



# Os Direitos Humanos para além do cinismo e do protesto

*Human Rights beyond cynicism and protest*

**Alexandre Franco de Sá\***

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal

---

## Resumo

No nosso tempo, os direitos humanos são fundamentalmente considerados numa dupla perspectiva. Em primeiro lugar, naquilo a que chamo uma abordagem política e liberal, eles aparecem como uma referência fundamental para uma ordem mundial baseada no intervencionismo humanitário. Em segundo lugar, naquilo que poderia ser designado como uma abordagem crítica e marxista, eles emergem como os fundamentos de uma cultura de protesto. Considerando as limitações políticas e críticas destes dois modelos, este artigo pergunta como ir além de ambos.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos. Intervencionismo Humanitário. Liberalismo. Marxismo.

---

\* AFS: Doutor, e-mail: alexandre\_sa@sapo.pt

---

**Abstract**

*In our time, human rights are fundamentally considered in a twofold perspective. First, in what I call a political and liberal approach, they appear as the fundamental reference for a world order based on humanitarian interventionism. Second, in what could be designated as a critical and Marxist one, they emerge as the foundation of a culture of protest. Considering the political and critical limitations of these two models, this paper asks how to go beyond them both.*

**Keywords:** *Human Rights. Humanitarian Interventionism. Liberalism. Marxism.*

---

**Introdução**

Qualquer reflexão atual em torno do tema dos direitos humanos não pode deixar de partir do reconhecimento do quanto estes mesmos direitos assumem, na nossa época, o papel daquilo a que alguns chamam uma “língua franca” (TASIOULAS, 2007, p. 75) da ética, da política e da vida pública do nosso tempo. Norberto Bobbio tinha razão ao caracterizar a nossa época como uma “era dos direitos”. E tinha razão, sobretudo, nos argumentos que o levavam a sugerir uma tal designação: “O problema fundamental em relação aos direitos humanos, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político” (BOBBIO, 2004, p. 16). De fato, é verdade que, em larga medida, a discussão pública em torno dos direitos humanos se centra hoje não tanto na sua problematização filosófica, mas sobretudo na sua operacionalização política e no problema mais pragmático da sua aplicação e extensão planetárias. Por outras palavras, os direitos humanos são hoje frequentemente concebidos a partir daquilo a que John Rawls chamou uma abordagem “política, não metafísica”; a partir da discussão não dos seus fundamentos, mas – com base justamente no consenso existente em torno deles – das práticas que conseguem gerar e do modo como se articulam enquanto operadores políticos. A partir deste foco de atenção, os direitos humanos aparecem como uma “prática” que, presente no “discurso público

contemporâneo”, surge como valiosa mediante a sua função de criar condições políticas para que o poder estatal possa ser substituído quando é negligente ou impotente na sua relação com aqueles que deveria proteger, ou possa ser restringido e limitado quando é agressivo e se vira contra potenciais vítimas da sua violência. Como escreve Charles Beitz (2009) acerca desta função:

Face a ela, as suas normas procuram proteger interesses humanos importantes contra as ameaças de negligência ou opressão patrocinadas pelos Estados, que sabemos, por experiência histórica, são reais e podem, quando realizadas, ser devastadoras. Uma prática global de direitos humanos oferece a esperança de constranger um dos dois perigos principais de uma ordem política global composta por Estados independentes (a outra é a propensão para a guerra). (BEITZ, 2009, p. 11)

Numa abordagem “funcionalista”, apesar da impossibilidade de encontrar uma base filosófica universalmente reconhecida para a sua fundamentação, os direitos humanos estariam justificados como um princípio consensual da política contemporânea ao serem a base para uma ordem internacional assente na ideia de que os Estados não devem ser imunes a interferências externas quando se trata de proteger direitos individuais que eles têm o dever de respeitar. Como escreve Joseph Raz (2010):

“Assim compreendidos, os direitos humanos gozam de justificação racional. Eles carecem de fundamentação ao não estarem fundados numa preocupação moral fundamental, mas ao dependerem das contingências do corrente sistema de relações internacionais” (RAZ, 2010, p. 336).

No entanto, para além desta prevalência de uma sua abordagem pragmática e funcionalista, aquilo que sobretudo anuncia a conversão dos direitos humanos numa “língua franca” da ética e da política contemporâneas é a sua transversalidade a discursos alternativos e a posições políticas não apenas distintas, mas antagônicas. Se pensarmos, por exemplo, na contraposição entre posições liberais e as posições que resultaram da tentativa de recuperar a herança do comunismo após o

fim da União Soviética e o desmoronamento do chamado “socialismo real”, esta transversalidade dos direitos humanos torna-se particularmente manifesta. É justamente nesta transversalidade, e nas implicações da assunção do discurso em torno dos direitos humanos por parte destas duas tradições políticas antagônicas, que o presente artigo pretende concentrar a sua atenção.

## Os direitos humanos como política numa abordagem liberal

No que diz respeito às posições liberais, poder-se-ia dizer, de uma forma muito geral, que a sua abordagem dos direitos humanos tende a partir de uma visão da história na qual estes aparecem como a expressão da consumação de um percurso linear de progresso e emancipação individual. Tornou-se clássica, no âmbito liberal, a evocação daquilo a que Isaiah Berlin (2002) chamou a “liberdade negativa”, uma “área mínima de liberdade pessoal” (BERLIN, 2002, p. 173) pela qual, nas sociedades liberais, os indivíduos poderiam eleger os seus próprios fins, bem como o modo de os perseguir, sem que os poderes públicos nisso se possam imiscuir. É esta alusão liberal à liberdade como uma esfera inviolável, irredutível a qualquer interferência exterior, que facilmente se alia a uma visão da história segundo a qual esta se constitui como um percurso de progresso no qual se alarga crescentemente a esfera de liberdade e a capacidade de agir do homem. É nesta linha que um discurso evocativo dos direitos humanos alude a uma fundamentação destes na capacidade de ação humana (*agency*). Tal fundamentação implica pensar que os direitos humanos envolvem não apenas a capacidade de agir livremente e os direitos à liberdade que lhe são inerentes, mas direitos sociais, como a saúde e a educação, que são condições essenciais de que esta liberdade seja verdadeira e efetivamente exercida. Como escreve James Griffin (2008): “Em geral, tudo aquilo que as pessoas precisam para *ter* direitos humanos são estas capacidades, mas aquilo que os direitos humanos *protegem* é algo mais: é também o seu exercício” (GRIFFIN, 2008, p. 47). Dir-se-ia que, nesta perspectiva, os direitos constituem uma história na qual não apenas cada vez mais

direitos se tornam reconhecidos, mas os próprios direitos reconhecidos conduzem ao reconhecimento sucessivo das próprias condições do seu exercício. É por esta razão que, como pano de fundo de um discurso liberal em torno dos direitos humanos, se encontra sempre a evocação, mais ou menos manifesta, de uma história destes direitos representada por um percurso triunfal no qual se sucedem as suas “gerações”.

