



## **doi** Vida para além da vida. Direitos do homem, espaço político e reivindicações de direitos

### *Droits de l'homme, espace politique et revendications de droits*

### *Human rights, political space and rights claims*

 Julie Saada

 Lorena de Paula Balbino

**Resumo:** Os direitos do homem parecem definir não apenas um direito à vida, mas também um direito à *vida para além da vida*: não apenas um direito de permanecer vivo, com uma existência biológica contínua, mas também um direito a uma vida livre, uma vida com liberdade e proteção iguais para todos por meio do direito. Nesse sentido, os direitos do homem e a vida são indissociáveis, e isso fora de um paradigma de biopoder. O objetivo desta contribuição é, portanto, complexificar a reflexão sobre a relação entre o direito e a vida, considerando um *direito à vida para além da vida*, a partir de três dialéticas decorrentes de três contradições que afetam os direitos humanos.

**Palavras-chave:** Direitos humanos; liberdade, capacidades.

**Résumé:** Les droits de l'homme semblent définir non seulement un droit à la vie, mais aussi un droit à *la vie au-delà de la vie* : non pas seulement un droit à rester vivant, à une existence biologique qui perdure, mais aussi un droit à une vie libre, une vie avec une égale liberté et une égale protection de tous par le droit. En ce sens, les droits de l'homme et la vie sont indissociables et ce, en dehors d'un paradigme du biopouvoir. L'objet de cette contribution est de complexifier la réflexion sur le rapport entre le droit et la vie en pensant un *droit à la vie au-delà de la vie* à partir de trois dialectiques issues de trois contradictions qui affectent les droits humains.

**Mots-clé:** Droits de l'homme ; liberté ; capacités.

Pensar os direitos humanos<sup>1</sup> em uma perspectiva foucaultiana, tal como a adotada na apresentação do colóquio<sup>2</sup>, levanta um paradoxo. O texto de apresentação lembra, de fato, que para Foucault, o poder, entendido como o poder do soberano de dar a morte, foi por muito tempo oposto à vida. Foi quando, posteriormente, a vida e o poder se articularam, que o poder se tornou um poder sobre a vida na forma de uma biopolítica. A questão dos direitos humanos é levantada a partir dessa inversão, especialmente no contexto das ditaduras latino-americanas e, particularmente, da brasileira.

Mas a relação entre a perspectiva foucaultiana e a dos direitos humanos pode ser surpreendente, já que estes últimos foram alvo de críticas que mobilizam os próprios conceitos de Foucault. Foucault, de fato, situa os direitos do homem do lado da governamentalidade, à qual eles são subordinados dentro de um paradigma biopolítico. Ao contrário, os direitos dos governados se erguem contra esse paradigma sob a ótica de uma autonomia da ação política. Marcello Raffin (2019) mostrou, inclusive, como um certo número de críticas aos direitos humanos provém do quadro foucaultiano: enquanto Agamben sustenta que eles inscrevem a vida na matriz do poder soberano para reforçar este último, Negri e Hardt também os situam no Império, no que entendem como o paradigma biopolítico estendido ao mundo. A ideia que orienta a análise foucaultiana é que a oposição entre os direitos humanos e a vida não é realmente uma, uma vez que esses direitos inscrevem a vida no paradigma do biopoder. Assim, os direitos humanos deveriam ser posicionados ao lado desse poder.

No entanto, o tema do colóquio levanta um paradoxo. De um lado, os direitos humanos incluíram um conjunto de direitos, entre eles o direito à vida, que foram definidos como oponíveis ao poder; de outro lado, o direito e a vida teriam sido separados nas lutas políticas a partir do momento em que o poder se afirmou como poder de morte no contexto das ditaduras sul-americanas. A luta pela vida é descrita como uma luta política que tomou emprestada do direito apenas sua linguagem: é a vida, mais do que o direito, que se tornou o cerne das lutas políticas. Tal movimento, na realidade, desvinculava o direito e a vida em favor da vida, para opor esta última ao poder — o que equivalia a

---

<sup>1</sup> Refiro-me aos “direitos do homem” (droits de l’homme) quando menciono as declarações da Revolução Francesa e aos “direitos humanos” (droits humains) para as declarações e convenções a partir de 1948. Os direitos do homem definem essencialmente as relações entre os cidadãos e os governantes, podendo-se destacar o seu caráter de gênero (as mulheres não tinham, na época, acesso a todos os direitos da cidadania); os direitos humanos pertencem ao direito internacional e incluem as mulheres. Além disso, sem ignorar as fontes não ocidentais desses direitos, meu enfoque se centra, sobretudo na primeira parte, nas fontes europeias, já que se trata de identificar a formação das ideias que possibilitaram e tornaram pensável a Declaração de 1789.

<sup>2</sup> Esta contribuição é resultado da minha comunicação no colóquio « III Encontro Nacional de Biopolítica – A questão dos Direitos Humanos em questão », organizado por Marcos Nalli (Universidade de Londrina, 27 de novembro a 1 de dezembro de 2023). Agradeço a Marcos Nalli pelo convite e pela oportunidade de publicar minha comunicação, bem como a Lorena de Paula Balbino pela tradução.

realizar o gesto dos direitos humanos ao mesmo tempo em que se recusava a linguagem do direito. O conceito de vida deve, então, ser entendido em um sentido mais amplo do que o do direito positivo<sup>3</sup>, não apenas quando o interpretamos na perspectiva foucaultiana, mas também porque, desde a Declaração de 1789, a vida parece oferecer um quadro conceitual abrangente que afeta o conjunto dos direitos fundamentais, como a liberdade, a igualdade, a segurança e a propriedade. Os direitos do homem parecem definir não apenas um direito à vida, mas também um direito à *vida para além da vida*: não apenas um direito de permanecer vivo, com uma existência biológica contínua, mas também um direito a uma vida livre, uma vida com liberdade e proteção iguais para todos por meio do direito. Nesse sentido, os direitos do homem e a vida são indissociáveis, e isso fora de um paradigma de biopoder.

O objetivo desta contribuição é complexificar a reflexão sobre a relação entre o direito e a vida, considerando um *direito à vida para além da vida*, a partir de três dialéticas decorrentes de três contradições que afetam os direitos humanos.

A primeira dialética remete ao movimento histórico e intelectual que levou à formulação dos direitos do homem. Ela descreve o movimento aparentemente contraditório pelo qual os direitos subjetivos foram constituídos por uma transformação do sujeito (cujos direitos passaram a ser oponíveis ao poder) e por uma transformação do poder (que conferia direitos ao sujeito à medida que se tornava absoluto). Dessa forma, os direitos subjetivos foram construídos tanto *contra* quanto *pelo* soberano, produzindo uma articulação inédita entre o direito e a vida, entendida como uma condição política: a vida se estende além da existência biológica, pois carrega consigo a igual liberdade dos sujeitos de direito, e o direito à vida para além da vida refere-se, portanto, ao *direito a uma determinada condição política*. Eu caracterizo esse movimento como formando uma *dialética da produção originária dos direitos do homem*. No entanto, esse direito à vida é afetado por outras duas contradições, que considerarei como duas formas de negatividade que abrem para movimentos dialéticos específicos.

