



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Anne Michelle Schneider

**A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO NA
DECLARAÇÃO UNIVERSAL DE DIREITOS
HUMANOS DE 1948**

**Dissertação no âmbito do 2º Ciclo de Estudos em Direito
(conducente ao grau de Mestre), na Área de Especialização em
Ciências Jurídico-Políticas / Menção em Direito Internacional
Público e Europeu, orientada pelo Professor Doutor António
Eduardo Baltar Malheiro de Magalhães e apresentada à Faculdade
de Direito da Universidade de Coimbra.**

Julho de 2022

AGRADECIMENTOS

Os meus sinceros agradecimentos a Deus, a toda a minha família, aos meus amigos e professores que, de alguma forma, contribuíram para a finalização de mais um ciclo.

Faço menção especial aos meus pais, Jorge e Tânia, pela paciência e compreensão, e ao Professor Doutor António Eduardo Baltar Malheiro de Magalhães, pela orientação.

RESUMO: O trabalho teve por objetivo pesquisar a influência do cristianismo na Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948. Como objetivos específicos, foram abordados o conceito de dignidade de pessoa humana e as condições para o surgimento da noção de direito público subjetivo. A pesquisa foi realizada pelo método qualitativo, bibliográfico e documental, de caráter exploratório, explicativo e descritivo. Como resultados, apurou-se que o teólogo e filósofo Tomás de Aquino contribuiu para a construção do conceito de pessoa humana, o qual foi recuperado pelo filósofo católico Jacques Maritain, que teria influenciado a redação da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948. Também foi verificado que a noção de direito subjetivo, antes do advento dos contratualistas Hobbes, Locke e Rousseau, foi precedida por discussões teológicas e jurídicas acerca da pobreza dos franciscanos, protagonizada pelo frade franciscano Guilherme de Ockham, e dos direitos naturais dos índios nas colônias, em que se destacam os teólogos da segunda escolástica da Escola de Salamanca. Foi constatado ainda que a redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 foi precedida por um estudo realizado pela UNESCO, em que foram consultados filósofos do mundo todo, que resultou em uma lista de quinze direitos humanos básicos, que deveriam compor uma lista universal. Esses direitos eram muito similares entre si, o que revelou um consenso universal em torno dos valores que representavam, porém apresentavam justificativas muitas vezes divergentes e até opostas entre si, fundadas em argumentos provenientes de culturas, tradições, filosofias e religiões até mesmo opostas. Essa lista foi levada em conta na redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Para superar as divergências quanto a fundamentação dos direitos escolhidos para compor o documento, por influência de Jacques Maritain, um filósofo humanista católico, foi utilizado o termo “pessoa” como elemento de conexão multicultural entre todos os povos, em todos os lugares, independente de suas tradições políticas, sociais, culturais, filosóficas e religiosas, emprestando ao conceito de dignidade da pessoa humana uma leitura secularizada. Desse modo, pode-se concluir que o conjunto de valores defendidos pelo cristianismo foi importante para a sacralização do conceito de pessoa humana, que ao ser empregado na Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 se dissociou definitivamente da religião para se tornar um conceito universal e secular. De outro lado, o cristianismo também foi relevante para embasar a construção do conceito de direito subjetivo, o que ironicamente contribuiu para a

separação entre direito e religião. Por fim, muitos dos valores defendidos pelo cristianismo encontram-se refletidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

PALAVRAS-CHAVE: Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948; direitos humanos; dignidade da pessoa humana; direitos públicos subjetivos; cristianismo.

ABSTRACT: The work aimed to research the influence of Christianity in the Universal Declaration of Human Rights of 1948. As specific objectives, the concept of human person dignity and the conditions for the emergence of the idea of right. The research was done by the qualitative, bibliographic and documentary method. It had an exploratory, explanatory and descriptive character. As a result, it was found that the theologian and philosopher Thomas Aquino contributed to the construction of the concept of human person, which was recovered by the Catholic philosopher Jacques Maritain, who would have influenced the writing of the Universal Declaration of Human Rights of 1948. It was also verified that the notion of right, before the advent of the contractualists Hobbes, Locke and Rousseau, was preceded by theological and legal discussions about the poverty of the Franciscans, led by the Franciscan friar Guilherme de Ockham, and the natural rights of the Indians in the colonies by the theologos of the School of Salamanca. It was also found that the drafting of the Universal Declaration of Human Rights of 1948 was preceded by a study conducted by UNESCO, in which philosophers from around the world were consulted, which resulted in a list of fifteen basic human rights, which should be made up of a universal list. These rights were very similar to each other, which revealed a universal consensus around the values they represented, but presented justifications often divergent and even opposed to each other, based on arguments derived from cultures, traditions, philosophies and even opposing religions. This list was taken into account in the drafting of the Universal Declaration of Human Rights of 1948. To overcome the differences as to the foundation of the rights chosen to comwrite the document, influenced by Jacques Maritain, a Catholic humanist philosopher, the term "person" was used as an element of multicultural consensus among all peoples, everywhere, regardless of their political, social, cultural, philosophical and religious traditions, lending to the concept of dignity of the human person a secularized reading. Thus, it is concluded that the set of values defended by Christianity was important for the sacralization of the concept of human person, which, when employed in the Universal Declaration of Human Rights of 1948, definitively dissolved from religion to become a universal and secular concept. On the other hand, Christianity was also relevant to support the construction of the concept of right, which ironically contributed to the separation between right and religion. Finally, many of the values defended by Christianity are reflected in the Universal Declaration of Human Rights of 1948.

KEY WORDS: Universal Declaration of Human Rights of 1948; human rights; dignity of the human person; public rights; Christianity.

SIGLAS E ABREVIATURAS

DUDH	Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948
ONU	Organização das Nações Unidas
UNESCO	Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS

RESUMO

ABSTRACT

SIGLAS E ABREVIATURAS

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1 – A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

CAPÍTULO 2 – O SURGIMENTO DOS DIREITOS PÚBLICOS SUBJETIVOS

CAPÍTULO 3 – OS DOCUMENTOS HISTÓRICOS ANTERIORES A 1948

**CAPÍTULO 4 – A DECLARAÇÃO UNIVERSAL DE DIREITOS HUMANOS DE
1948**

CONCLUSÃO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

INTRODUÇÃO

Segundo Houaiss (2009), a palavra “fé” pode ser compreendida como crença religiosa, confiança absoluta em alguém ou algo ou mesmo um testemunho. Assim, a fé é uma escolha pessoal. Para ter fé, uma pessoa não precisa de dados empíricos ou provas científicas que comprovem os fatos e teorias nas quais fundamenta a sua fé, a sua crença religiosa, sua confiança em determinado fenômeno, entidade ou filosofia.

De outro lado, o vocábulo “ciência” designa, no sentido que se quer aqui explorar, o conjunto de conhecimentos sistematizados referentes a um determinado objeto de estudo. Ou seja, ao contrário da fé, que nada exige além da convicção pessoal, para um fato ou fenômeno ser considerado verdadeiro para a ciência, precisa ser comprovado segundo o método científico. Necessita ser demonstrado de modo a possibilitar a realização do mesmo caminho por outros cientistas, que devem chegar à constatação da “verdade” (Houaiss, 2009)– posto que demonstrada – ou da falsidade do que foi apresentado como conhecimento científico.

Dentro do campo de conhecimento que nos interessa, Humberto Eco (2008) ensina que para ser considerado científico, um estudo precisa: (1) debruçar-se sobre um objeto (não necessariamente físico, aqui o autor pretende referir à escolha de um tema bem que possa ser reconhecível pelos outros; (2) o estudo deve falar do objeto algo que ainda não foi dito, ou rever uma ótica já tratada de uma maneira diferente (3) deve ter utilidade para os demais, a importância científica pode ser auferida pelo grau de indispensabilidade que o estudo comportar para os demais; (4) o trabalho deve oferecer elementos para que o caminho do cientista seja refeito por outros pesquisadores, a permitir a sua validação ou contestação, ou seja, deve ser provado de modo que o caminho percorrido pelo estudioso para chegar às suas conclusões possa ser verificável pelos demais, o que auxilia tanto aos cientistas confirmarem o conhecimento ao qual o pesquisador chega mas também permite aos demais continuar o percurso do conhecimento, seja para confirmar a sua veracidade ou refutá-lo.

Nosso objeto de estudo é a relação entre o Cristianismo e a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Justificamos a escolha do objeto porque a história evolutiva dos Direitos Humanos nos indica uma virada a partir da II Guerra Mundial, que culminou com a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, trazendo para dentro do corpo do ordenamento jurídico internacional, definitivamente, a universalidade e a igualdade, o que

até o momento não havia sido feito, e vem impactando progressivamente o ordenamento jurídico interno de um número cada vez maior de países que compõe a comunidade jurídica internacional.

Outros pesquisadores trouxeram à lume o estudo de que os valores fundantes do Cristianismo exerceram forte influência sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Todavia, pretendemos oferecer um novo olhar ao fenômeno, trazendo o ponto de vista a partir da influência do cristianismo sobre conceitos-chave para os direitos humanos, o que fazemos a partir da compreensão de que o ordenamento jurídico sofre influência de valores religiosos. A escolha feita em nada se distancia do conhecimento científico. Em primeiro lugar, reconhecer a importância do cristianismo sobre o direito é um exercício de honestidade intelectual, pois se a religião tem lugar na vida em sociedade, é natural que exerça influência também sobre o direito. Em segundo lugar, reconhecer isso não é algo necessariamente ruim ou disfuncional para a sociedade, tampouco implica qualquer confusão entre direito e religião. As pessoas adotam deliberadamente valores religiosos que não são obrigatórios. Assim, o reconhecimento de que alguns desses valores são entendidos como vitais para a maioria e que isso naturalmente os integra nos conceitos jurídicos utilizados no direito pode implicar, inclusive, em maior coesão social, tornando as normas mais facilmente compreensíveis e portanto, observáveis e efetivas.

Dito isso, o trabalho foi dividido em quatro capítulos. No primeiro, tratamos de compreender a dignidade da pessoa humana. Desse modo, tratamos sobre o conceito de dignidade na antiguidade, sua evolução a partir do cristianismo na idade média, para finalizar com Kant, na modernidade. Paramos aqui porque Kant foi o filósofo que separou o conceito de dignidade da pessoa humana de seu sentido religioso inicial. Nosso objetivo era noticiar a participação dos teólogos e filósofos cristão na construção do conceito, que apesar de ter sido laicizado por Kant, continua a trazer uma carga de sacralidade que em nosso entendimento é originado de sua construção cristã, especialmente feita por Agostinho (livre-arbitrário), Boécio (individualização) e Tomás de Aquino (liberdade).

No segundo capítulo, tratamos de analisar os direitos subjetivos públicos. Apesar de existir muita discussão sobre o tema, com muitos autores a manifestar opinião inclusive que a matéria já se encontra superada, partimos do pressuposto de que a análise deste instituto é importante para compreender como ocorreu a viragem que oportunizou a transformação do homem-súdito, membro passivo de uma sociedade altamente estratificada, contra a qual

nada ou pouco podia fazer, ao homem-cidadão, com direitos a fazer exigências frente ao Estado. Aqui, pontuamos que apesar das divergências, escolhemos partir do pressuposto de que já existiam direitos subjetivos de índole privada em Roma e que o desenvolvimento histórico, filosófico e religioso que oportunizou a entronização do homem na virada para a idade moderna é que possibilitou o surgimento de verdadeiros direitos subjetivos públicos, os direitos humanos de primeira geração, o que contou num primeiro momento com a participação de teólogos e filósofos cristãos e depois foi concretizado por obra dos contratualistas.

No terceiro capítulo, tratamos de entender os principais documentos históricos que abordaram direitos humanos antes da Declaração Universal de Direitos de 1948, a fim de compreender a evolução do desenvolvimento dos direitos humanos registrado em documentos históricos. O ponto de vista aqui, como em todo o trabalho, é o da história europeia ocidental, como em todo o trabalho, inclusive. Apuramos que os documentos registram a evolução do pensamento humano e refletem a própria história da afirmação do valor da pessoa em face do Estado, que foi marcado por guerras e revoluções, para culminar no documento universal que é objeto do presente trabalho.

No último capítulo, estudamos propriamente a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948. Assim, analisamos um pouco do contexto histórico em que foi promulgada, chamando a atenção para as consequências das guerras, que fez surgir a Organização das Nações Unidas, que refletia a preocupação de todos em oferecer uma resposta ao sofrimento humano. Também analisamos as características do documento e o que veio a implementar na ordem jurídica internacional. Por fim, tratamos também das circunstâncias de sua elaboração, para destacar a inclusão do valor fundamental da dignidade da pessoa humana, e a sua utilização como elemento de conexão multicultural entre os povos das mais variadas culturas, introduzida no documento por influência de um filósofo francês convertido ao catolicismo, conhecido por atualizar a filosofia de Tomás de Aquino. A inclusão do conceito de pessoa no documento, aliado aos valores da universalidade e igualdade que são marcas do cristianismo denota por fim a influência do cristianismo na Declaração de 1948. Não obstante, isso não implicou na adoção de valores religiosos. A grande novidade foi a introdução de normas que evidentemente refletem valores cristãos num documento com inegável valor jurídico universal. Todavia, por incrível que pareça, o documento foi formulado tendo como norte uma lista de direitos humanos básicos que foram

apresentados como universais por um estudo realizado pela UNESCO antes da redação da Declaração. Desse modo, surpreendentemente, chega-se a conclusão de que não só os direitos humanos ali elencados são universais porque refletem o consenso apurado naquele momento, consenso esse que vem crescendo desde então, diga-se, mas que também pelo menos alguns dos próprios valores morais do cristianismo podem ser tomados, também, como universais.

1. A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

1.1. Um conceito em construção

De acordo com o Dicionário Caldas Aulete (2022, p.89), o termo dignidade pode significar a “qualidade moral que infunde respeito, elevação ou grandeza moral, consciência do próprio valor; honra; autoridade, nobreza”, “modo de alguém proceder ou de se apresentar, que infunde respeito; brio; majestade; gravidade; solenidade”, “qualidade do que é grande, nobre, elevado (falando das coisas)”, “cargo ou título de alta graduação”, “eclesiástico que exerce funções elevadas ou tem título proeminente em um cabido, como deão, arcediogo, etc”. No Dicionário Houaiss (2001, p. 78): “consciência do próprio valor”, “modo de proceder que inspira respeito; distinção”, “amor-próprio” e “título, função ou cargo de alta graduação”.

A construção do conceito de dignidade da pessoa humana, no entanto, é fruto de longo tempo. Os seus elementos decorrem inicialmente de preocupações da religião e da filosofia, para só posteriormente ser assumido enquanto valor jurídico pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, momento a partir do qual passou a integrar o ordenamento jurídico de muitos países, constando expressamente nas suas Constituições, como se verifica no artigo 1º, III, da Constituição da República Federativa do Brasil, bem como nas cartas políticas de muitos países que compõe a União Europeia, onde tornou-se vinculante na maior parte dos países, posto que contida na Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, conforme o Tratado de Lisboa (Machado, 2010).

Para compreender o seu desenvolvimento e a forma pela qual adentrou no ordenamento jurídico senão da totalidade dos Estados constituídos, pelo menos dos signatários da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, devemos buscar as suas origens religiosas, históricas e filosóficas, pois, como dito, muitos autores identificam a

dignidade da pessoa humana como um importante ponto de contato entre religião¹, filosofia² e direito³.

De uma forma muito sintetizada, podemos dizer que nossa hipótese é a de que a religião contribuiu para a sacralidade do tema (*Imago Dei*) e a filosofia, a partir dela, para a construção do que se entende por pessoa. Daí o contexto histórico da II Guerra Mundial foi a oportunidade ideal para que a comunidade internacional criasse um acordo para obrigar o respeito a todos os indivíduos, em todos os lugares, em qualquer tempo: o que foi feito por meio da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e explica, de certa forma, como a dignidade humana passou de um privilégio de uma minoria a um princípio universal, como foi de uma ideia religiosa e filosófica para o plano jurídico vinculante (Sarmiento, 2016).

1.2. A ideia de dignidade na antiguidade clássica

Como é sabido, o período da antiguidade clássica se reveste de grande importância, reputando-se já a Sócrates, Platão e Aristóteles a existência de tensão entre o Direito, a Religião e a Filosofia, ou, como Professor da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra Jonatas Machado coloca, “entre os ordenamentos e os deuses locais da Polis grega e um hipotético Logos universal, válido para todos os povos” (Machado, 2016, p. 86).

¹ O ponto de vista adotado no presente trabalho é o de que, pela dificuldade de a Religião ser tratada enquanto fenômeno do espírito humano pelos juristas, será compreendida, aqui como fato histórico e social. Assim, entende-se por religião, conforme Durkheim (1968, p. 65): “Une religion est un système solidaire de croyances et de Pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent”.

² Para pontuar a diferença entre Religião e Filosofia, citaremos o entendimento de Kant sobre Filosofia (citado por Perin & Klein, 2009, p. 170): “Philosophie (in der eigentümlichen Bedeutung des Worts) als Weisheitslehre d. i. als einer Wissenschaft des Endzwecks der menschlichen Vernunft ist das gerade Widerspiel der Philosophie die man unter dem Titel der Mystik aufstellt und die Vernunft aber dadurch daß sie die Vernunft in einen Nebel hüllt Licht und Aufklärung in sie zu bringen sich anheischig macht. - Die Anmaßung statt eines Wissenschaftlichen Vernunftkenntnisses ein Princip innerer geistigen Anschauung und eines Gefühls von dem sich keine nähere Erörterung geben läßt aufzustellen. Mystik ist der antipodische Standpunkt der Philosophie in welchem die Weisheitslehre sich um eine Achse dreht die selbst einer solchen bedarf und für sich selbst nichts haltbares enthält.”

³ Para destacar a diferença entre o Direito e outros ramos do conhecimento, de Bobbio, Matteucci e Pasquino (1998, p. 349), destacamos: “o caráter específico do ordenamento normativo do Direito em relação às outras formas de ordenamentos normativos, tais como a moral social, os costumes, os jogos, os desportos e outros, consiste no fato de que o Direito recorre, em última instância, à força física para obter o respeito das normas, para tornar eficaz, como se diz, o ordenamento em seu conjunto, a conexão entre Direito entendido como ordenamento normativo coativo e política torna-se tão estreita, que leva a considerar o Direito como o principal instrumento através do qual as forças políticas, que têm nas mãos o poder dominante em uma determinada sociedade, exercem o próprio domínio”.

Entre os autores que estudam o tema da dignidade da pessoa humana a partir da antiguidade clássica, existe uma certa uniformidade no sentido de afirmarem que a dignidade estava vinculada à função da pessoa na sociedade. A desigualdade dominante, portanto, é invocada como impeditivo ao reconhecimento de uma ideia de dignidade humana próxima à que se tem hoje. Isso porque a escravidão e outras formas de discriminação – contra mulheres, crianças, estrangeiros, por exemplo – eram não só toleradas como justificadas. Mesmo nos momentos que irromperam ideias que contrariaram o que era entendido como ordem natural, observam-se discriminações. A filosofia estoica não reconheceu autonomia à mulher. Na democracia grega, a escravidão era naturalizada.

Assim, o mundo antigo era marcado por profundas diferenças (Sarmiento, 2016) e o que se reconhece hoje por dignidade humana não era um valor universal reconhecido a todas as pessoas, nem igualitário, pois estava vinculado a posição da pessoa na sociedade, admitindo-se, nessa perspectiva, a “modulação” da dignidade, segundo a função (Sarlet, 2011).

Dentre os filósofos gregos, Platão e Aristóteles reconhecem a proeminência do homem sobre as demais criaturas. Concluem que o homem não se resume à matéria pura, mas antes deve ser tomado como princípio espiritual, que denominaram de alma. Para Aristóteles, o fato de realizar atividades como a compreensão, autocompreensão, amor, autodeterminação, revelaria o seu componente espiritual (Aristóteles, 2011). Platão (1990) defendeu que devem ser tomados como seres únicos entre os seres vivos e considerados como parte da própria natureza divina. Todavia, Aristóteles justificava expressamente a escravidão, a qual em termos gerais era tida como algo natural no mundo antigo.

