitos humanos como se necessárias fossem – e o são, para a manutenção do “Império”. As ações do poder assujeitam o indivíduo que está fora da totalidade como não humano, num sentido de desconsideração de sua humanidade, pois, não pertencente à totalidade “imperial” construída dialeticamente num jogo de luz e sombra que vela os direitos humanos enquanto prática emancipatória/libertadora, e os revela enquanto mecanismos de dominação. (GALLARDO, 2014).

Desse modo, a busca pela civilização, a humanidade em perigo, os direitos humanos, a democracia, toda uma institucionalidade que se coloca como universal, aparecem sempre como o ponto central para a ação da soberania. Se antes era a soberania dos Estados, agora é a soberania do “Império”. Essa movimentação passa a impressão de não ter fim entre avanços e retrocessos que falsamente são alcançados em nome dos direitos humanos e dos Estados ocidentais que são seus defensores, seja agindo independentes ou na articulação da ONU.

O “Império” que se mostra como um não lugar da soberania ou a não soberania, em verdade é soberano e coloca a humanidade em risco. Toda a humanidade desfruta do risco latente da guerra global, do estado de exceção e do poder dos poderosos a sacrificar os direitos humanos em nome da humanidade. O campo de batalha contemporâneo não é mais apenas ideológico, político, jurídico, ele é prático, ele é possibilidade e fundamento de uma nova *práxis* para os direitos humanos e para os humanos.

A questão que se coloca, ou, uma das questões que se colocam na atualidade é qual é ou qual será o lugar dos direitos humanos numa perspectiva que não a “imperial”? Qua(is)l a(s) possibilidade(s) para a construção de um ambiente para os direitos humanos além do universalismo europeu? Há espaço para se pensar os direitos humanos fora da soberania, seja estatal, seja “imperial”? As práticas humanitárias ainda podem se revestir de um conteúdo efetiva e eminentemente “humano”, demasiadamente humano? Serão os homens iguais e será possível um projeto cosmopolita para a humanidade e a paz no mundo?

Eis uma série de questões que certamente não param por aqui, e, em que a escolha do último questionamento é bastante proposital. O cosmopolitismo, ou, um projeto cosmopolita contemporâneo, no mais das vezes, é visto como a saída para o estado de guerra global e condição de possibilidade para a consideração da humanidade não ocidental como uma humanidade possível. Nesse sentido, desde Kant, até autores contemporâneos ele toma variadas formas e tenta se colocar na arena internacional e na arena dos direitos humanos como uma possibilidade efetivamente viável.

O cosmopolitismo, aqui, toma várias formas, é revisto ainda kantianamente por Otfried Höffe, ganha contornos liberais, ou, liberais democratas nas leituras de autores como David Held e Ulrich Beck, ou, até mesmo tenta uma “primeira ruptura” ou revisão mais drástica pelas lentes de outros autores que tentam a construção de

um cosmopolitismo crítico. No entanto, o que interessa ao presente trabalho é a compreensão dos projetos cosmopolitas de Immanuel Kant e Otfried Höffe, e, fica um questionamento: em meio ao “Império” e à instauração de um estado de guerra global que elimina a solidariedade e a confiança no outro, é possível, ainda, o cosmopolitismo?

### 3. O COSMOPOLITISMO NO CONTEXTO DO “IMPÉRIO”

*“O mundo é pequeno pra caramba  
 Tem alemão, italiano, italiana  
 O mundo, filé à milanesa  
 tem coreano, japonês, japonesa  
 O mundo é uma salada russa  
 tem nego da Pérsia, tem nego da Prússia  
 O mundo é uma esfiha de carne  
 tem nego do Zâmbia, tem nego do Zaire  
 O mundo é azul lá de cima  
 O mundo é vermelho na China  
 O mundo tá muito gripado  
 Açúcar é doce, o sal é salgado  
 O mundo - caquinho de vidro -  
 tá cego do olho, tá surdo do ouvido  
 O mundo tá muito doente  
 O homem que mata, o homem que mente  
 Por que você me trata mal  
 se eu te trato bem?  
 Por que você me faz o mal  
 se eu só te faço bem?  
 Todos somos filhos de Deus  
 Só não falamos as mesmas línguas”*

*André Abujamra, “O Mundo”. In: “Karnak”. Karnak.*

Nessa caminhada, é uma questão central responder à pergunta sobre a(s) possibilidade(s) do cosmopolitismo em meio ao estado de guerra global e a sua compatibilidade com um projeto de controle biopolítica que se coloca em prática pela ação do “Império”. Logo, os projetos cosmopolitas que se constituíram na história da humanidade são hoje capazes de oferecer um ambiente seguro aos seres humanos? É o cosmopolitismo uma instituição ou fenômeno pensado pela e para a humanidade? Será o cosmopolitismo ou os cosmopolitismos atuais, contemporâneos projetos que estão a serviço do “Império”?

Tais questões serão respondidas na sequência do presente trabalho, cabendo ao presente capítulo articular os projetos cosmopolitas que se constituem de Kant até a contemporaneidade passando por um conjunto de autores que não esgota o assunto, mas faz um recorte importante nas teorias acerca do cosmopolitismo na contemporaneidade, com a temática dos direitos humanos e o seu papel e lugar em meio ao estado de guerra global. Ou seja, direitos humanos e cosmopolitismo inevitavelmente dialogam e formam ou deveriam formar um conjunto ou uma mesma sistemática de concretização e proteção dos direitos humanos para além do estatal e do “imperial”, bem como, deveria o cosmopolitismo implicar uma conceituação dos direitos humanos como conteúdos dados a partir das diversas humanidades que se colocam sob seu signo.

Nesse sentido, o cosmopolitismo será compreendido dentro de um recorte espaço-temporal e teórico que é opção do autor deste trabalho a partir das teorias traçadas por Immanuel Kant, e seu projeto de paz perpétua que se arvora na modernidade a partir de toda uma construção teórica antropológica e sociológica, como também política e jurídica que sustenta um projeto de humanidade e um projeto de cosmopolitismo, que evidentemente apresenta seus limites. Ainda, se fará um estudo acerca da proposta teórica construída por Otfried Höffe que fazendo uma releitura da teoria kantiana a respeito do cosmopolitismo apresenta um projeto que se mostra como uma continuidade e como uma inovação, ao mesmo tempo, à paz perpétua de Kant, pois, em Höffe, o cosmopolitismo ganha o desenho de uma República Mundial ou Estado Mundial. (3.1).

Para, num segundo momento do presente capítulo, compreender o papel e o lugar dos direitos humanos em meio ao estado de guerra global empreendido pelo “Império” como uma condição de vida na contemporaneidade para que a partir do estado de exceção no qual se coloca, possa lançar seus controles biopolíticos criando uma política de morte, no mais das vezes. Nesse sentido, é possível visualizar o aparato do biopoder “imperial” e suas estruturas de controle das humanidades e das singularidades como se plurais não fossem, às articulando em um projeto de extermínio, exclusão e expropriação constante que relega os direitos humanos a ser não mais que um dado do sistema, sem capacidade de se sobrepor ao estado de exceção que se institui a partir da política “imperial” de controle (3.2). Nesse caminho, se pergunta se ainda há lugar para o cosmopolitismo, mas, se inicia

afirmando um cosmopolitismo que ainda existe nas suas possibilidades e de determinada forma, e é o que se passa a tratar.

### **3.1 O projeto cosmopolita na “era do Império”: da paz perpétua de Kant à república mundial de Höffe**

Nesse prosseguir, há sim um dado cosmopolitismo que surge na modernidade<sup>26</sup> e tem suas bases construídas a partir de um projeto moderno de organização política, jurídica e social, bem como, de uma determinada institucionalidade, qual seja, o Estado, e de certas características que alicerçam o empreendimento moderno. Sem dúvida alguma, a principal característica que guia a modernidade e o projeto cosmopolita que se elabora nela, é a racionalidade, ou, a aposta da razão humana como um universal que organiza e rege o mundo enquanto lugar da humanidade.

Nesse passo, constitui-se um projeto moderno de humanidade que engendra evidentemente um projeto de Direito, seja no âmbito interno/nacional, seja no âmbito externo/internacional, e que corrobora com uma determinada apreensão da humanidade e com uma determinada operação sobre o fenômeno jurídico, político e social. Essas articulações modernas propiciam uma série de projetos e, sobretudo, um projeto destinado à paz mundial, ou, à paz entre os Estados e um determinado Direito da guerra, ou, sobre a guerra que se inicia com Grotius e Francisco de Vittoria<sup>27</sup> e resulta na chegada a um outro desenho que é o projeto kantiano para a paz perpétua.

O que interessa a presente tese e especificamente a construção teórica kantiana a respeito do cosmopolitismo englobando a sua ideia de paz perpétua que consubstancia todo o arranjo cosmopolita proposto pelo autor Immanuel Kant. Desse

---

<sup>26</sup> Evidentemente o cosmopolitismo não começa aqui, mas na Modernidade, se inicia um projeto cosmopolita que reúne determinadas características e se coloca no mundo enquanto teoria a partir de determinados pressupostos que o diferenciam do cosmopolitismo anterior, seja em Roma, Grécia, com os cínicos ou no estoicismo. No entanto, tais períodos não serão trazidos no presente trabalho, pois, se opta por um recorte sobre o(s) cosmopolitismo(s) a partir do projeto cosmopolita kantiano, chegando até alguns autores contemporâneos. Sobre os períodos anteriores, ver, entre outros: (SALDANHA, 2018); (NASCIMENTO, 2011); (GAZOLLA, 1999); (GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007).

<sup>27</sup> Aqui, cabe referir que, embora, nesses autores já se constituam projetos a respeito da consecução da paz mundial, da paz entre os Estados, entre nações, num espectro internacional, ou seja, a partir do direito internacional, não é esse o tema do trabalho, e, por esse motivo, opta-se por não trabalhar tais autores. Contudo o trabalho aborde sim, um projeto par a paz mundial, ele aborda um projeto específico, qual seja, o kantiano da paz perpétua e seus desdobramentos teóricos até a contemporaneidade.

modo, é importante demarcar a proposta kantiana e a suas intenções de construir um ambiente de paz mundial para a humanidade e o desenvolvimento completo de seus valores humanos e da racionalidade humana como um plano ideal de desenvolvimentos das capacidades e das singularidades em um contexto de respeito à humanidade, proteção e concretização de direitos naturais intrinsecamente ligados a essa condição humana que racionalmente se constitui como um valor moral universal.

Nesse sentido, Immanuel Kant (1724-1804) ergue seu projeto sobre a necessidade de se pensar e normatizar um conjunto de regras que visasse à paz mundial, a partir da publicação em 1784 originalmente, da obra intitulada “Ideia de Uma História Universal de um Ponto de Vista cosmopolita” e, mais tarde, já na sua maturidade intelectual, em certa medida complementa esse projeto cosmopolita para a paz mundial com a obra “À Paz Perpétua” originalmente publicada em 1795. Evidentemente, a obra de Immanuel Kant como um todo, deixa contribuições importantes ao desenvolvimento de sua concepção de cosmopolitismo, embora, essas duas obras sejam as obras centrais no desenvolvimento teórico kantiano a respeito do cosmopolitismo.

Dando prosseguimento, em “Ideia de Uma História Universal de um Ponto de Vista cosmopolita” Kant constrói e apresenta nove (9) proposições acerca da humanidade e de uma ideia cosmopolita sobre a perseguição da paz em nível mundial, para a humanidade. Já na terceira proposição, Kant elucida que o homem por meio da razão deve buscar a felicidade ou perfeição que ele proporciona a si mesmo, mas de maneira livre do instinto, ou seja, de forma racional de modo que a busca da sua felicidade em certa medida implique chegar-se a um bem como, pois, essa busca não se dá instintivamente, mas racionalmente. (KANT, 2011). Retrocedendo momentaneamente à primeira proposição, já se nota que para Kant as disposições naturais atinentes a um indivíduo estão sempre orientadas à consecução de um fim, o homem dotado de razão deve buscar sempre desenvolver-se completamente enquanto ser humano (racional) de acordo com um fim (KANT, 2011), “pois, se prescindirmos desse princípio, não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma indeterminação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão”. (KANT, 2011, p. 5).

Veja-se que nesse ponto, já é clara a ligação da possibilidade de construir-se uma sociedade cosmopolita, ou, uma instituição cosmopolita, qual seja essa, está

intrinsecamente ligada em Kant ao homem ser um animal dotado de razão. Desse modo, a racionalidade humana é condição de possibilidade para que os homens, justamente por regerem suas condutas de acordo com um princípio que os faz através delas buscarem sempre o atingimento de um fim, que sob uma perspectiva cosmopolita kantiana seria a percepção da humanidade sob um ponto de vista cosmopolita. Vislumbra-se todo o arcabouço jurídico-político kantiano a partir do cosmopolitismo como um fim a ser atingido pelo homem racionalmente a partir de suas condutas que através da razão o conduzem a uma institucionalidade que mundialmente siga esse princípio e respeite a própria humanidade – do homem racional moderno.

“Essa situação se apresenta como uma tensão irreconciliável entre a destinação racional da humanidade e a sua finitude dentro do âmbito que a razão é designada a operar. Essa tensão é o destino do homem tal como ele é [...]”. (ZANELLA, 2012, p. 56), e constitui o fim determinado ao qual a humanidade racionalmente busca no que Kant vai chamar de insociável sociabilidade<sup>28</sup>, ou, a necessidade de o homem estar em sociedade, mesmo de maneira a gerar e organizar-se a partir dos antagonismos comuns a toda a organização social. O homem a partir de sua razão tem uma tendência a associar-se por manifestar de maneira completa sua condição humana a partir de tal organização sob o ponto de vista do desenvolvimento de suas disposições naturais de atingir um fim que os constitua verdadeiramente e inteiramente humanidade. De acordo com Zanella (2012) os fins que se manifestam pela união dos homens em sociedade são os fins

---

<sup>28</sup> Essa insociabilidade em Kant aparece como a condição naturalmente antagonista que se manifesta a partir do estar a sociedade, ou seja, o ser humano necessariamente se comporta de maneira antagonista em sociedade, pois, ao mesmo tempo em que busca um fim maior que o confira dignidade para alcançar o bem-estar e uma vida digna, o homem também se orienta pela busca individual de sua felicidade, bem-estar, ou, dignidade. Ou seja, paradoxalmente o ser humano se organiza em sociedade num sentido de antagonistamente empreender um convívio social tal que o constitua inteiramente ser humano, mas, também enquanto ser humano que antagonistamente se coloca nesse ambiente social se constitui como indivíduo. “O instinto de sociedade é contrabalançado por uma propensão ao isolamento, mas isso, unicamente porque cada um, ao mesmo tempo em que é atravessado por um vetor em direção ao outro, se coloca como fim em si, portanto como podendo, ao menos progressivamente, tirar de si mesmo as forças necessárias para manipular suas próprias tensões [...]. O instinto de sociedade força o indivíduo a se associar com outro e, em contraparte, é o indivíduo como um todo racionalmente existente que domina suas tendências e as põe em função de seus interesses egoístas”. (TERRA, 2011, p. 148). Nesse sentido, há uma alteridade que antagonicamente se relaciona, pois, ao mesmo tempo em que o homem se orienta individualmente como um fim em si mesmo, ele se compreende como um fim maior a partir da própria sociabilidade o que traz a sua condição insociável. O homem é o fim em si mesmo e o fim da sociabilidade, ele só pode alcançar o seu fim inserido no corpo social e fazendo com que a própria sociabilidade encontre o seu fim maior, qual seja, o bem-estar comum, a paz, etc.



últimos da razão, eles se associam pelos fins do indivíduo e da sociedade (humanidade) serem os mesmos, a liberdade, a moralidade, o bem comum, a felicidade, a paz perpétua; fins estes que conformam um horizonte cosmopolita, pois, fins necessários ao bem comum de todos, que interessam a todos.

Nesse passo, se formula a possibilidade do surgimento de um direito cosmopolita, um direito das gentes que conforme a humanidade como um todo universal que eticamente se coloca e se comporta no mundo, tendo como fim último a paz (perpétua) mundial. Kant (2008) é claro ao afirmar que o direito entre os estados deve partir da perspectiva de também retirar os Estados de um estado de natureza entre eles, semelhante ao qual são retirados os indivíduos quando se organizam em forma de sociedade – sob a forma política do Estado Moderno. Embora, para Kant (2008) haja um direito de ir à guerra, também há um direito à paz, e essa paz deve ser o fim máximo dos Estados – e dos indivíduos – organizados de maneira a formarem uma “sociedade de estados” que se orienta pela busca e pela preservação da paz, garantindo o direito a um Estado ser neutro em relação a um conflito vizinho e manter a sua neutralidade.

Retomando a “Metafísica dos Costumes” é necessário perceber que há uma ligação indissociável entre o atingimento da paz perpétua como o cumprimento do imperativo categórico, como posto pelo autor na obra citada, sendo um imperativo da razão no sentido de guiar-se por ele em direção a uma lei moralmente prática. Com base em Kant, pode-se dizer que chegar a um direito cosmopolita que apazigue os conflitos entre as Nações é um imperativo categórico incondicional, que deve ser cumprido, pois, representa uma ação como objetivamente necessária. (KANT, 2008). Nesse sentido, tem-se como princípio máximo da doutrina dos costumes, e, se pode dizer, da constituição de uma sociedade – Estado – entre os homens “age com base em uma máxima que pode também ter validade como uma lei universal”. (KANT, 2008, p. 26), e sob essa perspectiva se busca em Kant construir um direito orientado por essa máxima, bem como, instituir o direito cosmopolita, ou, direito entre os estados como uma máxima derivada desse princípio no sentido de possibilitar um fim comum para os direitos das gentes.

Dessa forma, para Kant, “o direito é, portanto, a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade” (2008, p. 76), pois, claramente os seres humanos devem ser orientados por um princípio de liberdade, ou, que os conduza à liberdade

calcado numa perspectiva de coexistência ética com o outro. Porquanto, a lei universal do direito para Kant é “age externamente de modo que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”. (KANT, 2008, p. 77). Fica evidente que o direito kantiano está totalmente ligado ao arbítrio humano e, necessariamente ao uso da razão, o que faz com que o direito apareça como um produto da razão humana com o intento de se chegar à uma máxima liberdade entre os homens.

Nessa medida, tem-se o direito conceituado como um conjunto de condições sob as quais o arbítrio, a vontade de um cidadão, pode agregar-se com o arbítrio do outro, de acordo com uma lei universal da liberdade que vise garantir tanto os direitos de um, quanto do outro, mas sempre respeitando suas liberdades individuais. (NOUR, 2013). A partir desse conceito de direito, Kant apresenta seu princípio universal, ou seja, o critério do que é justo, considerando ser justa toda ação que permite que a liberdade do arbítrio de cada um coexista com a liberdade de qualquer outro, segundo uma lei universal. (NOUR, 2013).

Para Zanella (2012) a teoria cosmopolita de Kant visa assegurar uma condição que esteja em comum acordo com o direito de liberdade de todos os homens, sendo que uma constituição civil de indivíduos, o Estado, tem como objetivo alcançar essa meta entre as pessoas unidas por um território compartilhado. De acordo com Kant (2010a) a comunidade que se foi estabelecendo entre os povos, chegou até o ponto de que uma violação do direito cometida em um determinado lugar repercutisse nos demais, o que nos leva a concluir que a ideia do direito, do cidadão mundial, não é uma fantasia jurídica, mas um complemento fundamental do Código não escrito do direito político e do das gentes, que se eleva à categoria do direito público da humanidade, sendo condição necessária para que possa nutrir a esperança de uma aproximação do estado pacífico. Com efeito:

En esa sociedade jurídica universal estará comprendida toda la humanidad sin excepciones, y en ella es donde se realizarán sincronicamente la libertad y la paz. A este respecto, conviene tener en cuenta que, para nuestro autor, la constitución de una sociedad jurídica internacional encarna en realidad la culminación de un oculto plan de la Naturaleza (o de la Providencia): la perfecta integración civil de la especie humana en su totalidad en ‘un estado cosmopolita universal’ (*ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*), em cuyo seno ésta (la humanidad) podrá desarrollar todas sus disposiciones originarias. (ALONSO, 2002, p. 73).

Conforme explica Kant, com uma aproximação dos homens unidos por princípios em comum, e com o aumento da cultura, se chegaria a entendimentos pacifistas, conquistando um equilíbrio das forças ativas, lutando juntamente para uma sociedade melhor. (KANT, 2010a)<sup>29</sup>. Nesse sentido Goyard-Fabre (2006) explicita que o projeto de paz mundial kantiano e sua compreensão sobre o direito das gentes e a necessidade de se pensar o direito dos povos, num ambiente pacífico de inter-relação entre os Estados, compreende um projeto totalmente válido e não utópico que tendo dois lados, a partir das “perspectivas teleológicas do direito das gentes, para o qual a ideia de paz se define como um horizonte de exigência e de esperança; do outro lado, nas perspectivas institucionais do direito internacional, para o qual uma Constituição cosmopolítica perfeita seria uma ‘abertura para o infinito’”. (GOYARD-FABRE, 2006, p. 183-184).

Nesse contexto, Kant relaciona diretamente a possibilidade de constituição de uma “institucionalidade mundial” para a persecução da paz perpetua entre os Estados ao conceito de soberania e ao uso da soberania por parte dos Estados. Para Kant a soberania era o direito mais importante entre os Estados e, por esse motivo, ele analogicamente compara as relações interestatais à comunidade humana pré-política, ou seja, ao estado de natureza no que tange aos indivíduos (ZANELLA, 2012). Sendo assim, não haveria uma desconsideração da soberania do Estado, mas, a mesma seria resguardada por meio da garantia da liberdade e da paz entre os Estados. Portanto o entendimento de Kant em relação a uma federação de Estados livres é constitutivo do cosmopolitismo<sup>30</sup>. Com efeito:

---

<sup>29</sup> De acordo com Kant “[...] temos razões suficientes para ajuizar o homem, não simplesmente enquanto ser da natureza como todos os seres organizados, mas também, aqui na Terra, como o *último fim* da natureza, em relação ao qual todas as restantes coisas naturais constituem um sistema de fins, segundo princípios da razão, e, na realidade, não para a faculdade de juízo determinante, mas para a reflexiva. Ora, se temos de encontrar no próprio homem aquilo que, como fim, deve ser estabelecido através da sua conexão com a natureza, então ou o fim tem de ser de tal modo que ele próprio pode ser satisfeito através da natureza a sua beneficência <Wohltätigkeit>, ou é a aptidão e habilidade para toda a espécie de fins, para o que a natureza (tanto externa, como interna) pode ser por ele utilizada. O primeiro fim da natureza seria a *felicidade* e o segundo, a *cultura* do homem. (KANT, 2012, p 305). Nessa perspectiva racionalmente como progresso da humanidade e o aumento de sua cultura, da cultura do homem, necessariamente a sociedade, seja na perspectiva estatal ou interestatal alcançaria um grau máximo de felicidade consubstanciada na razão culta ilustrada do ser humano que caminha(ria) para o bem comum e a paz mundial.

<sup>30</sup> Cabe ressaltar que Kant, trata do direito das gentes e defende um direito público que regule a vontade geral dos povos, alegando que tal instituto jurídico deve se originar de um pacto da associação livre dos Estados, falando-se, então, em uma federação de nações, que agem conjuntamente, sem a necessidade de ter um Estado mundial sob os outros, e que tenha como fim evitar a guerra e buscar a paz. Nesse mesmo sentido, Kant afirma que tais máximas, referentes ao direito das gentes, devem-se aplicar ao direito de uma cidadania mundial, sendo que tem íntima semelhança. (KANT, 2010a). Considerando essa federação de estados livres, tem-se, então, “A ideia

En un proyecto de sociedad cosmopolita como el kantiano, los fines e intereses de cada individuo pueden ser perfectamente compatibles con los valores universales de toda la humanidad. Así pues, el hombre, como ser dotado de racionalidad y de condiciones suficientes para asociarse con sus congéneres mediante pactos o contratos, deberá, como ya sabemos, colaborar activamente en la creación de una sociedad civil y un Estado. (ALONSO, 2002, p. 75).

Nesse interim, Kant (2010b) traça em “À Paz Perpétua”<sup>31</sup> seis (6) artigos preliminares e três (3) artigos definitivos como orientação necessária à obtenção da paz perpétua entre os Estados, de modo a construir sua teoria a respeito da “Paz Perpétua”. Nesse sentido, proclama Kant já no primeiro artigo preliminar que nenhum tratado de paz sobre o qual recaírem reservas no sentido de uma outra possível guerra futura deve ser tomado como tal (KANT, 2010b), ou seja, os tratados de paz devem ser celebrados buscando realmente atingir um “estado de paz” entre as Nações, e não possibilitar qualquer tipo de conflito armado futuro. No segundo artigo preliminar, o autor refere que nenhum Estado que seja independente, independentemente de seu tamanho no que tange à sua extensão, mas também ao seu poder no cenário internacional pode ser adquirido por outro Estado seja por herança, troca, compra ou doação (KANT, 2010b), o que deixa claro que não se pode permitir qualquer tipo de dominação por parte de um Estado sobre o outro seja através da guerra como do poderio econômico.

Como uma tentativa evidente de eliminar qualquer possibilidade de guerra, e até mesmo de se pensar num horizonte de busca pela paz perpétua mundial em um direito da/há guerra – a guerra justa – Kant defende no terceiro artigo preliminar a definitiva eliminação de exércitos permanentes, bem como, no quarto artigo defende que não deve o Estado fazer dívidas públicas sobre interesses externos do Estado, no sentido de que não se opor a partir de sistemas de crédito e poderio econômico-financeiro uma potência contra a outra (KANT, 2010b). No quinto artigo preliminar Kant expõe que nenhum Estado deve interferir com emprego da força na constituição e no governo de um outro Estado, o que mostra que para o autor

---

de uma cidadania para além do Estado-nação, que firma-se no direito das pessoas, independentemente de suas nacionalidades, de serem portadoras de garantias reciprocamente reconhecidas entre os Estados, um direito que se funda em uma perspectiva universal (mas não unificadora) de direitos humanos e na pragmática necessidade de se construir soluções globais democráticas.”. (LUCAS, 2013, p. 118).

<sup>31</sup> Quanto à utilização dessa obra no presente trabalho, convém mencionar que se está a utilizar duas traduções da mesma para o português, bem como, duas edições diversas, por isso, a citação como (KANT, 2010a) e (KANT, 2010b).

nenhum Estado teria um direito à guerra, à pela força intervir em questões internas atinentes a outro ente estatal, política e juridicamente. (KANT, 2010b). No sexto artigo preliminar, Kant defende que mesmo em guerra nenhum Estado pode empregar contra o outro, meios tais que impliquem um nível de hostilidade que impossibilite no período pós-conflito que se acredite reciprocamente na paz futura, e, enumera de maneira não exaustiva o que seriam meios que levariam a tal situação, como o emprego de assassinos, envenenadores, instigação à traição, etc. (KANT, 2010b).

Note-se que pela leitura dos seis artigos preliminares é bastante notório que o projeto kantiano para se alcançar à paz perpétua está diretamente ligado a um determinado paradigma no que tange à organização política de dada sociedade, qual seja, o estatualismo moderno, haja visto todas as formulações até aqui estarem claramente ligadas à relação entre Estados na esfera internacional, o que torna o cosmopolitismo um fenômeno afeito à Estados e cidadãos – sob um ponto de vista moderno-europeu. Merle (2015) é claro ao afirmar que a partir do constructo teórico kantiano se pode falar em uma paz universal e definitiva entre entes estatais, em que o autor refuta a possibilidade de um Estado mundial, pois, consideraria este despótico em relação às demais estatalidades, optando por uma “sociedade de nações” que renunciassessem em certa medida à sua soberania sem perdê-la, mas que jamais renunciariam ao ideal de paz eterna no qual estaria fundamentada essa “sociedade”.

Nessa maré, Kant no segundo artigo definitivo para a paz perpétua enuncia que o direito internacional deve se organizar sob a forma de um federalismo de Estados livres, ou seja, deve constituir-se a partir de uma federação de Estado livres, ou, uma federação de povos livres. Como já referido, assim como no estado de natureza se abria mão de um certo grau de autonomia e livre arbítrio em favor de um bem maior e a consecução do bem comum dos cidadãos, na federação de Estados livres, esses abiriam mão de um certo grau de soberania sem descaracterizarem-se enquanto Estados em nome do atingimento da paz perpétua entre os povos, entre os Estados sem que se forme um Estado de povos, ou um único povo, mas, todos transigindo em direção à paz mundial. (KANT, 2010b).

A federação teria assim, um caráter pacifista e objetivaria acabar com todas as guerras, ou, com a possibilidade de haver guerras já que os estados livremente em prol da paz mundial e perpétua abiriam mão do seu direito à guerra, mesmo não

desconsiderando a sua soberania<sup>32</sup>. (ZANELLA, 2012). Desse modo, essa organização internacional do direito e da política no âmbito estatal é parte constitutiva do projeto cosmopolita kantiano. O cosmopolitismo em Kant é possível, ou, se origina ao redor dessa federação de Estados livres que tem norte fundamental guiar-se por uma perspectiva cosmopolita, baseando o cosmopolitismo kantiano no direito individual e no direito internacional.

O direito cosmopolita também é um direito dos indivíduos, mas em um nível global e ele se direciona para a comunidade internacional dos povos/pessoas de toda a terra como a comunidade original da terra. (ZANELLA, 2012, p. 70).

Seguindo esse pensamento de que deve haver sempre a expectativa na busca pela paz e por dignas condições de vida para toda comunidade, Kant tratou do direito cosmopolita aludindo que o mesmo deve respeitar às condições de hospitalidade universal, ou seja, considerando que a hospitalidade consiste em não tratar qualquer estrangeiro que se encontre em outro país como se fosse um inimigo, um estranho perigoso. (KANT, 2010). Em um dos seus artigos definitivos, Kant ilustra que a paz não é o estado de natureza do homem, mas sim, a guerra o é. Para tanto, não basta que se evite que as hostilidades iniciem, mas, os Estados devem garantir segurança à sociedade, e, assim, a paz deve ser buscada. (KANT, 2010).

No terceiro artigo definitivo da Paz Perpétua, Kant fala do direito cosmopolita no tratamento ao estrangeiro, que deve ser tratado com hospitalidade:

Significa hospitalidade o direito de um estrangeiro de não ser tratado hostilmente pelo fato de ter chegado ao território alheio. Este pode repeli-lo se a repulsa não for causa da ruína do recém-chegado; mas enquanto o estrangeiro se mantenha pacificamente no lugar, não é possível hostilizá-lo. (KANT, 2010, p. 59).

---

<sup>32</sup> De acordo com Merle (2015) há uma problemática que deve ser levada em conta nesse ponto, qual seja, que a não obrigação dos Estados de fazerem parte da federação de Estados livres, já que essa tem uma soberania subsidiária que não pode obrigar os Estados à nela ingressarem, possibilita o surgimento de conflitos entre a União de Nações e os Estados que não desejaram fazer parte da mesma, contudo, esses Estados não republicanos, *a priori*, devem ser considerados beligerantes, em que pese, a princípio, nada poderia ser feito para obrigá-los republicaneamente. Ademais, ainda Merle (2015) aponta que a União de Nações pode ser considerada prejudicial por dois pontos de vista, pois, ela não é um poder soberano, e nesse sentido não há coercibilidade por parte desse organismo internacional, bem como, que ela pode ser dissolvida a qualquer momento, já que, os Estados não estão obrigados a fazer parte da mesma, nem impedidos de deixar a União das nações quando entenderem por bem fazê-lo.

Nessa linha, tem-se a hospitalidade como um direito que pertence a todos os seres humanos, na medida em que são considerados como participantes de uma “república mundial”, e não como uma virtude de sociabilidade, um benefício que mostramos aos forasteiros que viajam a outro Estado que não o seu de origem em decorrência de circunstâncias naturais ou históricas. O direito de ter direitos, hoje, significa o reconhecimento que cada pessoa deve ter na condição de ser humano, independentemente da sua cidadania e nacionalidade. (BENHABIB, 2004).

O direito de hospitalidade delimita e regula as relações entre os membros de um Estado e os estrangeiros que se encontram sob sua jurisdição, ocupando um espaço entre os direitos humanos e os direitos civis, entre o direito da humanidade e do indivíduo, e nos pertencem na medida em que fazemos parte de repúblicas específicas<sup>33</sup>. (BENHABIB, 2004).<sup>34</sup>

Nesse caminho, Kant estabelece o direito das gentes<sup>35</sup> sob uma perspectiva transcendental do direito que numa escala mundial objetiva a constituição da ordem pública do planeta e da paz num sentido universal. Assim, se origina a terceira parte do humanismo kantiano assentado numa ordem mundial de Estados que visa, sobretudo, a garantia primeira da humanidade enquanto uma “comunidade de

---

<sup>33</sup> E, eis aqui a importância que Kant dá ao republicanismo como a forma organizacional originária enquanto constituição civil de um Estado, e sendo condição de possibilidade para a fundação de um efetivo Estado de Direito, já no primeiro artigo definitivo para a paz perpétua. “A constituição instituída primeiramente segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (como homens), em segundo lugar, segundo os princípios de dependência de todos, a única legislação comum (como súditos) e, terceiro, segundo a lei da igualdade dos mesmos (como cidadãos) – a única que resulta da ideia de contrato originário, sobre o qual tem de estar fundada toda legislação jurídica de um povo – é a constituição republicana”. (KANT, 2010b, p. 24).

<sup>34</sup> Zanella aponta duas limitações que podem ser interpostas ao cosmopolitismo kantiano: “A primeira limitação é a analogia que Kant faz como o modelo do contrato social. Ao nível interestatal, tal analogia apresenta um Estado como constituído, como pessoa moral. Nesse nível, ele é considerado como existindo em um estado de natureza em relação aos outros Estados, portanto em uma condição de guerra constante. Esse argumento esboça uma similaridade entre os indivíduos que vivem no estado de natureza sem leis externas. A segunda limitação é a extensão da condição cosmopolita. A tentativa de Kant para preservar a soberania limitava a sua conceptualização do direito cosmopolita à hospitalidade de estrangeiros e à liberdade de comércio”. (ZANELLA, 2012, p. 72). Nesse sentido, é evidente que o cosmopolitismo kantiano se encerra e limita dentro de um arranjo liberal-racional-moderno que o institui um projeto para cuidar dos direitos dos cidadãos de cada Estado ao viajarem entre os entes estatais. Essa formulação do cosmopolitismo kantiano é que implica na necessidade de se construir um “padrão humano universal” que possibilitará a defesa dos cidadãos em todo e qualquer lugar, para além do seu Estado, ou seja, “o cosmopolitismo de Kant é, portanto, limitado por causa de sua tentativa de preservar a soberania do Estado e por desconsiderar a necessidade de proteger os cidadãos que estão sendo oprimidos em seu país natal”. (ZANELLA, 2012, p. 73).

<sup>35</sup> Nesse ponto, é preciso elencar quatro (4) elementos do direito das gentes na formulação kantiana: “1) as relações que os Estados reciprocamente tem travado entre si não são jurídicas; 2) trata-se de um estado de guerra (do direito do mais forte), mesmo que não haja guerra efetiva; 3) é necessária uma aliança entre os povos (*Völkerbund*), conforme a ideia de um contrato social originário; 4) esta aliança não deve conter um poder soberano, mas ser só uma associação (*Genossenschaft*) ou uma federação (*Föderalität*), que pode ser renovada de tempos em tempos”. (NOUR, 2013, p. 49).

destino”. Central nesse ponto da filosofia kantiana, como em toda a sua construção teórica segue sendo o homem e sua condição humana, bem como, a razão humana e as suas possibilidades de constituir um bem comum universalmente considerado. (GOYARD-FABRE, 2006). Com efeito:

Por conseguinte, pelo conceito geral de direito público somos levados a pensar não só no direito de um Estado, como também num direito das gentes (*ius gentium*). Visto que a superfície da Terra não é limitada, mas circunscrita, os conceitos de direito do Estado e de direito das gentes conduzem inevitavelmente à ideia do direito de todas as gentes (*ius gentium*) ou direito cosmopolita (*ius cosmopolitanum*). (KANT, 2008, p. 153-154).

Para Kant, os membros dessa sociedade organizada politicamente sob a forma de república constituem-se enquanto cidadãos dessa comunidade política republicana e, na condição de sujeitos de direitos, têm como direitos básicos indissociáveis da sua essência de cidadãos três atributos, quais sejam: a liberdade legal devendo obedecer somente às leis com as quais consentiu; a igualdade civil que lhe confere a prerrogativa de não se reconhecer inferior a ninguém em meio ao povo de modo que possa obrigá-lo juridicamente sem que ele possa também obrigá-lo; e a independência civil pela qual garante a existência e preservação aos seus próprios direitos e poderes enquanto cidadão e membro da coisa pública. (KANT, 2008).

Note-se, nesse ponto, que o direito cosmopolita esta determinantemente ligado às considerações sobre o direito individual de cada cidadão, pois, esses princípios republicanos de respeito do indivíduo numa perspectiva interna estatal, também podem e devem ser estendidos à condição do cidadão sob o prisma do direito internacional. O direito civil, o direito das gentes e o direito cosmopolita se orientam pelos mesmos princípios republicanos e fundam um direito que é eminentemente racional, liberal e individual, pois, a busca pela paz perpétua entre os Estados em nível mundial, se dá a partir da relação entre os indivíduos.

Necessário retomar aqui o direito à hospitalidade universal e o limite das relações entre os cidadãos de estados diversos estarem assentados nas condições de hospitalidade universal surgidas como direito a todo e qualquer cidadão, e ao mesmo tempo tidas como obrigação por todo e qualquer Estado. Com efeito:



Já que agora a comunidade (mais estreita, mais larga), difundida sem exceção entre os povos da Terra, foi tão longe que a infração do direito em um lugar da Terra é sentido em todos, não é, assim, a ideia de um direito cosmopolita nenhum modo de representação fantasioso e extravagante do direito, mas um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito do Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral e, assim, para a paz perpétua, da qual se pode aprazer encontrar-se na aproximação contínua somente sob esta condição. (KANT, 2010b, p. 41).

Desse modo, fica evidente que Kant acredita na possibilidade de se chegar à paz mundial, à paz perpétua, apenas pela constituição de um organismo internacional que tenha como intenção “regular” as relações entre os Estados e garantir a liberdade e hospitalidade aos indivíduos em escala mundial. O direito cosmopolita em Kant é condição de possibilidade para a construção dessa organização que o autor nomeia de federação de Estados livres e à constitui como condição e possibilidade para se atingir uma situação de paz mundial entre os estados e entre os indivíduos.

Nesse seguimento, o projeto cosmopolita kantiano tem como principal intenção e objetivo central a realização do destino da humanidade, e por isso se pensar o cosmopolitismo, ou, um/o arranjo cosmopolita da sociedade mundial como uma “comunidade de destino” para a humanidade. Para tanto, é necessário que o homem desenvolva e cultive a sua razão afim de sempre progredir enquanto ser humano, ligando o progresso da condição humana ao desenvolvimento da razão por parte do ser humano, o que levaria a espécie necessariamente a unir-se em um sistema cosmopolita e buscar a fundação de uma “condição cosmopolita universal” para a convivência humana e o desenvolvimento da humanidade centrado nessa “comunidade de destino”. (ZANELLA, 2012).

De acordo com Alonso (2002), no projeto pensado por Immanuel Kant é perfeitamente possível compatibilizar os fins intencionados por cada indivíduo com a construção de uma comunidade universal de destino para a humanidade. Os direitos sejam numa perspectiva individual ou comunitária, podem ser compatibilizados de modo que a realização individual do direito de cada ser humano não implique a impossibilidade de se pensar a humanidade enquanto uma comunidade universal. Como aponta Goyard-Fabre (2006) mesmo em meio às dificuldades naturais que permeiam a insociável sociabilidade é possível caminhar rumo a um horizonte de sociabilidade mundial em que a humanidade e sua preservação sob uma perspectiva global sejam o principal fundamento dessa ordem internacional. “O

direito universal é arquitetonicamente estruturado por relações de finalidade que, claro, não tem validade objetiva [...] [...], mas que, longe de qualquer banalidade realista, possuem um significado transcendental”. (GOYARD-FABRE, 2006, p. 199).

Quando os povos e os indivíduos abrem mão de parte de sua soberania e autonomia, em direção a uma “condição geral” de livre arbítrio indo de encontro ao mesmo fim, o direito – tanto nacional, quanto internacionalmente – deixa o estado de irracionalidade ao qual se encontrava e ruma para a proposição de uma comunidade jurídica universal que se coloca com e à serviço da humanidade e do alcance da paz perpétua. (ALONSO, 2002). Kant (2013, p. 199) é claro ao determinar que a “ideia racional de uma comunidade *pacífica* perpétua de todos os povos da terra (mesmo quando não sejam amigos), entre os quais podem ser estabelecidas relações, não é um princípio filantrópico (moral), mas um princípio de *direito*”, ou seja, o cosmopolitismo é um projeto que para além de simples regulação aparente, deve ser posta como um direito que para além da idealização utópica, vincula a prática internacional dos povos/dos Estados em direção à consolidação da paz perpétua mundial.

De acordo com Kant (2013), os princípios políticos que conduzem os homens e os povos em direção à condição de paz perpétua que devem atingir enquanto dotados de razão e em progresso de sua condição humana, são perfeitamente compatíveis e alcançáveis com o desenvolvimento do direito e a possibilidade de uma juridicidade comum que se consolida a partir de uma prática legal desses princípios enquanto direito racionalmente concebido. Segundo Goyard-Fabre (2006) esses princípios reguladores da razão que fundamentam o projeto cosmopolita kantiano fazem com que o seu cosmopolitismo seja mais do que simples “sistemas de papel” e possa ser fundamentalmente um caminho para o direito internacional e para a busca da paz mundial. “A idealidade transcendental desse “princípio de reflexão” é o guia de uma escrita em que, contra os “falsos profetas”, prepara-se o nascimento do “direito cosmopolítico”. (GOYARD-FABRE, 2006, p. 200). Mesmo que ainda partindo de Goyard-Fabre (2006) possa parecer, ou, até mesmo ser uma realização tardia, e em certa medida irrealizável de maneira duradoura, ainda assim, aparenta uma esperança no que toca à desordem do mundo e das relações internacionais entre Estados.

Nesse plano, o direito cosmopolita tem em Kant como espaço privilegiado o globo terrestre, a Terra como espacialidade de todo e qualquer ser humano que tem

direito de estar e sobre a Terra. O cosmopolitismo kantiano vislumbra o globo terrestre sob uma perspectiva horizontal que constitui um ambiente de interrelação entre os seres humanos e possibilita um constante contato entre os homens e suas culturas, fazendo progredir a humanidade rumo à um acultramento tal que implica a percepção de uma condição de igualdade e liberdade entre todos no mundo. (KANT, 2010b)<sup>36</sup>. Nessa caminhada, como aponta Zanella (2012), o cosmopolitismo kantiano está calcado em um direito de visita – um direito universal de visita – onde o cidadão estatal tem o direito de ambicionar a construção de uma comunidade com todos os habitantes da Terra num sentido de constituir-se enquanto verdadeiro cidadão do mundo, para além dos limites da estatalidade que não são os mesmos do cosmopolitismo enquanto projeto universal/mundial.

Por isso mesmo, kantianamente, o direito cosmopolítico é um direito interestatal e não supraestatal: há uma relação horizontal entre os Estados e os indivíduos que, em escala mundial, se relacionam nessa “comunidade de destino”, que é a humanidade sob o ponto de vista cosmopolita. Estabelece-se necessariamente com o pensamento kantiano o direito cosmopolítico como pertencente à ordem pública que permite pensar-se conjuntamente na obrigatoriedade por um *jus cogens* que obriga os homens de maneira jurídica constituindo um direito internacional que compreende Estados e indivíduos em constante relação. (GOYARD-FABRE, 2006). É a partir dessas interestatalidade e da posse da Terra compreendida como um direito de todo e qualquer ser humano que Kant constrói as premissas para que haja um direito de visita, que é nada mais do que o direito de um estrangeiro não ser tratado hostilmente em determinado Estado que não o seu de origem. Considera-se assim, fundamentalmente, o direito cosmopolita kantiano como um direito de visita entre os povos. (ZANELLA, 2012).

Nessa sequência, o direito cosmopolita então é um direito de visitação, bem como um direito à hospitalidade universal e à construção de um ambiente de paz mundial entre os povos que corresponde a uma organização política republicana em caráter mundial, contemplando o direito cosmopolita como um direito vinculativo e

---

<sup>36</sup> “O direito sobre o solo não é um “direito adquirido”, como o que se pode ter sobre as coisas, e de que trata o “Direito privado” de Kant, mas sim um direito decorrente do direito à liberdade, um “direito originário”. Do direito à liberdade decorre o direito sobre o próprio corpo e, como o corpo precisa de espaço, a propriedade originária coletiva sobre o solo. Disso se origina o “direito de visita”, ou seja, o direito do cidadão da Terra de tentar a comunidade com todos e, para esse fim, de *visitar* todos os lugares da Terra, bem como o “direito à hospitalidade”, ou seja, o direito de, nessa tentativa de se relacionar com o outro, não ser tratado pelo estrangeiro como inimigo. A lesão ao direito, nesse caso, ocorre quando o que chega a um lugar não é suportado pelos que ali estão”. (NOUR, 2013, p. 56).

não como mera utopia a ser buscada, mas nunca alcançada. (NASCIMENTO, 2011). A união de povos kantiana ou federação de Estados livres que proposta pelo autor ganha corpo como uma possibilidade latente e destino natural a partir do republicanismo como princípio máximo de organização política dos Estados que abandonam o estado de natureza e orientam-se pela busca da paz mundial é a consolidação do direito cosmopolita. Segundo Nour (2013), a partir dessa construção, Kant critica as práticas colonialistas dos Estados europeus quando tratam eufemisticamente a conquista de outros povos como uma “visita”, e, no entanto, em verdade, estão a conquistar e verdadeiramente anular o outro o desconsiderando em sua humanidade por ser diferente.

Porquanto, embora Kant (2010b) efetivamente critique os processos colonizadores da América, África e Ásia, bem como o tratamento dispensado aos nativos americanos e aos negros africanos, em certa medida o seu projeto cosmopolita não parece para o autor da presente tese alcançar tais povos, pois, assentado em uma perspectiva racional e estatal que vislumbra em dada organização política pela forma do Estado e do republicanismo as Nações que devem ser atendidas por esse projeto kantiano. O cosmopolitismo kantiano tem limites e a sua federação de Estados livres ou união de povos assenta-se em pressupostos estritamente racionais e moderno-europeus, o que desde a sua época até a contemporaneidade o limita enquanto um projeto universal. Com efeito:

Podrá objetarse que tales críticas de Kant son anacrónicas, porque lo que motiva las formulaciones de derecho cosmopolita de Kant no son preocupaciones por las necesidades de los pobres, los pisoteados, los perseguidos y los oprimidos en su búsqueda de un refugio seguro, sino más bien la preocupación del Iluminismo de los europeos por buscar contacto con otros pueblos y apropiarse de las riquezas de otras partes del mundo. El derecho de buscar asociación humana o, en la traducción literal del alemán, <ofrecer a la asociación civil [*Gesellschaft*] con otros> y buscar el <acercamiento> – *Zugang* – en vez del ingreso – *Eingang* – es para Kant un derecho humano fundamental. Esto debe distinguirse de la tesis de res nullius; en realidad, el derecho de buscar asociación humana está en el centro de lo que significa ser un *Weltbürger*. (BENHABIB, 2004, p. 37).<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Mesmo com o posicionamento kantiano e de Benhabib acerca da condenação dos processos de conquista impingidos aos povos ameríndios, negros, asiáticos, árabes, entre outros, pelas potências civilizadas europeias, para o autor do presente trabalho há sim um déficit no projeto cosmopolita kantiano em relação a esses povos, bem como, uma série de incongruências em relação ao que fundamenta o cosmopolitismo kantiano e a constituição desses povos na modernidade. Ainda, o direito há hospitalidade, como também, o direito de visitação não parece atender aos expropriados e excluídos que habitam o Sul global e lutam em escala local e mundial por direitos humanos dos mais básicos.

No entanto, o desenvolvimento dessa federação de Estados livres, ou união de povos, como pregado por Immanuel Kant, encontrou e encontra limites, sobretudo, na contemporaneidade e no estado de guerra global que se passa. Nesse sentido, o cosmopolitismo kantiano foi criticado, defendido, e, até mesmo, passou por um processo de evolução a partir da construção teórica de determinados autores, entre os quais, pode ser citado como mais importante e fiel discípulo o alemão Otfried Höffe. De acordo com Grossmann (2006) Höffe constrói sua teorização partindo do pressuposto de que Kant tivesse dado continuidade à sua comparação entre indivíduos e Estados no que tange à saída do estado de natureza, e ele teria chegado à possibilidade de constituir-se um Estado de povos ao invés de uma aliança de povos ou federação de Estados livres.

Desse modo, os Estados, embora, possam ser analogamente comparados aos indivíduos, evidentemente não tem todos os direitos que aqueles, pois, sujeitos coletivos, que devem sim, obrigatoriamente para ser considerados como membros de uma comunidade de destino estar de acordo com os direitos humanos. Os direitos humanos devem necessariamente ser respeitados por qualquer estado para que esse possa ser considerado legitimamente como ente político-jurídico, ou seja, quando há um grau de injustiça por demais elevado no que tange às práticas de algum Estado se torna inviável conferir-lhe legitimidade na esfera internacional. (GROSSMANN, 2006). Com Höffe (2005) é inquestionável que se necessita de uma agenda global, e, que se tem problemas que podem ser tratados em escala global, bem como, é necessário que se perceba em quais campos é preciso que se pense em um plano de atuação global, e, nesse sentido, é indispensável pensar um Estado Mundial/Global que seja capaz de constituir-se como centro de poder no que toca à resolução dessas questões.

Evidentemente não se parte do princípio de dissolução dos Estados, como fica bastante claro nas formulações postas até agora, o autor, em verdade, é no sentido de complementariedade que surge a República Mundial ou Estado Mundial höffenian. Os Estados por terem alcançado em sua maioria parâmetros adequados em relação à promoção dos direitos humanos seguem sendo atores importantes, até porque, constitutivos da República Mundial que, é, e não se pode esquecer uma república federativa e subsidiária de Estados. (HÖFFE, 2003a). Nesse plano, os Estados nacionais permanecem com sendo responsáveis pela garantia jurídica em primeira instância, dos direitos humanos, tendo sim uma responsabilidade e um

dever para com a concretização da paz mundial, sendo o Estado Mundial um Estado complementar, de acordo com o próprio princípio da subsidiariedade. (HÖFFE, 2005).

Höffe, e que isso fique bastante claro, não defende em momento algum a criação de um Estado Mundial centralizador do poder, nem dos deveres de direito e justiça ocupando posição superior em relação aos demais Estados, ou, em relação á toda a ordem internacional posta até o momento na história da humanidade. Não há espaço na teorização do autor sobre um direito cosmopolita para a construção de uma estrutura de poder centralizadora e autoritária que se sobreponha aos entes estatais que a conformam de maneira a sobrepujar os poderes e deveres da estatalidade com os seres humanos – seus cidadãos ou não – e para com os próprios direitos humanos.

Dessa forma, é rechaçada de maneira bastante evidente pelo autor alemão qualquer possibilidade de, a partir da República Mundial ou do Estado Mundial se dar forma a um verdadeiro Leviatã global. É justamente para evitar tal possibilidade que a República Mundial é federal e subsidiária, não centralizando poderes e nem sendo autoritária, até porque, na esteira dos Estados individuais – em sua maioria – regida pela democracia e pelos direitos humanos, e na direção e ambos. A República Mundial não se fundamenta de cima para baixo, mas sim, de baixo para cima, pois, eminentemente democrática, compromissada com os interesses primeiros dos Estados individuais e dos cidadãos no que concerne aos direitos humanos. (HÖFFE, 2005).<sup>38</sup>

Nessa caminhada, os direitos humanos tem um conteúdo moral e um conteúdo jurídico, sendo exigências jurídico-morais que fazem com que qualquer Estado que os desconsiderar, enquanto prática e conteúdo, perca a sua

---

<sup>38</sup> Veja-se nesse ponto, que o Estado Mundial – ou República Mundial – necessita de um duplo contrato social, haja visto, estar vinculado a um a noção de subsidiariedade. “No acordo que supera o estado de natureza no campo do Direito Internacional Público, ou seja, no “Contrato Social de Direito Internacional Público”, a República Mundial se justifica perante os países do mundo. Já no acordo para superar o estado de natureza cosmopolita, ou seja, no “Contrato Social Cosmopolita”, justifica-se perante os cidadãos do mundo, perante os próprios indivíduos”. (Höffe, 2005, p. 362). “No Contrato Social Mundial, os países decidem deliberar sobre todo e qualquer litígio, por meio de uma interpretação do Direito Internacional compatível com cada caso específico[...]. Esta civilidade jurídica, aqui relevante, liberta-se de toda e qualquer arbitrariedade e força provenientes das partes conflitantes, confiando o Direito Internacional aos poderes públicos constituídos, ao Estado Mundial e, por extensão, à República subsidiária e federativa”. (HÖFFE, 2005, p. 363). Por meio desses artifícios, o teórico alemão blinda essa instituição mundial que se forma, contra as possibilidades de autoritariamente determinados Estados se sobreponem á outros, bem como, da própria República Mundial desconsiderar a importância dos Estados, ou, de maneira arbitrária impor autoritariamente condições, sansões, direitos e deveres sobre qualquer Estado ou cidadão.

legitimidade. De outra banda, os direitos humanos são prévios, anteriores ao contrato social, à formação da estatalidade, eles são direitos intrinsecamente ligados aos homens, que deverão reciproca e compartilhadamente garantir-lhes a proteção e concretização de tais direitos. (HÖFFE, 2005). Ainda com Höffe (2005) não é possível pensar e conceber um poder legitimamente democrático que não respeite os direitos humanos e a(s) humanidade(s) para além dos seus próprios cidadãos, devendo embasar toda a sua prática estatal num parâmetro indistinto de proteção e concretização dos direitos humanos que se coadune com a busca por um destino comum para a humanidade.

Pode-se dizer que os direitos humanos são anteriores ao contrato social, ou seja, ao próprio estatalismo, e configuram um conteúdo transcendental em relação às institucionalidades jurídicas e políticas criadas pelo homem para gerir a vida em sociedade. O caminho para os direitos humanos como um fundamento universal de validade de toda e qualquer organização política, jurídica ou social, é intrinsecamente condição e possibilidade para que seja constituído qualquer projeto de cosmopolitismo para albergar a humanidade sob um mesmo patamar indistinto de proteção e concretização desses direitos. Claro que o próprio Höffe (2003a) deixa claro que já há um patamar de proteção e concretização dos direitos humanos na esfera dos Estados nacionais (individuais), haja visto, em sua maioria encontrarem-se sobre a égide de regimes democráticos e adstritos ao modelo liberal e social de democracia, assim sendo, comprometida com os direitos humanos.

