

DO VALOR DO HOMEM À HIPOCRISIA DOS DIREITOS HUMANOS

Mazukyevicz Ramon Santos do Nascimento Silva
Bacharel em Direito

Resumo

O presente artigo decorre de pesquisas realizadas junto ao Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da Universidade Federal da Paraíba. Utiliza-se de uma abordagem dialética que contrapõe os fundamentos modernos da dignidade humana e sua tradição ocidental às críticas pós-modernas que conduzem à perda das justificativas morais dos direitos humanos, em busca de uma síntese que conduza ao reconhecimento do fim dos direitos humanos em sua dimensão universalista e natural, em favor de um corpo de direitos enquanto esperança e, instrumento de resistência contra-hegemônica dos excluídos e oprimidos. Para tanto, reconstrói-se a concepção moderna de direitos humanos como um mínimo moral comum das sociedades democráticas e finalmente, alcança o debate atual acerca da hipocrisia dos direitos, elevados à condição de elemento estratégico dos novos mecanismos globalizados de poder.

Palavras-Chave: Dignidade humana. Direitos humanos. Pós-modernidade.

Abstract

This article derives from research conducted by the Center for Citizenship and Human Rights at the Federal University of Paraíba. Uses a dialectical approach that contrasts the modern foundations of human dignity and tradition to Western post-modern criticism that lead to loss of the moral justification of human rights, seeking a synthesis that leads to the recognition of human rights in order of their size universal and natural in favor of a body of rights as an instrument of hope and counter-hegemonic resistance of the excluded and oppressed. To this end, reconstructs the modern conception of human rights as a minimum common morality of democratic societies and finally reaches the current debate about the hypocrisy of the rights, elevated to the status of a strategic element of the new globalized mechanisms of power.

Keywords: Human dignity. Human rights. Post-modernity.

1 Introdução

O mundo atual vive um momento de transformações sociais, culturais, científicas e políticas que demandam novos olhares, novas reflexões, novos discursos e práticas que, apesar dos incansáveis debates no campo da teoria social acerca dos limites conceituais desses tempos, numa simplificação teórico-metodológica drástica, se apresenta sobre o vocábulo pós-modernidade. Se a modernidade implica características como a universalidade, a individualidade e a autonomia do sujeito, uma análise pós-moderna, como a que se pretende nas linhas que seguem, propõe-se ao questionamento desses pilares, como crítica à razão, à moralidade e à ciência dos ilustrados.

Nesse sentido, quando pensamos em direitos humanos e no valor do homem nos tempos atuais, se, por um lado, não se podem negar as consideráveis contribuições da tradição ocidental moderna que se verifica nas inúmeras declarações de direitos, tratados e protocolos nacionais e internacionais, por outro, uma das contradições mais evidentes da atualidade é o vigor com que os direitos humanos se tornaram discurso de resistência contra a opressão ao mesmo tempo em que se amontoam os casos de violação, sobretudo em decorrência das novas configurações e tendências econômicas e políticas internacionais. Eis o paradoxo dos direitos humanos na pós-modernidade.

Como ensina Lindgren Alves, enquanto, para a sociedade moderna, o proletariado precisava ser mantido com um mínimo de condições de subsistência – daí o porquê do *Welfare State*, para a sociedade eficientista, da globalização pós-moderna – o homem é responsabilizado e estigmatizado pela sua própria desumanidade, associado ideologicamente ao que há de mais negativo, como superpopulação, tráfico de drogas, violência criminal, epidemias, destruição ambiental e outros males. O Estado, por sua vez, antes arauto de ideais igualitários e emancipadores da dignidade pessoal no socialismo e no liberalismo, agora se torna simples gestor da competitividade e dos interesses internacionais, sem o mínimo de identificação com o compromisso do desenvolvimento humano.

Nesse contexto, como justificar o fundamento moral dos direitos humanos? Como continuar a acreditar no valor absoluto do homem? Como defender a ideia de um corpo de direitos universais e inalienáveis como um fim existencial maior a ser buscado pela sociedade? Subsistem a dignidade humana e os direitos

humanos, enquanto esse mínimo ético comum ou não passariam de estratégia, como explicaria Foucault, das novas estruturas de poder? Esta é a reflexão: a hipocrisia dos direitos humanos que se provoca nas linhas que seguem, não na busca por respostas, mas por um novo olhar acerca da realidade.

2 Dignidade: valor do homem

No cerne do entendimento acerca dos direitos humanos, está intrínseca a ideia de dignidade¹ humana bem como os esforços empreendidos no sentido do seu reconhecimento. Contudo, as questões sobre o que vem a ser a dignidade humana suscitam inúmeros desafios e conduzem a uma discussão de caráter metafísico que se revela imprópria em face dos objetivos do presente texto. Daí que se faz conveniente a afirmação de Pequeno (2007, p.195) de que é desnecessária a apreensão exata e aprofundada da noção de dignidade humana para entender sua importância no sentido do respeito ao ser humano e em defesa de sua não degradação.

Ensina o filósofo que, apesar das dificuldades de se fornecer uma definição satisfatória da dignidade humana, é comum designá-la como aquele elemento fundamental que define a essência do homem, ou ainda, o atributo responsável por conferir humanidade aos indivíduos. Tratar-se-ia, pois, de um valor ou qualidade inata dos sujeitos, incondicional, incomensurável e inalienável, capaz de tornar todos os homens idênticos em suas desigualdades (PEQUENO, 2007, p.194) ou, ainda, nas palavras de Rabenhorst (2001, p.15), uma categoria moral atribuída aos homens para posicioná-los na escala dos seres.

No mais, comporia a amplitude da dignidade humana, um conjunto de necessidades básicas, objetivas e universais, que funcionariam como condições prévias para o *status* de ser humano (RABENHORST, 2008, p.57).

Tais necessidades, nos ensinamentos de Roig (1992, p.103), seriam entendidas como predicados indissociáveis das pessoas, cuja privação repercutiria diretamente no desenvolvimento de suas vidas, tal como as exigências de manutenção física do organismo (saúde biológica) e as garantias de autonomia (sem as quais o homem perderia sua condição de ser racional e livre).