A filosofia estoica é reconhecida como momento diferencial no mundo antigo. Os estoicos entendiam a dignidade como inerente a todos os homens, que o distinguia, inclusive, entre as outras criaturas, tanto é que para essa corrente filosófica, que posteriormente influenciou o cristianismo e a própria construção da dignidade humana, todos os homens são iguais em natureza, e portanto, em dignidade (Sarlet, 2011).

Da obra de Sarlet (2005, p. 44), extrai-se que a doutrina estoica greco-romana e do cristianismo podem ser extraídas “as teses da unidade da humanidade e da igualdade de todos os homens em dignidade (para os cristãos, perante Deus).” Para Adorno (2014), os estóicos entendiam o homem como o único ser capaz de viver de acordo com a natureza, por meio da razão, que tem origem divina, o que implicaria uma vida virtuosa. Arremata o autor,

citando Cícero: “os filósofos estóicos romanos parecem ter sido os primeiros a usar o termo dignidade (*dignitas*) para indicar o valor intrínseco e universal dos seres humanos” (Cícero, 1979 como citado em Adorno, 2014, p. 23).

Nesse norte, destaca-se da obra de Lafer (1998) que para os estóicos, o mundo é uma “cosmopolis”, ou seja, uma cidade única, da qual todos fazem partes como amigos e como iguais e a essa cidade universal obedece também a um direito universal, o qual por sua vez se funda na razão universal que é comum a todos, de onde derivam as ideias cristãs de lei eterna e lei natural, que inspiraram a ideia de direitos humanos.

A filosofia estóica se difundiu por toda a Grécia, projetou-se sobre Roma, onde ganhou adeptos importantes como Cícero, Sêneca, Marco Aurélio, Epíteto (Nader, 2019). Sarlet (2005) enuncia que foi a partir do pensamento de Cícero, em Roma, que o sentido de dignidade apresentou, de um lado, significado moral, este relacionado às características pessoais de mérito, integridade, lealdade, e de outro, um significado sociopolítico, relacionado à posição social e política ocupada pelo indivíduo na sociedade, assim, no mundo romano antigo influenciado por Cícero, se por um lado, o homem, como único ser racional, é considerado como detentor de uma dignidade hierarquicamente superior aos demais seres, de outro pode ter sua dignidade modulada segundo a sua posição social que, no entanto, poderia mudar ao longo da vida.

Contudo, Rosen (2012), ao analisar a obra de Cícero, defende que o termo “*dignitas*” é utilizado para indicar os melhores, seja por sua posição social ou política, seja em relação aos méritos de suas características. Assim, em que pese Rosen admita que em uma das obras Cícero compartilha a filosofia dos estoicos, a falta de unicidade do tratamento nas demais obras em que o termo foi utilizado não permite colocá-lo como autêntico criador de um conceito universalizante de dignidade humana.

1.3. O surgimento do monoteísmo e a revolução operada pelo cristianismo

Apesar de criticado por não levar em conta a influência do modo de produção escravista na antiguidade clássica, Coulanges (1961) chamou a atenção para o papel proeminente que da religião no surgimento e desenvolvimento das cidades gregas e romanas, trazendo o ponto de vista de que a desigualdade entre estrangeiros era, também, motivada pela religião.

Tomando-se em consideração a existência da intrínseca relação entre direito e religião no mundo antigo, que acabava por influenciar o tratamento desigual entre as pessoas, um desenvolvimento importante foi o surgimento do monoteísmo do povo hebreu, que foi preparado pelo desenvolvimento da tragédia e democracia gregas, em uma época em que se verificou um processo de supressão do poder político coincidente com os questionamentos dos mitos religiosos tradicionais (Comparato, 2001):

Assim, a tendência à racionalização desse período propiciou que as religiões se tornassem menos fantásticas, menos ritualísticas e mais éticas, substituindo-se paulatinamente os cultos da natureza e as adorações aos soberanos pela busca do mundo transcendental, tanto é assim que nesse período, na China, os antepassados viraram modelos éticos a serem venerados para as novas gerações e as ideias transcendentais de Zaratustra sobre a atuação divina do Espírito Santo sobre o mundo, o julgamento final e a imortalidade da alma acabam incorporadas pelo judaísmo e depois pelo cristianismo e islamismo (Comparato, 2001).

Nesse contexto, a religião se tornou mais pessoal e direta e o culto menos coletivo e indireto, o indivíduo passou a entrar em contato direto com Deus sem que para isso fosse necessário o grupo ou mesmo a intermediação de um sacerdote, o que possibilitou que o monoteísmo projetasse sua influência para além dos grupos, criando condições para o surgimento de uma religião de cunho universal, com o culto de um Deus único, trazendo a possibilidade de paz entre os povos, que já não eram inimigos (Comparato, 2001).

O Professor Jonatas Machado também destaca a importância do surgimento do monoteísmo na história universal, chamando a atenção para o fato de que foi a crença na aliança entre Deus e o povo de Israel que deu origem à ideia de um código de ética único e universal que deveria ser seguido por todos, pois colocado por Deus, uma autoridade superior às constituídas em qualquer tempo e lugar (Machado, 2016).

Precursor do pensamento cristão, o monoteísmo hebraico pode ser considerado um momento de grande importância para o desenvolvimento da ideia da dignidade da pessoa humana em sua concepção religiosa, uma vez que, segundo o Antigo Testamento⁴, cujos

⁴ O Antigo (ou Velho) Testamento está contido na Bíblia, que na verdade é um conjunto de 73 livros, dos quais 46 formam o Antigo Testamento (escrito entre 1300 e 100 a. C.) e 27 compõem o Novo Testamento (escrito no século I d.C.). O Novo Testamento é centrado na mensagem de Cristo. Segundo a crença religiosa, os livros da Bíblia contêm a verdade revelada e o seu entendimento depende da fé de cada um. A mensagem é fundamentada na ideia de aliança entre Deus e o povo, a primeira aliança foi feita com os hebreus e está descrita

livros fundamentam a fé judaica, que foi incorporada ao Cristianismo, o fundamento religioso para isso é o reconhecimento de que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança (*Imago Dei*), trazendo a ideia de amar ao próximo como a si mesmo (Barroso, 2014), o que impõe também o dever de agir buscando o bem e a felicidade do próximo como se busca o próprio bem e a própria felicidade.

Na transição do coletivo para o individual, o cristianismo apostou no relacionamento pessoal do indivíduo com Deus, que proporcionaria a transformação pessoal, e pela sua consciência, pela adequação da sua conduta aos ensinamentos da verdade revelada por Deus, o indivíduo poderia alcançar a salvação (Machado, 2016). Isso colocou em evidência valores de liberdade e responsabilidade (Machado, 2003), individualidade, igualdade e solidariedade (Barroso, 2014), colocando aos homens problemas filosóficos novos, que passariam a conformar o pensamento ocidental⁵.

Com efeito, Jesus Cristo surgiu na época em que a Pax Romana dominava boa parte da Europa, no tempo do Imperador Romano César Augusto, e o seu nascimento, vida, atos, ensino, morte e ressurreição tem sido relatados como fatos que modificaram a história (Machado, 2016). Nascido em época e lugar dominados pelos romanos, Cristo foi herdeiro da tradição judaica, porém dela se diferenciou ao ficar ao lado do povo oprimido, insurgindo-se contra as autoridades religiosas que se aproveitavam da religião para angariar benefícios econômicos, sociais e políticos (Machado, 2016), postura essa que historiadores afirmam ter sido a causa do seu julgamento, tortura e morte.

Em que pese todos esses fatos sejam narrados de forma extraordinária pela religião, e que a maior parte dos seus contemporâneos não tenham reconhecido e valorizado Jesus Cristo na época em que viveu, a minoria que acreditou nele não poupou esforços para difundir a sua mensagem, o fazendo a despeito de toda a perseguição romana, com riscos até para a própria vida, o que possibilitou que os seus ensinamentos chegassem até os nossos

no Velho Testamento (parte dos livros que o compõe fundamenta a tradição judaica), e a segunda aliança, no Novo Testamento (o conjunto, embasa o Cristianismo) (Reale & Antiseri, 2003).

⁵ Com efeito, afirma-se que a visão da realidade descrita na Bíblia contém problemas fundamentais tratados também pela filosofia como assuntos de primeira ordem, ideias que são consideradas tão importantes que a partir do seu surgimento, mesmo os que nelas não acreditam não podem mais deixar de levá-las em consideração, haja vista que implicaram mudança irreversível na forma de viver o mundo espiritual no Ocidente. Diz-se que a revolução mudou todos os problemas postos pela filosofia até então e passou a condicionar os problemas que o homem passaria a enfrentar no futuro, daí que passou a condicionar não apenas a vida daqueles que nela acreditam como também a vida dos que não a aceitam, de tal maneira que não seria mais possível ignorar a sua existência. Assim, “uma vez surgido, o cristianismo tornou-se um horizonte intransponível” (Reale & Antiseri, 2003, p. 8).

dias (Machado, 2016), e mudassem o curso da história ocidental, que não pode mais ser considerada sem a compreensão das modificações introduzidas pela cultura judaico-cristã⁶.

Cristo apresentou-se como o messias prometido pela tradição judaica, trazendo uma mensagem de reconciliação entre Deus e os homens, e entre os próprios homens, ressaltando a igualdade e a necessidade de combater as desigualdades, e nesse sentido, a Igreja deveria propagar a liberdade, igualdade e o autogoverno, os líderes deveriam ser escolhidos por todos, os bens deveriam ser repartidos entre todos para que ninguém passasse por necessidades e essa mensagem deveria chegar a todos os povos, em todos os lugares da terra, uma vez que todos eram filhos do mesmo pai e portanto, em última análise, parentes uns dos outros (Machado, 2016).

As ideias propagadas por Cristo e depois pelos seus apóstolos eram novas e surpreendentes eis que em todos os lugares desde os primeiros momentos da história da humanidade as divindades estavam ligadas aos povos e os estrangeiros eram por isso rejeitados pelos templos, excluídos, portanto, das religiões locais (Coulanges (1961). Com o surgimento do cristianismo, começou-se a ensinar que todos tinham uma origem comum, descendiam de um mesmo pai (Deus), reconhecendo-se a unidade da raça humana e desde então “passou a ser necessidade da religião proibir o homem de odiar os outros homens” (Coulanges, 1961, p. 355).

Depois da sua morte, os seguidores do cristianismo, inicialmente perseguidos, tiveram a sua fé tornada lícita e viram-na ser adotada como a religião oficial no Império Romano. Independente dos motivos políticos que tenham implicado essa reviravolta, é inegável que a consolidação do cristianismo contou com o trabalho de grandes líderes que

⁶ Para compreensão do impacto da introdução do cristianismo, destacamos as principais ideias que foram introduzidas pela mensagem bíblica: (1) a substituição do politeísmo grego pelo monoteísmo; (2) o criacionismo; (3) o antropocentrismo em lugar do cosmocentrismo; (4) a aceitação de uma lei moral decorrente da vontade de Deus, revelada na Bíblia (no mundo grego, o fundamento era a natureza, que vinculava também a Deus); (5) as ideias de pecado e de graça, a queda do homem se deu porque desobedeceu a lei revelada por Deus; (6) o resgate do homem depende da vontade de Deus, que é gratuita, universal e disponível para todos; (7) a redenção é individual e é operada por Deus em razão do seu amor pela humanidade; (8) o cristianismo compreende um Deus que é atencioso com o homem, que ama o homem, de outro lado, o Deus grego é amado e não amante; a ideia de amor ágape no cristianismo é donativa, o eros grego era aquisitivo; (9) também há inversão da lógica com relação a outros valores gregos, pois a partir do discurso das bem-aventuranças, o cristianismo valoriza valores como a humildade e a mansidão; (10) a escatologia não está mais amparada apenas na imortalidade da alma, mas também na ressurreição dos corpos; (11) para a filosofia grega, a história é circular, não tem meio e nem fim, acabando sempre no mesmo lugar, enquanto para o cristianismo, a história tem o sentido retilíneo em direção ao progresso, que é alcançado pela salvação da alma e pela edificação do reino de Deus, acabando no Juízo final (Reale & Antiseri, 2003).

tiveram ação não apenas religiosa, mas principalmente política para a propagação da sua fé, que foi ao longo do tempo ganhando alicerces importantes, vindo a apresentar os subsídios para o que se entende por dignidade da pessoa humana.

Nesse norte, é crucial o pensamento de São Paulo o qual era um funcionário público romano cobrador de impostos que se converteu ao monoteísmo cristão e pelo conjunto de sua obra é considerado um personagem fundamental nos primeiros anos do cristianismo. Tido por muitos como grande responsável pelo caráter universal da doutrina, o apóstolo dos gentios espalhou a ideia de que Cristo se fez homem para todos os homens, não apenas para o judeu. Na Carta aos Gálatas, é conhecida a passagem em que destaca que “não há judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher, pois todos vós sois um só, em Cristo Jesus” (Shokel, 2018, p.2392). Ao propagar as ideias como a salvação pela fé e não pela lei, calcadas numa igualdade essencial, foi tomado como subversivo pelos romanos, porém, conforme Lafer (1991), foi isso que tornou a ideia dos direitos humanos possível.

A Carta de São Paulo aos Efésios é paradigmática para a compreensão da universalidade sobre a qual se fundam hoje os direitos humanos, que impõe a proteção da dignidade de todas as pessoas humanas, pois nela menciona-se expressamente que todos os homens pertencem à família de Deus (Ferreira, 2018). Nela, o discípulo dos gentios refere-se a Jesus:

Ele é nossa paz, ele que de dois fez um, derrubando com seu corpo o muro divisório, a hostilidade; anulando a lei com seus preceitos e cláusulas, criando assim em sua pessoa, de duas uma só e nova humanidade, fazendo as pazes. Por meio da cruz, matando em sua pessoa a hostilidade, reconciliou os dois com Deus, tornando-os um só corpo. Veio e anunciou a paz a vós, os que estão longe, a paz aos que estão perto. Ambos, com o mesmo Espírito e por meio dele, temos acesso ao Pai. De modo que já não sois estrangeiros nem adventícios, mas concidadãos dos consagrados e da família de Deus; edificados sobre o alicerce dos apóstolos e profetas com Cristo Jesus como pedra angular. Por ele todo o edificio bem coeso cresce até ser tempo consagrado ao Senhor, por ele vós entrais com os outros na construção, para serdes morada espiritual de Deus (Schokel, 2018, pp.2400-2401).

Por mais paradoxal que pareça, o cristianismo colocou o homem no centro da sua própria história, porque amado por Deus, passou a ser também a criatura mais importante, favorecendo o antropocentrismo numa proporção que não foi alcançada pela filosofia grega, que valorizava o cosmos acima de tudo, ao qual o homem estava ligado, mas não lhe era superior. O cristianismo, em sentido oposto, descreveu o homem como feito à imagem e semelhança de Deus, senhor de todas as coisas, dono de todas as coisas, capaz de buscar a

santidade pela vontade de obedecer à Deus, o que o colocou acima de todas as coisas, de forma diferente do pensamento dos filósofos gregos, que até entendiam que o homem poderia alcançar a Deus, mas pelo intelecto, pelo conhecimento, o que o cristianismo admite através da vontade (Reale & Antiseri, 2003).

Assim, a mensagem de Cristo é clara e atual, pois a ideia da criação de todos os homens por um só deus, que acarretou na derrubada dos muros e na compreensão de que todos compõe um só povo, formando uma família universal, foi fundamental para a concepção de igualdade e universalidade que foi adotada pela proposta dos direitos humanos eis que esse norte de pensamento coloca em cheque as discriminações de origens étnicas, raciais, sociais, entre outras (Ferreira, 2018).

Em consequência disso, a mensagem do cristianismo coloca a soberania e o controle fronteiro em questão, pois em sentido oposto à lógica do eu e do outro⁷, o valor que procura promover é o da unidade da família humana, a família de Deus, que se funda na igualdade de todos e que é encontrado em muitas partes da doutrina desenvolvida pela Igreja Católica, que foi a instituição fundamental para a propagação das novas ideias (Ferreira, 2018).

É bem verdade que o Antigo e o Novo Testamento contém argumentos para quase tudo que se queira defender. Nesse sentido, por exemplo, podemos identificar também passagens sobre a escravidão e tratamento discriminatório sobre as mulheres, que não olvidamos. Todavia, o que se propõe aqui é a valorização dos argumentos que servem de fundamento para compreender os Direitos Humanos na ótica contemporânea, reconhecendo valor superior os fundamentos que nos direcionam para a paz e a concórdia entre as pessoas – e aqui estamos nos referindo apenas à comparação entre argumentos extraídos dentro do corpo doutrinário que forma a base do cristianismo, pois não é objeto do presente trabalho a comparação entre cristianismo e outras religiões.

1.4. A sacralidade cristã da pessoa humana e a sua dignidade especial

⁷ Nietzsche defendeu que o cristianismo subverteu todos os valores antigos, trazendo novos, que podem ser verificados no Sermão da Montanha, no Evangelho de Mateus 5, onde foram valorizadas qualidades que antes não se sobrepunham, como a pureza, a humildade, a mansidão, o que para o ideário grego não era valorizado, ao contrário, o homem grego valorizava a sabedoria, a vaidade, os bens exteriores, o corpo, e acreditava em si mesmo mais do que tudo (Reale & Antiseri, 2003).

Reputa-se ao cristianismo a construção do conceito de pessoa humana, pois no grego e no latim não havia termo que o designasse, o que pode ser explicado, em parte, pela ideia organicista da sociedade, ou seja, o indivíduo era identificado pelos núcleos aos quais pertencia (Moura, 2002).

Depois de Cristo e dos Apóstolos, outros personagens importantes para a propagação da fé cristã influenciaram o pensamento medieval, contribuindo para a construção do conceito de pessoa humana e por conseguinte, de dignidade da pessoa humana.

Com efeito, no início, os membros da Igreja Católica desempenharam o papel de ligação entre o conhecimento produzido no mundo clássico e a cultura medieval, trazendo categorias da filosofia dos antigos ao pensamento cristão.

Os pensadores cristãos ressaltaram a dignidade especial do homem em relação a outras criaturas, unindo a natureza racional já explorada pelos antigos a uma alma espiritual criada pelo Deus único que se fez homem em Cristo para redimir e salvar todos os homens. Foi na Idade Média colonizada pelo cristianismo que se conceberam ideias como a de que por meio do livre arbítrio o homem pode escolher agir conforme os mandamentos da verdade revelada e, por meio da liberdade e autonomia, pode escolher realizar o bem no mundo, desenvolver as suas potencialidades e criar no mundo material o mundo perfeito almejado por Deus, o reino de Deus. O reino de Deus do cristianismo medieval era um reino do bem e da liberdade, ainda que nesse momento esses conceitos de bem e de liberdade não tenham atingido o significado universalista e igualitário que possuem hoje.

Por outro lado, nesse momento, o homem está vinculado à espiritualidade, pois foi criado à imagem e semelhança de Deus. Contudo, segundo a tradição cristã herdada de Aristóteles, apesar de o núcleo de todo ser humano ser a alma, ela está conaturalmente relacionada ao corpo, compondo com ele uma unidade substancial, a unidade substancial da pessoa (Adorno, 2014).

O conhecimento dos filósofos e teólogos cristãos foi produzido num primeiro momento nas Igrejas e mosteiros, depois nas universidades⁸. Destacou-se, na Patrística, Santo Agostinho, que recuperou o pensamento de Platão e, posteriormente, na Escolástica,

⁸ No ano de 529 o imperador Justiniano (482-565) ordenou o fim da academia de Platão, o que demonstrou a transição da forma de pensar da tradição grego-romana para a forma de pensar da tradição do cristianismo católico medieval, que se estabelecia a partir da fundação do mosteiro de São Bento (480-547). Foi a Igreja Católica, por meio dos seus copistas, a grande responsável pela conservação dos escritos clássicos. Uma das marcas do pensamento escolástico é a preservação do pensamento antigo, incorporando-o na filosofia segundo uma percepção cristã (Oliveira, 2005).

São Tomás de Aquino, que trouxe para a filosofia cristã o pensamento de Aristóteles (Wolkmer, 2003).

