

■ Joaquín Herrera Flores e a dignidade da luta

.....Alexandre Mendes

“(...) La vida continuará, lo queramos o no, después de nuestro paso por ella. Los bosques seguirán produciendo oxígeno y frutos. Los mares continuarán aportándonos lluvia y sal. La gente que amamos, seguirá amándonos, quizá aún más que cuando estábamos aquí con ellos. El árbol, la gota de agua, el sentimiento de amor estarán siempre ahí coloreando la vida con todos los colores del arco iris y con todas las miserias de nuestras necesidades. Nada es más alto o más pequeño. Todo es lo vivo, lo que perdura, lo que nos acoge y lo que nos recoge.”

Joaquín Herrera Flores

Seguindo os desafios enfrentados pelo jurista Joaquín Herrera Flores, enfatizamos neste artigo alguns pontos de sua teoria crítica: a) a centralidade das lutas sociais e o aspecto constituinte dos direitos humanos; b) a produção de subjetividade como processo aberto de produção de diferença; c) o entrelaçamento necessário entre os direitos de liberdade e de igualdade; d) as bases materiais dos direitos humanos que apontam para a necessidade de ultrapassarmos a velha fórmula do Estado Social e a reorganização do capitalismo a partir do neoliberalismo.

Além disso, um aspecto fundamental que sublinhamos nessa breve introdução é que, além de possuir uma inegável singularidade no campo da teoria dos direitos humanos, o pensamento de Herrera Flores está conectado com um movimento contemporâneo de juristas que busca exatamente compreender a produção do direito, não por meio de modelos abstratos, mas através dos conflitos políticos vivenciados no ativismo dos movimentos sociais e na vida concreta dos “sem-direitos”.

Como afirma Stammers (2009) uma nova corrente de renovação do pensamento jurídico surge a partir da atividade dos movimentos sociais contemporâneos, materializada no ciclo de lutas que se inicia em Seattle (1999)¹ e nos fóruns

1 Sem romper com a agenda de lutas definida desde os anos 1960 pelos então chamados “novos movimentos sociais” (movimento feminista, negro, estudantil, pacifista, de gays e lésbicas etc.), o “movimento de movimentos” passou a realizar, no interior da globalização, uma crítica global ao capitalismo e assumiu os direitos humanos como novo terreno de enfrentamento.

sociais mundiais (2001). Alguns juristas iniciam então um esforço para levar o embate para a teoria do direito, com especial ênfase no campo dos direitos humanos. Segundo o autor:

The last decade has witnessed the beginnings of a shift, with some well-known scholars at least acknowledging a historical connection between social movements and human rights. (...) Coming from the field of legal scholarship, Steiner and Alston's (2000) encyclopaedic volume International Human Rights in Context makes what they call "the human rights movement" a central focus of their work. Attention to social movements has also been paid by more critical voices. Both Costas Douzinas and Boaventura de Sousa Santos (1995, 1999) have called for the understanding of human rights to be reconstructed through grasping their connections to social movement struggles, while Upendra Baxi has argued that that over the last 60 years it has been the oppressed of the world – mobilised in and through social movements – who have been the hidden authors of contemporary developments in human rights (2002). Balakrishnan Rajagopal (2003) puts social movements at the centre of "third world resistance" in his focus on the possibilities for the development of "international law from below". Finally, Brooke Ackery (2008) has attempted to reconstruct a political theory of human rights from insights and analyses drawn from feminist activism (STAMMERS, 2009, p. 02).

No Brasil, apenas para exemplificar, citamos o esforço do jurista José Geraldo em atualizar a original escola conhecida como "direito achado na rua"² conectando-a atualmente à teoria dos direitos humanos. No artigo *Movimentos sociais e práticas instituintes do direito: perspectivas para a pesquisa sócio-jurídica no Brasil* (1999)³, José Geraldo defende uma concepção de direitos humanos atrelada às práticas concretas dos movimentos sociais, que estariam no centro de experiências constituintes de direitos e de processos de emancipação. Nas suas palavras:

Cf. As multidões e o império: entre a globalização da guerra e a universalização dos direitos (COCCO e HOPSTEIN, 2002).

2 Conferir os três volumes existentes com artigos e orientações didáticas sobre O direito achado na rua: *Introdução Crítica ao Direito* (SOUZA Jr., 1993); *Introdução crítica ao direito do trabalho* (SOUZA JR. e AGUIAR, 1993); e *Introdução crítica ao direito agrário* (SOUZA JR., MOLINA, e TOURINHO NETO, 2002).

3 Disponível em <http://www.buscalegis.ufsc.br>. Acesso em 15.08.2010.

Uma das mais importantes constatações derivadas dos estudos acerca dos chamados novos movimentos sociais foi a percepção, primeiramente elaborada pela literatura sociológica, de que o conjunto das formas de mobilização e organização das classes populares e de suas configurações constituídas nesses movimentos, instauravam, efetivamente, práticas políticas novas, em condições de abrir espaços sociais inéditos e de revelar novos atores na cena política capazes de criar direitos. (...) Por isto se diz que os direitos humanos não se confundem com as declarações que pretendem contê-los, com as ideias filosóficas que se propõem fundamentá-los, com os valores a que eles se referem ou mesmo com as instituições nas quais se busca representá-los. Os direitos humanos são as lutas sociais concretas da experiência de humanização. São, em síntese, o ensaio de positivação da liberdade conscientizada e conquistada no processo de criação das sociedades, na trajetória emancipatória do homem (SOUZA JUNIOR, 1999).

