



Os Paradoxos dos Direitos Humanos¹

The Paradoxes of Human Rights

Costas Douzinas²

Traduzido por Caius Brandão³

Resumo: Considerando o paradoxo entre o discurso universalista dos direitos humanos e o seu uso para legitimação do poder biopolítico, este texto propõe uma ontologia alternativa à noção de humanidade, tendo em vista uma nova política de liberação. Com base no axioma de que os direitos humanos foram originalmente concebidos como meio de resistência contra a dominação pública e opressão privada, são apresentadas sete teses revisionistas da teoria ortodoxa desses direitos.⁴

Palavras-chave: Direitos Humanos. cosmopolitismo. Neo-liberalismo. Biopolítica. Ideologia.

Abstract: Considering the paradox between the universalist discourse of human rights and its use for legitimizing biopolitical power, this text proposes an alternative ontology to the notion of humanity, aiming at a new politics of liberation. Based on the axiom that human rights were originally conceived as a means of resistance against public domination and private oppression, seven revisionist theses of the orthodox theory of these rights are presented.

Keywords: Human Rights. Cosmopolitanism. Neo-liberalism. Biopolitics. Ideology.

No ano passado, o modelo de capitalismo anglo-saxônico, desregulamentado, ganancioso e de livre mercado, baseado na especulação financeira, crédito barato e desrespeito a qualquer valor que não seja o lucro,

¹ Texto apresentado pelo autor, em inglês, no II Seminário Pensar os Direitos Humanos, em 2011, na Universidade Federal de Goiás (UFG).

² Professor de Direito e Diretor do Birkbeck Institute for the Humanities, da London University (c.douzinas@bbk.ac.uk).

³ Graduado, Mestre e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) (caiusbrandao@gmail.com).

⁴ O resumo e as palavras-chave nas duas línguas foram elaborados pelo tradutor e aprovados pelo autor.



chegou ao colapso. Processos de injeção de liquidez, nacionalização e regulamentação deram um golpe enorme à idolatria do livre mercado. Mas muito pouco tem sido dito sobre as mais profundas afinidades dessas políticas com as estratégias jurídicas e políticas, ou sobre as mais amplas repercussões do legado neoliberal.

O surgimento do capitalismo neoliberal coincidiu com a emergência de duas importantes tendências, a saber: o humanitarismo-cosmopolitismo e a virada pós-política. Existe alguma conexão entre a recente ideologia moralista, as políticas econômicas gananciosas e a governamentalidade biopolítica? Minha resposta é um evidente sim. Em nível nacional, a forma de poder biopolítico aumentou a vigilância, a disciplina e o controle da vida. A moralidade (e os direitos) foi sempre parte da ordem dominante, em estreita relação com a forma de poder de cada época. Entretanto, recentemente, os direitos sofreram uma mutação de uma relativa defesa contra o poder para uma modalidade de suas operações. Se os direitos expressam, promovem e legalizam o desejo individual, então eles têm sido contaminados pelo niilismo do desejo. Em nível internacional, o edifício moderno foi comprometido no momento de conclusão do processo de descolonização e do relativo aumento de poder dos países em desenvolvimento, criando um prospecto de uma defesa bem sucedida de seus interesses. A imposição de políticas econômicas, culturais, legais e militares buscava a reafirmação da hegemonia ocidental.

Sob o ponto de vista econômico, quando se tornou claro que o Ocidente não poderia competir no setor industrial por conta de seus custos com mão-de-obra, ele se voltou para o mercado financeiro e para a forma mais barata de fazer dinheiro: oferecendo empréstimos não para investimentos, mas para consumidores que usavam suas residências como garantia. A Organização Mundial do Comércio (OMC) e o Fundo Monetário Internacional (FMI) impuseram globalmente o “modelo de Washington”: eles pressionaram os países a abrirem as fronteiras de seu setor financeiro, enquanto mantinham baixos os custos com assistência social. Isso ocasionou um *boom* de consumo pelo mundo a fora, o que por sua vez gerou elites super abastadas em detrimento do desenvolvimento.

Se o capitalismo globalizado uniu o mundo economicamente, estratégias políticas, jurídicas e econômicas forjaram uma moldura comum no campo simbólico, ideológico e institucional. Com ênfase renovada nas leis internacionais, organizações não-governamentais (ONGs) e organizações não-



governamentais internacionais (ONGs), a sociedade civil global acelerou a tendência. Os direitos humanos são o destino da pós-modernidade, a ideologia depois do fim, a derrota das ideologias. Eles unificam, pelo menos na superfície, (partes) da direita e da esquerda, o norte e o sul, a igreja e o Estado, o pastor e o rebelde.