Para Höffe (2003b) os direitos humanos são direitos devidos a todo e qualquer membro da comunidade jurídica, não decorrendo necessariamente de um favor social ou político, dessa forma, não se ligando necessariamente às pretensões destinadas ao Estado, embora, evidentemente caiba à ordem estatal garantir esses direitos aos cidadãos e a toda e qualquer pessoa. Os direitos humanos aparecem na teoria cosmopolita do autor como condições universais para o ser/estar-no-mundo, sendo por isso necessário se pensar um direito que perpasse os limites da estatalidade o que o autor faz a partir do cosmopolitismo. Com efeito:

Isso se traduz no reconhecimento em favor de uma comunidade de Estados comprometidos em termos cosmopolitas e não ao isolacionismo cultural, econômico e político. Põe-se, portanto, o desafio de construir-se uma postura comprometida com a consciência cosmopolita até mesmo como condição de possibilidade para encontrar-se uma resposta possível – e adequada – à tensão entre o sentido universal dos direitos humanos –

universalismo –, as condições locais para sua efetivação - multiculturalismo - e os interesses do capitalismo. (BOLZAN DE MORAIS; SALDANHA; VIEIRA; 2013, p. 4).

Para tanto, é necessário que haja por parte dos Estados uma determinada cessão de poderes em favor de um bem maior, ou seja, os entes estatais devem em certa medida abrir mão de parte de sua soberania em nome da constituição dessa confederação de Estados/de povos, pois, dessa maneira é possível que se constitua uma ordem mundial que se coloca para além das estruturas estatais e pode, em relação aos direitos humanos, por exemplo, impor condutas e, até mesmo, coercitivamente penalizações pelo descumprimento no que tange aos conteúdos dos direitos humanos. “Para Höffe, somente quando os Estados tiverem concordado em se submeter a um desejo geral, o que exigirá voluntária e gradativa renúncia da soberania, haverá o alcance pleno da paz”. (HÖFFE, 2005, p. 117). Com efeito:

O imperativo do direito e da democracia, na sua validade universal, não diz respeito apenas às coletividades singulares, mas também às relações globais. Ao menos é inevitável a pergunta se não deve existir uma ordem universal de paz e direito, na qual floresçam as sociedades e, sobretudo, seus indivíduos, mediante concorrência econômica, científica e cultural. (HÖFFE, 2003a, p. 210).

É dentro dessa perspectiva que o autor refere a necessidade de se organizar uma estrutura operacional que para além dos Estados consiga organizar esses âmbitos de concorrência que no mais das vezes geram desigualdades entre os povos. É necessário que se institua uma ordem jurídica mundial e uma organização democrática para essa ordem jurídica, o que Höffe vai tratar por uma democracia mundial, que deve organizar-se de forma republicana e estar comprometida com a garantia e concretização dos direitos humanos em escala global e com a divisão dos poderes. (HÖFFE, 2003a). E segue Höffe (2003a), na direção de que por mais que haja a necessidade de se esquematizar uma ação global e de se constituir uma institucionalidade jurídico-política mundial, e o Estado isoladamente considerado, bem como, os blocos continentais como a União Europeia fiquem relativizados, eles não deixam de existir, nem perdem força, nem abrem totalmente mão de sua soberania, pois, segue-se um princípio de manutenção do Estado em suas potencialidades, em que pese o novo arranjo global/mundial.

A questão que se coloca aqui, é que na construção teórica höffeniana não há que se pensar no fim do Estado, das organizações internacionais, das organizações



não-governamentais, ou, de qualquer ator que componha a ordem internacional contemporânea, mas sim, há uma reestruturação que coloca a ordem internacional a partir da constituição de uma República Mundial, ou, de um Estado Mundial, que representa interesses comuns da humanidade para além dos já compreendidos dentro do raio de atuação de todo e qualquer Estado. De acordo com Grossmann (2006) Höffe é bastante claro e impositivo no sentido de que não se pode pensar para a consecução da paz mundial, nada menos do que um Estado Mundial, pois, restaria a insegurança de não se estar sob um estatuto jurídico, em optando-se pela federação de Estados livres ou união de povos kantiana.

O autor alemão vislumbra um “Estado de Estados”, o que implica uma não extinção do aparato estatal, pois, o cosmopolitismo höffeniano se mantém ligado à estatalidade como parte do projeto cosmopolita para a paz mundial. Nesse caso, há um componente de subsidiariedade na construção do Estado Mundial para o autor, bem como, ele seria secundário e complementar, compondo-se por Estados que se orientassem pelo republicanismo, pela democracia e pela garantia e concretização dos direitos humanos. (GROSSMANN, 2006). “Höffe sugere uma alternativa intermediária, baseada nos princípios da justiça – direito, poderes públicos, democracia e direitos humanos –, que é a criação de um Estado Mundial, federal e mínimo”. (GROSSMANN, 2006, p. 119).

Nesse momento, justamente na intenção de limitar em certo sentido a constituição e os poderes de Estado Mundial, Höffe apresenta três vetos construtivos em que o primeiro, justamente se coloca contra a possibilidade de se criar um Estado unitário global, devendo-se em consonância com o federalismo e o republicanismo instituir-se um Estado Federal Mundial. Para o autor alemão, a República Mundial é ou dever(i)á ser um Estado federal de muitos povos, enquanto cidadãos de um mesmo Estado nacional. Nesse ponto, é importante frisar que o autor não abre mão da existência e da importância dos Estados no cenário internacional, pois, são importantes atores – ainda hoje os principais atores – do direito internacional sendo suas principais normas decorrentes de tratados entre Estados, ainda, estão os Estados a fundar uma séria de organizações internacionais de fundamental importância no cenário mundial/global, bem como, são na sua maioria Estados comprometidos com os direitos humanos e a soberania popular. (HÖFFE, 2005).

O segundo veto construtivo, faz oposição à constituição da República Federal Mundial à um só ato repentino e contínuo, que constituísse de imediato essa nova estrutura de poder na esfera internacional – no cenário mundial/global –, seguindo assim o “princípio da fase provisória”, no sentido de que este novo ator internacional seria instituído aos poucos tendo níveis inferiores de organização do mesmo como estruturas organizacionais e procedimentais. A nova ordem mundial hierarquiza-se a partir de 1) Estados nacionais; 2) organizações internacionais; 3a) a República Mundial que se instituiria num primeiro momento como uma Confederação Mundial de Estados; e 3b) o Estado Federal Mundial que assumiria o papel da confederação num primeiro momento. (HÖFFE, 2005).

No terceiro veto construtivo, o autor apresenta o princípio da subsidiariedade que faz com o que já é conteúdo de tratamento pelos Estados siga sendo de sua responsabilidade, passando á habitar o raio de ação da República Mundial as questões em que a atuação sozinha dos Estados não se basta, ou seja, em problemáticas eminentemente globais que necessitam de um novo tratamento por parte do direito e da política. (HÖFFE, 2005). Essa formulação höffeniana alude que a República Mundial não parte de uma premissa homogeneizante e evidencia ser totalmente possível constituir uma República Mundial como um “andar superior” no que tange ao tratamento da humanidade e a garantia e concretização dos direitos humanos em uma perspectiva mundial/global. “As democracias nacionais somente precisam abrir espaço para uma República Mundial quando fracassa sua capacidade de proteção ao direito e à justiça”. (HÖFFE, 2005, p. 345).

Desse modo, coloca-se o Estado Mundial höffeniano no meio do caminho entre um império universal e estatal que se torna dominante e homogêneo e um estado universal ultramínimo, o que impede que se imponha uma forma organizativa mundial que rejeite e ameace a integridade social e cultural de determinadas comunidades jurídico-políticas existentes, bem como, que se esvazie a sua capacidade jurídico-política em direção a um estado federal mínimo que não consegue se colocar como um ator internacional e “por ordem” no estado de natureza internacional que se agiganta na atualidade. (HÖFFE, 2003b).

Portanto, a República Mundial federal e subsidiária se conforma na perspectiva de um aumento conteudístico e de esfera protetiva dos direitos humanos sob um princípio universal de justiça que faz com que seja possível subsidiariamente constituir-se um nível de proteção e concretização dos direitos humanos que

trabalha para além das instituições estatais, sem às retirar legitimidade e competência. É possível dizer com Höffe (2006) que os direitos humanos são um ponto central em toda a formulação teórica höffeniana, pois, assumem condição de possibilidade para legitimar todo e qualquer regime democrático, já que o autor vislumbra a democracia como o regime privilegiado para a execução dos conteúdos de direitos humanos.

Nesse ponto, é verificável a necessidade de se constituir uma justiça mundial, sobretudo, no que tange aos crimes contra a humanidade em que seja na orbita nacional ou internacional, seja pelas ações do Estado ou do Estado Mundial, devam ser punidos de acordo com as cartas políticas e tratados internacionais, bem como, no que se vislumbra como um direito cosmopolítico que tenha os direitos humanos como fim maior. Os direitos humanos assim devem se assegurados a todos os seres humanos em qualquer lugar do mundo, e isso implica um direito de cidadania mundial que não elimina a cidadania nacional, mas à complementa alargando o campo de ação da cidadania que deixa de estar necessariamente vinculada ao pertencimento à algum lugar que não o mundo. (HÖFFE, 2003b).

Nesse sentido, é a contribuição de Saldanha (2018) ao referir que a partir dos cosmopolitismos moral e político mencionados pela autora, se deve chegar necessariamente ao cosmopolitismo jurídico e à necessária construção de uma justiça em escala mundial que seria a pedra angular do cosmopolitismo jurídico. Esse modelo de justiça mundial-cosmopolita encarna uma constituição que o leva para além da individualidade e do particularismo e se coloca num plano coletivo, e transita para além do privado e se constitui como justiça pública, um modelo de justiça que é universal porque público e coletivo, assentado na proteção dos direitos humanos – de todos os seres humanos. (HÖFFE, 2006).

Para que esta medida seja reconhecida, não apenas em circunstâncias acidentalmente favoráveis, mas, por princípio, é preciso consolidá-la, institucionalizá-la e fazê-la parte componente do direito vigente aqui e agora. Por esta positivação, os direitos humanos não têm mais o significado de ideias, esperanças e postulados que podem ser até justificados, mas que em face da realidade dominante permanecem importantes. Também os direitos humanos não são mais simplesmente solenes declarações de intenção, mas, muito antes, uma parte obrigatória da ordem do direito e do Estado. Eles perderam o caráter de simples princípios de legitimidade e se tornaram princípios de legalidade. (HÖFFE, 2006, p. 416).

Dessa forma, conformar um sistema de justiça universal é um princípio também de legalidade e não apenas deve ser uma intenção política, para além de um vínculo moral sempre existente entre a obrigatoriedade de se dar forma a qualquer instituição de garantia para os direitos humanos e esse próprio direito – e a humanidade – passa a haver um vínculo legal que impele que os Estados em escala mundial constituam um sistema de justiça universalmente protetivo para os direitos humanos em suas mais variadas manifestações. Nessa perspectiva Höffe (2005) cumula de maneira impositiva – jamais autoritária – a necessidade vital de se instituir efetivamente uma justiça mundial, dando inclusive forma à essa nova estrutura jurídica global que ocuparia um lugar importante e de destaque no cenário mundial. “São necessários tribunais ou cortes internacionais com competência internacional, visando a dirimir litígios em suas duas formas básicas, tanto no campo do Direito Civil quanto no campo do Direito Cosmopolítico”. (HÖFFE, 2005, p. 428).

Segue o autor, referindo que se deve instituir tribunais internacionais que passariam a ter por função dirimir conflitos entre os Estados, e, entre os Estados e a República Mundial, enquanto, ficaria sob competência dos tribunais de Direito Cosmopolítico os conflitos que envolvessem atos ilícitos cometidos contra os indivíduos ou grupos de indivíduos, como atos de discriminação contra a mulher, ou de discriminação racial, ou contra os estrangeiros. (HÖFFE, 2005). É importante a colocação de Höffe sobre o dever de se pensar um sistema de justiça que não seja seletivo quanto aos crimes contra a humanidade que devem ser punidos – todo e qualquer crime contra a humanidade deve ser punido –, nem contra qual a humanidade que é vítima de crimes, bem como, é imprescindível que se pensa essa justiça mundial sob uma perspectiva de não esquecimento e não seletividade de crimes, humanidades e agentes. (HÖFFE, 2003b).

Nessa formulação de cosmopolitismo é necessário que para além dessas cortes e tribunais internacionais e cosmopolitas, haja efetivamente o “senso do/de direito mundial”, ou, um “senso comum de justiça” que seja mundialmente compartilhado pelos Estados entre si e pelos Estados e a República Mundial. Os cidadãos de cada estado individualmente, que, a partir da fundação da República Mundial tornam-se verdadeiramente também cidadãos do mundo, devem ser orientados por princípios comuns de justiça e direito que saem do “mero” dever moral de cumprimento, para um dever legal universal de cumprimento assentado

nesse “senso de/do direito mundial”. (HÖFFE, 2003b)<sup>39</sup>. “Uma conformação jurídica deveria dar-lhe suporte com o fim de favorecer a criação de um direito comum[...] [...] numa sorte de economia da relação com o outro que pode ser explicada, a partir da fenomenologia do direito”. (SALDANHA, 2018, p. 47).

De acordo com Saldanha (2018), a cidadania cosmopolita confere ao ser humano uma condição de estar no mundo como um cidadão do mundo que é o cosmopolita na atualidade, fazendo parte de uma ordem jurídica mundial, mas, sobretudo, sendo parte da humanidade como uma “comunidade de destino” que a partir do cosmopolitismo se possibilita como instituição normativa e não apenas filantrópica ou dever moral. Há um dever de justiça na proteção da pessoa humana que não se manifesta mais somente nas delimitações estatais, mas sim, implica uma condição de mundo que seja condição de humanidade para os seres humanos em qualquer parte do mundo. Por conseguinte:

Considere-se cidadão mundial ou cosmopolita aquele que não se atém às fronteiras, que se desloca por todo o mundo, porém que se sente – mais ou menos – em casa por todas as partes por onde anda. Na medida em que conserva sua língua, sua cultura e seus costumes, mas se deixa levar pela língua franca (antigamente era o grego, hoje em dia é o inglês), não passa de um cosmopolita de primeiro grau: viajante mundial, que, mesmo no estrangeiro, não abre mão de seus vínculos locais e nacionais. Só virá a ser um cidadão mundial mais sofisticado, um cosmopolita de segundo grau, se alcançar aquela abertura para o mundo que o faça perceber o estrangeiro, reconhecendo-o com igualdade de valor. Em um sentido mais intenso, cidadão mundial é aquele que leva sua própria cultura a um outro país, mas se deixa marcar pela nova cultura e não abdica das novas características após o retorno a sua terra natal. (HÖFFE, 2005, p. 394).

---

<sup>39</sup> Otfried Höffe aponta que no que toca ao Estado individual um senso de justiça cumpre três tarefas básicas, quais sejam, constituir-se enquanto Estado Democrático de Direito, o aperfeiçoamento dessa institucionalidade estatal e a sua atuação dentro dos parâmetros institucionais e legais apontados pelo próprio Estado. Quando se fala em uma República Mundial, esses três estágios a serem cumpridos também surgem, e, “em termos objetivos, o primeiro estágio, caracterizado por um senso *iniciatório* de justiça mundial, ajuda a encaminhar um ordenamento jurídico mundial e a estabelecer, ao fim e ao cabo, a república federativa mundial. Com vistas a esta finalidade, todas as pessoas (tal é a afirmação do senso cosmopolita de justiça mundial) e todos os Estados (eis o que assevera o senso de justiça mundial em termos de federação mundial) devem também reconhecer-se reciprocamente como titulares de direitos iguais. Não lhes é lícito oprimir ou explorar outros, nem reivindicar privilégios para si mesmos. Para o aperfeiçoamento da república federativa mundial não depender apenas da distribuição do poder, necessita-se, em segundo lugar, de um senso *legislatório* da justiça mundial. Por fim, há mister um senso aplicativo da justiça mundial, para combater, em medida igual, a injustiça e a opressão em todo o mundo”. (HÖFFE, 2003b, p. 129).

Assim, delimita-se e determina-se a figura do cidadão do mundo, de um cidadão mundial<sup>40</sup> que se mostra e coloca em ação para além do pacto social originário, embora, permanecendo evidentemente ligado á esse. O cidadão do mundo é o cosmopolita contemporâneo, ele não se limita às fronteiras ou às estatalidades, mas sim, ele se constitui em todo e qualquer lugar e constitui direitos

---

<sup>40</sup> É importante esclarecer aqui que quando o autor alemão utiliza o termo cidadão mundial, ele afirma que se requer bastante cuidado. O cidadão mundial na teoria höffeniana não deixa de ser o cidadão de determinado Estado, apesar de renegar as fronteiras e compartilhar o mundo com todos os demais seres humanos, justamente por se estar a tratar de um Estado Mundial que é uma República federativa e subsidiária, não se deixa de fazer parte ou ser nacional de certo Estado ao se tornar um cosmopolita, um cidadão mundial. Por isso, Höffe aconselha que se utilize para que se possa evitar más interpretações os termos cidadão mundial e cidadão do mundo como dois conceitos que, se diferenciam, pois, um exclusivo e um complementar. (HÖFFE, 2005). “Durante mucho tiempo, el término “ciudadano del mundo” estuvo reservado para personas naturales. No obstante, en el mundo globalizado hay por lo menos otros tres sujetos relevantes. El primero que sigue mereciendo el título de “ciudadano del mundo” es la persona que no se aísla en su comunidad y que relativiza las muchas barreras que separan a los seres humanos, en especial las fronteras entre los países, i acaso también las barreras étnica, las lingüísticas y las religiosas. Como persona este “ciudadano del mundo” se manifiesta en dos figuras básicas. Um ciudadano del mundo exclusivo dice, con aires de superioridad moral, yo no soy alemán, ruso ni estadounidense, sino simplemente cosmopolita”. (HÖFFE, 2007, p. 169). Essa postura desvelada pelo teórico como a do primeiro tipo de cidadão do mundo, é uma postura que claramente rejeita e relega o papel que os Estados individuais ainda conservam mesmo em meio á República Mundial. Para tanto, o autor refere que “el ciudadano del mundo que propone este estudio no rechaza al ciudadano del Estado sino que lo complementa [...]. El ciudadano del mundo complementario, el ciudadano del mundo ilustrado o ciudadano del Estado mundial, considera importante la propia comunidad, también su región, acaso Europa, pero no cree que sea “todo el mundo”. Si el cosmopolitismo complementario adquiere suficiente importancia por parte del ciudadano del Estado, surge un *segundo sujeto* que puede ser llamado ciudadano del mundo, si bien sujeto colectivo, capaz de decidir y actuar en lo interno y lo externo: una comunidad abierta al mundo, acaso cosmopolita. Com ella, el primer cosmopolitismo, de índole personal, o cosmopolitismo cívico, suma un cosmopolitismo político o cosmopolitismo de estados”. (HÖFFE, 2007, p. 170). Dessa forma, para além de um cosmopolitismo calcado na pessoa humana, o cosmopolitismo evidentemente lança seus braços sobre as relações entre os estados, e entre estes e as organizações internacionais, bem como, consolidam-se Estados individuais que tem um carácter cada vez mais aberto ao conformarem na esfera mundial unidades políticas mais amplas como é o caso da própria União Europeia, ou seja, contemporaneamente para além dos seres humanos, são os Estado também cosmopolitas. “De manera análoga, los motivos contrarios a privilegiar al Estado y favorables a una sociedad cívica (complementaria) son validos en el plano global. Por esa razón, se requiere una *tercera clase* de ciudadano del mundo, o sea, una segunda clase de ciudadano del mundo colectivo que, por fortuna, también está surgiendo: grupos que llevan su compromiso cívico más allá de las fronteras nacionales, asumen un compromiso inter y supraestatal y con el paso del tiempo conforman una sociedad cívica global. Además, existen medianas empresas que actuan en todo el mundo y, por sobre todo, consorcios internacionales que buscan perfilarse también como ciudadanos internacionales, sin por ello tener que abandonar una raigambre regional, ya que también las marcas comerciales globales necesitan una “cuna”. Esta clase de empresas cosmopolitas están generando una clase nueva – una cuarta clase de ciudadano del mundo –, pues, en tanto personas jurídicas y con capacidad de decisión, son cabales poseedoras de un carácter al menos similar al cívico”. (HÖFFE, 2007, p. 171). Nesse momento, tanto uma sociedade civil mundial é o que aponta o autor com uma terceira classe de sujeitos cosmopolitas coletivos, quanto as empresas transnacionais que se jogam ao mundo e a partir da financeirização do capital advogam um cosmopolitismo estando em todo e qualquer lugar. Evidentemente há diferenças marcantes quanto a uma e outra espécies de sujeitos cosmopolitas, pois, a princípio, os primeiros orientados por uma ordem cívica mundial preocupam-se com os direitos humanos e, os segundos apenas se colocam cosmopolitamente no mercado mundial como atores financeiros e não embaixados por qualquer princípio de humanismo ou justiça que não o lucro.

que para além da sua condição de cidadão estão ligados á sua condição de ser humano. Se torna necessário e possível vislumbrar uma cidadania mundial que extrapola os limites do Estado-Nação, dos modelos de justiça existentes, e, sobretudo, do paradigma de direitos humanos construído pela modernidade europeia e consolidado mundialmente até a atualidade.

O cosmopolitismo como percebido a partir de Höffe necessita de uma cidadania mundial que corrobora com um ideal cosmopolita de indicação do ser humano, do cidadão mundial como um parâmetro para o desenvolvimento da República Mundial. Pela leitura de Höffe (2003a) o cosmopolitismo congrega uma dupla população que se concretiza enquanto cidadão do Estado e cidadão do mundo, que tem lugar tanto nacional, quanto internacionalmente, isso, porque é cosmopolita por excelência. O cosmopolitismo que se assente em princípios de justiça e humanidade, é um cosmopolitismo para além de republicano e federativo, como também, democrático, um cosmopolitismo humanista centrado no cidadão, na pessoa humana e na sua condição de ser humano para fora dos limites geográficos que encerram a cidadania estatal-moderna.

Desta perspectiva funda-se uma cidadania intercultural que se constrói assentada em padrões comuns acerca dos direitos humanos e das condições de humanidade que se colocam como fundadoras de uma humanidade universal e que se pretende comum, mundial. Os princípios de justiça que fundamentam a República Mundial implicam que os seres humanos sejam considerados mundialmente como cidadãos de um meio intercultural que lhes “origina” como cidadãos mundiais, cidadãos do mundo – na dupla perspectiva já mencionada – como pertencentes a um ambiente comum, há um mesmo cosmopolitismo. (HÖFFE, 2008). De acordo com Grossmann (2006) é possível que se note um direito à diferença dentro da República Mundial, que permite aos indivíduos – destinatários originários desse direito – e aos Estados moverem-se em uma margem de deslocamentos que possibilita o vir-a-fala de suas características individuais. O que coloca a República Mundial sob um ponto de vista de conservação e luta pela coexistência pacífica, plural e compartilhada das diversas humanidades que cosmopolitamente habitam o mundo.

Nesse viés, é importante e imprescindível que cidadania estatal/nacional e cidadania mundial/global dialoguem tendo como princípio reitor a interculturalidade que é condição de possibilidade para um verdadeiro cosmopolitismo, ou, para uma

verdadeira República Mundial Cosmopolita que funde o homem, antes de como cidadão estatal, como cidadão mundial, e principalmente como sujeito de direitos – dos direitos humanos. (HÖFFE, 2008). Conforme Saldanha (2018) há um caminho sendo caminhado em direção a um reconhecimento planetário-universal das identidades – ou das singularidades – que é uma perspectiva de que cada vez mais o mundo se dirige para uma condição e cidadania mundial-universal que consolida os direitos humanos como vetores universais e parâmetros mundiais de e para a humanidade.

Não se pode ter dúvida aqui, de que o cosmopolitismo defendido por Höffe é sim um cosmopolitismo dos seres humanos, dos direitos humanos, e que tem uma perspectiva universal, mas, intercultural que o funda como um fenômeno/ambiente de respeito e solidariedade entre os povos, entre os Estados e entre os indivíduos. O mosaico composto por Höffe a partir de seu Estado Mundial federativo e subsidiário, que republicanamente se concretiza como uma República Mundial é o mosaico da diferença, mas do que há de comum entre os seres humanos, que é a direção no rumo de uma “comunidade de destino” que tem como horizonte constitutivo o cosmopolitismo como princípio reitor, universal e comum.

A grande questão que se coloca, é, se em meio ao paradigma “imperial” e às suas institucionalidades, sobre tudo, no âmbito de um estado de exceção permanente que se institui como um estado de guerra global é possível ainda um projeto cosmopolita nos moldes kantianos ou höffenianos” ainda é possível o cosmopolitismo como um fenômeno ou ambiente que de conta dos conflitos por direitos vividos contemporaneamente? O cosmopolitismo ainda pode se colocar como fundamento ético-moral-filosófico para uma institucionalidade que tenha capacidade de perpassar a era do “Império” e dos controles biopolíticos sobre a humanidade? É possível com o cosmopolitismo refundar os direitos humanos de maneira verdadeiramente intercultural, perpassando os seus fundamentos moderno-euro-ocidentais hegemônicos e diferenciadores da espécie humana? Ainda, é o projeto cosmopolita na atualidade o lugar para os direitos humanos em perspectiva global, sobretudo, frente aos movimentos do modelo político-econômico capitalista e dos comandos neoliberais do mercado?

Essas questões que são postas ao fim desse subcapítulo pretendem-se respondidas no caminho desse trabalho, ficando claro que o cosmopolitismo, ou, pelo menos, os projetos cosmopolitas teorizados – e postos em prática – até hoje,



não deram e não dão mais conta da complexidade que envolve as relações jurídicas, políticas e sociais que circundam a humanidade na atualidade. Nessa perspectiva, demarca-se qual o lugar dos direitos humanos e do cosmopolitismo em meio ao estado de guerra global que orienta o paradigma de soberania contemporâneo, e, é o que se passa a fazer.

### **3.2 Os direitos humanos em meio ao estado de guerra global e o lugar do cosmopolitismo: ou, ainda tem lugar o cosmopolitismo?**

Dando prosseguimento, busca-se responder a questão sobre a (im)possibilidade de um projeto cosmopolita no interior do projeto “imperial”. Se há lugar em meio ao “Império” para um projeto cosmopolita mundial? O cosmopolitismo parece combalido pelas práticas “imperiais” de desestruturação das instituições e dos lugares que dão sustentação a um projeto cosmopolita possível. Os direitos humanos relegados ao interesse estatal não se mostram aptos a frear um projeto de guerra global – guerra imperial – que se coloca como projeto mundial possível em meio ao (do) “Império”.

Nesse caminho, não parece possível pensar um horizonte cosmopolita mundial para os direitos humanos, pois, a prática do “Império” é a de construção e um “estado de guerra global”, um estado de exceção biopolítico que se constitui como projeto de dominação, ocultação e violação de direitos. O espaço-tempo político-jurídico está desgastado por forças “externas” que se colocam preponderantemente na arena institucional local e global, enfraquecendo os movimentos e práticas sociais num projeto de consolidação da exceção como regra.

O “Império” se movimenta numa crescente desestruturação que propicia a estruturação dele próprio, é num ambiente de desmanche político, jurídico, social, ideológico, que as “forças imperiais” se movimentam e determinam as práticas correntes nesse novo mundo que se constitui como único possível. Nesse sentido, os direitos humanos ficam comprometidos em um projeto que esboroa o Estado e rompe com a soberania moderna, retirando o *locus* privilegiado dos direitos humanos – ainda que com limitações e diferenças estruturais e conceituais – até a contemporaneidade.

A partir das ideias de Bolzan de Moraes (2011) circunscrito ao “Império” o Estado em crise joga os direitos humanos em uma crise estrutural – no que tange à

proteção e concretização e aos mecanismos para tal – e conteudística – quanto ao fundamento e conteúdo a ser protegido no contexto “imperial” – que constrange os poderes institucionalizados á práticas muitas vezes atentatórias a esses próprios direitos. A ideia de crise do Estado permeia a constituição desse novo paradigma de soberania “imperial” que culmina num estado de guerra global e generalizado que se dissemina por todo o globo terrestre como forma de garantia de direitos.

O Estado de Direito nessa perspectiva se mostra atacado pelas forças externas à sua legitimidade democrático-constitucional e, transbordado em suas funções de garantia de direitos – humano-fundamentais –, em direção à garantia da atuação livre do “Império” e das potências “imperiais” (mundiais), até mesmo, quando atuam em violação aos direitos humanos e a qualquer padrão de garantia desses direitos na ordem internacional. (ZOLO, 2010).

Esta necessidade se dá em razão da erosão do espaço-tempo da soberania na modernidade, qual seja o Estado, bem como, da distorção funcional da ação soberana moderna na condição de garantir direitos ligados à cidadania. Contemporaneamente, a ação estatal não se dá em seu próprio nome, nem em nome dos seus e, muito menos em nome de “todos”, mas, sim, em nome da governança global. Pois, na sua superioridade demanda subordinação: “O soberano se define incondicionalmente como superior ao seu outro. O poder de determinar a si mesmo gera a relação de dominação e subserviência”. (DOUZINAS, 2010, p. 4).

O soberano está dentro e fora do ordenamento jurídico como a exceção que tem a capacidade de, por estar dentro do ordenamento jurídico suspende-lo em direção ao estado de exceção, porém, colocando-se de fora dessa mesma exceção (AGAMBEN, 2014). Paradoxalmente é a exceção soberana que permite a exceção constituída no interior da ordem jurídica suspendendo direitos e garantias. Não há que se pensar a soberania e o próprio soberano como “de fora” do estado de exceção, pois, são eles mesmo que tem o condão de o instituir.

Veja-se que nessa situação de exceção e suspensão da ordem jurídica o espaço dos direitos humanos se torna limitado, pois, há um espaço ilimitado de violação constituído como se a ordem fosse. Se transpõe o Estado de Direito violando direitos para a sua própria garantia, logo, não é possível aqui, se pensar um ambiente cosmopolita de atendimento aos direitos humanos. Quando se constitui a exceção, mesmo que temporário, para garantir o Estado de Direito e a Democracia, se retira qualquer ideal cosmopolita (cosmopolítico) desse novo lugar de fala.

A questão aqui, que se coloca como central, é que num primeiro momento histórico, o estado de exceção é pensado como exceção propriamente dita e, o nome já fala por si. Recorre-se à exceção para garantir a regra, suspende-se a ordem para de maneira drástica mantê-la, violam-se direitos, para garanti-los, mas, e não que isso seja válido, de maneira passageira. Com efeito:

A exceção que define a estrutura da soberania é, porém, ainda mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela [...]. Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. (AGAMBEN, 2014, p. 25).

Nesse caminho, há um limiar jurídico, político, mas, também, antropológico, pois, um limiar humano (de humanidade) na constituição de uma humanidade suspensa soberanamente. Se institui uma crise do Estado enquanto conceito, mas, se institui uma crise antropológica em meio a esse paradigma, pois, uma crise na suspensão da humanidade que o habita. Uma suspensão da humanidade, pois, uma suspensão dos direitos e garantias que vem com ela e com ela se modificam, se constroem paulatinamente e, aqui, são desconstruídos.

Nesse estado de indistinção entre vida e viver politicamente se confundem, conforma-se uma deficiente roupagem conceitual e uma deficiente capacidade estrutural para a definição e proteção dos direitos humanos, seja, interna ou internacionalmente. A partir de Hardt e Negri (2014) a guerra que, era colocada como um “estado de passagem” limitado a certas circunstâncias fáticas e espaço-temporais, ganha contornos de incerteza quanto aos seus limites e ao seu alcance.

Paradoxalmente a constituição do “Império” global para além do Estado e abarcando a(s) soberania(s) deste(s) que poderia levar a crer no fim das guerras entre Estados e na consecução da paz perpétua kantiana, lança a “ordem mundial” numa situação limítrofe de guerra indistinta, quase uma guerra de todos contra todos, na qual, somente alguns, tem o poder de definir os padrões de justiça que a motivam, bem como, quem é o inimigo. (HARDT; NEGRI, 2014).

Hardt e Negri (2014) referem que a guerra antes era uma exceção que se dava por período determinado e em certo espaço territorial, o paradigma da guerra,

do conflito, era algo temporário que tinha um determinado motivo e cessava com o decorrer do tempo. Contemporaneamente, os mesmos autores, consolidam a posição de que isso se modifica e a guerra passa a ser algo indeterminado e, que, com Agamben (2014) indetermina o homem em sua condição humana, em sua humanidade. O espaço-tempo da guerra passa a ser indeterminado, não há começo nem fim, há apenas um inimigo e um “estado geral” de guerra a guerra passa a ser duração, pertencimento, permanência.

A guerra, de algo extemporâneo, torna-se uma tecnologia de poder e de domínio e submissão por parte do “Império”. O “Império” se utiliza da guerra, no mais das vezes perpetrada pelas grandes potências como um aparato para desenvolver-se e conservar-se, bem como, para frear o movimento da “Multidão” – o que será retomado mais a frente. (NEGRI, 2003a). O “Império” institui uma política de controle e adestramento da “multidão” que se dá através da guerra como aparato tecnológico de perpetuação de uma política de controle e extermínio em escala global, que coloca os direitos humanos em cheque, como também, impossibilita a construção de qualquer projeto cosmopolita frente a um projeto de controle biopolítico da “multidão”.

A guerra, neste ponto, não é poder puramente destrutivo, é mais *poder de ordenamento*, constituinte, teleológico, portanto inscrito na duração como atividade processual e, ao mesmo tempo, inscrito no espaço como atividade seletiva, hierarquizante. A guerra é longa, infinita e, por outro lado, seletiva, hierárquica; ela desenha espaços e confins. Eis aqui a qualificação pós-moderna da guerra. (NEGRI, 2003a, p. 187).

O poder estatal aqui se vê violado e ao mesmo tempo utilizado pelo “Império” para o ato de “fazer” a guerra. Nesse sentido, parece que o conceito de *Rogue State*<sup>41</sup> derridiano não se encontra perdido, mas, apreendido pelas práticas “imperiais”. O Estado se transforma em agente do “Império” – e, aqui sem dúvidas, fala-se nas grandes potências mundiais, sobretudo, nos Estado Unidos da América (EUA) – no controle da(s) “multidão(ões)”. (ROMAGUERA; TEIXEIRA; HOFFMAM, 2017).

Assim, destaca-se o “[...] recurso ao uso legal e legítimo da força (necessidade a priori da coação), ou seja, alguma soberania, ainda que não estatal”.

---

<sup>41</sup> Para Derrida o *État Voyou*, *Rogue State* ou Estado Vadio é: “[...] o Estado que não respeita os seus deveres de Estado diante da lei da comunidade mundial e as obrigações do direito internacional, o Estado que ultraja o direito – e que troca do Estado de direito”. (DERRIDA, 2005, p. 33).

(DERRIDA, 2005, p. 178). Por exemplo, o combate ao terrorismo no pós 11 de setembro de 2001 e a explosão de legislações de exceção em todo o globo, para eliminar o inimigo do ocidente e, conseqüentemente, do Estado de Direito, da Democracia da economia neoliberal e dos direitos humanos. É de se considerar que na ordem global: “Conflitos militares e confusões financeiras recentes têm mostrado que as relações de força e as lutas políticas, de classe e nacionais adquiriram uma importância ainda mais abrangente em nosso mundo globalizado”. (DOUZINAS, 2009, p. 25).

Wermuth (2014) coloca o terrorismo com um “novo risco” na atualidade e constata a produção de um discurso e práticas de segurança e controle do(s) risco(s) com e para além do Estado. A guerra ao terror se mostra com um dos “braços” do “Império” na construção e manutenção do estado de guerra global que se coloca. Douzinas (2015) faz referência até mesmo a um novo humanitarismo que se envolve nos assuntos políticos dos países em desenvolvimento se utilizando das sanções econômicas e da força bélica como ferramenta humanitária.

Se ousa dizer aqui, que o “humanitarismo humanitário” se transforma em um “humanitarismo de exceção”, seja pelo uso das sanções econômicas, seja pelo uso da força e do aparato bélico sob a forma de intervenção humanitária. A intervenção humanitária assim, se mostra enquanto técnica para instituir e manter o estado de guerra global, sendo uma das principais armas do “Império”.

A guerra à maneira antiga contra um Estado-nação tinha claras delimitações espaciais, embora pudesse eventualmente disseminar-se por outros países, e seu fim geralmente era marcado por uma rendição, uma vitória ou uma trégua entre os Estado em conflito. Em contraste, a guerra contra um conceito ou um conjunto de práticas, mais ou menos como uma guerra de religião, não conhece limites especiais ou temporais definidos. Tais guerras podem estender-se em qualquer direção, por períodos indeterminados [...]. Uma guerra para criar ou manter a ordem social não pode ter fim. Envolverá necessariamente o contínuo e ininterrupto exercício do poder e da violência. (HARDT; NEGRI, 2014, p. 35).

Desse modo, se afigura o estado de exceção na forma de um estado de guerra global exercido pelo “Império” enquanto um novo paradigma de administração do ser humano e de arranjo institucional. Nos dizeres de Negri (2003) a guerra pós-moderna está inserida dentro de uma matriz biopolítica, é uma nova forma não só de controle e adestramento, como também de produção de subjetividades. Novos sujeitos são criados pela guerra, se constituem como filhos de

um tempo atemporal e de um espaço a-histórico, como um amontoado de significantes sem significado.

Por isso, para além de tão somente um acontecimento passageiro, com Agamben (2004) pode-se entender o estado de exceção como a forma de governo dominante na contemporaneidade. O estado de exceção torna-se a regra e, para além de uma forma de organização política, se estrutura como uma forma biopolítica de sujeição, de controle, de produção de sujeitos, de novos espaços e temporalidades.

O estado de exceção não é mais uma medida excepcional, pois, ele se mostra claramente como algo que atualmente é constitutivo da ordem jurídica, pois, passa a ser um mecanismo, uma técnica a serviço do Estado de Direito – no mais das vezes, paradoxalmente para garantir direitos. (AGAMBEN, 2004). O estado de exceção aqui, se mostra como parte da regra, como constitutivo da própria regra, pode-se dizer até mesmo, como instituidor da suspensão da regra que confirma o estado de exceção.

Esse novo paradigma de governo, de política, se transforma em algo naturalizado como condição de possibilidade para a garantia do Estado de Direito, da Democracia, dos direitos humanos, de uma humanidade que defini o que, quando e onde esses direitos devem ser garantidos. Não há mais exceção, mas sim, um ambiente biopolítico que dissemina a guerra como estrutura do “Império”.

A guerra na exceção é um regime de biopoder que não somente visa controlar a “multidão”, bem como, constituir-se em e constituir todos os âmbitos da vida social. O sujeito “imperial” é um produto da guerra, numa tentativa de retirar-lhe da multidão e, assim, retirar o seu devir potência. Um sujeito que é amputado de sua humanidade, pois, um bárbaro em guerra, não pode fazer parte de uma “multidão” que biopoliticamente se origina para buscar uma alternativa.

Nesse sentido, as democracias constitucionais e o direito internacional se perdem num espaço-tempo de indistinção entre o legal e o ilegal, se perdem na tentativa de se manter, quando, na verdade, estão inseridos no instrumental “imperial” que se coloca como a nova forma de soberania atual a assujeitar Estados e homens. Pois, resta presente: “O estado de exceção”, a suspensão das liberdades civis, o uso extensivo de tortura, coisas que, de acordo com o consenso liberal, as democracias não podem fazer [...]” (DOUZINAS, 2009, p. 15), a não ser como exceção para garantir-lhes a “vida”.

A grande questão que se coloca nesse quadrante, é que o que está em jogo aqui não é mais a manutenção das democracias liberais ou do Estado de Direito, nem mesmo, a garantia e a atuação da “ordem internacional”. Em verdade, o que está em discussão aqui, é a estruturação, manutenção e movimentação do “Império” enquanto paradigma constitutivo do tempo presente. Com Agamben (2014) está em jogo o próprio estado de exceção que, constituído pelo ato de violência, constitui-se em uma violência legal para a conservação do novo paradigma soberano, “a violência soberana põe o direito, já que afirma a licitude de um ato de outra forma ilícito”. (AGAMBEN, 2014, p. 69).

Nesse sentido, a nova forma de guerra produzida pelo “Império” ao mesmo que se configura como defesa da vida, também produz em larga escala a morte. É uma forma de guerra que se habilita a determinar quem deve viver e os que podem morrer, ou seja, qual vida é digna de ser vivida, quais direitos e de quem, são dignos de ser preservados. (ESPOSITO, 2010). Há um limite muito tênue entre a conservação da vida e a produção da morte quando se habita o estado de exceção contemporâneo, pois, a qualquer momento as técnicas “imperiais” podem mudar e a vida que era digna de ser vivida, pode se tornar a morte necessária.

A guerra surge como guerra biopolítica no sentido de uma política voltada para a vida, ao mesmo tempo em que como um biopoder enquanto submete a vida a um comando político. Da mesma forma, paradoxalmente, se utiliza do direito para num primeiro momento legitimá-la e, num segundo momento, consagrar as relações de poder constituídas no seu âmbito enquanto técnica ao mesmo tempo biopolítica e de biopoder. (ESPOSITO, 2010).

Dessa forma, o poder soberano que controla a guerra como ambiente da vida e da sua destruição é uma forma de biopoder no sentido de que é um poder que decide diretamente sobre a morte. Mas a morte aqui, perpassa a individualidade do sujeito ou a comunidade do grupo, pois, ela é conformada enquanto forma global de propagação da vida e da morte, ou, de vida na morte ou, até mesmo de morte na vida. No contexto que se afigura como presente a própria humanidade está jogada à morte pelo biopoder soberano que faz e controla a guerra. (HARDT; NEGRI, 2014).

Nesse momento, surge também uma zona de indistinção entre o que pode ser considerado violência legítima e violência ilegítima, pois, haverá sempre uma variabilidade de acordo com a ótica de quem a produz e conseqüentemente define os contornos dos quais derivam a sua legitimidade ou não. Quem define o que são

direitos humanos, regime democrático e as próprias normas de guerra é que dá legitimidade à violência que produz. (HARDT; NEGRI, 2014).

O Ocidente nessa perspectiva se coloca como centro do poder “imperial” e, embora, o imperialismo reste naufragado em meio ao novo paradigma de soberania, as superpotências ocidentais – antes imperialistas e agora “imperiais” – é que determinam quais os valores que devem guiar a produção da guerra, ou seja, de quem e quais direitos devem ser protegidos, quem é o inimigo, quem deve morrer e quem pode viver. Os Estados-nação ocidentais que tiveram a sua soberania reapropriada pela lógica “imperial” exercem a própria soberania imperial e decidem sobre a guerra em nome do “Império”.

Cria-se a ordem na desordem, a paz na guerra, e veja o quão paradoxal se mostra esse paradigma de soberania e produção de subjetividades. A guerra não vem mais como algo que tem durabilidade pela necessidade de se chegar a um estado de paz, mas sim, ela se coloca como a virtude do novo paradigma soberano, tornando-se condição para que se estruture a paz e a vida.

A exceção soberana agora é a guerra soberana, é a criação de todo um contexto que permite e exige a exceção e com ela a supressão de direitos e garantias, não importando o resultado a ser alcançado, mas, apenas, que se mantenha o estado de guerra global pelo e no qual se desenvolve o paradigma “imperial”. Para Agamben (2004) origina-se uma verdadeira guerra civil mundial que embaralha externo e interno e confunde o inimigo com o cidadão fazendo com que o inimigo do estado também esteja em uma zona de indistinção em que qualquer um pode se tornar o inimigo.

Veja-se, ainda pela lente de Agamben (2004) a intenção do *Patriot Act*<sup>42</sup> (Ato Patriótico) proclamado pelo então presidente estadunidense George W. Bush em outubro de 2001 que desencadeou a “Guerra ao Terror” e, permitiu às autoridades norte-americanas desencadear uma série de políticas de controle e segurança, tanto no âmbito interno, quanto na esfera internacional. Configurou-se um verdadeiro estado de exceção baseado na caça ao inimigo dos Estados Unidos da América e, por consequência, do Ocidente, da Democracia, do Estado de Direitos e dos direitos

---

<sup>42</sup> Para Hardt e Negri (2014, p. 48) um dos conceitos mais importante e, que é retomado pelas forças “imperiais” é o de guerra justa, para os autores, a nova roupagem dada a esse conceito, se concretiza finalmente a partir do governo George W. Bush, pois, “especialmente depois dos atentados de 11 de setembro e da mudança de política de defesa para política de segurança, tornou explícitos o alcance global e a função ativa e constituinte da guerra na ordem global”.



humanos que, no entanto, acabou por configurar um sem número de violações ao próprio Estado de Direito.

Nesse sentido, os direitos humanos tornam-se um conceito manipulável e maleável na arena “imperial” podendo ser utilizados como justificativa não só para intervenções humanitárias e para um novo humanitarismo que não mais consegue discernir quando e como os direitos humanos devem ser garantidos e respeitados. “A indefinição da linha que divide os direitos humanos e o humanitarismo levou a consequências perturbadoras. Algumas políticas e regimes regulatórios foram traduzidos para a linguagem dos direitos, outros não o foram”. (DOUZINAS, 2015, p. 387).

Nesse caminho, é preciso tencionar os limites do direito e do direito à liberdade, no intuito de romper com os modos de subjetivação, que são categorizados pela lei. Revela-se, nesse ponto, como a medida conduz a não liberdade, pois, depende da identidade humanitária constituída pelo discurso prevalente de Direitos Humanos (igualdade) conforme o efeito humanizador da moral prevalente. (ROMAGUERA; TEIXEIRA; HOFFMAM, 2017).

Almeja-se, portanto, resistir à dominação e a opressão institucional. A constatar que, os direitos humanos perdem este objetivo, ou possibilidade, quando constituem a versão contemporânea de missão civilizatória europeia. (DOUZINAS, 2009). Desse modo, os direitos humanos enquanto vistos como um discurso ideológico<sup>43</sup> à serviço do “Império” na consolidação do estado de guerra global, perdem a sua força e tornam no mínimo duvidoso, para não dizer impossível a constituição de qualquer ideal cosmopolita de garantia e concretização desses mesmo direitos.

---

<sup>43</sup> Os direitos humanos aqui, sobretudo, a partir dos aportes da Teoria Crítica dos Direitos Humanos, desvela o paradigma moderno-europeu-ocidental de direitos humanos como um discurso hegemônico e dominante, bem como excludente, que paira como uma ideologia ligada ao modo de vida capitalista e ao modelo político-econômico neoliberal e esconde por detrás de um discurso humanitário de proteção – e muitas vezes de intervenção, como já tratado em outros pontos do presente trabalho – uma face excludente do que está do lado de fora do ocidentalismo. Por isso, é necessário mencioná-los sob esse véu ideológico que os encobre enquanto uma categoria eminentemente mutante e não absoluta, que não comporta uma definição estanque de seus conteúdos e do que deve ou não ser protegido. Com Douzinas (2016, p. 16) “[...] a humanidade não pode agir como um princípio normativo. A humanidade não é uma propriedade compartilhada. Ela é discernível na incessante surpresa da condição humana e sua exposição a um futuro aberto e não decidido. Sua função não se encontra em uma essência filosófica, mas na sua não-essência, no processo interminável de redefinição e na necessária porém impossível tentativa de escapar a uma determinação externa. A humanidade não tem fundação e nem fim; ela é a definição de sem fundamento”.

O espaço-tempo da soberania “imperial”, ou seja, o espaço-tempo da guerra civil global agambeniana é um ambiente de anomia normativa na normatividade que o proclama na forma do estado de exceção. “O estado de exceção separa, pois, a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação. Introduce no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real”. (AGAMBEN, 2004, p. 58). A separação entre norma e normatividade, ou seja, entre a norma que é suspensa e a normatividade que é instituída no âmago do estado de exceção, exerce o poder soberano de vida e morte sobre todos, a soberania não tem limites e cria uma ambiência em que os direitos e a condição humana – pelo menos de alguns – está suspensa.

A soberania imperial não cria a ordem pondo fim à ‘guerra de cada um contra todos’, como pretendia Hobbes, e sim propondo um regime de administração disciplinar e controle político diretamente baseado em contínuas ações de guerra. Em outras palavras, a aplicação constante e coordenada da violência torna-se condição necessária para o funcionamento da disciplina e do controle. (HARDT; NEGRI, 2014, p. 44).

Nesse viés, “o “espaço juridicamente vazio” do estado de exceção [...] irrompeu de seus confins espaço-temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal”. (AGAMBEN, 2014 p. 44), tornando o mundo inabitável para fora do caos da guerra global instituída. Não se nota perspectiva de um projeto seja local ou global que irrompa das entranhas desse estado de guerra global e consolide um ambiente (cosmopolita) de garantia para os direitos humanos.

Seguindo rumo, torna-se comum à ordenação político-jurídico-social da atualidade fundar-se como um lugar onde a lei perde o seu significado vigorando a-significativamente e, por isso, podendo produzir todo e qualquer efeito, até mesmo o efeito de suspender e desconsiderar a lei. (AGAMBEN, 2014). Não há que se pensar aqui em uma forma normativa que não normatiza por não ter significado, mas, justamente o contrário, é uma forma normativa que normatiza demais pela falta de significado. A perda do sentido da lei, lhe confere um sentido que extrapola todas as amarras institucionais que a lei tem normalmente, operando uma lei sem limites seja no seu conteúdo, na sua forma de aplicação ou nos seus destinatários.

De acordo com Wermuth (2014) a exceção inclui o que não poderia ser incluído, com isso, se quer dizer que se torna possível por meio da exceção praticar-

se até mesmo a violação do direito ou dos direitos (humanos), pois, e exceção conforma um processo de abandono do direito – que está suspenso – em nome da segurança e do controle. “Os efeitos dessa mudança são evidentes na asserção americana de que os prisioneiros da Baía de Guantánamo não possuem direitos porque eles são assassinos maléficos e uma ameaça à segurança ocidental”. (DOUZINAS, 2015, p. 387).

“Se a ordem não nasce acabando com a guerra, mas propondo disciplina e controle mediante uma promoção contínua de guerra, *se a guerra é ela mesma forma de biopoder* [...] cada sujeito pode ser o inimigo do Império. Cada sujeito pode ser o inimigo público[...]. (NEGRI, 2003a, p.188). E, nesse contexto, todo e qualquer cidadão pode ter amputado seus direitos em nome do “Império” e da destruição do inimigo que também se movimenta numa zona de indistinção podendo ser deflagrada a guerra contra qualquer um.

Nesse caminhar, a guerra ao terror deflagrada após o 11 de setembro de 2001 e que toma forma claramente após o já mencionado *Patriot Act*, é condição de possibilidade na contemporaneidade para que se faça da guerra o paradigma dominante. O 11 de setembro, sem exceção, aponta a exceção para qualquer um que possa ser considerado inimigo e o descaracteriza como ser humano, visando excluí-lo do Direito para incluí-lo na exceção. (WERMUTH, 2014).

Nesse ponto, Negri (2003a) é importante por deixar claro que num mundo sem a soberania do Estado-nação e constituído por uma soberania global, a soberania “imperial” a guerra se torna uma verdadeira guerra civil global que está sempre dentro – do “Império” – não havendo mais o inimigo externo, mas, somente o inimigo do “Império”. Por isso, como referido acima, qualquer um pode ser inimigo e, o sendo, ser despojado de seus direitos. O estado de exceção agambeniano que encontra seu exemplo no campo, em verdade, se materializa de maneira mais real atroz na imagem do estado de guerra global.

Se, para Agamben (2004) o regime nazista demonstrou o que de mais terrível há na exceção, o campo (de concentração) é o local em que a exceção se materializou de maneira mais clara e irrestrita, produzindo uma nova subjetividade que desde que incluída, via-se excluída de toda e qualquer lei e justiça humanas; o estado de guerra global em certo sentido, prolonga o campo enquanto espaço da exceção. Claro que, contemporaneamente, o(s) campo(s) não é mais um somente, mas são vários: os campos de refugiados sírios, os campos/prisão que separam a

população negra e pobre detendo-a aos moldes dos *gulags* e guetos, o campo da pobreza que define um sem vim de subjetividades no seu interior, entre outros exemplos.

Mas o campo, aqui, é um aparato biopolítico que exercendo um biopoder segrega, controla e elimina o indesejado, o inimigo do estado. Veja-se o exemplo da Baía de Guantánamo que aprisiona na exceção prisioneiros de guerra que não são tratados pelo prisma da Convenção de Genebra, pois, para eles, essa foi suspensa e, essa suspensão os relegou a um estado de exceção biopolítico, à um verdadeiro estar jogado à morte.

Dessa forma, o nazismo instituiu um regime biopolítico de controle e de extermínio que consolidou a ameaça política da vida retirando da vida o seu caráter político em meio ao campo. A vida aqui é desinstitucionalizada, volta à esfera da *bios*<sup>44</sup> e aparece como um fato descartável, pois, apreendido pela técnica. (ESPOSITO, 2010). Ainda nos passos do presente autor, pode-se ter a experiência nazi como uma experiência biológica, ou seja, de controle biológico da esfera da política. A biopolítica transformada quase em um controle darwiniano sobre quais eram os mais aptos a sobreviver, biologicamente produzindo o maior genocídio do Século XX. Com isso, quer-se dizer que o genocídio, embora, tenha se realizado inserido em uma biopolítica de imunização, deu-se na esfera do biológico. (ESPOSITO, 2010). Com efeito:

É preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é por causa disso, simplesmente um espaço

---

<sup>44</sup> Agamben aqui nos remete à tradição grega para tratar de *zoé* e *bíos*, onde *zoé* exprime a vida de qualquer ser natural, ou seja, uma vida desqualificada de qualquer predicado para além de ser simplesmente vivida, trata-se de uma vida comum a todos os seres vivos, seja aos homens, animais ou deuses, e *bíos*, indica “a forma ou maneira própria de um indivíduo ou de um grupo”. (2010, p. 9). Nesse sentido, não se tinha a noção de que a simples *zoé*, ou seja, o simples ato de viver era um privilégio, mas sim, centrava-se o privilégio da vida no viver politicamente. Na filosofia política de Giorgio Agamben, a *zoé* aparece intrinsecamente ligada à vida nua, há uma vida desqualificada que, para além de permitir-se o viver, pode atribuir-lhe a morte. A produção da vida nua no texto agambeniano é a produção indistinta da *zoé*, é o que se produziu no campo e é o que se produz atualmente no estado de guerra global. “O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *lógos*. A “politização” na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão inclusão”. (AGAMBEN, 2010, p. 15).

externo. Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, capturado fora, incluído através da sua própria exclusão. Mas aquilo que, deste modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Na medida em que o estado de exceção é, de fato, 'desejado', ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente. (AGAMBEN, 2014, p. 165-166).