Ora, não que existam homens destituídos de valor, ou ainda, não que se negue a importância de um mínimo existencial humano, mas, diante de tal

¹Originado do latim *dignitas*, designa tudo aquilo que merece respeito, consideração, mérito ou estima.

convicção, quais seriam os fundamentos capazes de justificar a necessidade de igual tratamento ou de uma idêntica consideração para cidadãos e malfeitores, tendo em vista que seus atributos individuais tanto divergem no que diz respeito aos papéis que desempenham na sociedade?

De fato, ocorre que a tese de que os homens compartilham de uma idêntica humanidade e que, por tal razão, devem ser tratados igualmente não se constitui, efetivamente, como um universal cultural, mas, ao contrário, é a desigualdade entre os homens que parece apresentar um caráter óbvio ao longo da história, dado que uma grande parcela do gênero humano viveu, e continua vivendo, das maneiras mais indignas possíveis (RABENHORST, 2001, p.9).

Em todo caso, ainda que o argumento da igualdade natural entre os homens se revista de certo grau de fragilidade por sua característica eminentemente abstracionista, há de convir-se que, ao menos por ocasião de uma massificação de atos atentatórios ao ser humano ou, melhor dizendo, do recrudescimento dos casos de violência² e desrespeito entre os indivíduos, é forçoso admitir, por contraste, que todos os homens são detentores de um valor semelhante, sendo, portanto, merecedores de um mínimo de reconhecimento e proteção.

Tem-se então a perspectiva de dignidade humana, enquanto fundamento de uma moralidade democrática, na medida em que todos os homens fazem parte, indistintamente, de uma mesma comunidade, não por explicações metafísicas, mas como resultado de decisões e conquistas históricas que atribuíram a cada cidadão o mesmo direito de defender seus interesses, na exata medida da consideração e do respeito que deve ter para com seus pares (RABENHORST, 2001, p.45).

Daí ser a dignidade humana um princípio de prudência que visa garantir um mínimo moral comum capaz de manter a diversidade cultural e o pluralismo de valores que caracterizam as sociedades democráticas; nas palavras de Tosi (2002, p.110), o conteúdo material de uma ética pública, que visa conciliar e garantir o espaço privado de cada sujeito, a esfera pluralista de suas escolhas e o conjunto de valores coletivos compartilhado por todos.

Mas o que vem a ser esse homem-sujeito detentor de dignidade?

Legado da filosofia moderna e um dos principais valores do mundo

²Ensina Pequeno (2002, p.129) que a violência atinge a dimensão psíquica e moral dos seres humanos, e se afigura como um dispositivo destinado a coisificar o outro, a violar os seus direitos ou a negar a sua humana condição. O recurso à violência implica um processo de desumanização do próximo, tornando-o uma simples coisa ou um ser desprovido de toda qualidade humana superior.

ocidental, o sujeito apresenta-se como um ser dotado de consciência e razão, elementos estes que lhe conferem a capacidade de conhecer, tanto ao mundo quanto a si mesmo, mas não só isso. Como ensina Carbonari (2007, p.177), a noção de sujeito designa também uma construção relacional, ou seja, “é intersubjetividade que se constrói na presença do outro e tendo a alteridade como presença”. Por isso, explica Pequeno (2007, p.189):

O ser-para-outro impõe à consciência uma nova modalidade de ser: aquele fundado no dever-ser, ou seja, na obrigação de reconhecer valores e seguir regras. A ideia de sujeito adquire, com efeito, uma dimensão moral representada pela faculdade que lhe permite agir com liberdade, respeitar os direitos alheios e cumprir os deveres inerentes à vida em sociedade. A subjetividade passa a também se definir pelos padrões compartilhados de comportamento e pelas obrigações que contrai em sua existência com os outros. Trata-se aqui do indivíduo capaz de viver em companhia dos demais, definir os rumos de sua própria história e, finalmente, deliberar, decidir ou escolher, com base em regras, valores e princípios morais.

Dessa forma, se a identidade humana só existe diante desse princípio de reciprocidade que une um sujeito a outro, a dignidade humana, vale lembrar, o mínimo moral democrático, traduz com eficiência esse princípio de reciprocidade, na medida em que atribui a todos os sujeitos um idêntico valor, um mesmo direito de igualdade, sem o qual não seria possível exigir outros direitos (RABENHORST, 2001, p.47).

Impende destacar também que a ideia de dignidade humana está contida no conjunto de direitos de caráter positivo trazidos no bojo de inúmeros tratados, convenções, protocolos internacionais e cartas constitucionais que se multiplicaram a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU em 1948³, de forma que esse valor democrático se ampliou, passando de uma dimensão ética (ou moral) para uma dimensão jurídica. Assim, a ideia de dignidade humana passa a ser um critério para a determinação e avaliação da legitimidade da política, da justiça do direito e das decisões relevantes para a humanidade (BITTAR, 2010, p.249).

O que se deve entender, portanto, como dignidade humana é

³Declaração Universal dos Direitos Humanos, artigo I. Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos.

A qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e corresponsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos (SARLET, 2008, p.63).

Contudo, diante dos reiterados exemplos de desconsideração da condição humana que se observa ao longo da história, como os horrores dos campos de concentração de Auschwitz ou, ainda, a arbitrariedade dos governos militares no Brasil, torna-se fácil perceber que a dignidade humana não é um dado natural, nem tampouco um bem universal alcançado pelas democracias.

É a dignidade do homem, com efeito, como se desprende dos ensinamentos de Carbonari (2008, p.15), que vive em luta permanente pela construção do reconhecimento e contra a exploração, o domínio, a vitimização e a exclusão. É com o que concorda Comparato (2008, p.38), ao afirmar que a compreensão da dignidade da pessoa humana e de seus direitos, no decorrer da história, tem sido fruto da “dor física e do sofrimento moral”, uma vez que, diante dos surtos de violência, massacres e explorações em massa, tende a nascer na consciência de todos a exigência de novas regras para uma vida digna.

3 A tradição ocidental da dignidade humana

A convicção ética coletiva de que todos os seres humanos têm direito de ser igualmente respeitados, pelo simples fato de seu valor de dignidade, ou seja, por sua condição humana, a despeito das diferenças biológicas, culturais ou qualitativas que os distinguem entre si, vem se expandindo e aprofundando progressivamente na história (COMPARATO, 2008, p.60).