Na ausência de um projeto político para essa nova configuração econômica, social e política, o cosmopolitismo – uma antiga ideia filosófica – sofreu uma mutação para a cosmopolítica, e é promovido como a promessa kantiana de paz perpétua. O capitalismo cosmopolita é apresentado como globalização humanizada: o cosmopolitismo humaniza o capitalismo, ameniza os efeitos colaterais da globalização e limita regimes opressivos e totalitários.

Mesmo assim, muitas dúvidas persistem. Se adotarmos uma visão de mundo em comum, cessariam os conflitos de classe, ideologia e nacionalidade? Obviamente que não: isso significa que os direitos humanos não possuem um significado comum, ou que o termo descreve fenômenos radicalmente diferentes. Além disso, os direitos humanos são talvez a mais importante instituição liberal. Entretanto, as filosofias liberais, jurídica e política, fracassaram demasiadamente. Duzentos anos de teoria social e as três maiores correntes do pensamento não entraram nos anais das jurisprudências: Hegel Marx e a dialética de luta, Nietzsche, Foucault e poder, psicanálise e subjetividade. Como resultado, a jurisprudência avançada retorna ao século XVIII e atualiza o contrato social com “posições originais”, o imperativo categórico com “discurso ideal”, respostas corretas e indivíduos em pleno controle de si mesmos.

A crise do modelo econômico nos oferece uma oportunidade única de rever a totalidade do acordo pós-1989. O melhor momento para desmistificar uma ideologia é quando ela entra em crise. Neste ponto, é tido como certo que premissas naturais e invisíveis chegam à superfície para serem objetificadas, e podem ser compreendidas, pela primeira vez, como constructos ideológicos. Todo grande tema em filosofia política necessita ser revisitado.

Apresentaremos a seguir uma abordagem alternativa ao examinar brevemente a história da ideia de humanidade, desenvolvimentos jurídicos e políticos, e concluir com uma ontologia alternativa que pode levar a uma nova política de liberação. Em seguida, apresentaremos um axioma e sete teses, as quais reescrevem a teoria ortodoxa dos direitos.



O axioma dos direitos humanos: o objetivo dos direitos humanos é resistir à dominação e à opressão pública e privada e eles perdem este objetivo quando se transformam em ideologia política, ou em idolatria do capitalismo neoliberal ou na versão contemporânea da missão civilizatória.

Considerando este axioma, discutiremos as seguintes teses:

1. A noção de “humanidade” não possui um significado estático e não pode atuar como fonte de regras morais ou legais;
2. Poder e moralidade, império e cosmopolitismo, soberania e direitos, lei e desejo não são inimigos mortais. Ao contrário, são uma amálgama, historicamente específica, de poder e moralidade constitui a ordem estruturante de cada época e sociedade;
3. A ordem pós-1989 combina um sistema econômico que gera enormes desigualdades estruturais e opressão com uma ideologia jurídico-política que promete dignidade e equidade. Esta grande instabilidade está levando ao seu fracasso;
4. O universalismo e o comunitarismo, ao invés de serem adversários, são dois tipos de humanismo dependentes um do outro. Eles são confrontados pela ontologia de igualdade singular;
5. Em sociedades capitalistas avançadas, os direitos humanos despolitizam a política e se tornam estratégias para a publicização e legalização do desejo individual (niilista e insaciável);
6. A virada biopolítica transforma os direitos humanos em ferramentas de controle sob a promessa de liberdade; e
7. Em contraposição ao cosmopolitismo do neoliberalismo e do império, o cosmopolitismo vindouro estabelece o último princípio moderno de justiça.

1. A noção de “humanidade” não possui um significado estático e não pode atuar como fonte de regras morais ou legais.

Humanidade não é uma qualidade compartilhada. Ela não possui um significado fixo e não pode atuar como fonte de regras morais ou legais. Historicamente, a noção de “humanidade” vem sendo usada como uma estratégia de classificação ontológica em plenamente humano, menos humano e inumano.

Temos direitos humanos porque somos todos humanos, mas sabemos definir o que é humano? Vamos dar uma rápida olhada nos quatro passos na história da humanidade.