Foi com a publicação de *Cidadania e Classe Social*, por Thomas Marshall, em 1950, que se inaugurou o discurso em torno de várias gerações de direitos humanos. Como sabemos, segundo Marshall (1950), numa perspectiva determinada pela história inglesa, três tipos de direitos se teriam estabelecido na modernidade, ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX. O século XVIII teria consagrado os direitos civis, a liberdade de expressão e o direito de reunião; o século XIX teria estabelecido os direitos políticos, a liberdade de participação política e o direito de ser eleito pelos seus pares; e o século XX, finalmente, estabelecera direitos sociais que tenderiam a assegurar uma igualdade de direitos (MARSHALL, 1950, p. 14 ss.). Esta visão de uma história de progresso determinada por uma estrutura triádica, na qual os direitos se acumulam, pôde, depois, ser interpretada de outras maneiras. Karel Vasak (1977), por exemplo, preferiu apresentar uma tal história de acumulação de direitos a partir da tríade da Revolução Francesa “liberdade, igualdade, fraternidade”. Segundo a apresentação de Vasak (1977), a uma primeira geração de direitos, marcada pelo valor da liberdade, teria sucedido uma segunda geração, marcada pelo da igualdade, a qual seria um complemento e um aperfeiçoamento da primeira. Se a primeira geração se ligava essencialmente a uma não intervenção da esfera pública no âmbito da liberdade de cada um, consagrando valores como a liberdade de pensamento e de expressão, a segunda geração de direitos, ligada à ideia de igualdade, pressupunha antes uma intervenção pública do governo no sentido de políticas distributivas que a assegurassem. Esta segunda geração de direitos seria, ainda, complementada por uma terceira geração – pensada a partir da “fraternidade” – na qual estariam em causa os direitos coletivos das comunidades humanas ao respeito pelo seu modo de vida e a uma vida digna. E seria esta terceira geração que, posteriormente, se poderia desdobrar numa quarta, de

contornos cada vez mais indefinidos, resultante dos problemas emergentes suscitados pelo desenvolvimento tecnológico.

Ao longo do último século, as várias abordagens liberais do tema dos direitos humanos geraram várias maneiras de contar a sua história. No entanto, independentemente do modo como esta história seja contada, quer esta história seja narrada numa perspectiva mais ligada ao valor da liberdade e dos direitos subjetivos individuais, quer ela o seja numa perspectiva mais ligada ao valor da igualdade e aos direitos sociais e coletivos, o que aqui importa ter presente é que a história dos direitos humanos é pensada, numa perspectiva liberal, a partir de uma representação dessa história como um progresso simples e linear. Ela aparece como uma história triunfal de acumulação de direitos, uma história na qual sucessivas “gerações” de direitos se vão enraizando, propiciando assim uma vida cada vez mais livre e cada vez mais digna. Neste modo de considerar a história dos direitos humanos, as contradições e os conflitos presentes, por maior que seja o seu peso, são negligenciados, do mesmo modo que a categoria central pela qual esta é abordada – a categoria do progresso, estabelecida pela herança iluminista – é apropriada sem crítica e dada como adquirida, evidente e inquestionável.

É esta ausência de crítica da abordagem liberal dos direitos humanos que lhe atribui, por outro lado, a sua eficácia política. A evocação de uma história de acumulação de direitos fornece às democracias liberais ocidentais a legitimidade para a sua política internacional. A partir desta visão da história, tais democracias liberais puderam conceber-se a si mesmas como habitando o estágio final de um progresso determinado pelo reconhecimento universal dos direitos humanos. Foi assim que se tornou possível o discurso acerca das democracias liberais como habitando aquilo que Francis Fukuyama (1992) após a queda do Muro de Berlim e o colapso da União Soviética, descreveu como o “fim da história”. Independentemente de tal “fim da história” ter sido desmentido pelo rápido regresso desta, foi ainda a autorrepresentação das democracias liberais como constituindo o ponto culminante do progresso histórico que, assumida como algo evidente, tornou possível a divisão binária do mundo entre *the West and the Rest*. Por outras

palavras, foi a assunção de uma espécie de visão maniqueia que divide o mundo entre os “liberais” e os “outros” que levou alguns governos das democracias liberais ocidentais a assumirem como sua missão histórica a expansão planetária da democracia liberal e o reconhecimento de direitos humanos no “resto” do mundo. O início da história do século XXI, marcado sobretudo pelo intervencionismo norte-americano em nome da democracia, dos direitos humanos e da “guerra contra o terror”, mostrou o quanto, na visão liberal de uma história constituída como um processo linear de acumulação de direitos humanos, o défice de crítica coincide com a eficácia política.

Dir-se-ia, então, que um discurso liberal em torno dos direitos humanos surge essencialmente marcado pelo uso destes como um recurso político. O carácter pragmático da evocação dos direitos básicos dos indivíduos impôs-se crescentemente, sobrepondo-se à evocação de outros propósitos como os da extensão planetária da liberdade, da democracia e do liberalismo político. No decurso deste cada vez maior carácter político e pragmático do discurso liberal em torno dos direitos humanos, já não se trata hoje propriamente de expandir universalmente uma concepção filosófica sobre a natureza do homem e a sua história. Abandonado o otimismo excessivo do final do século XX, no qual, após a derrocada soviética e a unificação alemã, o mundo parecia poder entrar numa pós-história marcada pela globalização do liberalismo, da democracia e da economia de mercado, os pensadores liberais contemporâneos pretendem agora apenas aludir, de forma pragmática, aos direitos cuja violação justificaria um direito de intervenção em nome da sua protecção. Como escreve Michael Ignatieff (2000), propondo substituir nos direitos humanos aquilo a que chama a “idolatria” pela “política”:

As mulheres em Cabul que vêm para as agências ocidentais de direitos humanos à procura de protecção das milícias talibãs não querem deixar de ser mulheres e mães muçulmanas; querem combinar o respeito pelas suas tradições com o direito a uma educação ou cuidados de saúde profissionais providenciados a uma mulher. Elas esperam que as agências as defendam contra serem espancadas e perseguidas por reivindicarem tais direitos. (IGNATIEFF, 2000, p. 331-332)

O modo como Ignatieff (2000) coloca a questão é perfeitamente elucidativo da atitude teórica que está na base da abordagem dos direitos humanos pelos pensadores liberais contemporâneos. Para tais pensadores, os direitos humanos aparecem essencialmente ligados aos direitos das vítimas reais ou potenciais, perseguidas pelos abusos de poder de Estados injustos ou de entidades políticas que agem a partir da sua fraqueza e impotência. Seria para fundamentar um direito de proteção destas vítimas que se tornaria necessário pensar os direitos como um critério de legitimação do uso da força por parte de uma comunidade internacional constituída por Estados justos e liberais; Estados que, nessa medida, se constituiriam como potências que poderiam reivindicar o direito de intervir fora das suas fronteiras, em nome de uma proteção universal de direitos fundamentais. Naturalmente, por sua vez, para pensar os direitos desta maneira, como fundamento para um direito de ingerência humanitária, tornar-se-ia igualmente necessário estabelecer um conjunto de critérios capazes de circunscrever os casos em que um tal uso da força seria justo e aceitável, prevenindo um uso arbitrário, oportunista e cínico da evocação dos direitos humanos. É sobretudo em torno da discussão destes critérios, e de uma tentativa de credibilizar a seriedade e a justiça do uso da força e do poder militar na defesa dos direitos humanos, que todos os esforços são investidos<sup>1</sup>.

O caso de uma minoria étnica, cultural ou religiosa massacrada pelas próprias forças militares do Estado em que se encontra, ou o caso de populações cujos direitos são violados por milícias hostis perante a debilidade e a impotência dos poderes públicos que as deveriam proteger, tornaram-se assim, no imaginário ocidental, os exemplos paradigmáticos pelos quais se justificaria um uso humanitário da força. No entanto, a simples menção destes casos exemplificativos torna óbvio o quão problemática se torna, no âmbito histórico e político concreto,

---

<sup>1</sup> Michael Ignatieff, por exemplo, argumenta que os critérios justificativos de uma intervenção militar humanitária seriam abusos evidentes e sistemáticos de direitos, uma ameaça à paz e segurança da região onde se verificam e a possibilidade de êxito da intervenção; mas, na prática, reconhece que não haverá intervenções se a região em causa não constituir motivo de interesse para um Estado poderoso (cf. IGNATIEFF, 2000, pp. 313-314). Para uma tentativa de sistematização de critérios que tornassem aceitável e oportuno o uso da força para fins humanitários, cf. CASSESE, 2005, 227-228.

a sua determinação. É desnecessário dizer que, no caso de um conflito concreto, só a propaganda consegue separar os participantes entre vítimas e algozes, ou dividi-los entre bons e maus. O que se verifica frequentemente na evocação de um direito de ingerência humanitária é que, justamente através da propaganda, uma potência se arroga o direito de açambarcar o conceito de humanidade, usando um tal conceito como um instrumento para demonizar o seu inimigo e decidir, de acordo com os seus interesses particulares, quem está do lado da humanidade e quem é o monstro inumano que a ataca e ofende. A passagem de *O Conceito do Político* em que Carl Schmitt (2015) critica, na década de 20, a evocação de um direito de intervenção humanitária no contexto da Sociedade das Nações permanece, nesse sentido, inteiramente atual:

*A humanidade*, enquanto tal, não pode fazer qualquer guerra, pois ela não tem qualquer inimigo, pelo menos não neste planeta. O conceito de humanidade exclui o conceito de inimigo, pois também o inimigo não deixa de ser homem e nele não se encontra nenhuma diferenciação específica. Que sejam feitas guerras em nome da humanidade não é nenhuma refutação desta verdade simples, mas tem apenas um sentido político particularmente intensivo. Quando um Estado combate o seu inimigo político em nome da humanidade, isso não é nenhuma guerra da humanidade, mas uma guerra na qual um Estado determinado, diante do seu opositor na guerra, procura ocupar um conceito universal, para (à custa do opositor) com ele se identificar, de modo semelhante a como se pode usar equivocadamente paz, justiça, progresso, civilização para os reivindicar para si e recusá-los ao inimigo. A 'humanidade' é um instrumento ideológico das expansões imperialistas particularmente utilizável e, na sua forma ético-humanitária, um veículo específico do imperialismo econômico. Para aqui, com uma modificação aproximada, é válido um dito cunhado por Proudhon: quem diz humanidade quer enganar. (SCHMITT, 2015, p. 98)

Assim, no momento mesmo em que desenvolve toda a sua eficácia política, enquanto proposta de uma ordem internacional baseada na evocação de uma defesa de direitos humanos universais, a abordagem liberal destes direitos mostra-se essencialmente vulnerável à crítica que

a desmascara como um cinismo que pretende encobrir interesses inconfessados e enganar. É precisamente nos pressupostos que asseguram a sua eficácia política que o seu déficit de crítica emerge. Noutros termos, é justamente a visão dicotômica, maniqueia e teoricamente ingênua de um mundo dividido entre bons e maus que constitui a condição de possibilidade de uma política liberal de defesa de direitos humanos assente num direito de ingerência humanitária. Segundo esta visão, teríamos, por um lado, uma proliferação de Estados que constituiriam poderes mais ou menos perigosos, ou formas mais ou menos hostis de opressão; por outro, as potências ocidentais liberais e democráticas, respeitadoras dos direitos humanos e situadas no “fim da história”, ou num mundo pós-histórico de liberdade e democracia, as quais reivindicariam para si um direito de decidir unilateralmente sobre o que constitui ou não uma violação inaceitável de direitos humanos, bem como sobre o que fazer no seguimento dessa decisão unilateral.