Não que haja um consenso em torno das etapas precisas dessa história, mas sabe-se, com efeito, tratar-se de um processo que se robustece na cultura ocidental⁴ e que contempla duas perspectivas que se entrelaçam: uma história

⁴Foi no Ocidente que se operou o reconhecimento de uma unidade entre todos os seres humanos, concebidos como sujeitos livres e iguais em dignidade e direitos. Em regra, as sociedades não ocidentais são hierárquicas ou verticais, e os seus membros são detentores de diferentes graus de dignidade, pureza ou sacralidade.

social, que diz respeito aos fatos, acontecimentos, as lutas e as revoluções de afirmação da dignidade do homem; e uma história conceitual, que enfatiza as doutrinas filosóficas, éticas, políticas e religiosas que influenciaram as concepções acerca do homem, do mundo e do poder (TOSI, 2005, p.15) e que será tratada de maneira particular nas linhas que seguem.

As primeiras justificativas da preeminência do homem no mundo surgem com a afirmação da fé monoteísta do povo da Bíblia (COMPARATO, 2008, p.1). Não que se possa atribuir aos hebreus a criação do monoteísmo, uma vez que vários outros povos da antiguidade acreditavam num só deus – de contornos tribais e cuja função era a de proteger seus seguidores e auxiliar nas batalhas contra os inimigos –, mas seu grande legado à humanidade foi a ideia de um Deus único e transcendente, que não se satisfazia em ajudar os guerreiros, mas que exigia uma conduta ética e solidária de seus seguidores (PINSKY, 2008, p.16).⁵

Assim, *Iahweh* (aquele que é) seria o criador do universo e do homem, e este último ocuparia uma posição eminente na ordem da criação em decorrência da vontade suprema de Deus e de sua semelhança para com ele:

No princípio criou Deus os céus e a terra (Gênesis, 1,1) (...) E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme à nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra. (Gênesis, 1, 26).

Mais adiante, a filosofia grega, partindo de um modo de pensar racional, introduz uma nova justificativa para a posição ímpar do homem no universo. Assim, num diálogo acerca do conceito de conhecimento, Platão narra na obra *Teeteto* a definição de Protágoras, a saber, “o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da existência das que não existem” (PLATÃO, 2001, p.49).

⁵O chamado monoteísmo ético surgiu da doutrinação dos profetas sociais, a exemplo de Isaías e Amós, já no período de decadência da monarquia, após a divisão dos reinos de Judá e Israel, e serviu de base para as grandes religiões do ocidente (cristianismo, islamismo e judaísmo, mantendo seus valores ao longo de mais de 25 séculos.

No mais, as reflexões⁶ narradas na tragédia *Antígona*, de Sófocles (442 a.C.), revelam a ideia do homem como exceção dentro do conjunto de seres que compõe a natureza (RABENHOSRT, 2001, p.15), a saber,

Muitas são as coisas prodigiosas sobre a terra, mas nenhuma mais prodigiosa do que o próprio homem. Quando as tempestades do sul varrem o oceano, ele abre um caminho audacioso no meio das ondas gigantes que em vão procuram amedrontá-lo: à mais velha das deusas, à Terra eterna e infatigável, ano após ano ele lhe rasga o ventre com a charrua, obrigando-a a maior fertilidade. A raça volátil dos pássaros captura, muita vez, em pleno voo. Caça as bestas selvagens e atrai para suas redes habilmente tecidas e astuciosamente estendidas a fauna múltipla do mar, tudo isso ele faz, o homem, esse supremo engenho. Doma a fera agressiva acostumada à luta, coloca a sela no cavalo bravo e mete a canga no pescoço do furioso touro da montanha. A palavra, o jogo fugaz do pensamento, as leis que regem o Estado, tudo ele aprendeu, a si próprio ensinou. Como aprendeu também a se defender do inverno insuportável e das chuvas malsãs. Vive o presente, recorda o passado, antevê o futuro. Tudo lhe é possível. Na criação que o cerca, só dois mistérios terríveis, dois limites. Um, a morte, da qual em vão tenta escapar. Outro, seu próprio irmão e semelhante, o qual não vê e não entende.

Infere-se do fragmento a clara superioridade do homem em relação às outras espécies, sobretudo no que diz respeito às suas habilidades, contudo há de se destacar também a passagem final do texto, na qual o trágico grego chama atenção para um dos males que aflige a humanidade: a dificuldade do homem em reconhecer o valor de seu semelhante que, como já explicado neste trabalho, constitui um dos elementos motivadores da dignidade humana enquanto consciência moral e histórica.

De maneira geral, ensina Comparato (2008, p.10) que as tragédias gregas representaram “a primeira grande introspecção nos subterrâneos da alma humana”, de forma que o homem aparece como um problema em face dele próprio, um algo a investigar imposto à razão. Daí que os gregos

⁶Outra reflexão grega acerca da especificidade do homem em face dos seres é encontrada no diálogo *Protágoras*, de Platão, no qual a origem da humanidade dos homens é ilustrada a partir do mito de Prometeu. Descreve o sofista que Prometeu e Epimeteu foram encarregados pelos deuses de distribuir entre as espécies da terra as diversas qualidades existentes, e em tendo Epimeteu, responsável pela parte do mundo em que se encontrava o homem, esquecido deste – vindo a presentear exclusivamente as demais criaturas – Prometeu decide furtar dos deuses o fogo e a habilidade artística e atribuí-los ao homem, cuja espécie passou assim a ocupar um lugar de destaque, intermediário entre os seres e os deuses. (PLATÃO, 1986, p.103).

da antiguidade acreditavam que a diferença dos homens em relação aos outros animais e, conseqüentemente, o fundamento de sua dignidade, dava-se pelo uso da razão, ou seja, pela capacidade humana de compreender o mundo, de questionar a si próprio e de elaborar um pensamento lógico.

Contudo, destaca Rabenhorst (2001, p.16) que a dignidade humana, segundo essa concepção racional clássica, não se manifestava da mesma forma em todos os indivíduos. No mesmo sentido, explica Sarlet (2008, p.30) que, no pensamento filosófico antigo, a dignidade da pessoa humana dizia respeito à posição social ocupada pelo indivíduo e o seu respectivo grau de reconhecimento por parte dos demais membros da comunidade, daí porque se podia falar na quantificação e modulação da dignidade, de forma a admitir-se a existência de pessoas mais ou menos dignas⁷.