O conceito de humanidade é uma invenção da Modernidade. Tanto Atenas como Roma tiveram cidadãos, mas não “homens”, no sentido de membros da espécie humana. Homens livres eram atenienses ou espartanos;



eles eram Gregos ou bárbaros, mas não humanos. A palavra *humanitas* apareceu pela primeira vez na República Romana e significava *eruditio et institutio in bona artes* (erudição e instrução em boa conduta). A palavra *humanitas* era usada para distinguir entre o *homo humanus*, o romano educado, e o *homo barbarus*. Como Cícero disse: “apenas aqueles que se conformam a certos padrões são realmente homens no sentido pleno, e merecem plenamente o epíteto ‘humano’ e o atributo de ‘humanidade’”.

A declaração de São Paulo, de que não há grego ou judeu, homem ou mulher, homem livre ou escravo (Epístola aos Gálatas 3:28) introduziu o universalismo e a igualdade espiritual na civilização ocidental. Todos os povos são igualmente parte da humanidade; eles podem ser salvos de acordo com o plano de salvação de Deus, mas somente se aceitarem a fé, já que os não-cristãos não participam deste plano providencial. Esta divisão radical e exclusão fundaram a missão ecumênica e o movimento proselitista da Igreja e do Império. A lei de amor de Cristo se transformou num grito de batalha: vamos trazer os pagãos para a graça de Deus, vamos impor a mensagem de verdade e amor a todo o mundo. A separação clássica entre grego (ou humano) e bárbaro era baseada em fronteiras territoriais claramente demarcadas. No império cristão, a fronteira foi internalizada, e dividiu o globo conhecido diagonalmente entre o fiel e o pagão.

O significado de humanidade foi rigorosamente contestado em um dos mais importantes debates da história. Em 1550, Charles V da Espanha convocou um Conselho de Estado em Valladolid para discutir a atitude espanhola com relação aos indígenas do México. O filósofo Sepúlveda e o Bispo Bartholomé de las Casas debateram em lados opostos. Sepúlveda argumentou que “os espanhóis governam com pleno direito sobre os bárbaros que, em prudência, talento, virtude e humanidade, são tão inferiores aos espanhóis quanto as crianças em relação aos adultos, as mulheres aos homens, o selvagem e cruel ao tenro e gentil, eu diria ainda, os macacos em relação aos homens.”

Las Casas discordava. Os indígenas possuem costumes bem estabelecidos e modos de vida definidos; eles têm a habilidade para organizar famílias e cidades. Eles são cristãos “involuntários”, como Adão antes da Queda. Seus argumentos combinavam teologia cristã com utilidade política, num

exemplo prematuro de multiculturalismo. Respeitar costumes locais significa boa moralidade, mas também boa política: os indígenas se converteriam ao cristianismo (a principal preocupação de las Casas), mas também aceitariam a autoridade da Coroa e abasteceriam seus cofres, se fossem convencidos de que as suas tradições, leis e culturas seriam respeitadas. Mas o universalismo cristão de las Casas era excludente, como todo universalismo. Ele repetidamente condenou os “turcos e mouros”, os verdadeiros bárbaros párias das nações, já que eles não podem ser vistos como cristãos “involuntários”.

As interpretações conflitantes de Sepúlveda e las Casas capturam a ideologia dominante dos impérios, imperialismos e colonialismos ocidentais. Por um lado, o outro (religioso ou racial) é inumano ou subumano. Isso justifica a escravidão, as atrocidades e até mesmo a aniquilação como estratégias da missão civilizatória. Por outro lado, a conquista, a ocupação e a conversão forçada são estratégias de desenvolvimento espiritual ou econômico, de progresso e integração dos outros, inocentes e ingênuos, à humanidade.

2. Poder e moralidade, império e cosmopolitismo, soberania e direitos, lei e desejo não são inimigos mortais. Ao contrário, são uma amálgama, historicamente específica, de poder e moralidade constitui a ordem estruturante de cada época e sociedade.

Ao final do século XVIII, os fundamentos da noção de humanidade foram transferidos de Deus para a natureza (humana), o conceito de “homem” passou a existir e logo se transformou num valor absoluto e inalienável, em torno do qual todo o mundo girava.

As magníficas declarações do século XVIII pronunciaram os direitos naturais inalienáveis porque eles eram independentes de governos, fatores temporais e locais, e expressavam, em termos legais, os direitos eternos dos homens. Ainda assim, a tradição de humanismo, que eventualmente levou à cultura contemporânea dos direitos humanos, repete o gesto clássico.

A Declaração francesa é bem categórica quanto à fonte verdadeira dos direitos universais. Os direitos são declarados em nome do “homem universal”, mas é o ato de enunciação que os cria e aquele de um novo tipo de associação política, a nação e o seu Estado, para tornar-se o legislador soberano



e, em segundo lugar, de um “homem” particular – o cidadão nacional –, para vir a ser o beneficiário dos direitos.