No entrecruzamento entre teoria política e direito, também não poderíamos deixar de citar o recente papel do pensamento pós-operaísta⁴ na compreensão de um direito sempre aberto às lutas sociais e às atividades constituintes, em particular com a publicação dos livros *Poder Constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade* (1999) de Antonio Negri e *O trabalho de Dioniso* (2005), em co-autoria com Michael Hardt.

Por nossa afinidade com esta abordagem do pensamento marxiano, a aproximação de Joaquin Herrera Flores com o *pós-operaísmo* aparece ao longo de todo o texto, possibilitando outros aportes e a continuidade de um diálogo que de forma alguma foi interrompido. “O não-luto exige, todavia, mais trabalho”, afirmava Deleuze sobre a necessidade de continuar a obra de um grande autor (DELEUZE, 1992, p. 106).

4 Nesse particular, não é menos importante comentar que, no seu curso de direitos humanos em Sevilha, Herrera dedicava uma sessão de suas aulas para a compreensão dessa corrente do pensamento político. A nosso ver, o interesse de Herrera pelas formulações contemporâneas do pós-operaísmo consistia na busca de uma alternativa radical e material tanto à reorganização capitalista do direito como à velha e ineficaz crítica social-democrata do liberalismo jurídico. Somente uma tentativa de rearticular poder constituinte e direitos humanos, luta social e democracia, cooperação social e crítica à propriedade poderia se apresentar como crítica construtiva. Nesse sentido, o percurso de Herrera, interrompido com sua morte prematura, só pode ser entendido como busca e desejo permanente de uma compreensão comunista do direito. Sobre o pensamento pós-operaísta, conferir a introdução de Giuseppe Cocco no livro *O trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade* (NEGRI e LAZZARATO, 2001). Sobre a possibilidade de uma teoria do comunismo jurídico no pós-guerra fria, conferir o livro *O trabalho de Dioniso: para a crítica ao Estado pós-moderno* (NEGRI e HARDT, 2004).

Por uma concepção material de direitos humanos

A produção teórico-política de Herrera Flores pode ser analisada como um esforço contínuo e intenso para desenvolver uma concepção material de direitos humanos. Afastar, portanto, o direito de todas as suas formas transcendentais, abstratas e ideais que separam a existência dos direitos das condições de sua realização. Apontar, como principal tarefa do jurista, não a definição de um sem-número de direitos nunca realizados, mas o conhecimento e o *engajamento* nas lutas que produzam *homens portadores de direitos*.⁵

Com esse objetivo, Herrera Flores realiza uma rica inserção na filosofia política e jurídica para, de Platão a Rawls, criticar todas as tentativas de esvaziamento dos processos de lutas pela vida digna e de criação dos direitos. Assumindo as contribuições de uma série de pensadores e correntes de cunho materialista⁶, o jurista cria uma verdadeira “caixa de ferramentas” a ser utilizada por todos que se propõem a combater a desigualdade econômica, o aprisionamento político e os mecanismos de bloqueio do desejo humano de viver dignamente

Para compreender os principais aspectos e efeitos do pensamento de Herrera Flores é preciso, em primeiro lugar, concentrar-nos em sua premissa fundamental: *que os direitos humanos como produtos culturais são constituídos e só podem ser definidos ontologicamente no horizonte das lutas políticas e sociais*, isto é, nos processos antagônicos desencadeados pela busca da dignidade humana.

Por seu turno, a dignidade da pessoa humana não expressa um valor universal e abstrato, sempre rondado por concepções essencialistas ou ideais, mas o resultado de uma trama de relações concretas, abertas e diferenciadas, postas em prática na luta pela construção de espaços sociais, econômicos, políticos e jurídicos nos quais a vida poder ser vivida dignamente.

A descrição do direito como “processos e práticas de luta” leva Herrera Flores a defini-lo não só como algo que existe *em ato*, mas principalmente como algo que se expressa através de uma *potência*. O direito deve ser construído, con-

5 Em *Global: Biopoder e lutar em uma América Latina globalizada*, Negri e Cocco pensam o trabalho comum dos movimentos como o efetivo deslocamento de uma retórica abstrata e consensual dos direitos humanos ao “terreno ético dos modos de existência de homens dotados de direitos” (2005, p. 57).

6 O autor mobiliza uma série de pensadores que pensam as bases materiais dos direitos e da democracia, entre eles: Maquiavel, Espinosa, Marx, além dos contemporâneos como Foucault, Deleuze, Negri, Hardt, Samir Amin, Boaventura Santos, entre outros. De forma heterodoxa, Herrera também incorpora aportes da linha de estudos pós-coloniais e da crítica marxiana em geral, em especial com Zizek.

quistado, disputado e concebido no movimento contínuo de atualização da potência. A partir de então não existe mais “direito”, mas somente “dever-direito”: processo de construção imanente de formas singulares de vida digna.

O jurista se coloca então na tradição espinosista, que tem como marca uma inflexão radical com relação aos fundamentos tradicionais do direito, tais como a centralidade política e jurídica do soberano, o contratualismo, a relação indivíduo-sociedade e o esvaziamento do direito de resistência⁷. Com efeito, para Espinosa, os súditos só devem obedecer à lei enquanto estiverem obedecendo a si mesmos, uma vez que a *potência* que sustenta eventual pacto político é exprimida pelos próprios sujeitos constituintes, e não uma causa externa transcendente. A soberania é a expressão imediata dos “muitos” que a exercem e não de um centro de autoridade que comanda e ordena a comunidade política: “*Jus multitudinis potentia definitur*” (CHAUÍ, 2003, P. 170).