Para Santo Agostinho, o homem é uma alma racional, que se utiliza de um corpo material e mortal (a alma recebeu o corpo como servo), mas a alma é superior porque é a imagem de Deus, porque pode conhecê-lo. O bispo de Hipona ensina que Deus concede ao homem o livre arbítrio para que possa decidir entre o bem e o mal. A prática do bem conduz o homem à salvação e a prática do mal, por meio do pecado, leva o homem ao castigo (Agostinho, 1935). A salvação e o castigo são o prêmio e a punição para as escolhas do homem. Para chegar à cidade de Deus, o homem deve fazer boas escolhas na cidade dos homens. Ao relacionar a ideia de livre arbítrio com liberdade, Santo Agostinho introduziu uma mudança radical em relação ao pensamento clássico, porque neste a liberdade era um status que se relacionava com a política (Tomasevicius Filho, 2006).

Mas a liberdade, para Santo Agostinho, só é plena se o homem escolher seguir o bem, que é agir de acordo com a vontade de Deus, pois a liberdade para ele tem o sentido de livrar o homem do pecado. Para ele, somente no reino de Deus todos os homens são livres e essa é a grande promessa do Cristianismo: Deus se fez homem em Cristo para que todos, e não apenas o povo escolhido (judeus), pudessem ser redimidos e salvos, daí que a ideia de liberdade deixou de ser um status ligado a um grupo social política (Tomasevicius Filho, 2006) e passou a ser acessível a todos. A liberdade é decorrente de escolher bem. A salvação é acessível a todos porque só depende da fé.

Suas formulações recepcionaram de forma genial a tradição da filosofia platônica para adequá-la à tradição bíblica e cristã da patrística latina, tornando-se a matriz da concepção medieval do homem até o século XII que veio depois a se aperfeiçoar com o pensamento de São Tomás de Aquino (Vaz, 2004). As ideias de Santo Agostinho sobre o bem e o mal como consequências do livre-arbítrio influenciaram a consolidação da ideia de responsabilidade do homem pelas escolhas que faz política (Tomasevicius Filho, 2006). E o conjunto de sua obra é tão profundo que marcou indelevelmente a cultura ocidental, segundo Machado (2016), nos mil anos posteriores.

São Tomás de Aquino, seguindo a tradição agostiniana, entende o homem como criado à imagem e semelhança de Deus (*Imago Dei*). Nele, a qualidade do espírito, que possui natureza intelectual (ou seja, é a natureza racional) coloca o homem como imagem de Deus (Pirateli & Oliveira, 2008), porém, assim como Agostinho, no pensamento de

Tomás de Aquino essa imagem não é perfeita (Aquino, 2002). Para o seu desenvolvimento e aperfeiçoamento, o homem precisa viver em sociedade, então para Tomás de Aquino todos os homens são indivíduos que precisam fazer parte da sociedade (Pirateli & Oliveira, 2008). A pessoa humana é o indivíduo, o homem que possui uma alma (racional, intelectual, superior e divina) ligada a um corpo, ou seja, é um composto de alma e matéria (heliomorfismo aristotélico), em que a alma é a própria forma do corpo (Aquino, 2002). E a pessoa humana se distingue das demais porque tem autonomia.

A obra de São Tomás de Aquino contribuiu para o desenvolvimento do conceito de pessoa humana. Segundo Sarlet, o Doutor Angélico se apoiou em Boécio, considerado o último romano e primeiro escolástico, um dos primeiros a aliar fé e razão (Lauand, 1998), que já tinha dito que a pessoa é a “substância individual de natureza racional.” (Sarlet, 2011, p. 18).

Com efeito, na Suma Teológica, discorreu expressamente sobre a afirmação de Boécio, acrescentando a liberdade como característica intrínseca da pessoa. O teólogo dominicano individualizou a pessoa humana no mundo, afirmando a particularidade de ser capaz de ter o domínio dos seus atos e agir por si mesmo, diferenciando-se das demais. O que caracteriza a pessoa humana de modo particular, portanto, é o seu modo de ser no mundo, que só é possível através da liberdade.

Especificamente sobre o tema da pessoa e da liberdade que a caracteriza, pela importância da obra, transcrevemos, da Suma Teológica, que as pessoas são senhoras dos próprios atos:

Mas ainda, de modo mais especial e perfeito manifesta-se o particular e o individual nas substâncias racionais, que são senhoras dos próprios atos; e não somente são levadas, como os outros, mas agem por si mesmas; pois, os atos são de natureza singular. E, portanto, entre as outras substâncias, os indivíduos de substância racional têm certo nome especial, a saber, o de pessoa. E por isso, à predita definição de pessoa, acrescenta-se substância individual, para significar o singular no gênero da substância; e acrescenta-se mais — de natureza racional, para exprimir o singular na ordem das substâncias racionais (Aquino, 2010, p. 17).

Ao se propor a comentar se deve ser atribuído a Deus o nome de pessoa, Tomás de Aquino explicita que “Pessoa significa o que há de mais perfeito de toda a natureza, i. é, o que subsiste em a natureza racional” (Aquino, 2010, p. 12). Ao diferenciar o animal do homem, e a pessoa humana da pessoa divina, Tomás de Aquino desenvolveu o conceito de

pessoa humana, que é a pessoa em geral (composta de carnes, ossos e alma) que se individualiza das demais por sua característica racional:

Daí ser diferente buscar o sentido de animal, e o sentido do animal que é o homem. Do mesmo modo, uma coisa é buscar o sentido de pessoa em geral, outra é buscar o sentido de pessoa divina. Com efeito, a pessoa em geral significa, como se disse, a substância individual de natureza racional. Ora, o indivíduo é o que é indiviso em si e distinto dos outros. Portanto a pessoa, em qualquer natureza, significa o que é distinto nessa natureza. Por exemplo, na natureza humana, significa estas carnes, estes ossos e esta alma, que são os princípios individuantes do homem. Se tais elementos não entram na significação de pessoa, eles entram na significação de pessoa humana (Aquino, 2010, p. 34)

Desse modo, entendemos ser impossível não tributar a São Tomás de Aquino a construção de um conceito do que se entende por pessoa humana, que influenciou diversos outros autores e veio depois a também influenciar a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, trazendo até os dias atuais a sacralidade da ideia de pessoa humana – porque inicialmente foi pensada como uma criação divina, e mais ainda, feita à própria imagem e semelhança de Deus, o que emprestou ao homem uma centralidade e importância que não tinham sido pensadas no mundo grego, que em geral não via o homem como o ser mais importante, mas apenas como parte do cosmos.

Ainda que vincule o homem a uma alma criada por Deus, é impossível não reputar ao Doutor Dominicano o entendimento de que a pessoa humana é o que se distingue das demais criaturas por ser uma porção individualizada de “carnes, ossos e alma” que tem a liberdade de ser senhora dos próprios atos, ou seja, de escolher agir segundo sua própria consciência, que a individualiza perante as demais.

Pirateli e Oliveira (2008, p. 113), ao explicar o tema da pessoa em Tomás de Aquino, mencionam que “o que faz de Sócrates um homem pode ser encontrado em todos os homens, no entanto o que faz com que este homem seja Sócrates pertence a ele”. E continuam: “a pessoa humana não se define pela natureza humana encontrada em Sócrates ou Platão, mas é Sócrates e Platão.” (Pirateli & Oliveira, 2008, p. 113).

Eis a síntese do que é a pessoa humana para Santo Tomás de Aquino, de onde podemos formular a hipótese de que o caráter único e insubstituível da pessoa humana decorre da liberdade e autonomia para agir como senhora de si que já foi reconhecido por Tomás de Aquino na Idade Média colonizada pelo cristianismo.

Sarmento (2016), no entanto, assevera que apesar de se abstrair da obra de Tomás de Aquino o conceito de pessoa, tal não implicava o reconhecimento de igualdade, pois a sociedade era vista ainda por ele como hierárquica e estamental. Por conseguinte, um indivíduo tinha para com a sociedade mais deveres do que direitos e o tratamento que recebia dos demais decorria do estamento ao qual pertencia, que lhe era reconhecido com o nascimento e quase nunca poderia ser alterado ao longo da vida. Ou seja: apesar da beleza do conceito de pessoa humana, isso não era praticado, de fato, com relação a todas as pessoas de uma maneira universal e igualitária.

Depois, no século XV, Giovanni Pico Della Mirandola, autor que viveu na Itália renascentista, publicou, em 1486, uma obra importante sobre dignidade humana, denominada “*De Dignitate Hominis Oratio*” que, no entanto, só foi assim denominado depois da sua morte, o que é explicado porque o texto tinha a intenção de tratar de teologia, em que consta um diálogo entre Deus e Adão, em que Deus explica que o homem é diferente porque, diferente das demais criaturas no mundo, que tem natureza restrita e bem definida, pode se tornar o que quiser, não possui impedimentos e restrições, tem capacidade de criar, transcender, ir além (Pico, 2015).

Os filósofos humanistas renascentistas enfatizaram a dignidade humana e, baseados na filosofia grega antiga e nas fontes bíblicas, insistiram no valor do homem em face de sua espiritualidade e imortalidade da alma, que o colocavam em posição central no cosmos, diferente das demais criaturas. Mirandola descreveu que os homens são livres para escolher entre o bem e o mal, podem se tornar o que quiserem, escolhendo os dons que querem desenvolver, e, portanto, para esse autor, a dignidade humana é vinculada a essa liberdade de escolher que individualiza o homem entre os demais seres vivos, colocando-o em um lugar especial entre as demais criaturas (Adorno, 2014).

A crítica que se faz a Mirandola é que ele não deixa de lado a herança grego-romana, pois para ele a dignidade decorre de um processo construtivo que pode, portanto, ser retirada pela força dos seus atos. Assim, se no mundo grego e romano a dignidade estava ligada ao reconhecimento da função da pessoa na sociedade, que decorria da vida pública e da honra, os pensadores cristãos agora vinculam a dignidade do homem à sua ligação com Deus, com a vida católica, com a filosofia, de modo que o homem possui como atributo a liberdade, que pode tanto dignificá-lo (pela sua ação e decisão de participar da vida religiosa, por se esforçar em buscar a verdade) como pode fazê-lo perder essa característica (Dias, 2021).

Outros autores, no entanto, fazem menção a Pico Della Mirandola como um dos autores cristãos medievais que recuperou o interesse pelas filosofias grega e romana, junto com outros autores, como Marsilio Ficino e Nicolau de Cusa. O surgimento do antropocentrismo, relacionada à Paideia grega, promoveu a educação fundada em disciplinas liberais, o que acarretou o decaimento do escolasticismo. Os que ministravam os cursos que abordavam autores antigos, gramática, retórica, história e filosofia moral foram então denominados de humanistas, pois a preocupação destes filósofos era com os comportamentos humanos, com a sua postura mundana. Nesse contexto, deslocaram “do absolutismo religioso para o antropocentrismo, onde humanistas oscilaram do teocentrismo, Deus como centro de todas as cogitações, então adotado e imposto pelo clero, para a visão antropocêntrica, que alocava o Homem no centro de todas as realizações sociais.” (Pico, 2015, p. 158). Recupera-se a ideia de livre arbítrio de Santo Agostinho.

Assim, os autores renascentistas propagavam, na verdade, que o homem era capaz de pensar por si mesmo, ou seja, em sentido contrário ao teocentrismo medieval, “a religiosidade humanista quis chegar a Deus por meio da liberdade, do pleno exercício da razão consciente, condição determinante para alcançar a dignidade que o homem teria direito pela própria gênese” (Pico, 2015, p. 159).

Nesse contexto, a dignidade do homem que os humanistas renascentistas defendem decorre da dignidade de sua vida, ou seja, diferente do homem que na baixa idade média morria para viver uma vida conforme os ensinamentos da verdade revelada por Deus aos cristãos, o homem do renascimento vive para completar a obra de Deus, ele vive plenamente a sua vida e exerce a sua liberdade para empregar valor à sua vida, e não apenas como passagem para o outro mundo, ele deixa de buscar o céu e de viver uma vida de contemplação para viver o mundo natural e estar sujeito às leis naturais (Pico, 2015).

Essa virada de pensamento é considerada o giro copernicano, pois os humanistas renascentistas promoveram a inversão de valores que oportunizou a passagem do teocentrismo para o antropocentrismo. Aceitaram a existência de um Deus único, porém esse Deus foi compreendido não da mesma maneira, pois antes era o celeste que dava sentido ao mundo terrestre, e nesse novo paradigma, o terrestre veio a dar sentido ao celeste (Pico, 2015), mas, no entanto, ainda aqui o homem deveria replicar a harmonia desejada pelo Criador.

1.5. A secularização do conceito de dignidade da pessoa humana: o homem visto como um fim em si mesmo

A transição do teocentrismo para o antropocentrismo, descrita como o processo de racionalização e laicização (Sarlet, 2009) que marcaram a passagem do mundo medieval para o mundo moderno implicou a transformação na forma de compreensão do mundo, que foi do humanismo renascentista ao racionalismo e ao iluminismo, colocando o homem no lugar de Deus e da religião (Sarlet, 2009).

O filósofo que contribuiu para a compreensão da dignidade humana dissociada da ideia de Deus e da religião foi Immanuel Kant, pois tratou a dignidade humana como algo inerente ao homem, fruto da autonomia ética (uma razão prática) que é inerente a todo ser humano, independente de qualquer vinculação espiritual (Dias, 2021).

Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant investiga qual o princípio supremo da moralidade que deve orientar a vida humana, deduzindo que para que esse valor seja obrigatório, deve ser universal, e para que possa ser universal, não pode ser buscado na natureza humana ou condições do mundo (que são variáveis de acordo com a cultura, o contexto histórico, social, etc), mas apenas na razão pura (Kant, 2007).

Para Kant, o homem é o ser racional que, orientado pela vontade, uma espécie de razão prática, pode agir segundo representação das leis ou princípios. A representação de uma lei ou princípio que coage a vontade a agir de uma maneira ou de outra é um mandamento da razão, que Kant chama de imperativo. O imperativo pode ser hipotético, quando uma ação é orientada para obter alguma coisa (a ação é um meio), ou categórico, quando a ação é necessária por si mesma, sem relação com outro objetivo (a ação é considerada um fim em si mesmo) (Kant, 2007).

Enquanto o imperativo hipotético constitui-se em um mandamento de vontade direcionada a um fim específico, o imperativo categórico é o mandamento de ação que é orientada pela boa vontade (para o imperativo categórico ser perfeito, a boa vontade deve coincidir com o dever) e nesse sentido pode ser considerada uma lei universal, porque não permite liberdade de escolher agir do modo contrário ao que ordena (e só assim pode ser tomada como universal) (Kant, 2007).

Nesse contexto, ao formular o princípio supremo da moralidade que deve orientar a vida humana, Kant formula como único imperativo categórico o seguinte: (I) “age apenas

segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2007, p. 59), que pode também ser lido em outras duas formulações: (II) “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (Kant, 2007, p. 69) e ainda (III) age de tal maneira que a tua vontade possa ser “concebida como vontade legisladora universal” (Kant, 2007, p. 72).

Na obra, Kant (2007) se questiona se é ou não necessário que os homens sempre julguem suas ações de acordo com a máxima de querer que elas se tornem lei universal. Para saber como agir, “temos que poder querer que uma máxima da nossa acção se transforme em lei universal” (Kant, 2007, p. 62).

A essa inquietação, ele responde que a possibilidade de se tomar uma ação como lei universal está ligada à vontade do homem, a qual só pode ser boa se direcionada à realização do homem enquanto fim em si mesmo, porque os homens, diferentes das coisas, não podem ser medidos ou valorados ou utilizados como meios para obtenção de outros fins, pois tem dignidade, merecem, respeito e não preço, são a medida de todo o arbítrio (Kant, 2007). Afirma: “quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade.” (Kant, 2007, p. 77).

No que diz respeito à dignidade, Kant assevera que o ser humano, é o único que tem autonomia da vontade, que é a capacidade da agir segundo as suas próprias leis (ser o legislador de si mesmo), e nisso consiste a sua dignidade, porque enquanto ser racional “não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá” (Kant, 2007, p. 77). E é justamente a possibilidade de ser legislador universal e ao mesmo tempo objeto dessa mesma legislação universal que coloca ao homem a necessidade de agir de acordo com uma vontade moralmente boa (Kant, 2007).

Comparato (2001), ao discorrer sobre o tema, afirmou que o dever de as pessoas serem tratadas como um fim em si mesmo não refere apenas ao dever negativo de não prejudicar, mas também ao dever positivo de procurar favorecer, o tanto quanto possível, a felicidade alheia, pois se o objetivo natural de todos os homens é a própria felicidade, e se os homens devem ser considerados fins em si mesmos, é preciso que os seus objetivos sejam também meus objetivos, daí que buscar a felicidade alheia passou a ser também uma

obrigação, o que colocou fundamentos para os direitos humanos de segunda geração, que prescrevem deveres positivos ao Estado para com a sociedade (Comparato, 2001).

2. O SURGIMENTO DOS DIREITOS PÚBLICOS SUBJETIVOS

2.1. A proeminência do grupo nas sociedades antigas

Existem três ordens de teorias sobre a existência do Estado enquanto organização política da sociedade. Partimos do pressuposto de que Estado é fruto de circunstâncias históricas que propiciaram a ideia de soberania, que só pode surgir como consequência de uma sociedade política mais bem organizada e definida que só aconteceu no século XVII e tem como marco o ano de 1648, com a assinatura da Paz de Westfália, que marcou o nascimento do Estado moderno (Dallari, 2011).

No que diz respeito ao conceito de Estado propriamente dito, a noção atualmente está ligada à ideia de um centro de poder político com autoridade para criar e impor coativamente normas de direito para organizar a sociedade com vistas a alcançar o bem para comum, que é o bem de todos os homens e de cada um individualmente considerado. No entanto, nem sempre foi assim.

Na antiguidade (4000 a 3500 a.C. até a queda do Império Romano do Oriente, em 476 d.C., conforme Dallari, 2011), em especial o período em que floresceram as sociedades grega e romana, o homem era compreendido mais como parte de seu grupo social do que como ser individual, pois vigorava a ideia de uma ordem natural universal, imutável, em que cada um deveria exercer uma função de acordo com as suas aptidões. A sociedade cosmológica era naturalmente estratificada e os homens deveriam cumprir o papel que lhes cabia dentro dos grupos nos quais estavam inseridos. A ideia de bem comum estava ligada ao bem do grupo e não propriamente ao bem de cada homem enquanto indivíduo singularmente considerado.

A maioria dos filósofos gregos vinculou a noção de justiça com essa ordem natural e cósmica universal, de modo que a justiça era distribuir a cada um o que era o devido segundo a sua importância no grupo, o papel que cada um desempenhava nessa mesma ordem, o que Cícero chamou de dar a cada um conforme os seus méritos e Ulpiano denominou como “constante e perpétua vontade de dar a cada um o seu direito” (Lopes, 2000).

Homens que exerciam funções públicas, por exemplo, tinham mais dignidade que os escravos. Ambos eram necessários para que a sociedade existisse, porém uns eram mais importantes e dignos que outros. Se formos considerar o mundo grego e romano a partir de

conceitos atuais, podemos dizer que a ideia de justiça antiga não coincide com a ideia de justiça que temos hoje, pois no mundo antigo a desigualdade era a regra e isso era aceito como reflexo de uma ordem natural.

Platão (1949), em *A República*, justificava a desigualdade através da ideia de que cada homem deveria realizar a sua função na sociedade, para ele a justiça era atribuir a cada um o que lhe cabia. Aristóteles (1985), em *Política*, disse que o homem é um animal político e que, portanto, a vida em sociedade era uma vocação natural, mas que nesta cada um tinha uma função. Apesar de entender que um bom governo deveria ser estabelecido em razão do interesse comum, Aristóteles (1985) entendia como natural a divisão entre homens que são senhores de si e outros que são subjugados, aceitando como natural a ideia de escravos.