O Estado-nação passa a existir através da exclusão de outras pessoas e nações. Os indivíduos modernos alcançam a sua humanidade através da aquisição de direitos políticos de cidadania, os quais garantem a admissão deles à natureza humana universal ao excluir outros deste status. O estrangeiro enquanto um *não cidadão* é o bárbaro. Ele não tem direitos porque não é parte do Estado e é um humano inferior porque não é um cidadão. Alguém é considerado um homem em maior ou menor grau porque é um cidadão em maior ou menor grau. O estrangeiro é o hiato entre o homem e o cidadão. No mundo globalizado, não possuir cidadania ou ser um refugiado é o pior destino. Os direitos humanos não existem: levando-se em conta a humanidade e não o status de membro de algum grupo intermediário, então, os refugiados, ou aqueles em Guantánamo, são relegados às prisões de segurança máxima. Eles não possuem nada, não possuem vida, *homines sacri* da nova ordem mundial.

Essas duas definições de (in)humanidade ainda são válidas. O “eixo do mal”, os “Estados párias”, os “regimes indecentes”, o “Açougueiro de Bagdá” e os “falsos refugiados” são herdeiros contemporâneos dos “macacos” de Sepúlveda, representantes históricos da inumanidade. Por outro lado, o desamparo, a passividade, o subdesenvolvimento das vítimas de desastres naturais ou provocados pelo homem, que amontoam nossas campanhas humanitárias e os tornam em crianças da humanidade, em nós mesmos no estado original. Eles são vitimizados e sacrificados por seus próprios males radicais; eles são resgatados por nós, quem os ajuda a crescer, a se desenvolverem e a se tornarem a nossa imagem.

3. A ordem pós-1989 combina um sistema econômico que gera enormes desigualdades estruturais e opressão com uma ideologia jurídico-política que promete dignidade e equidade. Esta grande instabilidade está levando ao seu fracasso;

Por que e como emerge esta combinação de capitalismo neoliberal com humanitarismo? Os direitos humanos e a sua disseminação não são simplesmente o resultado das disposições liberais e caridosas do Ocidente. A moral global e as normas civis são elementos necessários para a criação de um



capitalismo neoliberal mundial. Ao longo dos últimos 30 anos, normas jurídicas globais regulam o investimento, comércio, ajuda humanitária e propriedade intelectual. Robert Cooper, um consultor do governo Britânico, denominou isto de imperialismo voluntário da economia global: “O que é necessário então é um novo tipo de imperialismo, que seja aceitável para um mundo de direitos humanos e valores cosmopolitas”.

A promessa (implícita) para os países em desenvolvimento é de que a violenta ou voluntária adoção do modelo mercantilista e neoliberal de boa governança e direitos limitados irá inexoravelmente conduzir ao padrão econômico ocidental. Isto é fraudulento. Historicamente, a habilidade do Ocidente para transformar a proteção de direitos formais numa limitada garantia de direitos materiais, econômicos e sociais esteve baseada na enorme transferência das colônias para as metrópoles. Embora a moralidade universal militasse a favor da inversão de fluxos, a política ocidental de ajuda ao desenvolvimento e a dívida do “terceiro mundo” indicam que tal inversão não é politicamente viável. De fato, as sucessivas crises e rearranjos do capitalismo neoliberal conduzem à expropriação e substituição da agricultura familiar pelo agronegócio, à migração forçada e à urbanização. Esses processos aumentam o número de pessoas sem qualificação, status ou condições mínimas de existência. Eles se transformam em restos humanos, desperdícios de vida, o bilhão de baixo.

Mas “se todos os seres humanos tem direitos iguais, e todos os povos tem direitos iguais, então não podemos manter o tipo de sistema desigual que a economia mundial capitalista sempre foi e sempre será.” Quando a intransponibilidade do abismo entre as declarações missionárias sobre igualdade e dignidade e a realidade sombria da desigualdade obscena se tornam aparentes, os direitos humanos – ao invés de eliminar a guerra – levarão aos novos e incontroláveis tipos de tensão e conflito. Soldados espanhóis se encontraram com tropas napoleônicas gritando “Abaixo a liberdade!”. Hoje em dia, as pessoas se encontram com as forças de manutenção da paz da nova ordem mundial gritando “abaixo os direitos humanos!”