Joaquín Herrera Flores dirige, então, sua crítica a todas as formas de contratualismo, forma política que paradoxalmente nos garante direitos desde que, no mesmo momento, renunciemos à capacidade de gerar e *produzir* direitos. O bloqueio à potência dos sujeitos se dá exatamente na renúncia de nossa possibilidade de lutar por um acesso igualitário aos bens e pela liberdade, tarefa agora monopolizada pelo Estado, em suas novas ou velhas representações da soberania.

Em um mundo no qual as tradicionais “fontes de direito” estão em evidente crise⁸, retoma as lutas sociais e a prática de seus sujeitos com fonte mesma

7 Étienne Balibar comenta, de forma precisa, como Spinoza conseguiu deslocar a política do binômio Estado-Indivíduo, através do conceito de multidão: “*Le problème politique n’est plus un problème à deux termes, mais a trois: Individu et Etat sont en réalité des abstractions, qui n’ont de sens qu’en relation l’une avec l’autre; chacun exprime en définitive une modalité sous laquelle se réalise la puissance de la multitude comme telle*” (BALIBAR, 2005, p. 84).

8 A crise das fontes do direito pode ser vista a partir da crise entre o dispositivo da soberania e a produção jurídica. No horizonte não capitalista, Herrera se insere no debate sobre as possibilidades de novas formas de radicalização da democracia no interior do que se convencionou denominar “governança” (*governance*) para definir as novas relações entre soberania e direito. A crise aparece como oportunidade de seguir uma “*vis democrática* que nasce de baixo, da multiplicidade, a partir da construção de uma potência comum (Cf. *Governo e Governance. Per una critica delle “forme di governo”*, NEGRI, 2008, p. 115-128). Na mesma linha, Balakrishnan Rajagopal (2003) percebe, diante da crise da soberania, a possibilidade da construção de um direito internacional “de baixo” (*International Law from below*), dando ênfase às lutas dos países pobres na esfera internacional e às diferentes expressões dos movimentos sociais globais, a partir de Seattle. Um rico conjunto de textos de diversas matizes, elaborados a partir dos movimentos globais, pode se encontrado em *Justicia Global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre* (RAJAGOPAL, 2003).

do direito, definido agora como um “conjunto mais amplo de garantia aos resultados das lutas sociais”, incluindo a proteção da capacidade humana de transformação da realidade e construção da democracia. O direito é concebido como um importante instrumento de garantia e consolidação das lutas sociais por dignidade humana.

Veja-se que, nessa linha, os direitos humanos são tutelados porque *são o resultado de lutas por uma vida digna* e não em razão de fundamentações transcendentes, como a kantiana ideia de proteção do homem em razão de sua ontologia intrínseca (fim em si mesmo). Obtemos aqui uma original definição de direitos humanos como garantia das *lutas* e garantia do *resultado* das lutas pela dignidade humana. Por sua vez, as normas jurídicas e as instituições se justificam somente se garantirem a continuidade da dinâmica de lutas e os mecanismos dessa democracia constituinte.

Em termos negrianos, podemos dizer que o poder constituído (as normas jurídicas e as instituições) é legítimo e democrático na medida em que expressa o exercício contínuo do poder constituinte, isto é, “como expansão revolucionária da capacidade humana de construir a história, como ato fundamental de inovação e, portanto, como procedimento absoluto” (NEGRI, 2002, p.40).

Nessa linha, para o jurista espanhol, os direitos humanos devem funcionar como processos culturais de emancipação e isto só pode acontecer, exatamente, quando os direitos são pensados a partir do conceito de “abertura”⁹. Abertura para novos mundos, novas possibilidades e experiências. Nesse sentido, os direitos humanos devem ser concebidos sempre como capacidade de transformação social e princípio de uma democracia radical (“democracia de textura aberta”).

Se o contratualismo foi abandonado por bloquear a potência capaz de produzir os direitos, agora o princípio unitário da soberania é posto de lado¹⁰ para podermos imaginar a organização de uma prática democrática de renovação contínua da liberdade, de transformação permanente da estrutura pública, de exer-

9 A abertura para a ação social, segundo o jurista, pode ser compreendida a partir de aberturas epistemológicas (múltiplas produções culturais), aberturas interculturais (múltiplas lutas pela dignidade) e aberturas políticas (a radicalização democrática) (HERRERA, 2002, p. 68).

10 No âmbito de suas investigações sobre o biopoder e as disciplinas, Foucault já havia afirmado a necessidade de libertarmos do princípio da soberania: “Para dizer a verdade, para lutar contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, não é na direção de um antigo direito de soberania que se deveria ir; seria antes na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que seria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania” (FOUCAULT, 2002, p. 47). Sobre as relações entre o pensamento de Foucault e o direito, conferir o livro *Foucault e o Direito* (FONSECA, 2002).

cício efetivo do direito às lutas (resistência), de garantia da capacidade de criar e produzir direitos. Estamos no coração da relação, sempre aberta e radical, entre direitos humanos e poder constituinte.

Portanto, para Herrera Flores, a relação entre o poder constituinte, os direitos humanos e a constituição ocorre da seguinte forma: a) em primeiro lugar, sempre relacionada à *composição material* e concreta de uma sociedade. O poder constituído não surgiria no vácuo, mas é “produto de um contexto em que os indivíduos e grupos estão situados em posições desiguais com respeito aos bens necessários para uma vida digna” (HERRERA FLORES, 2005, p. 264); b) segundo, essa relação se estabelece no *antagonismo* frente aos processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano; c) por último, as instituições e normas jurídicas não são estruturas prévias à ação social, mas sim *produzidas nas lutas sociais* por dignidade e como tal “devem potencializar a inesgotável capacidade humana de construir e desfazer mundos” (idem).