Como a subsistência era assegurada pelo grupo, que muitas vezes dependia do resultado das guerras travadas com outros grupos, não havia justificativa para o surgimento de uma consciência de individualidade e reivindicação perante uma fonte de poder, pois isso implicaria a exclusão do indivíduo do grupo do qual o homem dependia, o que não era bom para o indivíduo. Nesse sentido, assevera o Professor Jonatas Machado (2016): num cenário em que a sobrevivência era o bem mais importante e em que o estado natural era a guerra atual ou iminente entre as nações, a desconfiança era total e os fortes dominavam, por isso a desigualdade era vista como natural e os vencidos naturalmente escravizados.

Desse modo, nas sociedades grega e romana, o indivíduo estava completamente submetido às estruturas das cidades-Estados. Os atos de governo por vezes eram exercidos de forma despótica, o chefe exercia o poder com as características de monarquia absoluta e, portanto, a ideia de liberdade era bem diferente do que foi alcançado a partir da formação do Estado moderno. Mesmo na democracia ateniense, o que se tinha era na verdade uma oligarquia, ou seja, o governo de poucos e para poucos. A maioria dos homens detinha um status de semiescravidão (Dallari, 2011).

Assim, é possível afirmar, a partir do ponto de vista dos direitos subjetivos públicos, que não havia condições para o seu surgimento, pois isso pressupõe a ideia de um indivíduo com autonomia, poder e liberdade para fazer reivindicações em face do Estado, porém nesse momento nem o indivíduo alcançou esse status, nem o Estado alcançou ainda uma organização capaz de oferecer e garantir a tutela a esse tipo de postulação.

Nesse contexto, embora alguns entendam já existir o direito subjetivo nesse momento, outros identificam que é apenas possível discutir a ideia de direitos subjetivos de

índole privada, o certo é que reivindicar direitos subjetivos públicos tal qual como eles são hoje compreendidos importaria em excluir o indivíduo do grupo, e a integração, não a autonomia era a condição de sobrevivência nessas sociedades (Barros, 2003).

Nas *polis* gregas, há uma elite que governava e participava intensamente da vida pública, porém a esfera de autonomia do indivíduo no âmbito privado era bem reduzida (Dallari, 2011). Em Roma, também nas *civitas* havia participação dos patrícios, porém a base da formação das cidades era familiar e, portanto, os privilégios pertenciam a uma classe social que abrangia parcela pequena da população (Dallari, 2011). Daí que entendemos que nesse momento apenas o direito subjetivo de índole privada pode efetivamente ter a sua existência admitida, e ainda assim de forma restrita, pois era pouco ou nada garantido (Neto, 2006).

Apesar de algumas noções jurídicas importantes para o direito público terem surgido de reinterpretções de fontes do direito romano, como o conceito de direito objetivo (*norma agendi*) e direito subjetivo privado (*facultas agendi*), a verdade é que não havia a ideia de um Estado com estrutura organizada o suficiente para fazer valer a sanção. Não existia poder público coativo capaz “de impor a sanção jurídica de forma organizada e centralizada” (Neto, 2006).

Ou seja, não estavam configuradas as condições necessárias para o surgimento das liberdades públicas, uma vez que isso pressupõe a ideia de autonomia e individualidade de um sujeito que se relaciona com o Estado em situação de poder suficiente para exigir alguma coisa, o que não se verificava. Como visto, o modo de produção escravagista, fundamentado pelo direito, manteve a sociedade em desigualdade, pois essa desigualdade era entendida como necessária para a sobrevivência do grupo.

2.2. A influência do cristianismo na Idade Média

A Idade Média (de 476 d.C. até a queda do Império Romano do Ocidente em 1453 d.C., conforme Dallari, 2011) foi por muito tempo retratada como um período negro, uma noite escura antes das iluminações. No entanto, essa crítica vem sendo desconstruída. Hoje discute-se o seu legado, pois no intervalo entre a Idade Antiga e a Idade Moderna foram preparadas muitas ideias que foram importantes para a configuração da Idade Moderna (Le Goff & Montremy, 2006).

Após as invasões bárbaras, o direito romano se eclipsou e foi substituído por várias ordens de direito, depois ressurgiu e difundiu-se como um direito comum, ao lado dos direitos especiais (Bobbio, 1995). Por muito tempo não houve estabilidade política, econômica ou social, uma vez que não havia uma fonte única de Poder e tampouco exclusividade na produção do Direito, pois a Idade Média é marcada pela coexistência de múltiplas fontes de poderes menores sem hierarquia definida, que acarretavam na produção de direito pulverizada na multiplicidade de ordens jurídicas: ao lado de uma ordem imperial, uma ordem eclesiástica fundada no direito canônico, o direito dos reinos, o direito feudal, o direito das corporações de ofício, etc. (Dallari, 2011).

Até a Idade moderna, a sociedade ocidental europeia era estratificada e a produção do direito não era monopolizada pelo Estado (Bobbio, 1995) que, como vimos, ainda não existia, segundo o ponto de vista aqui considerado. A sociedade era escalonada por estamentos e a regra era o pluralismo jurídico. Havia grande diferença na distribuição de poder e riqueza, com distinções entre o que era superior e o que era inferior, entre tarefas e funções, e as inclusões ou exclusões eram feitas considerando-se os indivíduos segundo os estratos aos quais pertenciam (Maia, 2007). Era o status pessoal de cada um que definia os seus direitos e os seus deveres (Marques, 2015).

Baseada no modo de produção artesanal, em que o comércio inicialmente era difícil por conta das inseguranças das guerras e invasões, a sociedade feudal foi prioritariamente organizada com base na propriedade da terra. A par da falta de existência de uma estrutura política de tal forma coesa e estruturada, as relações econômicas e sociais estavam assentadas em uma base de relações feudais de vassalagem, em que os Monarcas agora eram vassalos do Papa e passam a pagar tributos a Roma (Machado, 2016). Depois, os nobres estavam amarrados aos Monarcas na condição de vassalos, aos quais obedeciam por conta dos benefícios e a deslealdade acarretava a perda do benefício (Silva, 1984). Ligados à terra, estavam os servos, e embora a condição do servo diferisse da escravidão antiga, situação que não permitia a ideia de autonomia, liberdade e poder necessárias para o reconhecimento de direitos públicos.

Trata-se, pois, de época bastante heterogênea e que, além das invasões bárbaras e do feudalismo, foi marcada também pelo cristianismo (Dallari, 2011). Com base na ideia de um Deus único para todos os povos, de todos os lugares, o cristianismo propagou a ideia de igualdade e universalidade, pois a mensagem de Cristo era a de que se todos os homens são

filhos de um mesmo deus, todos partilham de uma igual dignidade, devendo ser combatidas as desigualdades sociais e econômicas, o que deveria ser comunicado a todos os povos da terra (Machado, 2016). Como não havia unidade política fundada em um Estado soberano, a Igreja Católica representava uma fonte de poder que pretendia a centralidade em uma época em que o poder estava fragmentado entre diversos núcleos (Dallari, 2011).

Além disso, com a queda do Império Romano do Oriente, a Europa precisava se reestruturar, daí que o Bispo de Roma contribuiu para as relações políticas entre os territórios que integravam esse império, surgindo nessa época os primeiros monarcas cristãos (Machado, 2016).

Entre 570-632 d.C., Maomé fundou uma nova religião, o islamismo⁹, que após um período de intenso expansionismo, foi barrado por Plágio de Covadonga e Carlos Martel, nas batalhas de Covadonga (718 d.C.) e Tours (732 d.C.), o que reforçou a identidade europeia de matriz judaico-cristã (Machado, 2016).

Diante disso e dentro da perspectiva de que o cristianismo propunha também a conversão dos homens para a sua fé, a ideia de um império fundado no cristianismo também foi incentivada pela Igreja Católica e assim em 800 d.C. Carlos Magno foi coroado imperador pelo Papa. Assim, o projeto do Califado Islâmico foi respondido com o projeto de um governo mundial, ao modo da Igreja Católica, que colocou o sucessor de Pedro também como sucessor de Cesar (Machado, 2016).

Aspirava-se que a humanidade inteira se tornasse cristã, o que serviu de fundamento para as cruzadas e depois para as missões. Assim, “com a fundação da Cristandade ocidental na Idade Média, a partir do século XI, a cidadania passou a ser um vínculo político de base religiosa e não nacional” (Comparato, no prefácio da obra de Ramos, 2018, p. 4).

⁹ O profeta Maomé, que era também um líder militar com aspirações políticas, com a justificativa de restabelecer a fé de Abraão, supostamente corrompida por judeus e cristãos, fundamentou-se nos escritos bíblicos já existentes, que foram complementados pelo Alcorão, onde estaria a última e derradeira vontade de Alá, para estabelecer os parâmetros da nova religião. A nova religião, fundada na verdadeira vontade de Alá, Deus único de Abraão, prevê que os homens devem se sujeitar incondicionalmente à vontade divina e os homens devem lutar para defender e propagar a sua religião, daí que o islamismo se desenvolve em torno do conceito de jihad, ou seja, de uma obrigação de propagar a fé e combater os infiéis. Assim, apesar de sempre terem existido pensamentos mais pacifistas, a verdade é que o islamismo surgiu com um objetivo político claro que é o de estabelecer o Califado, uma espécie de entidade política religiosa islâmica, com ares de absolutismo e teocrático, daí que a ideologia do islamismo, apesar de admitir tratados e tréguas que possibilitem uma convivência pacífica, não permite a paz perpétua com cristãos, judeus ou apóstatas, porque em última análise, a vontade de Alá deve prevalecer, e assim todos os homens, cedo ou tarde, devem ser convertidos e sujeitados incondicionalmente aos preceitos do islamismo (Machado, 2016).

Em que pese não se possa falar em cidadania, pois a sociedade era organicista e as pessoas tinham muito mais deveres do que direitos para com a comunidade e com os demais, a ideia é importante para destacar a importância do vínculo religioso e a proeminência do cristianismo católico, com a figura do Papa a pretender exercer o poder espiritual e temporal.

Essa realidade importou a mudança de paradigma que repercutiu nas relações internacionais e no direito internacional, pois o Papa, incumbido de afirmar um código de ética único e universal fundado no Antigo e no Velho Testamento, passou a centralizar o direito natural, reclamando para si competências para estabelecer Reinos e Monarcas, bem como definir o que era considerado guerra justa e, mais tarde, até mesmo dividir terras e mares (Machado, 2016), o que é importante para o presente trabalho, pois apesar de a Idade Média ser o reflexo do primado da religião e da moral (Barbuy, 2012) as discussões jurídicas entre teólogos e juristas influenciaram a própria noção de direito subjetivo.

Na Idade Média, vigoraram as noções de direito e Justiça de Tomás de Aquino (1221-1274), que recepcionou as tradições gregas e latinas, fundido com essa herança o pensamento cristão. Segundo Lopes (2000), no tratado sobre a justiça, Tomás de Aquino conseguiu combinar o pensamento de Aristóteles ao cristianismo, que concebe a justiça a partir de Deus e a relaciona com a ideia de misericórdia. Para ele, o homem justo é o que vive de acordo com a vontade de Deus, aceita essa vontade e vive de acordo com o amor de Deus (Lopes, 2000). Esse amor é também o amor ao próximo, e nessa perspectiva, também no amor de Deus está incluído que a cada um cabe dar aos demais o que lhes pertence. Assim, Tomás de Aquino incorporou à concepção de justiça cristã de Santo Agostinho (justiça é o amor que serve a Deus) à de Ulpiano (justiça é dar a cada um o que lhe pertence) (Lopes, 2000).

Assim, ainda estabelece a submissão de tudo à ordem divina, de modo que no final das contas, conforme Bittar (1998), a justiça acaba por ser distribuir a cada um o que é seu por direito e este, por sua vez, escalonado é ao final submetido à ordem do divino. Distingue a lei humana da lei natural, aludindo que a humana deriva da lei natural por obra do legislador e assim deve estar de acordo com a lei natural, autorizando-se o uso do direito de resistência pelo povo em caso de desconformidade. No entanto,

Não obstante a proeminência do direito natural fundado em uma ordem divina, dois fatores impediram a concretização de um Império Cristão. De um lado, havia na Europa muitos centros de poder que jamais se submeteram ao Imperador, pois os reinos, senhorios,

comunas, organizações religiosas, corporações de ofícios aspiravam também autoridade e independência (Dallari, 2011). De outro, o próprio Imperador não se submeteu à autoridade da Igreja, e não só isso: tanto os imperadores queriam se intrometer nos assuntos espirituais como os Papas queriam se intrometer nos assuntos temporais, e essa luta entre Papa e Imperador marcará os últimos séculos da Idade Média, com a afirmação dos Estados absolutistas se afirma também a supremacia dos monarcas sobre a ordem temporal (Dallari, 2006).

Dito isso, antes dos contratualistas, segundo Tosi (2005), os eventos que prepararam a virada para o reconhecimento de direitos do século XVII e XVIII podem ser identificados como: a jurisprudência medieval a partir dos séculos XII e XIII, que foi associada ao surgimento do novo estamento urbano proveniente de artesãos e mercadores organizados em guildas e corporações; as posições assumidas por teólogos franciscanos e dominicanos no século XIV acerca da pobreza de Cristo, destacando-se a posição de Guilherme de Ockham e dos nominalistas; e por fim, o pensamento dos teólogos da Escola de Salamanca, que se revela mais vivamente em Francisco de Vitória, Domingos de Soto e Bartolomé de Lãs Casas, mais expressamente na discussão sobre a legitimidade da conquista no novo mundo.

Guilherme de Ockham (que viveu aproximadamente entre 1280 d.C. e 1347 d.C.) era frade inglês da ordem franciscana e seguia rigorosamente a doutrina de São Francisco. A ordem pregava o voto de pobreza para chegar a Deus, o que colocava os frades franciscanos em uma condição de mendicância, indo contra as bulas papais, que estabeleciam a indisponibilidade do que entendiam ser um direito natural de propriedade.

A fim de defender o uso das coisas independente do título de propriedade, Guilherme de Ockham na querela verbal travada com Papa João XXII, entendeu o *jus* como *postestas* (Stork, 2010). Assim, o nominalista defendeu que os sujeitos, que são o objeto da relação jurídica, tem o poder, a liberdade e a vontade para definir como usar e gozar desses direitos dos quais são titulares, nascendo daí a noção de direito subjetivo, pois não era possível que o direito fosse pensado a partir do indivíduo no mundo antigo (Stork, 2010)..

Além disso, esse poder era dado por uma lei positiva, ou seja, Ockham também contribuiu para a laicização do direito, pois o direito subjetivo seria uma concessão de uma lei temporal, fruto de um acordo de vontades, e não divina, pois Deus teria dado aos homens as coisas e assim, também o poder de criar regras sobre a propriedade, usufruto e uso das coisas, criando direitos titularizados pelos sujeitos (direitos subjetivos), que podem ser

exercidos ou renunciados, de acordo com a vontade e o interesse pessoal de cada um (o que teria, inclusive, orientado uma inclinação egoística, contrariando a concepção tomística vigente, que entendia o direito e a justiça em função da comunidade, que era regulada pelo divino) (Stock, 2010).

Daí a grande contribuição do frade franciscano para a construção da modernidade. Ao separar a lei humana da lei divina, entendeu que o direito poderia ser pensado a partir do interesse do indivíduo. Por isso se afirma a sua grande importância para o pensamento moderno, pois colocou a política e o direito a serviço dos indivíduos, o que viria depois ser retomado por Bodin, Grócio, Hobbes, Locke e Rousseau.

Releva destacar ainda, anteriormente aos teóricos do contratualismo moderno, que os teólogos dominicanos em território americano, bem como os teólogos da Escola de Salamanca e pelo menos um teólogo jesuíta no Brasil já defendiam os direitos dos índios em face de poderes constituídos, em debates em que se posicionaram contra a violência, exploração e crueldade dos colonizadores. Esses debates não são tradicionalmente considerados o ponto de virada dos códigos dos deveres para o código dos direitos da idade moderna, no entanto, merecem ser destacados porque contribuíram para a construção da noção de direito público subjetivo, como se verá.

O ponto de vista que aqui se pretende destacar não olvida que o encontro entre europeus e os povos da América Latina originou o maior dos genocídios que se tem memória na história, não tanto pelas guerras de conquista, mas principalmente pelos maus tratos decorrentes da exploração dos índios nas terras dominadas, em razão do regime de escravidão (Todorov, 1999). Tampouco ignora que o discurso que legitimou a ocupação da América pelos espanhóis para justificar a exploração dos índios, que foi formulado por teólogos católicos e juristas, identificava os povos dominados com os escravos naturais descritos por Aristóteles na obra *Política e Ética a Nicômacos* (Tosi, 2003).

Também é sabido que a crueldade praticada contra os índios foi realizada com a participação da Igreja Católica, que a pretexto da propagação do cristianismo e evangelização dos infiéis, enquanto instituição, autorizou a prática na América toda a sorte de humilhações e sofrimentos (Bruit, 1995). E que os missionários que coadunavam com a ideia de uma ideia de servidão natural dos índios que legitimava a ocupação espanhola recebiam lotes de índios para serem explorados como escravos (as *encomiendas*) (Bressanin, 2020).

No entanto, apesar de contar com o apoio das estruturas de poder dominantes (Monarquias e Igreja Católica), toda essa violência também foi corajosamente denunciada e veementemente combatida por parte de alguns teólogos e missionários dominicanos e jesuítas também pertencentes à Igreja Católica, em discussões que se consolidaram na pena dos teólogos da Universidade de Salamanca (Bragato, 2016), que contribuíram para a construção do conceito de direito subjetivo.

Ao longo da Idade Média pretendia-se uma centralidade da religião cristã católica, porém haviam muitos conflitos de interesses e muita divergência, que originaram guerras religiosas e vieram inclusive a dar origem ao direito de liberdade religiosa. Por muito tempo, a religião mais desunia do que unia as pessoas (Ramos, 2018).

Essas divergências de pensamento quanto à liberdade religiosa também foram constatadas nas colônias. De um lado, as estruturas de poder justificavam a imposição da escravidão aos índios na diferença entre as práticas religiosas, o que era o fundamento para a guerra justa, inclusive. De outro, alguns teólogos defendiam os direitos naturais dos índios, em que se incluíam os direitos de viver conforme os seus costumes e de manter as suas práticas religiosas.

Dentre os dominicanos que vieram como missionários no continente americano e que se voltaram para a defesa dos índios, destaca-se o frade dominicano Antônio de Montesinos, que em 1511 proferiu o célebre sermão em defesa dos povos indígenas que pode ser apontado como a primeira declaração de direitos das pessoas em face dos poderes constituídos (Marques, 2015).

A partir de 1513, Bartolomeu de Las Casas também passou a defender os direitos dos indígenas e a condenar práticas da coroa espanhola como as “*encomiendas*”, com as quais se alinhavam inúmeros membros da Igreja Católica, que corroboravam com a ação colonizadora e tornavam-se “*encomienderos*”, podendo dispor de índios como escravos, impondo, para além da exploração, a adoção da fé católica, dado que as práticas religiosas indígenas eram vistas como demoníacas (Bressanin, 2020).

Assim, a realidade de maus tratos impostos aos indígenas contou com defesas e intervenções humanitárias de Antonio de Montesinos e Bartolomé de Las Casas, que escorados em princípios de lei natural e do humanismo defenderam a liberdade natural dos índios. Bartolomeu de Las Casas defendeu que eram seres criados por Deus, racionais e volitivos, possuidores de direitos naturais em absoluta igualdade com os demais, com direito

à vida, liberdade, dignidade, liberdade de pensamento e de crença, cultura, bens e autodeterminação (Marques, 2015).

Segundo Tosi (2003), inclusive, a defesa dos índios por Bartolomeu de Las Casas era tão radical ao ponto de a sua imagem ser sempre apresentada de maneira extremamente positiva, o que alguns intérpretes tem relacionado à origem do mito do bom selvagem rousseauiano, pois para Las Casas, os bárbaros eram os espanhóis.