Ora, no campo, a norma é a exceção e a lei não tem significado, ela não tem mais força de lei, mas, sim, o que Agamben chama de "força de lei", ou seja, há no campo uma lei que tem vigência, mas que não é uma lei, pois, é a exceção que no campo se torna a lei sem sê-la legitimamente. A indistinção completa entre lei, significado, exceção, incluso e excluído, se perfectibiliza nesse dispositivo de controle e extermínio. Como bem refere Esposito (2010) o campo na experiência nazista é o lugar da prática da eugenia que purifica o ambiente institucional e o livra do inimigo. É paralelamente o que acontece no interior do "Império" quando impõe o seu estado de guerra global onde toda a lei produzida fora do próprio paradigma soberano é suspensa produzindo a exceção.

Ele se baseia na ficção essencial pela qual a anomia – sob a forma da *autoritas*, da lei viva ou da força de lei – ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida. Enquanto os dois elementos permanece ligados, mas conceitualmente, temporalmente e subjetivamente distintos [...] sua dialética – embora fundada sobre uma ficção – pode, entretanto, funcionar de algum modo. Mas, quando tendem a coincidir numa só pessoa, quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico-político transforma-se em uma máquina letal. (AGAMBEN, 2004, p. 130-131).

E é o que gera o estado de guerra global que traz em si o condão de produzir a vida por meio da suspensão da norma e da possibilidade de fazer a morte. O estado de guerra global que faz a morte, institui a tortura e reforma o genocídio – que agora toma outras formas, como a da exceção econômica e, com isso, a da fome e da miséria – produz em suas entranhas a vida que dá sustentação ao "Império". Ao mesmo tempo em que a vida se desfaz ela refaz-se sob a forma de controle da própria vida, de controle da "multidão".

Não perceber isso, significa estar fadado a aplicação casuística dos direitos humanos restrita aos interesses "imperiais" com a proliferação excessiva da legalidade – na exceção – no qual esses direitos ainda no prenúncio antropocêntrico estão atrelados à identidade do sujeito, e, ao permanecerem assim, se revelam

incapazes de permitir qualquer tipo de emancipação, já que não basta se opor a figura do estado na contemporaneidade.

Aplicação casuística, como aconteceu na segunda Guerra do Golfo, na última intervenção norte-americana no Iraque, utilizando os direitos humanos para acusar o ditador Saddam Hussein de cometer crimes contra a humanidade<sup>45</sup>, na busca pela implementação da democracia e na defesa dos povos em minoria étnica. Como se vê, aqui os direitos humanos serviram para dar azo à intervenção que, para além de humanitária, foi geopolítica e econômica. (WALLERSTEIN, 2007).

Como bem refere o autor (2007, p. 59) quando as intervenções são questionadas e as justificativas para tal colocadas em cheque, mascaram-se os reais motivos com uma retórica moral que acompanha a história, pois, era “a lei natural e o cristianismo no século XVI, a missão civilizadora no século XIX e os direitos humanos e a democracia no final do século XX e início do século XXI”. Evidentemente que, como adverte Bolzan de Moraes (2011) democracia e direitos humanos andam juntos e, se a primeira corre risco, os segundos são os que primeiro sofrem as consequências, no entanto, isso não quer dizer que tais instituições possam ser utilizadas para justificar guerras e intervenções.

Como advertem Hardt e Negri (2014) para muito além de implementar e garantir os direitos humanos e a democracia o intervencionismo no Iraque e no Afeganistão são um projeto político-econômico de (re)construção nacional, que conservam e perpetuam o biopoder e a guerra. O Estado-nação para os autores, torna-se algo acidental e que pode e é fabricado, destruído e reinventado, porém, o mesmo Estado-nação permanece sendo extremamente importante para a manutenção da ordem global e da segurança político-econômica internacional.

“A guerra imperial tem a função de moldar o ambiente político global, tornando-se assim uma forma de biopoder no sentido positivo e produtivo. [...] se trata apenas, na realidade, de um processo regulador que consolida a ordem vigente

---

<sup>45</sup> Evidentemente não quer se dizer, sequer insinuar que o ditador Saddam Hussein não era responsável por um regime sanguinário que inúmeras vezes violou os direitos humanos de curdos e xiitas, mas, não se pode esquecer que a ascensão do governante ao poder começa com o apoio maciço dos Estados Unidos da América na guerra Irã/Iraque na década de 1980. Logo após a guerra Irã/Iraque, as armas químicas responsáveis por dizimar a população curda do país haviam sido fornecidas pelo governo norte-americano e, naquele momento, não se falou em crimes contra a humanidade. Ou seja, o que se quer mostrar aqui, é que muitas vezes se faz dos direitos humanos não mais que um discurso ideológico e falacioso que serve de escudo para inúmeras violações à direitos humanos, como, a vivida pelo próprio Saddam Hussein após sua captura, vindo a ser julgado e condenado à morte por um tribunal de exceção, após ser mantido preso na Baía de Guantánamo.

do Império”. (HARDT; NEGRI, 2014, p. 48). Semelhante ao campo como lugar da exceção e forma por excelência de biopoder que também moldava o ambiente político, só que interno. O campo em Agamben é a dissimulação da ordem na exceção e a guerra global é a instituição do “Império” na exceção.

Nesse contínuo, se o campo produzia uma nova forma de vida que se mostrava claramente na ausência de significado – de humanidade, de vida mesmo – a guerra civil planetária constitui um espaço-tempo de produção de uma vida sem significado também. A produção da vida se dá para a morte, mas, a morte no atual momento é vista como consequência natural para se manter a vida. A morte produz vida, pois, a morte do inimigo do Estado mantém vivo o “Império”.

Assemelha-se a produção de subjetividade “imperial” com a produção de subjetividade dos campos nazistas, no sentido de que se desinstitui a condição humana, a condição de cidadão e se coloca todos no campo da indistinção soberana. Com Agamben (2014), o conceito de vida nua ganha contornos importantíssimos para entender-se a situação contemporânea. O traçado desse conceito para o autor, se inicia com a distinção entre *zoé* e *bíos*, onde a primeira é não mais que a vida natural que qualquer ser vivente desfruta e, a segunda é uma forma de vida que pode ser qualificada podendo adentrar à esfera da política e por isso o termo *bíos politicós* aristotélico.

Nessa maré, *zoé* é uma vida desqualificada, uma vida que não se encontra adstrita à política, é uma vida não politizada. É a vida nua em seu estado bruto, e a produção dessa vida nua se dá exatamente pela não inserção dela na vida política. O “homem nu” está marcado por um limiar de indistinção entre poder viver e dever morrer, pois, a sua vida nua não tem significado para além da possibilidade latente de morte.

Para Agamben (2014), a (produção da) vida nua é o centro do projeto biopolítico da modernidade que é exacerbado pela experiência nazista no interior do campo. “A implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano”. (2014, p. 14). E o poder soberano, se manifesta de maneira mais bem acabada na forma do estado de exceção que tem como sua repercussão mais evidente o espaço-tempo – a-espacial e atemporal – do campo.

O modelo do campo no nazismo levou a consequências nunca antes vivenciadas pela história, o projeto biopolítico ancorado no aparato de biopoder que

negava a vida para protegê-la. A negação da vida no judeu é a mesma negação da vida no terrorista, no inimigo do Estado que pode ser todo e qualquer um, mas essa negação é justamente para conservar a vida provocando terapêuticamente a morte. (ESPOSITO, 2010). Esposito (2010) refere a biopolítica nazista, e a biopolítica como um todo, como um controle biológico da população que no caso específico na biopolítica nazista deve ser vista como um controle biológico eugênico da população.

O que aqui sobressai, com uma aspereza apenas contida pelo carácter de excepcionalidade a que parece circunscrever-se o acontecimento, é a antinomia constitutiva da imunização soberana – fundada justamente, não só na relação sempre tense entre excepção e norma, mas também no carácter normal, porque previsto no próprio ordenamento que parece excluí-la da excepção. Essa excepção – a coincidência liminar da conservação e da sacrificabilidade da vida – representa o resto não mediável, mas também a antinomia estrutural, que rege a máquina da mediação imunitária. Esta é ao mesmo tempo o resíduo da transcendência não reabsorvível pela imanência a saliência do político em relação ao jurídico com a qual no entanto se identifica – e o motor aporético da sua dialéctica: como se o negativo, remetido a sua função imunitária de protecção da vida, num dado momento esguichasse para fora do quadro e a golpeasse de volta com uma incontível violência. (ESPOSITO, 2010, p. 96).

Eis a união entre o campo e a biopolítica eugênica que resultam no paradigma imunitário<sup>46</sup> construído por Roberto Esposito, numa tríade que para o autor constitui a modernidade e rompe com a biopolítica enquanto mera mediação entre *bios* e *nomos*, mas, sim, coloca a biopolítica como um paradigma de produção

---

<sup>46</sup> A noção de imunização ou de paradigma imunitário trazida por Esposito repousa sobre ser a imunidade para o autor um conceito ao mesmo tempo político e biomédico, nesse sentido, no âmbito biomédico é a imunidade uma condição “imposta” ao sujeito seja natural ou induzida que o coloca imune à determinada doença, enquanto, jurídico-politicamente trata-se de uma isenção temporária ou definitiva concedida ao sujeito pelo ordenamento jurídico-político em relação à determinadas obrigações ou responsabilidades ou seja, nessa noção de imunidade *bios* e *nomos* se relacionam, vida e política comunicam-se. No entanto, este relacionar-se não se dá por sobreposição ou justaposição, como bem refere Esposito. (2010, p. 74) “no paradigma imunitário, *bios* e *nomos*, vida e política, resultam ser os dois componentes de um único, indivisível, conjunto que só adquire sentido a partir da relação entre eles. A imunidade não é apenas a relação que liga a vida ao poder, mas o poder de conservação da vida”. Esposito prossegue a sua construção acerca do paradigma imunitário afirmando que nele, há uma articulação para além da dualidade biopolítica, ou seja, para além de uma percepção de que o paradigma biopolítico – e o paradigma imunitário é um paradigma biopolítico – se mostra em uma dualidade positivo/negativo em que a vida ou é promovida ou é extirpada, num limiar entre proteger ou excluir, entre negar a vida ou promovê-la, entre violência e protecção. No paradigma biopolítico imunitário como construído por Esposito há uma articulação entre negativo e positivo que capacita a vida a partir da forma imunitária. (ESPOSITO, 2014). “Isto significa que a negação não é uma forma de sujeição violenta que de fora o poder impõe à vida, mas o modo intrinsecamente antinômico em que a vida se conserva através do poder. Deste ponto de vista pode bem dizer-se que a imunização é uma *protecção negativa* da vida. Ela salva, assegura, conserva o organismo, individual ou colectivo, a que é inerente – mas não de uma maneira directa, imediata, frontal; submetendo-o, pelo contrário, a uma condição que ao mesmo tempo lhe nega, ou reduz, a força expansiva”. (ESPOSITO, 2010, p. 74).



da vida e da morte que medeia as relações político-sociais da modernidade em diante. Esposito (2010) vê na sanha imunitária a peça chave para suprir as lacunas deixadas por Foucault na sua biopolítica, pois, para o autor a imunização constitui de maneira central a forma com o que o Estado se movimenta na garantia da soberania e na ação soberana.

Nesse sentido, há que se pensar os direitos humanos dentro desse contexto formulado pelos autores e caracterizado por Antonio Negri e Michael Hardt como o “Império”. Mas do que isso, há que se pensar se o Estado ainda é o lugar dos direitos humanos, bem como, se um projeto cosmopolita/cosmopolítico é capaz de se colocar como alternativa ao “Império” em meio ao estado de guerra global que se afigura. No estado de guerra global onde todos são inimigos de todos, e, principalmente, inimigos do Estado – o ocidente, dos EUA, do “Império” – cada vez se torna mais problemático se pensar um ambiente para os direitos humanos que não tenha um caráter hegemônico e parcial desses mesmos direitos.

As estruturas que estão postas em meio ao paradigma “imperial”, muitas vezes, construídas e fomentadas pelo próprio, atuam de maneira por demais parcial e esvaziam o seu papel e a sua importância atuando em prol de um paradigma dominante e excludente. A questão se coloca é a insuficiência tanto do paradigma atual de direitos humanos, quanto do cosmopolitismo como um fenômeno ou projeto capaz de deflagrar uma ruptura ou mesmo mudança em relação ao que está posto pelas estruturas “imperiais”.

Nessa perspectiva é a crítica de Hardt e Negri (2014a) ao funcionamento dos mecanismos de justiça global no plano do direito internacional e, que podem ser relacionados à uma perspectiva cosmopolita do(s) sistema(s) de justiça<sup>47</sup>. O que para alguns autores pode ser visto como a construção de um sistema de justiça internacional, para os citados autores é uma forma de manifestação do “Império” nos moldes de uma justiça seletiva de acordo com os interesses e jogos de poder da arena internacional.

Os mesmos autores (2014a) citam por exemplo a não submissão por parte dos EUA à jurisdição do Tribunal Penal Internacional, o que desponta como uma recusa à proteção dos direitos humanos e a possibilidade de se sancionar internacionalmente os agentes que cometerem crimes contra a humanidade.

---

<sup>47</sup> Sobre o tema, ver por exemplo: SALDANHA (2018).

Contrario senso, os próprios EUA levam à sua jurisdição interna, sem qualquer legitimidade, inúmeros cidadãos de outros países, por exemplo sob a acusação de terrorismo, ou, até mesmo, sem qualquer tipo de acusação.

Veja-se, nesse viés, a prisão, julgamento, condenação e execução do líder iraquiano Saddam Hussein que, capturado em solo iraquiano ficou sob custódia norte americana em Guantánamo, e, após julgamento por tribunal de exceção foi condenado à morte e executado sem passar por nenhum órgão detentor de jurisdição no âmbito do direito internacional. Como salientam Hardt e Negri (2014a, p. 54) “os Estado Unidos impõem sanções legais a outros, seja através de sistemas internos normais ou de esquemas ad hoc [...] mas não permitem que os seus sejam submetidos a outros organismos jurídicos nacionais ou supranacionais”. Com efeito:

Os direitos formam o terreno em que as pessoas são distribuídas entre governantes, governados e excluídos. O modo de operação do poder é revelado se observarmos quais pessoas são agraciadas ou privadas de quais direitos em qual lugar específico e momento. Nesse sentido, os direitos humanos escondem e afirmam a estrutura dominante de um período tanto quanto ajudam a combatê-la. (DOUZINAS, 2017, p. 2).

Nesse interim, essas instituições que poderiam sim, conformar um sistema de justiça global cosmopolita, em verdade, acabam por consolidar a forma de atuação do “Império” na produção e aplicação normativas. Esse esvaziamento do sistema de justiça se dá, devido à forma como o “Império” produz a sua normatividade como técnica de controle num estado de exceção permanente que se desdobra na ação imprevisível e irrestrita do poder de polícia a partir da anomia normativa. O direito “imperial” surge como técnica de controle e segurança, mas também, como um biopoder que consagra todo um aparato biopolítico de segregação e violação dos direitos humanos<sup>48</sup>.

Nesse momento, não há projeto cosmopolita a assentar a construção desse complexo normativo global, pois, os paradigmas cosmopolitas conhecidos se tornam

---

<sup>48</sup> Nesse ponto, é importante referir que os direitos humanos são muitas vezes utilizados para configurar um estado de emergência interno que exige a segurança e o controle de todos, o que é decisivo para a legitimação desses processos de universalização não só da proteção, mas também do risco e dos próprios inimigos. Como sinaliza Douzinas (2015, p. 387) “A ênfase posta pelo governo britânico na proteção dos direitos da maioria frente ao terrorismo, após os bombardeios de julho de 2005 em Londres, é consistente com a legislação de direitos humanos. A maioria dos direitos substantivos da Convenção Europeia de Direitos Humanos pode ser limitada ou restrita pelo interesse de segurança nacional ou pela proteção dos direitos de outros. Quando a segurança nacional se torna segurança humana, quando “os outros” são definidos como qualquer um que pode ser afetado por um ato terrorista (potencialmente todos), há muito pouco que essas qualificações pouco específicas possam desautorizar”.

esvaziados e perdem o seu significado. Exemplificando, a hospitalidade kantiana e o direito à visitação, transformam-se inseridos nas amarras “imperiais” em um direito de intervenção. De acordo com Hardt e Negri (2002, p. 35) o direito de intervenção é “o direito ou o dever que tem os senhores dominantes da ordem mundial de intervir em territórios de outros senhores no interesse de prevenir ou resolver problemas humanitários, garantindo acordos e impondo a paz”. No entanto, esse direito de intervenção também passa por uma mutação desde sua previsão na Carta das Nações Unidas ganhando do ponto de vista “imperial” quantitativamente em relação ao direito de intervenção como posto acima pelos autores. Com efeito:

Diferentemente do que acontecia na antiga ordem internacional, Estado individuais soberanos ou o poder supranacional (ONU) não mais intervêm apenas para assegurar ou impor a aplicação de acordos globais voluntariamente contratados. Agora as autoridades supranacionais que estão legitimadas não por direito mas por consenso intervêm em nome de qualquer espécie de trivial emergência e princípios éticos superiores. O que está por trás dessa intervenção não é um permanente estado de emergência e exceção, mas um permanente estado de emergência e exceção justificado pelo *apelo a valores essenciais de justiça*. Em outras palavras, o direito de polícia é legitimado por valores universais. (HARDT; NEGRI, 2002, p. 35-36).

Desse modo, se desvela claramente a ligação entre a instituição do “Império” e o paradigma dominante de direitos humanos, qual seja, o já traçado anteriormente nesse trabalho, paradigma moderno-europeu-ocidental de direitos humanos ancorado em uma ordem de valores que, embora, pareça universal, em verdade não o é. Como bem pontua aqui Wallerstein (2007) trata-se do que o autor chama de universalismo europeu que demarca uma dada concepção sobre o que são direitos humanos ligada estritamente a valores liberais e às instituições jusnaturalistas.

“Quando tudo se torna verdadeira ou potencialmente um direito, nada atrai a proteção total ou especial de um direito superior ou absoluto”. (DOUZINAS, 2015, p.387). Nesse sentir, a formulação de toda e qualquer pretensão como uma pretensão de valor superior e, colocando a segurança e controle de todos a frente de qualquer outro direito, faz esboroar o sentido primeiro de se garantir e concretizar os direitos humanos a partir do pós-guerra e no interior do Estado Democrático de Direito.

Nessa perspectiva, Bolzan de Moraes (2011) desvela uma realidade de enfraquecimento do Direito face às instituições nascentes com o “Império”, bem como, uma insuficiência no projeto político-constitucional e da hermenêutica

constituída para abarcar esses múltiplos significados. Esse enfraquecimento também aparece na esfera internacional com uma justiça global (“imperial”) e se coloca de maneira feroz na (im)possibilidade de se pensar contemporaneamente uma saída cosmopolita para a problemática que envolve os direitos humanos e a sua proteção e garantia.

Os projetos cosmopolitas pensados anteriormente, mostram-se diretamente ligados a um paradigma político-institucional estatalista e a concepção de direitos humanos fecundada na modernidade europeia, ou seja, são projetos sujeitos aos limites do esfacelamento dessas institucionalidades e na insuficiência dessa concepção de direitos humanos. Veja-se que quando se fala no cosmopolitismo em Kant e Höffe e nas possibilidades que ambos autores ventilam para um ambiente de paz perpétua e consideração universal dos direitos humanos, ambos assentam seus projetos de justiça universal na capacidade do Estado e conseqüentemente na formação de uma Federação de Estado Livres em Kant ou de uma República Mundial (federativa e subsidiária) em Höffe.

Na trilha desses autores, e, evidentemente com diferenças em relação à ambos, considera-se necessário apontar que o que Negri (2003a) nomeia de cosmopolitismo liberal, embora, se origine numa perspectiva humanista acerca da globalização e da sua relação com a Democracia, no ambiente do “Império” ela também se mostra insuficiente. Nesse viés, os demais projetos cosmopolitas para além dos de Kant e Höffe também não dão conta da complexidade posta pelo “Império” no que tange a constituir-se como um novo *locus* par os direitos humanos. Para Negri (2003a) esses projetos ditos liberais de cosmopolitismo apostam em um diálogo entre globalização e Democracia e, com isso, na extensão dos direitos humanos de maneira universal através do próprio processo globalizante. Nessa perspectiva a sociedade civil global ganha os contornos de uma “*governance* cosmopolita” (2003a, p. 16) em que a globalização ajuda a Democracia e, necessariamente é (ou torna-se) o ambiente ideal para a expansão contitudística e protetiva dos direitos humanos.

Nessa senda, é a análise de Bolzan de Moraes (2011) que, a partir de suas crises coloca em dúvida – se não em cheque – o papel do Estado como lugar privilegiado para os direitos humanos, pois, em um ambiente de desregulação e, ao mesmo tempo, regulado pela ação do modelo econômico capitalista – o que, na obra de Hardt e Negri é fonte constitutiva do “Império” – produz uma zona turva de

indistinção entre os modelos institucionais estatais e os modelos institucionais supranacionais que nem sempre aqui, derivam do Estado.

Percebe-se nesse avançar, que os direitos humanos em meio ao “Império” carecem de um lugar definido para si. Não há contemporaneamente uma institucionalidade que abarque tais direitos na sua esfera de garantia, proteção e concretização na esfera internacional, ou seja, para além do Estado, bem como, em muitas ocasiões, o Estado se mostra limitado no exercício dessa função, pois, encontra-se em maio a um novo paradigma de soberania.

Os direitos humanos não encontram mais também no constitucionalismo um porto seguro que lhes garanta uma ordenação na ordem interna, pois, o constitucionalismo também vem sendo desafiado pelas forças “imperiais” forçando-o muitas vezes a relativizar direitos, quando não, a negar direitos antes conquistados no arcabouço da cidadania. (BOLZAN DE MORAIS, 2011). O “Império” se faz esboroar o paradigma estatista, faz esboroar também as suas estruturas e, com isso, uma se não a mais importante de suas instituições, qual seja, o constitucionalismo – a Constituição. Por assim dizer é que os direitos humanos nem mesmo no âmbito do Estado desfrutam agora de um ambiente seguro para a sua realização, garantia e proteção<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Para Hardt e Negri (2002, p. 330) “o novo quadro constitucional mundial aparece como um conjunto de controles e organizações representativas desordenado e até mesmo caótico. Esses elementos constitucionais globais estão distribuídos num amplo espectro de corpos (em Estados-nação, em associações de Estados-nação, e em organizações internacionais de todos os tipos; eles estão divididos por função e conteúdo (organismos políticos, monetários, de saúde e educacionais); e são atravessados por uma variedade de atividades produtivas”. Dentro desse quadro, os autores (2002) traçam a organização constitucional global em um modelo de pirâmide contendo três camadas que a partir do da primeira vão ganhando corpo em extensão. No cume da pirâmide encontram-se os Estados Unidos como a única superpotência detentora exclusiva da prerrogativa do uso global da força, que, mesmo podendo agir sozinha, prefere agir em meio às forças do “Império”, ou, que na verdade, agi a partir do plano de ação traçado pelo “Império”, ainda nessa primeira camada há a presença de outros Estados-nação que formam organização monetárias globais que controlam as trocas no plano internacional e, ainda, um conjunto de associações que detém o poder cultural e biopolítico em nível global. A segunda camada da pirâmide é constituída basicamente pelas redes de empresas transnacionais, que formam e abastecem o mercado sob a garantia do poder central que forma a primeira camada e controla o fluxo de capitais, tecnologias, populações, etc. Ainda sob essa segunda camada Hardt e Negri colocam um conjunto geral dos Estados-nação que são “filtros no fluxo de circulação global e reguladores na articulação do comando global; em outras palavras, elas captam e distribuem os fluxos de riqueza de e para o poder global, e disciplinam suas próprias populações tanto quanto possível” (2002, p. 332), ou seja, encontram-se aqui os Estados-nação a serviço do “Império” como garantes da disciplina e controle. A terceira a mais ampla camada da pirâmide é composta por movimentos sociais que representam interesses populares inseridos no poder global do “Império”. “A multidão não pode ser incorporada diretamente às estruturas de poder global, mas precisa ser filtrada através de mecanismos de representação” (2002, p. 332) e, no desempenho dessa função, os autores veem desde os Estados-nação menores e, embora subordinados, mas que na estrutura da ONU, especificamente na Assembléia Geral da ONU formando um coletivo de Estados menores e subordinados consegue pelo menos de maneira

Nesse momento, o desejo da “multidão” não é a construção de um Estado cosmopolita, mas sim de uma ideia universal que abarque os direitos humanos como um todo, ou seja, para além do cosmopolitismo e de estruturas e instituições cosmopolitas, quer-se um “espaço-tempo comum” que consubstancie um lugar para os direitos humanos a partir da “multidão” que os conforma. Isso põe-se, pois, as estruturas “imperiais” impedem o erguer-se de qualquer projeto que se comporte minimamente cosmopolita justamente pela decomposição das instituições modernas que consagram as mais diversas formas de cosmopolitismo, indo do moderno Immanuel Kant, ao contemporâneo Otfried Höffe, para ficar apenas nesses.

Não há como nascer o cosmopolitismo da Federação de Estados Livres de Kant, ou, o da República Mundial de Höffe, na era do “Império”. Esses projetos ficam suspensos, indeterminados e impossibilitados pelo agir do “Império” e por estarem embasados em uma institucionalidade e/ou em fenômenos que foram decompostos pela ação “imperial”, ou, até mesmo, podem ser vistos como movimentos do “Império” em direção a um cosmopolitismo “imperial” não cosmopolita. Não há um projeto cosmopolita possível em meio ao estado de guerra global, não há uma saída que não seja a radical em direção à movimentação da “multidão” e da (ou na) conformação do “Comum”.

Num sentido contrário ao posto e pretendido pelos teóricos cosmopolitas se manifesta o estado de guerra global, o ambiente de guerra civil imperial que se perfaz dentro e para além dos limites da soberania moderna, dentro do(s) próprio(s) Estado(s)-nação subsumidos ao “Império”, provocando a decomposição do próprio Estado-nação, do Direito e dos direitos humanos. Nesse contexto os direitos humanos se colocam em risco tanto internamente e, assim, no âmbito do seu habitat antes privilegiado, qual seja, o próprio Estado, quanto internacionalmente a partir das estruturas internacionais de garantia e concretização desses direitos, bem como, no interior do cosmopolitismo.

O próprio Estado se metamorfoseia de Estado de Direito em estado de exceção, reconfigurado assim a partir do “Império” como nova forma de soberania (global). Ora, se a soberania não é mais estatal, mas “imperial”, território e povo são conceitos que podem ser relativizados, jogando a figura do cidadão – e por

---

simbólica coagir e legitimar as superpotências; como, e ocupando papel central nessa função de representatividade da “multidão” as Organizações Não Governamentais (ONGs) como as mais novas – à época – e importantes organizações da sociedade civil global.

consequência do ser humano – em um ambiente que não mais é o da proteção (irrestrita) dos direitos humanos, mas sim, o ambiente “imperial” de exceção que permite a relativização e, até mesmo a desconsideração dos direitos humanos.

Na nova ordem mundial, as reivindicações de direitos dos excluídos são enclausuradas por meios políticos, jurídicos e militares. Migrantes econômicos, refugiados, prisioneiros da guerra ao terror, os *sans papiers*, habitantes de acampamentos africanos, esses ‘humanos de um só uso’ são a precondição indispensável aos direitos humanos, mas, ao mesmo tempo, são as provas vivas, ou melhor, mortas, de sua impossibilidade. As lutas bem-sucedidas de direitos humanos sem dúvida melhoraram a vida das pessoas pelos rearranjos marginais das hierarquias sociais e redistribuições não ameaçadoras do produto social. Mas seu efeito despolitiza o conflito e remove a possibilidade de mudança radical. (DOUZINAS, 2017, p. 4).

Nessa caminhada, o que a “multidão” deseja e pretende não é o estado cosmopolita sobre o qual paira ainda a nuvem do iluminismo e as instituições liberais modernas, mas sim, um “lugar” (fenômeno) verdadeiramente universal e comum que consolide a vontade de viver em uma *práxis* a partir dos direitos humanos. O projeto que se busca é um projeto que só se dá na prática cotidiana de ruptura e reconstrução do Direitos e dos direitos humanos a partir dos movimentos da multidão do comum.

O cidadão do mundo kantiano, ou, o cidadão do cosmos laertiano se perdem na condição de *homo sacer*<sup>50</sup> agambeniana assumida pelo cidadão contemporâneo que se transforma em constante e potencial inimigo do Estado. O *homo sacer* de Agamben (2010) que surge como alguém que, embora, não possa ser sacrificado reveste-se de uma matabilidade total, é o mais próximo que se tem do homem contemporâneo em meio ao “Império”. O estado de guerra global configura todos como *homo sacer*, ao invés de todos terem o direito de visitação defendido por Kant<sup>51</sup>, todos podem ter suprimidos seus direitos, todos podem estar à mercê das

---

<sup>50</sup> “Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se as formas sancionadas dos direitos humanos e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana[...]”. (AGAMBEN, 2010, p. 84).

<sup>51</sup> É importante trazer aqui a constatação de Agamben de que com Kant, tem-se pela primeira vez a forma de lei com vigência sem significado, ou seja, a exceção na norma que não significa mas sanciona, impõe uma vontade sem significar nada. Trata-se aqui de uma lei que foi reduzida a um “grau zero” de significado e que por isso consegue vigorar universalmente. “Ora, se de uma lei abtrai-se toda a matéria, ou seja, todo objeto da vontade (como motivo determinante), nada mais resta a não ser a simples forma de uma legislação universal. (KANT *apud* AGAMBEN, 2010, p. 57).

forças “imperiais”, estar sujeitos ao desaparecimento forçado, à tortura, ao genocídio, à detenção irrestrita ou ao humanitarismo bélico. A guerra é poder, constituinte da subjetividade que consubstancia o sujeito “imperial” num sujeito que percebe o outro como inimigo. No entanto, não se percebe mais o outro como o sujeito distante de fora do Estado, mas sim, um outro constitutivo da “multidão” junto consigo. (NEGRI, 2003a).

A produção da vida nua se torna constante na figura do terrorista ou de quem se coloque à margem do “Império”. Nesse sentir, a “multidão” deve sempre poder ser desconsiderada em sua vida política, desvinculada de sua capacidade de se movimentar e manifestar contra-hegemonicamente. “Por toda a parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como “ponto zero” do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono”. (AGAMBEN, 2010, p. 57).

Tenta-se construir um projeto – a partir de várias concepções práticas e teóricas – em que todos deveriam ser considerados cidadãos do mundo e, devido a isso, terem garantidos, protegidos e concretizados seus direitos – humanos – numa perspectiva mundial (universal), em meio a um paradigma que constrói um cenário – o estado de guerra global – em que todos passam a ser uma vida matável, ou seja, podem a qualquer momento passarem a sofrer violações de seus direitos. Nesse instante, a vida exposta à morte, a vida nua torna-se o elemento político originário que organiza o biopoder “imperial” e institui a máquina biopolítica responsável pela manutenção do “Império” no estado de guerra global. Desse modo:

O estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito pode ser, assim, impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende no entanto, ainda aplicar o direito. (AGAMBEN, 2010, p. 131).

E é isso o que o “Império” faz, ele institui um estado de exceção internamente nos Estados-nação a partir da erosão da sua soberania em nome dele próprio – “Império” – e, externamente deflagra um processo de erosão da lei internacional em nome da construção de um estado de guerra global. Nesse jogo entre estado de exceção – interno – e estado de guerra global – externo – se consolida uma zona permanente de indistinção entre norma e significado da norma que permite a



produção incessante da vida nua num processo de matabilidade e exposição à violência de maneira irrestrita, pois, assim como no campo, no “Império” – aqui, a união entre estado de exceção interno e estado de guerra global externo – os corpos estão a mercê do poder soberano.

Dessa forma, a guerra – e não o cosmopolitismo ou os direitos humanos – é o modo-de-ser do “Império” que constitui e hierarquiza o sujeito numa dialética perversa de inclusão-exclusão dentro do próprio tecido “imperial”. Se o “Império” elimina a relação dentro-fora do Estado-nação, perversamente ele aproxima o inimigo e, assim, controla a “multidão”, bem como, torna impossível o caminho de volta ao Estado de Direito. (NEGRI, 2003a). De acordo com Agamben (2010, p. 131) “o retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao estado de direito não é possível, pois, o que está em questão agora são os próprios conceitos de ‘estado’ e de ‘direito’”.

Nessa perspectiva, passa-se ou se deve passar a um novo contexto político, social e jurídico, bem como, a um novo esquema tanto de produção de subjetividade quanto do que se mostra enquanto subjetividade na contemporaneidade. Novas subjetividades sócio-políticas tomam forma e se colocam como possibilidades antagônicas aos esquemas ontológicos e epistemológicos da modernidade, aos arranjos institucionais, aos padrões de construção e apresentação da subjetividade.

Assim, o que se passa a tratar nesse trabalho, a partir do referencial negriniano – e hardtiano – é a possibilidade de se pensar uma nova subjetividade contemporânea, em meio a um novo esquema de produção biopolítica para a vida e não somente para a morte, colocada como proposta antagônica para além de todo e qualquer arranjo moderno. Ou seja, a constituição da “multidão” (do “comum”) como novo sujeito permite a constituição de um novo projeto democrático constituinte que enquanto *locus* do antagonismo apresenta o “comum” como lugar para os direitos humanos e como sujeito (privilegiado) desses direitos.

#### 4. CRÍTICA E RUPTURA POR UMA *MIRADA* NÃO HEGEMÔNICA: AS BASES DO “COMUM” A PARTIR DA OBRA DE ANTONIO NEGRI E MICHAEL HARDT

*“Entre irmãos de arte, geografia a parte, não há contrabando”.*

*Luiz Sérgio Metz; Carlos Leandro Cachoeira, “São Borja, Canto e Ritmo”.*

Nesse momento, se desenha uma crítica e uma ruptura do Direito com os paradigmas jurídicos, políticos e filosóficos traçados pela Modernidade, bem como, se busca uma reconstrução dos direitos humanos e do cosmopolitismo a partir de uma leitura negriana e hardtiana que implica um novo momento para o Direito, para os direitos humanos e para o cosmopolitismo, não mais enquanto mecanismos do biopoder, mas sim, como fenômenos biopolíticos.

Constitui-se a “multidão” a partir de um cenário de redefinição do trabalho como trabalho vivo, imaterial, que se insere num âmbito de produção social e biopolítica que necessariamente redundará em um “estar-em-comum” que é biopolítico, imaterial e potência, por excelência. A fusão entre acontecer biopolítico das singularidades na *multidão*, e a dimensão do trabalho imaterial como potência viva, provoca uma disfunção no “império” a partir dos movimentos multitudinários da “multidão do comum” (4.1).

São esses movimentos multitudinários, que conformam o “comum” como o sujeito político – e jurídico – que nomeei a “multidão”, apresentando o “comum” como um sujeito constituinte, antagônico e revolucionário que marca os processos de luta por direitos – e pelos direitos humanos – e de resistência contra a máquina de morte “imperial”. O “comum”<sup>52</sup> é um sujeito biopolítico em estado bruto que se responsabiliza pelo acontecer biopolítico das singularidades na sua multiplicidade, confluindo indubitavelmente para o acontecer de um novo sujeito que se constitui no “estar-em-comum” (4.2).

---

<sup>52</sup> É necessário deixar claro nesse ponto do trabalho, que o “conceito” de “comum” que se adotará a partir de agora, por todo o quarto capítulo da presente tese, está estritamente relacionado à construção teórica de Antonio Negri e Michael Hardt, e, embora, possa dialogar com outras apreensões do conceito/termo “comum”, não é intenção explorá-las nessa tese. Cabe citar pelo menos duas obras referindo outras concepções acerca do comum, quais sejam: (MATTEI, 2013); DARDOT; LAVAL, 2017).

E, é esse novo sujeito que a partir da ação da *multitudo* conforma um novo paradigma de direitos humanos e um novo cosmopolitismo, que assentado nas singularidades se mostram e se fazem plurais e múltiplos. Dessa maneira, se dá forma ao “comumpolitismo” que abriga a humanidade sob o manto de um novo paradigma de direitos humanos que leva em conta as singularidades na sua multiplicidade, e por essa razão, ruptura com o paradigma moderno-euro-ocidental de direitos humanos e com os projetos cosmopolitas Modernos que se mostram ou modernos ou imperiais. Nesse momento, é notório que se faz mais do que necessário, imprescindível constituir o “comum” como sujeito, os excluídos e expropriados como sujeitos dos direitos humanos, e o “comumpolitismo” como “lugar” para os direitos humanos e para os humanos dos direitos na contemporaneidade (4.3).

#### **4.1 A constituição da multidão (do comum): produção biopolítica e trabalho imaterial**

No caminho trilhado até aqui os direitos humanos são pensados como componentes ideológicos de um discurso hegemônico e assujeitador das subjetividades. As subjetividades não podem ser pensadas fora do espaço-tempo do capital, do Estado, do Ocidente, fazendo parte de um arcabouço biopolítico de dominação amparado no biopoder do “Império”. Desta forma, é necessário que se pense e se constitua, não apenas como discurso abstrato, mas, como presença imanente, uma nova subjetividade que antagonicamente (re)componha o humano dos direitos humanos.

Essa nova subjetividade recebe aqui o nome de “multidão”<sup>53</sup>, um sujeito político que se constitui a partir de um sem fim de sujeitos que o dão forma. A

---

<sup>53</sup> Embora esse termo já tenha aparecido no trabalho, cumpre aqui, que sejam feitas algumas considerações e distinções com maior profundidade. “A multidão não pode ser compreendida nos termos da contratualidade – e em geral nos termos da filosofia transcendental. No sentido mais geral, a multidão desafia a representação porque é uma multiplicidade, indefinida e não-mensurável. O povo é representado como uma unidade, mas a multidão não é representável, porque é monstruosa em relação aos racionalismos teleológicos e transcendentais da modernidade. Em contraste com o conceito de povo, o de multidão é a carne da vida. Se por um lado contrastamos a multidão com o povo, por outro podemos contrastar a multidão com as massas, o aglomerado de gente. Muitas vezes se considera massa, aglomerado de gente, uma força social irracional e passiva, perigosa e violenta, justamente porque tão facilmente manipulada. A multidão, pelo contrário, é um agente social ativo – uma multiplicidade que age. A multidão não é uma unidade como o povo, mas podemos ver que, diferentemente das massas e do aglomerado de gente ela é organizada”. (NEGRI, 2003a, p. 125-

“multidão” se origina das dissidências antagonistas do “Império” mas não se fecha em sua composição é um corpo político aberto sem velar-se em uma existência transcendente, mas sim, colocando-se como força imanente. Tal composição da “multidão” a partir das ideias de Guimaraens (2005) está ligada a negação dos dualismos na teoria espinosana, no sentido de que Espinosa rompe com uma série de cisões dualistas modernas, como por exemplo a entre razão e afeto<sup>54</sup>, o que nos é muito caro aqui.

A partir da não dualidade entre razão e afeto, ou seja, a partir da não cisão excludente entre uma e outra categorias, o homem sem constitui enquanto um ser afetivo, em que o afeto não faz com que a razão sucumba, logo, “a razão não se projeta contra os afetos, indiscriminadamente, mas fundamentalmente contra os afetos de tristeza, permitindo que se vivenciem, em maior quantidade e com a maior intensidade, possível os afetos de alegria”. (GUIMARAENS, 2005, p. 66). Desse modo, a “multidão” é um conjunto de afetos (des)ordenado num sentido ruptural com as instituições que a modernidade concebeu. Tem-se na “multidão” um sujeito político antagonista que é capaz de constituir-se enquanto força biopolítica na ruptura do domínio sobre o corpo dimensionada pela estrutura “imperial”.

Como refere Virno (2013), a “multidão” sucumbiu perante o conceito de povo que marca a teoria política desde a modernidade até os dias atuais e foi vista como

---

126). Nesse mesmo sentido, esclarece Guimaraens (2010, p. 212) que “multidão não é o mesmo que nação, na medida em que o conceito de nação contém em si as noções de unidade e identidade primordial, linguísticos e/ou étnicos. A identidade é dada de saída, enquanto, em se tratando do conceito de multidão, seria melhor falar de singularidades que constituem formas de ser comuns em que associam tais singularidades [...]. Já o conceito de povo não se aplica adequadamente à multidão em razão de o povo ser sempre o povo de um Estado determinado. O povo só existe após o Estado conferir forma jurídica e política a um agregado de determinados indivíduos, qualificando-os como cidadãos [...]. A multidão também não é o mesmo que a plebe. A plebe consiste, na verdade sob o ponto de vista de Spinoza, no conjunto de indivíduos que foram aliados do exercício do poder político no momento de fundação de uma aristocracia [...]”. A plebe ela é posterior a “multidão” que ao fundar uma aristocracia – pelo menos *a priori* – se transforma em povo e pelo viés da divisão de classes resulta a plebe como os excluídos das instancias de poder.

<sup>54</sup> “Um afeto é uma afecção de segundo grau, ou afecção da afecção. Afecção é uma ocorrência ou um acontecimento no vocabulário spinozano. Ao acontecer algo a um modo, esse acontecimento pode vir a aumentar ou a diminuir a potência de tal modo. Essa variação da potência de agir, derivada da afecção inicial, é o que se chama de afeto. Trata-se de uma transição de um estado de potência a outro. Por isso é o afeto uma afecção de segundo grau, pois ele se estabelece em virtude do que ocorre com a potência de agir de algo após um acontecimento que afetou essa mesma coisa. A alegria e a tristeza se situam no registro da transição de um estado a outro. A alegria é um afeto que implica uma variação positiva da potência de agir. O ser daquilo que se alegra transita de uma perfeição menor para uma perfeição maior. Já a tristeza implica o movimento inverso, ampliando-se a potência de padecer e diminuindo-se a de agir”. (GUIMARAENS, 2010, p. 108-109). Veja-se que para Espinosa, a potência é sempre a potência do encontro entre os corpos, de um encontro positivo ou negativo de afetos, mas, sempre, um encontro de singularidades que se relacionam de maneira afetiva gerando potência – negativa ou positiva – mas tendo no encontro algo sempre positivo, pois, necessário à constituição da *multitudo* e da potência singular que constitui o plano da imanência.

um conceito maldito, pois, não reunia as características necessárias para a consolidação do Estado Moderno como centro de unidade política, jurídica e social. A “multidão” gera uma angustia de estar sempre como presença imanente não configurando um dentro e um fora, mas, apenas, um “estar com o outro”, contrariamente ao povo que coloca sempre determinados indivíduos dentro dos limites do Estado-nação os retirando do estado de natureza hobbesiano.

A “multidão” desde Espinosa se revela como um sujeito coletivo que enquanto sujeito é a potência<sup>55</sup> de toda a experiência política. A partir da *multitudo*<sup>56</sup>, a política jamais se torna autônoma em relação ao sujeito político, ela é constituída a partir de um sujeito que requer para si um fazer(-se) político que lhe dá autonomia enquanto sujeito antagônico. (NEGRI, 2016a). Ainda com Negri (2016a) o poder político se constitui a partir da potência da “multidão”, a partir da potência dos muitos que se constitui coletivamente e legitima o poder político através do seu agir. Poder e potência são correlatos, pois, o poder deriva da potência dos corpos, a carne do corpo que biopoliticamente se faz “multidão”. “A multidão designa um sujeito social ativo, que age com base naquilo que as singularidades têm em comum. A multidão é um sujeito social internamente singular e múltiplo cuja constituição e ação não se baseiam na identidade ou na unidade (nem muito menos na indiferença), mas naquilo que tem em comum”. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 140).

---

<sup>55</sup> Nesse momento, é importante demarcar que a potência em Espinosa guarda relação direta com o direito de natureza, que, para o autor é: “as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente aquilo que cada homem faz segundo as leis da sua natureza, fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência”. (ESPINOSA, 2009, p. 12). Veja-se que quando Espinosa fala em direito da natureza ou de natureza, esse conceito espinosano não guarda relação com o direito natural, nem com o jusnaturalismo moderno, mas sim, relaciona direito e potência do sujeito, do corpo, diretamente interligadas. “O que Spinoza demonstra é a necessária correlação entre direito e potência, tanto do ponto de vista do direito absoluto da natureza inteira, quanto do ponto de vista das coisas singulares, que tem direitos também singulares. Na medida que cada coisa é parte da natureza, exprimindo, de uma certa e determinada maneira, a potência de Deus, o direito de cada coisa é correlato à sua potência. Cada coisa singular não tem mais bem menos direito do que a expressão da sua potência[...]. Disso se deduz que o direito natural corresponde, em cada coisa existente, ao *conatus*, cuja expressão do ser humano Spinoza chama de desejo. Dessa maneira o direito natural de cada ser humano é determinado de acordo com o seu próprio desejo”. (GUIMARAENS, 2010, p. 124-125). Dessa forma, vislumbra-se que o direito natural em Espinosa se manifesta a partir das singularidades dos corpos e que forma os corpos, haja visto, os corpos serem também singularidade reunidas, mas não subsumidas em um todo maior e preponderante. Liga-se em Espinosa diretamente direito natural, singularidade e potência (dos corpos) fundando um “direito corpóreo”, latente, pois, singularizado a partir da potência de cada corpo que é o seu limite e a sua possibilidade.

<sup>56</sup> A partir da obra de Espinosa (2009; 2015) o termo *multitudo* vai ser utilizado aqui como sinônimo de “multidão”, apenas, não será utilizado entre aspas, mas, somente em itálico.

Nesse sentido, a “multidão” nunca é ou será reduzida ao uno, à unidade, ela não se assemelha ao povo, mas sim, o contraria, o contrasta enquanto conceito. Na medida em que esse novo sujeito político se coloca frontalmente oposto ao povo – ao conceito de povo – as estruturas do Estado são abaladas de modo significativo, pois, prescindem-se das estruturas estatais clássicas, o conceito de cidadão, por exemplo, se esboroa e ganha um novo contorno, ativo enquanto singularidade antagonista que constitui a *multitudo*.

Para além das formas, estruturas e práticas clássicas colocadas como naturais pelo paradigma estatalista, encontra-se uma estrutura, forma e, sobretudo, práxis multitudinária que recoloca a questão dos direitos humanos para além do binômio igualdade/liberdade e, possibilita a construção dos direitos humanos como direitos oriundos da práxis antagonista da *multitudo*. Nesse ponto, a atuação dos direitos humanos no plano do direito, da política e da sociedade, é também uma atuação antagonista e, por excelência libertadora e propositiva de uma nova estrutura jurídico-política-social.

Nesse seguir, a “multidão” aparece como um sujeito político a partir de um todo, mas isso, não a transforma nesse todo e, nem torna esse todo um uno na/da “multidão”, oxigenando a luta – por direitos. A *multitudo* se conforma como um conjunto de multiplicidades sem ser uma união dessas, mas sim, sendo essas multiplicidades singularmente e sendo múltipla na práxis, percebendo-se múltipla e um uno ao mesmo tempo, no entanto, tendo o uno como ponto de partida – ela própria “multidão” como sujeito – não tendo como ponto de chegada reduzir-se a algo uno, a um padrão ou corpo unitário. De acordo com Negri, Espinosa:

Em política ele reivindica uma presença ativa dos sujeitos contra toda a autonomia do político, e com isso restitui inteiramente a política à práxis humana constitutiva. A crítica espinosana do absolutismo e do próprio fundamento jurídico do Estado mostra-se, nesses primeiros capítulos do *TP*, capaz de estar à frente de seu tempo, e digna de coligar às perspectivas do democratismo mais consequente. A destruição de toda a autonomia do político e a afirmação da autonomia das necessidades coletivas das massas: para além de toda a utopia, nisso consiste a extraordinária modernidade da constituição política do real em Espinosa (2016a, p. 37).

Desse modo, o real aparece como instância ético-política da “multidão”, é o lugar onde a *multitudo* se manifesta em sua forma mais perfeita pois constituinte da mudança e da proliferação da multiplicidade do “nome comum”. Esse sujeito político que ganha existência o faz na realidade social e política do seu tempo e não como

uma figura transcendente ou utópica, ela se manifesta como real possibilidade do acontecer político na contemporaneidade a partir da atividade antagônica que à origina e à concede forma e estrutura multitudinária. “É essa materialidade da existência e de seu direito, acompanhada da firme asseveração de que, através do trabalho comum e igual, uma sociedade livre pode ser construída, organizada, mantida [...]”. (NEGRI, 2016a, p. 43).

E, se o real, a materialidade, a imanência são o lugar por excelência da “multidão”, passam a ser o lugar por excelência do corpo que se liberta, o corpo imanente se realiza enquanto sujeito político no espaço-tempo imanente das lutas sociais contemporâneas e se coloca sempre revolucionário e antagonista. Não há conservação do *status quo*, mas sim, ruptura com toda a razão moderna e pós-moderna que se mantém presa aos desígnios do capital, seja na fase liberal ou neoliberal. O capital é jogado à imanência, o que revela a partir da ação da “multidão” o seu caráter predatório, dominador e expropriatório, mas não mais somente da propriedade, mas das próprias subjetividades.

Conforme Hardt e Negri (2016), Espinosa na sua física se coloca contra qualquer tipo de atomismo dos corpos e investe em corpos múltiplos que se compõe através do contato e dos processos de mistura que geram novos corpos. Nessa perspectiva também se dá na política espinosana quando o autor nos remete à *multitudo*, pois, essa, surge dos encontros alegres originando um corpo maior e mais poderoso nas suas multiplicidades humanas. A política em Espinosa é um fenômeno dos encontros e o sujeito político que se origina é um sujeito multitudinal dessa composição corpórea. “Desse modo, a multidão é um corpo inclusivo no sentido de que se mostra aberto a encontros com todos os outros corpos e sua vida política depende das qualidades de seus encontros” [...]. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 60), sejam esses encontros alegres ou tristes.

A “multidão” gera a inclusão face à exclusão alojada no conceito de povo – que, embora mais clara e aguda na modernidade entre os que produziam e, assim eram cidadãos e, os que não eram considerados cidadãos, por não serem brancos, varões e proprietários, se mantém na atualidade – entre os que podem ser considerados cidadãos em os que não merecem esse rótulo. Logo, se na modernidade a possibilidade de ter direitos, estava ligada diretamente à condição de ser cidadão, a partir da formação antagonista da *multitudo*, essa separação entre sujeitos de direitos e não sujeitos perde sentido, pois, todos são sujeitos políticos

que por excelência se manifestam no âmbito da produção e proteção de direitos gerando o antagonismo e, ao mesmo tempo, direitos da/na “multidão”.

Isto posto, porque em Espinosa, a potência do corpo é a potência de Deus<sup>57</sup> que concebe cada corpo em sua potência como limite e extensão da potência corpórea, o corpo que é um corpo de afetos é em sua relação com os corpos e, em suas potências no estar juntos uns com os outros. Ou seja, cada corpo só é potência enquanto direito sobre a natureza e, só tem direito sobre a natureza – em relação aos demais corpos – na relação direta com o valor da sua potência. (ESPINOSA, 2009). Nessa relação entre corpo e potência do corpo, a “multidão” se constitui enquanto potência dos corpos nos limites dados pelo direito sobre a natureza deles mesmos, os corpos multitudinários se orientam no sentido em que a potência os designa como singularidades que originam e tem direito(s).

“A multidão, nesse sentido, contém um princípio autoformativo, ou seja, a multidão ao criar está ao mesmo passo se criando, assim como se auto-organizando. Portanto, não necessita de uma causalidade externa: na multidão a causa se torna ato, um processo da própria multidão”. (TARIN, 2017, p. 190). Nesse ponto, a “multidão” se mostra como uma estética libertadora e como um projeto ancorado na liberdade sobre o destino de todos os corpos. Esse novo sujeito se coloca como a “representação” de um projeto político da imanência sobre o projeto político moderno da transcendência. Como revela Szaniecki (2007) a “multidão” revela uma estética política multifacetada e real, alicerçada nas relações e nos componentes sociais que originam o político como fundamento da liberdade e do acontecer humano. Nesse sentido, a *multitudo* incorpora uma posição materialmente contraposta às percepções utópicas ou abstratas do fenômeno político e a toma para si como um fenômeno imanente que tem na *multitudo* o seu sujeito constitutivo e, ao mesmo tempo, agente da práxis.

“Cada corpo se constitui singularmente, mas nada impede que se concebam as propriedades comuns que se fazem presentes em todos os corpos” [...]

---

<sup>57</sup> É importante referir aqui que não em Espinosa um sentido finalístico em Deus, ou seja, não se age a partir da figura divina em busca ou a partir de determinada finalidade a ser encontrada ou cumprida. Deus em Espinosa é a natureza e, logo, justamente por isso, ele deixa de ser um fundamento da prática humana a sua semelhança, não há mais a necessidade de servi-lo, nem compõe a figura divina o fundamento do *nomos* soberano e da tirania que dessa condição deriva. “Ao fundar o plano da imanência absoluto, eliminando qualquer resquício de transcendência de seu discurso, Spinoza avança na afirmação de um outro mundo, no qual a experiência prática e a potência ocorrem sem adjetivação prévia ou orientações externas à sua própria expressão. Nesse sentido, um outro conceito de Deus era de fato necessário”. (GUIMARAENS, 2010, p. 77).



(GUIMARAENS, 2005 p. 70) na composição do novo corpo político para além da abstratividade moderna determinada pelo conceito de povo. A união dos corpos através de suas propriedades comuns, lhe conferem uma condição subjetiva nova e inovadora do espaço-tempo político, jurídico, e social. É a apreensão do político, do jurídico e do social pela realidade, pelo fazer-se ser político em toda a sua extensão e profundidade. “[...] É possível perceber que, desde a Parte I da *Ética*, Spinoza se mostra empenhado na construção de um sistema filosófico cuja orientação é a liberdade individual, no plano ético, conjugada à autonomia coletiva, no plano político”. (GUIMARAENS 2010, p. 77).

O real não é uniforme, mas uma multiplicidade aberta em permanente processo de constituição[...]. Inexistindo qualquer modelo prévio que configure uma unidade primordial ou não havendo qualquer fim prévio a ser perseguido, torna-se possível a emergência e a afirmação das singularidades e, por consequência, da multiplicidade. (GUIMARAENS, 2006, p. 157-158).