Produção de subjetividade e direitos humanos

A esses três pontos – composição material da sociedade, antagonismo e o primado do poder constituinte – pode-se acrescentar uma definição de direito atrelada à produção de subjetividade através das lutas. Isso porque em Herrera Flores não existem lutas sem sujeitos e, mais precisamente, não há processo de luta pela dignidade sem a *produção* mesma dos sujeitos antagonônicos. Fugindo de uma descrição das lutas por determinantes meramente objetivas, o jurista afirma que é a criação de novas subjetividades, no terreno das lutas, que possibilita a invenção de alternativas à ordem dominante e a produção dos direitos humanos.

Seguindo a intuição de Foucault (2001, p. 1047), segundo a qual são as lutas contra as diversas formas de submissão da subjetividade e “governo da individualidade” que prevalecem, cada vez mais, na atualidade, Herrera Flores (2005) deixa claro que devemos construir teorias que irrompam no real com tudo de mais imediato que temos: “nossos corpos, nossas resistências, nossas subjetividades” (p. 23)¹¹. A subjetividade, assim como a democracia, também possui uma “textura

11 Segundo Foucault, as lutas contemporâneas “são lutas imediatas por duas razões: Em tais lutas, criticam-se as instâncias de poder que lhes são mais próximas, aquelas que exercem sua ação sobre os indivíduos. Elas não objetivam o ‘inimigo mor’, mas o inimigo imediato. Nem esperam encontrar uma solução para seus problemas no futuro (isto é, liberações, revoluções, fim da luta de classe). Em relação a uma escala teórica de explicação ou uma ordem revolucionária que polariza o historiador, são lutas anárquicas; (...) São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna

aberta” atravessada pelas lutas: “É hora de inventarmos um novo direito de *habeas corpus*, que tire o corpo e a subjetividade (...) da jaula de ferro em que estão presos pela racionalidade dominante” (HERRERA FLORES, 2009, 84).

Essa jaula de ferro é mantida pela permanente separação entre liberdade e igualdade, mesmo nas teorias contemporâneas que fundamentam os direitos humanos. Toda a liberdade garantida pelos direitos civis e políticos é subtraída pela desigualdade econômica e social.

Ao revés, a partir do conceito de subjetividade, Herrera Flores imerge nessa tormentosa relação política existente entre a liberdade e a igualdade para imaginar os direitos humanos como processos de emancipação política através da luta pela igualdade. A produção, nas lutas, da subjetividade constrói uma rede de sujeitos políticos que podem, em uma prática incessante, unir liberação e socialização.

Mais uma vez, Herrera Flores (2009) desenvolve sua crítica ao liberalismo, por defender “uma concepção que privilegia uma subjetividade reduzida ao mental (aos direitos individuais e políticos) sobre outra que considere relevante a corporalidade” (p. 85). Tal doutrina enxerga como fundamental somente os direitos de liberdade, ou seja, as liberdades individuais derivadas de uma autonomia intrínseca ao ser humano. O homem deve ser “protegido” para exercer seu livre-arbítrio, no limite do exercício da liberdade do outro.

Contudo, retomando uma importante tradição materialista¹², Herrera Flores não concebe o exercício da liberdade sem as condições políticas de garantia da

os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária força o indivíduo a se voltar para si mesmo de um modo coercitivo. Estas lutas não são exatamente nem a favor nem contra o indivíduo, mais que isto, são batalhas contra o governo da individualização. São uma oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à classificação: lutas contra o privilégio do saber. (...) O que é questionado é a maneira pela qual o saber funciona e circula, suas relações com o poder. Em resumo o *régime du savoir*. Finalmente, todas estas lutas contemporâneas giram em torno da questão: quem somos nós? Elas são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora que somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos”. Trata-se do paradigmático artigo escrito em 1982 em que Foucault analisa a relação entre poder e produção de subjetividade. (FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. II, 2001, p. 1041-1062).

12 Segundo Negri (2002), foi Marx que mais compreendeu a fusão “irresistível e insuperável” que se operava entre liberdade e igualdade. vel e insuperfoi Marx que mais compreendeu a fusão. A política só poderia ser compreendida em suas relações sociais, como categoria de interação social entre os homens. Contra a mediação liberal entre indivíduo e Estado, entre súdito e so-

igualdade e da cooperação entre os homens. Lembrando a revolucionária intuição de Espinosa contra Hobbes, percebemos em Herrera Flores que a liberdade não seria somente ausência de impedimentos externos, mas a possibilidade real de interagir com o exterior e estabelecer uma comunidade de direitos.

A liberdade, tal qual em Negri, é o *processo de abertura do indivíduo para a cooperação social* (NEGRI, 2006, p. 211). Ela não pode ser entendida como simples autonomia individual, como um território absolutamente delimitado e não vulnerável, onde a minha liberdade termina quando começa a do outro. A liberdade para Herrera Flores é “mais política” e, diríamos, mais “carnal”. É mais um marco de composição de vontades e corpos, que de desagregação atomizada. Deste modo, nossa liberdade começa aonde e quando começa a liberdade do outro, isto é, quanto mais experimentamos nossa liberdade, mais reconhecemos a do outro (2005, p. 186).