## **Os direitos humanos como crítica na herança marxista**

Se uma abordagem liberal dos direitos humanos tende a valorizar a sua dimensão política em detrimento da crítica, as abordagens provenientes da herança do marxismo fazem exatamente o oposto. Tais abordagens são, em geral, essencialmente críticas, e a sua crítica começa, justamente, por contestar o cinismo de uma visão liberal dos direitos humanos assente na legitimação do uso da força por parte de potências que consolidam o seu poder através de um direito de intervenção humanitária<sup>2</sup>. Segundo tais abordagens, a reivindicação por parte das potências ocidentais da possibilidade de intervir na defesa dos direitos das vítimas não seria senão uma maneira de consolidar a situação de subordinação, de carência e de dependência em que estas vítimas se encontram, sedimentando também, naturalmente, a situação de hegemonia dessas mesmas potências. Nesta perspectiva,

---

<sup>2</sup> A estranha popularidade de Carl Schmitt entre os intelectuais de esquerda, que tanto escândalo causou na primeira década do século XXI, encontra aqui a sua explicação.

as potências hegemônicas ocidentais consolidam a sua hegemonia ao constituírem-se como intérpretes das próprias vítimas, representando a sua humanidade, decidindo, sempre de acordo com os seus próprios interesses, sobre o que é ou não “humano”, sobre o que está fora ou dentro daquilo que o humanitarismo pode tolerar, e sobre o que é ou não aceitável fazer para evitar a violação de direitos humanos. Assim, uma abordagem de inspiração marxista não pode deixar de partir de uma crítica dos direitos humanos como uma ideologia ao serviço de potências hegemônicas que, através dela, consolidam as suas relações de dominação com o mundo. Como diz Žižek (2010):

Para colocar na forma leninista: hoje, o que os ‘direitos humanos das vítimas sofredoras do terceiro mundo’ efetivamente significam, no discurso dominante, é o direito das próprias potências do Ocidente de intervir política, econômica, cultural e militarmente em países do terceiro mundo da sua escolha, em nome da defesa dos direitos humanos. (ŽIŽEK, 2010, p. 25)

A crítica à “ideologia dos direitos humanos” tem como pano de fundo, naturalmente, a crítica de Marx ao seu individualismo. Ela nasce, no essencial, da crítica de que a defesa dos *droits de l’homme* como direitos do homem individual corresponderia, no fundo, à defesa de uma sociedade individualista, burguesa e exploradora, na qual a ideia abstrata da liberdade do homem individual alienaria a liberdade do homem concreto, social e coletivo. As formulações clássicas de Marx (2010), em *Para a Questão Judaica*, são aqui o paradigma da introdução desta perspectiva crítica acerca dos direitos: libertar o homem consistiria não em assegurar-lhe a liberdade de religião como seu direito individual, mas em libertá-lo da alienação religiosa que o faria aceitar a sua submissão neste mundo; defender a liberdade consistiria não em garantir ao indivíduo desvinculado a sua liberdade enquanto proprietário apartado dos outros, mas em libertar o homem da própria propriedade e das consequências sociais que o direito de propriedade geraria. Assim, para Marx, a crítica aos *droits de l’homme* corresponderia a uma rejeição desses direitos como ideologia burguesa e, nessa medida, à adoção de um critério de legitimação política alternativo à própria

reivindicação de direitos. Um tal critério é a revolução. Se o liberalismo adotara a noção de direitos humanos, individuais e subjetivos, como critério de legitimação política, o marxismo encontrará esta legitimação na concepção de uma história que evolui, através de contradições internas, até que uma sociedade socialista se torne inevitável e a revolução irrompa, gerando o “homem novo” que o movimento revolucionário teria antecipado. No século XX, as experiências do chamado socialismo real participaram, em larga medida, desta crítica aos direitos humanos como uma ideologia burguesa, bem como da contraposição da revolução aos direitos humanos como critério de legitimação política. Contudo, após o fim da União Soviética, com o esgotamento do discurso em torno da revolução e da construção de uma sociedade socialista, os direitos humanos passam a ser apropriados por uma perspectiva crítica antiliberal proveniente do marxismo, e é esta sua apropriação que estabelece definitivamente um consenso em torno da sua evocação.

É certo que, para os pensadores provenientes da herança do marxismo, o discurso em torno dos direitos humanos foi adotado, geralmente, como uma concessão feita a contragosto. Veja-se, por exemplo, o modo como Boaventura de Sousa Santos (1997) confessa os seus sentimentos de perplexidade em torno da substituição do tema da revolução pelo tema dos direitos humanos, no contexto daquilo a que chama “uma política progressista”:

Nos últimos tempos, tenho observado com alguma perplexidade a forma como os direitos humanos se transformaram na linguagem da política progressista. [...] Quer nos países centrais, quer em todo o mundo em desenvolvimento, as forças progressistas preferiram a linguagem da revolução e do socialismo para formular uma política emancipatória. E, no entanto, perante a crise aparentemente irreversível destes projetos de emancipação, essas mesmas forças progressistas recorrem hoje aos direitos humanos para reinventar a linguagem da emancipação. É como se os direitos humanos fossem invocados para preencher o vazio deixado pelo socialismo. (SANTOS, 1997, p. 11)

Relutâncias deste tipo na substituição do tema da revolução e do socialismo pelo tema dos direitos humanos têm, no plano político, uma justificação profunda, e não meramente idiossincrática ou sentimental. Dir-se-ia que, ao adotarem os direitos humanos, pondo-os no lugar da revolução e colocando “o socialismo na gaveta”<sup>3</sup>, tais pensadores apresentaram uma debilidade política que acompanha persistentemente o seu discurso crítico. O discurso liberal em torno dos direitos humanos revelou-se politicamente eficaz na sua evocação destes como um fundamento para uma política possibilitante de intervenções humanitárias, mesmo que o “humanitarismo” das potências ocidentais, nessas mesmas intervenções, não possa resistir a uma crítica que o denuncia como uma estratégia para a conservação de relações de dominação por parte de potências hegemônicas. Um tal discurso revela-se, portanto, tanto mais eficaz politicamente quanto mais débil sob o ponto de vista crítico. Ao invés, dir-se-ia que a apropriação do discurso dos direitos humanos pela herança marxista, a substituição da linguagem da revolução e do socialismo pela linguagem dos direitos humanos, conseguiu fornecer a esta mesma linguagem uma dimensão crítica que o “humanitarismo” liberal não estava apto a proporcionar; mas não pôde evitar que à sua força crítica correspondesse uma proporcional debilidade política. Por outras palavras, dir-se-ia que, para a herança marxista, a adoção do tema dos direitos humanos, e o abandono da revolução, teria o desconfortável aspecto de uma confissão do anacronismo e do falhanço histórico do seu projeto político. Foi para enfrentar este desconforto que a herança marxista se apropriou do discurso dos direitos humanos com o cuidado de quem pega nas armas do adversário, sempre suspeitando de uma armadilha e com uma desconfiança que exacerbou nele uma dimensão crítica absolutizada.