Nesse processo se refaz o caminho trilhado entre Estado, Direito e sociedade; refaz-se as relações humanas como relações singulares e constituidoras do político, do jurídico e do social na práxis imanente da e na luta diária pelo(s) direito(s) (humanos).

O direito deve ser (re)assumido por essa nova subjetividade política também pelo lugar do antagonismo e da abertura à imanência e à potência da “multidão”, num movimento de ruptura com a modernidade jurídica construída transcendentemente a partir da abstração das relações sociais, econômicas e políticas. O sujeito político que se forma é um sujeito social e um sujeito jurídico que enfrenta o fechamento moderno sob a perspectiva da abertura do jurídico às singularidades capacitadas à luta pela “multidão”. Com efeito:

O direito traz no seu núcleo o antidireito, como antagonismo suprimido durante o processo de síntese e abstração. É preciso compreender profundamente o funcionamento do direito para desbaratá-lo, antes do que situar-se fora[...]. É em primeiro lugar, abri-lo ao antagonismo e à crise encerradas em seu interior como rendimento da ordem. Para a conservação da ordem social, sempre interessa apresentar o direito como um compromisso histórico, como fechamento de épocas anteriores, um processo concluído do passado político e jurídico, como uma síntese resolvida de tensões e antagonismos. A memória das opressões e violências com que essa síntese pôde ser forjada historicamente desaparece, neutralizada como pré-história, reduzida a fato passado, como uma realidade menos evoluída que viria a convergir no estado atual das coisas. Reativar essa memória, com suas dores, incandescências e saberes

convenientemente 'esquecidos', não deixa de ser uma tarefa fundamental para implodir as sínteses do direito por dentro, ou seja, dentro e contra a narrativa da unicidade jurídica (constitucional ou civilista) com que funciona a maquinaria da coerção estatal e mercadológica. (CAVA, 2013, p. 7-8).

Essa reconfiguração do jurídico que se faz a partir da luta dentro e contra o direito como mecanismo opressor a serviço do Estado é radicalizada com a constituição da “multidão” e a partir da possibilidade de atuação desse sujeito político e, assim, também, jurídico. Nesse instante o direito ganha a forma das singularidades e a roupagem múltipla das histórias humanas contadas para além das percepções abstratas da lei moderna. Jurídico-politicamente a “multidão” se articula e refaz o caminho trilhado pela emancipação do homem na modernidade, emancipação essa que aprisionou um sem fim de singularidades nas amarras da liberdade e igualdade abstratas concebidas como norma transcendente. Com efeito:

Tal como a carne, a multidão é pura potência, ela é a força não formada da vida, um elemento do ser. Como a carne, a multidão também se orienta para a plenitude da vida. O monstro revolucionário chamado multidão que surge no final da modernidade busca transformar continuamente nossa carne em novas formas de vida. (NEGRI, 2009, p. 19).

É essa potência constituída como uma nova subjetividade que permite romper com as instituições jurídicas ancoradas ainda modernamente na distinção entre público e privado, ou, no que Hardt e Negri (2016) denominam de república da propriedade, ou seja, um dualismo assujeitador dos sujeitos políticos que não possibilita um *locus* de luta para qualquer sujeito e, muito menos para esse novo sujeito chamado “multidão”. As singularidades que se formam e dão forma à essa nova subjetividade política são os sujeitos de direito relegados ao esquecimento pelas estruturas modernas de subjetivação e controle biopolítico. “Em outras palavras, a produção de subjetividade, a produção que o sujeito faz de si mesmo é, *simultaneamente*, produção da consistência da multidão – já que a multidão é um conjunto de singularidades” (NEGRI, 2009, p. 19).

Dessa forma, se em Espinosa (2009) o direito é sempre a expressão de uma potência, o direito passa a ser a expressão da potência da “multidão”, a potência dos corpos singulares que se reúnem em afeto e contemplam uma perspectiva humana de constituição do poder, um poder biopolítico que contrapõe o biopoder das institucionalidades modernas e “imperiais”. Frente ao “Império”, a “multidão” que foi desarticulada na modernidade se rearticula e cria um novo ambiente de

confrontamento com as “práticas imperiais”. É um movimento de luta que se origina e opõe-se dia após dia às práticas expropriatórias dessa nova institucionalidade global.

O direito – e a política – aparecem como “algo comum”, como um fenômeno originado na “comunhão” dos homens, como um acordo que se origina da potência dos corpos que juntos constituem uma multiplicidade de singularidades e singularidades na multiplicidade. A esse direito que exsurge da potência da “multidão” Espinosa dá o nome de Estado, ou seja, o sujeito político-jurídico que marca o surgimento e a concepção de Estado em Espinosa não é o povo, mas sim, a “multidão”. (ESPINOSA, 2009). Há que se pensar que nesse patamar de confrontação com as instituições modernas a “multidão” toma a forma de uma potência revolucionária e antagonista que propicia aos sujeitos calados pela modernidade bradarem seus gritos de liberdade e buscarem os ares da libertação como sujeitos jurídico-político da *práxis*, ou seja, autônomos em relação às instituições e não dependentes da sua força, mas somente, da força da potência da carne. Nesse caminho:

Onde os homens têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente, é certo que cada um deles tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes que ele, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede. Quanto ao mais, tem de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado, ou é coagido a isso pelo direito. (ESPINOSA, 2009, p. 19-20).

Desse modo, fundam-se a partir da coletividade dos corpos individuais<sup>58</sup> um corpo político que renova a tradição política moderna e decompõe recompondo o direito transformando-o de uma ciência racional em um fenômeno das singularidades que formam esse nome comum. De acordo com Negri (2016a) há

---

<sup>58</sup> É importante salientar a lógica do encontro dos corpos na teoria espinosana, em que, os corpos necessariamente encontram-se e são influenciados por esses encontros e pelo mundo que os cerca. “O regime de constante encontro entre os corpos é causa de um processo de transmissão de movimento ou do repouso de cada corpo aos demais. Na medida em que todos os corpos afetam aqueles que os cercam, terminam por alterar, em certa medida, o movimento ou o repouso dos mesmos. Há uma economia corpórea no sistema spinozano, de acordo com a qual não cessa jamais o regime de troca de índices de movimento/repouso entre os corpos [...]. Os corpos se encontram em um mundo no qual necessariamente serão afetados por tudo o que os envolve, sendo a recíproca verdadeira”. (GUIMARAENS, 2010, p. 85). De acordo com Espinosa: “quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento unas aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por uma união de corpos”. (SPINOZA, 2015, p. 64).

uma tradição republicana em Espinosa, mas, de uma “república do comum” a partir das singularidades que dão forma à “multidão”, uma república que vai além da república da propriedade ilustrada pelo capitalismo e além da dicotomia público/privado que o direito moderno habilita como única possibilidade de pertencimento. Nesse sentido:

Se os corpos humanos individualmente considerados consistem em multiplicidades, o mesmo vale para os corpos coletivos instituídos pelos primeiros. Há um regime de analogia entre o corpo individual e o coletivo que se define a partir do princípio que se situa na origem dos corpos ‘individuais’, princípio este que permanece presente nos corpos coletivos. Assim, se os primeiros são claramente definidos por um princípio multitudinário, os últimos seguem as mesmas propriedades dos primeiros. (GUIMARAENS, 2006, p.159-160).

Compreende-se a produção de uma subjetividade corpórea e multitudinária que se fundamenta na e produz a potência dos corpos como um poder desinstitucionalizado que contrasta o poder institucionalizado e impõe-lhe limites de atuação contra ela mesma potência corpórea. Há uma luta entre posições hegemônicas institucionalmente consolidadas e um fazer-ser antagônico que tenta impedir o processo de solapamento dos sujeitos – ou desse novo sujeito – jurídico-políticos pelo biopoder num primeiro momento da máquina estatal e, contemporaneamente do “Império”. “A multidão é uma forma de organização política que, por um lado, enfatiza a multiplicidade de singularidades sociais em luta e, por outro lado, busca coordenar as ações comuns e manter sua igualdade em estruturas organizacionais horizontais”. (HARDT; NEGRI, 2014a, p. 131).

“A afirmação da multiplicidade como dispositivo de compreensão do modo de composição dos corpos e das mentes permite refundar o pensamento político, estabelecendo-se um novo sujeito político”. (GUIMARAENS, 2006, p. 160) e, afirmando essa multiplicidade se afirma um fazer biopolítico a partir da ação desse novo sujeito político (e jurídico) que se constrói e se mostra sob as vestes do multitudinário. A “multidão” enquanto ser político fomenta uma nova linguagem que não é pública e nem privada, mas, que é comum e, que está sempre em disputa pelo “Império” que tenta aprisioná-la no afã de impedir a produção de resistência e o “dar o nome comum”. “Este antipoder da multidão, antipoder inscrito na carne, é ilimitado na medida em que provém de uma multiplicidade de corpos irredutíveis à unidade representativa” (SZANIECKI, 2007, p. 121) “são corpos bizarros, refratários

às forças da disciplina e da normalização, sensíveis somente aos próprios poderes da invenção”. (NEGRI, 2003a, p. 137). É este antipoder que sendo antagonista e contra-hegemônico contempla a(s) luta(s) das singularidades reconfiguradas pela “multidão” que funda o “corpo comum”.<sup>59</sup>

De fato, a relação entre poder e potência foi completamente invertida, e apenas a potência, ao se constituir, apenas a potência dos muitos, ao se fazer constituição coletiva, pode fundar um poder. Um poder que, nesse quadro, não é visto como uma substância, e sim como produto do processo sempre reaberto da potência da *multitudo* em direção à constituição coletiva. (NEGRI, 2016a, p. 33).

Nesse contexto, a *multitudo* revela uma práxis constante e diária de libertação das singularidades em relação à institucionalidade que modernamente se materializava no Estado e, contemporaneamente se materializa no “Império”. A *multitudo* confronta as “forças e formas imperiais” seja no substrato político, seja no jurídico, econômico ou social, colocando em cheque, constantemente uma série de manifestações do “Império” a partir de seu arcabouço institucional de dominação e opressão. Na esteira de Hardt e Negri (2014a) a “multidão” não busca se afirmar dentro da lógica identitária, mas sim, se autodeterminar enquanto corpo singular – e corpo de singularidades – tendo como base e “fim” – não como finalidade que unifica – o “comum”. A *multitudo* se apresenta como uma forma social que está em constante metamorfose, justamente, porque as singularidades na contemporaneidade estão em constante modificação a partir dos movimentos dos corpos e do êxodo constante e necessário para o antagonismo e a proposta de luta revolucionária pelo “comum”.

A “multidão” é a “multidão de corpos” que a partir da sua singularidade dá forma à “multidão” e, revela que cada corpo é também uma “multidão”. É presente e constante a relação entre a *multitudo* e os corpos que há constituem e, que são constituídos multitudinariamente. (NEGRI, 2009). “O dispositivo de produção de subjetividade que encontra na multidão sua figura comum, se apresenta como prática coletiva, como uma atividade constantemente renovada de constituição do ser. O nome da “multidão” é, a um só tempo, sujeito e produto da prática coletiva”

---

<sup>59</sup> É importante ressaltar nesse momento, que esse “corpo comum” não está ligado ao conceito de comunidade ou sob a forma de uma “gramática identitária” que produz diferentes e iguais, sendo os iguais compostos por traços comuns. O “corpo comum” aqui é visto como um “todo” de singularidades, corpos, carne e potência que se manifesta sob um “nome comum” e dá forma a esse corpo político denominado “multidão”.

(NEGRI, 2009, p, 20). De tal forma, que a separação de alguns dos corpos que compõe o corpo – a “multidão” – se separam, essa separação não implica o desfazimento do corpo ou a perda da sua substancia ou potência, pois, em meio a essa economia dos corpos espinosana, outros corpos tomaram o, lugar desses, marcando a ideia espinosana de que um corpo – ou, um indivíduo – é a união de outros corpos singulares. (SPINOZA, 2015).

Desse modo, o que deve ficar claro, é que só é possível colocar-se frente e antagonicamente ao “Império” sob o manto da produção de subjetividades, constituindo um sujeito político novo e inovador como forma e como prática, como ser e como comunidade, constituir um sujeito que é ser e comunidade ao mesmo tempo, que é singularidade e multiplicidade conjuntamente, porque, é singularidades articuladas que não perdem a sua potência singular mas que tomam há si uma potência comum.

[...] multidão não é nem encontro de identidade, nem pura exaltação das diferenças, mas é o reconhecimento de que, por trás de identidade e diferenças, pode existir ‘algo comum’, isto é, ‘um comum’, sempre que seja entendido como *proliferação de atividades criativas*, relações ou formas associativas diferentes. A assunção dessa imagem do sujeito político representa uma passagem política decisivamente nova em relação às teorias políticas tradicionais. A multidão é um conjunto de singularidades, de fato, lá onde por ‘conjunto’ se considera uma comunidade de diferenças e lá onde as singularidades são concebidas como produção de diferença. O comum ‘na multidão’ nunca é idêntico, não é ‘comunidade’ (*Gemeinschaft*): não é tampouco pura sociedade (*Gesellschaft*), isto é, diversidade de indivíduos apropriadores. (NEGRI, 2003a, p. 148).

Essa articulação comum que se origina a partir da “multidão” e, que ao mesmo tempo conforma a “multidão”, origina-se através de uma modificação na percepção e na produção das subjetividades a partir da forma social atual e da forma de trabalho que se coloca como novo modo de produção, não só da força de trabalho ou do próprio trabalho, mas sim, como nova forma de produção de subjetividades. A rearticulação da maneira de produzir no capitalismo pós-fordista é condição de possibilidade para a rearticulação das subjetividades e desse novo sujeito político que se forma, qual seja, a “multidão” (do comum). Esse é o espaço do antagonismo contemporaneamente, é o espaço da produção de subjetividade que transborda os limites da fábrica, do Estado, do Direito, da economia e toma a forma dos sujeitos que os constituem a partir de determinadas viradas conceituais ou perceptivas. Com efeito:

a) a passagem do operário-massa ao ‘operário social’, como inflexão que atinge a qualidade do trabalho vivo e as características do antagonismo a partir da década de 1970; b) o nexu entre liberdade e igualdade que se coloca a partir do momento em que o ‘trabalho’ e a ‘ação’ são entrelaçados, articulando materialmente os âmbitos do ‘fazer’ e do ‘agir’; c) a centralidade do ‘comum’, como terreno de definição de um novo modo de produção e, por conseguinte, de antagonismo entre expropriação e emancipação; d) a produção do comum, como algo que se opera para além dos registros do ‘público’ e do ‘privado’, i.e, do Estado e do mercado e do socialismo e do neoliberalismo. Com esses quatro desdobramentos, pretendemos definir[...] terreno no qual a produção do comum, para além da teoria dos bens comuns, se revela como prática antagonista ao capitalismo contemporâneo. (MENDES, 2012a, p. 4).

Nesse sentido, ainda com Mendes:

O diálogo possível entre Foucault e Marx enriquece uma compreensão de que o ‘comum’ só adquire uma dimensão antagonista à arte de governar liberal (Foucault) ou ao capital (Marx) se analisado a partir da ‘produção de subjetividade’, i.e, do reconhecimento de uma dimensão que define o capitalismo como uma ‘relação social’ antagonista entre capital e trabalho (Marx) ou como um conjunto de dispositivos que operam uma determinada ‘governamentalidade’ que busca normalizar e produzir múltiplas subjetividades dentro de uma ‘condução’ específica (Foucault). Em ambos os casos, é a partir da produção de subjetividade que podemos conceber práticas criativas e coletivas de liberdade (um ethos, uma ‘arte da existência’ com os ‘outros’) [...]. (2012b, p. 127).

Nessa sequência, a “multidão do comum” se destaca como nova subjetividade que consubstanciada na nova ordem do capital e nas novas relações produtivas e de trabalho propostas por esse, se aproveitam das suas estruturas e práticas para colocar-se como forma política antagonista. Esse novo sujeito vislumbra-se constituidor de uma nova maneira de afrontar o poder do capital e da política, como emaranhado de forças vitais e afetivas que se coloca dentro e contra o “Império”, o desestabiliza, desloca-o do seu lugar de fala e gera uma linguagem libertadora como discurso político, mas também e, sobretudo, como práxis contra-hegemônica.

O “comum” que resulta – e dá resultado à “multidão – da *multitudo* se constrói na cooperação da qual é fonte e produto, a cooperação cognitiva, material e imaterial dos que se colocam dentro, mas, contra o capital e as suas estruturas “imperiais”. O sujeito ganha autonomia sob o signo do capitalismo cognitivo baseado no trabalho imaterial que, ao mesmo tempo em que reaprisiona os sujeitos reordenando a produção da esfera da fábrica para a esfera da subjetividade, liberta

esse mesmo indivíduo a mostrar-se como singularidade e assumir-se enquanto multiplicidade. (ROGGERO, 2014).

Na medida em que o trabalho se torna imaterial e o capital mobiliza a subjetividade, é a própria vida como um todo que é posta para trabalhar. Tempo de vida e tempo de trabalho se misturam na circulação de afetos, informações e conhecimentos. (LAZZARATO; NEGRI, 2013, p. 13).

E é justamente essa nova forma de organização do capital que se mostra como condição de possibilidade para libertar a “multidão” e forjar o “comum”. Forma-se uma rede de relações afetivas singulares que alimentam essa subjetividade ruptural não só da política, mas, do Direito. As formas jurídico-políticas devem tomar outra forma e orientar outra estrutura, cumprindo um movimento de abertura em direção aos corpos rejeitados pela modernidade e transfigurados pela pós-modernidade.

Lazzarato e Negri (2013) veem nessa organização do trabalho através do trabalho vivo e na tomada de posição da multidão que realiza esse trabalho e contempla essas relações afetivas que permitem a ruptura com as formas do capital, a possibilidade revolucionária e antagônica da contemporaneidade. Hardt e Negri (2016) colocam num movimento interno ao capital e ao ‘Império’ justamente a possibilidade de combatê-lo, de contrapor-se a ele, de criar alternativas que colocam em cheque a forma “imperial” e confrontam as práticas “imperiais” de expropriação, de dominação e de naturalização das diferenças.

Ainda com Hardt e Negri (2016), a forma republicana arquitetada e salvaguardada pelo “Império” é caracterizada pelo império da lei e pelo domínio da propriedade, deixando de fora da República os que pertencem a uma outra espacialidade – subjetividade – que não seja a pública ou a privada. Parte-se da república da propriedade para a república da pobreza<sup>60</sup>, em que a forma republicana é a forma dos excluídos e dos incluídos, é a forma de organização comunitária por excelência, de uma comunidade comum nas singularidades que à permitem, que à

---

<sup>60</sup> O termo pobreza como empregado por Hardt e Negri não implica apenas uma dimensão material que compreenda a dualidade riqueza/pobreza, não é necessariamente o pobre o que não tem riqueza material, o desprovido de dinheiro numa apreensão estritamente econômico-capitalista dessa categoria. “[...]A pobreza da multidão não remete a sua miséria, privação ou mesmo carência, antes designando uma produção de subjetividade social que resulta num corpo político radicalmente plural e aberto, opondo-se tanto ao individualismo quanto ao corpo social exclusivo e unificado da propriedade”. (HARDT; NEGRI, 2014a, p. 56).



possibilitam<sup>61</sup>. “Fundamental é a imersão das análises nas lutas dos subordinados e explorado, consideradas como matriz de toda a relação institucional e de toda a figura de organização social”. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 39).

O pobre, aqui, que conforma a “multidão dos pobres”, não é então o que não tem nada, mas é todo aquele que está inserido nos mecanismos de produção social, seja pelo trabalho, pela lógica privada ou pública, seja pelo direito, pela economia ou pela política, é a singularidade que está absorvida e contida pelo “Império” e, encontra na multidão a possibilidade de luta e irresignação. (HARDT; NEGRI, 2014a). “[...] Não se trata de um sujeito limitado ou sequer definido por essa carência. Em vez disso, essa multidão dos pobres é um corpo político sem distinção de propriedade, um corpo misto sem limites [...]”. (HARDT; NEGRI, 2014a, p. 57). Corroborando com essa posição de Hardt e Negri, os dizeres de Espinosa:

Os corpos, com efeito (pelo lema 1), não se distinguem entre si pela substância; por outro lado, o que constitui a forma de um indivíduo consiste em uma união de corpos (pela def. prec.). Ora, esta união (por hipótese), ainda que haja uma mudança contínua de corpos, é conservada. O indivíduo conservará, portanto, sua natureza tal como era antes, quer quanto à substância, quer quanto ao modo. (SPINOZA, 2015, p. 64).

Essa(s) forma(s) comunitária(s) são as formas dadas pelo trabalho vivo, imaterial, são as formas dos “trabalhadores”, das singularidades que se aproximam e conturbam os processos de expropriação movidos pelo “Império” e suas instituições. As redes de trabalho cognitivo e intelectual capacitam e orientam o antagonismo e a posição revolucionária, mas a retiram da dualidade (neo)liberalismo ou socialismo, surgindo como uma “terceira via”, como uma alternativa que está dentro sem se assemelhar, sem ser cooptada pelas estruturas totalitárias desses dois paradigmas. (HARDT; NEGRI, 2016). “A comunidade não é mais definida por uma fusão ou comunhão, mas por uma *abertura* comum” (MENDES, 2012c, p. 33), no sentido de uma abertura às capacidades singulares que se revelam no trabalho vivo e desassossegam o capital e a subsunção real que ele provoca. Essa subsunção real é o que aparece em Marx como assujeitadora das capacidades

---

<sup>61</sup> “Trata-se de pensar a comunidade não como um “ser comum”, forma substancializada sujeita a todo o tipo de organicismo, mas a partir de um “ser-em-comum”, que se expõe a todo o momento, como singularidade, a uma alteridade que lhe informa”. (MENDES, 2012c, p. 13). Ou seja, toma-se por comunidade um ambiente que se concretiza na relação alteritária das singularidades que a precedem, que antecipam o laço comunitário como uma ligação de alteridades que não leva à unidade, ao uno, mas sim, que permite a diferença, também, sem diferenciar, mas sim, constituindo uma esfera singular e plural de capacidades humanas que se mobilizam em torno ao “comum”.

humanas subsumindo a experiência real, imanente, ao ambiente de controle da fábrica, ao ambiente do trabalho material apreendido pelo capital. No entanto, com Negri, vislumbra-se na subsunção real, também, a condição para a superação das amarras do capital e para a formação de uma “subjetividade revolucionária autônoma”. (MENDES, 2012a, p. 28).

“Este processo cria, além disto, as condições para a emergência de uma nova individualidade, ao mesmo tempo plenamente socializada e voltada para o desenvolvimento de suas múltiplas aptidões” (MENDES, 2012a, p. 28). Essa nova individualidade, chamada ao longo desse trabalho de nova subjetividade ou de novo sujeito (político, jurídico e social) recebe o “nome comum” de “multidão”, e, transforma-se no conjunto comum de singularidades múltiplas. “O ‘comum’, ou melhor, o ‘em comum’ é essa ‘homogênea-heterogeneidade’ que ‘resiste invencivelmente à comunhão e à desagregação’”. (MENDES, 2012c, p. 34).

Nesse sentido, o comum não é uma mera duplicação do conceito de cooperação: é simultaneamente a fonte e o produto da cooperação, o lugar da composição do trabalho vivo e seu processo de autonomia, o plano de produção de subjetividade e de riqueza social. É devido a esse fato que, hoje, o plano de produção de subjetividade é a produção de riqueza social, que o capital é cada vez menos capaz de organizar o ciclo da cooperação ‘rio acima’. (ROGGERO, 2014, p. 13).

Dessa maneira, a força da “multidão do comum” é a força do trabalho vivo, ou, dos que realizam o trabalho vivo e, assim, se libertam – em certa medida – dos domínios do capital – pelo menos em seu modelo fordista. Conforme Hardt e Negri (2016) é a multidão dos pobres que afronta a república da propriedade, o Estado, o “Império” e o Direito – e os direitos “imperiais” – “imperial”, enquanto comunidade múltipla de singularidades daqueles que estão alijados dos mecanismos de produção social. “Já estamos, portanto, no âmbito de uma ontologia que desloca o comum para o terreno de uma produção social em que “o homem excede infinitamente o homem” e supera qualquer “equivalência” definida a priori. O “comum” nesse sentido, é um espaço aberto para o infinito[...]”. (MENDES, 2012c, p. 35).

“Enquanto a era pós-moderna desenvolve em escala global a sociedade capitalista de controle, desenvolve também o antagonismo do trabalho vivo e o potencial do comunismo em um nível nunca antes experimentado”. (HARDT; NEGRI, 2004, p. 33). Nesse rumo, o método materialista se mostra como uma metodologia

plural e historicamente assentada no real, pertencente ao plano da imanência, propondo no caminhar histórico um antagonismo próprio da rearticulação do trabalho vivo como “modo-de-ser” das singularidades produtivas, que geram não só trabalho, mas também antagonismo. (NEGRI, 2016b).

O método marxiano é constituinte da realidade da ciência, na medida em que é um instrumento adequado para rastrear a multiplicidade e o dinamismo multidirecional da realidade. O método marxiano é constituinte na medida em que a luta de classes é constituinte de antagonismos explosivos. Por conseguinte, produz-se um salto qualitativo na exposição que não corresponde, simplesmente, ao fato óbvio da síntese de determinações que nela se opera. O salto corresponde, ao contrário, ao fato de desencadear, com essa síntese determinada, um novo plano de difusão do antagonismo, um novo terreno de constituição do antagonismo e uma nova possibilidade/potencialidade de explosão. (NEGRI, 2016b, p. 49).

Nesse seguir, o método empregado por Marx nos *Grundrisse* é o método do antagonismo por excelência, que só se opera em sua totalidade se na esteira de um antagonismo radical, um antagonismo de classe, ou, o antagonismo da *multidão*. É esse método antagônico que possibilita a articulação política na *práxis*, que permite uma articulação político-jurídica da imanência, que se coloca no mundo como constitutiva desse mundo e, não, como uma abstração transcendente que ordena as subjetividade de fora, sem ser contestada. (NEGRI, 2016b). Marx transforma a universalidade do dinheiro em universalidade do trabalho associado, nessa perspectiva, o valor do trabalho associado, ou seja, da cooperação das singularidades produtivas se sobrepõe às estruturas do capital no capitalismo pós-fordista que tenta recaptura-lo constituindo como capital a própria produção de subjetividade. (NEGRI, 2016b).

“O novo sujeito social criaria para si (constitui) uma nova forma de poder que, não mais sustentada no valor de troca e na representação, abre-se para a perspectiva da auto-valorização expansiva e coletiva”. (GURGEL; MENDES, 2010, p.28). Ou seja, sob esse prisma, o capitalismo cognitivo que dá sustentação ao – e ao mesmo tempo se sustenta no – “Império” explora o corpo na sua totalidade, explora o operário enquanto subjetividade, um corpo singular constituído de “alma”, afetos e força produtiva. (LAZZARATO; NEGRI, 2013). Porquanto, o que faz a força do “Império” é o que faz a força do novo sujeito político (jurídico) que se origina, é a força do trabalho vivo explorada pelo capitalismo pós-fordista que resulta em

potência libertadora e gera um poder social renovado pelas e nas práticas antagonistas e revolucionárias da “multidão”. (LAZZARATO; NEGRI, 2013).

O trabalho vivo, mesmo explorado, sempre corresponde a uma potência insurrecional, a uma potência viva que é diretamente proporcional, se origina e constitui a potência do corpo. A virada do capitalismo que permite e consolida a forma “imperial”, também é condição de possibilidade para a forma multitudinária. “A subjetividade, como elemento de indeterminação absoluta, torna-se um elemento de potencialidade absoluta”. (LAZZARATO; NEGRI, 2013, p. 58). Das lutas pela libertação do trabalho exsurtem as lutas pela libertação dos sujeitos, bem como, se origina, ou, é necessário que se origine uma luta pela libertação do direito, ou, por um direito da libertação, um direito libertário.

A tarefa de reconstrução das bases spinozanas e marxistas, para uma ontologia constituinte (arrisco dizer: uma ontologia comunista!), se impõe na medida em que me filio àqueles que advogam o direito como potência, e não como norma. O direito como componente de uma prática de transformação das condições presentes, e não como dever-ser, como valor a efetivar-se num segundo estágio, — uma tarefa supostamente para outras instâncias de poder que não a mediação jurídica: a política, a economia, o ‘trabalho social’, a ‘construção do socialismo’ [...]. Se a modernidade encapsulou o direito —, aquele reconhecido pelas ciências, — dentro do estado, como enunciador da validade ou mediador da eficácia, continuam as latências subterrâneas por outro direito. Outra forma de pensar e viver o direito. Um direito afirmado na dureza dos embates e na criatividade dos movimentos. Está em questão a autoprodução de um direito vivo. (CAVA, 2012, p. 85).

Nesse caminho, há um poder social incrustado nos indivíduos apreendidos na sua singularidade, e retirada desse poder social de cada singularidade implica que uns terão poder sobre outros, ou seja, que o poder será exercido sobre as singularidades a partir de um centro – o “Império” – o que os descapacita enquanto potência. Essa forma de dependência social é um primeiro momento do desenvolvimento limitado das formas sócias de produção – aqui, ainda não se produz para além do capital material. Num segundo momento, transforma-se essa dependência social em uma dependência por objetos, criando-se relações múltiplas de necessidade entre os indivíduos e, os coisificando. Ainda, – e, essa é a forma assumida pelo capitalismo pós-fordista – cria-se um terceiro estágio em que os indivíduos são colocados sob uma relação de subordinação de sua produtividade coletiva, social, como potência, em relação ao poder do capital. (MARX, 2011).

Trata-se, agora, de perceber como o tema da atualidade da ‘acumulação primitiva’ pode ser mais bem compreendido a partir da relação entre capital e ‘produção de subjetividade’, e através das atuais características do modo de produção capitalista, intuídas por Marx como um processo de subsunção de toda a sociedade pelo capital. Nesse ponto, adiantando a hipótese, perceberemos que o capital passa a explorar ‘gigantescas forças sociais’, mas, ao mesmo tempo, precisa lidar com uma intensificação e ampliação do ‘trabalho emancipado’. (MENDES, 2012b, p. 104).

O trabalho não se coloca mais como uma simples relação de produção, o trabalho está percebido como uma relação subjetiva material, como uma relação que produz subjetividade e que é subjetividade ao se tornar trabalho cognitivo, intelectual. (NEGRI, 2016b). O trabalho vivo para além de instância de libertação dele próprio trabalho em relação ao capital, é a instancia de libertação da subjetividade em relação ao capital, em relação ao “Império”. Mas o que se busca aqui é a liberdade imanente, uma práxis libertadora centrada na práxis do trabalho imaterial, em uma rede multitudinária de aspirações pela constituição de um novo sujeito de direitos – e político – que, também, é o sujeito de novos direitos e de um novo Direito.

Se aprofunda o antagonismo ao nível do “Império” numa exacerbação das contradições e descontinuidades, compostas pelo próprio “Império”, bem como, no plano do direito, se aprofunda a crítica aos padrões jurídicos moderno-europeus-ocidentais, e, também, se descortina uma série de práticas humanitárias como práticas “imperiais”, na esteira da busca incessante pelo controle e eliminação do antagonismo revolucionário da *multitudo*. O desenvolvimento do “Império” assim, é o que gera e nutre a sua crise e, a “multidão” como possibilidade de enfrentamento e ruptura. Por esse motivo, não se está fora, mas sim dentro e contra as práticas e instituições “imperiais”, e, assim sendo, contra um “direito imperial” que abstratamente meio de dominação e expropriação e, nada mais.

De acordo com Lazzarato e Negri (2013, p. 60) “os novos movimentos sentem a necessidade de serem os lugares de redefinição do poder. Existe, portanto, aqui, uma primeira indicação a respeito da constituição de um sujeito político em torno do trabalho imaterial e de uma recomposição de classe” e, é esse novo sujeito que, pela anterioridade da obra dos autores se dá o nome de “comum” – ou, de “multidão do comum”. Liberta-se o trabalho da ação do capital, e, libertando-o, liberta-se também a potência constituinte de cada singularidade vista como sujeito político e de direitos, como um sujeito concreto que participa da produção imanente de direitos

e que recoloca o direito como um fenômeno material instituído na imanência do corpo social.

Se com Marx (2011) o dinheiro tem posição de destaque na produção do capital a partir do trabalho assalariado, ao ponto do próprio referir que o dinheiro chega a ser a própria comunidade na relação sujeito/capital; a partir dele mesmo, Marx, pode-se compreender que o trabalho imaterial, ou, a *general intellect* tornam-se a própria comunidade. Se o dinheiro deveria ser objeto, fim e produto do trabalho universal, hoje, o trabalho universal é a subjetividade do trabalho vivo que o capitalismo sequestra – ou tenta sequestrar – para si tornando o trabalho vivo a extensão do corpo e da sociedade que deve ser controlada e apreendida pelos movimentos do capital – do “Império”.

Essas novas relações se dão no âmbito da cooperação que gera a produção da subjetividade, a constituição da “multidão”, sendo o cooperar força e hábito da *multitudo*, sendo o que lhe forma, o que lhe articula e o que lhe movimenta. A partir de Roggero (2014) a(s) luta(s) contra o “Império” são imediatamente as lutas e práticas de resistência contra a expropriação pelo capital, não há um dentro e um fora, uma diferença entre “Império” e capital, a arquitetura “imperial” toma forma justamente a partir das modificações impostas pelo capital e, ao mesmo tempo, consolida as novas formas de manifestação do capital. Quando o paradigma “imperial” se coloca como novo *nomos* soberano, sobrepondo a estatalidade e integrando-a ao aparato “imperial” o dentro e o fora soçobram e todos estamos cooptados pelo “Império”, produzindo imaterialmente trabalho, dinheiro, antagonismo e resistência.

Como bem aponta Negri (2016b, p. 126): “o Estado constitui o primeiro nível de síntese para as contradições da produção. O mercado mundial é a segunda síntese das contradições, e também é o terreno da crise e da dissolução”, e, sem dúvida alguma, quando lê-se mercado mundial, é possível ler “Império” sob o foco da sequência da obra negriniana. O “Império” é sem sombra de dúvidas o cenário das disputas contemporâneas entre estabilidade e ruptura, entre dominação e libertação, entre passividade e antagonismo, entre controle e resistência.

Nesse sentido, o que importa às lutas sociais, — mais do que o fechamento sistêmico de teorias econômicas ou sociológicas, — é levantar a questão ‘da relação entre a crise e a emergência da subjetividade revolucionária’. Assim, ‘a iminência da crise não pode se restringir simplesmente à ocasião de uma previsão histórica; ela se torna uma síntese prático-política’<sup>36</sup>. Isto

significa que a crise não deveria ser respondida pelos marxistas com esforços e tentativas de recuperação e profilaxia, a fim de reformar o funcionamento global da economia. Tampouco, com algum diagnóstico sobre as razões cíclicas ou as contradições autodestrutivas do sistema, que não consiga ver a crise como produção dos próprios movimentos e resistências, como ressonância da subjetividade revolucionária, mais que defeito sistêmico objetivo. Por isso, a crise pode ser respondida com a radicalização dela mesma, no sentido revolucionário, pelo aprofundamento e intensificação da organização de classe. (CAVA, 2012, p. 38).

Dessa maneira, para que haja a ruptura é necessário vislumbrar a crise como condição de possibilidade para a constituição do “comum”, a crise faz surgir novos sujeitos políticos (e jurídicos), ao mesmo tempo em que a constituição desses novas sujeitos agudizam a crise e a colocam no centro das posições antagonistas de resistência. Concordando com Cava (2012) não há porque pensar uma nova sociologia nas bases postas pela modernidade como substituto das teorias sociológicas do capital, do trabalho, do Estado, se não for para tensionar a relação dos sujeitos com as instituições que os governam. Há que se pensar uma sociologia imanente e revolucionária, uma nova condição subjetiva como possibilidade para um novo direito, que não seja visto e posto como máquina biopolítica de morte.

É necessário apreender e processar uma condição singular latente em toda a atividade laborativa, ou seja, a atividade de trabalhar é uma atividade da potência e, por isso, na “era” do trabalho vivo essa potência toma contornos disformes que o capital se rearticulando e articulando ao mesmo tempo, sob a perspectiva “imperial” tenta controlar como um novo biopoder<sup>62</sup> transcendente. (MENDES, 2012b). O direito nessa visão, pode ser encarado como um aparato a serviço do biopoder “imperial” de assume uma produção descentralizada de normas, normas essas de controle e adestramento da “multidão”, no intento de impedir a formação do “comum” como subjetividade revolucionária. Com efeito:

---

<sup>62</sup> “Este biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. (...) Se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de biopolítica, inventados no séc. XVIII como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração de coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social; (...) o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos”. (FOUCAULT, 2014, p. 133).

O poder imperial é resíduo negativo, o recuo da operação da multidão; é um parasita que tira sua vitalidade da capacidade que tem a malta de criar sempre novas fontes de energia e de valor. Um parasita que mina a força do seu hospedeiro, entretanto, pode pôr em risco sua própria existência. O funcionamento do poder imperial está inelutavelmente ligado ao seu declínio. O tecido ontológico do Império é constituído pela atividade além da medida da multidão e de seus poderes virtuais. Esses poderes virtuais e constituintes se opõe interminavelmente ao poder constituído do Império. Eles são totalmente positivos uma vez que seu 'ser contra' é um 'ser a favor', em outras palavras, uma resistência que se torna amor e comunidade. Estamos situados precisamente nesse ponto de articulação da infinita finitude que une o virtual ao possível, ocupados na transição do desejo para um futuro próximo. (HARDT; NEGRI, 2002, p. 283).

E, esse futuro próximo, dar-se-á no tecido vivo da “multidão” a partir da constituição do “comum”. O “comum” é o cenário do e o próprio antagonismo, esse novo sujeito que se coloca como tensionador do projeto “imperial” a partir das lutas revolucionárias que eclodem pelo mundo e, fazem a crise do “Império” se materializar como possibilidade do novo. Com Hardt e Negri (2016) o “comum” oferece um tecido vivo que se coloca entre o universal e o particular, isso tem razão, pela constituição a partir das singularidades que não perdem o seu “ser singular” mas se mostram na sua multiplicidade, ou seja, o “comum” ele é das singularidades comuns, mas é da multiplicidade de e das singularidades. Segue-se “a concepção de “noções comuns” de Spinoza, na *produção e produtividade* do comum através de práticas sociais coletivas. Tal como o universal, o comum reivindica a verdade, mas, em vez de descer do alto, essa verdade é construída de baixo para cima”. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 143).

A verdade aqui é forjada através da resistência e das práticas do “comum”, o comum não é um sujeito transcendente, ou, apenas um local privilegiado de fala, mas ele constitui um lugar de fala existencial, humano e material por excelência. O “comum” é o lugar em que as singularidades se mostram múltiplas e, ao mesmo tempo, é o sujeito desse lugar. É ponto de chegada e de partida – sem ser totalitário – porque é constitutivo da imanência dos sujeitos que se constituem “em comum”. (HARDT; NEGRI, 2016). O “comum” é o “resultado” da produção biopolítica – do trabalho vivo – que rebate o biopoder e perpassa todo o campo social produzindo o antagonismo e a revolução, não há devir no “trabalho do comum”, mas sim, um por vir constitutivo e constituinte, uma abertura ao estar-se “em comum” com as singularidades e percebê-las na sua multiplicidade, mas, sem nenhum componente de definição identitária dada *a priori*. (HARDT; NEGRI, 2014a).



Nesse ponto, (re)lendo Virno (2008) a “multidão do comum” não transfere (seus) direitos para um (bio)poder superior ou ao soberano, ela não se subsume às forças, estruturas e práticas estatais ou “imperiais”, pois, não precisa convergir em uma vontade geral ou em direção a um centro de poder que organiza e unifica a multidão, pois, ela se conforma no compartilhamento do intelecto geral, da produção do e pelo trabalho vivo. Por tanto, a “multidão” e o “comum” são uma construção biopolítica, formam biopoliticamente o novo a partir da ação do trabalho vivo e da união dos corpos singulares em afeto, os corpos da pobreza que se qualificam biopoliticamente como um corpo antagônico e revolucionário.

“O campo material de produção do ser é material” (NEGRI, 2003b, p. 75), ou seja, é um campo biopolítico que produz o ser e constitui o corpo novo da “multidão” e, consubstancia o “comum” como um novo sujeito que se coloca no cenário de disputa entre a biopolítica multitudinária do “comum” e o biopoder centralizado do “Império”. As disputas contemporâneas por direitos, pelos espaços de produção de sentido, pelo saber, pelo trabalho, pela libertação, se dá num ambiente biopolítico que, ao mesmo tempo em que, pela perspectiva “imperial” produz controle, morte e dor, sob a ótica do “comum” produz liberdade, vida e amor.

Pugna-se por uma ambiência que concebe a produção capitalista dentro de uma perspectiva biopolítica de produção de corpos e afetos que demarcam a construção de subjetividades na contemporaneidade, com algo que está adstrito às práticas e aos atores multitudinários, num sentido de ser a possibilidade do devir do trabalho vivo sobre o trabalho fragmentado e controlado de conotação “imperial” (NEGRI, 2003b). O horizonte de produção – seja de trabalho ou de subjetividades – na contemporaneidade é sempre biopolítico e, o sujeito que se origina é sempre um sujeito biopolítico. A biopolítica multitudinária do “comum” confronta diretamente o biopoder “imperial” e o coloca em cheque, cada vez mais desafiando-o face às práticas de controle que, dão lugar para práticas libertadoras que conformar um novo saber e fazer biopolítico.

O kairós corpóreo é, de fato, produção de ser e de corpos, mas, quando é o corpo que produz, isso acontece por meio daquele amor que é pai de todas as paixões e que, em si mesmo, é conhecimento. Ou seja, é a própria razão que produz o amor através do nome comum, e a reflexão (adequada às condições ontológicas que permitem a potência do nome comum) é sempre amorosa. (NEGRI, 2003b, p.83).

Porque a potência do(s) corpo(s) do “nome comum”, as potências que formam o “em comum” é sempre biopolítica, é sempre vida e produção de algo para além dos fechamentos “imperiais”. Não há que se pensar qualquer possibilidade de constituição do “comum” que não seja um horizonte biopolítico de produção da vida e do ser, de libertação das singularidades e, ao mesmo tempo de evidência dessas como o “nome comum”. O “nome comum” é um nome biopolítico, é extensão corpórea, é prática vital, se constitui como sujeito contemporâneo que liberta e constrói novas possibilidades para a política, para o direito e para a economia, sob o signo da biopolítica do trabalho vivo e do contato afetivo dos corpos no amor e na pobreza.

Nesse sentido, Hardt e Negri (2016) retornam ou vão à Foucault para relacionar biopoder e biopolítica como campos que se originam juntos, mas diferentes. Se o biopoder se utiliza das suas práticas para controlar e, no “Império” esse controle sobre as populações se transforma no controle sobre a “multidão”, também é verdade que se origina dentro do biopoder uma resistência pela vida e com a vida que é biopolítica, tendo por biopolítica aqui, um “poder da vida de resistir e determinar uma produção alternativa de subjetividade”. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 74). Nesse ponto a biopolítica se coloca como condição de possibilidade da “multidão” e do “comum”, pois, é o horizonte de produção da vida e, logo, de sujeitos, de subjetividades que, pela originalidade da vida frente à morte organizada pelo biopoder “imperial” confronta a soberania “imperial”, refunda o “estado de guerra global” e, face à produção mortífera do estado de exceção, pratica a vida.

“O acontecimento biopolítico que postula a produção de vida como um ato de resistência, inovação e liberdade nos conduz de volta à figura da multidão como estratégia política”. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 78), porque a *multitudo* é uma estratégia (da) biopolítica face ao (bio)poder “imperial”. O “Império” é uma máquina de controle que assume sob si, uma maquinaria produtora da morte e condutora de um estado de exceção que se coloca como estado de guerra global – o que já foi explorado em capítulo anterior – que aos moldes foucaultianos de controle da população, vislumbra o controle da *multitudo*.

Nesse caminho, vislumbra-se o “comum” como uma possibilidade de ruptura com as amarras do biopoder “imperial”, bem como, como um novo sujeito que se coloca de maneira antagônica e revolucionária face aos meios de expropriação “imperiais”. O “comum” se orienta pela monstruosidade da *multitudo* e, abarca em

sua constituição o signo da singularidade, mantendo as diferenças, mas realizando a multiplicidade, o que caracteriza um sujeito que, embora não seja constituído identitariamente, não reduz ou neutraliza as identidades (singularidades) que o constituem. Nessa ótica, o “comum” deve ser compreendido como um sujeito constituinte (e não constituído), antagonista e revolucionário, que se coloca como um novo sujeito dos e para os direitos humanos, e, isso, é o que se passa a tratar.

#### **4.2 O “comum” como sujeito (constituente) para os direitos humanos: antagonismo e revolução**

Seguindo caminho, ainda se nota claramente uma dicotomia e uma ruptura entre os sujeitos dos direitos humanos e os próprios direitos humanos, considerados como conquistas pela humanidade. Em que pese certos sujeitos tenham garantido tais direitos, um grande número de indivíduos e grupos de indivíduos segue apartado dos direitos conquistados desde a modernidade em inúmeros processos históricos de luta e conquistas que forjaram o atual paradigma de direitos humanos, bem como, os sujeitos desses direitos.

Nesse viés ainda é necessário que se pense as subjetividades de uma maneira diversa da heteronormativa e dicotômica a qual se concebe os sujeitos de direitos até a atualidade. Veja-se que a modernidade forjou um conceito de direitos humanos diretamente ligado à conquistas históricas burguesas, dessa forma, totalmente adstrito a uma concepção liberal de Direito e de direitos humanos. Nesse sentido, há toda uma compreensão e ótica economicistas e mercadológica sobre o que se considera direitos humanos envolta em um determinado modo de vida e em uma determinada concepção e modelo político-econômico.

O que se nota é que os direitos humanos ainda na atualidade carecem de uma humanidade para além de estereótipos marcados pelo selo da modernidade e da ocidentalidade. Os direitos humanos ainda consistem em formas estatais de atuação jurídica em defesa de uma dada humanidade que não consegue apreender toda complexidade do fenômeno humano e, da construção do(s) sujeito(s) enquanto um sujeito que não o moderno-euro-ocidental, bem como, que não consegue apreender o sujeito de direito, como sujeito de um Direito que dever ser libertador e constituído para além das amarras colocadas pelo Estado.

O Direito classicamente surge e se desenvolve ligado à máquina estatal como impedimento aos movimentos sociais e de lutas por direito, ou seja, a marca da estrutura jurídica moderna-estatal e pós-moderna-imperial, é a redução dos antagonismos a um dado de igualização dentro do sistema. Não há espaço no constructo jurídico-política desses dois paradigmas – Estado e/ou “Império” – para um movimento antagonista e de ruptura, para os movimentos sociais, para as ditas minorias – negros, homossexuais, quilombolas, mulheres, etc. –, ou seja, para todo e qualquer sujeito que se coloque fora da totalidade assujeitadora que o Direito e, em certa medida os direitos humanos constituem.

Diz-se em certa medida, porque evidentemente os direitos humanos mesmo, inseridos na perspectiva moderno-liberal operam até um determinado limite, como conquistas dos sujeitos frente ao poder soberano, frente ao Estado, frente à face assujeitadora do próprio sistema jurídico moderno-racional. Nesse sentido, já se nota a grande complexidade do processo de construção dos direitos humanos, de seus conteúdos e, de quem são os humanos protegidos por tais direitos. Resta ainda, em que pese os conteúdos agregados com a evolução histórica após as revoluções burguesas, uma gama de sujeitos que permanecem apartados da esfera de proteção e, em determinados casos até mesmo de conteúdo em relação aos direitos humanos.

Nesse caminho, os sujeitos que se constituem como sujeitos de direito e, dos direitos humanos, vão além dos paradigmas que tradicionalmente compuseram este mosaico de indivíduos e de direitos. Novas gramáticas passam a habitar o conjunto formado pelos direitos humanos, novos sujeitos se constituem e adentram a arena de disputa pelo(s) direito(s). Pode-se inserir aqui, sobretudo, contemporaneamente, quilombolas, índios, transexuais, os povos e comunidades tradicionais – para além de índios e quilombolas – num mosaico que já era composto pelos homossexuais, negros, mulheres, etc. No entanto, esses sujeitos no mais das vezes são percebidos unicamente como identidades que se colocam no campo das disputas de/por poder de maneira singular, mas, sem uma representatividade subjetiva, sem constituírem-se enquanto sujeitos da luta por direitos, no sentido de se mostrarem como identidades antagonicas entre si – definitivamente não é esse antagonismo que se fala no presente trabalho e no título do presente subcapítulo.

As singularidades que lutam por direitos, são constituídas única e exclusivamente enquanto identidades singulares que no mais das vezes se

relacionam de forma excludente em movimentos e lutas que não se comunicam, embora, compartilhem das mesmas necessidades frente ao Direito e aos direitos humanos. Os movimentos sociais se colocam de maneira antagonista em relação ao poder constituído e instituído, mas, também, em relação a eles próprios movimentos sociais, não conseguindo coordenar pautas e ficando adstritos à lógica coletivista para romper com a apreensão individualista do sujeito. No entanto, nesse contexto, não rompe com a lógica da institucionalidade constituída sob a forma do Estado e do “Império”, mas sim, segue ali aprisionada no jogo jurídico clássico, segue aferrado aos grilhões de um sistema jurídico que só os percebe dentro ótica estatal-“imperial” como sujeitos de direito somente no sentido do que é direito para essas institucionalidades, ou seja, ou são indivíduos, ou, são grupos de indivíduos, mas, que, não se constituem verdadeiramente enquanto sujeitos de direito, não se apresentam enquanto subjetividade.

De acordo com Bragato (2012), há um processo de extensão dos direitos humanos em sua perspectiva conteudística e protecionista em relação aos ditos vulneráveis, aí, considerados os homossexuais, mulheres, índios, quilombolas, povos tradicionais em geral, negros, entre outros, o que, possibilita uma melhor capacidade de incorporação de direitos e sujeitos no rol dos direitos humanos. Porquanto, essa incorporação ainda se dá sob a forma identitária que muitas vezes os aparta uns em relação aos outros em lutas que são comuns à todas essas identidades. Com Gurgel e Mendes (2010) pode-se perceber os vulneráveis como os expropriados pelas estruturas “imperiais” erguidas pelo capital que, tomam de assalto o Estado e o utilizam como uma das instituições que conformam o “Império”. No mais das vezes, as lutas são comuns e necessitam de uma subjetividade que as desconstitua enquanto identidades dissonantes e, às articule enquanto um sujeito potente, antagonista e revolucionário.

Essas singularidades que nascem com o selo da vulnerabilidade, da desigualdade e da exclusão não são apreendidas pelas instituições jurídico-políticas estatais e/ou “imperiais”, elas não surgem, não se mostram em meio a estas institucionalidades. Em verdade, as singularidades são capturadas pelas estruturas estatais-“imperiais” em uma tentativa de apaziguar as desigualdades, racionalizar o antagonismo e, desarticular a revolução. Nessa perspectiva, os sujeitos se colocam como identidades múltiplas que se defrontam nas formas político-jurídicas engendradas pelo “Império”.

Essa mecânica se dá, pois, tais mecanismos de operação “imperial” sejam eles jurídicos ou políticos, ainda operam sob a forma dicotômica público e privado, bem como, individual ou coletivo e, assim, incorporam a luta antagônica dos sujeitos nas suas instituições, fazendo com que essas lutas permaneçam limitadas às estruturas de poder que são apresentadas pelo Estado e/ou pelo “Império”, retirando dos movimentos sociais e, do próprio direito o seu caráter antagonista e revolucionário, o que permita se vislumbrar ainda, o sistema jurídico como um organismo de contenção das lutas por direito e, não, como condição de possibilidade para essas lutas. A partir dessas categorizações esvaziam-se o potencial antagonista e revolucionário do(s) sujeito(s) que não se apresenta como a forma de uma nova subjetividade, mas sim, ainda, como identidades independentes entre si, de maneira individualizada ou coletivizada. Com efeito:

Montagens subjetivas constituem os mecanismos da sua organização social, as suas comunidades singulares de baixo, estendendo-se a partir do plano da imanência social. Elas apresentam uma visão da democracia em um nível social absolutamente horizontal, sobre o qual os corpos sociais são desencadeados: na destruição das estruturas das formas sociais predeterminada, e na descoberta dos próprios fins, à invenção da sua própria constituição. (NEGRI; HARDT, 2004, p. 163).

Evidentemente, não se quer defender aqui qualquer tipo de sobreposição, justamente inserida nessa construção dicotômica, entre indivíduo e grupos de indivíduos enquanto sujeitos dos direitos humanos, ou, entre individual e coletivo, bem como, entre público e privado. Quando se fala em uma nova subjetividade, é justamente na intenção de abarcar essas complexidades sob o signo de um sujeito político-jurídico que se coloque para além dessas dicotomias e hierarquizações e, que se constitua como um sujeito antagonista em relação aos processos de subjetivação por meio da individuação ou coletivização, ou seja, que se coloque para além da disputa entre indivíduos e grupos de indivíduos enquanto sujeitos dos direitos humanos.

O que se pretende com esse movimento de ruptura no direito posto modernamente e, mantido ou, transmutado dentro do cenário “imperial”, é desestabilizar a institucionalidade e romper com a necessidade de ligar as lutas por direitos à meios institucionais como os únicos meios legitimados e aptos na busca por direitos humanos. “O sujeito revolucionário investiga e encontra dentro de si, — da essência produtiva imanente à malha de relações e encontros, — os

valores com que se autovaloriza e se autoproduz como força política”. (CAVA, 2012, p. 86). Nesse sentido, torna-se na contemporaneidade a grande violação aos direitos humanos impedir a partir da hierarquização que qualquer indivíduo ou grupo de indivíduos lute por direitos humanos em um contexto de desfazimento constante das humanidades e de subalternização dos sujeitos. (HERRERA FLORES, 2009a). Não é mais possível manter a dialética dominante de utilização de meios institucionalmente legitimados para a luta por direitos, como a única via possível, bem como, não é mais possível seguirmos cegos ao cenário de luta para além da dialética pertencimento/não pertencimento à determinados grupos mais ou menos vulneráveis.

A partir de Bragato (2012), essas diferenciações implicam que os direitos humanos sejam considerados apenas em determinadas formas de organização de pessoas, sejam grupos ou individualmente considerados, o que desloca os direitos humanos apenas para espaços institucionalizados e não os converge em uma instancia pratica e imanente de luta. Nesse trilhar se busca um projeto imanente de direitos humanos, de Direito e, sobretudo, de sujeitos que se coloquem no campo de luta por direitos de forma imanente e, não, como meras abstratividades modernas ou, identidades desconexas pós-modernas. Há uma conexão nas lutas por direitos que emergem na atualidade e provocam abalos nas estruturas do “Império”.