Nesse sentido, uma teoria crítica dos direitos humanos deve afirmar a liberdade não como simples conquista individual, mas como atividade criadora do mundo e capacidade de transformação desse próprio mundo. Quanto mais desenvolvermos nossa *capacidade de criar e transformar*, mais livres seremos. Livres para construir espaços de encontros, cooperação social e igualdade, onde a própria liberdade é potencializada e pode, cada vez mais, garantir e aprofundar esses espaços de emancipação. A liberdade, então, é correlata à igualdade em sua capacidade mesmo de transformar a realidade, garantindo a continuidade entre o político e o social. Na produção de subjetividade através das lutas, ambos caminham juntos e só podem ser separados por operações e bloqueios do poder.

Voltemos agora à questão do corpo. Afirmamos que a produção de subjetividade, em Herrera Flores, é também produção do corpo. Para compreendermos, em todos os seus aspectos, o significado dessa colocação, podemos, novamente, citar Negri através do que ele entende como *Aufklärung* dos corpos, que significa uma “duplicação” (*raddoppiamento*) da subjetividade política em corpo singular e, ao mesmo tempo, em um projeto comum.

Nesse campo, se a proteção dos direitos civis e políticos não pode ignorar os direitos de igualdade, a continuidade entre o político e o social não deve conduzir à redução dos sujeitos num corpo homogêneo e unívoco. Em Herrera Flores, os direitos humanos são vistos como condições para uma contínua *produção de*

berano, vemos emergir um sujeito que, na densidade das bases materiais do trabalho, elimina a separação entre o campo político e o social, negando a autonomia do político para produzir igualdade social.

diferenças “radicalmente opostas a toda uniformidade e homogeneização do mundo” (HERRERA FLORES, ano, p. 46).

Assim, os “processos de identidade” são diferenciados dos “processos de subjetivação”. O primeiro termo pressupõe uma essência fixa e independente das variadas formas de vida e existência no mundo, sugerindo um sujeito unitário e constituído fora das relações sociais, históricas, políticas etc. Por mais paradoxal que possa parecer, ao pensar os direitos humanos a partir das “identidades”, até mesmo a crítica comunitarista¹³ ou o chamado “multiculturalismo”¹⁴ formam discursos que colocam em risco a produção de diferenças, bloqueando as infinitas formas de conceber os sujeitos através de suas múltiplas relações. Segundo Herrera Flores:

Essa racionalidade “nativista” conduz a uma prática usualmente denominada multicultural dos direitos como conclusão necessária de seu universalismo de retas paralelas. O termo “multicultural” ou não diz nada, dada a inexistência de

13 A crítica comunitarista tornou-se conhecida pelo ataque à teoria da justiça de Rawls, em especial quanto aos problemas derivados do idealismo kantiano e da adoção de um “sujeito desencarnado”, mesmo que temperado pela lógica da razoabilidade e do empirismo. A teoria do sujeito comunitarista depende em regra de dois pressupostos: que o sujeito deve descobrir uma dimensão coletiva, uma identidade comunitária que possa sustentar uma noção mais substancial de bem comum e de mérito social e que os fins e atributos do sujeito devem ser interiorizados, tornando-se constitutivos do próprio sujeito. Em *O trabalho de Dionísio: para a crítica ao Estado pós-moderno*, Negri e Hardt demonstram como o discurso comunitarista americano (a crítica hegeliana do liberalismo social) alimentou formulações conservadoras que reivindicam, em um primeiro momento, o retorno a um sujeito moral forte, contextualizado eticamente, que compartilha valores numa comunidade determinada (Reagan mencionaria expressamente o retorno à família, aos valores, à nação, à vizinhança e ao trabalho). Em um segundo momento, as diversas “comunidades parciais” seriam subsumidas pelo Estado, tornando-se modos de uma “comunidade total”. Portanto, mesmo distante da homogeneização do sujeito kantiano, a produção da diferença é subsumida nos mecanismos identitários, seja na produção interna do próprio sujeito, seja em sua conformidade com uma unidade ética que realiza, enfim, o “sujeito encarnado”.

14 Além do multiculturalismo comunitarista e sua vertente moderada ou conservadora, poderíamos ainda destacar o chamado comunitarismo liberal (Kymlicka e Raz) e o comunitarismo emancipatório (Boaventura de Sousa Santos). Em nossa opinião, Herrera Flores ao adotar o ponto de vista da produção de subjetividade e da política da diferença ultrapassa as mencionadas formas de multiculturalismo e aprofunda a relação entre direitos humanos e diferença. Sobre os diferentes multiculturalismos Cf. de Sergio Costa, *Diferença e identidade: a crítica pós-estruturalista ao multiculturalismo*, 2009. Sobre o multiculturalismo emancipatório conferir *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* de Boaventura Sousa Santos (1999).

culturas separadas, ou conduz a sobrepor, ao estilo de um museu, as diferentes culturas e formas de entender os direitos. O multiculturalismo respeita as diferenças, tornando absolutas as identidades e atenuando as relações hierárquicas (dominados/dominantes) que ocorrem entre elas (HERRERA FLORES, 2009, p. 162).

Por isso, propomos uma prática não universalista nem multicultural, mas sim intercultural. “Os direitos humanos no mundo contemporâneo necessitam dessa visão complexa, dessa racionalidade de resistência e dessas práticas interculturais, nômades e híbridas para superar os obstáculos universalistas e particularistas que impedem sua análise comprometida há décadas” (ibidem, p. 169)

Herrera Flores, defende, portanto, uma concepção de direitos humanos que se afasta do “universalismo *a priori*” e também do “universalismo de linhas retas”. Com relação ao primeiro, rejeita a premissa de que os direitos humanos são um conjunto de direitos definidos, formal e abstratamente, pela racionalidade humana, aplicáveis universalmente a despeito do contexto e das relações sociais concretas. Contudo, essa rejeição não se dá pela afirmação de identidades ou formas culturais estanques em oposição ao “homem abstrato”¹⁵.