Para além da crítica à possibilidade das intervenções militares humanitárias por parte das potências hegemônicas ocidentais, denunciadas como um puro e simples cinismo imperialista, a crítica de origem marxista confrontou-se também com a visão tipicamente liberal da história dos direitos humanos como uma história de acumulação de

---

<sup>3</sup> A expressão é de líderes socialistas europeus como François Mitterrand e Mário Soares.

direitos. Para esta perspectiva crítica, o que está em causa na história dos direitos não é tanto uma sucessão de gerações de direitos, mas o desenvolvimento do seu sujeito. Neste sentido, é curioso o quanto a crítica marxista converge com a crítica conservadora aos direitos humanos, a qual tem nas *Reflexões sobre a Revolução na França*, publicadas por Edmund Burke em 1790, no seguimento da tomada da Bastilha, a sua mais remota referência<sup>4</sup>. Para Burke (1951), a evocação dos direitos humanos corresponderia à alusão a uma quimera, na medida em que seria unicamente a inclusão numa comunidade política, e não a mera pertença à espécie humana, que asseguraria ao homem o usufruto de determinados direitos. Por outras palavras, para Burke, não existiriam direitos em abstrato, direitos dos homens enquanto homens, mas direitos e deveres concretos dos homens enquanto ingleses, franceses ou espanhóis, isto é, enquanto homens pertencentes à comunidade política que enquadraria esse mesmo conjunto articulado de direitos e deveres. No contexto da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, dir-se-ia que os *droits de l'homme* seriam, como tal, uma abstração, só adquirindo efetividade enquadrados como direitos e deveres do cidadão.

No século XX, a abordagem por Hannah Arendt dos direitos humanos recria esta crítica conservadora, refletindo sobre a situação dos refugiados na sequência da Primeira Guerra Mundial. Segundo a abordagem de Arendt (2004), os direitos humanos tenderiam a ser pensados como o núcleo de direitos inerentes à pessoa humana enquanto tal. Eles seriam, neste sentido, os direitos que poderiam ser evocados quando a esta mesma pessoa fosse retirado qualquer outro estatuto que não o de simples ser humano. Mas seria precisamente nesta situação, como atestaria a condição de refugiado, que os direitos se revelariam meras abstrações. Longe de constituírem a fonte de proteção de refugiados despojados da sua inclusão numa comunidade, privados

---

<sup>4</sup> Não é por acaso que um autor como Costas Douzinas pode corretamente colocar em paralelo, na sua abordagem dos direitos humanos, Burke e Marx como a referência dos seus críticos: "Para Burke e Marx, o sujeito dos direitos não existe. Ou é demasiado abstrato para ser real ou demasiado concreto para ser universal. Em ambos os casos, o sujeito é falso porque a sua essência não pode corresponder e não corresponde a pessoas reais" (Cf. DOUZINAS, 2000, p. 100).

dos direitos e deveres inerentes a essa mesma inclusão, os direitos humanos não seriam senão a manifestação da sua particular fragilidade. Arendt podia então escrever, em páginas de *As Origens do Totalitarismo* que ficaram célebres, que os direitos humanos se caracterizavam pela “perplexidade” suscitada por, sendo “independentes de governos”, “nenhuma autoridade ter sido deixada para os proteger e nenhuma instituição os querer garantir” (ARENDDT, 2004, p. 370):

A calamidade daqueles que não têm direitos não é que estejam despojados de vida, liberdade e de perseguir a felicidade, ou de igualdade diante da lei e da liberdade de opinião – fórmulas que foram desenhadas para resolver problemas dentro de comunidades –, mas que já não pertençam a qualquer comunidade. O seu problema não é que não sejam iguais diante da lei, mas que não existe nenhuma lei para eles; não que sejam oprimidos, mas que ninguém sequer os queira oprimir. (ARENDDT, 2004, p. 375)

É, precisamente, naquilo a que Arendt chama o “direito a ter direitos” e o “direito a pertencer a algum tipo de comunidade organizada” (ARENDDT, 2004, p. 376) que a crítica proveniente do marxismo, no momento mesmo em que se procura apropriar do discurso dos direitos humanos, inicialmente se focará. Para esta, longe de poder ser pensada como um percurso linear de acumulação, a história dos direitos humanos é, antes, uma história da emancipação dos potenciais sujeitos desses mesmos direitos, um caminho longo e sinuoso no qual os direitos de cidadania se vão estendendo a grupos outrora politicamente marginalizados, um caminho no qual vão surgindo, nessa medida, diferentes respostas – e respostas mais inclusivas – para a pergunta: *Human Rights for Whom?*<sup>5</sup>. Nesta perspectiva, poder-se-ia dizer que o abolicionismo e o sufrágio, o fim da escravatura e a conquista de direitos civis e políticos pela população feminina, complementados pelos direitos resultantes da “libertação sexual” que se desenvolveu na segunda metade do século XX, teriam sido, na história das modernas sociedades ocidentais, os exemplos privilegiados de uma extensão progressiva dos

---

<sup>5</sup> Para a proposta de uma história deste tipo, veja-se ISHAY, 2004.

direitos de cidadania a populações que anteriormente se encontravam delas despojados. No entanto, se é verdade que os pensadores de origem marxista tendem a apropriar-se da noção de direitos humanos a partir da representação daquilo a que chamariam um projeto emancipatório, também o é que o seu investimento numa perspectiva crítica é tão grande que os levou a negligenciar o problema político concreto para o qual Arendt apontava: o problema de que o carácter abstrato e apolítico dos direitos humanos conduzia inevitavelmente ao problema político concreto da sua desproteção pelo facto de nenhuma autoridade política os defender.