Sistemas sociais e políticos tornam-se homogêneos ao transformarem suas prioridades ideológicas em valores e princípios universais. Na nova ordem mundial, o candidato perfeito para este papel são os direitos



humanos. Seus princípios essenciais, negativa e economicamente interpretados, promovem a penetração capitalista e neoliberal. Sob uma construção diferente, suas provisões abstratas poderiam sujeitar as desigualdades e indignidades a um ataque contundente. Mas isso não pode acontecer enquanto eles forem usados pelos poderes dominantes para disseminar “valores” de uma ideologia niilista.

Apesar das diferenças no conteúdo, o colonialismo e os direitos humanos formam um *continuum*, episódios no mesmo drama, que começaram com as grandes descobertas do novo mundo e agora são reproduzidos nas ruas do Iraque: levar a civilização aos bárbaros. A reivindicação para disseminar a razão e o cristianismo forjou nos impérios ocidentais o sentimento de superioridade e seu ímpeto de universalização. O desejo ainda está lá; as ideias foram redefinidas, mas a crença na universalidade da nossa visão de mundo permanece tão forte como a dos colonizadores. Existe pouca diferença entre cristianismo e direitos humanos. Ambos são parte do mesmo pacote cultural do Ocidente, agressivo e redentor ao mesmo tempo.

4. O universalismo e o comunitarismo, ao invés de serem adversários, são dois tipos de humanismo dependentes um do outro. Eles são confrontados pela ontologia de igualdade singular;

Hoje, o debate sobre o significado de humanidade, enquanto fonte de fundamento normativo, é conduzido por universalistas e comunitaristas. O universalista alega que valores culturais e normas morais deveriam passar pelo teste da aplicabilidade universal e consistência lógica. Via de regra, chegam à conclusão de que se existe uma verdade moral, mas também muitos erros, cabe aos seus agentes impô-la aos outros.

Os comunitaristas partem da observação óbvia de que os valores estão ligados ao contexto e tentam impô-los sobre os que não concordam com a opressão da tradição. Ambos os princípios, quando se tornam essências absolutas e passam a definir o sentido e o valor da humanidade sem exceção, podem se deparar com tudo aquilo que resiste a eles como algo dispensável. Ambas as posições exemplificam, talvez de formas diferentes, o desejo metafísico contemporâneo: eles tomaram uma decisão axiomática em relação



àquilo que constitui a essência da humanidade e a seguem com um teimoso desrespeito aos argumentos contrários.

O individualismo de princípios universais esquece que toda pessoa é um mundo em si mesmo e nasce em comunidade com outros, que estamos todos em comunidade. Estar em comunidade é parte integrante do ser si mesmo: o eu está exposto ao outro, coloca-se em exterioridade, o outro é parte da intimidade de si mesmo. Meu rosto está "sempre exposto a outros, sempre voltado para outros e enfrentado por eles, mas nunca voltado para mim mesmo."

Na verdade, estar em comunidade com os outros é o oposto de ser ou pertencer a uma comunidade essencial. A maioria dos comunitaristas, por outro lado, define comunidade através da comunalidade da tradição, histórica e cultura, as várias cristalizações passadas das quais o peso inevitável determina possibilidades presentes. A essência da comunidade comunitária é, muitas vezes, para obrigar ou "permitir" que as pessoas encontrem a sua "essência", a "humanidade" comum agora definida como o espírito da nação, do povo ou o líder. Temos de seguir os valores tradicionais e excluir o que é estrangeiro e outro. Comunidade enquanto comunhão aceita os direitos humanos apenas na medida em que eles ajudam a submergir o Eu no Nós, todo o caminho até a morte, ao ponto de "comunhão absoluta" com a tradição morta.

De acordo com a nossa perspectiva, a humanidade não pode atuar como um princípio normativo, niilista ou mitológico. A humanidade não é uma propriedade compartilhada. Ela é perceptível no inesperado incessante da condição humana e da sua exposição a um futuro aberto e indefinido. Sua função não consiste em uma essência filosófica, mas em sua *não essência* no interminável processo de redefinição e a necessária, mas impossível tentativa de escapar à determinação externa. A humanidade não tem fundamento, tampouco fim. Ela é a definição de infundabilidade.