Nem uma única linha, nem um conjunto de linhas paralelas. Os direitos humanos seriam os meios expressivos, discursivos e normativos ou o conjunto de “processos dinâmicos” que buscam aberturas possíveis para o encontro, a mistura, o nomadismo, a hibridização e a interculturalidade. Os direitos humanos devem garantir espaços de luta pela dignidade, segundo o critério da “riqueza humana”, ou seja, levando em consideração a potencialização do agir humano, da vida e das capacidades humanas e a necessária apropriação das condições que permitam a plena satisfação dessa potência.

Os processos de subjetivação¹⁶, ao contrário dos mecanismos identitários, ocorrem através de uma atividade contínua de um conjunto *singularidades*

15 A mesma constatação é observada por Cocco, sobre o conceito deleuziano de “devir-monstro” e suas formas de captura: “Como enfatiza Deleuze, essa captura do devir-monstro não funciona por meio de uma redução simples, mas por meio dos desdobramentos do dualismo em escolhas sucessivas: se você não é nem homem nem mulher, é homossexual; se não é patrão nem empregado, é desempregado: nem cultura, nem natureza, mas uma natureza “agredida” ou “reservada”: o híbrido é resolvido em um novo e desdobrado mecanismo identitário” (COCCO, 2009, p. 228).

16 Comentando o último momento do pensamento de Foucault, Deleuze (2004) enfatiza a dimensão constituinte dos processos de subjetivação e seu distanciamento com relação às teorias identitárias do sujeito: “um processo de subjetivação, isto é, uma produção de modo de existên-

que, embora diferentes, não podem ser concebidas fora das relações de vida e do fazer-mundo. Assim, uma teoria dos direitos humanos que reconhece a produção de diferença em sua dimensão constituinte não adota o conceito de *diversidade*, “mera dessemelhança que, no melhor dos casos, deve-se tolerar adotando medidas que permitam aproximar o diferente ao padrão universal” (HERRERA FLORES, 2005, p.193) ou conceito que justifica a criação de um âmbito próprio de proteção ao diferente.

Os direitos humanos devem garantir não só os direitos do “diferente”, em seus supostos contornos identitários. O que deve ser garantido e fomentado é a *produção ontológica da diferença como tal*, isto é, como processo aberto e contínuo e como espaço de luta e constituição da vida¹⁷.

O antagonismo comum/capital e a integralidade dos direitos humanos

A ordem hegemônica não se apropria somente da “mais valia”, mas também da totalidade das interações sociais, quer dizer, da totalidade da cooperação social.

Joaquín Herrera Flores

A teoria de Herrera Flores é especialmente interessante por sua tentativa de experimentar uma teoria dos direitos humanos que se situe além da dupla crise do Estado Social, de um lado, e do capitalismo em sua forma neoliberal, do outro. Reconhecendo que é completamente insatisfatória qualquer reflexão teórica que

cia, não pode se confundir com um sujeito, a menos que se destitua este de toda interioridade e mesmo de toda identidade. A subjetivação sequer tem a ver com a pessoa. É uma individuação, particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um vento, uma vida...). É um modo intensivo e não um sujeito pessoal. É uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder”.

17 No “Ateliê n. 06” do livro *Fabbrica di porcellana*, Negri realiza um esforço para trabalhar o conceito de diferença a partir de uma concepção constituinte. O pensador define três tipos de êxodo caracterizados nas lutas em torno da diferença. O primeiro consistiria no êxodo-separação: primeiro momento de resistência pela diferença no qual o objetivo consistia em separar-se das figuras opressoras. O segundo momento seria o da produção de subjetividade posterior a essa separação. Aqui o objetivo não é mais definir uma “identidade” pela separação, mas articular resistência à criação, luta à produção de novas subjetividades. O terceiro momento, definido como “extensivo” refere-se aos movimentos no interior da globalização definidos pela imigração, pela mobilidade, pela permanente mestiçagem, creolização e hibridização do mundo. O processo constituinte e de resistência ocorreria, atualmente, nas duas últimas concepções (NEGRI, 2008, p. 83-98).

pense os direitos humanos “como se não tivesse acontecido nada desde a expansão do capitalismo keynesiano e os pressupostos normativos do estado social” e, da mesma forma, colocando a necessidade de ultrapassarmos a globalização neoliberal.

Situar-se entre o rígido dirigismo estatal-constitucional e o fluido dirigismo do mercado parece ser o desafio do jurista espanhol. Criar as condições para efetivação dos direitos humanos reconhecendo a crise política e fiscal do *Welfare State* e também a nova proposta de expropriação dos homens representada pelo capitalismo pós-fordista. Se a primeira crise ocorre em razão de um conjunto de lutas que buscava quebrar a falsa harmonia entre o trabalho e o capital no interior da empresa fordista, a segunda decorre da dificuldade permanente do capital em controlar a dispersão produtiva e a autonomia dos novos sujeitos produtivos.

A dimensão material dos direitos humanos, os processos abertos de luta por dignidade e a produção ontológica de diferença devem ser, portanto, compreendidos em uma análise que parta das resistências e dos antagonismos frente aos processos de expropriação da vida e da “riqueza humana”. Para Herrera Flores, o capitalismo contemporâneo põe em funcionamento uma lógica que busca “apropriar-se dos diferentes estratos do trabalho vivo, hierarquizá-los e privatizá-los, a fim de evitar, na medida do possível, uma organização autônoma e rebelde que se enfrente com ela”. (2009, p. 204).