Sobre o tema, conforme Douzinas (2021):

O significado de humanidade foi rigorosamente contestado em um dos mais importantes debates da história. Em 1550, Charles V da Espanha convocou um Conselho de Estado em Valladolid para discutir a atitude espanhola com relação aos indígenas do México. O filósofo Sepúlveda e o Bispo Bartholomé de las Casas debateram em lados opostos. Sepúlveda argumentou que “os espanhóis governam com pleno direito sobre os bárbaros que, em prudência, talento, virtude e humanidade, são tão inferiores aos espanhóis quanto as crianças em relação aos adultos, as mulheres aos homens, o selvagem e cruel ao tenro e gentil, eu diria ainda, os macacos em relação aos homens.” Las Casas discordava. Os indígenas possuem costumes bem estabelecidos e modos de vida definidos; eles têm a habilidade para organizar famílias e cidades. Eles são cristãos “involuntários”, como Adão antes da Queda. Seus argumentos combinavam teologia cristã com utilidade política, num exemplo prematuro de multiculturalismo. Respeitar costumes locais significa boa moralidade, mas também boa política: os indígenas se converteriam ao cristianismo (a principal preocupação de las Casas), mas também aceitariam a autoridade da Coroa e abasteceriam seus cofres, se fossem convencidos de que as suas tradições, leis e culturas seriam respeitadas. Mas o universalismo cristão de las Casas era excludente, como todo universalismo. Ele repetidamente condenou os “turcos e mouros”, os verdadeiros bárbaros párias das nações, já que eles não podem ser vistos como cristãos “involuntários”. As interpretações conflitantes de Sepúlveda e las Casas capturam a ideologia dominante dos impérios, imperialismos e colonialismos ocidentais. Por um lado, o outro (religioso ou racial) é inumano ou subumano. Isso justifica a escravidão, as atrocidades e até mesmo a aniquilação como estratégias da missão civilizatória. Por outro lado, a conquista, a ocupação e a conversão forçada são estratégias de desenvolvimento espiritual ou econômico, de progresso e integração dos outros, inocentes e ingênuos, à humanidade.

Assim, Tosi (2003) afirma que os teólogos da Escola de Salamanca e Bartolomeu de Las Casas são os precursores e até mesmo os verdadeiros fundadores da ideia moderna de direitos humanos, uma vez que ao se posicionarem contra o discurso de legitimação da escravidão natural dos povos dos territórios que foram conquistados pelos espanhóis, acabaram por formular uma teoria sobre os direitos públicos subjetivos que se diferencia tanto da doutrina do direito natural antigo e medieval como da doutrina dos jusnaturalistas contratualistas modernos.

Outros autores também afirmam que na verdade, a origem do discurso dos direitos humanos deve ser tributada à interpelação pela alteridade dos índios, realizada com o objetivo político de desconstituir o discurso legitimador da dominação europeia sobre as comunidades indígenas no continente americano.

Para Ruiz (2007), Bartolomé de Las Casas (1474-1566) e os teólogos da segunda escolástica espanhola Francisco de Vitória (1483-1546), Melchor Cano (1509-1560), Domingo Soto (1494-1560) e Francisco Suarez (1548-1617) são os criadores desse discurso.

Em termos jurídicos, para realizar a defesa da liberdade natural dos índios e desconstruir a fundamentação sobre a escravidão natural fundamentada em Aristóteles que amparava a Coroa Espanhola, os teólogos de Salamanca trataram a questão da servidão dos índios em uma discussão mais ampla.

De acordo com a teoria de Tomás de Aquino de que o mundo segue uma ordem natural que em última instância obedece a leis divinas, afirmaram que os sujeitos devem ser educados para se adequar (entendem que os índios podem ser educados para adotar costumes mais civilizados) (Tosi, 2003).

Além disso, asseveraram que os pecados dos quais os índios eram acusados e que serviam de argumentos para justificar a guerra justa, não impedia o reconhecimento da sua natureza humana, pois afirma Tomás de Aquino: “o que corresponde ao homem por natureza é comum a todos os homens e não se destrói com o pecado”. (Tomás de Aquino, citado por Marques, 2015, p. 197).

Combinaram esse pensamento à teoria subjetivista do teólogo nominalista Jean Gerson (1363-1429), que seguia a linha de Guilherme de Ockham, identificando o *dominium* como *potestas* ou *facultas* sobre si mesmo, os seus atos e bens (consideram a “propriedade como uma característica intrínseca do homem e como condição necessária para a sua liberdade” – Tosi, 2005, p. 47), aproximando os conceitos de *dominus* e *jus* (Marques, 2015).

Com efeito, afirmaram que o domínio do homem sobre si mesmo, sobre os seus bens e sobre os seres irracionais encontra fundamento no fato de ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, o que é reconhecido a todos os homens, em que se incluem os indígenas, uma vez que o cristianismo se funda em uma base universalista e igualitária, impossibilitando a teoria de uma superioridade permanente de um povo sobre outro (Tosi, 2003).

Para explicar, Paulo Grossi afirma que “os escolásticos operam uma fundamentação antropológica da propriedade, afirmando uma continuidade lógica entre “eu” e “meu” e identificando o *dominium* como um atributo intrínseco do sujeito livre” (citado por Tosi, 2005, p. 53).

Nesse sentido, Tosi (2005) assevera que essa construção foi coerentemente assumida por teólogos e juristas “até o ponto em que a liberdade do sujeito se torna uma característica imprescindível da sua dignidade (*dominium pertinet ad dignitatem*) e da sua perfeição como *ratio independentiae e ratio superioritatis* do homem em relação a todo o mundo criado, refração da imagem de Deus, supremo *Dominus*”.

Contudo, como afirma Tosi (2005, p. 53):

Os direitos subjetivos de escolásticos permanecem no contexto de uma concepção do homem como um ser social inserido numa comunidade de forma orgânica, que é mais súdito do que cidadão. Tal concepção permanece no âmbito de um sistema conceitual no qual as exigências de liberdade dos sujeitos, atomisticamente entendidos, não são limitadas somente pelas leis positivas dos Estados, como será na Modernidade; mas devem ser compatibilizadas e harmonizadas com a lei divina (eterna e positiva) que governa e determina a ordem natural das coisas. É importante ressaltar a fundamentação teológica (*imago Dei*) do *dominium* que será progressivamente perdida – ou melhor, secularizada - pelos pensadores modernos.

E ainda afirma Tosi (2005, p. 54):

Na doutrina do *dominium* que é condição da liberdade do sujeito e na doutrina do seu fundamento na imagem de Deus, encontram-se as raízes teológicas de um direito subjetivo que será posteriormente secularizado pelo jusnaturalismo moderno, dando origem às doutrinas dos direitos do homem que conhecemos.

No Brasil, também o Padre Antônio Vieira (1608-1697), missionário jesuíta português, destacou-se pela defesa dos índios. Conhecido pelo brilhantismo da sua oratória, eternizada em cerca de 200 sermões, é lembrado não apenas pelo valor artístico e literário da sua obra, que o tornaram célebre pela genialidade no uso da língua portuguesa, mas também pelas críticas sociais e políticas, em que se incluíram a defesa dos indígenas contra a exploração dos colonos portugueses no Brasil, bem como pela luta em prol da liberdade religiosa dos judeus expulsos de Portugal.

Referidas posições, de um lado o destacaram, de outro trouxeram problemas como a própria expulsão do Brasil (pela defesa dos índios) e um processo pela Inquisição em Portugal (pela defesa dos judeus), do qual foi absolvido. A controvérsia em torno da sua posição com relação à escravidão negra, que muitos levantam como óbice ao reconhecimento do seu valor, merece ser analisada de acordo com o contexto da época, pois era fiel à coroa portuguesa, que o patrocinou, e estava também submetido ao modo de produção que sustentava a metrópole.

Diante dessas manifestações, alguns autores criticam a ideia corrente sobre a origem liberal moderna dos direitos humanos com base unicamente nos contratualistas Hobbes, Rousseau e Locke, afirmando-se que os discursos em defesa dos indígenas nas colônias, especialmente os que foram travados pelos teólogos da Escola de Salamanca, podem ser considerados precursores do conceito de direitos humanos tal qual hoje são compreendidos.

2.3. A influência dos contratualistas

Considera-se que a Idade Moderna é iniciada em 1453 d.C., com a tomada de Constantinopla, indo até 1789, com a Revolução Francesa (Dallari, 2011). Os tratados de Paz de Westfália de 1648, que colocaram fim à Guerra dos Trinta anos, documentam o nascimento do Estado Moderno, que passa a ser marcado pela unidade territorial dotada de um poder soberano, finalidade, povo, e ordem jurídica já implícita, características que faltavam no Estado Medieval (Dallari, 2011).

A partir da Paz de Westfália, que instituiu “a liberdade religiosa como princípio fundamental e garantia de estabilidade na ordem internacional e como limite à soberania estadual” (2006, p. 362), a religião passou a estar vinculada à escolha do monarca e os que insistissem em adotar outra fé, poderiam sair com os seus bens do território ou ficar, mas eram proibidos de celebrar sus cultos em público no território. A paz e a guerra, no plano internacional, passaram a ser reguladas por tratados celebrados entre monarcas (Comparato, no prefácio de Ramos, 2018, p. 5).

Assim, a ideia tradicional de soberania foi construída num contexto histórico de lutas pela liberdade religiosa, liberdade de consciência, direito de resistência, soberania popular e autodeterminação dos povos (Machado, 2006). Mas a legitimidade de um poder

soberano encarnado na figura de um monarca teve que ser racionalmente fundamentada, o que os contratualistas Grocio, Hobbes, Locke e Rousseau fizeram a partir da noção do contrato social.

A lógica, aqui, é a existência de direitos naturais inerentes a todos os homens, a liberdade de autodeterminação e o direito de resistência, todos fundados em um contrato social, uma espécie de base jurídica em um estado de natureza negociado. A ordem divina, que se sobrepunha a tudo e a todos na Idade Média, foi substituída pela razão humana. O indivíduo passa a ser o fundamento do direito. Ao invés de concessões dos monarcas, os homens passam a ter direitos subjetivos contra estes. Essa foi uma das consequências do divórcio entre poder temporal e poder espiritual. O homem é desvinculado da ordem divina para existir por conta própria e inserido num Estado, que se substitui a Deus, conferindo-lhe direitos.

É aqui que “a obrigação transcende a dimensão ‘da esfera das relações económicas interpessoais’ ” (Marques, 2015, p. 191), ou seja, nesse momento, ao lado dos direitos subjetivos de índole privada, que muitos admitem já estarem configurados desde os romanos, surgem os direitos subjetivos públicos. O direito natural passa a ter uma base racionalista, é negociado pelos contratualistas e transforma-se em direito público subjetivo, um poder que o homem passa a ter para reivindicar liberdades em face do Estado, configurando-se aqui como os direitos humanos de primeira geração, direitos civis ou liberdades negativas, que referem classicamente à vida, propriedade e liberdade individuais.

De uma forma muito simplificada e que não leva em conta particularidades da obra de cada teórico citado, podemos dizer que segundo essa escola de pensamento, o homem no estado de natureza é absolutamente livre para fazer o que quiser, porém não está seguro e precisa pactuar com o Estado, através de um fictício contrato social, para ser protegido contra os outros homens. Assim, aceita renunciar a uma parcela de sua liberdade e em troca, recebe do Estado a proteção que necessita para viver: nomeadamente, a proteção da vida (contra o ataque das outras pessoas e contra arbitrariedades do próprio Estado), liberdade (que passa a ser limitada pelos direitos das outras pessoas e pelo próprio Estado, que passa a monopolizar a produção do direito, estabelecendo as regras que devem ser obedecidas por todos) e propriedade. Nascem então os direitos humanos de primeira geração, também chamados de liberdades negativas, direitos civis, etc.

No século XVII, ao inaugurar o jusnaturalismo moderno secularizado, um dos fundadores do Direito Internacional Público, o jurista holandês Hugo Grocio constrói uma teoria que também contribui para a compreensão do direito subjetivo como uma qualidade moral do indivíduo de poder fazer ou possuir alguma coisa de forma legítima (Grotius, 2005). O direito subjetivo formulado pelo Hugo Grocio, para alguns o último canonista e primeiro filósofo moderno, pode ser decomposto em três elementos, o poder sobre si ou sobre os outros, a propriedade plena e inteira ou imperfeita e a faculdade de exigir o que é devido (Marques, 2015).

Conforme Tosi (2005b), é com Grocio que nasce a ideia de direitos subjetivos naturais, que reconhece ao indivíduo uma dignidade e um poder quase ilimitado, pois limitado apenas pelo mesmo poder reconhecido a outro indivíduo, que permite a libertação do indivíduo da ordem divina e natural objetiva, colocando-o em uma sociedade fundada na teoria do contrato social e da lei.

Por ter operado o divorcio entre direito e religião, para Bobbio (1995), Grocio, é conhecido como o autor da mais conhecida distinção entre direito natural e direito positivo na Idade Média a reconhecer uma fonte de poder diferente de Deus. Aqui, o direito natural decorre da própria natureza racional do homem, que é comandada por Deus, autor da natureza, e segundo essa natureza racional, os atos para os quais existe uma justa razão são moralmente lícitos, necessários e obrigatórios, e os atos em sentido oposto, são torpes e ilícitos. O direito civil, para Grócio, é aquele imposto de forma voluntária pelos homens, para os homens, que reunidos em conjunto pretendem gozar a sua própria utilidade.

Ao compreender o direito como algo fundado na racionalidade do homem inserido na sociedade, Hugo Grócio se diferencia da escola jusnaturalista medieval, que era baseada na ideia de obrigações e deveres que se fundamentavam em uma origem divina, e não se confunde com os teóricos da Escola de Salamanca, que entendem o homem ainda sujeito uma ordem divina (Macedo, 2006).

Depois de Grócio, conforme Oliveira (1999), Selden trata da obrigação moral a partir de uma perspectiva individualista e hedonista, abrindo caminho para a obra central de Hobbes (Oliveira, 1999), que conforme a doutrina tradicional, junto com a obra dos contratualistas, entre eles Locke e Rousseau, também são responsáveis pelos direitos humanos de primeira geração.

Em Thomas Hobbes, o único direito natural é a vida, o que embasou a sua teoria sobre monarquia absoluta; John Locke, em sentido oposto ao de Hobbes, defendeu a vida, liberdade, propriedade e resistência, fundada em uma monarquia constitucional; e Rousseau valorizou a liberdade civil, para quem a forma de governo é uma democracia radical.

Assim, nesse momento se localiza, tradicionalmente, o surgimento dos direitos públicos subjetivos, os direitos humanos de primeira geração, que são direitos em face do Estado. Nesse momento, então, inverte-se a moeda (Bobbio, 2004) e o primado do direito sobre a obrigação transcende a esfera das relações interpessoais (Marques, 2015).

No mesmo sentido, afirma Comparato: “a partir das declarações de direitos do final do século XVIII, porém, estabeleceu-se a distinção entre a liberdade pública, com o sentido político de autogoverno, e as liberdades privadas, como instrumentos de defesa do cidadão contra as interferências governamentais” (2001, p. 77).

Com a formação do Estado, a sociedade assume uma postura monista e o Estado começa a monopolizar o processo de criação do direito, seja através da lei, ou seja através do controle das fontes de criação do direito consuetudinário (Bobbio, 1995).

A passagem da criação Direito da sociedade para o Estado coincide com a criação dos Estados absolutistas e do final do século XVIII para o século XIX o surgimento das codificações marca o nascimento propriamente dito do positivismo jurídico (Bobbio, 1995). Daí que para Comparato (2001, p. 77-78):

Benjamin Constant, expressando a visão burguesa do mundo, chegou a contrapor estas àquela, mostrando que, enquanto os antigos só se preocupavam com a participação política do cidadão e desconheciam a autonomia privada, os modernos estão sempre prontos a abrir mão da participação política, contanto que lhes sejam preservadas as liberdades individuais. A civilização burguesa separou nitidamente, como disse o jovem Marx, os direitos do homem dos direitos do cidadão, e concebeu aqueles a modo de divisas demarcatórias entre dois terrenos, pertencentes a proprietários distintos.

Assim, se na antiguidade clássica o fundamento para o direito natural era a manutenção de uma ordem cósmica natural, eterna, imutável, e desigual, na Idade Média o fundamento para o direito natural passou a ser a vontade divina, revelada nos textos sagrados, que apesar de pregar a igualdade e universalidade, submetia o homem à ordem divina.

No Estado Moderno, precedidos pelas discussões perpetradas pelos teólogos nominalistas e da segunda escolástica, os contratualistas, com base em um jusnaturalismo

de base racionalista, dissociam o direito natural da figura divina e para legitimar o poder soberano, fazem nascer os direitos subjetivos públicos propriamente ditos, enquanto direitos fundamentados na razão humana, que são considerados a primeira geração de direitos humanos, operando assim a dissociação entre direito e religião.

Depois disso, outros movimentos embasaram o surgimento de novos direitos humanos e do Estado Contemporâneo. No entanto, nosso objetivo aqui era destacar a importância da noção de direito público subjetivo, enfatizando o caráter libertário dos teólogos cristãos católicos que ousaram defender a pessoa humana em face das instituições nas quais estavam inseridos e eram hierarquicamente submetidos, o que veio a dar origem, ironicamente, ao movimento de dissociação entre direito e religião.

3. OS DOCUMENTOS HISTÓRICOS ANTERIORES A 1948

3.1. A Carta Magna Inglesa de 1215

A história dos direitos humanos é marcada por alguns documentos históricos. O conhecimento das características dos documentos históricos enunciativos de direitos permite traçar uma linha evolutiva de como se chegou na configuração atual.

A *Magna Carta Libertatum* de 1215 foi confirmada por sete sucessores de João Sem Terra, sem grandes alterações (Comparato, 2001) – é conhecida como um dos primeiros documentos históricos representativos dos direitos humanos, pois implicou ruptura epistemológica ao prever também direitos que compõe a primeira geração de direitos humanos, contemplando poderes negativos ao Estado.

Sobre o documento, Canotilho ensina que apesar de não se tratar de uma autêntica declaração de direitos, o documento é comumente mencionado como uma espécie de pré-história do constitucionalismo, pois pontua uma solução para o problema do domínio estatal conforme as estruturas da sociedade na altura (Canotilho, 1993).

Em que pese ainda não de modo universal, pois dirigido inicialmente à nobreza e ao clero, esse documento comumente é indicado como a origem histórica do direito ao devido processo legal, mencionado no documento como a obrigação do monarca de realizar julgamentos “*per legem terrae*”.

No entanto, o documento não é considerado o ápice da evolução cultural de um povo que tivesse atingido a maturidade jurídica e cultural, eis que decorreu da necessidade de segurança jurídica dos ingleses diante das invasões estrangeiras e da arbitrariedade monárquica (Altavila, 1989).

Não teve como objetivo declarar direitos, mas garantir interesses recíprocos, assegurando-se um *modus vivendi* entre monarquia, nobreza e clero. De um lado, afirmavam-se direitos da aristocracia feudal já consagrados anteriormente e em troca, assegurava-se também certos direitos de supremacia do rei (Canotilho, 1993).

Sua importância decorre do fato de constituir um acordo formal e escrito sobre o limite à atuação do Estado, que não poderia, a partir desse marco formal agir arbitrariamente em desacordo com o previsto anteriormente pela “lei da terra”. Essa ideia norteou a estruturação política e jurídica inglesa (Dória, 1986) e constituiu importante “antecedente

das modernas constituições, no que tange à forma escrita e proteção de direitos individuais” (Ferreira Filho, 2001, p. 08).

Em que pese seja conhecido como um acordo de garantia de direitos para membros das classes privilegiadas – nobreza e clero –, é considerado um verdadeiro fundamento do Estado de Direito e da democracia moderna, uma vez que por meio desse documento o rei ficou vinculado às suas próprias leis (Comparato, 2001).

Ou seja, embora diferente da democracia grega, caracterizada pela soberania ativa, foi reconhecido que “o poder dos governantes passa a ser limitado, não apenas por normas superiores, fundados no costume ou na religião, mas também por direitos subjetivos dos governados” (Comparato, 2001, p. 86).

Não obstante seja conhecido por ser o documento medieval mais importante no processo de reconhecimento e positivação dos direitos humanos direcionado aos interesses das classes privilegiadas, tanto é que, redigida em latim, não foi traduzido para o inglês antes do século XVI (Cardoso, 1986), além de normalmente ser indicada como a origem do devido processo legal, podemos dizer que também influenciou o reconhecimento de vários outros direitos que formam o que se entende hoje por liberdades políticas ou direitos humanos de primeira geração.