5. Em sociedades capitalistas avançadas, os direitos humanos despolitizam a política e se tornam estratégias para a publicização e legalização do desejo individual (niilista e insaciável);

Os direitos são o terreno no qual as pessoas são distribuídas em legisladores, legislados e excluídos. O modo de operação do poder é revelado



se nós observarmos o que as pessoas recebem ou do que elas são privadas, e quais direitos num determinado lugar ou tempo. Nesse sentido, os direitos humanos tem apenas paradoxos a oferecer. Marx foi o primeiro a perceber esse paradoxo. Os direitos naturais surgiram como um símbolo da emancipação universal, mas eram ao mesmo tempo uma arma poderosa nas mãos da classe capitalista em ascensão, instituições assegurando e naturalizando relações sociais e econômicas dominantes. Eles foram usados para retirar do desafio político as instituições centrais do capitalismo, como a propriedade, as relações contratuais, a família, a religião e, dessa forma, proporcionar a melhor proteção possível. Ideologias, interesses privados e interesses egoístas parecem naturais e normais no âmbito do bem comum, quando encobertos pelo vocabulário dos direitos.

Todavia, ao mesmo tempo, os espaços, as liberdades e os direitos conquistados pelos indivíduos, em seus conflitos com o poder do Estado, prepararam uma tácita e crescente inscrição das vidas dos indivíduos dentro da ordem estatal, oferecendo assim um novo e mais terrível fundamento para o próprio poder soberano do qual eles queriam libertar-se.

O conflito não desaparece. Antagonismo é o resultado da tensão entre o corpo social estruturado, onde cada grupo tem seu papel, função e lugar, e que Rancière chama de "a parte nenhuma parte". Esses grupos têm sido radicalmente excluídos da ordem social, eles são invisíveis, fora do sentido estabelecido do que existe e é aceitável. Políticas adequadas surgem apenas quando uma parte excluída demanda ser incluída e devem-se mudar as regras de inclusão para conseguir isto. Quando eles tiverem sucesso, um novo sujeito político é constituído, em excesso para o grupo hierarquizado e o grupo visível de grupos, e uma divisão é posta no "senso comum" sobre o que é dado, sobre o contexto no qual nós vemos algo como dado.

Deixe-me dar alguns exemplos desse processo que envolveu o desafio radical e mudança do "regime de visibilidade" de uma determinada sociedade e época: o proletariado na teoria marxista (a organização política da classe trabalhadora), o feminismo e a luta dos negros na África do Sul. Em dezembro passado algo semelhante aconteceu na insurreição de Atenas. Quando os radicalmente excluídos protestam contra o mal que sofrem, eles se apresentam como representantes de toda a sociedade, como membros do



universal. Nós, aqueles que não são ninguém, eles proclamam, somos contra aqueles que defendem apenas seus interesses particulares. O conflito político reúne em um só lugar o todo estruturado e o representante excluído do universal e reescreve as regras de inclusão e exclusão. Antes da transformação, a mudança política é uma questão de policiamento e de consenso. Após a mudança, a política volta à normalidade. No entanto, seu terreno foi modificado através da inclusão do novo grupo ou assunto e da redefinição das regras de legitimidade política.

Podemos concluir que os direitos humanos tanto escondem quanto afirmam a estrutura dominante, mas também podem revelar a desigualdade e a opressão, e ajudar a desafiá-las.

A política tanto abre uma lacuna quanto constrói uma ponte; é onde as representações escondem e revelam o Ser nos negócios, negociações e justificações de transações diárias e rotineiras. Esta abordagem nos permite entender o equívoco de Carl Schmitt e de seus seguidores. Sua ênfase sobre a relação entre amigo e inimigo é extremamente perspicaz no que diz respeito ao cenário internacional. Porém, a ênfase no relacionamento com o inimigo externo exclui o entendimento de dominação e luta permanente dentro do corpo social. O soberano moderno afirma e tenta adquirir onipotência (o poder de suspender a lei), precisamente porque a dominação que ela representa e apoia está sob ameaça de forças sociais internas. A constituição do político está relacionada aos antagonismos inerentes, revelados e escondidos na política cotidiana.

Não é este precisamente o funcionamento dos direitos humanos também? As reivindicações e lutas pelos direitos humanos trazem à tona a exclusão, a dominação e a exploração, bem como os conflitos inevitáveis que permeiam a vida social e política. Todavia, ao mesmo tempo, elas escondem as raízes profundas do conflito e dominação ao enquadrar a luta e a resistência em termos de paliativos legais e individuais que, se bem sucedidos, levam a pequenas melhorias de indivíduos e a um rearranjo insignificante do edifício social. A política dos direitos humanos pode alargar o particular às demandas do universal? A ligação intrínseca entre os antigos direitos naturais com a transcendência (religiosa) abriu a possibilidade. Ela ainda existe em partes do mundo que não se incorporou completamente no funcionamento biopolítico do poder. A metafísica da época é a da desconstrução da essência e significado, o



fechamento do hiato entre ideal e real, a sujeição do universal ao particular dominante. A globalização econômica e o monolinguismo semiótico realizam esta tarefa na prática; seus apologistas intelectuais o fazem na teoria. O dever político e moral do crítico é o de manter a clareira aberta para descobrir e lutar pela transcendência na imanência.