Segundo Negri e Hardt, “o comum”, a organização autônoma, cooperativa, comunicativa, criativa e social do trabalho, não só já existe como se coloca atualmente no centro da produção que é expropriada no capitalismo. O comum explica não só as novas características de comando e controle do capital, como também as recentes crises financeiras globais, que demonstrariam uma incapacidade “gerencial” do capitalismo diante das novas formas antagonistas e autônomas do trabalho social.¹⁸

Herrera Flores, que aqui acompanha explicitamente a tradição *pós-operáista*, afirma que a tentativa de expropriação neoliberal consiste em reconhecer justamente a dimensão produtiva do trabalho cooperativo, em rede, difuso, social e autônomo e explorá-lo a partir de esquemas empresariais que tentam desesperadamente gerir esta “fábrica difusa”. São as redes sociais, as diversas formas de cooperação, a criatividade, a comunicação, as novas tecnologias, os afetos, os bens imateriais e culturais que passam a formar a dimensão produtiva e valorativa do capitalismo pós-fordista (MENDES, 2009, p. 127).

18 Cf. *Commonwealth*, de Negri e Hardt (2009). Trata-se do livro sobre o conceito de “comum” que dá seguimento às reflexões elaboradas em *Império e Multidão*.

Se o trabalho torna-se cada vez mais *atividade social*, a exploração passa a ser também expropriação das riquezas sociais. Uma sociedade de controle (Deleuze, 1992¹⁹) ou da subsunção real do trabalho ao capital (NEGRI, 2005²⁰) passa a ser engendrada como forma de manter o regime de acumulação. Paradoxalmente, no horizonte do trabalho pós-fordista, a inclusão no mercado não corresponde à inclusão em um sistema de direitos. Pelo contrário, em regra o trabalhador se vê atravessado por uma precariedade crescente, que se dá de formas diversas, desde a tradicional “prestação de serviços” até a sua transformação fictícia em “pessoa jurídica”.

Se, por um lado, esse horizonte gera uma precarização geral da vida, por outro, novas formas de resistência e de luta por direitos são diariamente concebidas, exigindo uma nova forma de se conceber a cidadania. Ao invés de demandar o acesso a uma relação de emprego, o acesso aos bens de consumo ou um simples aumento salarial, as novas lutas colocam em questão as relações sociais como um todo e as formas de vida em suas múltiplas expressões.

Por isso, a garantia de uma contínua produção de diferença e subjetividade se torna uma questão central de direitos humanos. Na mesma linha, as lutas em torno das diferentes formas de vida (a multiplicidade) somam-se às lutas por condições materiais, econômicas, sociais e culturais, para o exercício do trabalho cooperativo e autônomo, podendo ser definidas por um ciclo de lutas do comum. *Common against work, common against wage, common against capital* (NEGRI e HARDT, 2009, p. 290).

No antagonismo real comum/capital, uma renovada agenda é criada e recriada continuamente pelos movimentos, indo dos direitos sexuais e reprodutivos à necessidade de quebra de patentes e reconhecimento da dimensão pública do conhecimento. É que a resistência no mundo da subsunção real não separa mais as espécies de direitos. Os direitos sociais se revelam também como direitos culturais, que se manifestam como direitos de liberdade, que definem novos con-

19 Cf. Post-Scriptum sobre as sociedades de controle (DELEUZE, 1992).

20 Negri e Hardt diferenciam subsunção formal e real da seguinte forma: “Marx usa o termo subsunção formal para designar processos pelos quais o capital incorpora suas próprias relações de produção práticas de trabalho originadas foras de seu domínio. Os processos de subordinação formal estão, portanto, intrinsecamente ligados à extensão do domínio da produção e dos mercados capitalistas. (...) Os processos de subsunção real do trabalho ao capital não contam com o exterior e não envolvem os meios de expansão. Mediante a subordinação real, a integração do trabalho ao capital torna-se mais intensa do que extensa, e a sociedade é cada vez mais moldada pelo capital (2005, p. 276).

tornos aos direitos econômicos, que se relacionam ao direito a um meio ambiente equilibrado, que coloca em questão o acesso à terra e assim sucessivamente.

É nesse sentido que os direitos humanos em todas as suas dimensões se tornam uma trincheira fundamental no capitalismo contemporâneo. Trata-se da possibilidade de definir uma nova relação entre vida e direito, não mais atrelada ao fordismo-desenvolvimentista (que no limite, por sua capacidade destrutiva, põe em risco o próprio mundo) ou ao pós-fordismo neoliberal (que reconhece à vida para explorá-la em todos os seus detalhes). Uma teoria crítica dos direitos humanos deve assumir o horizonte já existente do comum e da produção antagonista dos direitos.

Nessa linha, Hererra afirma que “estamos assistindo a um novo processo de ações sociais para reconfigurar a concepção individualista e eurocêntrica da dignidade humana: isto quer dizer que estamos diante de um novo processo de direitos humanos”. Esse processo, como vimos, é definido por um “universalismo *a posteriori*”, no qual os direitos são universalizados em função e no sabor das lutas sociais e não de enunciados gerais, abstratos e essencialistas (HERRERA FLORES, 2005, p.146).

A dimensão integral dos direitos humanos é afirmada, não em função dos enunciados gerais internacionalmente produzidos, mas em razão da própria *relação material* entre a vida e os direitos, relação fortemente modificada em razão da nova composição do trabalho e das dinâmicas do capitalismo contemporâneo. Quando a vida é totalmente subsumida pelo capital, as lutas colocam em questão a própria vida e seus direitos. O horizonte atual dos direitos humanos é, portanto, um horizonte *biopolítico*.