Uma contradição surge do fato de que o direito à vida, embora sendo um direito à vida para além da vida – ou seja, um direito a uma vida livre – é afetado por uma concepção negativa e individualista da liberdade. Ora, as declarações de direitos seguidas pelas convenções internacionais de direitos humanos, também desenvolveram direitos econômicos e sociais, que formam um *direito a uma certa condição social*. Estes últimos se baseiam em uma concepção de liberdade definida a

---

<sup>3</sup> O artigo 6 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (1966) define esse direito como o direito de não ser arbitrariamente privado da vida; limita a pena de morte nos países em que ela está em vigor e reitera a proscrição do genocídio.

partir de suas condições materiais de realização e pensam a liberdade em uma dimensão coletiva, prevendo formas de redistribuição social, mecanismos de solidariedade que o Estado deve garantir. Essa contradição no conceito de liberdade produz o que eu chamo de uma *dialética continuada dos direitos humanos*: a contradição entre as duas formas de liberdade e os tipos de direitos que as constituem é superada pela introdução de uma relação de interdependência entre os direitos, por meio da qual a liberdade individual dos direitos civis e políticos só pode ser realizada por meio do desdobramento de formas *coletivas* de liberdade e direitos. Dessa forma, o direito à vida para além da vida tornou-se o direito a uma certa *condição política*, que é também o direito a uma certa *condição social*, compreendida como uma forma de realização da liberdade.

Uma última contradição vem do fato de que os direitos humanos, mesmo formando um direito a uma condição política que é também um direito a uma condição social, são, na realidade, direitos abstratos, dissociados do que os indivíduos e os coletivos podem fazer com eles. Mostrarei que os direitos abstratos-universais devem ser traduzidos em direitos concretos-locais, formando uma dialética entre o universal e o local. A abordagem dos direitos humanos pelas capacidades permite definir o direito à vida como o direito a uma certa condição política e social, mas também como o direito a uma vida humanamente digna.

## **1. A dialética da criação originária dos direitos do homem. O indivíduo e o soberano**

No plano histórico e intelectual, os direitos do homem foram moldados segundo uma dialética da produção originária que redefiniu as relações entre o indivíduo e o Estado por meio de direitos oponíveis, direitos que, paradoxalmente, também eram produzidos pelo Estado no exato momento em que ele se tornava absoluto.

### **1.1 A individualização dos direitos: o direito subjetivo**

O primeiro processo, o da individualização dos direitos por meio da formação do direito subjetivo, constitui a grande inovação jurídica e política dos Tempos Modernos (Colliot-Thélène, 2011, p. 36). Embora a expressão “direitos subjetivos” não apareça antes do século XIX, a formação histórica da noção é bem anterior. Alguns, como o historiador do direito Michel Villey (1983), veem seu surgimento na ruptura com a concepção aristotélica do direito subordinado ao justo, em favor de uma concepção na qual o direito é ao mesmo tempo relacionado à pessoa humana, ao indivíduo, e identificado com a liberdade individual. Essa mudança jurídica teria origem nos teólogos

nominalistas medievais, como Duns Scot e Guilherme de Ockham, nos séculos XIII e XIV. Sua ontologia individualista foi, segundo Michel Villey, a matriz do direito moderno: da metafísica, essa ontologia foi transposta para o direito. De fato, encontramos em pensadores católicos, como Francisco Suarez (2003, livro I, cap. 1-2), e protestantes, como Hugo Grotius (1999, Livro I, cap. 1, § III-XIV), uma restrição do campo do direito aos seres humanos, e, posteriormente, sua atribuição aos indivíduos. Outras histórias do direito subjetivo, como a de Richard Tuck (1979), veem, ao contrário, esse direito emergir nas transformações medievais do direito romano e, particularmente, do direito de propriedade. Foi na história dessa teoria que, segundo ele, surgiu a ideia de que o direito era a faculdade moral de um sujeito e uma liberdade.

Quer se adote uma historiografia ou outra, o fato é que, na virada do século XVII, o direito natural havia se tornado direito subjetivo, o direito dos sujeitos concebidos como indivíduos. Os teóricos do pacto social o herdaram e fizeram dele o fundamento de suas teorias do Estado, que, a partir de então, só poderia derivar da vontade dos indivíduos e de seu direito natural. Embora essas teorias herdem o conceito de direito subjetivo, elas realizam, contudo, uma tripla revolução intelectual. Ao distinguir o direito da lei, ao identificar o direito com a liberdade e a lei com as obrigações, e, finalmente, ao derivar as obrigações da liberdade, as teorias do pacto social fizeram do direito subjetivo o fundamento do edifício político-jurídico. O estado de natureza, essa hipótese contrafactual (Pasquino, 2001), permite, de fato, constituir os indivíduos como o menor elemento da política, a partir do qual o edifício das instituições políticas deve ser derivado. Esses indivíduos desfrutam de seu direito natural, ou seja, da “liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim”<sup>4</sup> (Hobbes, 1971, p. 128). Notemos que o conceito de vida aparece no cerne do direito natural, cuja função é preservá-la. A vida, portanto, designa algo além da mera existência biológica: ela se estende além desta última para incluir uma modalidade ou condições da existência, ou seja, uma existência livre, uma capacidade do indivíduo de determinar seus próprios fins. Ao identificar o direito natural com a liberdade, Hobbes o desvincula da lei e rompe com as antigas e clássicas teorias do direito natural, para as quais a liberdade derivava das obrigações que a precediam, isto é, da lei natural. O cerne da revolução jurídica moderna consiste, assim, em subjetivar o direito natural e afirmar a existência de direitos inerentes ao indivíduo e pré-existente ao político.

---

<sup>4</sup> N. T. Optamos por reproduzir a tradução do *Leviatã* feita por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, publicada pela editora Martins Fontes em 2014. Na edição brasileira, a passagem citada encontra-se no capítulo XIV, intitulado “Da primeira e segunda LEIS NATURAIS e dos CONTRATOS”, na página 112.

Certamente é difícil identificar a política hobbesiana com uma teoria da liberdade, uma vez que a liberdade é concebida como a ausência de qualquer obstáculo externo ao movimento, em contraste com as teorias republicanas centradas nas condições coletivas de liberdade (Skinner, 2009). É sobretudo em Rousseau que encontramos uma concepção coletiva da liberdade, garantida por direitos inalienáveis, ou ainda em Locke, que concebe essa liberdade como algo coletivamente oponível ao governo — o último capítulo do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* define, assim, um direito de resistência ao governo quando este abusa de seu poder ou não cumpre a missão para a qual foi instituído. No entanto, essas divergências quanto ao conceito de liberdade no centro das teorias do pacto social não impedem que elas tenham realizado uma profunda reviravolta intelectual, ao afirmar a primazia da liberdade sobre as obrigações e a existência de direitos naturais inalienáveis, concebidos como a fonte originária dos direitos políticos. As teorias do pacto social formaram inegavelmente o substrato intelectual dos direitos do homem proclamados durante a Revolução Francesa em 1789, depois em 1793 e 1795. Para os revolucionários, o direito natural, construído como um direito à vida, inclui um conjunto de direitos — à liberdade, à igualdade, à propriedade e à segurança — que definem a condição dessa vida, ou seja, uma certa organização política. Da revolução do direito natural à Declaração revolucionária dos direitos, a vida é concebida como a finalidade da condição política, enquanto os direitos constituem um *direito a uma vida para além da vida*, ou seja, um direito a uma condição política que garanta uma vida livre.