Essa concepção de dignidade humana, elaborada pelos filósofos da Grécia Antiga, viria a ser ampliada pelos estoicos, no período que se passa entre a *polis* grega e a *cosmópolis* romana. Ensina Comparato (2008, p.16) que a filosofia estoica, ainda que não gozasse de um caráter sistemático, organizou-se em torno da ideia central de uma unidade moral do ser humano, cuja dignidade seria decorrente de sua filiação a Zeus, daí ensejando uma identidade de direitos naturais entre os indivíduos.

Assim, para os estoicos, todos os homens seriam livres e iguais em decorrência de uma idêntica capacidade de pensar (razão), e por isso seriam eles membros de uma mesma comunidade civil mundial (unida por uma fraternidade universal), composta por deuses e homens e regida por uma mesma lei natural emanada por Zeus (governante e ordenador do universo), sendo, portanto, superior a qualquer lei positiva (TOSI, 2005, p.101). Dessa forma, é nesse momento que a ideia de dignidade humana se aproxima do sentido que lhe

⁷A própria cidade-estado de Atenas (VI a.C.), mesmo durante o auge de seu período democrático, era rigidamente estratificada, e o processo inclusivo de constituição de sua comunidade forjou-se de maneira simultânea com uma intensa exclusão social interna (GUARINELLO, 2008, p.36). Tratava-se, pois, como ensina Rabenhorst (2001, p.16), de uma democracia aristocrática, privilegiada, que dizia respeito unicamente aos indivíduos de sexo masculino, filhos de atenienses e no pleno gozo de suas liberdades – os cidadãos – portanto, desconsiderando mulheres, imigrantes e escravos, que não participavam da vida pública por serem considerados naturalmente inferiores. Essa diferenciação de papéis sociais foi defendida por quase todos os filósofos gregos, com exceção dos sofistas. Assim, Platão defendeu a ideia de que a república dependeria de uma organização hierárquica da sociedade com base nos valores dos indivíduos, na qual os filósofos estariam no topo e seriam responsáveis pela condução da cidade, no meio estariam os guardiões, e na base, os lavradores, artesãos e demais componentes da classe econômica. Cada uma dessas classes seria possuidora de uma virtude específica: “Vós sois efetivamente todos irmãos nesta cidade, mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos a governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices” (PLATÃO, 2009, p.109).

é atribuído hoje, compreendendo uma dimensão moral e uma dimensão sociopolítica (SARLET, 2008, p.31).

Mais tarde, coube aos estoicos refletir sobre os fundamentos do cosmopolitismo que caracterizou a instauração do imperialismo romano (RABENHORST, 2001, p.23), sendo que, a partir dessa filosofia, os teólogos aprofundariam a concepção de uma natureza comum entre todos os homens, que viria a constituir a tese do universalismo cristão⁸.

O cristianismo subjacente à doutrina estoica, tendo como base o monoteísmo judaico, opera uma síntese entre estas duas tradições, de forma que a lei natural passaria a identificar-se com o decálogo, e este tornaria explicitas as normas universais escritas por Deus no interior dos homens. O cristianismo concilia, então, a tradição judaica - que limitava a entrega da lei divina somente ao povo eleito - com a tradição do direito natural grego, (TOSI, 2005, p.102).

Para essa crença religiosa, o homem seria digno em razão de sua origem divina e de sua semelhança com Deus, o criador do universo, e, se todos os homens são obra de um mesmo criador, seriam iguais enquanto criaturas (RABENHORST, 2010, p.26). Daí que a dignidade humana assume a partir do cristianismo um caráter qualitativo, deixando de ser uma honraria ou privilégio proveniente da condição social de cada indivíduo – abordagem típica do mundo antigo – para tornar-se o resultado lógico de uma idêntica estrutura espiritual entre os homens. Jesus de Nazaré, enquanto parte do dogma da Santíssima Trindade (Criador, Criaturas e Espírito Santo, unidos numa só substância) viria a concretizar o modelo ético e espiritual de pessoa (COMPARATO, 2008, p.17), e sua crucificação, como ensina Sarlet (2008, p.31), serviria para revigorar a relação entre Deus e os homens⁹.

⁸Ao contrário dos Gregos, os romanos utilizaram dos direitos de cidadania como mecanismo de cooptação da lealdade de outros povos; assim, a concessão de cidadania a aliados era um fator importante para a acomodação das elites nas terras conquistadas.

⁹Apesar de o homem ocupar um lugar privilegiado na hierarquia da criação divina, é forçoso reconhecer que o pensamento cristão, durante a época medieval, se assemelhava ao pensamento das culturas mais tradicionais, uma vez que o ponto central do sistema era a existência de uma ordem cósmica, universal e imutável, estabelecida por Deus, na qual o homem permanecia ligado à natureza, numa visão organicista da sociedade. O pensamento cristão conclui a prevalência na história da chamada doutrina clássica do direito natural, iniciada por Sócrates, desenvolvida por Platão e Aristóteles, e que precede o nascimento da moderna doutrina do direito natural no século XVII. Impende ainda destacar que o conceito de pessoa formulado por Anício Boécio e, posteriormente, reformado por Tomás de Aquino foi fundamental na construção da ideia de dignidade humana. Partindo da discussão acerca da natureza de Jesus Cristo, realizada no primeiro concílio ecumênico em Niceia 325, Boécio utilizou-se dos conceitos estoicos de *hypóstasis* (substância) e *prósopon* (papel ou máscara) para definir a pessoa como substância individual de natureza racional.

Embora essa concepção cristã de universalidade do gênero humano não tenha sido plenamente efetivada na prática, foi a partir dela que teve início a elaboração do princípio da igualdade essencial de todos os seres humanos, que viria a formar o núcleo do conceito de direitos humanos enquanto direitos comuns a toda espécie humana em decorrência de uma mesma natureza, uma vez que foi desse fundamento que os escolásticos e canonistas medievais chegaram à conclusão lógica de que todas as leis (positivas), contrárias ao direito natural (que se confundia com a lei divina proveniente da sabedoria do criador), careceriam de validade (COMPARATO, 2008, p.20)¹⁰.

A partir do final da Idade Média e início do Renascimento, a noção de gênero humano começou a se afirmar de maneira mais clara no pensamento ocidental, como parte da revolução antropocêntrica que se operava em todos os campos do saber.