6. A virada biopolítica transforma os direitos humanos em ferramentas de controle sob a promessa de liberdade;

A organização biopolítica do poder é evidente em todos os fenômenos políticos importantes, tais como: a guerra contra o terror; a migração em massa; as políticas para refugiados; as iniciativas de saúde pública; as intervenções demográficas; as políticas de segurança – o famoso risco da sociedade sob o qual supostamente vivemos; as legislações acerca de emergências; bem como a chamada *securitization* (relativo à segurança) de políticas internacionais.

O biopoder é o exercício do poder na bios, na vida, no disciplinamento do corpo social através do controle dos processos de vida. Ele se estende das profundezas da consciência até aos organismos da população, à existência coletiva dos grupos sociais especificados em termos de raça, etnia, religião ou gênero. Estas tecnologias de poder são complementadas por tecnologias de si, ou modos de subjetivação, nos quais os indivíduos podem ser levados a trabalharem em si mesmos por meio de práticas e tecnologias de si, em nome da vida ou saúde individual ou coletiva.

Os primeiros direitos humanos foram vitórias históricas de grupos e indivíduos contra o poder do Estado, mas como disse Wendy Brown, eles simultaneamente prepararam uma tácita e crescente inscrição das vidas dos indivíduos dentro da ordem estatal, oferecendo, assim, uma base nova e mais terrível para o próprio poder soberano do qual eles queriam se libertar. Com a proliferação da regulamentação biopolítica, os direitos que se multiplicam sem parar, paradoxalmente, aumentam o investimento do poder sobre corpos. Tais evoluções se refletem no funcionamento do sistema jurídico. Em um processo complementar, as áreas de atividade privada são cada vez mais regulamentadas, enquanto os serviços e utilidades públicas foram dispensados



de seus objetivos redistributivos e entregues para as disciplinas do lucro privado e do mercado. Conseqüentemente, o sistema jurídico moderno abandona a irrealista reivindicação que forma um sistema coerente de normas, e começa a se assemelhar a uma máquina experimental "repleta de peças estranhas que vem de outro lugar, uniões estranhas, relações aleatórias, engrenagens e alavancas que não estão conectadas e não funcionam, mas que ainda assim produzem julgamentos, prisioneiros, sanções e assim por diante".

Todos os temas-chave da legalidade estão sendo minados. A lei está em expansão, mas à custa de tornar-se aberta, descentralizada, fragmentada, nebulosa e multiforme. Fora das armadilhas do poder central, a lei é cada vez a lei, porque se chama lei. A sua legitimidade, em termos do senso comum, é baseada em sua capacidade de mobilizar os ícones da legalidade e da força da polícia. A regulamentação detalhada que emana de fontes locais, nacionais, supranacionais e internacionais penetra todas as áreas e aspectos da vida. Desde as relações mais íntimas e domésticas, até a economia global e os processos de comunicação, nenhuma região está imune à intervenção do Estado ou do mercado. Tudo, desde a composição dos alimentos enlatados até a libertação do Iraque e liberação da tortura, encontra os seus caminhos (públicos ou privados) na lei. No entanto, esta é uma lei que tem força, mas não validade.

Se a lei moderna quer regulamentar o mundo, a pós-moderna apenas quer imitá-la. Em uma das histórias de Borges, os cartógrafos mitológicos do império foram solicitados a produzir o mapa mais preciso possível, mas terminaram com um do mesmo tamanho do território que eles mapearam. A lei repete o mesmo feito; ela iniciou o mais preciso mapeamento da sociedade – um processo que vai acabar com a lei e a vida natural da sociedade ou com a ordem e o desejo de se tornar co-extensiva e em perfeita sincronia. O direito moderno (e a metafísica da modernidade) abriu uma distância, às vezes pequena, às vezes quase nada, entre si mesmo e a ordem do mundo. Agora, esta distância está rapidamente desaparecendo na vasta expansão da vida no direito. Mas esta é uma lei com a força, mesmo que sem valor ou peso normativo, uma lei que constitui e restringe, mas não significa.