O documento é composto por um preâmbulo e sessenta e três cláusulas, em que trata na cláusula 1 das liberdades eclesiásticas; nas cláusulas 12 e 14 do princípio básico do exercício do poder tributário de forma consentida pelos súditos, que fundamenta o moderno sistema parlamentar de governo; as cláusulas 16 e 23 constituem uma etapa na construção do princípio da legalidade aplicada ao âmbito privado; as cláusulas 17 e 40 reconhecem que a prestação da justiça é de interesse público, pois o rei não é dono da justiça, mas tem um dever quando é solicitado pelos súditos; pelas cláusulas 21 e 21 são criadas bases para o tribunal do júri e para o reconhecimento da proporcionalidade entre delitos e penas; o contido nas cláusulas 30 e 31 trata do respeito à propriedade privada contra abusos do soberano e seus oficiais; a cláusula 39 é tida como a mais importante, por estabelecer os primórdios do devido processo legal, reafirmado nas cláusulas 52 e 55; o contido nas cláusulas 41 e 42 atende à liberdade de locomoção, bem como de entrar e sair do país; a cláusula 45 estabelece bases de uma administração pública autônoma e regular e a cláusula 60 estabelece direitos aos agregados e dependentes dos senhores feudais os mesmos direitos que leram

reconhecidos a esses e a clausula 61 estabelece o início do processo de reconhecimento da responsabilidade do rei perante os súditos (Comparato, 2001).

3.2. A Lei de Habeas Corpus Inglesa de 1679

O instituto do habeas corpus já existia na Inglaterra mesmo antes da Magna Carta de 1215, todavia, a sua eficácia era muito reduzida, em face de inexistir regras processuais adequadas (Comparato, 2001). Por isso, ao estabelecer garantias processuais, o *Habeas Corpus Act* de 1679 é considerado um dos primeiros textos legais com caráter humanitário (Cavalcanti, Simões, Peixoto & Costa, 2005).

A justiça era exercida por funcionários do reino que constantemente realizavam prisões e encarceramentos inadequados, o que acabou por dar ensejo à lei do habeas corpus, que foi implementada para conter os abusos das autoridades, assegurando mais segurança e liberdade para os presos em qualquer território que estivesse sob a jurisdição inglesa, inclusive nas colônias (Cavalcanti et al., 2005).

Diz-se que a Lei do Habeas Corpus inglesa marca uma importante diferença entre as formas ocidentais de exercício dos direitos humanos, uma vez que segundo a tradição de influência anglo-saxã, os direitos são estabelecidos com base em garantias jurídicas apoiadas em lei, o que a diferencia da tradição francesa e latino-americana, que se fundamenta em declarações de direitos, em que “os direitos subjetivos viriam antes de um amparo judicial que deve se adaptar aos direitos subjetivos” (Cavalcanti et al., 2005, p. 70).

Ao mencionar o tema, Comparato afirma que a Lei do Habeas Corpus veio confirmar o brocardo *remedies precede rights*, uma vez que no sistema inglês entende-se que é da criação de garantias que provém o direito, pois o direito inglês, assim como o direito romano, entende o direito subjetivo a partir da ação judicial que assegure a sua defesa (Comparato, 2001).

O direito ao habeas corpus foi reconhecido não somente nos casos de apresentação dos acusados perante a justiça mas também aos casos em que se discutia a liberdade de ir e vir, portanto, se refere ao direito de liberdade não somente nos casos de prisão (Cavalcanti et al., 2005).

Contudo, Comparato afirma que o núcleo da Lei de Habeas Corpus inglesa não foi reproduzido nas legislações estranha ao mundo anglo-saxônico que recepcionaram o

instituto (Comparato, 2001), de modo que o direito à apresentação imediata de um detido perante um juízo não foi universalizado.

3.3. A Declaração de Direitos Inglesa de 1689

A *Bill of Rights* inglesa de 1689 é conhecido como o primeiro documento que colocou fim ao regime da monarquia absolutista Europa. A partir do acordo entre o Príncipe de Orange e o Parlamento Inglês, a criação de tributos deixou de ser prerrogativa dos monarcas e entrou na esfera de prerrogativa do Parlamento (Comparato, 2001).

Também importou em fortalecimento da instituição do tribunal do júri, implicou a proibição da prisão sem formação de culpa, a construção do direito de petição em face dos Poderes Públicos, e a proibição de penas cruéis e inusitadas (Comparato, 2001).

Entende-se que a partir desse momento ficou institucionalizada a separação dos três poderes na Inglaterra, uma vez que mesmo não tendo a forma de uma Declaração de Direitos, o texto já determinava a divisão dos poderes do Estado (Cavalcanti et al., 2005), em que o Parlamento ficava encarregado de defender os súditos perante o monarca, e o seu funcionamento não poderia ficar submetido à sua vontade (Comparato, 2001).

Porém, se um lado representou a separação permanente de poderes na Inglaterra e veio a ser o que a doutrina constitucionalista alemã do século XX denominou como garantia institucional, de outro, promulgado na sequência da revogação, por Luiz XIV, do édito que assegurava liberdade de religião aos protestantes na França, em uma época marcada pela intolerância religiosa, passou a impor uma religião oficial aos ingleses (Comparato, 2001). Além disso, assim como a Magna Carta de 1215, tal documento não pode ser dissociado da intenção de garantir os interesses da nobreza e do alto clero que, aliás, compunham o Parlamento inglês à época (Comparato, 2001).

Além disso, apesar das importantes consequências dos documentos históricos ingleses, merece ser pontuado que não eram declarações de direitos, as quais, conforme Virgílio Afonso da Silva, vinculam todos os poderes do Estado aos seus preceitos (Silva, 2005).

3.4. As Declarações de Direito Americanas

A Declaração de Independência dos Estados Unidos de 1776 é considerado também um dos grandes documentos de direitos humanos, pois na história da política moderna é o primeiro documento a afirmar princípios democráticos (Comparato, 2001).

Estabelece a democracia representativa, reconhece a legitimidade da soberania popular, a limitação de poderes e o respeito a direitos inerentes a todos os seres humanos, independente de características pessoais, o que somente veio a ocorrer na Europa com a Revolução Francesa de 1789 (Comparato, 2001).

Afirma-se que isso se deveu às características da formação da sociedade americana, que não se fundamentou no modelo estamental europeu que previa direitos e privilégios próprios a determinadas classes (Comparato, 2001).

Sem olvidar o regime de escravidão adotado pelo sul, que maculou o reconhecimento do direito a igualdade a todos, Comparato diz que a sociedade americana foi fundada principalmente pela burguesia em que as diferenças internas só poderiam existir se fundadas na riqueza material, daí a marca da defesa das liberdades individuais, sobretudo de opinião e de religião, e a submissão do poder ao consentimento popular (Comparato, 2001).

Além disso, a publicação de uma declaração contendo razões para o ato da independência constituiu uma novidade absoluta, que veio a colocar pretensamente todos os homens como juízes supremos dos atos políticos, no lugar dos monarcas e líderes religiosos. Trouxe a lume a legitimidade da soberania popular e reconheceu que os governos são instituídos entre homens para assegurar direitos naturais, reconhecidamente os direitos inalienáveis à vida, liberdade e busca da felicidade (Comparato, 2001).

Conforme Bobbio, a relação política é uma relação desigual, em que um dos sujeitos está acima do outro, ou seja, o governante, acima, tradicionalmente, concede liberdades ao governado, que está embaixo (Bobbio, 2004). Para Comparato, as declarações de direito americanas representam a tentativa de emancipação do indivíduo não só do Estado, mas dos grupos a que sempre se submeteu, quais sejam, família, estamento, e organizações religiosas (Comparato, 2001).

Segundo Comparato, o sistema americano é exemplar no que toca ao reconhecimento dos direitos e liberdades individuais, todavia, para além de retirar a proteção do indivíduo, não forneceu a ele nada além do que as garantias da legalidade. São exemplos desses documentos a Declaração da Virgínia e a da Pennsylvania, ambas de 1776, e o Bill of Rights de Massachussetts de 1780 (Comparato, 2001).

As declarações americanas estão embasadas em Locke, Rousseau e Montesquieu e por meio dessas declarações os direitos naturais foram positivados e elevados ao nível de direitos fundamentais, posto que inseridos em constituição, cujo conceito, em sua acepção moderna enquanto ato de vontade política de um povo com a finalidade de proteção frente ao Estado e por tal motivo deve estar contida em um documento solene, é reputada ao sistema americano e algumas das suas características, como a supremacia da Constituição sobre a legislação infraconstitucional e a judiciabilidade de todo e qualquer direito fundado em norma constitucional só ingressaram em outros ordenamentos na segunda metade do século XX (Comparato, 2001).

Em que pese a importância dos documentos no que toca ao reconhecimento de direitos, importa destacar que a coexistência da escravidão em todas as treze colônias americanas à época, e ao fato de que a sua abolição formal somente ocorreu quase um século depois (portanto teria acontecido formalmente pelo menos até 1863), macula a força do documento e isso não pode ser olvidado pelos estudiosos, pois não é possível festejar a soberania popular e mencionar um rol de direitos inerentes a todos os seres humanos e mesmo um direito à felicidade, como o fez a Declaração de Independência americana, se uma parte substancial da população foi alijada desse processo, haja vista que outros grupos, além dos negros, como por exemplos, as mulheres, que tiveram direito a voto somente em 1920, continuaram a ser subjugados formalmente pelo sistema legislativo. Outra crítica constante aos documentos americanos é a omissão ao direito de solidariedade ou fraternidade, dado a profunda influência do pensamento liberal e individualista do sistema americano.

3.5. As Declarações de Direitos Francesas

Os estudiosos dizem que com os seus *Bill of Rights*, os americanos estavam mais preocupados em afirmar a sua independência perante a coroa inglesa, recuperando antigas prerrogativas dos súditos norte-americanos perante o monarca inglês, que negava as liberdades tradicionais de que gozavam aqueles que permaneceram do outro lado do atlântico, no mesmo espírito do que propiciou o surgimento da Magna Carta de 1215, do que em propagar a ideia das liberdades individuais para outros povos (Comparato, 2001).

Em outro sentido, os franceses “julgavam-se apóstolos de um mundo novo, a ser anunciado a todos os povos e em todos os tempos vindouros” (Comparato, 2001, p.128), anunciando que os direitos do homem em sociedade são eternos, invariáveis como a justiça, eternos como a razão, em todos os tempos e de todos os países (conforme Canotilho, seriam indicados como direitos naturais na Constituição de 1791, ao lado dos direitos civis, reconhecidos aos franceses nesse documento (Canotilho, 1993), pois acreditavam que não se tratava de fazer uma declaração para a França, mas para todos os homens em geral.

Assim, a Revolução Francesa superou o movimento americano porque pretendeu uma renovação completa das estruturas, não visava apenas um novo governo que lhes assegurasse o exercício das liberdades necessárias ao desenvolvimento do sistema capitalista pelas classes liberais burguesas, pretendiam a instauração de um novo regime político que modificasse todas as relações de poder que atuam sobre a sociedade (Comparato, 2001).

Da revolução francesa, decorrem documentos de direitos humanos importantes. O documento paradigmático é a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, que foi seguido pelas declarações de direitos das Constituições de 1791, 1793 e 1795 (Comparato, 2001), nem todos com a mesma amplitude e no mesmo sentido libertário. Depois, a Constituição de 1848 também se destaca, por tenta recuperar o espírito inicial da revolução, acrescentando direitos de cunho social, em harmonia às novas ideias que se propagavam na época, bem como as proibições da pena de morte e escravidão.

Inicialmente, os revolucionários franceses não lutam para instaurar o antigo regime, a antiga ordem política, mas lutam com todas as armas, sobretudo com a violência, para promover o reconhecimento de direitos de liberdade, igualdade e fraternidade para todos os homens, em todos os lugares, e em todos os tempos. Reconheceram que as leis poderiam mudar de acordo com as circunstâncias de tempo e de lugar, porém que os direitos são sempre os mesmos. A partir disso, pretenderam promover o nascimento de uma nova sociedade, dentro de uma ordem inteiramente nova, que se opunha à antiga, pois visava o fim dos privilégios estamentais do clero e da nobreza (Comparato, 2001).

Não obstante o seu caráter inovador, a utilização da violência acabou por repercutir na negação dos direitos humanos e da soberania que o movimento pretendia difundir. Os revolucionários, preocupados mais com a pureza de seus ideais do que com a dignidade das pessoas, acabaram por trair os valores que serviam de fundamento para a revolução, o que não passou despercebido pelos seus críticos. No entanto, apesar das críticas, os ideais dos

revolucionários franceses puderam chegar aos quatro cantos do mundo em pouco espaço de tempo (Comparato, 2001).

Entende-se que a Declaração Francesa de 1789 se distingue da Declaração Americana pela abstração e generalização, pois os franceses, mais do que afirmar seus próprios direitos, pretendiam a construção de uma sociedade nova, fundada em um ordem de valores que entendiam universais, de certa forma recuperando a tradição do direito natural pois afirmaram “é preciso distinguir leis e direitos: as leis são análogas aos costumes, sofrem o influxo do caráter nacional; os direitos são sempre os mesmos.” (Comparato, 2001, p.128)

Por sua pretensão universalizante, Michelet considerou que a Revolução Francesa se aproximava mais dos movimentos religiosos do que das revoluções políticas, revelando, de modo inconsciente, a influência cristã sobre os franceses (Michelet, 1989).

E com esse sentido “messiânico” a tríade da Revolução Francesa – liberdade, igualdade, fraternidade – se espalhou de um modo nunca antes visto. A igualdade era o ponto central do movimento, a liberdade decorria da supressão dos privilégios estamentais e das corporações profissionais e como resultado, alcançariam a fraternidade.

Contudo, conforme afirma Comparato (2011), a fraternidade somente foi inserida como virtude cívica em na Constituição de 1791 e entrou no texto constitucional francês apenas na Constituição de 1848, somente aí completando-se a tríade.

A luta pela igualdade culminou, nos anos seguintes, na extinção das servidões feudais, na emancipação dos Judeus pela primeira vez na Europa, na abolição dos privilégios religiosos e na proibição de tráfico de escravos nas colônias francesas.

Não obstante tais conquistas possam ser consideradas mais profundas quando comparadas com os frutos do movimento que aconteceu antes nos Estados Unidos da América – onde a escravidão permaneceu legal até 1865 – a Declaração Francesa é criticada ao considerar apenas os “homens” como detentores dos direitos que anunciavam.

Ao assim proceder, deixaram à margem de seus ideais a proteção de grupos historicamente mais vulneráveis, como por exemplo, as crianças e mulheres, estas últimas, inclusive, duramente reprimidas durante o movimento revolucionário francês, culminando, inclusive, na execução da artista e escritora Olympe de Gouges.

Olympe de Gouges publicara em 1791 a “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã”, um paralelo com a Declaração dos Direitos do Homem de 1789. Em 1792, em Londres, Mary Wollstonecraft publicou a obra denominada “Reivindicação dos direitos da

mulher”, em resposta à Constituição Francesa de 1791 que excluiu as mulheres da categoria de cidadã, considerada por isso o documento de fundação do movimento feminista (Wollstonecra, 2001).

Não obstante isso, a morte de Olympe de Gouges, que foi executada pelos revolucionários franceses em 1793, reflete o desprezo às reivindicações das mulheres pelo reconhecimento de igualdade frente aos homens (Nelma, 2021).

Também se critica a amplitude do direito de liberdade proclamado pelos franceses porque representou mais a libertação dos franceses dos abusos monárquicos do que propriamente a defesa de um regime republicano plúrimo de liberdades individuais, tanto é assim que o movimento deu origem, inclusive, a uma nova ordem de conflitos bélicos pela libertação dos povos contra a opressão interna e externa. Paradoxalmente, os revolucionários proclamavam que a invasão militar em outros países poderia ser legitimada enquanto ferramenta para a sua própria libertação (Comparato, 2001).

Apesar de o grande impulso revolucionário francês ter implicado também uma desforra para o povo humilde e para a burguesia endinheirada, representando um alívio para os sofrimentos do amor-próprio, a história dá conta que as mudanças impulsionadas pelos franceses foram muito além do que os seus críticos denominariam de “meras exortações” (Comparato, 2001).

É que, apesar de a declaração francesa se diferenciar da americana também pela adoção de diferentes técnicas – enquanto a americana dá mais ênfase para as garantias judiciais aos direitos, a francesa enfatizou a própria existência dos direitos materiais – tal não implica que o seu conteúdo tenha repercutido de maneira menos importante, uma vez que “não é porque certos direitos subjetivos estão desacompanhados de instrumentos assecuratórios próprios que eles deixam de ser sentidos no meio social como exigências impostergáveis” (Comparato, 2001, p. 134), tanto é que hoje é corrente o entendimento de que os direitos humanos independem, inclusive, do reconhecimento formal pelas constituições.

Também, a despeito de todas as críticas, entende-se que a sociedade burguesa e o sistema capitalista não teriam se desenvolvido tão eficazmente a partir do século XIX sem os pilares que o movimento francês construiu (Comparato, 2001).

Conforme ensina Canotilho, a economia capitalista não estava garantida no Estado Absoluto, uma vez que as intervenções discricionárias dos reis na esfera jurídica e

patrimonial dos súditos não assegurava a segurança jurídica necessária, e a certeza do direito é o que protege a liberdade codificada pelo direito burguês e a economia de mercado (Canotilho, 1993).

A Declaração Americana e os documentos que se seguiram a ela no continente americano exerceram forte influência sobre a Declaração de Direitos da Revolução Francesa e é sabido que Thomas Jefferson, que era embaixador americano perante a Corte Francesa inspirou a primeira redação da Declaração Francesa de 1789, que já trazia um parlamento inteiramente permanente e único, legitimado a criar tributos, bem como submetido ao princípio do devido processo legal (Comparato, 2001).

As reclamações do povo também foram levadas em consideração no âmbito da revolução francesa, pois avultavam-se as queixas contra o clero e contra a nobreza, e a apuração dessas queixas também despertou a consciência da população francesa quanto a existência de direitos para além dos formalmente já reconhecidos (Comparato, 2001).

Dentre os filósofos franceses do século XVIII que inspiraram o pensamento dos revolucionários, o pensamento de Rousseau e de Montesquieu se destacaram. Rousseau foi considerado o pai espiritual da revolução francesa, especialmente pela sua teoria acerca do contrato social (Comparato, 2001).

Quanto à Declaração de Direitos de 1789 propriamente dita, considera-se que não só foi o primeiro elemento constitucional do novo regime, pois a sua autoridade decorria de poderes emanados da própria nação enquanto poder constituinte, como teve importância fundamental para o movimento de constitucionalização posterior dos povos, dado o seu caráter geral e abstrato (Comparato, 2001).

A menção ao homem e ao cidadão é compreendida como uma exortação a todos os povos, pois a declaração é compreendida como um documento que se pretendia nacional e universal. Nesse sentido, a Constituição Francesa de 1791 fez distinção entre os direitos dirigidos aos franceses (direitos do cidadão), revelando a direção nacional do movimento, ao lado dos direitos que se previam para todos os homens (direitos do homem), que são dirigidos a todos os povos, conforme Canotilho (2005), ao lado dos direitos naturais, foram previstos direitos civis.

Ademais, o documento de 1789 trouxe importantes liberdades individuais, como as liberdades na esfera penal, ao estabelecer o princípio da anterioridade penal (art. 8), também

tratou da propriedade privada contra expropriações abusivas (art. 17), e da legalidade na criação dos tributos (arts. 13 e 14).

Segundo as críticas de Marx, citado por Comparato, a revolução francesa deu início a transformação social capitalista, pois deslocou o poder econômico da propriedade fundiária para os bens móveis, e destes, para os títulos e valores das contas bancárias, traduzidas em símbolos, escrituras e códigos eletrônicos, o que colocou a propriedade privada como um mito (Comparato, 2001).