Já ao término do século XIV, sob a nova atmosfera intelectual que se desenvolveu principalmente em Florença, Milão e Salamanca, o florentino Giovanni Pico della Mirandola, no seu opúsculo sobre a dignidade humana, ao discutir as razões da superioridade do homem em relação aos demais seres, defendeu que a este, ao contrário dos animais, foi outorgada por Deus uma natureza indefinida, para que tivesse a capacidade soberana sobre seu próprio destino (SARLET, 2008, p.32). Assim, caracterizaria, a partir de então, o novo humanismo, a afirmação do valor do homem enquanto homem e o reconhecimento de sua natureza inacabada (RABENHOSRT, 2010, p.28).

A partir do século XVI, durante os debates sobre a humanidade dos povos encontrados com a conquista do Novo Mundo, preciosas foram as contribuições dos teólogos de Salamanca, a exemplo de Domingos de Soto, Bartolomé de Las Casas e Francisco de Vitoria (TOSI, 2005, p.105). Este último, no limiar da expansão colonial espanhola e diante do processo de aniquilação dos nativos, baseou-se no pensamento estoico e cristão para defender a liberdade e a igualdade dos novos povos explorados, em função de sua natureza humana e da existência de um direito natural.

Com efeito, como relata Rabenhorst (2001, p.27), o estoicismo e o cristianismo forneceriam as bases do jusnaturalismo moderno, ou seja, a

¹⁰Durante toda a Idade Média, a religião cristã, apesar de seus contributos ao desenvolvimento da noção de dignidade humana, legitimou todo um sistema de estratificação social que vigorou na época do feudalismo, pautado no estabelecimento de papéis sociais diferenciados e no tratamento jurídico distinto para cada categoria de indivíduos.

concepção da existência de um direito natural, anterior e superior ao direito positivo, que asseguraria a igualdade e a liberdade dos homens, unificando assim a ordem jurídica e moral com a finalidade do cosmo ou da natureza humana. Nasce então, conforme explica Tosi (2005, p.104), a concepção subjetiva dos direitos naturais, que vai desvinculando progressivamente o indivíduo da sujeição a uma ordem objetiva (natural e divina) e reconhecendo no homem um poder autônomo, próprio e original, limitado apenas pelo poder de cada um de seus pares. Mais tarde, com as contribuições de Francis Bacon e René Descartes, o homem passaria então a ser reconhecido enquanto sujeito, sendo a natureza um mero objeto a ser explicado a partir do conhecimento humano.

Daí que, partindo desse novo direito natural e afastado paulatinamente o aspecto sagrado do homem, os filósofos modernos viriam a estabelecer, como justificativa para a atribuição de um valor intrínseco a todos os seres humanos, um complexo relacionamento entre racionalidade, autonomia e moralidade (RABENHORST, 2010, p.29).

Não que se pretenda descrever aqui todas as etapas da construção moderna da noção de direitos naturais e seus desdobramentos no que concerne ao desenvolvimento do conceito de dignidade humana, que passaria necessariamente pela análise dos pensamentos de Hugo Grócio, Samuel Pufendorf, Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, para citar apenas os mais conhecidos. Contudo, impende destacar os principais elementos constitutivos do modelo jusnaturalista moderno, sobretudo no que diz respeito ao movimento intelectual, político e cultural da Ilustração¹¹ cujas ideias estão diretamente relacionadas à reinterpretação da conceitualidade antiga e medieval.

Em primeiro lugar, tem-se a valorização do homem enquanto indivíduo sujeito de sua própria história. Com o individualismo, o homem, possuidor de autonomia e capacidade para construir sua própria realidade, se liberta da concepção organicista e imutável da sociedade e passa a se autodeterminar a partir das suas ações (CAVALCANTI, 2005, p.61).

O segundo pressuposto é a existência de um Estado de Natureza anterior ao Estado Civil, onde os homens, originalmente livres e iguais, gozariam de direitos

¹¹Os termos Ilustração e Iluminismo remetem à ideia de luzes que se contrapõem às trevas atribuídas à mentalidade e à sociedade medievais, quais sejam, a autoridade da revelação divina e da Igreja como base para o conhecimento, a primazia da fé sobre a razão, a compreensão mítico-religiosa do mundo, o poder absoluto dos reis com base no poder divino, os privilégios da nobreza (CAVALCANTI, 2005, p.60).

naturais inerentes e inalienáveis à sua humana condição. Daí que, em função da preservação desses direitos naturais, que não estariam plenamente seguros no estado de natureza, os homens, mediante um Pacto ou Contrato Social - terceiro elemento essencial do jusnaturalismo moderno - transfeririam parte de suas liberdades individuais a um poder soberano para a constituição de uma sociedade civil, onde os direitos pudessem ser garantidos.

É, seguramente, a partir desses argumentos - alicerces das revoluções burguesas que levaram às declarações de direitos dos séculos XVII e XVIII - que a dignidade humana abandona o viés teológico herdado do cristianismo. O valor do ser humano advém, agora, não em decorrência de sua criação feita à imagem e semelhança de Deus, mas pelo fato de o criador ter-lhe conferido razão e autonomia para que se determinasse conforme uma lei própria. (RABENHORST, 2001, p.32).

Essa relação entre autonomia e dignidade humana seria fundamentada com propriedade por Kant, em sua metafísica dos costumes, onde discutiu os princípios supremos de uma moralidade que obrigasse racionalmente os homens, independentemente de seus desejos e inclinações naturais.

Ensinava o filósofo alemão que, ao contrário dos animais, que agiriam conforme os determinismos naturais, o homem agiria conforme os fins e valores atribuídos por ele próprio, daí ser o homem um ente racional e autônomo. Para Kant, todas as coisas da natureza atuavam segundo certas leis, mas só um ser racional, como homem, teria a capacidade de agir racionalmente segundo a representação que ele próprio faz dessas leis, ou seja, por princípios oriundos de uma vontade, uma razão prática (KANT, 2008, p.57).

Daí que o filósofo desenvolve sua teoria sobre a dignidade do homem. Ensina que, se o mundo fosse formado exclusivamente por seres irracionais, não possuiria qualquer valor, pois não haveria quem, partindo das inclinações dos princípios de vontade, o valorasse. Assim,

Todos os objetos das inclinações têm um valor apenas condicional, pois se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se fundamentam seria sem valor o seu objeto. (...) Portanto, o valor de todos os objetos que possamos adquirir pelas nossas ações é sempre condicional. Os seres cuja existência não assenta em nossa vontade, mas na natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, um valor meramente relativo, como meios, e por isso denominam-se coisas, ao passo que os seres racionais denominam-se pessoas, porque a

sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, ou seja, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, portanto, nessa medida, limita todo o arbítrio (KANT, 2008, p.58).