Por isso, assistimos ao crescimento dos embates relacionados aos direitos imediatamente ligados à vida, à diferença e à expressão. Estamos aqui no coração das lutas indígenas, raciais, de gênero, culturais e sexuais. Não estamos falando, convém sempre lembrar, da diversidade como sobreposição de conjuntos homogêneos de identidades, mas sim do direito a produzir ontologicamente a diferença, a partir da mistura, da miscigenação, das trocas e da hibridização. A valorização da vida e da diferença para além do controle modular do capital.

O mesmo acontece no horizonte do trabalho cognitivo, criativo e imaterial. Nesse ponto, Herrera Flores corretamente direciona sua crítica aos acordos TRIPS (sobre direitos da propriedade intelectual e a criação da OMC) e nos acordos TRIMS (sobre as medidas de investimento relacionadas ao comércio) apontando as consequências da legislação internacional comercial na expropriação e controle da produção, distribuição e uso dos recursos materiais e imateriais

disponíveis. Trata-se de afirmar a liberdade da produção e trocas de conhecimento e informação, que não podem ser submetidos aos limites impostos pelo regime de propriedade intelectual e pela apropriação do conhecimento geral e social.

Outro flanco é a produção dos direitos relacionados à nova dimensão do trabalho. Direitos adequados a um trabalho cada vez mais urbano, flexível, móvel e atrelado às próprias condições de vida. Trata-se de garantir a existência uma renda universal (renda da cidadania) e de políticas sociais que valorizem diretamente a vida. Políticas que possibilitem uma formação contínua, comum e universal, uma universalização e gestão comum dos serviços públicos, uma democratização dos meios de produção da comunicação social e cultura e o direito à mobilidade no território e à ocupação dos centros produtivos da cidade.

Esses exemplos (e poderíamos dar muitos outros) demonstram que o novo processo de afirmação dos direitos humanos, o antagonismo comum/capital, compreende um conjunto de direitos que não podem mais ser separados através de fronteiras bem definidas como as que caracterizam o período de produção fordista.

No processo biopolítico dos direitos humanos não é mais possível determinar os reais contornos que separariam os direitos sociais, econômicos, culturais, ambientais, civis e políticos. Trata-se, em todo o caso, de afirmar através das lutas os direitos de usufruir de formas de vida emancipadas do capital e entrelaçadas pelas infinitas formas de cooperação social.

O desafio, para Herrera Flores, não é apenas garantir um caráter normativo aos direitos humanos (*direitos humanos*), nem pretender formular os direitos a partir de uma concepção abstrata do homem (*direitos humanos*). A questão é reconhecer, na materialidade das lutas e da vida, a integralidade dos direitos e imaginar *direitos humanos*.

Referências

- BALIBAR, E. *Espinoza et la politique*. Paris: PUF, 2005.
- CHAUÍ, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- COCCO, G. *MundoBraz. O devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do Mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- COCCO, G; HOPSTEIN, S (Orgs.). *As multidões e o império: entre a globalização da guerra e a universalização dos direitos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- COCCO, G; NEGRI, A. *Glob(AL). Biopoder e luta em uma América Latina Globalizada*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

- COSTA, S. Diferença e identidade: a crítica pós-estruturalista ao multiculturalismo. In: Liszt Vieira (Org.). *Identidade e globalização*. Impasses e perspectivas da identidade e a diversidade cultural. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- DELEUZE, G. Sobre as sociedades de controle. In: *Conversações – 1972-1990*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004
- DÍAS-SALAZAR, R. (Org.). *Justicia Global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre*. Barcelona: Icaria, 2003
- FONSECA, M. A. *Foucault e o Direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002
- FOUCAULT, M. *Le sujet et le pouvoir*. In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Em Defesa da Sociedade – Curso no Collège de France (1975-76)*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.
- HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstrato*. Madrid: Catarata, 2005.
- _____. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberger, Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.
- MENDES, A. Direito à cidade no horizonte pós-fordista. In: *Lugar Comum. Estudos de mídia, cultura e democracia*. Rio de Janeiro: UFRJ, n. 27, abril, 2009.
- NEGRI, A. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. *Movimenti nell'Impero. Passaggi e paesaggi*. Milano: Raffaello Cortina, 2006.
- _____. *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli, 2008.
- NEGRI, A.; LAZZARATO, M. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção da subjetividade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- NEGRI, A.; HARDT, M. *O trabalho de Dioniso: para a crítica ao Estado pós-moderno*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2004.
- _____. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- _____. *Commonwealth*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- RAJAGOPAL, B. *International Law from below: development, social movements, and Third World resistance*. Cambridge University Press, 2007.

SOUSA SANTOS, B. (Org.). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

SOUZA JUNIOR, J.G. *Movimentos sociais e práticas instituintes do direito: perspectivas para a pesquisa sócio-jurídica no Brasil*. Disponível em <http://www.buscalegis.ufsc.br>. Acesso em 15.08.2010

_____. Introdução crítica ao Direito. Série *O Direito achado na rua*, vol. II Brasília: UnB, 1993.

SOUZA JUNIOR, J.G.; MOLINA, M.C.; TOURINHO NETO, F.C. (Orgs.). Introdução crítica ao Direito Agrário. Série *O Direito achado na rua*, vol. III. Brasília: UnB, 2002.

STAMMERS, N. *Human rights and social movements*. London: Pluto Press, 2009

■..... **Alexandre Mendes** é Defensor Público do Estado do Rio de Janeiro, Doutorando em Direito da Cidade – UERJ, Coeditor da Revista *Lugar Comum, estudos de mídia, cultura e democracia* e participante da Rede Universidade Nômade.