Além da Declaração de 1789, as Constituições de 1791, 1793 e 1795 também trouxeram declarações de direitos que foram acrescentados ao rol de 1789. A Constituição de 1791 destacou o caráter antifeudal e antiautoritário do novo regime, criou instrumentos para nacionalizar bens eclesiásticos e de congregações religiosas, estabeleceu alguns primórdios de direitos sociais relacionados à saúde, ao trabalho e à educação, previu o controle de constitucionalidade ao estabelecer que as leis não poderiam ser editadas se impedirem ou prejudicarem o exercício dos direitos naturais e civis previstos no texto. A Constituição de 1793 implementou o reconhecimento da soberania política do povo, a abolição da diferença de votos, a proteção da liberdade individual quanto à opressão, o direito de uso da força contra as medidas arbitrárias e o direito de insurreição do povo contra os governantes. A Constituição de 1795, em sentido contrário aos documentos de 1789, 1791 e 1793, foi criada para consolidar a posição da classe burguesa e detentora de fato do poder político, afastando o povo do poder e garantindo a ordem privatista e o sistema capitalista de produção. Já não falou em soberania popular, mas em universalidade de cidadãos. Reforçou o mecanismo de separação de poderes, substituindo o modelo de Rousseau pelo de Montesquieu. Complementou a declaração de direitos com uma carta de deveres. Excluiu o direito à resistência à opressão, as liberdades de opinião, de culto, e os direitos sociais (Comparato, 2001).

As Cartas de 1793 e 1848 incluíram proteções sociais, Canotilho anota, inclusive, a inclusão da proteção ao trabalhador (Canotilho, 2005). Com efeito, releva notar o que aconteceu no ano de 1848, que é conhecido como o ano do Manifesto Comunista, que implicou grande movimento social e político, colocando em evidência os valores do nacionalismo, trabalho e liberdade. Em pouco tempo, o movimento se espalhou na Europa por vários países e ganhou o apelido de primavera dos povos. Porém com a mesma rapidez

com que foi difundido, foi também sufocado. Os seus líderes foram mortos, presos ou deportados (Comparato, 2001).

Em Paris, uma revolta buscava a reimplantação da república nos moldes do movimento revolucionário francês de 1789, 1791 e 1793, o que culminou na Constituição Francesa de 1848, que refletiu o acordo entre o conservadorismo, o liberalismo e o socialismo democrático. De um lado, previa na letra da Constituição o respeito a liberdade, por outro acarretava a sua abolição, pois sujeitava o seu respeito ou à manutenção da segurança pública ou à previsão de outras leis que nos dizeres de Comparato, foram editadas para assegurar que essas liberdades fossem instrumentalizadas para que a burguesia pudesse se servir delas sem ser limitada por direitos de outras classes. Todavia, adverte o autor que não se pode deixar de destacar, para além da abolição da pena de morte e da proibição de escravidão em terras francesas, o compromisso do Estado por meio da instituição de deveres sociais para com a classe trabalhadora e outros necessitados em geral, o que forneceu bases para o Estado do Bem-Estar Social do século XX (Comparato, 2001).

Ainda, a disposição quanto ao território da Argélia foi responsável por “um dos piores abusos cometidos pela França no campo das relações exteriores”. (Comparato, 2001, p. 164)

3.6. A Convenção de Genebra de 1864

A Convenção de Genebra de 1864 é considerada o marco inicial do Direito Internacional Humanitário, que é o componente humanitário da lei da guerra.

Ao contemplar o objetivo de aliviar o sofrimento de doentes, soldados e civis feridos em conflitos bélicos, é considerada a primeira introdução dos direitos humanos no plano internacional (Buergental, 1998).

A partir desse momento, o direito de guerra e paz sistematizado por Hugo Grocio subdividiu-se em duas vertentes, o direito preventivo da situação de guerra (*ius in bellum*) e o direito da situação ou estado de guerra (*ius in bello*) (Comparato, 2001).

A evolução posterior levou ao reconhecimento da injuridicidade da guerra como solução dos conflitos independente dos motivos que a desencadearam, pois se a guerra é considerada crime, entendeu-se que não pode ser regulada pelo Direito, pois este que não deve servir para organizar a prática de um crime.

Tal posicionamento é rejeitado por Comparato, que defende a necessidade de o Direito regulamentar a prática de ilícitos que forem cometidos no desenrolar do conflito (Comparato, 2001).

3.7. Ato Geral da Conferência de Bruxelas de 1890

Como é sabido, o tráfico de escravos empreendido pelos europeus foi o mais vasto sistema de escravidão jamais organizado em toda a história, distinguindo-se de tudo o que se tem notícia de que fora praticado até então, pelo seu caráter empresarial em escala antes nunca praticada.

Ao lado do açúcar, do algodão e do tabaco, a mão de obra negra foi comercializada como insumo análogo à matéria-prima. Essa sangria humana é apontada como a causa definitiva da fragilização do continente africano, que implicou a destruição de culturas ancestrais e a inserção de populações autóctones na sociedade individualista do capitalismo. A repressão a esses atos somente ocorreu muito tempo depois do seu início (Comparato, 2001).

Em que pese a importância do Ato Geral da Conferência de Bruxelas de 1890 no contexto do direito internacional, haja vista que foi firmado por dezessete Estados, não foi ele que deu origem ao fim das circunstâncias originadas pelo tráfico de escravos, haja vista que admitiu inclusive a continuidade da escravidão no âmbito doméstico. Para além disso, é considerado como um acordo que representou o consenso que foi preparado por outros instrumentos firmados durante muitas décadas que o precederam, instrumentos esses continham disposições que visavam, de uma forma ou de outra, reprimir essa realidade, como o tratado da aliança e da amizade entre Inglaterra e Portugal de 1810, complementado por uma convenção de 1817, os tratados de Paris de 1814 e 1815, as Declarações de Verona de 1822, os tratados de 1831 e 1832 entre França e Grã-Bretanha, o tratado de Londres de 1841 e o tratado de Washington de 1862. No Brasil, releva notar uma convenção firmada com a Inglaterra em 1826, cujo descumprimento levou ao conhecido bill Aberdeen, em 1845. Somente em 1850 foi votada a Lei Eusébio de Queiroz que proibiu o tráfico de escravos e previu severas punições. Na Europa, ainda releva notar que o Ato Geral da Conferência de Berlim de 1885 continha disposições de proibição não só do tráfico como da própria escravidão (Comparato, 2001).

O Ato Geral da Conferência de Bruxelas de 1890 também é criticado por ter produzido alguns efeitos colaterais nocivos, como o reforço ao colonialismo sobre os povos africanos, apoiada pela exploração empresarial e doutrinação religiosa, bem como pela consideração de que esses povos continuavam a ser considerados menores em relação aos Estados que se denominaram de “Potências” no mencionado ato (Comparato, 2001).

3.8. A Constituição Mexicana de 1917

Conforme José Afonso da Silva, embora a Constituição Francesa de 1848 possa ser inscrita na história como a primeira a colocar a proteção ao trabalhador como objeto de proteção no plano jurídico (Canotilho, 2005), foi a Constituição Mexicana de 1917 que sistematizou pela primeira vez um conjunto de direitos sociais sem romper com a ordem capitalista (Silva, 2013).

Consequência do movimento anarcossindicalista inspirado pelo pensamento de Mikhail Bakunin, o que a Carta Política Mexicana conseguiu realizar nesse momento histórico só veio a acontecer na Europa após a guerra de 1914-1918 e nos Estados Unidos da América é até hoje questionado.

Ao fazer isso, o documento tratou de operar a desmercantilização do trabalho, servindo de base para o Estado Social de Direito. Além disso, ao retirar o caráter sagrado da propriedade privada e reconhecer que o seu uso deveria servir ao bem comum, criou condições para a realização da primeira reforma agrária da história da América Latina (Comparato, 2001).

3.9. A Constituição Alemã de 1919

Ao lado da Constituição Mexicana de 1917, a Constituição de Weimar de 1919 também é conhecida como referência dos direitos humanos de cunho social ou de segunda geração, uma vez que também previu deveres de proteção social ao Estado perante os cidadãos (Ramos, 2018).

Embora Ferreira Filho relacione, também, a Constituição Espanhola de 1931 como documento que contemplou os direitos sociais (Ferreira, 2012), Norberto Bobbio defende que foi a Constituição Alemã de 1919 que consagrou a introdução dos direitos sociais no

constitucionalismo moderno (Bobbio, 2012), que segundo José Afonso da Silva, veio a influenciar inclusive a Constituição Brasileira de 1934 (Silva, 2013).

Conhecida como instituidora da primeira república alemã, teve grande influência sobre o desenvolvimento das instituições políticas de todo o ocidente, fornecendo também elementos para a elaboração do Estado Democrático Social, iniciado com a Constituição Mexicana de 1917, que José Afonso da Silva entende ser inclusive mais avançada que a Alemã (Silva, 2013).

Apesar de conter ambiguidades, e de ter tido um tempo curto de vigência, eis que pós o interregno representado pelo movimento nazi-facista e pela segunda guerra mundial, o desenvolvimento inspirado pela Carta Política de Weimar foi retomado em muitos países, dado o desenvolvimento que procurava implementar (Comparato, 2001), por meio da instituição de uma regulação constitucional da atividade econômica - ainda que não completa, segundo Ferreira (2012) -, combinada com a proteção social.

Com efeito, para Comparato, até o final do século XX, a democracia social representava a melhor proteção à dignidade humana, uma vez que ao lado dos direitos civis e políticos conseguiu estabelecer direitos econômicos e sociais que foram antes ignorados pelo liberal-capitalismo. Isso foi representado na Constituição de 1919 pela previsão de direitos sociais que tem por objetivo obrigar o Estado a políticas públicas que se realizam por ações positivas visando em assegurar o implemento dos direitos à saúde, ao trabalho, à previdência social e à educação, no sentido de obrigar o Estado a realizar a realização da distribuição da renda por meio da via tributária, através da adoção de políticas públicas voltadas à proteção desses interesses agora previstos como direitos fundamentais na referida carta política (Comparato, 2001).

Daí que veio a influenciar outras constituições, não só a Constituição Brasileira de 1934, mas também a de 1946 e 1967, bem assim outras Cartas Políticas na Europa, como a Espanhola de 1931, a Constituição Italiana de 1948, a Constituição Alemã de 1949 (Ferreira, 2012) e conforme Canotilho, também a Constituição Portuguesa de 1933 (Canotilho, 2005).

3.10. A Convenção de Genebra sobre a Escravatura de 1926

Depois do fim da primeira guerra mundial, fez-se necessária a revisão do Ato Geral da Convenção de Bruxelas de 1890, que culminou com a aprovação de uma convenção, em

Genebra, em 1926 que pretendia completar o trabalho iniciado em Bruxelas (Comparato, 2001).

Não obstante, o documento é criticado por conter expressões que permitem a interpretação que, para além das boas intenções declaradas, permitiram a manutenção do estado das coisas, haja vista que ao lado da intenção declarada de promover a abolição por completo da escravidão, por outro lado estabelecia que isso se daria de maneira progressiva, na medida do possível, e de maneira a assegurar a ordem e o bem estar das populações interessadas, que no caso eram não a população negra, mas as populações brancas que deles se utilizavam como se mercadoria fossem (Comparato, 2001).

Em 1930 a Convenção n. 29 da Organização Internacional do Trabalho adotou a abolição do trabalho forçado. Em 1953, a Convenção de Genebra de 1926 foi adaptada ao quadro jurídico das Nações Unidas e em 1957, a Convenção n. 105 da Organização Internacional do Trabalho editou novas regras sobre o tema (Comparato, 2001).

Todavia, importa destacar aqui que a escravidão ainda se apresenta como uma ferida aberta na história da humanidade, mormente a escravidão negra, perpetrada durante séculos, que transferiu milhões de pessoas de seus países para outros Estados, nos quais ainda nos países em que se constituem a maioria da população, como no Brasil, não ocupam de maneira proporcional os espaços de poder e decisão na sociedade, o que os mantém em situação de perpétua exploração.

3.11. Convenção de Genebra sobre prisioneiros de guerra de 1929

Após a Convenção de Genebra de 1864, o desenvolvimento do Direito Internacional Humanitário rumou para dois eixos. De um lado um conjunto de normas visa regular o uso de meios e métodos de combate durante o conflito, que se convencionou chamar de “Direito de Haia”, de outro um ramo visando proteger as vítimas dos conflitos, que passou a ser chamado de “Direito de Genebra”.

O Direito de Haia é composto por normas internacionais que visam proibir a utilização de gases asfixiantes, tóxicos e similares, bem como utilização de armas bacteriológicas, a utilização de armas nucleares na América Latina, a proibição de proliferação de armas nucleares, de desenvolvimento e estocagem de armas biológicas, a base de toxinas e a sua destruição, bem como o desenvolvimento, uso e estocagem de armas

químicas, bem como a sua destruição – que podem ser auferidos pelo Protocolo de Genebra de 1925, pelo Tratado de proibição de armas nucleares de 1968, pela Convenção sobre armas biológicas de 1972, pela Convenção sobre armas químicas da ONU de 1993, pelo Tratado de proibição de armas nucleares de 1996, pela Convenção de Otawa de 1997 entre outros (Comparato, 2001).

Com base na Convenção de Bruxelas de 1964 e na Convenção de Haia de 1907, foi assinada a Convenção de Genebra de 1929, que representa o Direito de Genebra ao contemplar normas sobre proteção de prisioneiros de guerra por meio de um documento normativo bastante extenso e minucioso, o qual se insere no campo do direito internacional como mandamento a ser observado pelos Estados no tratamento para com tais prisioneiros (Comparato, 2001).

4. A DECLARAÇÃO UNIVERSAL DE DIREITOS HUMANOS DE 1948

4.1. Contexto histórico

Com os tratados da Paz de Westfália de 1648, surgem finalmente territórios soberanos e independentes uns dos outros. Nesse momento, os direitos naturais dos homens foram suficientes para legitimar o contrato social que emprestou legitimidade à soberania estatal, porém isso ainda não era suficiente para a sua proteção numa ordem jurídica internacional. O homem ainda não era considerado a “unidade primária e sujeito por excelência do direito internacional” (Machado, 2006, p. 359).

Os súditos, recém transformados em cidadãos, somente podiam reclamar direitos dentro dos territórios aos quais pertenciam. O Direito Internacional Público tradicional previa apenas normas de convivência entre Estados soberanos. O indivíduo já era sujeito de direitos públicos em face dos Estados aos quais pertencia, mas ainda não era sujeito de direito internacional perante uma comunidade internacional formada por todos os Estados, coletividades e homens¹⁰. Ainda não se percebia o homem como cidadão do mundo. Assim, não havia possibilidade de qualquer ingerência nas relações entre os Estados e as pessoas que estavam sujeitas às suas jurisdições (Lafer, 2012).

No entanto, paulatinamente, as relações entre os Estados foram ficando mais intrincadas. As relações de interdependência no século XIX diminuíram a efetividade da lógica da soberania tal qual inaugurada pela Paz de Westfália e as normas de mútua abstenção foram sendo substituídas por normas de colaboração (Lafer, 2012).

Além disso, as atrocidades das duas grandes guerras mundiais demonstraram que teoria da soberania baseada e centrada na vontade estrita do Estado foi insuficiente para proteger o homem, o que reforçou a noção de que nenhum Estado pode ser considerado acima do direito internacional e que a comunidade internacional não pode abrir mão de procurar concretizar valores de justiça universais (Trindade, 2006). Consolidava-se a noção também na seara internacional de que o positivismo jurídico estrito não podia mais ser levado até as últimas consequências.

¹⁰ Adota-se aqui a classificação didática dos sujeitos de direito internacional sugerida por Mazzuoli (2019, p. 352), e ao lado dos Estados e indivíduos, onde se lê coletividades, leia-se as coletividades interestatais e as não estatais.

Assim, após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), foi instituída a Sociedade das Nações (1919), que pretendia regular a força e evitar a destrutividade de futuras guerras, institucionalizando a comunidade internacional por meio da criação de uma organização internacional (Lafer, 2012)¹¹. A Sociedade ou Liga das Nações precedeu a Organização das Nações Unidas (1945), criada pelo advento da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). A intenção da criação dessas organizações internacionais era “liminar o arbítrio discricionário das soberanias no trato dos seus jurisdicionados” (Lafer, 2012, p. 298), dado os horrores cometidos durante as guerras.

No entanto, na mesma proporção em que as duas grandes guerras se diferenciam, também a organização de 1919 se diferencia da criada em 1945, pois enquanto a Sociedade das Nações criou uma instância de arbitragem e procurou regular o uso da força e os conflitos bélicos (Comparato, 2001), a Organização das Nações Unidas pretendeu não só colocar a guerra definitivamente fora de questão como instituir a proteção da dignidade da pessoa humana como comportamento ético universalmente vinculante para todos os Estados, todas as instituições, todos os povos, em todos os tempos, em todos lugares, almejando com isso finalmente alcançar a paz mundial.

No Pacto da Sociedade das Nações a paz entre Estados soberanos era o objetivo mais importante a ser alcançado, motivo pelo qual o papel dos direitos humanos ficou reduzido (Lafer, 2012). De maneira diversa, a Carta das Nações Unidas vai além da paz e segurança coletiva baseada nas relações entre Estados para reconhecer como membro da comunidade internacional, ao lado dos Estados soberanos, também os indivíduos livres e iguais, e colocando-se como membro da comunidade internacional, que passa a ficar comprometida com a construção de uma ordem mundial voltada para a proteção do ser humano¹². De certo modo, pode-se dizer que nesse momento refeito o contrato que une a comunidade internacional, só que agora, o valor da dignidade da pessoa humana passa a ter

¹¹ No continente americano, ainda que sem o caráter global, já havia sido criado um órgão de cooperação internacional, que segundo Mazzuoli (2019), foi a primeira organização internacional a ser constituída

¹² Já o início do Preâmbulo da Carta da ONU se lê: “NÓS, OS POVOS DAS NAÇÕES UNIDAS, RESOLVIDOS a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla(...)”. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (1945). Carta das Nações Unidas. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91220-carta-das-nacoes-unidas> Último acesso em: 14 de julho de 2022.

de ser protegido não só nas relações internas entre os Estados e os seus cidadãos, mas também nas relações internacionais, independente de quais sejam os sujeitos de direito em questão.

A partir desse momento, foram criadas condições para que os direitos humanos pudessem limitar o conceito de soberania internacional, pois passa a ser propagado o entendimento de que o Estado não pode mais legislar e agir arbitrariamente sem que tenha de ser responsabilizado. Segundo Machado (2006), acolher a ideia de que “a soberania estadual é acompanhada de uma responsabilidade de proteção dos direitos humanos” (p. 360), impõe aceitar que o reconhecimento dos Estados enquanto entes soberanos na comunidade internacional decorre “da legitimidade da sua origem e na justiça dos seus métodos, no tipo de relação que estabelece com os cidadãos” (p. 360).

Nesse norte, entende-se, que o Direito Internacional pode ser diferenciado em antes e depois da Segunda Guerra Mundial. E não apenas o Direito Internacional Público, mas também o privado, uma vez que todos os sujeitos de direito internacional público (Estados, coletividades e indivíduos) estão inseridos na mesma única ordem jurídica internacional, que colocou o homem no centro do plano jurídico internacional (Machado, 2006).

4.2. Características

Com base em Machado (2006), três características a destacam como especialmente importantes na DUDH: a universalidade (atinge todos), unidade (protege o ser humano de uma maneira integral porque refere ao estatuto jurídico, político, econômico, social e cultural), prioridade e centralidade de todos os direitos humanos ali elencados (devem orientar as ações dos Estados e da comunidade internacional, em geral).

Assim, o documento, apesar de ter sido promulgado enquanto uma Declaração, sem obedecer, portanto, as formalidades de um instrumento internacional com valor jurídico vinculativo, é reconhecido em todos os lugares e a sua obrigatoriedade deve ser exigida a todos, independente de sua positivação em instrumentos jurídicos vinculativos, seja de direito internacional, seja de caráter interno nos Estados (Comparato, 2001).

Com efeito, entende-se que a DUDH reflete o consenso universal quanto a um rol de valores morais mínimos que devem ser protegidos e resguardados por todos. Nesse norte, pode ser compreendido como costumes e princípios jurídicos internacionais necessários à

proteção da dignidade humana, motivo pelo qual sua obrigatoriedade pode ser invocada com base no artigo 38 do Estatuto da Corte Internacional de Justiça (Comparato, 2001). Ainda, compreendida como padrão de moralidade internacional, orienta incentivos a comportamentos de Estados (Machado, 2006).