Portanto, para Kant, a dignidade humana seria um atributo do homem enquanto ser racional, autônomo e insubstituível, isto é, o único ser capaz de fixar livremente seus planos de vida, daí por que não pode o homem ser tratado como um meio para obtenção de algo, mas deve ser sempre considerado como um fim em si mesmo.

No reino dos fins, tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem preço, pode ser substituída por algo equivalente; por outro lado, a coisa que se acha acima de todo preço, e por isso não admite qualquer equivalência, compreende uma dignidade. O que diz respeito às inclinações e necessidades do homem tem um preço comercial; o que, sem supor uma necessidade, se conforma a certo gosto, digamos, a uma satisfação produzida pelo simples jogo, sem finalidade alguma, de nossas faculdades, tem um preço de afeição ou de sentimento; mas o que se faz condição para alguma coisa que seja fim em si mesma, isso não tem simplesmente valor relativo ou preço, mas um valor interno, e isso quer dizer, dignidade. (...) A autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional (KANT, 2008, p.66).

E é justamente o ensinamento de Kant que continua a exercer forte influência sobre o pensamento contemporâneo no que diz respeito a uma fundamentação da dignidade da pessoa humana (SARLET, 2008, p.34) e, principalmente, no que concerne à teoria dos direitos humanos (RABENHORST, 2010, p.31).

Com efeito, a afirmação de Kant do valor relativo das coisas em oposição ao valor absoluto do homem, como ensina Comparato (2008, p.24-26), inaugura uma nova etapa histórica no desenvolvimento do conceito de dignidade humana, a descoberta de uma realidade e de um mundo axiológico, nos quais os direitos humanos foram elevados à condição de valores fundamentais da convivência humana, sem os quais as sociedades pereceriam por um processo de autodegradação.

4 Aproximações à concepção moderna de direitos humanos

O termo direitos humanos é, sem dúvida, um dos mais usados na cultura

política e jurídica contemporânea, tanto pelos cientistas e filósofos que se debruçam aos estudos sobre o homem, o estado e o direito, quanto pelos cidadãos que alimentam, a partir dele, uma convicção de garantia da dignidade (PECES-BARBA, 2004, p.19).

Contudo, ensina Fuster (1992, p.42) que qualquer análise conceitual dos direitos humanos é cercada de dificuldades, sobretudo devido à multiplicidade e heterogeneidade de significações que a expressão tem assumido nos diversos momentos históricos e, ainda hoje, nos igualmente diversos ordenamentos jurídicos espalhados pelo mundo. Nesse sentido, Maia (2005, p.7) ousou afirmar que, atualmente, tem sido mais fácil apresentar uma relação de direitos qualificados como humanos do que indicar um conceito de direitos humanos.

Considerando unicamente a dimensão linguística, destaca Peces-Barba (2004, p.20) que existem incontáveis expressões que denotam o conceito de direitos humanos, como *direitos naturais*, *direitos públicos subjetivos*, *liberdades públicas*, *direitos morais*, *direitos fundamentais*, *direitos individuais*, *direitos inatos*, *direitos do cidadão*, *direitos da pessoa humana*, dentre tantos, porém, que se relacionam com um contexto histórico-cultural específico, a Europa moderna.

Com efeito, ensina Bobbio (2004, p.2-5) que os direitos humanos são um construído histórico e nascem no início da era moderna junto com a concepção individualista¹² da sociedade, fruto de um processo gradual de luta contra os poderes do antigo regime. Assim, a modernidade instaura uma inversão radical na perspectiva das relações políticas, os direitos dos cidadãos surgem como prioridade em face dos deveres dos súditos, e a sociedade passa a ser compreendida a partir dos indivíduos, detentores de certas liberdades fundamentais e naturais (pois que não dependem do soberano, mas decorrem da humana condição).

Daí por que o que se pretende, verdadeiramente, é a defesa dos direitos do homem enquanto um algo desejável, historicamente afirmado e fundamentalmente necessário, como ensinara Bobbio (2004, p.1-15), para a constituição de uma “sociedade dos cidadãos” (democracia) e uma paz perpétua¹³ entre os homens e nações.

¹²Entende-se por concepção individualista uma cultura antropocêntrica em que o indivíduo tem valor em si mesmo, e não em função de seu pertencimento a um todo, como ocorrera na cultura organicista vigente até o período medieval.

¹³No modelo proposto por Kant em opúsculo de nome análogo, constituindo-se assim um momento em que a humanidade alcançaria a máxima expressão de um progresso moral.

Todavia, um debate central que se impõe quando das tentativas de aproximação ao conceito de direitos humanos diz respeito às buscas por um fundamento absoluto de tais direitos – assim entendidas as razões e argumentos irresistíveis – opostas pelas chamadas doutrinas jusnaturalistas e juspositivistas, e que, segundo Bobbio (2004, p.17), tratar-se-ia de uma ilusão e de uma missão infundada¹⁴.

Sob a rubrica de “modelos reducionistas”, Peces-Barba (2004, p.49) apresenta as concepções de direitos humanos a partir da perspectiva das teorias mais relevantes na história da cultura jurídica ocidental. Em síntese, ensina o catedrático que o reducionismo jusnaturalista concebe os direitos humanos como direitos abstratos, decorrentes da razão e da condição humana, presentes num estado de natureza anteriores ao Estado e ao direito positivo, daí serem universais, inalienáveis e imprescritíveis.

Se trata de posiciones que, generalmente, se apoyan en el pensamiento contractualista. El objetivo central del pacto social, en virtud del cual los ciudadanos convienen en la formación del Poder, será proteger y garantizar eficazmente esos derechos. Por la posición que ocupan en el pacto, los derechos se configuran como límites al Poder político, y consiguientemente pretenden asegurar la no interferencia de los poderes públicos en el ámbito de la autonomía de la voluntad, en la concepción negativa del Derecho, propia del pensamiento y del Estado liberal. Sus contenidos son principalmente los derechos más vinculados a la propia persona, como los referentes a la vida, al pensamiento y a la conciencia, a una participación política limitada y a la seguridad jurídica (PECES-BARBA, 2004, p.52).