Apesar das ilusões dos liberais, a cidadania e a autonomia estão no refúgio e nenhuma visão global aparece no horizonte. A cidadania foi definida



no âmbito do Estado-nação através de uma participação limitada no exercício da soberania. A autonomia tinha um elemento moral que ligava a pessoa ao *public sensus communis* de semelhantes seres morais e racionais. Hoje as pessoas estão cada vez mais alheias à solidariedade das democracias nacionais, e a autonomia tornou-se amoral, um sinônimo de liberdade privada de escolha. O direito aparece em sua forma mais imperialista, no exato momento em que ele começa a perder a sua especificidade. Os direitos, tanto quanto as normas regulamentadoras, abandonam sua normatividade, a fim de normalizar. A regra jurídica do império: tudo o que acontece é potencialmente legal, mas se nada tivesse acontecido, seria legal também.

7. Em contraposição ao cosmopolitismo do neoliberalismo e do império, o cosmopolitismo vindouro estabelece o último princípio moderno de justiça.

Contra a arrogância imperial e a ingenuidade cosmopolita, devemos insistir que o capitalismo global neoliberal e os “direitos humanos para exportação” são parte do mesmo projeto. Os dois devem ser desacoplados; os direitos humanos podem contribuir pouco para a luta contra a exploração capitalista e da dominação política. A sua promoção por parte de nações ocidentais e por humanitaristas os transformam em um paliativo: ela é útil para uma proteção limitada de indivíduos, mas pode mitigar a resistência política. Os direitos humanos podem “re-clarar” o seu papel redentor nas mãos e na imaginação de quem os devolvem à tradição de resistência e luta, contra o conselho dos pregadores do moralismo, da humanidade sofredora e da filantropia humanitária.

A equidade liberal, enquanto princípio regulador, não conseguiu fechar a lacuna entre ricos e pobres. A igualdade deve tornar-se um pressuposto axiomático: as pessoas são livres e iguais. A igualdade não é o efeito, mas a premissa da ação. O que quer que negue essa simples verdade cria um direito e dever de resistência. A igualdade de direitos sempre apoiou a desigualdade, a igualdade axiomática (cada um conta como um em todos os grupos relevantes) é o limite impossível da cultura de direitos. Isso significa que a saúde é devida a todos que dela necessitem, independentemente dos meios; que os direitos de



residência e de trabalho pertencem a todos os que se encontram em uma parte do mundo, independentemente da nacionalidade; que as atividades políticas podem ser livremente realizadas por todos, independentemente da cidadania e das proibições explícitas de leis dos direitos humanos.

A combinação de igualdade e resistência projeta uma humanidade genérica, em oposição tanto ao individualismo universal quanto ao enclausuramento comunitarista. Essa é a promessa do cosmopolitismo futuro. Na era da globalização, de comunicações globais e de mundialização, sofremos de uma pobreza mundial. Cada um de nós é um cosmo, mas não temos mais um mundo, apenas uma série de situações desconectadas. Cada um é um mundo, um ponto de amarração de eventos passados e histórias, pessoas e encontros, desejos e sonhos. Este é também um ponto de *ekstasis*, de abertura e se afastamento, imortais na nossa mortalidade, simbolicamente finito, mas imaginativamente infinito.

Os capitalistas cosmopolitas prometem nos transformar em cidadãos do mundo sob uma soberania global e uma humanidade bem definidas e concludentes. Esta é a universalização da falta de mundo, o imperialismo e o empirismo, nos quais todo cosmopolitismo redundaria. Devemos permanecer vigilantes contra as filiações estoicas, romanas e cristãs, com seu legado patriarcal e colonial. Mas não devemos desistir do ímpeto universalizante do imaginário, do cosmos que destrói todas as *polis*, perturba toda filiação e contesta toda soberania e hegemonia. Temos de inventar ou descobrir na genealogia do cosmopolitismo europeu aquilo que vai além e contra si mesmo, o princípio de seu excesso.

O cosmopolitismo vindouro não é o terreno de nações ou de uma aliança de classes, embora seja extraído do tesouro da solidariedade. A insatisfação com o Estado, a nação e o contexto internacional surge de um vínculo entre singularidades, que não pode ser transformado numa comunidade ou num Estado. O cosmos futuro é o mundo de cada indivíduo único, de quem que seja ou de qualquer um; a *polis* é o encontro infinito de singularidades. O que hoje me liga a um iraquiano ou a um palestino não é o pertencimento a um Estado ou comunidade mundial, mas um protesto contra a cidadania, contra a adesão a uma comunidade ou entidade política; um vínculo que não pode ser



restringido aos conceitos tradicionais de comunidade ou cosmos, de *polis* ou Estado. Este é o começo de uma nova ontologia e política de emancipação.