## 1.2 A individualização dos direitos: soberania contra comunidades

No entanto, esta genealogia intelectual estaria incompleta se não observássemos que ela foi acompanhada por uma transformação profunda do poder. Destinadas a justificar o poder do Estado, as teorias da soberania paradoxalmente contribuíram para a criação do direito subjetivo. As revoluções do final do século XVIII, que instituíram a igual liberdade como princípio do direito e da organização política, na verdade, completaram um movimento que estava em andamento, de maneira ampla, há séculos nas sociedades europeias. É o que Max Weber (1986, pp. 44-115) observa, como nos lembra Catherine Colliot-Thélène (2011, p. 42-45), quando ele observa que os direitos subjetivos eram inicialmente possuídos por grupos: na Idade Média, os direitos dos quais os indivíduos dispunham eram dependentes de sua filiação a comunidades – de acordo com o seu nascimento, corporações ou comunidades profissionais, grupos religiosos etc. - que lhes conferiam um status e privilégios. Ao contrário da unificação e da igualdade jurídica que se observa nas teorias do pacto

social e, historicamente, com a Revolução, os direitos correspondiam a um pluralismo jurídico definido em função das categorias sociais às quais as pessoas pertenciam.

Ao se tornar absoluto, o Estado moderno aboliu as comunidades que dotavam seus membros de direitos específicos: ele monopolizou e unificou poderes que antes estavam dispersos e, ao fazê-lo, pôs fim à heterogeneidade dos direitos para se tornar a única fonte do direito e da lei (Weber, 1986, p. 75). Como observa Catherine Colliot-Thélène, esse movimento também é visível em Hobbes (1971, p. 238), quando ele submete os “sistemas subordinados”<sup>5</sup> à autorização do soberano: essas organizações deixam de ser a fonte dos direitos; a única fonte agora é o direito natural individual e, no caso dos direitos civis, a vontade do soberano. As sociedades europeias, então, deixaram de ser estruturadas por comunidades e status, em favor de processos de diferenciações funcionais. Portanto, foi a partir da dissolução das comunidades, efeito da absolutização do poder, que se fortaleceu o movimento de subjetivação dos direitos que confere aos indivíduos direitos naturais e iguais, independentemente de qualquer pertencimento a um coletivo que não fosse o formado pela comunidade política em sua totalidade. O advento da soberania absoluta, assim, paradoxalmente, reforçou o crescimento do direito subjetivo individual, ao mesmo tempo que tornou o indivíduo dependente do Estado.

Mas as Revoluções do século XVIII também desenvolveram os direitos subjetivos ao dissociá-los parcialmente do Estado, uma vez que esses direitos foram definidos como medida da legitimidade política e, por essa razão, oponíveis ao soberano. Elas inverteram, assim, o movimento que havia levado o soberano a produzir os direitos, a ser a única fonte do direito, em um movimento que permite voltar esses direitos individuais contra o soberano. Os direitos tornaram-se, na esteira do direito de resistência de Locke, instrumentos de resistência ao poder ilimitado do soberano.

Este direito de resistência à opressão é indicativo do que são os direitos humanos quando são declarados. Na medida em que esses direitos foram conquistados pelos cidadãos, eles não são mais uma simples subjetivação do direito natural ou do direito concedido pelo soberano que se tornou absoluto. A reivindicação dos direitos marca, na realidade, uma ruptura: ela afirma direitos que os cidadãos reivindicam coletivamente e asseguram para si mesmos contra o Estado, que continua sendo uma possível fonte de opressão. Por outro lado, os direitos também necessitam do Estado para serem garantidos, pois só podem perdurar se forem instituídos – o paradoxo, então, é que a instituição

---

<sup>5</sup> N. T. A autora faz referência ao capítulo XXII do *Leviatã*, intitulado “Dos sistemas subordinados, políticos e privados”. Novamente, optamos por seguir a edição brasileira, traduzindo “Organisations sujettes”, conforme a versão francesa, como “sistemas subordinados”.

implica, em contrapartida, a possibilidade de opor os direitos à opressão, que sempre é possível por parte desse mesmo Estado.

O direito à vida como um direito à condição política articula, de maneira singular, o individual e o coletivo, no sentido de que os direitos individuais são possuídos coletivamente, dentro de uma nova forma de coletivo, distinta do Estado. Isso é o que Claude Lefort viu em sua crítica da crítica de Marx aos direitos. O direito à vida como condição política articula, de maneira singular, o individual e o coletivo, no sentido de que os direitos individuais são possuídos coletivamente, dentro de uma nova forma de coletivo, distinta do Estado. Isso foi observado por Claude Lefort em sua crítica à crítica dos direitos feita por Marx. Enquanto Marx, em *Sobre a questão judaica e Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2006), rejeita os direitos do homem como direitos egoístas a serviço da burguesia e da propriedade privada, subordinando o Estado à sociedade civil mercantil e reduzindo a individualização à privatização da existência, Lefort, ao contrário, destaca que, ao instituir a livre comunicação de pensamentos e opiniões, os direitos do homem permitem que os indivíduos se vinculem por meio da palavra pública, do pensamento e da ação. Os direitos criam, assim, um espaço público, o de uma sociedade civil não mercantil, distinta do espaço do poder. Isso, conclui Claude Lefort, institui o direito como um mediador entre a sociedade civil e o Estado. Longe de assimilar os direitos subjetivos a processos de individualização que isolam e separam os indivíduos, relegando-os à esfera privada e à fruição de suas propriedades, os direitos humanos dotam as pessoas de direitos individuais que são também direitos de vínculo em coletivos cuja ação forma um “foco de legitimidade indomável” (Lefort, 2007, p. 417).

*A dialética da produção originária dos direitos* designa, assim, os movimentos opostos que levaram à criação dos direitos subjetivos: por um lado, do indivíduo, por meio de uma lenta transformação do direito natural (observável tanto na penetração do nominalismo no direito medieval quanto nas transformações do direito de propriedade); por outro lado, do poder, por meio de uma absolutização que conferiu o monopólio do direito ao Estado soberano. Paradoxalmente, esse movimento produziu direitos que são, ao mesmo tempo, *tributários* das instituições que os garantem, do Estado que os protege, e *oponíveis* a este – permitindo, então, que os cidadãos controlem os modos de exercício do poder institucional. Desse duplo movimento resulta um conjunto de direitos concebíveis como direito à vida e *à vida para além da vida*, ou seja, a uma certa condição *política*: a da vida livre, a da igual liberdade.



## **2. Dialética da produção contínua dos direitos do homem. Interdependência entre direitos e capacidades**

Uma segunda dialética, que eu chamo de *dialética da produção contínua dos direitos do homem*, pode ser identificada nos direitos humanos a partir do momento em que se observa uma nova contradição que não pode ser superada, pelo menos teoricamente, senão pela instauração de um certo tipo de relação entre os direitos: a contradição entre uma concepção individual de liberdade e a afirmação de uma liberdade indissociável de suas condições materiais de realização, que só se efetua sob modalidades de solidariedade social. Ela pode ser superada se concebemos uma relação de interdependência entre os dois tipos de direitos que lhes correspondem – os direitos liberais e os direitos socioeconômicos.