Nesse momento, é necessário deixar claro que a constituição de um novo sujeito que abarque toda essa complexidade se dá em meio a um e sob a forma de um poder constituinte que se mostra aberto, mutável e eminentemente antagônico, construído em uma *práxis* multitudinária que agrega as singularidades e apresenta uma forma comum. O sujeito que se afigura é o que aparece a partir e através de um poder que constitui indelevelmente uma eterna *práxis* e, que é ele mesmo uma *práxis* da potência do ser – do indivíduo, do sujeito. O sujeito que toma forma não se constrói a partir de fórmulas pré-estabelecidas que o coloca como uma possibilidade meramente institucional de lutam, mas sim, assume a “forma disforme” da “multidão”.

Desse modo, as lutas contemporâneas por direitos de maneira bastante clara dão-se, ou, pelo menos devem se dar num ambiente democrático e, ganha relevo e significativa importância abordar o papel da democracia na atualidade e, sobretudo, a necessidade de se pensar um projeto democrático radical, antagônico e revolucionário. Esse projeto, dar-se-á a partir da ótica do poder constituinte, como

um poder ligado à potência da *multitudo*, ou seja, um poder constituinte que é imanente e jamais se coloca de forma encapsulada sob as amarras do estatualismo ou do ‘Império’. De acordo com Negri (2015) o poder constituinte revela-se como um devir democrático que se perpetua a partir da imanência dos próprios sujeitos que dão forma à multidão. Poder constituinte e democracia se ligam e se fazem um constructo absoluto, uma totalidade democrática em eterna contradição e, por isso, não totalitária ou estanque.

O poder constituinte é a práxis do trabalho vivo, é o corpo social tomando forma e se articulando singularmente sem perder suas singularidades, sem abrir mão de sua composição subjetiva, mas, dando contornos a um novo sujeito que é por excelência constituinte, constituinte de uma prática libertador e democrática assentada na potência dos que a constituem. (NEGRI, 2015). Poder e potência travam a partir das linhas dadas pela batalha entre poder constituinte e constituído, a sua própria batalha, entre poder e potência, ou, entre prática e institucionalização. Os direitos humanos são potência transformadora e não poder assujeitador, não são concebidos como formas jurídico-sociais acabadas, e sim, como processos sempre abertos de resistência.

A democracia radical encenada a partir do poder constituinte em oposição ao poder constituído é possível pela ação de um sujeito radical que é a “multidão”. Na radicalidade dos sujeitos e das instituições é que se coloca a luta por direitos. A luta pelos direitos humanos sai das esferas públicas e privadas e ressurgue através do “comum”<sup>63</sup> e de uma *práxis* comum, o ambiente dos direitos humanos é o ambiente criado pelo poder constituinte, inventivo e sempre aberto às possibilidades de construção de um novo cenário e de novas subjetividades. (NEGRI, 2015). Esse é o mundo imanente e ético por natureza possibilitado pela filosofia espinosana, veja-se

---

<sup>63</sup> Nesse momento, é importante trazer as palavras do próprio Antonio Negri sobre o “comum”: “Comum é a forma que a singularidade assume na produção do eterno. A produção de mundo (do homem e do seu *Umwelt*) torna cada vez mais comuns os elementos que constituem a singularidade. Por isso, o comum indica um processo teleológico”[...]. “No materialismo, a ética é responsabilidade do presente, como inovação do ser. Mas, se a inovação é comum, a ética é responsabilidade do comum. E, se o comum é teleológico, a ética materialista se confronta com a teleologia”[...]. “Teleologia é nome que compete ao materialismo, pois compete ao comum. A teleologia materialista não conhece uma causa final da qual e/ou em direção à qual se mover: ela é a forma na qual, sem qualificações axiológicas. A eternidade da matéria, portanto o horizonte do mundo, constitui-se progressivamente. “Constitui-se”: ou seja, aqui, o presente se forma, se estabelece se inova em singulares figuras comuns[...]. O horizonte singular da vida é, portanto, a forma sempre mais comum do ser no tempo. É todo o tempo realizado na atualidade do comum”. “A ética, assumindo o sentido da flecha do tempo, põe o comum como teleológico, ou seja, considera a matérias sempre mais comum”. (NEGRI, 2003b, p. 100-101).



de maneira clara que não há intermediação entre sujeito e reivindicações no projeto político espinosano, o sujeito constrói a partir de si próprio e de sua potência no plano da imanência uma ligação indissociável entre a sua carne – e a sua potência – e os espaços de luta e resistências abertos pela democracia radical. (GUIMARAENS, 2010).

O projeto democrático que se afigura como (único) possível na contemporaneidade perfaz uma temporalidade (democrática) totalmente aberta ao acontecer social, assim como o acontecer social confere a esse projeto uma efemeridade do acontecimento mundano, potencializador de inúmeras possibilidades e, não, fechado na definitividade. A democracia contemporânea abarca todo um sentido de complexidade do “estar em sociedade”, que não pode estar adstrito aos modelos democráticos consolidados. O agir institucional democrático não é mais suficiente para os movimentos da “multidão” que se configura na carne e constante ruptura com o que está institucionalizado. A democracia se torna um constante reinventar, um esquema dinâmico engendrado pelo movimento multitudinário do “comum”, consolidado sob a ótica do êxodo e da deformação das estruturas postas pela estatidade e pelo “Império”. (BOLZAN DE MORAIS, 1998).

Institui-se um processo democrático que repercute os desejos dos sujeitos sociais, que desvela a prática democrática como construtora de subjetividade nos afetos para além das estruturas clássicas criadoras de subjetividades. É o lançamento da democracia ao caldo nutriente do vir-a-ser humano, de uma humanidade que se faz na potência do outro e com o outro. A democracia é desassossegada e desassossega assim os lugares marcados *a priori* para a produção da subjetividade, ou seja, os lugares de fala da soberania, seja estatal ou “imperial” não são mais os lugares privilegiados de produção e convivência das singularidades. (WARAT, 1997). Com efeito, a democracia na contemporaneidade:

[...] se vincula a um tempo disforme, onde a continuidade representa, tão-só, a possibilidade do incompleto, do contraditório, da afirmação da diferença que marca a existência humana individual e coletiva. Apresenta-se como o enigma daquilo que num instante é e, no próximo, passa a ou já pode não ser. (BOLZAN DE MORAIS, 1998, p. 108).

A democracia ressurgue como um projeto multitudinário, como um prolongamento do poder constituinte que não se transforma em poder constituinte,

pois, sempre percebido como prática e como resistência, o poder constituinte é potência e não poder, é a carne viva da “multidão”. Não há uma dissociação entre poder constituinte e luta por direitos, o poder constituinte é o próprio lugar da luta por direitos e, não, uma institucionalidade que só percebe direitos envolvidos nela própria. (NEGRI, 2003a). Nessa trilha, o poder constituinte é a potência que também conforma e possibilita a existência de forma cada vez mais complexa e antagônica dos direitos humanos enquanto processos históricos de luta e resistência contra o poder constituído. Os direitos humanos se movem na arena democrática sob a forma de uma democracia radial da potência, uma democracia dos corpos, que aprofunda a crise do “Império” como instituição democrática constituída e, que gera a alternativa para a constituição de um novo sujeito democrático e para os direitos humanos, um sujeito constituinte.

Pois, a “multidão” é inapreensível, ela não pode ser capturada pelas instituições do estatualismo, nem pelas instituições “imperiais”, ela é fundada sob a base de uma inapreensibilidade fundamental e fundadora dessa subjetividade. Porquanto, o ser inapreensível da *multitudo* não a torna um sujeito apolítico, mas, muito antes pelo contrário, à joga imputação necessária do social enquanto sujeito jurídico e político que se constitui com a marca da potência do social. (NEGRI, 2016a). A *multitudo* se apresenta assim, em uma horizontalidade ética e potente que descortina as possibilidades latentes dos sujeitos como “ser-em-comum” se colocarem no mundo desde uma multiplicidade selvagem. A “multidão” se origina, em “um mundo de entrelaces e de combinações físicas, de associações e dissociações, de flutuações e de concretizações, segundo uma lógica perfeitamente horizontal, que realiza o paradoxo do entrecruzamento de causalidade e causalidade, de tendência e possibilidade: eis a dimensão originária da *multitudo*”. (NEGRI, 2016a, p. 68). Com efeito:

Em suma, a reinvenção republicana da democracia por parte de Espinosa não se dá somente porque a definição é abstratamente aberta à potência ontológica da *multitudo*: concretamente, a dramaticidade do conceito de *multitudo* é completamente apreciada e dissolvida nos seus componentes; conseqüentemente, a definição de democracia é reconduzida à potência constitutiva dos sujeitos. E tal potência constitutiva dos sujeitos é ética. (NEGRI, 2016a, p. 74).

E, essa questão é muito importante, pois, a subjetividade construída a partir da percepção de indivíduos ou grupos de indivíduos ela já foi cooptada pela

institucionalidade seja estatal, seja “imperial”, o que à coloca no centro de um jogo de luz e sombra que vela as potencialidades construtivas que os sujeitos carregam consigo. Vislumbra-se claro que é mais que necessário pensar e efetivar um novo sujeito que esteja fora e para além da institucionalidade que aprisionou indivíduos e grupos e, organizou racionalmente a força social, a potência da carne que luta por espaço e por direitos. É preciso que se constitua um novo sujeito a partir da realização do trabalho vivo, imaterial, a força da *General Intellect*.

Nesse passo, o poder constituinte em Negri (2015) se orienta sob as forças e as formas do trabalho vivo que não pode ser mais apartado da política como força meramente de produção capitalista, mas, que sim, deve ser considerado politicamente potência para além das concepções burguesa-capitalistas de trabalho<sup>64</sup>. O poder constituinte é a marca de um repensar dos processos políticos como processos abertos de absorção das potências e afetos dos sujeitos como condição de possibilidade para a política de um ponto de vista ético-fundamental. O poder constituinte manifesta-se como comu(nismo)m jogando-se nas aberturas possibilitadas pelo social e impondo-se como poder não constituído eternamente vindouro na duração da potência dos corpos que dá forma à *multitudo* e contempla

---

<sup>64</sup> Nesse sentido, o valor, ou, a atribuição de valor ao trabalho e, assim, à capacidade de produzir para além do trabalho do ponto de vista unicamente do capital, ou seja, a capacidade de produção social que os sujeitos tem, a partir do trabalho vivo/cognitivo torna-se imprescindível para a conformação total de um processo de libertação dos sujeitos pela potência. Nesse sentido: “A lógica que o impele está em valorizar o valor, dar respaldo científico, jurídico e político ao valor por ele objetivado ao explorar o trabalho. O valor é a medida com que o capital transita do qualitativo para o quantitativo. Que ele reduz a qualidade infinita das forças produtivas em quantidades mensuráveis. O valor objetiva as subjetividades impregnadas no processo produtivo, essas formações deliquescentes que mobilizam as relações, encontros e instituições do comum. Nessa operação de forja do valor, ele é obrigado a mutilar e limitar parte da produtividade, na medida em que precisa objetivá-la e quantificá-la. Ao mesmo tempo que não pode deixar de mobilizar as forças produtivas a continuar produzindo, precisa impor limites e freios para que possa continuar objetivando o valor. A autonomia imanente às forças produtivas deve ser mantida sob controle. Se essa autonomia atingir um grau de qualificação que prescindia do capital, ele não conseguirá manter as subjetividades sob controle, e o valor se revelará o embuste. Em suma, a forma do valor é o instrumento com que o capital se equilibra na corda bamba entre as forças produtivas e o fato cru do comando e da desigualdade. As forças produtivas se expandem sempre em direção à superabundância. Mas o capital não visa à superabundância, mas ao lucro. Daí só possa sobreviver ao conformar a imensa riqueza dos saberes sociais, das ciências, das tecnologias, em proveito de suas exigências estruturais: lucro e acumulação. Se deixasse correrem inteiramente livres (no sentido da liberdade spinozana) as forças produtivas, não poderia canalizar as potências vivas, procriadoras, cooperativas e autônomas do trabalho, — do trabalho vivo, para utilizar expressão de Marx nos Grundrisse — para a formação do valor. O trabalho vivo é sempre mais produtivo e expansivo se auto-organizado, porque prescinde dos limites e injunções das relações de produção. O capital administra o paradoxo de precisar controlar o trabalho vivo, ao mesmo passo em que não lhe pode sufocar a sua produtividade, — e também, e tudo simultaneamente, à necessidade de mistificar o funcionamento real da produção social e do valor”. (CAVA, 2012, p 95-96).

eticamente o jurídico e político como formas e manifestações de uma sociabilidade que aparece incluída no “comum”. (NEGRI, 2015).

Nesse sentido, a política – e a democracia – deve se perfazer como um não acontecimento, como uma não afirmação que justamente por não afirmar-se, afirma os sujeitos na luta por direitos. A legitimação política dos sujeitos na arena de luta por direitos se dá justamente a partir de um “afastamento” da política desses sujeitos, num sentido de deixá-los jogados numa “possibilidade política”, mas jamais em uma “totalidade política” que conforma uma “política da soberania”. (MENDES, 2012b). Os sujeitos se afirmam enquanto sujeitos de direito numa não afirmação que não os institucionaliza e liberta a luta dos espaços institucionalizados da política que reduzem e aprisionam a potência de luta neutralizando a capacidade de movimento da “multidão”, bem como, a sua racionalidade antagônica e revolucionária. “Com isso, podem ser maquinados seres híbridos ao capital, formações subjetivas em estado deliquescente, trânsitos entre os planos heterogêneos de formas de vida, e instituições onde se pratica a autonomia”. (CAVA, 2012, p. 92).

O que ocorre aqui, ou, deveria ocorrer, é a manifestação do poder constituinte a partir desses seres híbridos que se constituem e modificam continuamente num emaranhado de relações propiciadas pela “sistemática” do trabalho vivo. O trabalho vivo e a rede de relações humanas que se forma a partir dele são o alicerce, o fundamento ontológico do poder constituinte. (NEGRI, 2015). O poder constituinte é o poder “do comum” e, por isso, permanece constituinte, e não torna-se poder constituído, não se torna instituição, não provoca a castração do desejo e a racionalização das humanidades. O poder constituinte é prática constante e ininterrupta da “multidão”, na busca pela falta, pelo vazio que permite a geração de direitos e de sujeitos numa perspectiva de cooperação, libertação e antagonismo.

Seja econômico, social, jurídico ou politicamente, o trabalho vivo é organizado na perspectiva da acumulação e da força de trabalho, logo, não há espaço para que a partir do trabalho imaterial exsurja um novo sujeito a não ser que a lógica de produção de sentidos seja subvertida em produção e afetos e não de bens. O trabalho imaterial é a força transformado que propulsiona o poder constituinte e o mantém como força imanente longe da realidade instituída e das formalidades estruturantes do capital, do direito e da política. (GURGEL; MENDES, 2010). Nesse seguir, as relações entre democracia e direitos humanos são indissociáveis, pois, tanto um, quanto o outro tronam-se resultado da mediação das forças que se

articulam sob o viés do trabalho imaterial, ou seja, as subjetividades que se articulam multitudinariamente no tecido vivo do trabalho imaterial transmutam a realidade política e jurídica da mera apatia em um ambiente profundamente prolixo no que tange à novas linguagens e novas gramáticas de direitos.

Democracia (constituente) e direitos humanos se relacionam pois, a democracia é o lugar potencialmente transformador para os direitos humanos, enquanto, os direitos humanos são o conteúdo potencialmente transformador da democracia, ou seja, ambos se comprometem enquanto projetos que juntos geram uma ruptura e um estado permanente de resistência e antagonismo contra as forças “imperiais”. Conforme Sanchez Rubio (2013) a democracia deve ser considerada com um movimento vivente, como uma instituição que se dá na prática cotidiana movimentando-se em meio à materialidade do corpo, da carne, das humanidades que protagonizam – ou deveriam protagonizar – a experiência democrática. Parte-se na necessidade de uma experiência democrática que suporte os sujeitos de direitos como sujeitos transformadores do social, do político e do jurídico, que aguente um grau de mutualidade em favor da constituição de padrões de dignidade humana, liberdade e igualdade entre os indivíduos, uma vivencia democrática que de maneira disforme de forma a um poder constituinte que intransigentemente se coloca como ponto de resistência à práxis “imperial” de assujeitamento das humanidades e dos sujeitos nelas compreendidos. Nesse ponto:

A única lógica que a prática constituinte segue é o ritmo expansivo da potência da multidão. Essa prática é divina exatamente no sentido espinosiano: a sua ação selvagem destrói e constitui o ser. Ela é pura e irrepresentável, e afirma o seu poder. A prática constituinte é exatamente o que vimos surgir anteriormente como pré-requisito do comunismo. O êxodo da multidão das constrictões da ordem estatal é a marcha de uma comunidade irrepresentável. A cooperação produtiva do operário social, através do seu trabalho técnico-científico, imaterial e afetivo, cria as redes de auto-valorização que dão vida ao poder constituinte. (NEGRI; HARDT, 2004, p. 173).

Nessa caminhada a cooperação do operário no trabalho vivo se dá dentro, mas para além das estruturas do capital, a cooperação se realiza numa dialética da potência e dos afetos, numa capacidade construtiva de resistência contra o “Império” através desse novo sujeito chamado “comum”. A *multitudo* se move em processos de autovalorização e incremento do ser apreendido numa espiral de produção de sentido e saberes e, não apenas de trabalho e mais valia. (NEGRI; HARDT, 2004).

As identidades caracterizadas de maneira individuada ou em grupo de indivíduos se “organizam” como uma multiplicidade de singularidades que se coloca na arena de embate por direitos de maneira decisiva e provoca uma reorganização de práticas e condutas “imperiais”. As estruturas “imperiais” precisam se readequar à atuação da “multidão” que tem seu nome no “comum” – ou, seu nome “comum” – o nome “comum” que se constitui como uma nova subjetividade que luta por direitos e pelos direitos humanos.

“Quer dizer, a potência de efetuação de todos juntos sem depor suas diferenças internas e irreduzíveis. [...] O poder constituinte embute um mundo ético a efetuar-se, um horizonte político de contestação das formas de represamento do desejo”. (CAVA, 2012, p. 87). “A potência do trabalho vivo, portanto, enquanto se expressa em trabalho socialmente necessário, é expansiva, como já se disse [...]” Gurgel e Mendes (2010, p.28), [...] “a hipótese de Negri, a exemplo de Tronti e Bologna, será a de que o processo de subsunção real, pelos fatores acima descritos, cria as condições de possibilidade para a emergência da subjetividade revolucionária autônoma”. (GURGEL; MENDES, 2010, p. 28). É nesse sentido que o “comum” é a articulação das identidades enquanto singularidades múltiplas que se mantém singulares mas que se encontram no “em-comum”, no ser/estar em-comum solidária e compartilhadamente na luta por direitos, sendo, os direitos humanos o principal vetor dessa luta.

O debate democrático na atualidade não se basta quanto à relação entre público e privado, mas sim, necessita de uma reordenação de sua forma. Nesse sentido, o transbordamento da representatividade para o comum. O comum surge aqui, como a possibilidade de interligação cooperativa e solidária entre os sujeitos, dando forma a um novo “sentido democrático” em aberto e a ser “constituído”. (HARDT; NEGRI, 2014b). Funda-se, então, um espaço-tempo promíscuo de união das singularidades num ambiente comum a partir do “comum” como sujeito que dá nome à *multitudo* desconstruindo como única possibilidade a escolha entre público e privado e estabelecendo uma democracia em-comum. A democracia se mostra com Bolzan de Moraes (1998) como um processo em aberto que contemporaneamente perpassa os processos de produção se deslocando do espaço-tempo exclusivamente do capital e, passa a habitar um *locus* de realização produtiva social, afetiva, solidária e múltipla. É a celebração de um novo processo constituinte arraigado no “comum” como subjetividade que rompe com as produções de sentido

moderno-capitalistas consolidadas sobre uma visão individualista e privatista de sociedade, ou, como algo que está adstrito ao público. Ao assumir o “comum” como subjetividade, se assume a força modificadora de uma sociedade civil que não se movimenta mais amarrada nas noções clássicas de povo e cidadania, mas, que se movimenta multitudinariamente, uma sociedade que se interliga e se mostra múltipla justamente na conservação das singularidades. (HARDT; NEGRI, 2014b).

É por isso que a concepção de democracia deve ser questionada para além de sua própria possibilidade, através em seu exercício deve ser extrapolada, pois compreende o “[...] direito de tudo publicamente criticar inclusive a própria democracia”. (DERRIDA, 2005, p. 169). Diante dessa acepção revela-se a Democracia por vir<sup>65</sup>: “[...] democracia por vir - porque é o único nome para um regime político que declara sua historicidade e sua imperfeição”. (DERRIDA, 2000, p. 9). Com efeito:

A democracia como sentido de uma forma de sociedade é precisamente o privilegio da invenção quotidiana, a exaltação de seus antagonismos e formas de resistência às práticas de dominação. Ela precisa, para constituir-se, do reconhecimento de um território simbólico coletivamente constituído como negação de um lugar a priori, e como rebelião a um delito social julgado previsível. (WARAT, 1997, p. 102).

Essa nova subjetividade democrática é o “comum” em toda a sua potencialidade e intensidade de participação social. O movimento de luta no “comum” se dá conforme o “desejo comum” dos sujeitos interligados nessa esfera de convívio que tenciona as esferas pública e privada intensa e incessantemente, de acordo com o seu movimento. O “comum” é uma subjetividade camaleônica que se perfaz no acontecimento dele próprio “comum” enquanto subjetividade eminentemente democrática constituinte. (HARDT; NEGRI, 2014b). Gera-se assim uma democracia perpassada pelo tecido vivo social, calcada na indeterminação sócio-cultural do mundo contemporâneo. Sua legitimidade será construída dia após dia, fecundada na potência da carne e dos afetos das singularidades, e não mais estará posta por um “estado-de-coisas” institucionalizado peremptoriamente de cima para baixo. Produz-se uma forma social democrática, um espectro social produtor da

---

<sup>65</sup> A democracia não se apresenta, a democracia por-vir trata de: “[...] acepção, senão nula, pelo menos ainda não advinda, ainda incumprida, da palavra democracia: sentido à espera, ainda vazio ou em vacância, da palavra ou do conceito de democracia” (DERRIDA, 2005, p. 52), pois, “é o sentido próprio, o próprio sentido do mesmo, [...] que falta a democracia”. (DERRIDA, 2005, p. 94).

legitimidade que transcende o legitimar meramente político da decisão, a partir de uma forma vivente que se manifesta eternamente nova e inovadora, pois, sempre realçada pelas diferenças singulares que à compõem. (BOLZAN DE MORAIS, 1998).

Nesse viés, “já estamos, portanto, no âmbito de uma ontologia que desloca o comum para o terreno de uma produção social em que ‘o homem excede infinitamente o homem’ e supera qualquer ‘equivalência’ definida *a priori*”. (MENDES, 2012b, p. 134). O “comum” ontologicamente se constitui como eterna abertura e possibilidade na manutenção das singularidades como pluralidades em ebulição dentro dessa subjetividade que se coloca como resistência antagônica ao sistema “imperial”. Há um eterno retorno ao “comum” que sempre se rearticula a partir das singularidades que o constituem e, por isso, não há uma redução das singularidades e uma impossibilidade de seguir o “circuito aberto” de lutas por direitos através dessas singularidades antes organizadas em grupos ou concebidas na sua individualidade identitária.

Segundo a nossa concepção, em contraste, as instituições formam um poder constituinte, e não constituído. As normas e obrigações institucionais são estabelecidas em interações regulares, mas estão continuamente abertas a um processo de evolução. As singularidades que compõem a multidão não transferem seus direitos ou poderes, e assim impedem a formação de um poder soberano; mas em seus encontros mútuos cada uma delas torna-se mais poderosa. Dessa forma, o processo institucional fornece um mecanismo de proteção (embora sem garantias) contra os dois perigos principais enfrentados pela multidão: externamente, a repressão do poder vigente, e internamente, os conflitos destrutivos entre as singularidades no interior da multidão. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 392).

E, se o perigo da autodestruição é um perigo vivido pela “multidão” e, o “comum” é no nome da “multidão”, é o sujeito que a possibilita enquanto poder constituinte e potência da carne, logo, esse é um perigo pelo qual passa o “comum” enquanto sujeito, o risco de se desfazer em processos conflitivos entre as próprias singularidades que o conforma. Conforme Hardt e Negri (2016) a “multidão” consolida suas capacidades e seu agir por meio de um processo democrático revolucionário que se liga umbilicalmente aos direitos humanos como um conteúdo por excelência de resistência que mobiliza os sujeitos em um processo de confronto das instituições constituídas que exercem o poder “imperial”.

Nesse horizonte de sentidos tipicamente espinosano ética e política – e, direito, bem como, direitos humanos – se encontram num plano eminentemente



imane, ou seja, sem intermediações institucionais para o acontecer ético da política e do Direito. A imanência do ser – “ser-em-comum” – se afigura como pedra de toque na possibilidade de se construir um novo paradigma jurídico-político baseado na *práxis* antagônica da sociabilidade, dos próprios seres humanos deixados de fora do horizonte de sentidos dominante e hegemônico criado pela modernidade. (GUIMARAENS, 2010). Os direitos humanos, nesse viés, são um verdadeiro “cavalo de batalha” dos sujeitos expropriados das estruturas político-jurídico-econômicas globais frente às práticas excludentes que os mantêm do “lado de fora” da humanidade. É uma *práxis* jurídica libertadora a partir dos direitos humanos que imbrica a *práxis* antagônica e revolucionária da *multitudo* ao Direito como condição de possibilidade para a libertação e emancipação dos sujeitos que se encontram expropriados e excluídos.

Ao mesmo tempo em que as estruturas da governança global dirigidas pelo “Império” são pós-democráticas, num sentido de evitamento e abandono das estruturas típicas da democracia moderna liberal, são as próprias práticas organizativas do “Império” que fazem com que os sujeitos que realizam o trabalho vivo se “unam” na *multitudo* através do contato propiciado pelas redes de trabalho vivo, cognitivo. (HARDT; NEGRI, 2016). Hardt e Negri (2004) já nesse trabalho anterior deixavam claro que o “Império” – na obra citada, para o autor da presente tese, chamado de Estado pós-moderno – era uma forma renovada do poder constituído que, surge como estratégia do capital para controlar as forças produtivas. No entanto, ao mesmo tempo em que se reorganiza sob as vestes “imperiais” por, construir uma nova forma de organização dos processos produtivos e de controle, ao mesmo tempo em que se consolida como paradigma soberano de biopoder, propicia as condições para que se organizem novas formações biopolíticas pelo desejo de libertação das forças produtivas pelo trabalho vivo.

E, é nesse momento em que o trabalho vivo se organiza por meio das redes de trabalho imaterial, que se perfaz perfeitamente uma nova forma e força produtiva eminentemente sociais que cooperativamente desarticulam as instituições de domínio e racionalização do indivíduo começadas pelo estatismo e seguidas pelo paradigma “imperial”. Nesse momento fica claro que o “comum” – e, aqui, Hardt e Negri referem-se clara e diretamente ao comunismo – não precisa ser uma alternativa externa ao sistema de produção capitalista (“imperial”), pois, ele se origina e retira a sua força das mesmas estruturas e práticas que fazer surgir o

“Império”. (NEGRI; HARDT, 2004). Nessa perspectiva somente uma democracia radical dá conta desse sujeito comum absoluto que dá nome à “multidão”, somente uma democracia radical é condição de possibilidade para o “comum” enquanto sujeito político-jurídico empreender de maneira completa um projeto revolucionário de resistência e antagonismo dentro das próprias camadas do capital e do poder “imperial”. (NEGRI, 2015). O “comum” que dá nome à “multidão” é também um sujeito radical que sob a ótica de sua radicalidade que permite o acontecer das singularidades sem se anularem entre si, ou, se decomporem no conflito, radicaliza a produção de subjetividades e o processo de luta pelos direitos humanos – e por direitos.

Nesse contexto, os direitos humanos ganham o corpo de uma radicalidade também, uma radicalidade jurídica que desestabiliza o sistema jurídico como um aparato de controle do Estado e/ou do “Império”. Os direitos humanos devem ser percebidos e sentidos como conteúdos de resistência e antagonismo face à maquinaria de controle biopolítico perpetrado pelo Estado e pelo “Império”. Os processos de conquistas de direitos são processos antagônicos tanto quanto os estruturados pelo trabalho vivo no que tange ao controle da produção e à produção meramente material empreendida pelo capital. É nesse sentido que direitos humanos, democracia e, o “comum” como um sujeito democrático-constituente e de direitos se engendram num relacionamento pelo desejo que nasce da carne da “multidão”, o desejo pelo novo e por possibilidades efetivamente e evidentemente humanas de realização política, jurídica, econômica e social.

“Se os direitos humanos são a causa e o efeito do desejo, eles não pertencem aos humanos, direitos humanos constroem humanos”. (DOUZINAS, 2015, p. 383). Constroem possibilidades de que humanidades diversas se constituam enquanto humanos, enquanto sujeitos de direitos seja qual for sua raça, cor, credo, religião, origem, seja pertencente às elites do norte global ou aos marginalizados do sul global. Os direitos humanos são condição de possibilidade da resistência frente à expropriação seja do capital, seja do Estado, seja do “Império”, são conteúdos que permitem os humanos se constituírem demasiados humanos e, assim serem aceitos em suas diferenças, em suas singularidades.

Os direitos humanos funcionam no espaço entre a natureza ideal e o Direito, ou entre pessoas reais e abstrações universais. A perspectiva do futuro não pertence a governos, contadores e advogados. Ela certamente

não pertence a organizações internacionais, diplomatas e humanitários de profissão. (DOUZINAS, 2015, p. 394).

Os direitos humanos são o vetor de transformação do Direito moderno-estatal racionalista e formal em um Direito vivente e materialmente igualitário e, do Direito pós-moderno-“imperial” de uma máquina de controle e exclusão, em um ambiente de liberdade e inclusão. Os grupos identitários que lutam por direitos e igualdade, bem como, os indivíduos em luta, compõem esse novo mosaico de singularidades que se desvela no “comum” como potência e não como poder. Não cabe aqui, mais discussões acerca de que as lutas por direitos dos indivíduos, ou, que direitos individuais devem se sobrepor aos direitos de grupos de indivíduos, normalmente sujeitos classicamente excluídos dos processos de conquista, proteção e concretização dos direitos humanos e, por isso, organizados em grupos identitários.

Isso se dá, porque “a relação entre absoluto e multidão, entre as duas versões da potência, não se fecha: uma impede em direção à unidade do político, a outra se difunde em direção à multiplicidade dos sujeitos” (NEGRI, 2016a, p. 66) e, desse modo, não há uma disputa e nem uma fissura entre as singularidades que vão à luz na multiplicidade dos sujeitos. Isso porque a partir da democracia espinosana (CHAUÍ, 2003) o corpo multitudinário que articula as singularidades, articula poder e potência de maneira proporcional, de modo que o poder da potência se mantenha vivo na *práxis* libertária dos sujeitos que compõem esse novo corpo e, que por consequência são sujeitos constituintes da democracia por excelência.

É possível dizer que a democracia espinosana enquanto uma democracia dos afetos e desejos, bem como, enquanto uma democracia absoluta<sup>66</sup> – no sentido de completa e único regime possível para os sujeitos e, não no sentido totalitário – como único regime de organização social possível, é o cenário privilegiado para o acontecer dos direitos humanos como uma *práxis* vivente e constitutiva do ser – do ser-em-comum. (ESPINOSA, 2009). A democracia se (re)faz ontologicamente no “comum”, é um processo da “ontologia do comum” num percurso de consolidação de um novo paradigma constituinte e, ao mesmo tempo, desse novo sujeito que se apresenta no “em-comum” que desativa a identidade individualizada e a coletividade

---

<sup>66</sup> “O absoluto possui, então, a potência como própria essência, e ele torna-se existência em função, e à medida, do realizar-se da potência. Essa é a definição de absoluto do ponto de vista metafísico. Nesse ponto, no âmbito dessa problemática, é supérfluo insistir sobre as implicações da definição: basta recordar, sempre em termos muito gerais, que se o conceito de absolutidade é passível de ser reconduzido ao de potência, é evidentemente reconduzível àquele de liberdade”. (NEGRI, 2016a, p. 57).

totalizada e abre caminho para uma comunidade de vida, para uma comunidade que deve vir assentada nos direitos humanos. (MENDES, 2012c)<sup>67</sup>.

Essa comunidade de vida é que deve ser visualizada como uma humanidade possível, uma humanidade aberta às contingências e não universalizável num plano de existência comum à todos os seres humanos como se todos fossem iguais em qualquer parte do globo terrestre, seja no norte, seja no sul global. (DOUZINAS, 2015). A humanidade não é homogênea e, por isso, pensar o “comum” como um sujeito que não reflete essa homogeneidade, mas que ao mesmo tempo engloba as singularidades no “em-comum” sob o signo desse “nome comum” que é o nome da “multidão”, torna-se vital para uma acertada percepção dos direitos humanos suas “qualidades” e potencialidades para a luta, para a resistência e para a revolução.

Em Espinosa, as instituições democráticas – e nesse sentido podemos livremente que esse seria o mesmo lugar dos direitos humanos como pensados a partir do “comum” – se constituem para além da contratualidade, ou seja, para fora das amarras biopolíticas da soberania. Democracia e soberania são contrárias, pois, como já vimos a soberania é o lugar da exceção por excelência logo, não se pode ter na soberania o lugar do poder constituinte e dos direitos humanos, na soberania a exceção invariavelmente se mostra como poder constituído controlando biopoliticamente os sujeitos e deslocando em nome do poder, a potência para dentro do *nomos* soberano e, assim, a imunizando. (NEGRI, 2016a).

Por isso, Negri (2004) percebe como conceitos, fenômenos opostos, não democracia e totalitarismo, mas sim, democracia e soberania. Os totalitarismos nascem do poder soberano que suspende os direitos humanos e inaugura a exceção. E os direitos humanos desse sentido são conteúdos que “funcionam” como barreiras contra a instauração da exceção. Tem-se os direitos humanos como conquistas dos indivíduos que não podem ser abandonadas ou reconduzidas a um estado anterior ao seu “nascimento” como direitos inerentes à condição de sujeitos, à condição de humanidade que “reveste” todo e qualquer ser humano.

---

<sup>67</sup> O “comum” deve estar blindado tanto à individualização liberal que racionaliza os sujeitos como indivíduos em busca de práticas e movimentos individualistas que dão forma à uma sociedade capitalista de produção, onde, o sujeito é potencialmente um sujeito egoísta que não consegue se manifestar enquanto singularidade há não ser num processo de aniquilamento do “outro”, mas também, o “comum” não pode ser reduzido ao uno coletivizado típico do socialismo real que também aniquila as singularidades em uma coletividade artificial que desfaz as biografias e identidades que devem se materializar no percurso das singularidades enquanto uma multiplicidade viva. (MENDES, 2012b).

Nesse caminho, para os direitos humanos se mostrarem como um conteúdo verdadeiramente universal é necessário que se repense sim o fundamento dos direitos humanos a partir de uma complexidade cultural que faz os direitos humanos se condicionarem a determinados conteúdos ético-morais que, nem sempre, ou, no mais das vezes, não reflete de maneira ampla as humanidades que mais precisam das esferas de proteção e concretização desses direitos. (GALLARDO, 2014). De tal forma, deve-se romper com a apreensão dos direitos humanos enquanto conteúdos eminentemente ocidentais surgidos na modernidade europeia que, sobretudo, em muito serviram de justificativa para uma série de barbáries, como os processos de colonização do mundo. Os direitos humanos na esteira do “comum” devem ser percebidos como produtos culturais que se estabelecem como condição de possibilidade para a luta de libertação – no caso do sul global – e emancipação, como um conjunto de sentidos e práticas de luta por direitos e que possibilitam a luta contra o Direito. (HERRERA-FLORES, 2009b).

“O que devemos ter claro desde o princípio é que, nessa questão da luta pela dignidade, há muitos caminhos e há muitas formas de ação. E que o mais urgente não é lançar anúncios universalistas, mas construir espaços de encontro entre ditas formas de ação nos quais todos possam fazer valer suas propostas e diferenças”. (HERRERA-FLORES, 2009b, p. 17). Por isso, ainda com Herrera-Flores (2009b) precisamos ter claro que quando se fala em direitos humanos não se está a se pensar apenas em condições materiais de distribuição desses direitos, mas sim, percebe-se um fenômeno muito mais complexo que implica uma série de processos e relações de poder que excluem e oprimem uma série de grupos de indivíduos que não conseguem sequer ter padrões mínimos de dignidade, ao mesmo tempo em que inclui e emancipa um sem número de indivíduos e grupos que tem acesso a esses conteúdos.

Desse modo, é claro que os processos que redundam na concretização e proteção desses direitos, bem como, as condições que foram necessárias para as conquistas desses mesmo direitos, é por demais díspar em relação à determinados indivíduos se colocados ao lado de outros. Enquanto na Europa moderna e no ocidente os direitos humanos surgem como conquistas emancipatórias frente ao ancien regime e, se transmutam na consolidação de um determinado modelo de vida ocidental, no sul global esses mesmos direitos aparecem como a menor possibilidade de conquistar padrões mínimos de dignidade e liberdade.

Direitos humanos nesse contexto devem ser pensados no plano da imanência, na realidade do dia-a-dia como um produto da potência da carne e não como uma mera artificialidade contida em cartas de direitos – e aqui não se quer retirar a importância de tais documentos, mas recontextualizá-los apresentando seus déficits e limites – que universalizam um conteúdo limitado à determinadas realidades. Dessa mesma forma, os direitos humanos como *práxis* imanente devem ser apreendidos para além das instituições típicas do Estado – ou do “Império”, na contemporaneidade – sejam elas jurídicas ou políticas, para ser considerados como um produto ilimitado da própria imanência, dos sujeitos que produzem esses direitos e os constituem enquanto uma prática procedimental viva e latente na carne. (HERRERA-FLORES, 2009b). Com efeito é necessário:

[...] conferir duração às condições necessárias da expressão ativa e alegre do desejo e da razão, fortalecendo dinâmicas alternativas que já existem e lutam para continuar existindo. O direito como potência não se deixa enquadrar como outra norma dotada de coerção, pairando sobre súditos amedrontados. Mas, por outro lado, não se furta a instituir-se.

Essa instituição da potência de agir pode ser definida como instituição de um exercício comum de direitos implicado na reunião das capacidades sociais, da multiplicação de encontros produtivos, do lançamento de redes colaborativas e, como consequência, a libertação da cidade diante do tirano e sua manipulação de medo e morte. Nesse direito, não opera a guilhotina entre eficácia e validade, nenhuma deontologia mascarada de humanismo pequeno-burguês. Viver o direito com Negri significa também colocar-se no nível da produtividade imanente da vida. (CAVA, 2012, p. 88-89).

Não se pode mais nessa quadra da história se pensar os direitos humanos encerrados na dinâmica “eu”/“outro”, sempre criando figuras ancoradas na dualidade entre “condições humanas” que sendo dissonantes se anulam, ao invés de se congregarem em um contexto de multiplicidade e respeito das singularidades. A síntese “eu”/“outro” é sempre excludente, ela não contempla as diferenças, mas, sim, subjuga o diferente sob à força e o poder dos hegemonicamente considerados os donos de uma humanidade superior aos demais. Aqui, a vida, a liberdade, a própria condição de ser humano tem valores diferentes dependendo do ponto de vista do qual se analisa, sempre inserida em uma lógica que separa e diferencia a todos entre dominando e dominados, civilizados e bárbaros, vítimas e criminosos<sup>68</sup> –

---

<sup>68</sup> Sobre essas dualidades conceituais, criadas pelo ocidente e, sobretudo, no seio do humanitarismo contemporâneo, é importante trazer as palavras de Costas Douzinas. “Na dialética do bom e do mau, o mau vem primeiro; o bom é definido negativamente como *steresis kakou*, como a remoção, remédio ou ausência do mau. Direitos humanos e humanitarismo reúnem diferentes partes da humanidade, eles tentam suturar a essência humana comum fora do corpo profundamente cortado. Vamos

tendo uma ênfase maior na figura do terrorista –, lembrando Agamben, entre os que devem viver e os que merecem morrer – ou, podem morrer. (DOUZINAS, 2009).

Deste modo, os direitos humanos na contemporaneidade devem, ao invés de cindir pessoas, sujeitos, e vivências biográficas diversas, unir sob o manto da humanidade possível nas singularidades múltiplas todos os projetos de vida e de viver sem distinção qualquer que seja a respeito da “condição humana” de cada um. A humanidade que se defronta eticamente com inúmeras violações de direitos humanos, no mais das vezes perpetradas dentro das esferas do próprio Estado, como também, sob a égide das políticas “imperiais” de segregação e controle não pode mais ser colocada à margem do político-jurídico.

A necessidade é de se construir um plano ético fundamental em que os direitos humanos são uma eterna realização e não mais conteúdos congelados em cartas políticas para a realização institucional que alcança apenas alguns, e normalmente não alcança os que mais sofrem com os processos de exclusão engendrados pela própria institucionalidade. Os direitos humanos são o nutriente do “comum” na luta antagonista e revolucionária contra os processos de expropriação encarnados pela máquina “imperial” que reduz as humanidades à um dado do sistema capitalista que às aprisiona. Com Bernardes (2017) os direitos humanos se encontram como uma abertura para o realizável e para o imanente, é uma possibilidade de luta articular as singularidades múltiplas no “comum” a partir dos direitos humanos e da luta por direitos humanos na busca incessante por um ambiente de realização desses direitos para além das artificialidades institucionais, mas sim, a realização desses direitos pela e na *práxis* da “multidão”.

Os direitos humanos são materiais culturais que necessitam ser protegidos e concretizados a partir da experiência múltipla das singularidades que se articulam nesses e a partir desses conteúdos fundamentais para a busca pela sua dignidade.

---

examinar brevemente as três máscaras do humano: a vítima sofredora, o atroz malfeitor e o salvador moral. Primeiro, o homem como vítima. A vítima é alguém cuja dignidade e valor foi violada. Sem poder, sem ajuda e inocente, sua natureza básica foi negada. Mas há mais do que isso: vítimas são parte de uma massa ou horda indistinta de pessoas desesperadas, desalentadas. Eles não tem face nem nome, os Tutsis massacrados, os refugiados traficados, os curdos intoxicados, os bósnios violados. Vítimas são mantidas em campos, são encarceradas em prisões, banidas em massa para territórios sem saída. Perdendo a humanidade, tornam-se menos que humanas; perdendo individualidade, tornando-se parte de uma horda, multidão ou ralé; perdendo sua auto-determinação. Tornando-se escravizadas; esses são os resultados do mau, conhecido de outra forma como violações de direitos humanos” [...]. [...] “O foco da nossa caridade é uma massa amorfa de pessoas. Isso ocupa nossas telas de televisão, jornais e campanhas de arrecadação de fundos de ONGs. As vítimas são exibidas exaustas, torturadas, famintas, mas sempre sem nome, uma multidão, uma gentilha que habita partes exóticas do mundo”. (DOUZINAS, 2015, p.399-400).

Portanto, os direitos humanos na trilha da “multidão do comum” são uma potencialidade cultural aberta e irrealizável, mas irrealizável porque sempre realizável, ou seja, é uma potência latente de luta por direitos, culturalmente engendrados na movimentação da *multitudo*. (HERRERA FLORES, 2009a).

Portanto, é justamente nesta perspectiva, de uma nova compreensão de produção de direitos, a partir do plano da imanência onde se estabelece o encontro intercultural com a participação efetiva de sujeitos multitudinários, que se abandonam as concepções do contratualismo que se apresenta como bloqueio das possibilidades de produzir outros direitos, bem como se abandona no mesmo ato o princípio unitário da soberania e do estado, permitindo a imaginação de outras organizações de práticas democráticas, renovação das liberdades, transformação permanente das estruturas políticas e, desse modo, o exercício reconhecido e efetivo do direito às lutas (resistência), de garantia da capacidade de criar e produzir direitos. Neste espaço, o que converge é a abertura do comum através dos direitos como construção através da resistência e poder constituinte. (BERNARDES, 2017, p. 249-250).

Nesse caminho, os direitos humanos através do “comum” como um novo sujeito da luta e da resistência, surgem como principal meio de combate e resistência antagonista aos poderes “imperiais” e ao eterno movimento de subjugação das humanidades que se mostram diferentes no plano absoluto da transcendência. Os direitos humanos são no plano da imanência direitos vivos, práticas vivas de resistência contra a máquina de controle pelo biopoder encarnada pelo “Império”. Com Herrera Flores (2009a) os direitos humanos se dão na imanência, e por isso na interculturalidade que diferencia as singularidades, mas às aproxima na sua multiplicidade, reestruturando a *práxis* social como resultado ético das relações imanentes entre os sujeitos que se colocam na arena de luta de maneira “precária”, e nesse sentido, de maneira construtora de novas possibilidades.

Nesse passo, há uma concepção de direitos humanos que deve ser assentada e radicalizada de maneira a embasar uma posição de construção dos direitos humanos como materiais de valorização do humano em todas as suas possibilidades, e não apenas dentro dos padrões impostos pela modernidade europeia ou pela pós-modernidade ocidental. Quando as instituições se mostram contra os valores basilares e inalienáveis de proteção e garantia do ser humano e de sua dignidade, essas instituições devem ser colocadas em cheque no sentido de que as diferenças devem ser protegidas no plano da interculturalidade e da



existência de diversas racionalidades para além da (pós-)moderna europeia-ocidental. (BEUCHOT, 1994).

Essa nova aceção dos direitos humanos deve estar e está ancorada em uma visão plural sobre o fenómeno jurídico e sobre os próprios direitos humanos. Há um pluralismo jurídico que no que tange aos direitos humanos para além dos paradigmas dominantes é, condição e possibilidade para a estruturação de uma nova gramática protetiva e concretizadora de direitos, como também, é mecanismo de luta por direitos. O pluralismo jurídico joga luz sobre uma série de sujeitos e demandas por direitos que estavam velados pelos constructos dominantes acerca do que são direitos humanos e de quem são os humanos desses direitos. (WOLKMER, 2015). Essa dimensão plural e intercultural dos direitos humanos é anterior à sua positivação, ela se interliga a uma aceção sociocultural dos mesmos e a instâncias práticas que estão calcadas em um movimento de ação social em busca desses direitos. Nesse âmbito, não se pensa direitos humanos somente adstritos ao Estado, muito menos em meio às instituições “imperiais”, mas em uma dimensão anterior que é imanente. (SANCHEZ RUBIO, 2014).

Ainda na esteira de Sanchez Rubio (2014) deve-se potencializar essas articulações não jurídicas dos direitos humanos, ou seja, há uma clivagem anterior à sua institucionalização que é latente e eminentemente prática social. Essa dimensão ética que é anterior é que possibilita a não violação e, a indistinção entre “eu” e “outro” mesmo que nas posições humanitaristas que acabam por gerar distorções e a provocar distinções entre estes e aqueles humanos, em que alguns detém uma humanidade que parece melhor ou superior. Na trilha de Wolkmer (2015) os direitos humanos são visualizados como a base de um pensamento contra-hegemônico e de resistência que impregna uma prática cultural e social antagônica e revolucionária que deve (re)pensar o direito de maneira plural e intercultural. Proporciona-se um patamar crítico que transgride os limites colocados pelas instituições estatais e “imperiais” e ancora um discurso ético e vivente sobre direitos humanos.

É nesse ponto que o “comum” se coloca como um novo sujeito dos e para os direitos humanos, assim como, o “sujeito” por excelência da resistência antagonista ao “Império” devido a sua constituição e movimento multitudinário e plural que, mantendo as singularidades se faz “comum”. A “multidão” se faz “comum” é justamente nas singularidades é em um “não-estar-só” que remete ao “estar-em-comum” e, esse “estar-em-comum” permite e impulsiona a ruptura com o direito e a

política instituídas pelo “Império”. O “estar-em-comum” é a instancia “última” de cooperação e solidariedade humanas que joga o ser humano enquanto “sujeito comum” num horizonte de constituição do sujeito enquanto “singularidade comum”. O “comum” de acordo com Mendes (2012b, p. 140), “[...] não é privado, nem coletivo; não é separação, nem totalização; não é realização política, nem substância. Ele é o “nosso dado primeiro”, “condição ontológica do ser”, pré-requisito e possibilidade de “ativar” qualquer política, mas também de limitá-la[...]”.

É nesse sentido que Cava (2012) afirma que a constituição do ser reside no poder de uma *práxis* constituinte, e essa *práxis* é uma prática para e pelos direitos humanos, num sentido de construção dos direitos humanos, de construção dos sujeitos e de construção dos movimentos de resistência e a antagonismo que devem brotar desse exercício constituinte da *multitudo*. Nesse plano reconhece-se a diferença como condição de possibilidade para a partir das singularidades reconhecer a diferença no “comum” sob um manto de interculturalidade que torna possível a diferença para além de um campo de indistinção entre iguais e diferentes sob o ponto de vista da soberania “imperial”. (BERNARDES, 2017). Lembrando Agambem (2010) a zona de indistinção entre iguais e diferentes, entre “eu” e “outro”, entre civilizado e bárbaro que se ergue na exceção soberana é combatida e até mesmo impossibilitada pelo “comum” que reconhece a força dessas singularidades sem inseri-las na ótica dualista típica da exceção.

O “comum” como sujeito dos direitos humanos e, como sujeito constituinte que o é, é o sujeito constituinte de uma *práxis* de resistência, mas também é o sujeito que determina a construção de um novo paradigma de direitos humanos, é o sujeito que faz possível os direitos humanos acontecer enquanto contedística verdadeiramente plural e intercultural. O movimento do “comum” é o movimento dos direitos humanos em direção à construção de um paradigma para além de emancipatório libertador dos sujeitos que foram capturados pela malha de indistinção soberana da exceção. Com Wolkmer (2015) as lutas por direitos em todo o mundo, mas sobretudo, no sul global é a luta do sujeito contra uma máquina de opressão que se mantém viva e atuante desde o processo colonizador. Nesse viés, as lutas por direitos dos marginalizados e apartados das esferas de proteção e concretização do Estado, ou seja, dos que estão verdadeira e inteiramente à margem do Direito e dos direitos humanos é um ponto crucial para a consolidação da pluralidade e da interculturalidade como padrões de definição de políticas de

direitos humanos e conservação da dignidade desses indivíduos e povos esquecidos e colocados a margem o longo caminho até aqui.

Em suma, a epistemologia crítica de resistência permite uma tomada histórica de consciência para reconhecer uma cultura jurídica contra-hegemônica, marcada pelo pluralismo comunitário-participativo e pela legitimidade construída não somente por imposições institucionais ou argumentos racionais, mas mediante as práticas internalizadas por uma extensa gama de novos atores sociais. (WOLKMER, 2015, p. 251).

Nessa caminhada, “[...] o comum é produzido em uma dinâmica viva, em um feixe de relações de instável multiplicidade, que não excluem o comum, mas o faz emergir na riqueza política das resistências” (MENDES, 2012b, p. 142), tomando forma no disforme, no que se caracteriza singular e multiplamente ao mesmo tempo. A “multidão do comum” que se mobiliza frente às políticas genocidas do “Império” é para além de sujeito dos direitos humanos, lugar para os direitos humanos, ou, no mínimo condição e possibilidade para que se constitua um novo ambiente para os direitos humanos e, mais, para os seres humanos que carregam a marca desses direitos. Como alerta Douzinas (2015) a época que se vive é a época do escárnio, do genocídio, do massacre, da limpeza étnica, é a época da exceção empreendida pelas forças e formas “imperiais”. E, justamente por esse motivo, se necessita de um movimento de luta e resistência que de maneira revolucionária – e veja-se o quanto é revolucionário hoje apostar-se no humano – aposte nos direitos humanos e nas humanidades que perfazem esses direitos.

É necessário um confronto entre a realidade dos direitos humanos e esses próprios direitos na busca por uma trajetória libertadora para os próprios sujeitos enquanto sujeitos de direitos e dos direitos humanos. A realidade desses direitos é uma realidade vivente, uma realidade atinente às capacidades humanas que muitas das vezes ficam distante do conteúdo jurídico positivado normativamente em matéria de direitos humanos. Com Bragato (2014) os direitos humanos não podem mais ser tidos como os produtos de um saber e de uma racionalidade dominante e autointitulada civilizada. Se a modernidade ocidental deu início à história positivada dos direitos e liberdades fundamentais, esses conteúdos tão importantes para a garantia e concretização da dignidade humana não podem ficar intrinsecamente ligados a essa racionalidade assujeitadora. Para romper com o discurso de que somente o ocidente é o lugar, ou, o lugar privilegiado de fala no que

tange aos direitos humanos, o que, é resultado de um processo de imposição do saber sobre as demais culturas, é necessário perceber-se enredado nessa lógica para, daí sim, transitar para um campo aberto de possibilidades imanentes, sociais, plurais, de ruptura com o conceito direitos humanos e de humanidade enunciado pela tradição moderno-europeia-ocidental. (BRAGATO, 2014).

Nesse meio, cabe uma advertência de que empreender essas críticas quanto à construção histórico-geo-política desse paradigma dominante de direitos humanos não significa de maneira alguma desconsiderá-los como um fenômeno moderno e que teve sim a sua importância. No entanto, justamente partindo daí, não se pode deixar de desvelar as contradições internas ao desenvolvimento dos direitos humanos sob uma *mirada* eminentemente moderno-ocidental que desconsidera as demais culturas como “produtoras” de direitos (humanos) e dignas de proteção da sua dignidade humana. (BRAGATO, 2014). Evidentemente, essas culturas vêm sendo vilipendiadas desde os processos de colonização, ou seja, desde o começo da modernidade em sua outra face, a face oculta colonial. A produção de conhecimento e direito(s) na modernidade e para além dela deu-se sob a marca da divisão entre racionais e irracionais e entre civilizados e bárbaros, onde os não moderno-europeus foram considerados os bárbaros irracionais.

Nessa continuidade, repensar os direitos humanos é repensar o lugar de seu discurso, é repensar seu fundamento, é repensar os sujeitos desses direitos e, principalmente, é repensar as estruturas que os garantem e concretizam, pois, eminentemente ligadas às estruturas de poder e não às subjetividades em sua potência, em sua realidade periférica e contra-hegemônica. Os direitos humanos sob o prisma do pluralismo jurídico e social e a partir do primado da interculturalidade é para além das mordaças da modernidade europeia um mecanismo de luta pelos próprios direitos contra as formas arbitrárias de poder, como o “Império” e não mais relegados apenas aos espaços institucionais de garantia dos direitos. (WOLKMER, 2015).