Na sua confrontação com Arendt, é interessante ver como a tradição crítica do marxismo procura confrontar-se politicamente com aquilo que Arendt pensara como o carácter apolítico e meramente moral dos direitos humanos. Se Arendt criticava o discurso dos direitos humanos a partir de uma perspectiva republicana, afirmando que os direitos humanos, abstraídos dos direitos de cidadania, não seriam senão uma formalidade vazia, os pensadores provenientes do marxismo centram a sua abordagem crítica dos direitos humanos numa perspectiva democrática, afirmando que tais direitos seriam o testemunho político do carácter sempre inacabado e sempre ainda por realizar de uma política democrática. Noutros termos: longe de serem o contraponto apolítico dos direitos civis e políticos, como acontecia para Arendt, os direitos humanos têm para eles o sentido político de evocar o carácter sempre insuficiente destes mesmos direitos e, nesse sentido, aquilo a que Jacques Derrida, no horizonte da desconstrução, chamou o carácter sempre “por vir” da democracia<sup>6</sup>. É assim que, no plano desta abordagem crítica dos direitos humanos, o sujeito destes direitos, ou seja, aquele que é unicamente sujeito de direitos humanos, pensado por Arendt como o apátrida ou o refugiado destituído de quaisquer direitos civis e políticos concretos, é convertido por Giorgio Agamben naquilo a que chamou o *homo sacer*. O *homo sacer*, o homem que seria mera vida (ou “vida nua”) e que estaria integralmente despojado de direitos civis e políticos, seria constituído como pura e simples exposição

---

<sup>6</sup> Para a alusão a este carácter sempre “por vir” da democracia, cf. DERRIDA, 1994, p. 339 ss.

ao poder e, nesta medida, como o portador de uma nova política: uma política que poderia ser caracterizada como denúncia do direito e da soberania que o sustenta. Os direitos humanos, pensados a partir do despojamento dos direitos civis e políticos, teriam assim o sentido de evocar não a necessidade de proteção jurídica e política da mera vida, mostrando o carácter vazio dos direitos humanos, mas uma atitude de resistência e de crítica radical do poder.

Na sua abordagem do poder, Agamben parte da ideia de Carl Schmitt de que, no direito, a norma jurídica remete sempre para um poder que não pode ser por ela limitado. Longe de ser considerado simples aplicação da lei, reconduzível a ela, este poder consiste numa decisão independente de constrangimentos normativos, a qual assegura, em função precisamente desta independência, a vigência da “situação normal” em que leis e normas podem vigorar. Um tal poder é, por isso, soberano na medida em que “é quem decide o estado de exceção” (SCHMITT, 1996, p. 13). Quer dizer, ele é soberano porque a soberania, podendo desativar as normas jurídicas em função do restabelecimento da normalidade, está subjacente a essas mesmas normas como a condição que as torna possíveis. Diante desta conclusão de Schmitt, Agamben propõe-se, sobretudo, radicalizar o argumento. Se a vigência das normas é garantida pela possibilidade da exceção que a soberania proporciona, tal quer dizer que estas normas são, na sua vigência, a própria presença de uma exceção que nelas se anuncia como sua condição de possibilidade. Longe de ser uma simples negação da exceção, uma norma é a afirmação negada, paradoxal e subtraída, da própria exceção. Noutros termos, a presença das normas, a vigência da ordem jurídica, não consiste na simples ausência da exceção, mas num modo em que ela está presente como uma presença espectral que se anuncia na sua aparente inexistência. Nos termos de Agamben: “O estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema da sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam” (AGAMBEN, 2004, p. 39). Tal quer dizer que a ordem jurídica, na sua vigência normal, traz sempre ínsito um estado de exceção que nele se normaliza. Agamben pode explicar, a partir daqui, que o estado de

exceção se tenda a tornar “o paradigma de governo dominante na política contemporânea” e que, deixando de ser uma “medida provisória e excepcional”, se converta numa “técnica de governo” e num “patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

É a caracterização da ordem jurídica normal como um “estado normal de exceção”, como um complexo de normas na qual desponta um poder que é sempre por elas indeterminado, que permite a Agamben pensar os direitos humanos, os direitos que estariam para lá dos direitos civis e políticos, como expressão da exposição da “vida nua” ao poder que, estando subjacente à ordem jurídica, seria um puro poder soberano sempre indeterminado por ela. Assim, para Agamben, o que o conceito de “vida nua” mostra é a própria falência do discurso acerca dos direitos, na medida em que esta mesma vida é o resíduo irreduzível que, no contexto da vigência dos direitos civis e políticos, se mostra como aquilo que eles não podem tocar nem abranger. Se a exceção é sempre uma presença espectral que, na própria norma, a revela como um estado normal de exceção, os direitos humanos correspondem não à emergência de uma dimensão apolítica do direito, como acontece em Arendt, mas ao anúncio essencialmente político de que o humano é irreduzível ao cidadão e de que os direitos civis e políticos, bem como a ordem jurídica que os enquadra, são impotentes para o proteger. Por outras palavras, se Arendt encontrava na “perplexidade dos direitos humanos” o fundamento para evocar os direitos de cidadania e a ordem jurídica que os sustenta, Agamben encontra nela a base para pensar que “nem estar dentro da polis garante de todo a nossa proteção” (LECHTE e NEWMAN, 2013, p. IX).

É esta tentativa de pensar criticamente um carácter político dos direitos humanos, a partir de uma confrontação com a abordagem de Arendt, que será também levada a cabo por Jacques Rancière, desenvolvendo-a a um ponto de máxima intensidade. Para Agamben, os direitos humanos podem ser compreendidos não apenas apoliticamente, como simples ausência de direitos civis e políticos, como faz Arendt, mas politicamente, como a referência pela qual se pode mostrar na

própria ordem jurídica o estado de exceção, na própria condição de possibilidade da vigência de direitos civis e políticos a possibilidade da subtração destes direitos e transformação do homem em “vida nua”. Para Rancière (2010), por seu lado, esta referência tornará possível encontrar na evocação dos direitos humanos o modo como eles operam, denunciando o funcionamento da sua “lógica interna” e a sua íntima ligação a um estado de exceção que se torna tendencialmente permanente. Uma tal denúncia corresponde, para Rancière, a uma leitura dos direitos humanos como essencialmente políticos. No entanto, aquilo a que se poderia chamar uma leitura assumida e explicitamente política dos direitos humanos aparece essencialmente como uma crítica. A posição de Rancière é, relativamente a este privilégio da crítica sobre a política, paradigmática.