### **2.1 Conceitos antagonistas de liberdade?**

Proclamados durante a Revolução Francesa, mas desenvolvidos além desta apenas a partir de 1948, os direitos do homem de fato afirmam conceitos opostos de liberdade. De um lado, o artigo 4 da Declaração de 1789 concebe a liberdade como “o poder de fazer tudo aquilo que não prejudique outrem” ou seus direitos (nos artigos 6 da Declaração de 1793 e 2 da de 1795): é precisamente esse conceito de liberdade que Marx visava ao criticar direitos que favoreciam a esfera individual ou, mais tarde, Duguit ao qualificar o direito individual como metafísico, separado de forma ilusória das necessidades sociais e das formas de solidariedade. Por outro lado, os direitos do homem abrem um espaço social, coletivo, político, uma sociedade civil não mercantil, como enfatizou Lefort, que também implica um conceito de liberdade compreendido a partir de suas condições materiais de realização e das formas de solidariedade social requeridas por essas condições.

De fato, raramente se destacou que, já na Declaração de 1793, direitos econômicos e sociais foram proclamados e posteriormente desenvolvidos de forma mais ampla, considerando assim as condições materiais da liberdade em sua dimensão social. Aos direitos à subsistência (art. 21) e à instrução (art. 22) de 1793, soma-se uma articulação inédita entre os direitos civis e políticos e os direitos econômicos e sociais na Declaração de 1948. Esta última proclama, nos artigos 1 a 21, um conjunto de direitos civis e políticos (incluindo o direito à liberdade, à segurança, à personalidade jurídica, à proteção igual perante a lei, o direito ao julgamento justo, à privacidade, o direito de asilo, o direito à propriedade) e, nos artigos 22 a 26, um conjunto de direitos econômicos e sociais que incluem o direito à seguridade social, ao trabalho, a uma remuneração justa, ao descanso, a um nível de vida adequado e à educação. Estes últimos, frequentemente chamados de direitos-créditos, porque

correspondem a obrigações positivas que os Estados têm para com seus cidadãos, exigem formas de redistribuição econômica e de solidariedade social<sup>6</sup>. Todos esses direitos tinham apenas um alcance declaratório em 1948, mas se tornaram mais obrigatórios ao adotar uma forma convencional em 1966, ao mesmo tempo em que foram separados em pactos distintos, o que dificultou a compreensão de uma relação de interdependência entre as formas de direitos e liberdades. A separação dos direitos sob a forma do Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos e do Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais<sup>7</sup> reflete certamente o contexto da Guerra Fria e a promoção de direitos diferentes pelos dois blocos políticos (Delmas-Marty, 2004, pp. 57-64). No entanto, esta separação foi mantida em nível europeu, com a Convenção Europeia de Direitos Humanos<sup>8</sup> para direitos civis e políticos e a Carta Social Europeia<sup>9</sup>, que desenvolve um conjunto mais amplo de direitos<sup>10</sup>. O mesmo ocorre na Convenção Americana sobre Direitos Humanos, adotada em 1969, que define um conjunto de direitos civis e políticos, sem incluir direitos socioeconômicos, apesar de o preâmbulo mencionar um objetivo de justiça social. Foi em um protocolo separado, o Protocolo de San Salvador de 1988, que os direitos socioeconômicos foram definidos. Assim, os dois grupos de direitos foram separados à medida que foram sendo desenvolvidos, como se as liberdades civis e políticas fossem independentes das condições materiais para sua realização — sendo que os direitos socioeconômicos, por sua vez, pressupõem uma dependência entre esses grupos de direitos.

Compreende-se, portanto, a contradição que afeta os direitos humanos e que se manifesta na arquitetura do direito positivo. Por um lado, a liberdade definida nos direitos civis e políticos parece derivar de uma concepção liberal-individualista que se reduz, retomando Philipp Pettit (2004), à não interferência de outrem. Por outro lado, os instrumentos internacionais adotam uma concepção de liberdade que se vincula às condições sociais e econômicas das pessoas e que implica formas de redistribuição econômica, direitos-créditos, obrigações positivas do Estado em relação aos cidadãos — em suma, formas de solidariedade social. A contradição é ainda mais acentuada pelo fato de que os dois grupos de direitos têm status diferentes. Os direitos civis e políticos têm um caráter imediatamente obrigatório, e sua violação pode ser sancionada por jurisdições ou órgãos regionais ou

---

<sup>6</sup> Não os chamo de “direitos de solidariedade”, uma vez que essa expressão se refere aos direitos chamados de “terceira geração” (o direito à paz, ao desenvolvimento, ao meio ambiente, ao respeito pelo patrimônio comum da humanidade), embora os direitos socioeconômicos, chamados de “segunda geração”, contenham exigências de solidariedade.

<sup>7</sup> Me concentro nos direitos econômicos e sociais (denominados direitos socioeconômicos) e excluo os direitos culturais, que constituiriam, por si só, o objeto de uma contribuição distinta.

<sup>8</sup> Assinada em 1950, entrou em vigor em 1953.

<sup>9</sup> Adotada em 1961, revisada em 1996, entrou em vigor em 1999.

<sup>10</sup> Inclui o direito à habitação, à saúde, à educação, ao emprego, a diversas condições de trabalho, ao direito de greve, à licença maternidade, à proteção jurídica e social, incluindo a proteção contra a pobreza e a exclusão social, à circulação de pessoas e à não discriminação; inclui também direitos para trabalhadores migrantes e pessoas com deficiência.

internacionais. Os direitos socioeconômicos, por outro lado, não possuem um caráter obrigatório, mas são definidos como objetivos que os Estados devem se esforçar para alcançar, ao máximo de seus recursos disponíveis e de maneira progressiva<sup>11</sup> – e pode-se questionar o caráter propriamente jurídico desses direitos se admitirmos, com Max Weber, que uma norma só é jurídica se sua violação for suscetível de sanção. Ora, à exceção do litígio (ao qual voltarei mais adiante), o controle da efetividade desses direitos parece se limitar a um exame periódico pela comissão de direitos humanos responsável pelos direitos sociais, à qual os Estados devem apenas se comprometer a melhorar a implementação desses direitos, os quais permanecem dependentes dos recursos dos Estados. Dessa forma, à independência dos direitos e à sua separação no direito positivo, acrescenta-se o que parece ser uma diferença de status: enquanto os direitos civis e políticos seriam propriamente universais e imperativos, os direitos socioeconômicos seriam desprovidos dessas características.

Se a dissociação desses dois grupos de direitos parece confirmada no direito positivo, um certo número de argumentos filosóficos também justifica essa separação. O exame desses argumentos – vou me limitar a quatro deles – e a resposta que pode ser dada a eles são necessários se quisermos sustentar a tese da interdependência dos direitos como uma possível superação da contradição do conceito de liberdade que afeta os direitos humanos.