“O reconhecimento dos direitos humanos no século XX pode ser entendido como o resultado de incontáveis lutas pelo reconhecimento dos direitos (e até mesmo pela condição humana) pelos povos oprimidos ao longo da história moderna”. (BRAGATO, 2014, p. 220). Porquanto, esses processos ainda assim não atingiram a proporção necessária para representar uma luta antagonista e revolucionária a favor dos direitos humanos enquanto matérias plurais, interculturais

e assentadas na força das singularidades que, apesar de dissonantes se conservam na sua multiplicidade e convergem para uma mesma luta, a luta por direitos. É nessa luta por direitos que o “comum” que nomeia a *multitudo* se apresenta como um sujeito dos direitos humanos que compreende sob a sua forma todas essas humanidades deixadas de fora pela modernidade que se colocam como as singularidades expropriadas pelas estruturas políticas, jurídicas e econômicas do capital.

“Precisamente porque se opõem aos padrões racionais europeus, formas e visões alternativas de ser e de se relacionar com o mundo foram suficientes para caracterizar determinados grupos humanos como bárbaros, selvagens e brutos. Ao invés de direitos, passaram a se impor repressão, negação e contenção disciplinar”. (BRAGATO, 2016, p. 1810). E essa contenção disciplinar é a governança global imposta pelo biopoder “imperial” que subordina os direitos humanos em questão de direito internacional (dos direitos humanos) e os próprios seres humanos numa perspectiva mundial de concretização e garantia de direitos à determinadas estruturas que são as consideradas legítimas para se apoderar de uma luta que é dos sujeitos e não das institucionalidades. Conforme Hardt e Negri (2014a) esse discurso internacional no que concerne aos direitos humanos e sua proteção, ganha a legitimidade dos centros de poder no que toca ao discurso e corrobora uma ideia de achatamento das singularidades periféricas que se concentra na produção dos direitos e na universalização dos mesmos como um dado natural e intrínseco à expansão do capital e ao paradigma “imperial” que é o responsável por conservar esses direitos, mesmo que pelo uso da força – contra alguns e de acordo com os seus interesses geo-políticos e econômicos.

O “Império” engendra – e está engendrado sob – um estado de exceção que excepciona os direitos humanos como conteúdos diretamente ligados a um direito internacional humanitário que está a serviço, no mais das vezes, ao estado de guerra global que coloca em curso os projetos “imperiais”. Nesse diapasão as ações “imperiais” no que toca à defesa desses direitos são meramente ilusórias e estão também a serviço do paradigma “imperial” de segregação, exclusão e controle dos corpos. Segundo Hardt e Negri (2014a) a problemática que está posta é a da escolha por um projeto global de domínio, controle e exclusão, ou, por um novo projeto “comum” e multitudinário que investe na(s) humanidade(s) como

“ser”/“fenômeno” capaz de opor a esse projeto “imperial”, um projeto de libertação, êxodo e inclusão.

Fica evidente que a escolha pelo segundo projeto é a escolha pelos direitos humanos numa perspectiva de conquistas advindas de processos de luta contra o Estado e contra o “Império” que reaviva intensamente os direitos humanos na *práxis* da “multidão do comum”. Os sujeitos dos direitos humanos não nascem das abstrações simuladas pelos paradigmas dominantes de poder – leia-se Estado e “Império” – como mera dissimulação de uma trajetória de barbárie, genocídio e extermínio que, cada vez mais se vislumbra como condição de possibilidade para o acontecimento perene do paradigma “imperial”. [...] “O problema da violação dos direitos humanos está diretamente ligado com a definição do ser humano, que é o sujeito desses direitos: se alguns seres não são racionais e, portanto, não totalmente humanos, então os seus direitos podem ser negados”. (BRAGATO, 2016, p. 1818).

E esse problema é um problema de fundamento – filosófico – e, ao mesmo tempo, de constituição do sujeito dos direitos humanos como um sujeito inferiorizado – muitas vezes – e sobretudo, destituído de poder, seja na representação individualista ou na representação coletiva desses sujeitos, pois, essas duas formas de representação estão sempre ligadas às institucionalidades que às racionalizam e apaziguam, retirando-lhes a sanha antagônica e revolucionária. Não há colocação desses direitos e desses sujeitos na arena de luta contra as formas de expropriação e exclusão também institucionais empregadas pelos paradigmas dominantes. Se, a partir de Agamben (2010) o complexo institucional de controle biopolítico nasce com o *nomos* soberano como uma manifestação do biopoder do Estado no controle das populações, contemporaneamente ele se desdobra marcado pela exceção “imperial” posta como regra em um emaranhado de relações de poder naturalizam as práticas violatórias dos direitos humanos como necessárias à sua garantia. Com efeito:

Nenhum passo de progresso nos permite ignorar que nunca antes, em figuras absolutas, tantos homens, mulheres e crianças tenham sido subjugados, famintos ou exterminados na terra. O triunfo do humanitarismo está afogado no desastre humano. O ‘melhor’ e o ‘pior’ vem juntos, instigando e alimentando um ao outro. Mas se nós abordarmos as missões de salvação do humanitarismo como parte de um projeto mais amplo de intervenção tanto no sul como no norte, algumas das contradições aparentes começam a desaparecer. (DOUZINAS, 2015, p. 402).

Dessa maneira, é um novo sujeito que luta por direitos que exsurge enquanto uma possibilidade de enfrentamento da problemática colocada no constructo moderno-europeu-ocidental de direitos humanos. Um novo sujeito que traz em si o “nome-comum” e que representa um “estar-em-comum” cooperativo e abundantemente vivo. A resistência é o que dá forma e vida para esse sujeito que resiste no seu antagonismo de modo revolucionário contrapondo-se às instituições da exceção que contemplam os direitos e os sujeitos como meras externalidades do sistema.

O “comum” é o sujeito dos direitos humanos na contemporaneidade, é a possibilidade inventiva de transformação a partir das singularidades sem perdê-las em conflitos identitários, nem permitir o seu esfacelamento nas duras paredes “imperiais”. É no “comum” que surge a possibilidade de um novo paradigma dos direitos humanos consolidado sobre um novo sujeito dos direitos humanos que luta por esses direitos de maneira multitudinária. Nesse passo, o “sujeito comum” é o sujeito de uma *práxis* viva e libertadora, para além de um sujeito como os constituídos anteriormente em meio às instituições do biopoder, é também o “comum” um sujeito constituinte que não se fecha sob o manto do poder constituído, mas se mantém sempre aberto à uma continuidade histórica de luta, resistência e antagonismo.

O sujeito da revolução pelos direitos humano leva o nome de “comum” e ao mesmo tempo nomeia a “multidão” de singularidades que sendo múltipla nas humanidades contempla um poder que é eminentemente vivo e biopolítico. O “comum” como sujeito liberta os direitos humanos de um paradigma que os encapsula em uma dimensão irreal e artificial e os joga literalmente em meio à realidade nua e crua da humanidade que padece em meio aos jogos de poder que instituem política e direito como peões a serviço de um senhor global. Nesse contexto se redesenham os contornos dos direitos humanos conteudisticamente e se alargam seus limites perpassando a realidade institucional que determina de maneira estreita sua força e capacidade de transformação.

O “comum” não desfaz as identidades que tradicionalmente lutam por direitos – ligados ao gênero, raça, credo, povos originários, etc. –, ele abriga essas identidades e às “preserva” enquanto singularidades no corpo múltiplo e monstruoso da “multidão”, sem transformar-se em outra identidade, desconstruindo o “método” luta/construção de identidade. O “comum”, assim, impossibilita que a luta por direitos

seja cooptada pelo aparato estatal/“imperial” perdendo a sua força. As lutas identitárias não se desfazem, mas se mantêm a partir do “comum” como singularidades, mas sem confrontar essas singularidades umas contra as outras. É nesse sentido, que o “comum da multidão” se coloca como uma subjetividade antagônica e revolucionária a partir de uma *práxis* social de luta e resistência que o possibilita na eterna continuidade disforme da *multitudo*, permitindo o constante enfrentamento desde baixo com o “Império”.

Nesse sentido, os direitos humanos são uma prática constante, um estar sempre metamorfoseando-se e ganhando novas formas, tomando novos caminhos, e novos pontos de chegada. Nesse seguir, os direitos humanos devem mostrar-se como uma manifestação do e no “comum”, e não de instituições caducas que jamais foram pensadas emancipatória e libertariamente. No movimento da “multidão” poliforme que constitui o “comum”, constituem-se os direitos humanos enquanto prática comum constituindo-se verdadeiramente como direitos universais, não porque institucionalizados, mas sim porque se manifestam viventes e socialmente transformados e transformadores do e no “comum”.

Desse modo, cabe repensar os direitos humanos na ordem internacional e, por óbvio pensar um lugar, um ambiente para esses direitos enquanto prática social numa escala mundial, pois, a “multidão” não tem fronteiras e nem limites territoriais, a *multitudo* se constitui na ilimitação do corpo e na expansão dos lugares. Nesse viés, é possível se pensar um “cosmopolitismo do comum” ou um “comumpolitismo”, que alternativamente se coloca como um espaço-tempo de constituição do ser humano como “ser-em-comum”, com “nome-comum” e com a dinâmica do êxodo e da mobilidade. É isso o que se passa a tratar.

#### **4.3 O “comumpolitismo” ou “cosmopolitismo do comum” enquanto um novo ambiente para os direitos humanos**

Nesse percurso, o “comum” como um novo sujeito de direitos e dos direitos humanos enquanto o nome da “multidão”, exige um novo lugar para esse(s) sujeito(s) que transborde os limites do estatualismo e que, de dentro do “Império” provoque a sua ruptura enquanto um lugar de exclusão e dominação. Os direitos humanos demandam por uma nova localidade espaço-temporal que de maneira desinstitucionalizada considere a “multidão do comum” como um novo sujeito que



provoca o desassossego e a desmesura das instituições postas pela modernidade e recriadas na pós-modernidade.

O Estado não comporta o “comum” como um sujeito plural, antagônico e revolucionário, tampouco, o “Império” que pretende controlar a “multidão” desarticulando a sua força e seus afetos e neutralizando o seu movimento em busca da ruptura e do tensionamento constante das estruturas “imperiais”. Nesse caminho, as possibilidades e alternativas pensadas ao longo da história estão sempre adstritas à essas formas institucionalizadas, seja ao Estado na modernidade, seja ao “Império” na contemporaneidade, o que, importa a criação de alternativas inseridas na mesma lógica de produção de sentidos e na mesma sistemática no que tange à produção e aplicação do Direito. (HARDT; NEGRI, 2014a).

Nesse sentido, os direitos humanos são sempre conduzidos por políticas institucionais sem nunca colocar em cheque as formas clássicas ou contemporâneas que regulam tais direitos sob uma ótica dominante e hegemônica, tanto no que tange aos lugares de proteção, quanto no que tange ao modo de proteger tais direitos, bem como, no que toca ao conteúdo e aos sujeitos desses direitos. Tais direitos, estão sempre inseridos na institucionalidade que, no mais das vezes para além de protegê-los – ainda que, com limitações teóricas, práticas, contedísticas e estruturais –, viola-os de maneira indiscriminada. Não há espaço no contexto dessas instituições para um discurso diferente e alternativo sobre direitos humanos, como também não espaço para sujeitos que destoam da figura moderno-europeia-ocidental traçada como sujeito dos direitos humanos. (BRAGATO, 2016).

Essa crítica evidentemente deve se estender a algumas formulações que desde a modernidade aparecem de maneira igual ou reinventadas como possibilidade para repensar o lugar dos direitos humanos (um lugar para os direitos humanos) que para além da forma estatal de conta de uma complexidade que se intensifica e, desnaturaliza os locais classicamente pensados para a proteção e concretização desses direitos. É nessa perspectiva que as teorias engendradas em torno ao cosmopolitismo desde a modernidade, e, sobretudo, desde o pensamento kantiano, embora, possa ser dona de boas intenções, na conjuntura atual se mostra no mínimo insuficiente para promover os direitos humanos não só, para além dos limites do Estado, mas, principalmente, no interior do “Império” que enquanto paradigma de soberania contemporâneo tanto os coloca em cheque, ou, os utiliza de maneira a fundamentar suas práticas hegemônicas e dominantes.

O(s) cosmopolitismo(s) em que pese surjam como uma possibilidade de acomodar os direitos (humanos) e os sujeitos de direitos numa estrutura que desdobra as estruturas do estatualismo, está, ainda assim, ancorado em pressupostos que são dominantes e hegemônicos. A partir da modernidade, o cosmopolitismo aparece ligado à forma Estado, como também, aparece como garante de direitos na esfera internacional, de um determinado tipo de sujeito desses direitos. O sujeito desses direitos é um sujeito europeu, branco, varão, burguês-proprietário que, por esses caracteres pode ser considerado um cidadão do mundo, ou, um cidadão que deva ter direitos para além dos limites do seu Estado natal. (SALDANHA, 2018).

No entanto, para fora desse padrão de sujeito dos direitos humanos não há que, e nem como se pensar em um sujeito desses mesmos direitos, nem em um sujeito que deva ser considerado para além do seu lugar-no-mundo, pois, aqui, não estamos a falar nem mesmo de um cidadão de determinado Estado, para, daí sim podermos falar em um cidadão do mundo que mantém tais direitos como condição de sua humanidade de maneira a extrapolar a estatalidade a qual pertence. Nesse viés, apoiado em Bragato (2016), de maneira clara, estamos a falar de uma gama de sujeitos que não se coaduna com os padrões postos pela modernidade europeia e consolidados pela pós-modernidade ocidental que são os sujeitos expropriados pela maquinaria “imperial” no contexto atual de dominação e produção de desigualdade.

Dessa forma, não há lugar no cosmopolitismo para o negro, para o ameríndio, para o latino-americano, para o africano, para o árabe (mulçumano), para os quilombolas, para as mulheres, para os homossexuais, para os que são desconsiderados como padrão de humanidade. A racionalidade (pós-)moderna desconsidera esses sujeitos como sujeitos dos direitos humanos e como cidadãos de qualquer lugar, bem como, como alguém que tem direitos de caráter mundial (universal), e que mereça respeito e consideração sobre o que o constitui enquanto ser humano. Os sujeitos que constituem o “comum” são os sujeitos que foram desconsiderados pela história e, hoje, são expropriados pelo “Império”, mas que lutam multitudinariamente por um novo lugar e por sua legitimidade enquanto sujeitos de direitos e dos direitos humanos. (BRAGATO, 2016).

O(s) cosmopolitismo(s) que se apresentam são sempre atrelados aos padrões de racionalidade concebidos pela modernidade europeia como o civilizado, bem como, às instituições moderno-europeias que se colocam como fiadoras do(s)

cosmopolitismo(s) desde Immanuel Kant até Otfried Höffe, entre outros autores, concentrando-se nos trabalhos em capítulo pretérito. Sem dúvida alguma, tratam-se de cosmopolitismos hegemônicos e dominantes, alicerçados em pressupostos (neo)liberais que por si só, se mostram excludentes das humanidades dissonantes, ou seja, não há lugar para os expropriados que mais necessitam de um lugar no cosmopolitismo, bem como, nos direitos humanos, no Estado, no “Império”. (GROSFOGUEL, 2008; MIGNOLO, 2000; 2011).

Em verdade, nota-se a construção de um cosmopolitismo – ou, de cosmopolitismos – “imperiais” que distorcem as necessidades humanas em necessidades do mercado e confundem cinicamente globalização e cosmopolitismo como dois lados da mesma moeda. Em que pese o cosmopolitismo poder ser tratado como um fenômeno global – mundial, prefere o autor da presente tese – ele não se liga necessariamente com o processo de globalização econômica. Ademais, a globalização não é cosmopolita – ou, necessariamente cosmopolita –, muito antes pelo contrário, é um processo no mais das vezes que desconsidera qualquer perspectiva cosmopolita que possa garantir algum tipo de direitos que não os do mercado a qualquer ser humano. (MIGNOLO, 2000).

Nesse caminhar, o cosmopolitismo, ou os cosmopolitismos que se arvoram a favor da humanidade, estão, ainda, a favor de determinada humanidade que é determinada por caracteres bastante específicos acerca do que é humano e do que pode ser considerado ou não um ideal cosmopolita para toda a humanidade. Geralmente, o ideal cosmopolita é o ideal da globalização e nesse passo é o ideal do “Império”, que provoca um distúrbio no “estar-em-comum” e um deslocamento da problemática econômica do mercado, para o campo do social e dos direitos humanos com algo correlato. A globalização neoliberal é o estopim dos movimentos cosmopolitas globais, e temos da mesma forma que tivemos a modernidade um projeto dominando e hegemônico de expansão euro-ocidental e desconsideração dos que estão de fora desses limites bastante estritos da humanidade euro-ocidental.

Por isso, Hardt e Negri (2002) visualizam o movimento da “multidão” como algo que se dá no espaço mundial enquanto espaço constituinte e não limitado entre local e global. O movimento da *multitudo* é o movimento do nomadismo e da miscigenação que surgem de acordo com os autores como práticas éticas dentro do contexto “imperial”. A multidão irrompe os limites estatais e “imperiais” rumo à

constituição comum vislumbrando no “estar-em-comum” como luta e resistência à prisão da identidade, da Nação, do povo, da cidadania ou de qualquer caracterização (pós-)moderna e institucionalizada das subjetividades. Ainda com Hardt e Negri (2002) não há que se pensar o cosmopolitismo na trilha das trocas do local pelo global, concebendo essa relação como uma impossibilidade e como irrealização. Local e global se relacionam nos movimentos aberto pela (e da) “multidão” e (re)conformam o universal como verdadeiramente universal nos caminhos abertos pela movimentação multitudinária dos sujeitos.

Nesse momento, “fora de toda a nuvem de iluminismo ou de todo o devaneio kantiano, o desejo da multidão não é um estado cosmopolita mas uma espécie universal. Como um pentecostes secular, os corpos são misturados e os nômades falam uma língua comum”. (HARDT; NEGRI, 2002, p. 384). Nesse seguir, a “ontologia comum” ou o “comum” ontologicamente compreendido é a constante produção e reconstrução do ser no movimento multitudinário dos corpos que singularmente realizam o trabalho vivo e pluralmente formam a “multidão. “A dimensão espacial de ontologia é hoje demonstrada pelos processos multitudinários concretos de globalização do desejo da sociedade humana – ou mais exatamente de torna-lo comum”. (HARDT; NEGRI, 2002, p. 384).

Nesse plano, é importante citar o fim do terceiro mundo na lógica colonial e imperialista como um movimento de libertação a partir da libertação da *multitudo* que se movimenta promiscuamente além das fronteiras “imperiais” e contrasta o sedentarismo das potências “imperiais” com o êxodo dos excluídos do Sul global. A “multidão” que se movimenta “em-comum” rompe com as definições globais e “imperiais” de sujeito, de espaço e de tempo, e constituem uma nova construção acerca da realidade que confunde local e global através da ação de um novo sujeito que “agindo-em-comum” agita as paisagens e abala as estruturas “imperiais”. (HARDT; NEGRI, 2002). Nesse sentido, Hardt e Negri contrapõe as lógicas de circulação biopolíticas e do biopoder:

O poder de circular é uma determinação primária da virtualidade da multidão, e circular é a primeira ação ética de uma ontologia contra-imperial. Esse aspecto ontológico de circulação e mistura biopolítica é acentuado ainda mais quando contrastado com outros significados atribuídos à circulação pós-moderna, como as trocas de mercado ou a velocidade da comunicação. Esses aspectos de velocidade e circulação pertencem, por melhor dizer, à violência do comando imperial. Permutas e comunicação dominadas pelo capital são integradas à sua lógica, e só um ato radical de

resistência pode recapturar o sentido produtivo da nova mobilidade e do novo hibridismo de sujeitos e realizar sua libertação. Essa ruptura, e só esta ruptura, nos leva ao terreno do ontológico da multidão e ao terreno no qual circulação e hibridização são biopolíticas. A circulação biopolítica concentra-se nas – e as celebra – determinações substanciais das atividades de produção, autovalorização e liberdade. A circulação é um êxodo global, ou melhor dizendo, um nomadismo; é um êxodo corpóreo, ou, de fato, uma miscigenação. (HARDT; NEGRI. 2002, p. 385-386).

Assim, se conforma biopoliticamente um novo movimento humano que compromete as instituições modernas e, sobretudo, desvela o projeto cosmopolita erguido por Kant e continuado por Höffe – para ficar apenas nesse – como um projeto limitado por uma concepção de humanidade – e aqui, sobretudo o projeto kantiano – que não possibilita o movimento plural e desordenado dos que “estão-em-comum”. O projeto cosmopolita que esses autores representam, é um projeto que desfaz traços comuns e assombra determinados sujeitos com o estereotipo da exclusão e da não pertença a esse lugar representado pelo cosmopolitismo. O cosmopolitismo não se mostra verdadeiramente cosmopolita, no momento em que parte de referenciais específicos de humanidade que são construídos na modernidade e se expandem para além do mundo euro-ocidental. A partir de Grosfoguel (2008) é possível afirmar que o cosmopolitismo produzido até então está ligado a um sujeito que é abstrato no sentido de que há um vazio de corpo e conteúdo que abarca todo o conteúdo possível, é uma abstração totalizadora do(s) sujeito(s), que se localiza abstratamente como um sujeito mundial, mas a partir das suas características dominantes construído como um sujeito universal dos e para os direitos humanos.

Nesse movimento, Kant realiza uma articulação das categorias de tempo e espaço a partir do próprio homem como centro do mundo e do conhecimento validamente científico. Kantianamente considerados espaço e tempo pertencem ao homem e à sua racionalidade e possibilitam a construção de conhecimento – e direitos – enquanto verdades universais a partir de sua racionalidade inata à sua condição de homem racional. (GROSFOGUEL, 2008). Pode-se dizer com isso, que o cosmopolitismo kantiano organiza uma sistemática de pertencimento há um espaço-tempo substancialmente constituído intersubjetivamente na racionalidade do homem moderno, do sujeito da modernidade que entrega uma condição de ser-estar no mundo como ser universal, e que produz um conhecimento universalmente

considerado válido e, ao mesmo tempo, é sujeito e agente de direitos universalmente considerados válidos e os únicos possíveis.

Desse modo “[...]la razón trascendental no va a ser una característica de todos los seres que desde una perspectiva descolonizadora anti-racista y anti-sexista incluiríamos como seres humanos” (GROSFOGUEL, 2008, p. 203), ela é inerente a um ser humano que tem determinadas características que são universalizadas como as únicas possíveis para a caracterização de um sujeito que possa ser considerado sujeito de direitos e merecedor dos direitos humanos e da proteção oriunda desses. “[...]La razón trascendental es masculina, blanca y europea. Los hombres africanos, asiáticos indígenas, sureuropeos (españoles, italianos y portugueses) y todas las mujeres (incluidas las europeas) no tienen acceso a la razón” (GROSFOGUEL, 2008, p. 203-204), e sob a perspectiva do “Império”, não tem acesso à razão para além dos seres humanos oriundos da colonialidade, todos os seres humanos expropriados pelo biopoder “imperial” para além da divisão norte-sul global. O sujeito que tem o “nome-comum” e que é “em-comum” com os outros, o é na sua condição de expropriado pelo sistema-mundo capitalista e de capturado pela maquinaria biopolítica de morte “imperial”.

De acordo com Hardt e Negri (2014b), as lutas recentes contra o endividamento e as políticas de austeridade das instituições financeiras mundiais, ou, as lutas por direitos desde a água na Bolívia até as lutas por democracia e direitos humanos nas praças da primavera árabe, ou ainda, mas manifestações por uma globalização alternativa se entrelaçam às manifestações por vezes sim, violentas dos excluídos, pobres que mais sofrem com tais políticas e instituições. Há uma “luta-em-comum” em meio a um processo de resistência que é comum e é pelo “comum” antagônico frente à todas as políticas e instituições “imperiais”, e que justamente por essa condição implica uma união de todas as lutas empreendidas pelas singularidades contra o sistema “imperial” que às subalterniza seja nas praças da Espanha, seja na Bolívia periférica que luta por água.

Nesse momento não há mais a luta do pobre a do menos pobre, mas sim, há lutas de homens, mulheres, negros, asiáticos, indígenas, europeus, do sul e do norte global, de baixo pra cima e de cima pra baixo; lutas de resistência que produzem a vida a partir do antagonismo às máquinas biopolíticas que produzem a morte, lutas da vida e pela vida, lutas de uma comunidade que se constitui “em-comum” como um nome próprio que nomeia a “multidão do comum” ou que dá o “nome comum” à

multidão de singularidades que luta pela sua multiplicidade e pela sua pluralidade anti-imperial. Por essas condições de pertença que se fazem percebidas na “multidão” que constitui o “sujeito comum” – ou o “comum” como sujeito – é que o cosmopolitismo falha desde Kant até a contemporaneidade. O cosmopolitismo não se mostra como “em-comum”, mas sim, como um projeto que não sendo excludente dentro da lógica que o conforma, o é, pois, contemplado por uma estrutura excludente estatal-“imperial” e estruturado sobre a diferenciação binomial de raça, credo, cor, sexo, lugar, espaço, tempo, ser, saber, poder, etc.

Nesse viés, o problema acerca da violação dos direitos humanos seja na esfera nacional como internacional, se mantém no interior do(s) cosmopolitismo(s) pois há a manutenção das diferenciações entre humanidades que se produziu na modernidade e se perpetuam na pós-modernidade. Há um problema de humanidade, ou, de atribuição da condição de ser humano há determinados indivíduos que são mais humanos do que outros. Se determinados sujeitos não são racionais – de acordo com o padrão de racionalidade moderno-europeu e hoje ocidental – esses não são sujeitos de direitos ou detentores de direitos humanos, ou, mesmo que sejam, podem ter seus direitos humanos violados dentro da sistemática expropriatória “imperial”. (BRAGATO, 2016).

Nesse sentido, Hardt e Negri (2016) são claros em apontar a relação muitas vezes obscurecida entre modernidade e colonialidade que recoloca os dualismos de maneira real como um processo antagônico dentro da própria modernidade e que a constitui enquanto um paradigma que abarca dominação e resistência, soberania e lutas de libertação, incluído e excluído, civilizado e bárbaro, em um movimento antagônico de lutas que é compreendido e apagado pela própria modernidade como um traço inexistente de sua composição. “A categoria da colonialidade explica exatamente que sujeitos foram historicamente reputados irracionais e como foi possível a criação de um estereótipo de sujeito de direitos que se reflete na figura do homem branco, heterossexual, e cristão” (BRAGATO, 2016, p. 1818), em que todos os considerados diferentes que se afastam desse padrão de humanidade tem a sua condição humana negligenciada e desconsiderada e, ao invés de sujeitos dos direitos humanos, são sujeitos da violação desses direitos que os coloca na condição de subalternos e expropriados. Com efeito:

A ideia de racionalidade como critério de pertença à humanidade desempenhou um papel fundamental na determinação do estereótipo do sujeito dos direitos naturais. Porém, falhou como critério universal de determinação do humano, pois se mostrou fundamental para criar profundas divisões entre os seres humanos. A modernidade é, por isso, um fenômeno ambíguo que produziu os seus outros. Ou como diz Castro-Gomez, é uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas. (BRAGATO, 2014, p. 222).

Nessa perspectiva, pode-se considerar o cosmopolitismo que surge na modernidade e se perpetua, mesmo que modificado até os dias atuais, sendo visto sobretudo, como uma possibilidade, ou, a principal possibilidade de se pensar, concretizar e garantir direitos humanos para além do paradigma estatal e contra a ação do “Império”, como um fenômeno que recria essas distinções modernas que aniquilam as formas de vida concretas em nome da abstratividade de uma determinada humanidade que sempre se coloca como superior, seja no âmbito do Estado, do “Império” ou do próprio cosmopolitismo. Os projetos cosmopolitas desde Kant até a atualidade, mantêm e reproduzem a escala de humanidade e humanitarismo produzida pela modernidade como uma forma de sustentação do “Império” sob as bases de um pretense humanismo cosmopolita de que existe somente enquanto retórica, mas que não se materializa enquanto uma prática efetivamente humanitária.

Nesse caminho, se as forças da antimodernidade se encontram inseridas dentro da própria modernidade como nas lutas e resistências à dominação colonial, as lutas contra o “Império” estão inseridas na lógica e na estrutura “imperial” resistindo antagonicamente às práticas expropriatórias desse paradigma soberano, bem como, resistindo à colonialidade que se perpetua recriada sob a forma “imperial”, mas, ainda produzindo diferenciações e com isso a subalternização de alguns em nome de outros. (HARDT; NEGRI, 2016). As sistemáticas de diferenciação racial, sexual, geográfica, racional, que constituíram a modernidade são mantidas e até mesmo tornadas mais agudas no interior do “Império”. Isso se manifesta de maneira muito clara quando as práticas humanitárias descortinadas por grandes potências agindo em nome do “Império”, e humanitariamente em nome dos direitos humanos – sempre de alguns humanos e sob certo ponto de vista do que seriam direitos humanos – sempre esquecem os que estão excluídos da lógica de produção do conteúdo e do discurso dos direitos humanos. (HARDT; NEGRI, 2016).



Essa manutenção de práticas e discursos é que desabilita o cosmopolitismo como um fenômeno ou paradigma possível para assumir as lutas por direitos a partir do e contra o “Império”, pois, acaba por reproduzir sua lógica de dominação e diferenciação que exclui e extermina as humanidades que se colocam como antagonistas desse processo de identificação e neutralização das diferenças. As singularidades não tem lugar dentro do cosmopolitismo, a não ser que sejam neutralizadas no interior de uma pretensa humanidade universal que se materializa como única possibilidade de atingir padrões ideais de direitos humanos e de sua concretização e garantia em âmbito nacional e internacional.

“Cuando Kant propone su cosmopolitismo, se trata de un provincialismo europeo camuflado y vendido al resto del mundo como diseño global / imperial /universal” (GROSGUÉL, 2008, p. 204), e isso implica nas trilhas abertas pelo universalismo não universal de Wallerstein – o universalismo europeu que intitula importante obra do autor já citada no presente trabalho – em um cosmopolitismo não cosmopolita. Desde o cosmopolitismo kantiano até os dias atuais, o cosmopolitismo é cosmopolita sob determinada ótica e a partir de um determinado critério na atribuição da condição de cidadão do mundo há sujeitos bastante específicos que detém condição humana suficiente para serem vistos como tal. Por isso, Hardt e Negri (2002) deixam claro que a *multitudo* não espera do cosmopolitismo sob as vestes de um Estado cosmopolita, de uma República Mundial cosmopolita, de um universalismo cosmopolita, de uma democracia cosmopolita mundial, ou, seja a partir de qual arranjo ou desenho possa se dar a esse projeto, a resposta ou a alternativa antagonista e revolucionária de resistência que ela necessita para se contrapor e perturbar cada vez mais o “Império”.

Fica evidente que a condição de cidadão do mundo que é atribuída a alguns indivíduos sob uma *mirada* cosmopolita lhe é determinada a partir de um lugar privilegiado de fala e de uma apreensão da diversidade inserida em uma lógica de privilégios geopolíticos e econômicos que asseguram a determinados Estados poderem atribuir aos seus cidadãos a condição internacional de cidadãos do mundo. Há uma divisão de humanidades que se compreendem enquanto cidadãos e por isso detém os requisitos para serem cidadãos do mundo, os civilizados estatais/nacionais, são os cidadãos do mundo “imperiais”/internacionais, sendo atribuída diretamente pela estatalidade a possibilidade de alguns sujeitos mais

humanos que outros serem também mais cosmopolitas que outros. (MENDIETA, 2009).

Nesse seguir, os projetos cosmopolitas que se agigantam desde Kant até a contemporaneidade são nada mais que “cosmopolitismos de fachada”, são um embuste cosmopolita que reproduzem a lógica estatal/“imperial” de produção de sentidos e de exclusão da diversidade, do pluralismo, da diferença que é normalizada ou, em último caso eliminada no interior do Estado, e é dominada e exterminada no interior do “Império”. “Reproducimos las implicaciones coloniales e imperiales del cosmopolitismo universalista de Kant cuando permanecemos ciegos a su fundamento geográfico y antropológico”. (MENDIETA, 2009, p. 5), quando se mantém um cosmopolitismo que está circunscrito nas estruturas “imperiais” e serve para justificar e legitimar práticas humanitárias que seguem desconsiderando projetos de vida que não sejam compreendidos como universais sob a ótica de um padrão de dignidade humana que é assujeitador das singularidades que não possuem essa dignidade atribuída universalmente.

Há um projeto cosmopolita “imperial” que se sustenta nas desigualdades produzidas pelo próprio paradigma soberano “imperial” e ao mesmo tempo legitima uma série de práticas que no plano internacional comprometem a instituição de um “projeto comum” arraigado nas singularidades que pluralmente se evidenciam no mundo como produtoras de significados que se distinguem das universalidades disseminadas pelo cosmopolitismo. O “Império” origina em suas dependências um cosmopolitismo que biopoliticamente permanece segregando e não se torna efetivamente cosmopolita, justamente porque “imperial” e, assim sendo, utilizado pelo biopoder imperial como mais um componente da máquina biopolítica que produz controle, exclusão e extermínio.

Não se pode ter dúvidas que se fala aqui de um cosmopolitismo epistemologicamente euro-ocidental-norte-americano que não considera cosmopolita ou cidadão do mundo o negro africano, o ameríndio, o latino-americano colonizado, o muçulmano, o asiático, a mulher, o homossexual, o transexual, o europeu pobre, o imigrante; que não considera cosmopolita as singularidades que classicamente são vistas como anormais, ou incivilizadas, ou, que mesmo no raio de atuação do Estado não tem seus direitos concretizados, garantidos e preservados. O cosmopolitismo que se critica nesse trabalho é também um projeto dominante tanto quanto foi o Estado Moderno ou é o “Império” contemporaneamente, até porque, na

atuação “imperial” ele é uma ferramenta para legitimar a atuação do paradigma de soberania atual, do *nomos* soberano atual na perpetração de violações contra os que não se encontram inseridos no cosmopolitismo que possibilita a proteção da humanidade em esfera global/mundial.

“Ou seja, o que determinou a inferioridade dos negros, dos índios, das mulheres, dos homossexuais, dos não cristãos foi um discurso de gradação e hierarquização da humanidade, que sobrevive até hoje”. (BRAGATO, 2014, p. 224). A matriz euro-ocidental de direitos humanos e o discurso dominante que ela produz é sustentada pela invisibilidade dessas diferenças que se colocam de maneira clara quando descortinadas pela visibilidade das diversas singularidades que se articulam para além dos projetos dominantes ancorados nessas matrizes e discursos que se perpetuam desde a modernidade realizando indiscriminadamente a compartimentação do mundo e a catalogação e hierarquização entre os mais e os menos humanos. (BRAGATO, 2014). Porquanto, é sob o “nome-comum” que a “multidão” de singularidades confronta essa matriz e essas assimetrias construídas desde o colonialismo até o paradigma “imperial” que sustenta a colonialidade como mecanismo essencial para a construção de uma biopolítica da exclusão e de extermínio. O controle biopolítico exercido pelo “Império” está ancorado no exercício da colonialidade como produtora da diferenciação e da hierarquização de raça, de gênero, de cor, de credo, de condição humana e de qualidade em ser ou não humano dignamente. Como deixa claro Grosfoguel:

Cualquier cosmopolitismo o propuesta global que se construya a partir del 1. universalismo abstracto de segundo tipo, es decir, del epistemológico, de la ego-política del conocimiento, no escapará de ser un diseño global imperial /colonial. Si la verdad universal se construye a partir de la epistemología de un territorio, una sola tradición de pensamiento y un cuerpo particular (sea occidental, cristiano o islámico) en exclusión y marginalización de los otros, entonces el cosmopolitismo o propuesta global que se construya desde dicha epistemología universalista abstracta será inherentemente imperialista/colonial. (GROSFOGUEL, 2008, p. 208).

Dessa forma, os cosmopolitismos de Kant a Höffe conformam um modo-de-ser-no-mundo que é eminentemente moderno-europeu e ocidental e que preconiza os direitos humanos de forma excludente de uma série de direitos considerados menos humanos e de um sem fim de sujeitos considerados menos humanos. Kant mesmo com a busca pela paz perpétua como algo válido e totalmente legítimo, pensa o direito à visitação ou à hospitalidade pela lente do europeu, branco, varão e

proprietário, ou seja, do sujeito superior que tem condições de propor um direito de visitação, pois, é ele que se lança ao mundo e se faz cidadão do mundo.

O racionalismo kantiano e sua morfologia antropologicamente construída sob as bases do humanismo moderno e, sendo responsável pela construção desse humanismo, por exemplo, a partir da formulação do conceito de dignidade que está relacionado à racionalidade humana, vincula o direito de visitação à condição racional do homem europeu no mundo, bem como, utiliza a figura do Estado moderno como instituição legítima para delimitar esse direito e colocar limites ao seu exercício. Nessa maré, o projeto kantiano é um projeto limitado de paz, pois, compreende enquanto detentores e devidamente os sujeitos que devem desfrutar dessa paz, somente os europeus que civilizadamente conseguem a partir de sua racionalidade construir um programa de paz mundial – considerando o mundo civilizado moderno-europeu.

Esse cosmopolitismo que se projeta desde Kant e encontra guarida em autores como os já citados é um cosmopolitismo humanitário que se insere na prática humanitária como um sistema de proteção dos direitos humanos e ação cosmopolita pela intervenção humanitária, ou, pela guerra em favor dos direitos humanos. Teoricamente substitui-se a soberania do Estado pela humanidade ou pelo humanitarismo do “Império” que determina práticas cosmopolitas de intervenção em nome dos direitos humanos e, no mais das vezes, compromete os próprios direitos humanos, não devendo se esquecer que essas práticas não encontram todos os locais enfermos e de conflitos espalhados pelo mundo, mas apenas os que interessam à ação “imperial”. (DOUZINAS, 2007). Nesse rumo, questiona Douzinas:

Is cosmopolitanism the next step in the inexorable rise of globalisation and the decline of the nation-state? Is it the only alternative to developing Empire? The cosmo-polites is the citizen of the world; cosmopolitanism a world federation, a world state or a global ‘cosmopolitical democracy’ that controls the use of force, polices the peace among its constituents members and guarantees human rights to all. Can cosmopolitan law and institutions lead a better, more just and humane arrangement for our globalised world? (DOUZINAS, 2007, p. 151-152).

Crê-se que a resposta pode ser múltipla e variada, mas que desde o ponto de vista crítico empregado no presente trabalho, desde que se siga atrelados a um cosmopolitismo monocultural, um cosmopolitismo monista que se limita a reproduzir

a lógica moderna e a cumprir os desideratos do ideário soberano contemporâneo, a resposta é e deve ser de que não somente não é a única alternativa, como também, sequer pode ser colocada como uma alternativa ao estatalismo ou ao desenvolvimento sem freios do “Império”. Nessa trilha, a partir de Bragato (2014) se os direitos humanos são construções pensadas conteudística e protetivamente para seres humanos, pode-se dizer que o cosmopolitismo é sistematizado na contemporaneidade e desde a modernidade para os sujeitos que são “donos” desses direitos humanos e por tal, devem estar investidos desses direitos e da sua condição humana para além dos contornos imaginados pelo estatalismo moderno.

Dessa maneira, em assumindo-se a necessidade de se complementar a modernidade que teria sido esvaziada e estaria incompleta, estar-se-á assumindo que o projeto moderno que está incompleto deve ser continuado a partir do projeto “Imperial” que lhe daria necessariamente continuidade. (HARDT; NEGRI, 2016). É isso que se pensa quando se coloca o cosmopolitismo como uma necessidade para a conjugação de um espaço-tempo para os direitos humanos que transborde os limites do Estado-nação em direção a um aparato mais extenso e de maior profundidade do que os disponibilizados pela tradição moderno-europeia. No entanto, o transbordamento do Estado que se dá com o cosmopolitismo imperial que se institui é um transbordamento que se dá com o Estado, pois, o agora cidadão do mundo é o cidadão desse ou daquele Estado e é o cidadão de determinado Estado e não o de toda e qualquer forma estatal, sem mencionar que na modernidade isso implicava a desconsideração dos lugares que não aderissem à forma estatal como merecedores do ideal e das práticas cosmopolitas.

Nesse caminhar o cosmopolitismo kantiano se mostra totalmente controverso quando defende na obra a Paz Perpétua a possibilidade de o direito de visitação ser rejeitado pelos povos ameríndios frente aos europeus quando tiveram suas culturas desrespeitadas. No entanto, a partir da antropologia kantiana os ameríndios não podem ser considerados seres racionais ou detentores de uma dignidade, e assim sendo, não fazem parte de seu projeto cosmopolita. Além do que esses povos não são adeptos da organização política posta pelo estatalismo como a única possível para o exercício da civilidade, pois, com Hobbes, fora do contrato social e da mediação do Estado a multidão selvagem é incontrolável e não possui direitos, pois, origina-se e constitui um ambiente de total anomia no que tange ao Direito e aos direitos. Com efeito:

A antimodernidade é mantida sob controle na relação de poder da modernidade não só através de formas externas de subjugação – do chicote do feitor de escravos e da espada do conquistador à polícia e à prisão da sociedade capitalista – mas também, sobretudo, através de mecanismos internos de sujeição. As técnicas e instrumentos do triunvirato modernidade-colonialidade-racismo permeiam e investem as populações subordinadas. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 94).

E uma forma de controlar a antimodernidade é de maneira sorrateira investir em um projeto aparentemente humanista e humanitário com a roupagem de um cosmopolitismo mundial, democrático e plural, mas, calcar esse constructo cosmopolita num paradigma universal de direitos humanos que universaliza um cosmopolitismo e um sujeito que são homogeneizantes e dominantes. Aqui há um freio à antimodernidade agilmente engendrado pelo “Império” como uma forma de legitimar as suas práticas de expropriação e controle biopolítico. O biopoder “imperial” deita seus braços sobre o cosmopolitismo que não é nada mais que um exercício do próprio aparato “imperial” para dar uma “cara” de humanitarismo às suas práticas e ações que na verdade violam os direitos humanos. (HARDT; NEGRI, 2016).

O empreendimento da colonialidade é rearticulado e reproposto pela condição “imperial” e pelo seu modo de agir na produção biopolítica do controle e da diferença, mas também, na produção biopolítica de subjetividades que são capturadas no interior da dialética modernidade/colonialidade e pós-modernidade/“Império”. (HARDT; NEGRI, 2016). A presença da colonialidade no interior da construção “imperial” é a possibilidade de se manter a segmentação social e a inferiorização dos diferentes justamente em sua diferença, ou seja, em sua condição humana são escalonadamente considerados inferiores e por tal motivo não merecedores de proteção e detentores de direitos humanos. Com efeito:

A violação seletiva de direitos humanos tem relação direta com a negação ou com o rebaixamento da humanidade de alguém. Inicialmente, pode parecer que a lógica de negação ou gradação da humanidade cessou com o fim do colonialismo, já que a escravidão foi abolida, ainda que o massacre dos índios continue bastante evidente no século XXI. Todavia, a noção de colonialidade serve para mostrar que, embora o colonialismo tenha chegado ao fim, as suas consequências no modo de exercer poder e de construir saber ainda persistem. Os sujeitos a quem a modernidade negou a plena humanidade são os mesmos que, na contemporaneidade, ainda lutam por reconhecimento em sociedades marcadas pelo preconceito. (BRAGATO, 2016, p. 1816).

Desse modo, os direitos humanos, seu discurso, seu conteúdo, seu sistema de proteção e sua universalidade não alcançam a todos os seres humanos do mundo de maneira indistinta. Em que pese os esforços internacionais para a consecução de um arcabouço protetivo internacional dos direitos humanos, principalmente no que tange à abordagem discriminatória sofrida por alguns sujeitos específicos, a trajetória rumo a um sistema internacional de proteção dos direitos humanos e das humanidades singularmente consideradas na sua multiplicidade é por demais pedregosa e marcada por um discurso segmentado de construção conteudística dos direitos humanos e de percepção por parte da humanidade dos sujeitos de direitos que estão sendo ainda hoje deixados de fora da definição e da construção constante do que são os direitos humanos e de quem são os humanos desses direitos.

Não há uma espacialidade e uma temporalidade que abarquem todos esses sujeitos de direitos que foram deixados de fora do Estado, do cosmopolitismo, do “Império”, e que foram deixados sem direitos à margem do arcabouço jurídico-normativo construído para proteger os sujeitos das violações de direitos às quais estão a mercê. “É isso que explica a formação dos processos de vulnerabilidade que os direitos humanos têm que lidar e que é profundamente distinta entre os seres humanos” (BRAGATO, 2014, p. 224), que estão dispostos no tabuleiro do jogo “imperial” como peças que hierarquicamente podem ser perdidas ou não. O ser humano que habita o Sul global, ou, o que vive na periferia europeia, ou, então, a mulher indígena, negra, e até mesmo europeia mas descendente de imigrantes, esse pode sofrer com o descarte, com a violação de direitos básicos que lhe constituem enquanto ser humano, enquanto sujeito na humanidade que deveria poder compartilhar.

“Trata-se, portanto, de romper com o abismo criado pelo humanismo racionalista, que criou classes distintas de seres humanos, cuja relação tornou-se uma impossibilidade a não ser por meio de dominação e opressão”. (BRAGATO, 2014, p. 224). No entanto, não é no interior do estatismo, do cosmopolitismo ou do paradigma “imperial” enquanto institucionalidades que essa relação de dominação sofrerá a necessária ruptura, pois, não há nesses lugares um processo antagônico, revolucionário e de resistência às práticas que violam direitos e humanidades. Porquanto, esses ambientes devem ser também considerados ontologicamente como um espaço-tempo de resistência interna à sua própria institucionalidade, ou

seja, a “multidão do comum” desestabiliza o biopoder “imperial” de dentro dessas estruturas, movimentando pelo emaranhado de relações humanas que são construídas nas e pelas relações de produção de valor e de humanidade que se multiplicam e se intensificam a partir da relação propiciada pelo trabalho vivo, pelo trabalho imaterial e pela força do intelecto geral que rompe com a colonialidade e com a “imperialidade”.

Como bem lembram Hardt e Negri (2016), autores como Kant no mais das vezes em seu percurso teórico invocaram os não europeus em geral e as raças escuras especificamente como ausentes de razão, mas para além disso, construíram uma linha argumentativa para demonstrar essa inferioridade mental e racional ao qual estavam e ainda hoje estão submetidas essas raças menos privilegiadas. As diferenças que são produzidas no interior da colonialidade são potencializadas no âmbito do “Império” e seguem servindo de base para um discurso discriminatório e de justificativa para uma *práxis* de violações constantes e sistemáticas dos direitos humanos, em que “a experiência vivida dos povos racializados é profundamente tocada pelo encontro constante com a violência e a morte, porque em um mundo estruturado com base na falta de reconhecimento da maior parte da humanidade, a ideia de raça sugere não só inferioridade, mas também dispensabilidade”. (BRAGATO, 2016, p. 1816).

Nesse contexto, os processos de luta que eclodiram de maneira antagonista e revolucionária por diversas partes do mundo nos anos 2000, seja, no 2011 da primavera árabe, seja nos movimentos dos indignados na Europa – Espanha, Grécia, Portugal, Itália – a movimentação em Seattle, Davos, os Foros Sociais Mundiais, são movimentos da “multidão do comum” que se manifesta em sua pluralidade singular – ou em sua singularidade plural – e pressiona o “Império” na busca por direitos humanos. Com Hardt e Negri (2014b) esses processos constituintes são modos de ser do “comum” e são um “estar-em-comum” que desalinha as práticas “imperiais” e desarticula as armas biopolíticas de controle, pois, a *multitudo* em suas singularidades selvagens desfaz-se do controle e da lógica de submissão do biopoder “imperial”. Os movimentos da *multitudo* são excessivamente constituintes de um novo sujeito que se apresenta como ruptura e possibilidade, como sujeito da *práxis* que “em-comum” se articula frente ao “Império” e impõe a construção de um ambiente que abarque as lutas sem ser institucionalizado, de um “lugar-em-comum” que se movimenta pelo e com o



“comum” e que movimenta o “comum” em direção à radicalização da democracia e dos direitos humanos no antagonismo e na resistência que geram o “comum” e que são gerados a partir do “comum”.

A luta, a partir do “comum”, ela é plural e compartilhada, ela é enquanto prática viva uma realização do “estar-em-comum” na articulação do trabalho vivo e na imposição de forças biopolíticas contra as estruturas clássicas e expropriatórias do capital, justamente, através do fenômeno do trabalho vivo, ou seja, o trabalho imaterial rompe com as práticas de dominação do capital que se transmuta em um aparato biopolítico de controle, mas que, assim mesmo, não consegue subsumir no real toda a força do trabalho vivo. (HARDT; NEGRI, 2014b). O trabalho vivo é eminentemente selvagem, revolucionário, expansivo, ele excede às instituições do capital e excede as instituições “imperiais”, transbordando os limites da produção material e adentrando o terreno da produção social, numa circular de constante produção de subjetividades que enquanto novos sujeitos não estão subsumidos ao valor do capital, e, assim, podem revolucionariamente se colocar na arena de luta contra o sistema mundo – e pelos direitos humanos. (NEGRI, 2016b).

Nessa perspectiva, evidentemente o cosmopolitismo pensado e construído desde um lugar de enunciação por si próprio superior, haja visto, que por excelência um lugar de produção e aplicação das leis naturais e das leis humanas por excelência, não pode se adequar ou ser capaz de dar conta dos processos de luta que se articulam e ganhar cores e nomes a partir do trabalho vivo da *multitudo*. Na realização do trabalho vivo e na articulação da “multidão” nas suas singularidades que pluralmente se colocam na luta, há um método por excelência antagônico e revolucionário que liberta a potência selvagem da *multitudo* e permite o encontro do singular com o plural no agir antagônico e revolucionário “em-comum” (NEGRI, 2016b), que na *práxis* política do “comum” liberta os sujeitos subalternizados e expropriados desde o colonialismo até o “Império”, que busca manter colonialidade e “imperialidade” articuladas enquanto uma força redutora das humanidades.

O cosmopolitismo nesse instante se identifica com esse projeto de manutenção da colonialidade e como condição de possibilidade para a sistematização do controle biopolítico na “era do Império”. Em um cosmopolitismo que tem como pressuposto epistêmico e material um sujeito enunciator do conhecimento visto como único conhecimento válido, há uma clara desvalorização das pluralidades humanas e das possibilidades de vida para além da totalidade do

sujeito que é o cosmopolita e o sujeito dos direitos humanos nesse projeto dominante e intersubjetivamente racional. (MENDIETA, 2009). Mignolo (2000) confere aos projetos cosmopolitas desde o cosmopolitismo proposto como projeto global pela cristandade até o projeto cosmopolita alicerçado pela modernidade e utilizado como discurso de legitimação da sanha colonizadora, uma ligação intrínseca com essa colonialidade que tenta justificar e sustenta o colonialismo europeu a partir do século XV<sup>69</sup>.

Nesse contexto, dois desenhos globais podem ser notados claramente desde a modernidade até aqui. O primeiro deles é projeto global desencadeado pelo cristianismo a partir da incorporação das Américas na geopolítica global da época, e está inserido no renascimento europeu se mostrando como parte da modernidade e, logo, da sua face oculta, a colonialidade; o segundo é o da missão civilizadora que surge com o iluminismo até mesmo como uma justificativa do empreendimento colonizador europeu de séculos antes, e, assim sendo, reconfigura a relação modernidade/colonialidade. A essas duas propostas globais de organização do mundo correspondem dois projetos de cosmopolitismo, em que o que corresponde ao projeto global do cristianismo foi articulado por Francisco de Vitoria (primordialmente) e o que corresponde ao projeto global civilizador foi articulado por Immanuel Kant. (MIGNOLO, 2000).

Nesse sentido, Mignolo (2000) é bem claro ao dizer que não é necessário desprezar ou deixar de analisar projetos cosmopolitas para além dos parâmetros traçados por ele, mas que é necessário que se leve em conta essa dialética de formação do discurso e dos projetos cosmopolitas globais. Ou seja, para se compreende devidamente os projetos cosmopolitas que surgem desde a modernidade até a atualidade é necessário se ter em conta que todas essas narrativas cosmopolitas foram organizadas desde o ponto de vista da modernidade e tendo esse período de construção do mundo – mundo moderno-colonial, modernidade/colonialidade – como ponto de partida e de chegada do ser humano e de seus direitos. Ainda Mignolo (2000) é enfático ao compreender de maneira

---

<sup>69</sup> “Três macronarrativas sobrepostas emergem dessa imagem. Na primeira narrativa, o Ocidente origina-se temporalmente na Grécia e move-se a noroeste do Mediterrâneo para o Atlântico Norte. Na segunda narrativa, o Ocidente é definido pelo mundo moderno que se originou com o Renascimento e com a expansão do capitalismo através do circuito comercial do Atlântico. Na terceira narrativa, a modernidade ocidental está localizada no norte da Europa, onde ostenta a marca distintiva do Iluminismo e da Revolução Francesa. Enquanto a primeira narrativa enfatiza a geografia ocidental como a palavra-chave de sua formação ideológica, a segunda e a terceira ligam o Ocidente mais fortemente à modernidade”. (MIGNOLO, 2000).

diversa o que ele chama de projetos globais e de projetos cosmopolitas, logo, o autor diferencia os cosmopolitismos de Vitoria e Kant dos projetos globais que os correspondem, mas, no entanto, os liga aos mesmos por ambos projetos globais e cosmopolitas fazerem parte da modernidade/colonialidade.

A questão central nesse ponto, é que tanto os projetos globais quanto os projetos cosmopolitas são projetos de uma mesma modernidade/colonialidade, ou seja, são os dois lados de uma mesma moeda e, embora, diferentes entre si, não conseguem os projetos cosmopolitas se colocarem como projetos humanistas ou humanitários, para além do humanismo e do humanitarismo produzido pela modernidade/colonialidade. Nessa sequência os desenhos globais postos pela modernidade e os projetos cosmopolitas que nascem na mesma se sucedem não linearmente, mas em suas diacronias e em suas idiossincrasias e alicerçam um movimento que sempre deixa de fora determinados direitos (humanos) e determinados humanos (direitos). Com efeito:

O primeiro desses desenhos corresponde aos séculos XVI e XVII, ao colonialismo espanhol e português e à missão cristã. A segunda corresponde aos séculos XVIII e XIX, ao colonialismo francês e inglês e à missão civilizadora. A terceira corresponde à segunda metade do século XX, ao colonialismo norte-americano e transnacional (global) e à missão modernizante. Hoje assistimos a uma transição para um quarto momento, no qual as ideologias de desenvolvimento e modernização ancoradas nos principais projetos nacionais estão sendo deslocadas pela ideologia transnacional do mercado - isto é, pelo neoliberalismo como um projeto civilizacional emergente. Em cada caso examinado - e este é o argumento principal do meu ensaio - a questão dos direitos (direitos do povo, dos homens, do cidadão ou dos seres humanos) irrompe como, e ainda permanece, um obstáculo à projetos cosmopolitas. (MIGNOLO, 2000, p. 3).