Por sua vez, sob a dimensão do reducionismo juspositivista, os direitos humanos só existem quando criados pelo direito positivo, de forma que, só seriam considerados como humanos aqueles direitos expressamente consagrados nos textos internacionais e legais, dotados a partir daí de valor e força jurídica.

É supérfluo discorrer, por ora, acerca das críticas dirigidas especificamente em desfavor de uma ou outra concepção apresentada, porém há de se invocar Bobbio (2004, p.26) para se afirmar que, a partir da Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em

¹⁴Infundada, pois segundo Bobbio, a expressão direitos humanos é muito vaga, sendo, portanto, indefinível; por que os direitos do homem constituem uma classe variável, sujeitos às variações históricas; e por que os direitos humanos são heterogêneos, contemplando pretensões diversas e incompatíveis entre si.

1948, o problema do fundamento dos direitos humanos encontra-se superado, restando a necessidade do emprego de esforços no sentido da garantia de tais direitos.

Com efeito, ensina o filósofo italiano que a Declaração Universal foi a manifestação inequívoca da adoção de um sistema de valores que tem no reconhecimento e no consenso em torno da dignidade humana o seu ponto de convergência. Nas palavras do doutrinador:

Com essa declaração, um sistema de valores é – pela primeira vez na história – universal, não em princípio, mas de fato, na medida em que o consenso sobre a sua validade e sua capacidade para reger os destinos da comunidade futura de todos os homens foi explicitamente declarado. (...) Somente depois da Declaração Universal é que podemos ter a certeza histórica de que a humanidade – toda a humanidade – partilha de alguns valores comuns; e podemos, finalmente, crer na universalidade dos valores, no único sentido em que tal crença é historicamente legítima, ou seja, no sentido em que universal significa não algo dado objetivamente, mas algo subjetivamente acolhido pelo universo dos homens. (...) Somos tentados a descrever o processo de desenvolvimento que culmina na Declaração Universal também de um outro modo, servindo-nos das categorias tradicionais do direito natural e do direito positivo: os direitos do homem nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais. (BOBBIO, 2004, p.27-30).

Isto posto, entende-se por direitos humanos o conjunto de instituições e faculdades que objetivam concretizar as principais exigências relacionadas ao reconhecimento da dignidade humana, exigências estas que se apresentam inicialmente como princípios morais e que aos poucos foram sendo incorporadas pelo direito positivo. São, portanto, direitos legais, pois consignados em preceitos de determinada ordem jurídica; e direitos morais, na medida em que atribuem ao indivíduo certo valor intrínseco, enquanto ser livre e racional (RABENHORST, 2010, p.22).

Daí que, como explica Peces-Barba (2004, p.44), os direitos humanos contemplam ao mesmo tempo uma pretensão moral justificada, que reforça a autonomia, a liberdade e a igualdade dos sujeitos; um subsistema dentro do sistema jurídico, quando essa pretensão moral é incorporada a uma norma e ganha força jurídica coercitiva; e, por fim, uma realidade social, que condiciona

sua existência e efetividade a uma série de fatores de caráter econômico, social e cultural.

5 A hipocrisia dos direitos humanos

Por mais entusiasta que a concepção moderna e ocidental dos direitos humanos como corolário máximo do valor e da preeminência do homem no mundo possa parecer, hoje, há de se considerá-la extremamente frágil e ingênua.

Ocorre que, a partir do século XIX, se inicia um processo de declínio dos fundamentos morais e naturais dos direitos humanos. O Positivismo e o empirismo passaram a minar a liberdade e o livre arbítrio, que constituem as bases da tradição moderna ocidental, e a tecnologia da legislação passa a criar um Estado com força ilimitada capaz de moldar os indivíduos e a vida social conforme as suas necessidades. O Historicismo de Hegel, o utilitarismo de Bentham, a teoria das classes sociais de Marx, as críticas ao abstracionismo de Burke e outros, pouco a pouco, eliminam a utopia dos direitos naturais.

Nesse contexto, os direitos individuais cedem espaço às estruturas sociais que moldam as subjetividades e a sociedade passa a ser objeto prioritário de atenção e não mais resulta do contrato social. O indivíduo passa então da condição de sujeito de direitos a objeto de controle, disciplina e normatização, e os direitos humanos passam a ser vistos como ilusões ideológicas locais, o último grito de grupos específicos, mas que podem ser facilmente manipulados a fim de que se obedeça aos objetivos do estado.

Mais adiante, já no período pós-guerra, um outro obstáculo se impõe aos fundamentos morais dos direitos humanos. As instituições internacionais se fortalecem e substituem o legislador divino e o contrato social como fontes de direitos, e, assim, a suposta universalidade dos direitos humanos passa a ser entendidas não em sua moral ou sua substância, mas de maneira empírica, baseada unicamente na solidariedade competitiva dos governos e nos interesses e cálculos da política internacional (DOUZINAS, 2009, p. 96)

Daí que os direitos humanos surgem como discurso de legitimação dos Estados vencedores no pós-guerra, discurso esse tão sutil e influente, que se torna, aos poucos, facilmente aceito pelos que contra ele poderiam se rebelar, ou seja, preenchendo uma lacuna existente entre a realidade empírica e a realidade ideal. Dessa forma, os direitos humanos se apresentam como uma estratégia dos vitoriosos para esconder as violações à dignidade humana que eles próprios encabeçam.

Com efeito, hoje há de se entenderem os direitos humanos também como instrumentos para impor vontades das soberanias nacionais, vontades essas que surgem como o verdadeiro e novo fundamento dos direitos, sendo que a moralidade só aparece quando utilizada em face de adversários políticos como forma de deslegitimar suas ações.

Por tudo isso, tem-se que a concepção moral kantiana dos direitos humanos revela-se, atualmente, ingênua, pois que os direitos humanos possuem uma vertente que os transforma em veículos para ajudar os amigos e prejudicar os inimigos. Assim, revelam-se ineficientes contra as desumanidades dos novos tempos, pois a política internacional é guiada por interesses e alienada de consideração ética. A título de exemplo, basta a verificação dos casos em que os direitos humanos foram utilizados como instrumento de imposição da força, como as situações ocorridas no Kosovo, Timor Leste, Iraque, Egito, América Latina e tantos outros.