Em primeiro lugar, argumentou-se que o surgimento dos direitos civis e políticos foi anterior ao dos outros direitos, indicando o caráter mais fundamental desses direitos e, portanto, sua independência em relação aos direitos socioeconômicos (Nickel, 2008). Em segundo lugar, os direitos civis e políticos garantem a integridade, a autonomia e a dignidade da pessoa, ao mesmo tempo em que definem as condições de legitimidade das instituições políticas: por formarem a própria condição da comunidade política, seriam anteriores e superiores aos direitos socioeconômicos. A hierarquia entre os dois grupos de direitos significaria, então, que eles são independentes um do outro. Em terceiro lugar, a realização dos direitos socioeconômicos implicaria formas de políticas públicas de redistribuição econômica e, portanto, também de tributações que devem depender exclusivamente da escolha soberana dos Estados - e isso em nome do direito à autodeterminação dos povos. Retomada em um quadro neoliberal, essa posição leva a reduzir os direitos humanos a direitos mínimos e a concentrar-se naqueles que dizem respeito à liberdade individual, entendida como não interferência de outros ou como liberdade negativa. No entanto, para que os direitos humanos não restrinjam o livre-comércio e a autorregulação do mercado, compreendidos como a melhor forma de organização social e política, seria necessário reduzir ao mínimo os direitos que lhes seriam oponíveis e que

---

<sup>11</sup> Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, art 2.1.

introduziriam regulações em nome de valores ou princípios políticos, especialmente em nome dos direitos sociais e econômicos. Um autor como Robert Nozick (1974), para quem as tributações violam o direito à propriedade<sup>12</sup>, defende um sistema mínimo de direitos que garante a dignidade humana reduzida às condições formais da liberdade. Além disso, os neoliberais associam à sua crítica dos direitos socioeconômicos, uma crítica dos direitos culturais e, de forma mais ampla, dos direitos das minorias (mulheres, crianças, minorias sexuais ou culturais). Eles reduzem, assim, os direitos humanos a um núcleo de direitos destinados a limitar o poder do Estado. Além desses *basic rights*, os direitos são percebidos como obstáculos ao livre funcionamento do mercado, pois o comércio não deve ser impedido por considerações democráticas, igualitárias em matéria de direitos políticos e sociais, de serviços públicos ou de redistribuição econômica. Em quarto lugar, alguns autores admitem que existe uma interdependência entre os dois tipos de direitos, mas consideram que são os direitos civis e políticos e as liberdades formais que condicionam a realização possível dos outros direitos – boas instituições favorecendo o desenvolvimento econômico e, conseqüentemente, as possibilidades de redistribuição econômica e as políticas sociais (Nickel, 2008).

Esses argumentos, por sua vez, abrem a porta para uma crítica radical dos direitos humanos, que denuncia precisamente seu caráter neoliberal. É, por exemplo, a crítica que Deleuze e Guattari (1991, p. 103) fazem ao afirmarem que “os direitos humanos não nos farão abençoar o capitalismo”, crítica que também encontramos em Badiou (2003, cap. 1), entre outros. Mais recentemente, Jessica Whyte (2019) denuncia a associação do universalismo dos direitos humanos à moral do mercado: os movimentos pelos direitos humanos se concentrariam nos direitos civis e políticos, limitando suas lutas às violações da liberdade concebida de forma negativa e individual, às violências físicas, sem jamais denunciar a exploração econômica – essa outra forma de violência – nem a impossibilidade dos povos decidirem sobre a distribuição de riquezas no contexto da globalização neoliberal. Para Jessica Whyte, a prática das ONGs manifestaria, na realidade, a convivência dos direitos humanos com o mercado e revelaria como eles favoreceram a instalação de regimes neoliberais. Em suma, porque os direitos civis e políticos prevaleceriam sobre os direitos socioeconômicos, que não são coercitivos, os direitos humanos deveriam ser entendidos como um simples álibi do neoliberalismo. Desses argumentos, resulta que os direitos civis e políticos e os direitos socioeconômicos não seriam nem indivisíveis, nem interdependentes, que não teriam o mesmo valor e, portanto, seriam hierarquizados

---

<sup>12</sup> Ou Hayek (1983), que considera, nesse mesmo sentido, que quando a tributação vai além do funcionamento mínimo do Estado, ela é comparável ao trabalho forçado ou à escravidão (a remuneração do trabalho sendo retirada do trabalhador).

— na medida em que se considere os direitos socioeconômicos como sendo, ou como devendo ser, verdadeiros direitos.

No entanto, é relativamente fácil refutar essas críticas. Em *primeiro lugar*, o argumento cronológico não pode fundamentar uma hierarquia entre os grupos de direitos, uma vez que se admite que o valor de um direito não depende de sua data de surgimento. Deve-se lembrar também que os direitos socioeconômicos surgiram já em 1793 e foram amplamente desenvolvidos depois disso. Poder-se-ia até mesmo extrair um contra-argumento: ao desenvolver os direitos humanos, foi-se percebendo gradualmente que os direitos socioeconômicos atendem a necessidades fundamentais (subsistência, trabalho, moradia, saúde, educação), e essa conscientização seria um argumento a favor do caráter mais fundamental dos direitos socioeconômicos. Em *segundo lugar*, uma definição puramente formal de liberdade, que não leva em conta as condições concretas para sua realização, permanece puramente abstrata – Marx, seguido pela tradição socialista e solidarista, demonstrou isso de forma convincente (Herrera, 2010). O conceito de dignidade, mobilizado como fundamento dos direitos humanos nos preâmbulos dos dois pactos de 1966, remete a uma vida digna, ou seja, também às condições materiais que tornam efetivas a liberdade e a capacidade de fazer escolhas autônomas<sup>13</sup>. Em *terceiro lugar*, o argumento de que os direitos são hierarquicamente superiores por serem mais fundamentais e menos onerosos baseia-se em uma concepção enviesada dos direitos, que considera que os direitos civis e políticos, por serem direitos negativos caracterizados pela proteção dos indivíduos contra o Estado, consistindo, portanto, em um retraimento deste último, seriam direitos menos onerosos do que os direitos- créditos - os direitos socioeconômicos que implicam obrigações e, portanto, ações positivas por parte do Estado, gastos e, portanto, tributação. Na realidade, os direitos civis e políticos também implicam despesas públicas: a proteção das liberdades exige um conjunto de instituições e mecanismos de controle, além de um sistema jurídico e uma administração que demandam gastos extremamente importantes por parte do Estado<sup>14</sup>. Desse ponto de vista, a diferença entre os direitos civis e políticos e os direitos socioeconômicos deve ser nuançada. Em

---

<sup>13</sup> Desenvolvo esse ponto na subseção seguinte.

<sup>14</sup> Não é porque certos direitos exigem recursos coletivos substanciais que eles devem ser opcionais ou considerados deveres imperfeitos. Thomas Pogge (2005) argumenta que existem obrigações morais no âmbito socioeconômico, baseadas na responsabilidade dos países ricos pela pobreza nos países em desenvolvimento: não apenas esses países são frequentemente ex-colônias que foram e continuam sendo exploradas, mas os países desenvolvidos também criaram um design institucional global, com proteções para seus próprios mercados e direitos de propriedade intelectual (desde sementes até medicamentos e softwares), que mantém esses países na pobreza, ou seja, em situações onde os direitos humanos de seus cidadãos são violados. Pogge deduz que os Estados desenvolvidos têm a obrigação de reparar os danos sofridos pelos países em desenvolvimento e de modificar as instituições internacionais para que os direitos socioeconômicos sejam realizados nos países em desenvolvimento. Esses deveres morais, segundo ele, devem se traduzir em obrigações positivas para satisfazer as exigências dos direitos humanos.