Desse modo, o cosmopolitismo kantiano em que pese não seja um projeto global ele também não consegue ser crítico ou verdadeiramente humanista, pois, ancorado nos pressupostos lançados pela modernidade/colonialidade. Nesse viés, também os cosmopolitismos que se seguem, seja pensando no projeto de república mundial desenhado por Höffe, na democracia global de David Held ou no cosmopolitismo social-democrata de Beck, seguem ligados aos pressupostos modernos e, em alguns casos, incorporam elementos da pós-modernidade "imperial". Nesse sentir, é que Mignolo (2000) propõe a necessidade de se pensar um cosmopolitismo desde a exterioridade, não sendo essa algo intocado pela modernidade, mas sim, o exterior necessário à demarcação do interior. A esse

cosmopolitismo o autor dá o nome de cosmopolitismo crítico, um projeto cosmopolita que se constitui desde fora da modernidade, desde a colonialidade – ou seja, do externo que delimita o interno, sobretudo, em se tratando da relação modernidade/colonialidade. O cosmopolitismo crítico emerge da exterioridade como “fronteira vista da perspectiva daqueles a serem incluídos” (MIGNOLO, 2000, p. 3), numa região que compreende a modernidade e sua face oculta, bem como, que implica ser incluídos como sujeitos do antagonismo e da resistência no ambiente promovido pelo “Império”. A luta desses esquecidos pela modernidade e suprimidos pelo complexo “imperial” é em primeiro lugar fazer parte do projeto como possibilidade de causar abalos no mesmo, fazer parte do projeto como o contra, como o sujeito que gera desassossego e que coloca em cheque as práticas expropriatórias que o atingem enquanto sujeito dos direitos humanos, mas, sobretudo, enquanto sujeito que fez parte desse projeto não mais como exterioridade, mas como componente de resistência e antagonismo à esse projeto dominante e hegemônico.

Essa leitura deixa muito claro que a discussão sobre os direitos humanos perpassa uma série de atores e processos desde a modernidade até hoje. Se os sujeitos já foram os humanos e os cristãos e isso provocou o aprisionamento na colonialidade dos que não eram humanos e nem cristãos, os sujeitos passaram a ser o homem – branco, varão e proprietário – e o cidadão nacional – do Estado-nação –, e no pós-guerras o sujeito tornou-se a humanidade algumas questões ainda perduram acerca desse sujeito a ter direitos e a ser protegido. Um cosmopolitismo que se tenha por crítico, ou, como alternativa aos projetos cosmopolitas que habitam a modernidade ainda hoje deve compreender – ou recompreender – direitos humanos e cidadania global e rearticular esses “conceitos” de maneira ruptural e libertadora. (MIGNOLO, 2000).

Nessa linha, há um componente racial e eurocêntrico na formulação do projeto cosmopolita kantiano, que em alguma medida se mantem nos projetos contemporâneos de cosmopolitismo. Aqui há um cosmopolitismo da colonialidade no sentido de compor essa a modernidade, compondo um conjunto excludente de instituições que cristianizam ou civilizam, ou, então discriminam e exterminam. (MIGNOLO, 2000). E o discurso cosmopolita contemporâneo que se reveste do humanitarismo para buscar uma legitimidade de ação em verdade não se afasta dos desenhos iniciais rascunhados pela modernidade/colonialidade, mas se igualam a

esses a partir da justificativa para agir em nome dos direitos humanos, da democracia e da salvação capitalista aos pobres do mundo. Com efeito:

Por los últimos 513 años del sistema-mundo Europeo / Euro-americano moderno / colonial capitalista / patriarcal fuimos del «cristianízate o te mato» en el siglo XVI, al «civilízate o te mato» en los siglos XVIII y XIX, al «desarróllate o te mato» en el siglo XX y, más recientemente, al «democratízate o te mato» a principios del siglo XXI. Ningún respeto ni reconocimiento a formas de democracia indígenas, islámicas o africanas. Las formas de alteridad democráticas son rechazadas a priori. La forma liberal occidental de democracia es la única legitimada y aceptada, siempre y cuando no comience a atentar contra los intereses hegemónicos occidentales. Si las poblaciones no-europeas no aceptan los términos de la democracia liberal, entonces se les impone por la fuerza en nombre del progreso y la civilización. (GROSGOUEL, 2008, p. 211).

Evidentemente, ao lado da democracia acima mencionada por Grosfoguel, a retórica dos direitos humanos e das intervenções em razão de sua concretização e garantia de maneira universal também é utilizada para justificar a ação cosmopolita do “Império”. O “cosmopolitismo imperial” que marca a contemporaneidade é um programa de intervenção “imperial” em nome dos direitos humanos, da democracia e do capitalismo que todos os povos civilizados merecem ter ao seu alcance. Mas, é sobretudo, um esquema universal e universalista de práticas e conceitos que atendem aos interesses do “Império” e legitimam a ação humanitária que viola direitos humanos. “[...] The humanitarian interventions of the cosmopolitans address a limited agenda of interest only to the great powers and totally neglect, indeed actively promote, forms of globalisation that commit grave and irreversible violence against the excluded of the South and the poor and unrepresented of the North.”. (DOUZINAS, 2007, p. 270).

Nesse plano é sempre uma conformação “imperial” do ideário cosmopolita que se funda como possibilidade de abrigar os direitos humanos, o que os torna menos humanos e nada cosmopolitas. Trafega-se sempre em um projeto europeu e ocidental que vislumbra no homem branco e racional a condição de possibilidade para a humanidade e para a instituição cosmopolita que se ergue a partir desse homem. Cumpre-se a partir dessas instituições o plano insculpido na e pela modernidade/colonialidade de desenvolvimento de um paradigma dominante e hegemônico que transita do estatismo moderno ao campo “imperial”. (MENDIETA, 2009). A diferenciação entre europeus e americanos construída por Kant e que marca o americano, o ameríndio, como uma raça que não pode ser educada e

desprovida de afeto e de paixão, ou, de motivação para a vida, para o trabalho, insculpe a diferença racial como marca de uma ordem cosmopolita que é instituída a partir da exclusão. Essa marca fica mais clara e perpetua a colonialidade até os dias atuais, quando o mesmo Kant garante aos negros africanos paixão, afeto e disposição para serem educados, mas, somente como servos ou escravos. (MIGNOLO, 2000).

Em texto mais recente, Mignolo (2011) exprime que os intentos cosmopolitas desde Kant até os autores contemporâneos trabalhados nessa tese, são nada mais que um projeto de expansão ocidental através da missão cristianizadora ou civilizadora, ou, então, utilizando-se da retórica da universalização dos direitos humanos, da democracia liberal e dos valores do mercado. Nessa leitura, é possível identificar o cosmopolitismo contemporâneo com um projeto de globalização neoliberal que contemporaneamente substitui a ação do Estado pelas práticas do “Império”. Nesse sentido, os ideais cosmopolitas são tão dominantes e hegemônicos quanto os ideais “imperiais”, e o que se constitui verdadeiramente é um “cosmopolitismo imperial” que apenas cultiva inseridas no “Império” todas as diferenças históricas, geográficas e culturais, de raça, cor, gênero, credo, construídas pela modernidade/colonialidade.

Dentro dessa lógica, o cosmopolitismo ou o discurso cosmopolita, não passa de um chavão que ganha força na década de 90 e se mantém na moda até a atualidade. Seja como forma de contraposição e confrontação com os nacionalismos a partir do diálogo intercultural e planetário que seria possível com os cosmopolitismos, ou pela necessidade de se afastar dos nacionalismos e não ser atraído pelo canto da sereia da globalização neoliberal, e se apresentando como uma proposta viável à globalização. Também, está marcado pela necessidade de se afastar de concepções fechadas e monoculturais a respeito das identidades inseridas em um discurso defensor do multiculturalismo como arma de controle da “multidão” pelo aparato estatal – ou “imperial” – e, ainda, se mostra bem intencionado como possibilidade para um “cosmopolitismo de baixo” que acaba irrealizado. (MIGNOLO, 2011).

No sólo no existe un cosmopolitismo del otro sino que tampoco existe otra narrativa sobre los logros de la humanidad y sobre un posible camino hacia el cosmopolitismo que mitigue, por un momento, las posibilidades de atribuirnos una postura cosmopolitista. El cosmopolitismo imperial, es, por ende, arrogante, despreocupado, autárquico e impaciente. De hecho, una

vez que hayamos deshecho los ‘rastros’ de supuestos antropológicos y geográficos racistas y Eurocéntricos, puede que poco quede. (MENDIETA, 2009, p. 11).

Dessa maneira, se mostra claramente necessário e imprescindível se pensar um ambiente para os direitos humanos em uma perspectiva internacional de proteção desses direitos e para além das instituições colocadas até hoje como garantes desses. Nesse sentido, a partir de um novo sujeito dos direitos humanos, qual seja, o “comum”, se busca construir um novo arranjo cosmopolita que se desligue dos pressupostos antropológicos que constroem o sujeito cosmopolita na modernidade, e o disseminam na contemporaneidade universalizando um dado sujeito que se torna dominante. É também necessário, sob o viés do “comum”, constituir um cosmopolitismo não institucionalizado, ou seja, um cosmopolitismo enquanto *práxis*, enquanto movimento e ambiente antagônico e revolucionário de resistência, que se contraponha ao “Império” e ao cosmopolitismo “imperial” que se ergue<sup>70</sup>.

Nessa perspectiva o que se intenta no presente trabalho é apresentar um cosmopolitismo diverso e alternativo que não se confunde com os projetos cosmopolitas “imperiais”, e que ao mesmo tempo em que se mostra libertador e dialoga com os projetos de cosmopolitismo apresentados por Eduardo Mendieta e Walter D. Mignolo, não se confunde com os mesmos, pois, tem como fundamento e

---

<sup>70</sup> Nesse cenário é importante registrar no mínimo dois trabalhos que seguem esse mesmo caminho, apenas, por pressupostos, que, embora, diversos dos trazidos nessa tese como teoria de base, não são negados, nem esquecidos no presente trabalho. Em que pese não pensar um “novo cosmopolitismo” a partir do “comum” e da obra de Antonio Negri e Michael Hardt, é importante referir a construção de Eduardo Mendieta do que o autor vai chamar de “cosmopolitismo dialógico” e “cosmopolitismo por vir”, em que o autor vai referir um cosmopolitismo que apesar de enraizado, ligado ao local, justamente porque através desse enraizamento consegue reconhecer a fragilidade das instituições que possibilitam o cosmopolitismo e interações cosmopolitas entre todos os seres humanos. Com apoio em outros autores, Mendieta vai referir que o cosmopolitismo deve ser reflexivo com a sua perspectiva e com seu ponto de vista contingente e material, bem como, que a partir do reconhecimento de seu enraizamento e de sua materialidade histórica e institucional, pode, sim, chegar a ser um cosmopolitismo emancipatório, de maneira a pressupor necessariamente um universalismo suspenso, atrasado, a caminho, ou seja, um universalismo que está em construção e que se constrói dialogicamente, horizontalmente. (MENDIETA, 2009). Nesse mesmo caminho, Walter D. Mignolo constrói o que ele denomina de “cosmopolitismo crítico” que também surge como um cosmopolitismo dialógico, mas que, aposta na diferença colonial como o lugar para o cosmopolitismo crítico e dialógico. Para o autor, o “cosmopolitismo crítico” deve ser proposto “desde baixo” emergindo das coordenadas espaciais e históricas da diferença colonial, pois, nesse momento será possível dissolver a questão do relativismo cultural a partir do que realmente torna o cosmopolitismo não cosmopolita, qual seja, a colonialidade do poder e a diferença colonial que são mantidos pelos projetos globais e são mantidos pelos “cosmopolitismos imperiais”, e isso implica necessariamente negociar dentro dessa ótica o lugar dos direitos humanos no mundo contemporâneo e nos projetos cosmopolitas – ou, no “cosmopolitismo crítico” – e romper com as diferenças de gênero, raça, etnia, etc. (MIGNOLO, 2000).

pressuposto central a constituição de um novo sujeito, qual seja, o “comum” que nomeia a “multidão” e implica o vir-a-fala das singularidades na multiplicidade multitudinária desde a colonialidade em meio ao “Império” como um movimento de resistência, antagônico e revolucionário. A esse cosmopolitismo, se dá o nome de “comumpolitismo” e/ou “cosmopolitismo do comum”<sup>71</sup>, como condição de possibilidade para um cosmopolitismo da *práxis*, e não meramente institucionalizado e caracterizado nas relações produzidas pela colonialidade e pela “imperialidade”.

Esse novo cosmopolitismo tem a marca de um novo sujeito político-jurídico-social que se coloca como sujeito de direitos, dos direitos humanos, e evidentemente do cosmopolitismo que surge com esse sujeito e os movimentos da *multitudo*. E, se o “comum” dá o nome à “multidão”, ele dá o nome ao cosmopolitismo que se liberta dos pressupostos modernos e das bases pós-modernas e “imperiais” dos projetos cosmopolitas que aparecem desde Kant aos autores contemporâneos. O “comumpolitismo” é o substrato da revolução possível a partir dos sujeitos que se colocam singularmente no “comum”, é a condição de possibilidade para a constituição de um espaço-tempo para os direitos humanos para além das instituições que classicamente se mostraram o lugar desses direitos e de determinados sujeitos – pois, nessas instituições clássicas, certos sujeitos não são considerados, sobretudo, na modernidade nascente.

Se no interior do Estado desde a modernidade até a atualidade um sem fim de sujeitos e humanidades foram desconsiderados e até mesmo desintegrados por uma lógica de dominação e exclusão a partir de mecanismos de controle e classificação biopolíticos; no interior do “Império” essas humanidades e sujeitos produzidos na modernidade, pela colonialidade, foram reclassificados e novamente controlados ainda inseridos em um aparato de dominação e exclusão, que agora, radicaliza os mecanismos biopolíticos de controle e constroem um verdadeiro “estado de exceção global” que mantém a divisam “eu” e “outro” e à potencializa. Com efeito:

Ao perder a condição utópica de nação – imaginada apenas pela sua elite intelectual, política e empresarial, repitamos – o estado nacional passa a exigir uma reconfiguração cosmopolita, que contemple tanto os seus novos moradores quanto os seus velhos habitantes marginalizados pelo processo

---

<sup>71</sup> A partir de agora, os termos “comumpolitismo” e “cosmopolitismo do comum” serão utilizados como sinônimos, significando um novo cosmopolitismo que é proposto no presente trabalho a partir das teorias de Antonio Negri e Michael Hardt.



histórico. Ao ser reconfigurado pragmaticamente pelos atuais economistas e políticos, para que se adéque às determinações do fluxo do capital transnacional, que operacionaliza as diversas economias de mercado em confronto no palco do mundo, a cultura nacional estaria (ou deve estar) ganhando uma nova reconfiguração que, por sua vez, levaria (ou está levando) os atores culturais pobres a se manifestarem por uma atitude cosmopolita, até então inédita em termos de grupos carentes e marginalizados em países periféricos. (SANTIAGO, 2008, p. 59-60)

Claramente, no âmbito dos projetos cosmopolitas que inegável e necessariamente se ligam às instituições modernas ou ao “Império”, bem como, se constituem ainda sob os alicerces das diferenças humanas e sociais geradas desde a colonialidade à “imperialidade”, também se mantém essa estrutura de dominação e exclusão que controla e classifica e continua a manter determinados sujeitos dos direitos humanos, longe desses direitos. Não há no cosmopolitismo contemporâneo lugar para o Sul global como um lugar capaz de produzir sentidos para esse movimento de proteção do humano que se dá cosmopolitamente, como também, e por esse motivo, não há lugar como cosmopolita para o negro, o índio, o homossexual, o árabe, o mulçumano, a mulher, o refugiado, nem para o pobre europeu, para o descendente de imigrantes, ou seja, para o que não seja considerado euro-ocidental e inserido num projeto de vida que se coloca como único possível e albergado por um “conceito” de direitos humanos que admite apenas um humano possível.

Desse modo, no “comumpolitismo” a partir do sujeito “comum” que dá o nome “comum” e constitui um “estar-em-comum” é possível albergar todos esses projetos de vida e essas humanidades que são colocadas fora da modernidade, do paradigma “imperial”, do cosmopolitismo e dos direitos humanos. Não há mais uma divisão entre grupos de indivíduos e indivíduos e nem uma disputa entre ambos para serem sujeitos dos direitos humanos, todos são sujeitos dos direitos humanos no “comum”. O “comum” é o provir das singularidades que se articulam na sua multiplicidade e se manifestam múltiplas e singulares ao mesmo tempo, na arena de luta por direitos, uma luta que cada vez mais é antagônica e revolucionária enquanto conduta de resistência ao aparato “imperial” de controle e exclusão.

Nesse sentido, é por isso que o “comum” cinde com essa divisão e rompe com essa disputa entre quais e quem são efetivamente os sujeitos de direitos e dos direitos humanos, se os indivíduos e/ou os grupos de indivíduos. No “comum” e, assim, no “comumpolitismo” os sujeitos se articulam em suas singularidades não

sendo reduzidos ao uno, e ao mesmo tempo em que se mantendo e manifestando múltiplos nas suas singularidades, não colocam essas singularidades em confronto. Não há uma disputa por direitos e pelos direitos humanos entre as singularidades que se movimentam na *multitudo*, em verdade, há um constante movimento de luta por direitos e resistência aos projetos “imperiais” a partir dessas singularidades que se apropriam constituintemente de uma *práxis* social antagonista e revolucionária que é condição de possibilidade para o ‘cosmopolitismo do comum’.

“O comum não pode ser encontrado em um “dato primeiro” [...], mas sempre como uma “emergência” que irrompe em âmbito de enfrentamentos e batalhas [...], o comum é produzido em uma dinâmica viva, em um feixe de relações de instável multiplicidade, que não excluem o comum, mas o faz emergir na riqueza política das resistências”. (MENDES, 2012b, 141-142). Logo, ele constitui o “comumpolitismo” enquanto uma prática, uma emergência constante de sujeitos e direitos que rompem com a dinâmica de classificação, dominação e expropriação empreendida pelo “Império” na contemporaneidade. Nesse ambiente não se institui um modo-de-der único no mundo, nem se institui um feixe institucional capaz de abarcar toda a complexidade desses movimentos multitudinários de ruptura, mas sim, se perfaz diuturnamente um fluxo de direitos e sujeitos que se constituem na *práxis*, contra a institucionalidade, mas inseridos nela, e assim gerando abalos nas suas estruturas.

Nessa caminhada, não se admite mais posturas que vilipendiam os direitos de alguns em detrimento dos direitos de outros. Não há no interior do “comum” e necessariamente do “comumpolitismo” lugar para diferenciações entre determinados sujeitos/indivíduos ou entre grupos e indivíduos na luta por direitos, porque o “comum” é um “todos-em-comum”, é uma necessária apreensão de que tanto indivíduos quanto grupos de indivíduos têm os seus direitos violados, e por isso se encontram em um “plano comum” como expropriados pelo sistema “capitalista-imperial”.

Quando o representante britânico na sessão da ONU em 2007, que aprovou a Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas, que estabelece uma série de direitos coletivos (autodeterminação, consulta prévia, propriedade comunal sobre a terra), se pronuncia no sentido de que é inadmissível que determinados grupos de indivíduos se beneficiem de direitos não disponíveis a outros sujeitos de direitos em determinadas sociedades, fica claro que ainda há uma inefetividade de discurso e prática no que tange aos direitos humanos. (BRAGATO, 2018). Ainda,

fica claro que há um descompasso entre vários documentos acerca dos direitos humanos que surgem na esfera internacional após a Segunda Guerra no sentido de proteger e concretizar os direitos humanos numa perspectiva universal e irrestrita, mas que esbarra nessas diferenciações ainda preconizadas no interior do arcabouço instituidor, garantidor e concretizador desses direitos.

Nesse mesmo sentido, a crise humanitária mundial deflagrada pela política migratória do governo Donald Trump nos Estados Unidos da América (EUA), em que se está a aplicar uma política de tolerância zero aos imigrantes ilegais, propondo-se uma reforma da imigração que prevê a responsabilidade penal dos imigrantes ilegais adultos. Nesse contexto, promove-se hoje em solo norte-americano a separação de pais e tutores de seus filhos, tornando crianças órfãs à margem da humanidade e do humanitarismo, pois, sempre estiveram à margem da condição humana proposta e promovida pelo ocidente e pela Europa<sup>72</sup>. Nota-se clara a despreocupação com a humanidade que não se enquadra no padrão euro-ocidental, ou nas palavras de Wallerstein (2007) pan-americano, que pode ser desconsiderada, classificada como indesejada em mantida em condições desumanas detendo até mesmo crianças como se criminosos fossem separando-as de seus pais e responsáveis. A política do governo Trump é claramente segregatória e discriminatória, para além do tratamento que pode ser dado a um imigrante ilegal, mas sem violação de direitos humanos básicos a qualquer ser humano.

Não se pode esquecer, ainda, da crise humanitária gerada pela guerra civil na Síria e o enorme contingente de refugiados sírios que buscam abrigo em países vizinhos e no continente europeu. São números do ACNUR (Agência da ONU para Refugiados) que passam dos 5 milhões o número de refugiados desde o começo do conflito em 2011, afora os mais de 6 milhões de deslocados internos que sofrem com o conflito armado que já dura 7 anos. Muitos dos refugiados que se encontram em vários Estados como Líbano, Turquia, Jordânia, entre outros, vivem abaixo da linha da pobreza estando em situação de verdadeira miserabilidade, e seja enquanto indivíduos, seja enquanto grupo de indivíduos não tem seus direitos humanos básicos garantidos, concretizados e respeitados. (ACNUR, 2018)<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup>Para mais informações ver: disponível em < <https://g1.globo.com/mundo/noticia/entenda-a-politica-de-separacao-de-criancas-imigrantes-que-causa-polemica-nos-eua.ghtml>>. Consulta: 5 jul. 2018.

<sup>73</sup> Disponível em: < <http://www.acnur.org/portugues/siria/>>. Consulta em: 5 jul. 2018.

Ainda, há que se referir outra crise humanitária, e esta está bem próxima de nós, que é a provocada pelos refugiados venezuelanos que chegam ao Brasil pelo estado de Roraima, a maioria entrando no país pela cidade de Pacaraima e se espalhando por todo o estado, sobretudo, deslocando-se para a capital Boa Vista que já abriga cerca de 40.000 venezuelanos segundo a prefeitura de Boa Vista, o que corresponde à 10% da população da cidade. A situação vivenciada em Roraima, tanto pelos habitantes locais, quanto pelos refugiados venezuelanos fez com que o Executivo brasileiro assinasse um decreto reconhecendo a situação de vulnerabilidade dos refugiados venezuelanos e prevendo políticas públicas de assentamento, bem como, editou uma medida provisória (MP) prevendo ações emergenciais como proteção social, saúde, educação, alimentação, segurança pública, entre outras<sup>74</sup>.

Nas três situações tratadas acima quanto à questão migratória, é visível que sim, determinados grupos de indivíduos sofrem com violações de direitos humanos e por esse motivo merecem tratamento diferenciado no que tange à concretização e garantia desses direitos. É evidente que há no mundo a partir de sua divisão entre Norte e Sul global uma clara existência de grupos de indivíduos mais vulneráveis às violações de direitos humanos, bem como, desconsiderados pelo humanitarismo euro-ocidental. Sejam os sírios, os imigrantes ilegais nos EUA, ou os refugiados venezuelanos no Brasil, esses não fazem parte dos sujeitos do humanismo, do humanitarismo e do cosmopolitismo, esses deslocam-se por necessidade e são tratados como “outro”, indesejado, diferente, como uma externalidade do sistema. Com efeito:

Europeus sofreram no passado nas mãos de outros europeus como partes da humanidade europeia. Mas nossas maiores atrocidades são agora cometidas então contra ‘alienígenas’ considerados menos que humanos. O tratamento dos judeus no holocausto ou dos mulçumanos na Bósnia são exemplos recentes. Escravos, indianos, aborígenes e índios, por outro lado, tem sido consistentemente colocados na parte não-humana da humanidade. Alguns 10 milhões de congoleses morreram no início do século 1920 como o resultado do trabalho forçado belga e de assassinato em massa. Milhões morreram de penúria evitável na Índia sob o poder colonial. Mais de um milhão de algerianos morreram durante sua guerra de independência. Esses foram crimes da humanidade, mas não contra a humanidade. Nós

---

<sup>74</sup> Para mais informações ver: disponível em: < [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/16/politica/1518736071\\_492585.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/16/politica/1518736071_492585.html)>. Consulta em: 5 jul. 2018. Sobre o assunto, ver ainda (FGV, 2018), disponível no seguinte link: < [file:///D:/Documentos%20Usu%C3%A1rio/Downloads/Desafio-migrato%CC%81rio-Roraima-policy-paper%20\(1\).pdf](file:///D:/Documentos%20Usu%C3%A1rio/Downloads/Desafio-migrato%CC%81rio-Roraima-policy-paper%20(1).pdf)>.

vertemos lágrimas por aqueles de fora do senso de superioridade e caridade, mais do que por aqueles de fora de nossa história compartilhada, comunidade ou humanidade. Se nós temos uma história compartilhada, o humanitarismo, em sua celebração de nossa bondade, apaga isso. Campanhas europeias de extermínio, escravidão, subjugação colonial, exploração capitalista e dominação imperial são esquecidas e glorificadas, como demonstrado em recentes celebrações revisionistas do Império Britânico. Essas atrocidades são o que os psicanalistas chamam o núcleo real ou traumático do ocidente, a causa e efeito da afluência econômica e gozo pessoal. Os horrores provocados pelo ocidente sobre os “outros” são convenientemente esquecidos e deslocados. Atoz horíveis são apenas cometidos pelo não-humano outro mau. (DOUZINAS, 2015, p. 405).

Nessa medida, o “comum” é a morada dos sujeitos que são relegados pela modernidade, pela estatalidade, pelo cosmopolitismo, pelo “Império”, e se conforma como sujeito latente dá e na resistência prática em que os direitos humanos são um conteúdo de luta para além da mera positivação (nacional ou internacional). No “comumpolitismo” a “realidade que nos assiste viver como “pobres-explorados” e “sujeitos”, devemos invertê-la em “esfera comum da valorização”, em “comunismo do capital”, realidade da qual podemos nos reapropriar como ‘esfera comum do trabalho vivo’”. (NEGRI, 2016a, p. 174). No “comumpolitismo” a força produtiva do(s) “sujeito(s) comum(ns) constituem as relações de produção através da realização do trabalho vivo que instaura a produção de direitos no interior de um “novo cosmopolitismo” que se metamorfoseia enquanto prática constante das forças produtivas e redesenha os limites espaço-temporais dos direitos e dos sujeitos em perspectiva global. (NEGRI, 2016a).

Nesse seguir, para Hardt e Negri (2014a) os migrantes são um ponto crucial para a instauração do “comum” e a movimentação viva da *multitudo*, são os migrantes o principal exemplo de que é irrefreável e inquestionável o movimento da globalização, que ao mesmo tempo em que fragiliza as relações humanas e segrega hierarquizando a partir das diferenças geográficas, faz a partir dos movimentos da “multidão migrante”, também considerar o planeta um espaço (do) comum. “Os migrantes demonstram (e ajudam a construir) a partilha geral da multidão, atravessando e com isto minando parcialmente cada barreira geográfica”. (HARDT; NEGRI, 2014a, p. 181). “Chegamos, assim, a um ponto crucial, a partir do qual talvez seja possível dividir, hoje, com muita clareza, políticas da transcendência e políticas da imanência” (NEGRI, 2016a, p.170), e, assim, se pode situar o “comumpolitismo” como uma política da imanência, ou, como um projeto da imanência, que se dá na imanência dos corpos que afetivamente formam a rede de

relações humanas que se constitui na realização do trabalho imaterial, e é por excelência um acontecimento da e na imanência do “fazer comum”. O “comumpolitismo” não é um projeto que transcendentemente se coloca como algo superior que cria uma superestrutura que solapa a condição humana, nem um projeto que constitui enquanto sujeitos transcendentemente determinados seres humanos que detém transcendentemente uma humanidade superior.

O “cosmopolitismo do comum” é um trabalho dos afetos que se conectam pelas ações das singularidades numa multiplicidade plural que compartilha um espaço-tempo imanente no fazer-se “multidão”. A partir de Guimaraens (2010) é possível dizer que há um compartilhamento da potência de cada singularidade no todo que se faz e as faz – as singularidades – “multidão” (do “comum”) e projeta os afetos como um catalizador das relações humanas para além das institucionalidades colocadas de maneira preponderante como horizonte de sentido para o acontecer de um cosmopolitismo. A potência se manifesta nas potências singulares que buscam existir na pluralidade sem perder sua singularidade, mas construindo uma relação de afetação e contra-afetação que possibilita a permanência de cada relação interna às singularidades e seu existir, e permitem estar na existência e se manterem na existência como singularidade e como multiplicidade. “A dimensão das relações de movimento e repouso é animada por intensidades que buscam conservar as relações particulares constitutivas dos corpos existentes, permitindo que os mesmos permaneçam afirmando sua estrutura interna”. (GUIMARAENS, 2010, p. 103).

Desse modo, a potência não é uma capacidade abstrata dos corpos ou um conjunto de capacidades que pode acontecer ou não de maneira aleatória, a potência é *conatus* – e *conatus* é potência – consistindo numa potência que procurar se mostrar permanentemente em ato na preservação de seu ser. (GUIMARAENS, 2010). A potência sempre se afirma atualmente num plano imanente de existência e realização de algo, que no “comumpolitismo” é a expressão de um “estar-em-comum” para além do Estado e/ou do “Império” e para além das institucionalidades que constituem esses paradigmas de soberania, bem como, adiante do cosmopolitismo “imperial” que se colocou como ponto de partida e chegada da humanidade e dos direitos humanos em escala mundial.

Nessa relação espinosana, as potências das singularidades, e, logo, as singularidades na manifestação de suas potências, se recusam a não exprimir tudo o que elas podem enquanto “comum”, enquanto potências singulares que se

constituem na “comunidade” e constituem a comunidade no “comumpolitismo”. Pode-se ter de maneira clara que o “comumpolitismo” é o cosmopolitismo das potências, e por isso renega e ultrapassa os cosmopolitismos anteriores que se perfazem numa relação abstrata que separa e classifica os que são e os que não são cosmopolitas, os que são e os que não são cidadãos do mundo, os que fazem e os que não fazem parte da “comunidade”.

“O *conatus* é essência atual de uma coisa porque leva tal coisa a se esforçar em preservar no seu ser. Não se trata de uma essência posta, de uma forma preconcebida a que se deve adaptar, mas um impulso que leva a coisa a durar indefinidamente e a se inserir na existência”. (GUIMARAENS, 2010, p. 104). E se o *conatus* é um impulso que constitui um “permanecer na essência”, essa essência não é e não pode ser transcendente, pois, só é potência real na potencialidade externada de cada singularidade naquele momento existencial, na sua atualidade enquanto potência e singularidade – ou potência de uma singularidade – que constitui e permanece atual no “estar-em-comum” que dá origem ao “comumpolitismo”.

Não se tem mais um cosmopolitismo na/da transcendência ou na institucionalidade que é construída abstratamente pelo poder soberano como o lugar privilegiado – e euro-ocidental, ou, pan-europeu – para os direitos humanos. É um eterno “fazer(-se)-em-comum” que realiza a possibilidade de romper com os cosmopolitismos anteriores que não dão conta da realidade, pois atuam como fundamento e lugar transcendental de uma humanidade que só existe de maneira abstrata, hegemônica e dominante. O “comumpolitismo” abriga os excluídos e expropriados em uma prática cotidiana de resistência a partir dos direitos humanos e de uma atuação antagonista e revolucionária das singularidades que se movem multitudinariamente no mundo a partir das relações propiciadas pelo trabalho vivo.

Nesse viés, o trabalho vivo para além de uma nova forma de produção ligada ao capital e que perpassa o capital e o espaço da subsunção real, é o trabalho atual do *conatus*, é potência viva que se materializa a partir das relações de trabalho, mas as extrapola em direção a um relacionar-se humano e social que constitui e recria o espaço-tempo do capitalismo, também como o espaço-tempo do humano e das relações humanas. Guimaraens (2010, p. 104-105) deixa claro que “o *conatus* de uma certa coisa se exprime em meio a outros *conatus* e em conjunto com parte deles”, ou seja, há sempre um “estar-em-comum” e um “fazer-se multidão” que

radicaliza a experiência humana num ato da potência singular de cada um em meio a multiplicidade que conforma pela “união” das singularidades.

Nessa perspectiva se origina, ou é possível se originar um espaço político e para os direitos humanos que se manifesta de maneira a garantir as singularidades de modo comum, preservando o singular e desvelando o plural de cada singularidade e das singularidades em conjunto, mas, sem perder a potência singular e sem constituir uma categoria universal ou um sentido único (uno) de expressão dessas potências. As potências se dão sempre na prática de luta e resistência das singularidades a partir dos direitos humanos como conteúdo da *práxis* enquanto luta, como condição de possibilidade para rupturar as instituições “imperiais” e tencionar o poder “imperial” em direção a um ponto de mutação que desordene as estruturas “imperiais” e às constitua enquanto um espaço-tempo “comum” para a humanidade, ou, que, dentro do “Império, crie ambientes “comuns” para a humanidade, gerando a resistência e o antagonismo dentro do próprio paradigma “imperial”.

O “comum” é um poder constituinte do trabalho vivo, das potências que singularmente se colocam na arena de luta por direitos e pelos direitos humanos e exacerbam um processo de resistência e antagonismo que se dá pela manifestação do poder constituinte enquanto poder antagonico que conforma também um “cosmopolitismo constituinte”. Nessa perspectiva o “comumpolitismo” é um fenômeno constituinte do e nos direitos humanos, dá e na humanidade, é um ambiente que como “poder vivo”, *práxis* vivente, se constitui enquanto constituinte de toda a prática humana e humanitária verdadeiramente solidária e compartilhada. Com Negri, (2015) o poder constituinte oriundo do trabalho vivo é a possibilidade de antagonicamente resistir aos movimentos do “Império” e lutar contra a marcha do capital como única possibilidade de construir subjetividades e constituir sujeitos em meio ao campo de batalha dos e pelos direitos. Por isso, o poder constituinte da *multitudo* faz parte da construção de um novo cosmopolitismo que se concretize enquanto dimensão do humano e não das institucionalidades caducas da modernidade ou déspotas do “Império”.

Esse trabalho é um trabalho biopolítico, ou seja, o “comumpolitismo” é um novo campo de produção de subjetividades, de sujeitos que se entrecruzam e se relacionam biopoliticamente e se originam com e para além das suas próprias subjetividades, e da aglutinação delas mesmas. Há um conjunto de relações



biopolíticas que alicerçam o “comumpolitismo” como lugar do “comum” e a partir do “comum”, pois, o “comum” que encontra morada no “comumpolitismo” é o mesmo que o possibilita enquanto fenômeno efetivamente prático e mundano, enquanto momento relacional das singularidades na sua própria constituição.

O “cosmopolitismo do comum” é um espaço-tempo de produção biopolítica ao mesmo tempo em que é biopolítico por excelência, pois, espaço-tempo das relações sociais propiciadas e produzidas no interior do capital enquanto trabalho produtivo vivo. As capacidades humanas se alinham “em-comum” no interior desse novo “fenômeno” ou ambiente que compatibiliza o destino das singularidades com o destino das pluralidades e orienta uma capacidade biopolítica de produzir direitos, para além da mera reprodução do direito moderno ou “imperial”. É necessário que se perceba o “comumpolitismo” como condição de possibilidade para os direitos humanos em escala mundial/global, bem como, face ao “Império” e suas formas – nada originais – de produzir guerras e gerar um humanitarismo pan-europeu e nada humanitário, para além de estrategicamente hegemônico.

“Montagens subjetivas constituem os mecanismos da sua organização social, as suas comunidades singulares de baixo, estendendo-se a partir do plano da imanência social” (NEGRI; HARDT, 2004, p. 163), constituindo um cosmopolitismo da imanência – ou, um cosmopolitismo imanente – que se realiza enquanto prática e não somente enquanto um engendramento ligado ao Estado, às organizações internacionais – como a Organização das Nações Unidas –, ou, como um desdobramento da lógica “imperial” que se esparrama pelo globo terrestre como única alternativa possível. Nesse momento, lembrando Negri e Hardt (2004) se perpassa o direito internacional “imperial”, ou, o que se pode chamar de direito “imperial” mesmo, ligado às estruturas “imperiais” e, sobretudo, esquematizado pela ação do capital em direção a um direito do capital que se sobrepõe aos direitos humanos e às instituições de proteção e garantias desses direitos.

É possível dizer que o que se passa contemporaneamente é um retorno à potência da carne que enuncia a transformação, a resistência, a possibilidade revolucionária desde baixo, num giro libertador da carne que conforma o “comum”. Uma “carne comum” qualifica e quantifica a *multitudo* e a impregna de humanidade na sua corporeidade disforme e antagonista que constitui um lugar de luta contra o “Império”. (HARDT; NEGRI, 2014). Mas essa “carne comum” que se origina e possibilita o “comumpolitismo”, ela se origina na cooperação do trabalho vivo,

imaterial. A imaterialidade do trabalho vivo gera uma corporeidade e um sujeito que acontecem na prática e no plano da imanência, não se percebendo mais os sujeitos como um dado metafísico, como uma configuração transcendente que enfrenta de forma abstrata a condição humana e se institui como uma eterna permanência, como uma subjetividade indistinta face às reconfigurações sociais do dia-a-dia. (NEGRI; HARDT, 2004).

O comum é, portanto, aquele a mais, aquela potência que o ser humano construiu, que pode continuar a construir, na atividade de liberação do comando e da exploração. O comum é ao mesmo tempo o âmbito e o resultado da ruptura que nós operamos com respeito ao poder que nos domina. Uma ontologia da atualidade se afirma então, no momento em que as subjetividades produzem e se constroem no comum, ou melhor, no momento em que a multidão das singularidades encontra no comum a marca da eficácia construtiva do ser. (NEGRI, 2016a, p. 174).

A “multidão do comum” não é uma conjuntura, e, com isso, o “comumpolitismo” também não o é, são sim, um processo e um lugar sempre em aberto pelas e nas singularidades que se movimento plurais e constituem um esse campo de atuação da humanidade. Há sempre uma abertura no “fazer-se multidão”, há sempre uma continuidade descontínua que permite a multidão acontecer continuamente, mas ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, sempre modificar-se nesse acontecer, e, assim, modificar o próprio acontecer. (NEGRI, 2016a). “O processo e o movimento das singularidades, após ter atravessado a condição existencial, produz-se como comum: a existência produz a si mesma como comum, e produz o comum como multidão” (NEGRI, 2016a, p. 196), e, nisso, há uma certa inescapabilidade na “constituição do comum”, pois, é um arranjo existencial que joga as singularidades numa fenomenologia imanente que é inescapável à condição humana que se configura sempre num “porvir comum” e numa “prática comum” que lança a existencialidade à precariedade da carne e, por isso, à sua potência primeira, existencial.

O “comumpolitismo” assim, é uma institucionalidade sem sê-la, ou, é uma institucionalidade, mas, sempre em aberto, sempre moldada pelas relações da carne nas singularidades que há conformam plural. Nesse sentido, necessariamente o “comumpolitismo” tem uma aparência monstruosa, assim como a *multidão* o é, pois, uma instituição – um fenômeno – que está sempre aberto ao plano da imanência e à corporeidade dos sujeitos que o compõe e modificam nas suas movimentações

sempre singulares, mas, sempre plurais. É um ambiente de singularidade e pluralidade, e, por isso, não se forma enquanto uma construção abstrata que condiciona as humanidades à determinadas formas e características que às tornam verdadeiramente cosmopolitas.

Passa-se do povo à “multidão”, e conseqüentemente do “cidadão do mundo” ao “comum”, que transborda as noções clássicas de cidadão e engloba todos em um plano “comum” que desdobra os arranjos comunitários em um “estar-sempre-em-comum” cooperativo e compartilhado, que produz “um mundo” possível em formações e movimentos multitudinários determinantes de uma modificação das construções subjetivas da modernidade e libertadoras das subjetividades em meio ao “Império”. De acordo com Hardt e Negri (2014), para além do perigo, a monstruosidade da “multidão” se identifica como condição de possibilidade para a mudança e ruptura com o que está posto pela sistemática “imperial”, bem como, é a “multidão” a carne e o corpo da resistência, é o campo de luta e é o sujeito antagônico que recebe o “nome comum”. É nesse momento, que se perfazem as condições de enfrentamento da expropriação e da exclusão de baixo para cima sob o signo da imaterialidade laborativa que permite a produção dessas novas subjetividades.

Nesse ambiente em que as singularidades se manifestam na sua diversidade e pluralidade, há um processo de ruptura com um acontecer histórico de divisão social, étnica, sexual e racial dos direitos humanos que os condiciona de maneira desigual e negativa a diferentes graus de concretização e proteção dos mesmos, a depender da “humanidade” que está sendo exposta ou atacada e dos caracteres que à torna mais ou menos humana, mais ou menos civilizada, mais ou menos merecedora de proteção e da ação do humanitarismo (“imperial”). (HERRERA FLORES, 2009b). Se, conforme Negri (2015) há um processo de negação da potência da “multidão” que, se dá pela ação do “Império”, esse processo se personifica pela neutralização da ação política enquanto oriunda da potência (da carne) e pelo confinamento da ação social dentro de um aparato (ideológico) de controle que é biopolítico e institucionalizado, seja nas estruturas do Estado, seja nas estruturas do “Império”.

Se o “comum” é um sujeito imaterial e cooperativo, o cosmopolitismo que se pretende através ou a partir dele, ou, com ele, é também imaterial e cooperativo. (NEGRI; HARDT, 2004). Só, que aqui, o imaterial não quer dizer abstrato ou utópico,

mas sim, quer dizer constituído na imaterialidade da “multidão do comum” que realiza o trabalho vivo e se conecta pela ação da *general intellect*, pelo trabalho e produção social que o intelecto geral consubstancia como forma de se manifestar e gerar o antagonismo. Com apoio em Negri (2003b) os direitos humanos se constituem como um conteúdo verdadeiramente universal, e, sobretudo, como conteúdo e propulsor da luta por direitos nessa rede cooperativa que se estabelece enquanto um processo produtivo imanente que se articula a partir dos e com os direitos humanos e os articula numa na existencialidade do “comum”, no “estar-em-comum” que qualifica a *multitudo* e à considera instância primeira da imanência do ser humano e sua existencialidade enquanto singularidade plural.

O “comumpolitismo” necessariamente se origina de uma maneira que “impõe” uma forma de organização social em que “as singularidades sociais controlam através de sua própria atividade biopolítica aqueles bens e serviços que permitem a reprodução da própria multidão”. (HARDT; NEGRI, 2014a, p. 268). É nessa forma de organização que o “comum” enquanto sujeito antagonista e revolucionário da resistência se coloca na luta em todo o lugar do “Império” desencadeando uma série de processos de ruptura e combate que impregnam de vivacidade o aparato “imperial” e o desestabilizam em direção a um “estar-em-comum” que é a alternativa à modernidade à pós-modernidade que surgem como únicas possibilidades no interior do capitalismo neoliberal.

Nesse contexto, os movimentos de ruptura com a institucionalidade posta, Estado e “Império”, ou, a partir deles, como o cosmopolitismo “imperial” que se constitui a partir da estatalidade e da imperialidade, eclodem em várias partes do mundo e se conectam seja pela luta, seja pelo antagonismo, seja pela postura, mas, principalmente pela união “comum” dos expropriados pelo sistema capitalista e subjugados pelo controle biopolítico “imperial”. Hardt e Negri (2014b) assinalam com propriedade que o ano de 2011 foi um marco em certa medida para a percepção da constituição de um novo sujeito e os movimentos da *multitudo* em direção à processos antagônicos de luta e resistência por uma sociedade igualitária e plural.

Desse ponto de vista, os autores apontam o começo de todo esse processo – pelo menos, mais agudo de luta – ainda no ano de 2010 com a autoimolação de Mohamed Bouazizi que resulta ainda no final de dezembro de 2010 uma revolta geral popular contra o governo que tomou conta de Túnis e culminou já em 2011 com a renúncia e fuga de Zine El-Abidine Bem Ali. Esse processo que se

desencadeia na Tunísia, chega ao Egito e ao Cairo eclodindo uma nova onda de protestos contra o governo de Hosni Mubarak exigindo sua renúncia, o que acaba por ocorrer menos de 18 dias após o começo dos protestos e a ocupação da Praça Tahrir. O movimento se espalha pelo Oriente Médio e norte da África, atingindo países como Bahrein, Iêmen, Líbia e Síria e ficando conhecido como a Primavera Árabe – pelo menos, pelo grande público e mídia. (HARDT; NEGRI, 2014b).

Mas o ano de 2011 foi longo e a onda de protestos antiglobalização, anticapitalismo, antilimpério, atingem a Europa e os EUA, e assim, chegam ao ocidente de forma marcante. Ainda com Hardt e Negri (2014b) esse movimento de luta e resistência ganha “novas cores” em 15 de maio de 2011 com o movimento dos *indignados* ou *Movimiento 15-M* que toma praças centrais de Madrid e Barcelona e se coordena por várias outras cidades espanholas, para além de se inspirar nos movimentos egípcio e tunisiano, tem uma mesma agenda de luta e uma mesma conformação enquanto movimento “comum”, ou, do “comum”. Nesse movimento de luta e resistência que se espalha pelo mundo, sem dúvida alguma ganha seu ponto alto em setembro de 2011 com a ocupação por centenas de pessoas do Zuccotti Park em Nova York, movimento que ficou conhecido como *Occupy Wall Street* e tinha na sua agenda as mesmas demandas dos movimentos anteriores pelo resto do mundo. (HARDT; NEGRI, 2014b).

Não se pode esquecer ainda, dos indignado que ocuparam a Praça Syntagma na Grécia lutando e resistindo contra as medidas de austeridade impingidas pela União Europeia (UE) ao país, que começam após a crise de 2008 e se estendem por 2010 e 2011, unindo os protestos contra tais medidas. (HARDT; NEGRI, 2014b). Para Douzinas (2013), os protestos de 2011 guardam total relação com os de 2008, e inclusive tem referência de movimentação naqueles sendo quase uma extensão das primeiras ocupações e movimentações multitudinárias na Grécia. Dessa maneira, para o autor, são inúmeras formas de resistência que se articulam em diversas partes do mundo, e, que, embora, pareçam não ter relação entre si, na verdade guardam entre si as mesmas estratégias e as mesmas estruturas multitudinárias que às fazem “estar-em-comum” num movimento de luta e resistência contra as forças “imperiais”. (DOUZINAS, 2013). Com efeito:

The December insurrection brought to the surface the simmering conflict between the rulers and those who give their active and passive consent and, on the other side, people, groups and causes who have no stake in the

political order. Large numbers of people cannot formulate their most essential demands in the language of a political problem. In this sense, the insurrection was an expression of political agency at degree zero. When the director of state television dismissed protesters who raised protest banners during a live news broadcast, calling them 'disorganized rabble' and people without 'social identity', he came close to the truth, malgré lui. When those discarded by politics become visible (and TV news is symbolically significant) politics proper erupts. When an excluded part demands to be heard and must change the rules of inclusion to succeed, a new political subject is potentially constituted, in excess of the hierarchy of visible groups. (DOUZINAS, 2013, p 141).

Ainda, há que se falar nas barracas montadas em Rothschild Boulevard, em Tel Avivi em que os manifestantes exigiam do governo israelense medidas pelo bem estar e justiça social, bem como, não se pode esquecer os protestos que eclodiram em Tottenham após a morte de um jovem negro pela polícia britânica, havendo uma ligação nesses movimentos todos que é a luta e a resistência contra as políticas “imperiais” sejam econômica, sociais, raciais, étnicas, ou de gênero. (HARDT; NEGRI, 2014b). Há certa e visivelmente um componente que permeia todas essas lutas e movimentos, que é a desmedida multitudinária dos próprios movimentos que se inserem como práticas de resistência do “comum” e acontecem, embora, em lugares diversos do mundo, num “estar-em-comum” que evidentemente se origina da constituição desse novo sujeito que dá nome à “multidão”.

Note-se de maneira cristalina, que as movimentações tem sempre como componente, a luta e a resistência contra governos opressores, contra os desmandos do capital, contra políticas “imperiais” de segregação e diferenciação étnica, racial, de gênero, e que são marcadas por uma intensa movimentação em rede que no mais das vezes interliga os que realizam o trabalho imaterial, e, que, estando em qualquer país desses em que explodiram protestos e revoltas, une sob um mesmo “nome comum” a “multidão” de expropriados, subalternizados e excluídos pelas políticas “imperiais”.

Seja no Sul global, ou no Norte global, é sempre a luta de um sujeito que recebe o mesmo nome – “comum” – e constitui-se, constituindo a *multidão*, se movimentando de maneira monstruosa e multitudinária sem demarcar lideranças ou um agir político certo e determinado. É o sujeito da *práxis* que engendra um processo de construção da e na *práxis* de uma política que se mostra diversa das institucionais e sempre atual pois, co-originária e cooperativa comunicando os expropriados e excluídos do mundo, de qualquer mundo.

Nesse sentido, é importante referir alguns outros movimentos que anteriores a esses da década de 2000, encontram um lugar importante entre as práticas multitudinárias e orientadas pela rede. Num primeiro momento, é vital trazer à luz o movimento zapatista iniciado em janeiro de 1994 em Chiapas no México. Da selva Lacandona para o mundo uma rebelião contra a entrada do México na ALCA e a constante expropriação do povo em Chiapas, camponeses e índios descendentes de maias e outras matizes indígenas da região. Eis o movimento de resistência e luta encabeçado pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), tendo como principal porta-voz o subcomandante Marcos. Após inúmeros dias de ocupação da cidade de San Cristóbal de Las Casas, capital de Chiapas e de outras cidades da região, e até mesmo de conflitos armados envolvendo os guerrilheiros do EZLN e as forças do governo, a partir de uma campanha nacional organizando sociedade civil e EZLN, bem como, de uma movimentação mundial pela repercussão do movimento, houve o reconhecimento do EZLN, e a instituição como instancia de negociação a Comissão Nacional de Intermediação (CONAI) que se manteve até sua dissolução em 1997 como a principal instancia de negociação. (ORTIZ, 2005).

Nesse plano, desde 1994 até o presente momento, o EZLN mantém uma rede de comunicação mundial que devidamente organizada cognitivamente faz repercutir a todo o momento os desafios, exigências e anseios do movimento de Chiapas e de seus mestiços, índios, camponeses, expropriados e excluídos pelo sistema “imperial. Esses comunicados são assinados Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI), instância máxima do EZLN, e pelo subcomandante Marcos e criam e abastecem uma rede de colaboradores pelo mundo todo aliados a movimentos sociais, simpatizantes da causa zapatista, ativistas de direitos humanos, e principalmente os movimentos alternativos de luta e resistência ao capital e ao “Império”, bem como, de procura por uma alterglobalização – globalização alternativa. (ORTIZ, 2005).

Além de suas características bastante peculiares como movimento político e armado, apelidado pelo escritor mexicano Carlos Fuentes e pela mídia internacional como primeira guerrilha da era pós-moderna ou pós-muro de Berlim, o EZLN rapidamente transformou-se também em importante fenômeno comunicacional ou mediático. A habilidade de Marcos como comunicador e conhecedor dos meios de comunicação, a capacidade dos zapatistas em se manterem na mídia e o interesse despertado em todo o mundo, alimentando constantemente as redes eletrônicas com informações de e sobre Chiapas, fizeram com que as reivindicações básicas dos insurgentes zapatistas e a realidade das populações indígenas da região

circulassem em escala global, chamando a atenção não só da sociedade mexicana, mas de grande parte da população mundial para as demandas seculares daqueles povos até então esquecidos. (ORTIZ, 2005, p. 175).

Nesse contexto, é claro o posicionamento das lutas zapatistas em Chiapas na linha de frente da luta mundial de vários movimentos alternativos, antagônicos e revolucionários, contra as forças “imperiais”, e é evidente o papel importante que a resistência do EZLN tem no mundo. É um novo papel e um novo ator político, jurídico e social que de maneira transgressora agita e abala as estruturas postas pelo capital na manutenção das estruturas de exclusão e expropriação dessas pessoas que estão esquecidas pelos direitos humanos. No entanto, cada vez mais essas vozes por muito tempo silenciadas surgem gritando cada vez mais forte e alto e bradando pelos seus direitos negados secularmente.

Ao mesmo tempo em que o movimento zapatista é central nas lutas antiglobalização, na resistência contra o “Império” e no aparecimento como um movimento antagônico e revolucionário, ele abre mão de ser o movimento dos movimentos, ele não se coloca como representante de todos os problemas mexicanos ou mundiais, nem como o único representante de uma luta que cresce cada vez mais contra o “Império” e pelos direitos humanos. E é justamente essa característica que marca o EZLN como um movimento multitudinário, pois, não há em seu posicionamento a voz da revolução global, ou, o encabeçamento de todas as reivindicações dos “condenados da terra” parafraseando Frantz Fanón. (TUTE BIANCHE, 2002).

Dessa maneira, desaparece o sujeito único, o operário, o camponês, o imigrante, e surge um sujeito multitudinário que tem o “nome comum” e que nomeia a luta do e pelo comum. Esse é o típico movimento do “comum” que multitudinariamente se arvora e se lança à luta e à resistência de maneira comum, mas em unificar e apagar as singularidades, “porque são tantas diferenças entre os sujeitos que se reconhecem e agem juntos, ainda que de diferentes e específicas procedências, que não se somam mas eventualmente se misturam. (TUTE BIANCHE, 2002, p. 63). Ainda com Tute Bianche (2002) uma das se não a grande marca do movimento zapatista – e em comum, dos movimentos até aqui citados – é a continua mudança de práticas de luta e meios de resistência, confluindo sempre em um movimento renovado justamente pela ação da “multidão” que se renova e se mantém na sua pluralidade singular. Há uma intensa renovação da luta e produção



do conflito, mas, também, uma tão intensa produção do consenso e constituição de um estado de constante ruptura e reconstrução que sempre permanece interligado ao agir da *multitudo* e às lutas por direitos (pelos direitos humanos) e contra o “Império”.