A aplicação moderna dos direitos humanos nos novos tempos conduz à reflexão no sentido de que o homem não é mais possuidor de direitos, mas é a distribuição seletiva de direitos conforme conveniências político-internacionais que constroem o humano. Isto posto, como ensina Douzinas (2009, p. 122), a hipocrisia ou o fim dos direitos humanos revela-se justamente no fim da utopia moral de seus fundamentos, na substituição do valor do homem pelo valor das coisas.

6 Considerações finais

Não há como negar que os direitos humanos é uma das principais promessas e um dos maiores legados da modernidade e que, pelo menos aparentemente, alcançaram um nível considerável de aceitação, cuja prova é o consenso internacional que hoje lhes é característico. Com efeito, apesar das diferentes culturas, ideologias e concepções de mundo, hoje é extremamente difícil apontar alguém que se declare expressamente contrário aos direitos humanos, pelo menos quando tomados em sua generalidade.

Contudo, se o projeto de direitos da modernidade verificou-se revolucionário em face do antigo regime, hoje, diante da queda dos fundamentos morais de tais direitos e de sua hipocrisia declarada, há de se buscar uma nova revolução, não de caráter teórico que objetive novas justificativas abstracionistas, mas de caráter pragmático que, considerando a realidade social, encontre meios

para uma eficiente aplicabilidade. Afinal, como defendeu Bobbio em sua “Era dos Direitos”, o problema central dos direitos humanos não consiste em encontrar seus fundamentos absolutos, mas sim formas reais de efetivação.

Quando se fala em pós-modernidade, fala-se na realidade desta sensação de que a modernidade está irremediavelmente esgotada, e, com ela, os direitos humanos, seu maior projeto de triunfo, não foram capazes de cumprir com o que prometeram. Os interesses econômicos internacionais transformaram os direitos humanos numa estratégia política para contenção e assistencialismo dos que realmente tem sua dignidade violada.

Mas a crise pós-moderna dos direitos humanos significa a perda total de sua razão de ser? Será o fim de tais direitos? Certamente, não.

Se a pós-modernidade não se contenta com verdades absolutas, sendo crítica, inclusive de si mesma, não há de reduzir-se a uma visão finalista dos direitos humanos. E, nesse sentido, qual seria o novo espaço social dos direitos humanos? O valor simbólico que representam para os verdadeiramente excluídos, dominados, oprimidos; o último fio de esperança daqueles que, no âmbito local e particular de suas lutas em favor da dignidade, desconhecem os complexos processos de construção econômica globalizada, mas que são doutores na construção da cidadania, em todas as suas dimensões.

Se o realismo pós-moderno põe fim ao fundamento moral dos direitos humanos, que não se perca o realismo-utópico, em busca do que Kant um dia chamou de “Paz Perpétua”, em busca do que um dia Paulo Freire anunciou como “a vocação ontológica do homem ser mais”, ser mais humano.

Referências

- ALVES, Lindgren. *Os direitos humanos na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2005.
- BITTAR, Eduardo C. B. Hermenêutica e Constituição: A Dignidade da pessoa humana como legado à pós-modernidade. In: ALMEIDA FILHO, Agassiz de; MELGARÉ, Plínio. *Dignidade da pessoa humana: fundamentos e Critérios Interpretativos*. São Paulo: Malheiros, 2010.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- CARBONARI, Paulo César. Democracia e direitos humanos: reflexões para uma agenda substantiva e abusada. In: TOSI, Giuseppe; BITTAR, Eduardo C. B. (Org.). *Democracia e educação em direitos humanos numa época de insegurança*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República, 2008.
- _____. Sujeito de direitos humanos. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. *Educação em direitos humanos: Fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Editora Universitária, 2007.
- CAVALCANTI, Carlos André. História moderna dos direitos humanos: uma noção em construção. In: TOSI, Giuseppe (Org.). *Direitos humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: Universitária, 2005.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.
- DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Porto Alegre: Unisinos, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- FUSTER, Blanca Martínez de Vallejo. Los derechos humanos como derechos

fundamentales – del análisis del carácter fundamental de los derechos humanos a la distinción conceptual. In: BALLESTEROS, Jesús. *Derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Cidades-estado na Antiguidade Clássica. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Org). *História da cidadania*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2008.

MAIA, Luciano Mariz. Prefácio. In: TOSI, Giuseppe. *Direitos humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: Universitária, 2005.

PECES-BARBA, Gregorio. *Lecciones de derechos fundamentales*. Madrid: Dykinson, 2004.

PEQUENO, Marconi. Sujeito, autonomia e moral. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. *Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Universitária, 2007.

_____. Violência e direitos humanos. In: LYRA, Rubens Pinto (Org.). *Direitos humanos: os desafios do século XXI, uma abordagem interdisciplinar*. Brasília: Brasília Jurídica, 2002.

PINSKY, Jaime. Os profetas sociais e o deus da cidadania. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Org). *História da Cidadania*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

_____. *Protágoras*. Tradução de Eleavar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

_____. *Teeteto*: crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2001.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. *Dignidade humana e moralidade democrática*. Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

_____. Necessidades básicas e direitos humanos. In: TOSI, Giuseppe; BITTAR, Eduardo C. B. *Democracia e educação em direitos humanos numa época de insegurança*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República, 2008.

_____. O valor da pessoa humana e o valor da natureza. In: ALMEIDA FILHO, Agassiz de; MELGARÉ, Plínio. *Dignidade da pessoa humana: fundamentos e critérios interpretativos*. São Paulo: Malheiros, 2010.

ROIG, María José Añón. Los derechos humanos como derechos morales: aproximación a unas teorías com problemas de concepto, fundamento y validez. In: BALLESTEROS, Jesús. *Derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 6. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

TOSI, Giuseppe. Direitos Humanos como ética republicana. In: LYRA, Rubens Pinto (Org.). *Direitos humanos: os desafios do século XXI, uma abordagem interdisciplinar*. Brasília: Brasília Jurídica, 2002.

_____. Direitos humanos: reflexões iniciais. In: _____ (Org). *Direitos humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: Universitária, 2005.

_____. História conceitual dos direitos humanos. In: _____. *Direitos humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: Universitária, 2005.