*quarto lugar*, o fato de boas instituições promoverem o desenvolvimento econômico não significa necessariamente que esse desenvolvimento levará à adoção de políticas de redistribuição e à implementação de direitos socioeconômicos. Basta observar que muitos países globalmente ricos adotam políticas de redistribuição muito marginais, deixando a maioria de sua população em uma situação de pobreza que a impede de satisfazer seus direitos socioeconômicos. A proteção das liberdades não é suficiente para garantir os direitos socioeconômicos – esses direitos, aliás, sempre foram conquistados e geralmente são mantidos por meio de lutas sociais, de demandas sociais direcionadas ao governo e pela contestação das formas de monopolização das riquezas pelas potências privadas.

Por fim, o argumento da convivência entre os direitos humanos e o neoliberalismo pode ser criticado. As teorias neoliberais geralmente tendem a reduzir os direitos humanos a direitos mínimos, a direitos que dizem respeito à liberdade individual como não interferência de outrem ou como liberdade negativa: elas buscam se livrar dos direitos econômicos e sociais, culturais e, de forma mais ampla, dos direitos das minorias ou dos direitos ambientais. Esses direitos são geralmente percebidos como uma forma de proliferação que contraria o neoconservadorismo com o qual o neoliberalismo é frequentemente associado. É em nome dos valores da família tradicional patriarcal, do fervor patriótico, do sentimento nacional e do chauvinismo cultural, que implicam uma homogeneidade da nação (Lacroix e Pranchère, 2019, p. 41), que os direitos humanos são rejeitados, exceto os direitos civis e políticos. Alguns neoliberais, no entanto, não hesitaram em apoiar regimes que violam esses últimos — assim, Hayek apoiou Pinochet, e pode-se preocupar com o programa do presidente recentemente eleito na Argentina, cuja implementação confirmaria a oposição das teorias neoliberais, às vezes libertárias, ao desenvolvimento dos direitos humanos e, dentro deles, dos direitos socioeconômicos. E como observa Samuel Moyn (2018, p. 171), a ideia de uma convivência entre os direitos humanos e o neoliberalismo não resiste à análise histórica.

Parece, portanto, difícil sustentar a tese de uma convivência entre os direitos humanos e o neoliberalismo. De forma mais ampla, uma concepção que afirma a primazia dos direitos civis e políticos sobre os direitos socioeconômicos e a dependência dos últimos em relação aos primeiros como a única forma de interdependência entre os direitos também pode ser contestada. É a tese inversa que deve ser defendida: a de uma interdependência recíproca entre os grupos de direitos. Por um lado, ela resolve o antagonismo que parece existir entre as duas formas de liberdade nos direitos humanos. Por outro lado, possibilita superar o caráter abstrato dos direitos, na medida em que exigem uma consideração das formas concretas de sua implementação. Essa interdependência não é

meramente funcional (não é apenas uma relação de meios para um fim), mas forma a condição da dignidade humana. A interdependência dos dois grupos de direitos pode, então, ser entendida como uma *dialética da produção contínua* de direitos humanos, que busca a ideia de um direito à vida para além da vida, entendido como o direito a uma determinada *condição política*, que também se torna o direito a uma determinada *condição social*.

## 2.2 Condição política, condição social. Interdependência dos direitos e capacidades

A articulação entre os dois grupos de direitos e sua interdependência é afirmada tanto no direito positivo<sup>15</sup> — portanto, não diz respeito apenas aos direitos humanos considerados como direitos morais — quanto no direito litigioso. Certos casos emblemáticos mostram, de fato, que os direitos socioeconômicos tendem a se tornar obrigações para os Estados, e não mais apenas objetivos a serem alcançados, permitindo associar os dois grupos de direitos em uma relação de interdependência e interpretar o direito à vida em um sentido amplo.

O caso do povo Ogoni, na Nigéria, é significativo. Vítima da exploração dos campos de petróleo após a colonização britânica e de um acordo entre o governo e multinacionais, esse povo sofreu inúmeras violações (desaparecimentos forçados, execuções sumárias, destruição de vilarejos, poluição em massa) cometidas pelo exército nigeriano e por milícias privadas atuando em nome das empresas petrolíferas. Em 2001, após o requerimento de duas ONGs, a Comissão Africana de Direitos Humanos proferiu uma decisão<sup>16</sup> que evidencia a interdependência do direito à vida (um direito civil e político), com a proteção da saúde e o direito a um ambiente satisfatório (direitos sociais e ambientais). Na decisão, os direitos sociais e ambientais formam a condição para o direito à vida - a decisão, portanto, afirma a interdependência dos direitos. O direito à vida também é entendido de maneira ampla: ele não se refere apenas ao seu sentido clássico no direito positivo (proteção contra violência e violações à integridade física), mas refere-se à satisfação das necessidades que permitem levar uma vida digna, por meio da realização dos direitos socioeconômicos e ambientais.

O caso “Nossa Terra” levado à Corte Interamericana de Direitos Humanos também produziu uma interpretação significativa dos direitos socioeconômicos, conferindo-lhes um caráter coativo e traduzindo a natureza abstrata da enunciação formal dos direitos em direitos concretos. Este caso opunha o Estado argentino a uma associação de comunidades autóctones (Lhaka Honhat) que

---

<sup>15</sup> Assim como a Resolução de 1950 tornou a realização da liberdade dependente da satisfação dos direitos econômicos, a Proclamação de Teerã de 1968 afirmou a interdependência e a indivisibilidade dos direitos humanos, sendo reiterada na Conferência Mundial dos Direitos Humanos realizada em Viena em 1993.

<sup>16</sup> Social and Economic Rights Action Center, Center for Economic and Social Rights c. Nigeria, Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, Comunicação 155/96, 30ª Sessão Ordinária, Banjul, Gâmbia, 13 de outubro 2001.

buscavam manter a propriedade coletiva de suas terras ancestrais. Em sua decisão<sup>17</sup>, a Corte não apenas deduziu direitos da natureza — o que foi inédito —, mas também deduziu do artigo 26 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos um direito socioeconômico à alimentação e à água. Entretanto, esses direitos não aparecem no Artigo 26, que é muito abstrato e geral: ele define o princípio dos direitos socioeconômicos<sup>18</sup>. Os juízes não apenas deduziram desses princípios abstratos direitos concretos, mas esses direitos não são mais definidos como meros objetivos a serem alcançados, condicionados aos recursos do Estado. Eles agora são direitos justiciáveis, aplicáveis contra o Estado e atores privados, como as multinacionais. Certas decisões no contencioso relativo aos direitos humanos mostram que estamos testemunhando uma aproximação institucional e doutrinária entre os direitos socioeconômicos e os direitos civis e políticos (Roman, 2022, pp. 7-10). Essa aproximação aponta para uma interdependência dos direitos, o que implica a tradutibilidade dos direitos abstratos em direitos concretos, ou da liberdade negativa-formal, ou abstrata, em uma liberdade concreta.