Para Hardt e Negri (2014b), ainda é tão ou mais importante as estratégias zapatistas ancoradas em práticas comunitárias de governo, autônomo e cooperativo, uma *práxis* comum de governo e direção, possibilitando e se dando através das redes de comunicações e das verdades políticas criadas a partir dessas próprias práticas cooperativas de governo. Também se mantém aberta a luta, a partir das constantes tentativas comunitárias de subverter as lógicas e hierarquias sociais e de gênero, tornando responsabilidade de todos a tomada de decisão, e, assim, conferindo substância e significado aos projetos de liderança por consenso através de um “governo comum”. Conforme Hardt e Negri (2016) o princípio que guia os zapatistas não é a necessidade de fazer-se valer identitariamente, ou seja, lutar por reconhecimento, preservação ou afirmação da identidade zapatistas, mas sim, poder autodeterminar-se enquanto sujeito. Aqui o que está em jogo é a possibilidade de singularmente postular a multiplicidade e a pluralidade – das singularidades – como um projeto político, como parte dos direitos humanos, como parte do direito, da política e da sociedade.

Nesse sentido, é evidente que o “comum” enquanto sujeito político, enquanto sujeito da luta e da resistência não se pretende enquanto identidade, mas sim, se manifesta enquanto movimento sempre das singularidades na sua multiplicidade. As lutas por direitos dessas diversas identidades que se manifestam expropriadas e excluídas – seja por questões de raça, gênero, etnia, condição econômica, etc. – são mantidas no interior do “comum”, e multitudinariamente se colocam como a luta dessas singularidades no e pelo “comum”. O “comum” é o novo sujeito da revolução e é um emaranhado de relações imateriais e vivas que não desmancham as identidades, mas sim às fortalecem na “luta comum” pelos seus direitos.

E é justamente a partir do “comum” e das singularidades que se articulam e movimentam de forma multitudinária, que se deve lembrar de mais um movimento importante da *multitudo*, que eclode nos anos 2000 na Bolívia e serve de base para a vitória eleitoral do presidente Evo Morales. O primeiro deles, é as lutas no ano de 2000 pelo controle da água e dos recursos hídricos em Cochabamba, o segundo ocorre em 2003 e é a luta pelo direito de controlar o gás natural em El Alto e

altiplano. São esses, importantes movimentos da “multidão do comum” contra a arquitetura “imperial” em que o capitalismo financeiro global tentou lançar seus tentáculos sobre os recursos naturais dessas duas regiões de mais um país periférico. (HARDT; NEGRI, 2016).

Na luta pela água, após uma recomendação do Banco Mundial para que o governo boliviano eliminasse os subsídios no que tange ao abastecimento de água, o sistema de abastecimento de água de Cochabamba e da região foi vendido a um consórcio estrangeiro que rapidamente aumentou em 35% as taxas locais sobre o abastecimento de água, o que fez eclodir os protestos e aluta pelo gás em 2003 segue o mesmo caminho em direção a um possível aumento de taxas e privatizações e a reação da “multidão”. (HARDT; NEGRI, 2016).

Desse modo, vislumbra-se que os movimentos característicos da contemporaneidade rearticulam as lutas e a resistência e se compatibilizam a uma nova organização e percepção do poder, pois, o poder “imperial” é um poder descentralizado que se movimenta também em rede – sobretudo, nas financeiras. Os movimentos que surgem no México, na Bolívia, na Tunísia, no Egito, em Nova York, Tottenham, ou, seja aonde for, surgem com a marca da recriação do trabalho como trabalho vivo e das relações sociais que se originam dessas relações imateriais que conduzem e caminham para um emaranhado de relações humanas que coloca as singularidades num mesmo plano existencial, num “estar-em-comum” que gera a força do “comum” e se gera com o “comum”. (NEGRI, 2008).

Ainda com Negri (2002), é de se notar que a “multidão” – seja a de Gênova, seja a de Cochabamba –, ela é a congregação dos pobres no trabalho cooperativo e pelo trabalho imaterial, vivo, que é um trabalho cooperativo. As singularidades compartilham a multiplicidade e compartilham um espaço-tempo que se mostra diverso da articulação prevista na estatalidade e no paradigma “imperial”. Nesse sentir é que o “comumpolitismo” se coloca como o lugar dessas lutas, como o ambiente em que se constrói dia-a-dia na *práxis* uma concepção aberta de humanidade e, necessariamente, um novo conceito de direitos humanos que perceba enquanto ser humano os que mais precisão de sua proteção em extensão e conteúdo.

Como assinala Negri (2002, p.98) “há uma religião que se reúne embaixo, que não é compaixão mas fraternidade, paixão vivida com os outros, os pobres, os aflitos, os explorados, os precários e os deprimidos, os sós e os mal-acompanhados,

[...] uma religião de corpos”, que desalenta o “Império” e traz alento na luta e no antagonismo para os corpos que uma vez dominados se libertam e ganham voz bradando contra as potencialidades do capital e gerando abalos nas estruturas “imperiais”. A partir de Negri (2008) as lutas da “multidão” contra o capital e as suas estruturas de controle biopolítico, são também as lutas do capital para cada vez mais controlar biopoliticamente a *multitudo*, justamente, através da nova organização em rede cognitiva entre os que realizam o trabalho imaterial e enchem de vivacidade e produção social o capital e a sua produção esvaziada. Com efeito:

Cuando logramos hacer intervenir en esta acción continua — que es gobernar hoy — el concepto de la práctica en común, solamente entonces gobernar se hace posible, y se hace posible de una manera revolucionaria, construyendo lo común. Esta construcción de lo común significa hoy recuperar todas las fuerzas de libertad y de igualdad que existen en nuestra sociedad y que están ligadas, fíjense bien, a la nueva forma que el trabajo asume. No es posible hablar del valor sin libertad, y no producimos valor sin lo común. Lo común y la libertad son dos cosas absolutamente ligadas entre sí, y este es el enorme problema y la gran desutopía. Y lo afirmo porque aparece lejano como una utopía, pero está ya en la experiencia de cada día, y por lo tanto la llamamos así: una utopía a la inversa, una esperanza que vive y un modelo a construir. (NEGRI, 2008, p. 20-21).

Sob esse prisma, os movimentos do “comum que nomeia a multidão” encontra variações, mas sempre se percebe como um acontecer prático de resistência que sob o signo da exclusão e da expropriação se organiza singularmente nas suas multiplicidades e reage contra as forças “imperiais”. Seja no Sul global ou no Norte global, a luta é a mesma e é “comum”, e é do “comum” e é pelo “comum”, nessa zona de tensão que se constitui entre “Império” e “comum”, articulando desde dentro a derrocada das estruturas de biopoder e rearticulando-as como estruturas biopolíticas de produção (do) “comum” e de produção dos direitos humanos enquanto conteúdos de luta e resistência.

Nessa perspectiva é necessário, sim, um novo cosmopolitismo que vem marcado pelo “comum” como sujeito que o constitui, sobrepondo-se ao “postmodern cosmopolitans as well as the British and American governments argue that traditional notions of sovereignty and non-intervention in the internal affairs of states cannot stand in the way of rescuing people from their evil governments”. (DOUZINAS, 2007, p. 178). Há que se pensar assim o “comumpolitismo” como um “cosmopolitismo outro” que abrigue os direitos humanos como direitos das singularidades e não de sujeitos abstratos, pois, “somente direitos outros, noutras formas e paradigmas, e

além das novas sínteses de direitos humanos despojados de parcialidade e conflito. Direitos outros ancorados nas lutas, reinvenções e processos de libertação” (CAVA, 2013, p. 18) podem constituir um lugar e um tempo de engrandecimento da humanidade como lugar e destino dela mesma em todas as suas humanidades, plurais e múltiplas.

“O “ser-em-comum” não é mais apenas um “modo do Ser”, e sim uma verdadeira subjetividade antagonista, atravessada pelas recentes formas de exploração do capital. A produção do comum é, nessa linha, processo antagonista expressado nas múltiplas formas atuais[...] (MENDES, 2012b, p. 143) de atuação das singularidades e dos movimentos da *multitudo* na luta pelos direitos humanos e por uma solidariedade mundial que contemple os sujeitos como sujeitos de direitos em todas as suas possibilidades. O “comum” e a sua força imprime no “comumpolitismo” a força da imanência e a realidade social como realidade de luta e como plano antagonista em relação ao “Império”, o Estado e ao cosmopolitismo imperial que torna alguns cidadãos do mundo e sujeita outros à uma condição de imobilidade.

Há um devir imanente no “cosmopolitismo do comum”, há uma força constantemente renovada que renova esse novo cosmopolitismo e o centra como condição de possibilidade para o “acontecer comum da humanidade”. O “comumpolitismo” é a garantia de que a *multitudo* pode se movimentar no mundo tendo direitos garantidos e abrigada sob um paradigma de direitos humanos que também é imanente e, assim, se torna realidade social, singular e plural ao mesmo tempo. Os direitos humanos se reinventam Herrera Flores (2009a) como uma forma múltipla de percepção da condição humana e das várias humanidades que singularmente se apresentam no mundo, mas, que ao mesmo tempo, formam sim, um “estar-em-comum” que não exclui a multiplicidade e nem anula a singularidade de cada ser humano.

É possível propor a partir de Santiago (2008) que o “comumpolitismo” seja um cosmopolitismo que se desenraiza das origens cosmopolitas europeias e descentraliza a produção dos direitos humanos em relação ao eurocentrismo que impregna literatura, direito, direitos humanos e cosmopolitismo, nessa caracterização “imperial” que no mais das vezes os qualifica. Nesse seguir, há civilizações e só nos compreendemos civilizados quando compreendemos o “outro” como “eu”, e, assim, entendemos a humanidade do outro como a nossa, ou seja, a civilização centrada

eurocentricamente não pode ser civilizada, ela apenas cria uma civilidade para si própria que abandona às demais civilizações ao bel prazer de suas construções teóricas e práticas dos e sobre os direitos humanos e a humanidade. (SANTIAGO, 2008).

Se percebe a partir da constituição do “comumpolitismo” e da ação do “comum” uma nova economia de pensamento, uma constituição econômica moldada pelo trabalho imaterial e percebida nas movimentações de ruptura e resistência da *multitudo*. Essa que é “uma economia de pensamento necessariamente periférica, ambivalente e precária, tanto aponta para o resgate da multiplicidade étnica e cultural da formação nacional quanto para o vínculo que esta mantém com o pensamento universal não eurocêntrico”. (SANTIAGO, 2008, p. 27). O “comum” implica no “comumpolitismo” como uma esfera comunicacional entre singularidades plurais que ali se manifestam inteiramente, pois, em meio a um novo arranjo que possibilita a sua visualização enquanto sujeitos de direitos e dos direitos humanos. Essa esfera comunicacional Santiago (2008), se dá de maneira cooperativa criando um vínculo de solidariedade entre os seres humanos na “conversa” em uma instância que não é privada nem pública, e se constitui num momento de indistinção fraterna entre as singularidades que se confunde com o amor à humanidade.

Não se pode pedir aos Manoéis pobres e cosmopolitas que abdicuem das suas conquistas na aldeia global, longa da aldeia pátria, mas cada estado nacional do primeiro Mundo pode, isto sim, proporcionar-lhes, a despeito da falta de responsabilidade no plano social e econômico, a possibilidade de não perderem a comunicação com os valores sociais que os sustentam no isolamento cultural em que sobrevivem nas metrópoles pós-modernas. (SANTIAGO, 2008, p. 53-54).

Nesse sentido, se reapodera e rearticula-se criticamente um multiculturalismo antigo que tem sempre por base e guia a civilização ocidental do ponto de vista dos conquistadores e colonizadores europeus. Nesse multiculturalismo, embora, se defenda a convivência e a tolerância étnica, esse discurso e práticas parte sempre de homens brancos e europeus que devem garantir o acontecimento desse multiculturalismo desde a perspectiva do que é civilizadamente considerado aceitável pela cultura euro-ocidental ou pan-americana (nos dizeres de Wallerstein). (SANTIAGO, 2008). “A ação multicultural é obra de homens brancos para que todos, indistintamente, sejam disciplinarmente europeizados como eles” (SANTIAGO, 2008, p. 54), e esse multiculturalismo universal é o que orienta o cosmopolitismo imperial

desde Kant até os autores contemporâneos, reformulando sempre um discurso que segrega e diferencia criando condições abstratamente perfeitas de humanidade e de civilidade que retira do sujeito expropriado a condição humana que o faz “ser-no-mundo”.

Sob o prisma das novas formas de trabalho proporcionadas pelas próprias estruturas do “Império” se constitui esse meio de interação multicultural que orienta as singularidades nesse “estar-em-comum” vivenciado na *multitudo* e propiciado pela *multitudo*, que alimenta o surgimento de uma nova forma de cosmopolitismo que se evidencia eminentemente multicultural. Com Mendes (2012b) o “cosmopolitismo do comum” é o terreno de movimentação e luta do “comum” que nomeia a “multidão”, aí se está num campo de atuação das singularidades em toda a sua capacidade antagônica e revolucionária que se origina e manifesta nas formas que o trabalho vivo engendra como relação social, como relação humana. É com Negri (2015) a constituição genuína do poder constituinte como constitutivo da sociedade e expressão concreta do real, como poder na imanência que é gerada da interação social dá e na “multidão”, criando um nexos ontológico indissociável entre social e político.

A ação da “multidão do comum” desvela e ao mesmo tempo desarticula, pois, revela, a ação do “Império” e seu biopoder que a partir do uso da violência busca o controle biopolítico dos corpos, da carne, da potência que emana das relações sociais que conformam a realizam do “estar-em-comum” que guia os movimentos antagônicos de luta e resistência que eclodiram desde Lacandona, passando por Gênova e Cochabamba e chegando à Tahrir e Zuccotti Park (NEGRI, 2002). Nesse ponto se constitui a força do “comum” a partir da força e da ação do *General Intellect*, e com a definição do *General Intellect* como um “sujeito”/“fenômeno” subversivo se toma partido na assunção da sua força como uma força da potência dos sujeitos que formam o intelecto geral. No *General Intellect* tem-se a constituição primeira e originária do “comum”, pois, de um corpo multitudinário que se manifesta pelo nomadismo e cooperação dos sujeitos que o dão vida. (NEGRI, 2003a). “É a constituição que nasce da militância de homens construídos no trabalho imaterial e cooperativo, decididos a viver como associação subversiva”. (NEGRI, 2003a, p. 216).

O “comum” é o sujeito antagônico e subversivo por excelência originado a partir do *General Intellect* e em meio aos fluxos da *multitudo*, e o “cosmopolitismo do

comum” é ou deve ser o lugar por excelência do “da multidão do comum” como um sujeito que se articula e movimenta para além dos limites físicos, contedúísticos e institucionais do Estado-nação e que exige uma nova agenda para os direitos humanos para além dessa mesma estatalidade e pera além das definições de ser humano que se alimentam no interior do Estado e nos caminhos continuados pelo “Império”. Com Herrera Flores (2009b) o “comumpolitismo” é ou pode ser o lugar em que os direitos humanos aparecem como conteúdo de luta e resistência contra o “Império”, contra o capital e contra o próprio Estado. Nesse ambiente cosmopolita novo, vem a fala os sujeitos que são calados pelo paradigma dominante de direitos humanos que se desvela para esses sujeitos apenas como um discurso de justificação ideológica de toda a barbárie produzida pelo ocidente desde o colonialismo até o humanitarismo contemporâneo. Com efeito:

[...]os direitos humanos não podem ser entendidos senão como produtos culturais surgidos num determinado momento histórico como ‘reação’ – funcional ou antagonista – diante dos entornos de relações que predominavam. Ou seja, os direitos humanos não devem ser vistos como entidades supralunares, ou, em outros termos, como direitos naturais. Ao contrário, devem ser analisados como produções, como artefatos, como instrumentos que, desde seu início histórico na modernidade ocidental, foram instituindo processos de reação, insistimos, funcionais ou antagonistas, diante dos diferentes entornos de relações que surgiram nas novas formas de explicar, interpretar e intervir no mundo[...]. Nesse sentido, os direitos humanos, como as literaturas, as narrativas orais, as organizações econômicas, jurídicas ou políticas que iam afirmando posições nesse novo entorno de relações, hão de ser compreendidos cultural, filosófica e historicamente como uma – entre muitas outras – forma de reação frente ao mundo. (HERRERA FLORES, 2009b, p. 68-69).

Desse modo, se coloca de maneira evidente a necessidade de se pensar e constituir um novo lugar para os direitos humanos em que toda a sua extensão e conteúdo sejam privilegiados e garantidos de maneira igual a todo e qualquer ser humano. Nesse momento, os direitos humanos são sim o conteúdo da luta e o motivo dela mesma, são a possibilidade de ruptura com as práticas “imperiais” e condição para a construção de um paradigma jurídico-político-social baseado na solidariedade, na pluralidade e no vir a fala das singularidades. Não há mais espaço para uma concepção estreita de direitos humanos, que percebe como sujeitos do humanismo e do humanitarismo apenas os “homens civilizados” euro-ocidentais.

O “comumpolitismo” é o lugar da crítica ao cosmopolitismo, aos direitos humanos, aos limites do Estado e aos exageros do “Império”, mas é também o lugar

dos direitos humanos repensados e das singularidades compreendidas em sua multiplicidade, como um movimento multitudinário que se orienta na virtude de “ser-em-comum” constituindo uma dimensão que é constitutiva dos direitos humanos. O novo sujeito que lança no mundo como um sujeito da ruptura, o sujeito que traz no “nome comum” é o sujeito que possibilita essa movimentação que desestabiliza o “Império” e a partir das suas estruturas cria uma nova perspectiva para os sujeitos e para os direitos humanos.

O “comum” que empresta seu nome ao “comumpolitismo” é o sujeito antagônico e revolucionário por excelência, que se constitui na imanência de “ser e estar em comum” a cada dia reconstruindo-se enquanto um devir biopolítico que propicia a formação desse novo cosmopolitismo. Nesse sentido, o “cosmopolitismo do comum” é também antagônico e revolucionário por excelência e também se dá na *práxis* que é permitida pela imanência dos sujeitos que o fazem na imanência, e por isso, se articula o “comumpolitismo” como abertura e não como fechamento, como uma “sempre possibilidade” constitutiva da existência humana, pois, lugar das singularidades jogadas em sua multiplicidade.

Assim, o “comumpolitismo” se mostra como uma necessidade, uma necessidade que é latente como um novo lugar que dentro do “Império” o refunda e o coloca em cheque tendo como articulador desse processo o “comum” como um novo sujeito dos direitos humanos. Em meio ao “comumpolitismo” as singularidades se mostram múltiplas e instituem um espaço-tempo solidário, plural e includente, em que as marcas distintivas da Modernidade/modernidade que são potencializadas no âmbito “imperial” se apagam e constituem uma humanidade renovada que se permite em toda a sua diferença e pluralidade, em todas as suas formas e em todos os seus sentidos, constituindo um novo paradigma de luta, resistência e antagonismo que é constituído por essas humanidades e às constitui e desvela em meio ao “cosmopolitismo do comum”.



## 5. CONCLUSÃO

*“Vou mostrando como sou  
E vou sendo como posso,  
Jogando meu corpo no mundo,  
Andando por todos os cantos  
E pela lei natural dos encontros  
Eu deixo e recebo um tanto  
E passo aos olhos nus  
Ou vestidos de lunetas,  
Passado, presente,  
Participo sendo o mistério do planeta”  
“Mistérios do Planeta”, Luiz Galvão;  
Moraes Moreira In: “Acabou Chorare”.*

O “Império”, como fica claro no presente trabalho, se constitui como um novo paradigma de soberania que desterra a estatalidade do seu lugar privilegiado de fala e produção de sentidos, e, ao mesmo tempo, desloca os centros de poder do mundo de um eixo á outro, e, desloca como centro do Direito e dos direitos o ser humano e sua humanidade. Em meio ao “Império” acabam por desvelar-se e ficam cada vez mais evidentes déficits de humanidade e direitos que se perpetuam desde a Modernidade/modernidade, mas que nunca ficaram tão evidentes, pois, as práticas “imperiais” jogam luz às instituições, estruturas e práticas que desde a modernidade europeia se consagram como base para os direitos humanos e como principal fonte de normatividade no sentido de proteger e concretizar os direitos humanos mundialmente e indistintamente.

Nesse sentido, a presente tese partiu de duas premissas que guiaram o trabalho até a confirmação da hipótese, quais sejam: que os direitos humanos desde a Modernidade se constituíram como um paradigma eurocêntrico de produção do ser, do saber e do poder, transmutando-se na contemporaneidade em um paradigma euro-ocidental ou pan-europeu de direitos humanos que se perfaz hegemônico, dominante e excludente; e que o cosmopolitismo que se inaugura na

modernidade europeia a partir das ideias de Immanuel Kant e se modifica na atualidade a partir das teorias de vários outros autores, em que, a que importa aqui é a de Otfried Höffe se mostra um projeto insuficiente desde a Modernidade, e, que contemporaneamente, se encontra, ou, ineficiente ou subserviente ao “Império”, mostrando-se como um projeto cosmopolita “imperial”.

Nesse caminho, os direitos humanos são desvelados como um paradigma dominante, e muitas vezes excludente de toda e qualquer humanidade que se mostre como dissonante das suas características predominantes do que é considerado humano. Esse conceito de direitos humanos que nasce de maneira pronta e acabada na Modernidade se assenta em um dado padrão de direitos e de humanidade, bem como, relega tudo que não se enquadrar a esses padrões ao signo do não-humano.

Nessa maré, os direitos humanos são um constructo moderno-europeu, que aponta as formas de vida europeias como civilizadas, e conjuga como exemplo de incivilidade tudo e todos os que estão fora dos limites do modelo europeu de vida. Os direitos humanos são utilizados aqui, muito mais do que para proteger a humanidade, para classificar os “homens” em humanos e não-humano, civilizados e bárbaros, dignos de humanidade e indignos, e, nesse sentido, geram e consubstanciam um ambiente de desigualdade e exclusão dos não-europeus, do raio de ação desses direitos.

Evoluindo, e, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX e da Segunda Grande guerra, os direitos humanos caminham na direção de um processo de ocidentalização/americанизação, que se coloca como paradigma euro-americano ou pan-americano de direitos humanos – aqui na leitura de Immanuel Wallerstein. Essa modificação acaba por se coadunar totalmente com as práticas “imperiais”, e com o desvelar dos direitos humanos como conteúdo justificador do estado de guerra global que se afigura a partir do desenvolvimento e consolidação do “Império” como novo paradigma de soberania.

Desse modo, o que se pode ter com clareza, é que os direitos humanos hoje estão a mercê das práticas “imperiais”, seja de produção de valores humanitários, seja no que tange aos mecanismos de controle biopolítico da humanidade com os quais o aparato “imperial” lida para conservar o seu domínio e neutralizar as diferenças e práticas de luta e resistência ao próprio paradigma. Isso se vislumbra com clareza ao se analisar e compreender o espaço-tempo “imperial” como um

estado de guerra global que coloca os direitos humanos a serviço dele como um conteúdo ideológico de intervenções, ou, os subjuga pela força dos mecanismos de controle biopolítico que visualizam o ser humano como um dado que deve ser conservado ou apagado, a depender do seu grau de humanidade ou condição humana.

Nesse ponto, emerge um “humanitarismo imperial” que está calcado nas práticas de guerra do “Império” e nas técnicas de domínio e controle biopolítico que atuam como braços do biopoder “imperial” no controle das populações e de seus direitos, bem como, atuam na atribuição de direitos e do próprio condição de sujeito de direitos aos que a merecem. Esse novo humanitarismo, que vem no bojo desse novo paradigma de direitos humanos atua como conjunto classificatório dos que estão a favor ou contra as estruturas e práticas “imperiais”, o que não é compatível com o que devem ser direitos humanos.

Também fica evidente que, em meio ao paradigma “imperial” que se manifesta sim, por meio desse estado de guerra global, enquanto um verdadeiro estado de exceção permanente que se estrutura a partir de uma biopolítica dá e para a morte, o cosmopolitismo vindo desde Immanuel Kant e chegando à Otfried Höffe se mostra como um projeto que é insuficiente e deficitário, pois, quando o “outro” é visto como inimigo e indistintamente considerado um não-humano, não é possível ser cosmopolita, a não ser, sob uma perspectiva “imperial” que necessariamente será excludente e seletiva. O que se quer deixar claro aqui, é que o projeto cosmopolita pensado por Kant e reformulado por Höffe, não é possível a não ser estando a serviço do “Império”.

O(s) cosmopolitismo(s) que se configuram nessa parte da história, são projeto dominantes que delimitam euro-ocidentalmente quem são os “cosmopolitas”, ou, quem são os “cidadãos do mundo”. Determina-se de forma excludente quem são os seres humanos aos quais deve ser concedido o direito de visitação presente no cosmopolitismo kantiano, bem como, quais são os cidadãos da República Mundial höffniana, ou seja, se orquestram projetos dominantes que produzem exclusão, dominação, e necessariamente a catalogação de indivíduos como mais, ou, menos humanos.

Nesse ponto, os direitos humanos se colocam como fundamento desses projetos, evidentemente sob uma perspectiva distorcida e ligada ao paradigma hegemônico-dominante de direitos humanos, que descentra da humanidade do

próprio homem, construída dia-a-dia como prática libertadora a fundamentação dos direitos humanos enquanto conteúdo e estrutura(s) protetivas. Os direitos humanos recebem uma roupagem que deve vestir qualquer ser humano, e que os que não são vestidos por tal roupagem, restam excluídos do conteúdo desses direitos, bem como, estão colocados fora das esferas de proteção e garantia desses direitos, seja à nível nacional ou internacional.

Nessa perspectiva, pode-se apontar duas possibilidades para o cosmopolitismo: ou, ele se coloca junto e a serviço do “Império” e se torna um cosmopolitismo não cosmopolita, a não ser para alguns seres humanos, que humanamente superiores desfrutam da condição de ser cosmopolita ou cidadão do mundo – cidadão mundial – pois, fazem parte do projeto humanitário/humanista euro-ocidental que se mostra dominante, hegemônico e superior; ou, então um cosmopolitismo que, embora, se pretenda cosmopolita e não se coloque sob a égide do paradigma “imperial”, também não consegue se impor como uma alternativa, nem como um espaço-tempo de luta e resistência frente ao “Império”. Nesse ponto, os direitos humanos perdem o seu lugar de proteção e concretização para além do estatualismo, bem como, não encontram nenhum outro ambiente que os possa dar guarida em meio ao avanço “imperial” sobre a humanidade.

Nesse contexto, o cosmopolitismo seja em Kant, seja em Höffe, está ligado ao estatualismo, e por consequência, acaba por ficar integrado e inserido no interior do “Império”, bem como, os demais projetos de cosmopolitismo que surgem na atualidade. O cosmopolitismo não se coloca como um ponto de ruptura e de repensar das práticas “imperiais”, mas por fim, acaba sendo cooptado pelas estruturas “imperiais”, e não consegue conferir ao ser humano para além do padrão imperial – moderno-europeu-ocidental – condições de garantia, proteção e concretização dos seus mais elementares direitos.

O que se objetiva com essa construção, é desvelar o sentido dos direitos humanos e do cosmopolitismo em meio a contemporaneidade, e ao mesmo tempo, empreender em direção a uma impossibilidade originária de compatibilizar direitos humanos, cosmopolitismo e “Império”, pois, ambos não combinam sob uma perspectiva humanista, sendo que os dois primeiros só podem se manifestar, se, por uma perspectiva que os violenta. O momento atual é o estado de guerra global, é um estado geral de controle e violência biopolítica que desconstrói os seres

humanos como sujeitos de direitos e os coloca como sujeitos do escárnio e da degradação humanas, como meros danos colaterais do sistema “imperial”.

A sujeição biopolítica imposta pelos mecanismos e estruturas “imperiais” à humanidade – ou a determinados seres humanos – é inadvertidamente vislumbrada como uma necessidade, como algo que não se tem como escapar. Pois, cria-se um estado de exceção biopolítico que enxerga qualquer um que seja diferente, como o inimigo – o terrorista – do modo de vida ocidental, dos direitos humanos, da democracia e do “Império”. O “inimigo número um” é sempre o “outro”, é sempre que se coloca de maneira antagonista face aos controles “imperiais” seja da política, do Direito, da economia, ou, da própria humanidade.

No entanto, se confirma com o percorrer do trabalho, que há sim um crescente movimento de luta e resistência contra o “Império”, movimento esse que se dá a partir de uma série de eventos pelo mundo todo, que tem como marca o signo da “multidão” que se coloca frente aos paradigma de soberania atual. Como se pode ver desde a “revolta” zapatista em 1994, até os protestos contra a globalização e pela alterglobalização em Seattle, Gênova e Nova York, passando pela luta por água e gás natural na Bolívia no início dos anos 2000, chegando às praças da primavera árabe no Egito e na Tunísia, à Zuccoti Park, à Atenas, Tottenham, ou, aos indignados de Madrid, Barcelona e toda a Espanha, a *multitudo* se coloca numa frente mundial de luta e resistência contra o “Império”.

Dessa forma o “comum” articula e se articula um movimento revolucionário e antagonista de resistência ao “Império” inserido e se aproveitando das próprias estruturas “imperiais”. O movimento da “multidão do comum” é interno às estruturas “imperiais” buscando o abalo por dentro do próprio “Império” minando as suas práticas de exclusão e expropriação, com práticas de inclusão e pertença ao mundo, no sentido de construção de outros mundos possíveis, que conservam os sujeitos em suas pluralidades e os permitem o movimento libertador da *multitudo* que constitui o “comum”.

Nesse contexto, se confirma – se não no todo, em parte significativa – a hipótese central que guiou a construção da presente tese, de que, com as redefinições do trabalho que, agora, se mostra trabalho imaterial e horizonte de produção social, em meio a uma biopolítica dá e para a vida se constitui um novo sujeito político que ao mesmo tempo em que constitui o processo de luta e resistência, é constituinte desse processo. É possível apontar através do caminho

percorrido até aqui, que se institui no mundo um novo sujeito político – e jurídico – que é o “comum”, e, que, consigo institui um “estar-em-comum” que abala e ruptura os processos “imperiais” de diferenciação, separação e catalogação dos seres humanos, colocando-os uns contra outros.

Trabalho imaterial e uma “economia biopolítica” guiam a construção do “comum” como um sujeito de e para a luta constante e diária por direitos, na movimentação da “multidão” que cognitivamente se relaciona na realização do trabalho imaterial, que constitui ponto central da biopolítica de vida que possibilita pensar o “comum” como uma *práxis* libertadora e humanizadora que gera a vida e afronta a morte. A produção biopolítica do trabalho imaterial, é a produção da vida que gera o “comum” e o impulsiona enquanto novo sujeito político, e novo sujeito de direitos e dos direitos humanos em sua pluralidade multitudinária.

O “comum” é um sujeito político constituinte que se faz na e faz a *práxis*, uma *práxis* revolucionária, e antagonista que a partir dos direitos humanos como “mecanismo” dá e para luta por direitos, bem como, enquanto conteúdo da luta, re-institui os direitos humanos como direitos de resistência que surgem e se fundamentam no plano da imanência e não mais da abstração e da falsa universalidade. Os direitos humanos a partir do “comum” são “direitos-em-comum”, são direitos de um sujeito singular e múltiplo, que se mostra como sujeito no plano da imanência e não da transcendência e, que, por esse motivo, institui um paradigma de direitos humanos dá e para a humanidade.

Nesse viés, se propõe tanto no que tange aos direitos humanos, quanto no que tange ao cosmopolitismo, a constituição de um paradigma imanente de direitos humanos e de um projeto imanente de cosmopolitismo. Os direitos humanos se constituem enquanto conteúdo de luta por direitos no plano da imanência e da *práxis* multitudinária do “comum”, enquanto o “comumpolitismo” se configura como um ambiente para os direitos humanos na imanência da luta cotidiana e intransigente por esses direitos. A resistência pelo direito e pelos direitos humanos se dá no plano da imanência em prática cotidiana de luta contra e através do “Império” e suas estruturas.

Nesse sentido que rearticula direitos humanos e cosmopolitismo a partir do “comum”, é possível afirmar que se está em um caminho de transição entre o cosmopolitismo e o “comumpolitismo”, entre o paradigma dominante de direitos humanos e o paradigma crítico, entre um sujeito individual dos e para os direitos

humanos, e o “comum” como um novo sujeito dos e para os direitos humanos, coletivo e plural. É necessário se pensar o cosmopolitismo para além dele próprio e das práticas e arranjos “imperiais”, avançando rumo ao “comumpolitismo”.

Logo, pode-se a partir do “comum” como sujeito, imaginar-se, pensar-se e constituir-se um novo cosmopolitismo, o “cosmopolitismo do comum” ou “comumpolitismo”, que é um cosmopolitismo da imanência, que se dá a partir dos sujeitos e não das instituições, que se movimenta a partir da “multidão do comum” e não dos indivíduos percebidos como humanos ou não-humanos, mas, principalmente, um cosmopolitismo da potência e não do poder. O “comumpolitismo” se origina da potência das singularidades que na sua multiplicidade não se anulam e não anulam a luta pelos direitos humanos que é singular e plural ao mesmo tempo. Assim, se pode afirmar que é possível constituir o “comumpolitismo” como um “lugar” para os direitos humanos e para as humanidades expropriadas e excluídas, face ao “Império”.

## REFERÊNCIAS

- ACNUR BRASIL. **Síria**. Brasília: Agência da ONU para Refugiados (ACNUR), 2018. Disponível em: < <http://www.acnur.org/portugues/siria/>>. Consulta em: jul. 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**: homo sacer II. Tradução: Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- ALONSO, Fernando H. Llano. **El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant**. Madrid: Dykinson, 2002.
- AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. Tradução: Bruno César Cavalcanti; Rachel Rocha de A. Barros Maceió: EDUFAL, 2010.
- BARRETO, José-Manuel. **Human rights from a third world perspective**: Critique, History and International Law. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BAZÁN, Víctor. O Controle de Convencionalidade e a Necessidade de Intensificar um Adequado Diálogo Jurisdicional. **Revista Direito Público**, Brasília, n. 41, p. 218-235, set-out. 2011a.
- BAZÁN, Víctor. Control de Convencionalidad, Aperturas Dialógicas e Influencias Jurisdiccionales Recíprocas. **Revista Europea de Derechos Fundamentales**, Madrid, n. 18, p. 63-104, jul-dez. 2011b.
- BENHABIB, Seyla. **Los derechos de los otros**: extranjeros, residentes y ciudadanos. Tradução: Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2004.
- BERNARDES, Márcio de Souza. **A (re) invenção do comum no novo constitucionalismo Latino-Americano**: ecologia política, direito e resistência na América Latina. Florianópolis: UFSC, 2017, 311 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- BEUCHOT, Mauricio. **Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas**. Barcelona: Anthropos, 1994.
- BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **As crises do Estado e da Constituição e a transformação espaço-temporal dos direitos humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.



BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis. **A subjetividade do tempo**: uma perspectiva transdisciplinar do direito e da democracia. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis; COPETTI NETO, Alfredo (Org). **Estado e Constituição**: a internacionalização do direito a partir dos direitos humanos, UNIJUI, 2013.

BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis; STRECK, Lenio Luiz. **Ciência Política e Teoria do Estado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis; SALDANHA, Jânia Maria Lopes; VIEIRA, Gustavo Oliveira. O Constitucionalismo e a Internacionalização do Direito. In: BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis; COPETTI NETO, Alfredo (Org). **Estado e Constituição**: a internacionalização do direito a partir dos direitos humanos, UNIJUI, 2013.

BOLZAN DE MORAIS, José Luis; SALDANHA, Jânia Maria Lopes; VIEIRA, Gustavo Oliveira. Sobre A Internacionalização do Direito A Partir dos Direitos Humanos, ou: para onde caminha a humanidade. **Revista Direitos Culturais**, Santo Ângelo, v. 6, n. 11, p. 109-132, jul-dez. 2011.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; BARRETTO, Vicente de Paulo. **Leituras de Filosofia do Direito**. Curitiba: Juruá, 2013.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para Além do Individualismo: crítica à irrestrita vinculação dos direitos humanos aos pressupostos da modernidade ocidental. In: STRECK, Lenio Luiz; ROCHA, Leonel Severo; CALLEGARI, André Luís (Org). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica – n. 7**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010, 105-121.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Direitos Humanos no Segundo Pós-Guerra: entre as respostas racionalistas da modernidade e o desafio das vulnerabilidades. In: STRECK, Lenio Luiz; ROCHA, Leonel Severo; ENGELMANN, Wilson(Org). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica – n. 9**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012, p. 125-135.

BRAGATO, Fernanda. Para Além do Discurso Eurocêntrico dos Direitos Humanos: contribuições desde a descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, v. 19, n. 1, p. 201-23, jan-abr. 2014.

BRAGATO, Fernanda. Discursos Desumanizantes e Violação Seletiva de Direitos Humanos Sob a Lógica da Colonialidade. **Revista Quaestio Iuris**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 1806-1823, out-dez. 2016.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Prefácio. In: CASTILHO, Natália Matinuzzi. **Reinventando os direitos humanos a partir do Sul**: Herrera Flores e a Crítica Descolonial. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **El capítulo faltante de imperio. La reorganización posmoderna de la colonialidad en el capitalismo Posfordista**. Disponível em: <

[https://antropologiacritica.files.wordpress.com/2013/11/el-capitulo-faltante-de-imperio\\_castro\\_gomez.pdf](https://antropologiacritica.files.wordpress.com/2013/11/el-capitulo-faltante-de-imperio_castro_gomez.pdf)>.

CAVA, Bruno. **Produzir os direitos, gerar o comunismo**: teoria do sujeito em Badiou e Negri. Rio de Janeiro: UERJ, 2012, 152 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

CAVA, Bruno. Pashukanis e Negri: do antidireito ao direito do comum. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 6, p. 2-30, jan-jun. 2013.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COCCO, Giuseppe; HOPSTEIN, Graciela (Org). **As multidões e o império**: entre globalização da guerra e universalização dos direitos. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2015.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

DELMAS-MARTY, Mireille. **Por um direito comum**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Vadios**. Coimbra: Terra Ocre, 2005.

DEVINE, Carol; HANSEN, Carol Rae; WILDE, Ralph. **Direitos Humanos**: referências essenciais. Tradução: Fábio Larsson. São Paulo: EDUSP, 2007.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Tradução: Luzia Araújo. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.

DOUZINAS, Costas. **Human rights and empire**: The political philosophy of cosmopolitanism. Nova York. Routledge-Cavendish, 2007.

DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis**: Greece and the Future of Europe. Cambridge; Malden: Polity Press, 2013.

DOUZINAS, Costas. As Muitas Faces do Humanitarismo. Tradução: Carolina Alves Vestena; Helena Ferreira Mattos. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 375-424, 2015.

DOUZINAS, Costas. Sete Teses Sobre Direitos Humanos – Parte I. Tradução: Daniel Carneiro Leão Romaguera; Fernanda Frizzo Bragato; Manoel Carlos Uchôa de Oliveira; Antonio Henrique Pires dos Santos. **Revista Lugar Comum**, Rio de Janeiro, v. 48, p. 1-16, 2016.

DOUZINAS, Costas. Sete Teses Sobre Direitos Humanos – Parte II. Tradução: Daniel Carneiro Leão Romaguera; Fernanda Frizzo Bragato; Manoel Carlos Uchôa

de Oliveira; Antonio Henrique Pires dos Santos. **Revista Lugar Comum**, Rio de Janeiro, v. 49, p. 1-16, 2017.

DOUZINAS, Costas. Athens Revolting: Three Meditations on Sovereignty and One on Its (Possible) Dismantlement. **Law And Critique**, Londres, v. 21, n. 3, p.261-275, nov. 2010.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Tradução: Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2012.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**: superação analética da dialética hegeliana. Tradução: Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. **1492 – O encobrimento do outro**: a origem do “mito da modernidade”. Tradução: Jaime M. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique *et al* (Org). **Coloniality at large**: Latin America and postcolonial debate. Durham: Duke University Press, 2008.

ESCOBAR, Arturo. Mundos e Conocimientos de Outro Modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latino-americano. Tradução: Eduardo Restrepo. **Revista Tabula Rasa**, Bogotá, n. 1, p. 51-86, jan-dec 2003.

ESPOSITO, Roberto. **Bios**: biopolítica e filosofia. Tradução: M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

FGV DAPP. **Desafio migratório em Roraima**: repensando a política e gestão da migração no Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2018. Disponível em: <[file:///D:/Documentos%20Usu%C3%A1rio/Downloads/Desafio-migrato%CC%81rio-Roraima-policy-paper%20\(1\).pdf](file:///D:/Documentos%20Usu%C3%A1rio/Downloads/Desafio-migrato%CC%81rio-Roraima-policy-paper%20(1).pdf)>. Consulta em: jul. 2018.

FITZPATRICK, Peter. **A mitologia na lei moderna**. Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.

GALLARDO, Helio. **Teoria Crítica**: matriz e possibilidade de direitos humanos. Tradução: Patricia Fernandes. São Paulo: UNESP, 2014.

GARCÍA RAMÍREZ, Sergio. El Control Judicial Interno de Convencionalidad. **Revista Del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla**, Puebla, v. 5, n. 28, p. 123-159, jul-dec. 2011.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico**: o duplo registro do discurso as Stoa. São Paulo: Loyola, 1999.

GIANNOTTI, José Arthur. Kant e o Espaço da História Universal. In: TERRA, Ricardo R. (Org). **Ideia de uma historia universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 109-171.

GOYARD-FABRE, Simone. **Filosofia crítica e razão jurídica**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht. **Os cínicos**: o movimento cínico da antiguidade e o seu legado. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2007.

GROSGOUEL, Ramon. Hacia Un Pluri-Versalismo Transmoderno Decolonial. **Revista Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 199-215, jul-dez. 2008.

GROSSMANN, Elias. **Paz e República Mundial**: de Kant à Höffe. Porto Alegre: PUC/RS, 2006, 197 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

GUIMARAENS, Francisco de. **Direito, ética e política em Spinoza**: uma cartografia da imanência. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

GUIMARAENS, Francisco de. A Filosofia Político-jurídica de Spinoza: muito além dos dualismos. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 27, p. 65-87, 2005.

GUIMARAENS, Francisco de. Spinoza e o Conceito de Multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, V. 9, n. 29, p. 152-173, 2006.

GURGEL, Clarisse Toscano de Araújo; MENDES, Alexandre Pinto. Negri Leitor de Marx: trabalho imaterial e multidão. **Revista Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 22-38, jan-jun. 2010.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução: Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão**: guerra e democracia na era do Império. Tradução: Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2014a.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem Estar Comum**. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Declaração – isto não é um manifesto**. Tradução: Carlos Szlak. São Paulo: N-1, 2014b.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Tradução: Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2009a.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Teoria Crítica dos Direitos Humanos**: os direitos humanos como produtos culturais. Tradução: Luciana Caplan; Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009b.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou a matéria, forma e ordem de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução: Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2014.

HÖFFE, Otfried. **Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo**: ética política en la era de la globalización. Tradução: Carlos Díaz Rocca. Buenos Aires: Katz, 2007.

HÖFFE, Otfried. **A Democracia no mundo de hoje**. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, Otfried. **Justiça política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HÖFFE, Otfried. **Derecho intercultural**. Tradução: Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2008.

HÖFFE, Otfried. **O que é justiça?**. Tradução: Peter Neumann. Porto Alegre: EDPUCRS, 2003b.

HÖFFE, Otfried. Visão República Mundial: democracia na era da globalização. Tradução: Celso de Moraes Pinheiro. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Org). **Justiça e Política**: homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EDPUCRS, 2003a, p. 205-224.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Tradução: Marco Zingano. Porto Alegre: LP&M, 2010b.

KANT, Immanuel. **Rumo à paz perpétua**. Tradução: Heloísa Sarzana Pugliesi. São Paulo: Ícone, 2010a.

KANT, Immanuel. Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita. Tradução: Rodrigo Naves; Ricardo R. Terra. In: TERRA, Ricardo R. (Org). **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 1-22.

KANT, Immanuel. **Doutrina do Direito**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Ícone, 2013.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução: Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de juízo**. Tradução: Valério Rohden; António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KROHLING, Aloísio. **Dialética e direitos humanos**: múltiplo dialético da Grécia à contemporaneidade. Curitiba: Juruá, 2014.

KROHLING, Aloísio. **Direitos humanos fundamentais**: diálogo intercultural e democracia. São Paulo: Paulus, 2009.

LANDER, Edgardo (Org). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Glacso, 2005.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevíssima relación de la destrucción de las indias**. Madrid; San Juan; Puebla; Buenos Aires; Santiago: EDAF, 2013.

LATOUCHE, Serge. **Que ética e economia mundiais**: justiça sem limites. Tradução: Rui Alberto Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial**: formas de vida e produção de subjetividade. Tradução: Monica de Jesus Cesar. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

LUCAS, Douglas Cesar. **Direitos humanos e interculturalidade**: um diálogo entre a igualdade e a diferença. Ijuí: UNIJUÍ, 2013.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Estado plurinacional e direito internacional**. Curitiba: Juruá, 2012.

MATTEI, Ugo. **Bienes comunes**: un manifiesto. Tradução: Gerardo Pisarello. Madrid: Trotta, 2013.

MENDES, Alexandre Fabiano. **Para além da “Tragédia do Comum”**. Conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo. Rio de Janeiro: UERJ, 2012, 190 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012b.

MENDES, Alexandre Fabiano. A Atualidade do Comunismo. A produção do comum no pensamento político de Toni Negri. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 4, p. 2-25, jan-jun. 2012a.

MENDES, Alexandre Fabiano. Da Ontologia do Comum ao fazer Multidão: possibilidades e limites do pensamento de Jean-Luc Nancy. **Revista ECO-PÓS**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 28-50, mai-ago. 2012c.

MENDIETA, Eduardo. Del Cosmopolitismo Imperial al Cosmopolitismo Dialógico: humildad, solidaridad y paciência. In: RODRÍGUEZ, Ileana; GUTIÉRREZ, Josebe Martínez (Org). **Estudios Transatlánticos Postcoloniales**. Barcelona, Anthropos, 2010, p. 293-316.

MERLE, Jean-Christophe. O Sucedâneo de Um Estado Mundial Não é Institucional, Mas Prático. In: TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes, MERLE, Jean-Christophe (Org). **A moral e o direito em Kant**: ensaios analíticos. Caxias do Sul: EDUCS, 2015, p. 303-316.

MIGNOLO, Walter. The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. **Public Culture**, Durham, v. 12, n. 3, p. 721-748, 2000. Disponível em:

<http://123userdocs.s3.amazonaws.com/d/3d/ee/285134156321713725/1ae73132-ec95-44a4-bc82->

[272e4eb6e915/Mignolo%20\(2000\)%20The%20Many%20Faces%20of%20Cosmopolis%20Border%20Thinking%20and%20Critical%20Cosmopolitanism.pdf](http://www.localities.kr/sub_pg/img/1.pdf)>.

MIGNOLO, Walter. Cosmopolitan Localism: A Decolonial Shifting of the Kantian's Legacies. **Localities**, v. 1, p. 11-45, 2011. Disponível em: <[http://www.localities.kr/sub\\_pg/img/1.pdf](http://www.localities.kr/sub_pg/img/1.pdf)>.

NASCIMENTO, Valéria Ribas. **O tempo das reconfigurações do constitucionalismo**: os desafios para uma cultura cosmopolita. São Paulo: LTr, 2011.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: LiberArs, 2012.

NEGRI, Antonio. **Poder Constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Tradução: Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **O trabalho de Dioniso**: para a crítica do Estado pós-moderno. Tradução: Marcello Lino. Juiz de Fora: Pazulin; UFJF, 2004.

NEGRI, Antonio. **Kairós, alma venus, multidão**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Tradução: Orlando dos Reis; Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

NEGRI, Antonio. **5 lições sobre o império**. Tradução: Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

NEGRI, Antonio. **Espinosa subersivo e outros escritos**. Tradução: Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a.

NEGRI, Antonio. **Marx além de Marx**: caderno de trabalho sobre os Gundrisse. Tradução: Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016b.

NEGRI, Antonio. **La fábrica de porcelana**. Tradução: Susana Lauro. Barcelona: Paidós, 2008.

NEGRI, Antonio. Assim Começou o Fim do Império. In: COCCO, Giuseppe; HOPSTEIN, Graciela (Org). **As multidões e o império**: entre globalização da guerra e universalização dos direitos. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 95-106.

NEGRI, Antonio. Para Um Definição Ontológica de Multidão. **Revista Lugar Comum**. Rio de Janeiro, n. 19-20, p. 15-26, 2009.

NEGRI, Toni; HARDT; Michael; COCCO, Giuseppe; et al (Org). **Imperio, multitud y sociedad abigarrada**. La Paz: CLACSO; Muel del Diablo; Comuna; Vicepresidencia de la República Presidencia del H. Congreso Nacional, 2008.

NEGRI, Toni. Imperio, Multitud y Sociedad Abigarrada. In: NEGRI, Toni; HARDT; Michael; COCCO, Giuseppe; et al (Org). **Imperio, multitud y sociedad abigarrada**. La Paz: CLACSO; Muel del Diablo; Comuna; Vicepresidencia de la República Presidencia del H. Congreso Nacional, 2008, p. 13-20.

NOGUEIRA-ALCALÁ, Humberto. El Uso Del Derecho Convencional Internacional De Los Derechos Humanos En La Jurisprudencia Del Tribunal Constitucional Chileno Em El Periodo 2006-2010. **Revista Chilena de Derecho**, Santiago, v. 39, n.1, p. 149-187, 2012.

ORTIZ, Pedro Henrique Falco. Das Montanhas Mexicanas ao Ciberespaço. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 173-186, set-dez. 2005

PASSET, René. **A ilusão neoliberal**. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2002.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. São Paulo: Saraiva, 2014a.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano**. São Paulo: Saraiva, 2014b.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification. In: DUSSEL, Enrique et al (Org). **Coloniality at large: Latin America and postcolonial debate**. Durham: Duke University Press, 2008.

RAMOS, André de Carvalho. **Processo internacional de direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2013.

RENAUT, Alain. **A era do indivíduo: contributo para uma história da subjectividade**. Tradução: Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

RODRÍGUEZ, Ileana; GUTIÉRREZ, Josebe Martínez (Org). **Estudios transatlánticos postcoloniales**. Barcelona, Anthropos, 2010.

ROGGERO, Gigi. Cinco Teses Sobre o Comum. In: **Revista Lugar Comum**, Rio de Janeiro, n. 42, p. 11-30, 2014.

ROMAGUERA, Daniel Carneiro Leão; TEIXEIRA, João Paulo Allain; HOFFMAM, Fernando. Uma Visão Crítica do Soberano: sobre a herança moderna, a lógica atual de soberania e o exercício democrático. **Revista Brasileira de Direito**, Passo Fundo, v. 13, n. 1, p. 106-130, jan-abr. 2017.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Encantos e desencantos dos direitos humanos: de emancipações, libertações e dominações**. Tradução: Ivone Fernandes Morcillo Lixa; Helena Henkin. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.



SALDANHA, Jânia Maria Lopes. **Cosmopolitismo jurídico**: teorias e práticas de um direito emergente entre a globalização e a mundialização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

SALDANHA, Jânia Maria Lopes. Novas geometrias e novos sentidos: internacionalização do direito e internacionalização do diálogo dos sistemas de justiça. In: STRECK, Lenio Luiz; ROCHA, Leonel Severo; ENGELMANN, Wilson (Org). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica – n. 9**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012, p.137-160.

SALDANHA, Jânia Maria Lopes. A “mentalidade alargada” da justiça (Têmis) para compreender a transnacionalização no direito (Marco Pólo) no esforço de construir o cosmopolitismo (Barão nas Árvores). **Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra**, Vol. LXXXIII, 2007, p. 347-382.

SALDANHA, Jânia Maria Lopes; BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis; VIEIRA, Gustavo Oliveira. Internacionalização do Direito e Bens Públicos Mundiais. In: **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, v. 18, n. 3, p. 454-473, set-dez. 2013.

SANTIAGO, Silviano. **O cosmopolitismo do pobre**. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2011.

SASSEN, Saskia. **Sociologia da globalização**. Tradução: Ronaldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2010.

SOUZA, Draiton Gonzaga de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Org). **Justiça e Política**: homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EDPUCRS, 2003.

STRECK, Lenio Luiz; ROCHA, Leonel Severo; ENGELMANN, Wilson(Org). **constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica – n. 9**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

STRECK, Lenio Luiz; ROCHA, Leonel Severo; CALLEGARI, André Luís (Org). **constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica – n. 7**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

SZANIECKI, Barbara. **Estética da multidão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

TARIN, Bruno. Fazer-se Multidão: multiplicidade, classe e comum. **Ciências Sociais**, São Leopoldo, V. 53, N. 2, p. 187-193, mai-ago 2017.

TERRA, Ricardo R. (Org). **Ideia de uma historia universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes, MERLE, Jean-Christophe (Org). **A moral e o direito em Kant**: ensaios analíticos. Caxias do Sul: EDUCS, 2015.

TUTE BIANCHE, Documento após retornarem do México. A Marcha Planetária das Montanhas Mexicanas a Gênova. Tradução: Silva Debetto C. Reis. In: COCCO, Giuseppe; HOPSTEIN, Graciela (Org). **As multidões e o império**: entre globalização da guerra e universalização dos direitos. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 61-71.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. Tradução: Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WARAT, Luis Alberto. **A rua grita dionísio!**: direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia. Tradução: Alexandre Moraes da Rosa; Julio Cesar Marcellino Jr; Vívian Alves de Assis. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

WARAT, Luis Alberto. **A ciência jurídica e seus dois maridos**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi. **A produção da vida nua no patamar de (in)distinção entre direito e violência**: a gramática dos imigrantes como “sujeitos de risco” e a necessidade de arrostar a mixofobia por meio da profanação em busca da comunidade que vem. São Leopoldo: UNISINOS, 2014, 271 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2014.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. São Paulo: Saraiva, 2015.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VIRNO, Paolo. **Gramática da multidão**: para uma análise das formas de vida contemporâneas. Tradução: Leonardo Palma Retamoso. São Paulo: Annablume, 2013.

VIRNO, Paolo. **Virtuosismo e revolução**: a ideia de “mundo” entre a experiência sensível e a esfera pública. Tradução: Paulo Andrade Lemos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

ZANELLA, Diego Carlos. **O cosmopolitismo kantiano**: do melhoramento dos costumes humanos à instituição da paz. Porto Alegre: PUC/RS, 2012, 155 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

ZOLO, Danilo. **Globalização**: um mapa dos problemas. Tradução: Anderson Vichinkeski Teixeira. Florianópolis: Conceito, 2010.