Rancière contrapõe-se, antes de mais, à distinção de Arendt entre direitos humanos apolíticos e direitos políticos do cidadão. Segundo Rancière, os direitos humanos seriam criticados por Arendt apenas a partir de uma separação inaceitável entre vida política e vida privada, entre político e apolítico. No quadro desta separação, os direitos humanos ou seriam os direitos de cidadania, definidos a partir da pertença a uma comunidade política, ou seriam o testemunho de uma ausência de direitos, se deles diferenciados. Se os direitos humanos fossem tidos como os direitos dos cidadãos, os direitos dos que têm direitos, eles coincidiriam com os direitos civis e políticos e seriam, nessa medida, tautológicos. Ao invés, se os direitos humanos fossem considerados como os direitos do homem enquanto tal, e não enquanto cidadão, se eles fossem os direitos que restam depois de abstraídos os direitos de cidadania, eles seriam a manifestação da mera ausência destes mesmos direitos e seriam, por conseguinte, vazios. Para não serem pensados nem como tautológicos nem como vazios, os direitos humanos teriam de ser assumidos fora de uma tal dicotomia. Nos termos de Rancière, eles teriam de ser pensados “como os direitos daqueles que não têm os direitos que têm, e que têm os direitos que não têm” (RANCIÈRE, 2010, p. 67). Por outras palavras, para não serem nem tautológicos nem vazios, os direitos humanos só poderiam ser, na sua própria essência,

os direitos de vítimas despojadas dos direitos a que têm direito, os direitos de vítimas que, diante da força e do poder, não conseguiriam defender os direitos que têm. Por conseguinte, se os direitos humanos são essencialmente direitos de vítimas indefesas, tal quer dizer que eles não podem deixar de ser pensados como um direito reivindicado por outros: eles seriam, na sua essência, um direito que outros reivindicam de interferirem em nome delas.

Homogeneizando o mundo através de um vocabulário político globalizado, forjando crescentemente um consenso em torno dos direitos humanos, as potências ocidentais assumiriam o papel de representantes e defensores das normas jurídicas, da justiça e das vítimas despojadas de direitos. Neste sentido, o consenso opera uma redução da facticidade a normas e, neste sentido, um estreitamento do espaço político no qual direitos humanos universais surgem interpretados e representados por potências políticas que os usam e determinam segundo a sua vontade. Daí que Rancière possa escrever:

Este estreitamento ocorreu a tal ponto que estes direitos aparecem realmente agora vazios, já completamente inúteis. E quando os direitos são inúteis, então, tal como fazem as pessoas caridosas com as suas roupas velhas, são dados aos pobres. Parecendo inúteis, estes direitos são mandados para fora, juntamente com medicamentos e roupas, para gente desprovida de medicamentos, roupas e direitos. (RANCIÈRE, 2010, p. 72)

Contudo, esta inutilidade dos direitos não é absoluta. Se os direitos humanos são inúteis para as vítimas, operando um consenso que subordina a sua realidade fáctica a normas interpretadas pelos poderosos, estes mesmos direitos são úteis para os seus protetores, os quais emergem como a base para o dissenso e para a evocação de um “direito de interferência” que reduz qualquer norma à facticidade do seu poder. Como conclui Rancière:

O “direito de interferência” é como o retorno dos direitos sem utilidade, enviados para os que não têm direitos, de volta para aqueles que os enviaram. Este movimento não é uma transação nula. Ao serem devolvidos, os direitos ‘sem utilidade’ adquirem um novo uso, um uso que

---

gera no palco mundial aquilo que o consenso gera nos palcos nacionais: uma erradicação das fronteiras entre lei e fato, lei e ausência de lei. Os direitos humanos que são “devolvidos” são os direitos de uma vítima absoluta, assim chamada porque é vítima de um mal absoluto. (RANCIÈRE, 2010, p. 74)

A confrontação de Rancière com o cinismo de um uso dos direitos humanos como assunção de um “direito de interferência”, o qual identifica o próprio direito com o simples exercício fáctico do poder, abre, então, uma apropriação dos direitos humanos essencialmente crítica. É esta abordagem essencialmente crítica que impede que a assunção do discurso dos direitos humanos por parte de pensadores herdeiros do marxismo se constitua, de um modo geral, como o fundamento para uma política. Ela constitui-se, poder-se-ia dizer, como uma crítica política, deixando de lado o problema propriamente político de questionar as condições pelas quais poderia emergir uma política crítica dos direitos humanos.

## Conclusão

Pensadores como Agamben e Rancière, naquilo a que se poderia chamar a sua apropriação crítica do discurso dos direitos humanos, mostram privilegiadamente os limites quer do discurso liberal, por eles criticado, quer do carácter crítico do seu próprio discurso. Por um lado, uma abordagem liberal dos direitos humanos, uma abordagem que é criticamente insuficiente, mas politicamente eficaz, corresponde a uma espécie de consagração do *status quo* da política internacional: um *status quo* que consiste num consenso em torno dos direitos humanos que se traduz, no fundo, na assunção de um direito de ingerência humanitária por parte dos poderosos. Por outro lado, uma abordagem dos direitos humanos vinda do marxismo, criticamente muito elaborada, mas politicamente problemática, traduz-se numa crítica absolutizada e incapaz de apresentar uma resposta propriamente política para os problemas que suscita.