A tese da interdependência dos direitos permite superar a contradição entre a formulação abstrata dos direitos e sua realização de forma concreta e local. A interdependência dos direitos significa que, para que um direito seja realizado, é necessário que exista e se realize outro direito<sup>19</sup>. Assim, o direito à liberdade só pode ser plenamente exercido por meio da existência e realização do direito à educação, uma vez que se admite que a compreensão das questões políticas, as formas de deliberação pública e a possibilidade de participar, assim como a capacidade mais geral de participação política e o exercício dos direitos de cidadão, estão mais bem garantidas quando se tem um direito efetivo à educação. Os direitos humanos são, de fato, enunciados de maneira geral e abstrata, incluindo em relação aos direitos socioeconômicos: estes últimos não especificam como devem ser implementados, as modalidades de sua realização material nem o papel dos governos nesse aspecto. De fato, a tradução dos direitos abstratos em direitos concretos é assegurada por um trabalho de interpretação, como mostram os casos mencionados, e por um trabalho de legislação em contextos político-jurídicos determinados. No entanto, a necessidade dessa tradução não implica que se deva

---

<sup>17</sup> Inter-American Court of Human Rights, Case of the Indigenous Communities of the Lhaka Honhat (Our Land) Association v. Argentina, 6 feb. 2020.

<sup>18</sup> “Os Estados partes se comprometem, tanto no plano interno quanto por meio da cooperação internacional — especialmente econômica e técnica —, a adotar medidas que visem assegurar progressivamente o pleno gozo dos direitos que decorrem das normas econômicas e sociais, bem como das normas relativas à educação, ciência e cultura [...], dentro dos recursos disponíveis, e por meio da adoção de disposições legislativas ou por quaisquer outros meios apropriados”.

<sup>19</sup> A indivisibilidade dos direitos significa, por sua vez, que nenhum direito humano pode ser plenamente realizado sem que todos os outros também o sejam. Limito-me à interdependência, que é uma forma mais fraca de relacionamento entre os direitos.



renunciar ao caráter abstrato e formal do enunciado dos direitos, nem criticar esse aspecto. Ao contrário, esse caráter abstrato condiciona a universalização possível dos direitos, ou seja, sua possibilidade de serem adotados em contextos políticos muito diferentes. Imaginemos, de fato, que os direitos sejam enunciados de forma precisa, à maneira de legislações específicas e de políticas públicas: que Estados adeririam a isso? Tais direitos seriam então criticados por não serem suficientemente democráticos, formulados sem levar em consideração a vontade coletiva das diferentes comunidades políticas. Poder-se-ia até mesmo apontar para uma contradição com o direito dos povos à autodeterminação, ou seja, a determinar livremente seu status político e a assegurar livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural – direito formulado no artigo 1 do Pacto relativo aos direitos civis e políticos. As razões pelas quais esses direitos devem permanecer muito gerais são evidentes: o caráter geral e abstrato de seu enunciado forma a condição para sua adoção, ou melhor, para sua *tradução local* em contextos políticos determinados.

A contradição entre os direitos abstratos-gerais e os direitos concretos-locais, dos quais os direitos socioeconômicos (mas também, na realidade, os direitos civis e políticos) parecem fazer parte, deve ser superada por uma tradução local dos direitos. É isso que chamo de dialética da produção *continuada* dos direitos humanos: seu caráter abstrato e geral é, ao mesmo tempo, a condição de sua universalização possível e o que deve permitir uma tradução específica, situada, em contexto. Os direitos devem ser ao mesmo tempo gerais ou formais-abstratos e específicos-concretos. Pode-se chamar a primeira abordagem de abordagem humanista: os direitos são tão gerais, tão abstratos, que são mais direitos morais do que direitos jurídicos. A segunda abordagem pode ser chamada de específica-política, retomando os termos de Pablo Gilibert (2015, pp. 196-213): os direitos são traduzidos em contextos determinados, dentro de coletivos políticos que criam as condições de sua efetividade.

Essa tradução pode ser verificada e, portanto, também criticada quando não for satisfatória, por meio de uma abordagem dos direitos humanos baseada nas capacidades. Estas últimas se concentram na agência das pessoas e nas oportunidades efetivas que elas possuem para realizar as formas de ser e agir que têm valor para elas (Sen, 2001, pp. 3-34), dentro de seus contextos sociais, econômicos e ambientais determinados. A abordagem pelas capacidades permite pensar os direitos humanos como a expressão de necessidades urgentes e moralmente justificadas que uma pessoa possui, enquanto ser humano, independentemente de sua pertença a uma comunidade política específica: eles defendem as possibilidades ou capacidades efetivas das pessoas de fazer ou ser aquilo que desejam.

Em outras palavras, essa abordagem favorece tanto a liberdade de escolha, uma vez que a função dos direitos é permitir que as pessoas atinjam os objetivos que elas mesmas definem, quanto o reconhecimento da pluralidade de interesses. Estes últimos foram, em alguns casos, definidos de forma excessivamente substancial<sup>20</sup>, correspondendo mais a uma ética da vida boa do que a uma ética da escolha individual baseada na autonomia das pessoas (Okin, 2003). No entanto, o conceito de dignidade associado à satisfação dessas necessidades só é coerente se as modalidades de realização dessa dignidade forem levadas em consideração. É preciso, então, pensar que elas dão acesso a uma vida digna em contextos específicos, em que os direitos abstratos - civis e políticos, bem como socioeconômicos, pois esses últimos também são liberdades de agir - são concebidos como meios que nos permitem identificar as necessidades fundamentais das pessoas que os contextos específicos devem permitir satisfazer.

A abordagem dos direitos humanos pelas capacidades permite avaliar a implementação efetiva destes, uma vez que possuir um direito significa ser capaz de fazer ou ter algo: ela insere os direitos em contextos específicos, levando em consideração as circunstâncias pessoais, sociais e ambientais que afetam o acesso aos bens aos quais a pessoa tem direito. Como os direitos são indissociáveis de sua acessibilidade, uma teoria coerente dos direitos humanos deve incluir a questão de saber se as pessoas podem efetivamente utilizar os bens e ter acesso às instituições e aos serviços de que necessitam. A abordagem pelas capacidades pode articular uma definição abstrata e formal da liberdade com seus modos de realização empírica, considerando as capacidades de agir que as pessoas possuem efetivamente, de acordo com seu ambiente social, econômico, político e ambiental. Em outras palavras, ela permite pensar não apenas a articulação entre os direitos civis e políticos e os direitos socioeconômicos, mas também sua tradução em contextos locais.

Assim, pode-se conceber os direitos como formando um processo duplamente contínuo: por um lado, entre os dois grupos de direitos, e, por outro, na passagem dos direitos abstratos para sua tradução e implementação local, que forma a realização concreta dos direitos universais abstratos. Esse processo contínuo pode ser pensado como uma dialética da criação *continuada* dos direitos humanos: os direitos são ao mesmo tempo interdependentes (em vez de separados em “gerações” de direitos), abstratos-universais e concretos-locais, e sempre em desenvolvimento, no sentido de que sua produção nunca termina. No plano jurídico, os instrumentos internacionais estipulam, de fato,

---

<sup>20</sup> Martha Nussbaum (1997-1998) identifica dez capacidades essenciais (a vida, a saúde corporal, a integridade do corpo, os sentidos (associados à imaginação e ao pensamento), as emoções, a razão prática, a afiliação, as outras espécies, o jogo, o controle sobre o próprio ambiente). Essas são as capacidades básicas que, segundo Nussbaum, atendem ao mínimo exigido pela dignidade humana.

que a lista de direitos não é fechada, mas aberta, e que outros direitos serão acrescentados no futuro. É assim que, atualmente, podem ser desenvolvidos os direitos humanos ambientais. No plano filosófico, o caráter continuado da criação dos direitos significa que a dialética do abstrato e do concreto implica o desenvolvimento de novos direitos, novas demandas de direitos, de acordo com os contextos específicos. A abordagem pelas capacidades é, aliás, uma abordagem dos direitos que pode ser muito crítica em relação a estes: dados os níveis de pobreza em muitos países, interessar-se pelo acesso real aos direitos com base nos fins almejados pelas pessoas geralmente resulta em constatar que esses direitos possuem apenas uma existência abstrata, formal e geral, mas permanecem inacessíveis. Medir a efetividade dos direitos por meio das capacidades permite, portanto, reivindicar o acesso ao direito, de lutar pelos direitos. E como observa Étienne Balibar (2010, p. 209), as lutas pelos direitos são lutas pelos direitos daqueles que não os têm; são – para retomar a expressão de Jacques Rancière – lutas pela “parte dos sem-partes”.

### 3. Conclusão

Como destaca a apresentação do nosso colóquio, a abordagem foucaultiana dos direitos humanos tende a separar o direito da vida para opô-los; mesmo que, em certos contextos – como o das ditaduras latino-americanas – os direitos tenham sido ao mesmo tempo objeto de demandas sociais, que correspondiam mais a demandas de vida do que demandas direcionadas ao direito. Se, no entanto, Foucault (2001, p. 1129) defendeu os direitos existentes e pleiteou a formulação de novos direitos, parece-me também, de um ponto de vista mais geral (enquanto o contexto das violências políticas torna as demandas de vida ao mesmo tempo imperativas e frequentemente reduzidas à integridade do corpo) que uma concepção coerente dos direitos humanos deve pensar esses direitos a partir de um *direito à vida para além da vida*.

No entanto, permanece o fato de que, se os direitos podem ser compreendidos a partir de um tal direito, ou seja, como direitos a uma vida digna, avaliando-os em termos de capacidades e adotando políticas públicas específicas, nada garante que a tradução dos direitos formais-abstratos em direitos concretos-situados seja realizada, especialmente porque as limitações do direito e das instituições internacionais continuam sendo bastante deficientes. Os direitos continuam sendo geralmente interpretados como direitos mínimos – bastante distantes da teoria das capacidades, que se inspira na consideração quase aristotélica do que é uma vida boa. E o paradoxo é que, quanto mais se especifica a natureza dessa vida boa, mais se produzem direitos específicos para garanti-la, e mais se perde a universalização possível dos direitos humanos. Em outros termos, as condições para a

realização do direito à vida para além da vida exigem fortes políticas de redistribuição, formas de solidariedade social e uma teoria da igualdade que faça parte de uma teoria da justiça. No entanto, os direitos humanos, mesmo compreendidos como direito à vida para além da vida, constituem condições necessárias, mas não suficientes, para uma teoria da justiça, para uma prática de igualdade e solidariedade. Eles podem ser requisitados como mínimos de justiça, mas não como uma concepção suficiente de justiça. É isso que Samuel Moyn (2018) observou, ao mostrar que os direitos humanos eram “not enough”.

Pensar os direitos humanos como formando um direito a uma certa condição política (primeira dialética), que implica um direito a uma certa condição social (segunda dialética), permite pensar em condições mínimas de dignidade, mas não a realização de princípios de igualdade. No entanto, talvez não caiba aos direitos humanos assumirem o papel de uma teoria da justiça: sua universalização, sua aceitação pelo maior número possível de Estados, pressupõe limitá-los a condições necessárias, mas não suficientes, de justiça. Sua reapropriação em contextos específicos, no contexto de demandas por direitos e lutas por direitos, continua sendo a condição para sua realização.

## Referências

- Badiou, A. (2003). *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*. Caen : Nous.
- Balibar, É. (2010). *La proposition de l'égaliberté*. Paris : PUF.
- Colliot-Thélène, C. (2011). *La démocratie sans demos*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit.
- Delmas-Marty, M. (2004). *Les forces imaginantes du droit. Le relatif et l'universel*. Paris : Seuil.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits, Vol. 2*. Paris : Gallimard.
- Gilabert, P. (2015). Human Rights, human dignity, and Power. In R. Cruft, S M. Liao e M. Renzo (Orgs.), *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Grotius, H. (1999). *Le droit de la guerre et de la paix [1625]* (Traduzido por P. Pradier-Fodéré). Paris : PUF.
- Hayek, F. A. (2013). *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique* (Traduzido por R. Auduin). Paris : PUF.
- Herrera, C.-M. (2010). *Les droits sociaux*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hobbes, T. (1971). *Léviathan* (Traduzido por F. Tricaud). Paris: Sirey.
- Lacroix, J. e Pranchère, J.-Y. (2016). *Le procès des droits de l'homme*. Paris : Seuil.
- Lacroix, J. e Pranchère, J.-Y. (2019). *Les droits de l'homme redent-ils idiot ?* Paris : Seuil.

- Lefort, C. (2007). La pensée politique devant les droits de l'homme. In C. Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005* (pp. 405-421). Paris : Belin.
- Marx, K. (2006). *Sur la question Juive* (Traduzido por J.-F. Poirier). Paris : La Fabrique, Editions.
- Marx, K. (2018). *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Traduzido por V. Béguin et al). Paris : Les Éditions Sociales.
- Moyn, S. (2018). *Not Enough: Human Rights in an Unequal World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nickel, J. (2008). Rethinking Indivisibility: Towards a Theory of Supporting Relations Between Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 30, 984-1001.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Nova York: Basic Books.
- Nussbaum, M. (1997). Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*, 66, 273-300.
- Okin, S. (2003). Poverty, Well-Being and Gender: What Counts, Who's Heard. *Philosophy & Public Affairs*, 31(3), 208-316.
- Pasquino, P. (2001). Hobbes, Religion and Rational Choice: Hobbes's Two Leviathans and the Fool. *Pacific Philosophical Quarterly*, 82, 406-419.
- Pettit, P. (2004). *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* (Traduzido por J.-F. Spitz). Paris : Gallimard.
- Pogge, T. (2005). World Poverty and Human Rights. *Ethics and International Affairs*, 19(1), 1-7.
- Raffin, M. (2019). Pouvoir sur la vie et droits humains. *Materiali Foucaultiani*, 8(15), 145-162.
- Roman, D. (2022). *La cause des droits*. Paris : Dalloz.
- Sen, A. (2001). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, Q. (2009). *Hobbes et la conception républicaine de la liberté* (Traduzido por S. Taussig). Paris : Albin Michel.
- Suarez, F. (2003). *Des lois et du Dieu législateur [1612]* (Traduzido por J.-P. Coujou). Paris : Dalloz.
- Tuck, R. (1979). *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villey, M. (1983). *Le droit et les droits de l'homme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Weber, M. (1986). *Sociologie du droit*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Whyte, J. (2019). *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism*. Londres/Nova York: Verso.