Usando uma expressão de matiz kantiano, poder-se-ia dizer que, abordando os direitos humanos de forma política, mas negligenciando a sua crítica, uma perspectiva liberal sobre estes direitos é essencialmente vazia. Foi esse vazio que tornou possível o desencadear de guerras conduzidas em nome dos “direitos humanos”, guerras que têm na invasão e destruição do Iraque em 2004, às mãos dos Estados Unidos e seus aliados, bem como em tudo o que se lhe seguiu, o seu exemplo mais trágico. Ao invés, investindo numa apropriação essencialmente crítica dos direitos humanos, ao ponto de anular a dimensão política da pergunta pela sua implementação, uma perspectiva originada no marxismo torna-se em relação a ela fundamentalmente cega. Não se preocupando com o problema político fundamental da efetivação concreta dos direitos pelo poder, ou da relação essencial entre este e aqueles, os direitos humanos passam a corresponder, às mãos desta perspectiva, a uma espécie de moral que se procura impor socialmente, a uma cultura que se pretende tornar hegemônica e a um imaginário simbólico de resistência que se alimenta do protesto face ao Estado, à autoridade, ao direito e às instituições. Refletindo sobre este processo, Marcel Gauchet tinha razão ao dizer que esta moral se alimenta fundamentalmente do protesto e da denúncia:

Ela deu aos inimigos profissionais da sociedade burguesa, e ao pessoal militante saído do anticapitalismo de ontem, a ocasião inesperada de uma segunda carreira. Desestabilizados e marginalizados por um momento pelo desmoronamento da alternativa comunista e a desqualificação das suas sagradas escrituras, eles não tardaram a encontrar um novo emprego. (GAUCHET, 2000, p. 275)

Diante de abordagens dos direitos humanos que os reduzem ou ao vazio de uma política do *status quo* ou, em alternativa, à cegueira do protesto, tornar-se-á necessário pensar hoje o modo como se pode fazer com que uma política dos direitos humanos seja verdadeiramente crítica; ou, o que é o mesmo, com que uma crítica dos direitos humanos vá além do protesto e seja capaz de se articular verdadeiramente com uma política.

Uma tal política crítica dos direitos humanos está ainda por pensar. No entanto, é possível hoje, no enquadramento que lhe atribuímos, esboçar as condições mínimas para que ela se possa desenvolver. Uma primeira condição diz respeito, naturalmente, àquilo a que se poderia chamar uma intensificação política da crítica que se confronta com um uso dos direitos humanos enquanto recurso ideológico ao serviço de um “direito de ingerência humanitário”. Trata-se de intensificar uma crítica que mostre o seu cinismo político e, de forma pragmática, o quanto o chamado *humanitarian interventionism* serve os interesses de potências ocidentais – particularmente dos Estados Unidos – na sua constituição como juízes que administram em seu proveito uma “justiça de vencedores” (ZOLO, 2006). Contudo, esta condição tem de ir além da denúncia clara e contundente desta situação. Se uma ordem internacional baseada no “direito de ingerência humanitária” é, afinal, uma ordem baseada na “justiça dos vencedores”, uma tal crítica não pode deixar de ser pensada como encontrando o seu fim na proposta de uma ordem internacional alternativa. Neste sentido, a tentativa de pensar a ordem internacional a partir da estrutura de um mundo multipolar, baseado em “grandes espaços” que bloqueiem o *humanitarian interventionism*, uma proposta que encontra no pensamento de Carl Schmitt a sua mais profunda elaboração teórica (SCHMITT, 2013), pode constituir-se como um interessante ponto de partida.

Por outro lado, a tentativa de pensar criticamente uma política dos direitos humanos não pode dispensar, como seu inevitável complemento, uma politização da sua crítica. A abordagem crítica dos direitos humanos, que encontra no pensamento proveniente do marxismo a sua mais interessante elaboração, pensou estes direitos como algo que se contrapõe ao poder, às instituições e ao Estado. Neste sentido, como corretamente afirma Alain de Benoist (2004), eles seriam pensados como instâncias de contra-poder e, de uma forma geral, como anti-políticos: “No princípio, a teoria dos direitos do homem parecia elevar-se somente contra uma forma política particular, na ocorrência do despotismo. Mas, de fato, é contra *toda* a forma de política que a sua crítica se dirige” (BENOIST, 2004, p. 107). É esta sua cultura de contrapoder,

uma cultura que se alimenta da prática do protesto e do imaginário da resistência, que uma politização da crítica dos direitos não pode deixar de contrariar. Longe de se constituírem como um patrimônio simbólico apropriado, com maior ou menor boa vontade, por uma cultura política de protesto, o futuro dos direitos humanos dependerá de o discurso que o sustenta saber articular-se com o complexo dos conceitos fundamentais – conceitos como Estado, soberania, representação, autoridade e poder – em torno dos quais gira a política moderna.

## Referências

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 2004.

BEITZ, C. R. *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BENOIST, A. *Au-delà des droits de l'homme: pour défendre les libertés*. Paris : Krisis, 2004.

BERLIN, I. "Two Concepts of Liberty", in *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BURKE, E. *Reflections on the Revolution in France*. London: Dent & Sons, 1951.

CASSESE, A. *I diritti umani oggi*. Roma: Laterza, 2005.

DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

DOUZINAS, C. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000.

---

FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.

GAUCHET, M. *Quand les droits de l'homme deviennent une politique*. Le Débat, n. 110, p. 258-288, 2000.

GRIFFIN, J. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

IGNATIEFF, M. *Human Rights as Politics and Ideology*. The Tanner Lectures on Human Rights, 2000. Disponível em: <[http://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/i/Ignatieff\\_01.pdf](http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/i/Ignatieff_01.pdf)>. Acesso em: 01 nov. 2015.

ISHAY, M. *The History of Human Rights*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2004.

LECHTE, J.; NEWMAN, S. *Agamben and the Politics of Human Rights: Statelessness, Images, Violence*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

MARSHALL, T. H. *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

NOZICK, R. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1999.

RANCIÈRE, J. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Tradução Steven Corcoran. London: Continuum, 2010.

RAZ, J. Human Rights Without Foundations. In BESSON, S.; TASIOULAS, J. (Ed.). *The Philosophy of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SANTOS, B. S. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*. Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n. 48, 1997.

SCHMITT, C. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.

SCHMITT, C. *O Conceito do Político*. Tradução Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.

SCHMITT, C. *O Nomos da Terra*. Tradução Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

TASIOULAS, J. The Moral Reality of Human Rights". In POGGE, T. (Ed.). *Freedom from Poverty as a Human Right*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

VASAK, K. *A 30-Year Struggle: The sustained efforts to give force of law to the Universal Declaration of Human Rights*. The Unesco Courier. Paris. n. 10, p. 29-32, 1977.

ŽIŽEK, S. *Contra os direitos humanos*. Mediações – Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 15, n.1, p. 11-29, 2010.

ZOLO, D. *La giustizia dei vincitori: da Norimberga a Baghdad*. Roma: Laterza, 2006.

Recebido: 23/11/2015

Received: 11/23/2015

Aprovado: 16/12/2015

Approved: 12/16/2015