A Declaração de 1948 tem características que a distinguem dos demais documentos históricos consagradores de direitos humanos explorados anteriormente, pois possui conteúdo novo, colocando ao lado da liberdade e igualdade já reivindicados formalmente nos documentos anteriores, também a fraternidade (Comparato, 2001), trazendo como destinatários não somente os Estados, mas todas as pessoas de todos os lugares do mundo, mesmo os provenientes de Estados não signatários (Arzabe & Graciano, 1998).

Todos os direitos ali elencados (e outros que foram sendo introduzidos no ordenamento internacional dos direitos humanos) possuem como características, além da universalidade, a inalienabilidade, indisponibilidade, imprescritibilidade, interdependência, indivisibilidade, e ainda, segundo Ramos (2017), essencialidade (representam valores indispensáveis e todos devem protegê-los), superioridade normativa (com relação às demais normas), reciprocidade (dirigem-se tanto aos Estados como aos indivíduos).

Diferente dos documentos anteriores abordou não apenas direitos civis, as liberdades políticas, os direitos humanos de primeira geração, mas tratou também de direitos econômicos, sociais, culturais, em caráter universal, para todas as pessoas em todos os lugares, e esse caráter de universalidade só havia sido tratado antes na filosofia e na religião (Arzabe & Graciano, 1998).

Na esteira dos danos causados pelos totalitarismos, após uma grande guerra que matou milhões de pessoas e que foi justificada por um direito positivo fundado em uma pretensa superioridade racial, a igualdade foi reconhecida como um valor essencial a ser protegida e promovida, devendo a pessoa humana ser preservada independente de quaisquer conceitos que possam individualizá-la enquanto pessoa na comunidade internacional na qual todos estamos inseridos.

Com a DUDH, o conceito de dignidade da pessoa humana, construída ao longo dos séculos, foi incluído como valor a ser tutelado de maneira universal, por todos e perante todos, justamente por contemplar o valor da diversidade, pois é precisamente a diferença o que singulariza cada pessoa no mundo, é a individualidade inerente ao exercício da liberdade, explorada por Tomás de Aquino, que faz de cada pessoa insubstituível. Assim,

como colocou Comparato (2001, p. 229), algumas diferenças não são deficiências, mas valores fontes que devem ser protegidos.

Com relação às liberdades, a Declaração contemplou liberdades políticas e individuais, sendo ambas consideradas interdependentes, como o são na verdade todos os direitos humanos, e a fraternidade ou solidariedade pode ser abstraída dos direitos sociais e econômicos, que são prestações positivas devidas pelo Estado aos indivíduos (Comparato, 2011).

Com efeito, defendemos que os valores morais propagados pelo o cristianismo se refletem no mundo jurídico global de uma forma mais contundente a partir da Declaração de 1948, passando a irradiar seus valores para todos os ordenamentos jurídicos de todos os Estados, independente de suas tradições filosóficas, religiosas, culturais, sociais, pois o caráter da Declaração Universal de Direitos Humanos é laico.

O reingresso de valores morais nos ordenamentos jurídicos a partir de 1948 remete a ideais jusnaturalistas, uma vez que implica o reconhecimento da existência de verdadeiros direitos naturais inerentes a todos os seres humanos que se sobrepõe a todos os outros, independente inclusive de sua positivação pelos Estados.

Diante disso, alguns apontam que a reviravolta se deveu à constatação de que o positivismo jurídico estrito, elevado à última potência, poderia levar o homem à sua própria aniquilação, uma vez que as atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial foram realizadas em um quadro de legalidade positivada. Todavia, atualmente, é cada vez mais corrente a ideia de que “lei e Direito em geral se identificam facticamente, mas não sempre necessariamente” pois “o direito não se identifica com a totalidade das leis escritas” (BverfGE 34, 269, 287, in Karl, Larenz, Metodologia, cit., fls. 523 – citado por Piovesan, 2012, p. 474).

Não obstante, apesar de todos os cuidados e de uma legítima e verdadeira preocupação em transpor para o documento uma gama de valores considerados universais, atualmente, o caráter universal é bastante discutido sob os mais variados argumentos. Dentre os relativistas, alguns autores defendem que o documento foi fruto de um consenso imposto, e que a verdade é que o documento não pode ser obrigatório para todos porque não reflete as peculiaridades culturais de cada povo, posição com a qual não concordamos.

Com efeito, dentre as características que destacam esse instrumento dentre todos os demais documentos enunciadores de direitos na história, partilhamos da ideia de que por

reconhecer uma série mínima de direitos sem os quais o homem não pode desenvolver integralmente sua personalidade física, moral e intelectual, é aplicável a todos os seres humanos de todo o mundo de todos os lugares, independente de suas tradições culturais, sociais, religiosas, econômicas, filosóficas ou jurídicas.

Conforme indicado por René Cassin (1974), a adoção da expressão Declaração Universal de Direitos Humanos, ao invés de Declaração Internacional de Direitos Humanos, implica a adoção do entendimento de que todos os homens são membros diretos da sociedade humana e considerados sujeitos do direito internacional, naturalmente cidadãos de seu país e do mundo, e portanto merecem proteção onde quer que se encontrem, princípios esses que foram aceitos por todas as grandes correntes de pensamento, excetuando-se as doutrinas raciais, totalitaristas e que defendem a violência.

Além disso, dada a elevada adesão, bem como a recepção desses valores nos ordenamentos jurídicos dos mais diversos países, é de se supor, conforme Cassin (1974), que a humanidade está de acordo não só com relação à produção de matérias úteis como o arroz, o trigo e o carvão, mas também com relação ao problema moral da unidade humana e da dignidade do homem, o que ficou refletido na DUDH.

A amplitude e universalidade da DUDH de 1948 são dignas de destaque, pois mesmo os marcos mais importantes anteriores não foram capazes de trazer o reconhecimento da igualdade entre todos, ao contrário, como anota Rene Cassin (1974), a Carta Magna de João Sem Terra, o Habeas Corpus Act, a Declaração de Direitos de 1689, a Declaração de Direitos do Homem de 1789, se de um lado comportaram claras declarações de direitos, de outro estão imbuídos de individualismo excessivo, motivo pelo qual se entende que acrescentaram desigualdade à sociedade, pois colocaram o homem a serviço da propriedade, outorgando aos proprietários mais direitos do que aos demais, o que impulsionou movimentos de reformas constitucionais no final do século XIX e XX.

Releva notar também que a universalidade se revela em expressões como “todas as pessoas”, “ninguém”, “homens e mulheres”, “todos”, indicando que os direitos humanos ali relacionados pertencem a todos, independente de cidadania ou nacionalidade (Bystriky, citado por Arzabe & Graciano, 1998).

O movimento iniciado pela Declaração de 1948 impulsionou muitos outros documentos, bem como projetou os seus valores e influências para muitos outros ordenamentos jurídicos internos. Com efeito, ilustres estudiosos do Direito Internacional

apontam o grande o número de normas internacionais que pretendem estabelecer a proteção dos direitos humanos, cabendo notar não apenas a existência de normas globais como regionais, a estabelecer a proteção dos direitos da pessoa humana independente de qualquer condição (Mazzuoli, 219).

O documento declarou normas comuns que deveriam ser alcançadas por todos os povos e nações, estabelecendo, pela primeira vez, a proteção universal dos direitos humanos. Atualmente, já foi traduzida por mais de 500 idiomas e é considerado o documento mais traduzido no mundo (ultrapassando inclusive a Bíblia), inspirando as Constituições de muitos Estados.

Daí que junto com o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (e os seus protocolos opcionais), o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (e o seu Protocolo Opcional), forma a Carta Internacional dos Direitos Humanos, a qual é complementada por outros instrumentos internacionais, que incrementam e ampliam o Direito Internacional dos Direitos Humanos (entre eles, a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, de 1948, a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racional, de 1965, a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres, de 1979, a Convenção sobre os Direitos da Crianças, de 1989, e a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, de 2006 e muitos outros).

Desse modo, a sua importância enquanto marco de uma nova etapa na civilização ocidental merece ser destacada. Sobre o tema, Cançado Trindade (2006) explica que considerados os âmbitos global e regional, já são mais de 70 tratados de proteção dos direitos humanos a projetar os seus efeitos de proteção e tutela da dignidade da pessoa humana pelo mundo.

Assim, com a finalidade de proteger o ser humano dos abusos, excessos e arbítrio do poder, para que tenha resguardada a liberdade, igualdade e dignidade do homem, a proteção aos direitos humanos se irradia nas mais diversas direções. No plano externo, se revela dentro da ordem jurídica internacional, dentro do Direito Internacional Público, como o Direito Internacional dos Direitos Humanos, que segundo Piovezan (2016) e Mazzuoli (2019), nasceu a partir da Segunda Guerra Mundial e pode ser tomada hoje como uma disciplina autônoma, com regras e princípios próprios, e que se preocupa principalmente com a proteção do ser humano independente de raça, sexo, cor, língua, religião, condição

política e social. Internamente, os Direitos Humanos se revelam pela sua incorporação pelo ordenamento jurídico doméstico de cada país, ora recepcionado diretamente pelas suas Constituições, ora pela legislação infraconstitucional, informando tanto a sua criação, como interpretação e aplicação.

Segundo Mazzuoli (2019), a premissa de que os direitos humanos são inerentes a qualquer pessoa, em qualquer lugar, independente de qualquer característica pessoal, revela que esses direitos possuem fundamento anterior a toda forma de organização política, ou seja, ao reconhecermos que a proteção não é obrigação apenas dos Estados, por meio de seus sistemas jurídicos internos, mas ultrapassa as fronteiras do Estado de nacionalidade de uma pessoa, para impor a obrigação de proteger também para outros Estados, coloca-o no patamar de ser tutelado pelo Direito Internacional Público.

Nessa ordem de valores, em que o homem é colocado no centro de convergência de toda a ordem jurídica, Antônio Augusto Cançado Trindade (2006), ao ressaltar a importância de desenvolvimentos recentes do Direito Internacional Público – como a invocação do termo “humanidade” em tratados internacionais, a construção jurisprudencial de tribunais internacionais que demonstram preocupação com o ser humano e com a humanidade, bem como o aumento de práticas dos diversos sujeitos de direito internacional orientadas pela busca do bem estar do homem e da humanidade – defende a existência de um verdadeiro Direito Internacional da Humanidade, que coloca o ser humano enquanto sujeito central do direito interno e internacional, resgatando, quanto ao Direito Internacional Público, o valor da tradição jusnaturalista presente nos ideais manifestados pelos seus criadores, como Vitoria, Grocio, Suarez, Gentili, Pufendorf, Wolff, fundadores da disciplina no século XVII, cujos ideais foram mitigados pelo voluntarismo positivista estatal de influencia hegeliana.

4.3. Circunstâncias que oportunizaram o consenso

Como desdobramento da Carta das Nações Unidas de 1945, que já tinha previsto a criação de uma comissão de direitos humanos, diante da necessidade de responder de maneira mais contundente aos horrores praticados durante a Segunda Guerra Mundial, como fruto de esforços conjuntos, foi promulgado, em 10 de dezembro de 1948, pela Assembleia

Geral das Nações Unidas em Paris, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o que foi feito por meio da Resolução 217 A (III).

Aprovada com 48 votos, com nenhum voto contrário e oito abstenções de Bielorrússia, Checoslováquia, Polônia, Arábia Saudita, Ucrânia, URSS, África do Sul e Iugoslávia, a DUDH marcou a civilização ocidental com a ética do respeito universal e igualitário entre todos os seres humanos, independente de características de raça, etnia, cultura, nacionalidade, credo religioso, político, etc (Piovesan, 2016).

O documento é considerado um marco histórico, pois “ao afirmar, pela primeira vez, em escala planetária, o papel dos direitos humanos na convivência coletiva, pode ser considerada um evento inaugural de uma nova concepção de vida internacional” (Lafer, 2012, p. 297).

Apesar disso, a DUDH é constantemente criticada sob o argumento de se pretender universal, o que não seria possível por ter sido formulada com base no pensamento ocidental, orientado por etnocentrismo e no individualismo, que restringe a perspectiva da concepção de direitos, que ficam adstritos a uma perspectiva de direitos civis e políticos individuais, em detrimento dos sociais e econômicos, e a uma perspectiva de liberdades individuais que se sobrepõe às relações sociais (Pollis & Schwab, 2006).

Em outro sentido, alguns autores apontam a participação dos países latino-americanos no contexto da elaboração e aprovação da Carta das Nações Unidas e da Declaração de 1948 (Sikkink, 2015), o que revelaria que não foi um documento imposto “coercitivamente” pelas potências do norte global aos países pobres do sul global.

O que ocorre é que antes da promulgação da DUDH, a UNESCO¹³, uma agência especializada da ONU que entrou em funcionamento em 1946 realizou um estudo sobre os direitos que deveriam compor um documento com valor universal. Assim, o *Comite da Unesco sobre as bases teóricas dos direitos humanos* foi realizado em 1947 e contou com a participação de historiadores e filósofos, entre eles E. H. Carr (Cambridge), Richard Mckeon (Universidade de Chicago) e Jacques Maritain, filósofo social francês que funcionou como relator deste estudo. Neste momento, foi elaborado o estudo denominado *As bases de uma Carta Internacional dos Direitos Humanos*.

¹³ A UNESCO é uma organização criada pela ONU em 1945, que entrou em funcionamento em 1946, com o objetivo de contribuir para a paz e segurança por meio da Educação, Ciência, Cultura, através da cooperação entre as nações, para que fosse garantidos, entre outros valores, os direitos humanos. A história da organização pode ser consultada em: <https://www.unesco.org/en/75th-anniversary> Último acesso em: 14 de julho de 2022.

Referido estudo foi elaborado de acordo com as mais de setenta respostas recebidas para os questionários que haviam sido enviados para os principais pensadores e filósofos do mundo na época, que foram indagados sobre os valores que entendiam comuns no mundo todo, sob perspectivas diversas, desde a americana e europeia, até a chinesa, islâmica, hindu e socialista (Glendon, 2001).

O resultado deste estudo foi compilado e enviado à Comissão de Direitos Humanos da ONU, que era o órgão responsável pela redação da DUDH. O que surpreendeu a todos foi o fato de que, apesar de as respostas terem sido dadas por personalidades do mundo todo e serem fundamentadas em tradições, culturas, filosofias e religiões que por vezes não só eram distintas, mas também contrapostas, foi possível identificar um conjunto de quinze direitos humanos universais básicos que, mesmo sob justificações diversas, repetiram-se nas respostas enviadas (Glendon, 2001).

Esses direitos já elencados pelo Estudo da UNESCO estão disseminadas nos artigos da DUDH e referem-se a proteção dos seguintes valores que foram identificados como universais e portanto era um consenso que deveriam ser protegidos e promovidos: (1) vida; (2) saúde; (3) trabalho; (4) assistência social; (5) propriedade; (6) educação; (7) informação; (8) liberdade de pensamento e instrução (9) auto-expressão; (10) processo justo; (11) participação política; (12) liberdade de expressão, reunião, associação, culto, e imprensa; (13) cidadania; (14) resistência; (15) progresso¹⁴.

Não obstante isso, vivia-se um cenário político de muita instabilidade e de pressão por todos os lados. Para confeccionar o documento que veio a se tornar a DUDH os intelectuais que ficaram encarregados tanto do estudo da UNESCO como da própria redação do documento, que estava a cargo da Comissão de Direitos Humanos, tinham que respeitar as sensibilidades de todos os membros dos Estados que compunham a ONU, pois o sucesso da empreitada dependia do grau de consenso que fossem capazes de obter.

¹⁴ Em Goodale, 2018, pp. 62-65, foram assim descritos: “1. The right to live; 2. The right to the protection of health; 3. The right to work; 4. The right to social assistance in the event of unemployment, illness or other needs; 5. the right to property; 6. The right to education; 7. The right to information; 8. The right to freedom of thought and instruction; 9. The right to self-expression; 10. The right to a fair trial; 11. The right to political participation; 12. The right to freedom of expression, assembly, association, worship, and the press; 13. The right to citizenship; 14. The right to rebellion or revolution; 15. The right to participate in progress”.

É que, apesar de chegarem a uma lista de quinze direitos humanos básicos, as justificativas apresentadas para que fossem considerados universais eram muito diferentes. Os Estados que participaram inicialmente da ONU não queriam explicar as escolhas feitas pois se o fizessem, dificilmente chegariam a concordar entre eles, pois como dito, embora a lista fosse fruto de um consenso, o mesmo não acontecia com os seus fundamentos (Azevedo, 2009).

Esse problema, segundo Glendon (2001), foi solucionado por Maritain, um filósofo estudioso da obra de Tomás de Aquino, que foi capaz de identificar que o consenso dependia do que escolhessem como valor fundamental e nos termos em que “são integrados por limitações mútuas”. Assim, conforme sugestão de Maritain, foi escolhido o termo “pessoa” para expressar o valor fundamental em torno do qual todos os direitos humanos iriam gravitar, que serviria ao mesmo tempo como valor fundamente e como valor limitante, pois escolha da palavra “pessoa” acaba por fornecer proteção integral ao ser humano, uma vez que contempla homem em todos os meios nos quais se acha inserido, desde a sociedade política, passando pelo ambiente de trabalho, pela família, pelas coletividades, até os grupos religiosos (Azevedo, 2009). Daí que os direitos humanos que foram escolhidos para compor a DUDH compõe um conjunto que deve ser lido e compreendido como uma música que fora do contexto não vai criar a harmonia prevista (Azevedo, 2009).

Com efeito, o francês Jacques Maritain (1881-1973), nascido em família protestante e convertido ao catolicismo, era um filósofo e professor que havia escrito vários livros e artigos sobre filosofia política, poesia e espiritualidade, em que expressava uma posição humanista da pessoa humana, com dignidade para participar do Estado como cidadão (Azevedo, 2009). Foi considerado um autor que atualizou na sua obra o pensamento de Tomás de Aquino.

Na obra *Humanismo Integral*, um de seus escritos mais famosos antes da DUDH, como alternativa aos Estados liberais tradicionais e totalitários, defendeu o Estado laico cristãmente constituído, em que o profano e o temporal “possuem seu papel e sua dignidade de fim e de agente principal” (Maritain, 1941, p. 170). Ou seja, Maritain era pluralista e acreditava num acordo prático entre os homens independente das suas crenças, a fim de que pudessem viver em harmonia.

Além disso, muito do que se entende hoje sobre direitos humanos já pode ser encontrado na obra *Os Direitos do Homem e a Lei Natural*, publicada pela primeira vez em

1943, que destacamos o seguinte trecho que revela uma profunda influência de Tomás de Aquino (Maritain, 1967, pp. 62-65):

Faz-se mister levar em conta agora que a lei natural e a luz da consciência moral em nós não prescrevem somente coisas que se devem e que não se devem fazer; reconhecendo também direitos, em particular ligados à própria natureza do homem. A pessoa humana tem direitos, por isto mesmo que é uma pessoa, um todo senhor de si próprio e dos seus atos, e que por consequência não é somente um meio, mas um fim, um fim que deve ser tratado como tal. A dignidade da pessoa humana – seria uma expressão vã se não significasse que, segundo a lei natural, a pessoa humana tem o direito de ser respeitada e é sujeito de direito, possui direitos. Há coisas que pertencem de direito, possui direitos. Há coisas que pertencem de direito ao homem, simplesmente porque homem. A noção de direito e a de obrigação moral são correlatas, repousam ambas sobre a liberdade própria aos agentes espirituais: se o homem é moralmente obrigado às coisas necessárias à realização de seu Destino, é que ele tem o direito de realizar o seu destino; e se tem esse direito, tem direito às coisas que são para isto necessárias. A noção de direito é mesmo mais profunda que a de obrigação moral, pois Deus tem um direito soberano sobre as criaturas e não tem nenhuma obrigação moral para com elas (ainda que ele deva a si próprio dar-lhes tudo o que é exigido por sua natureza).

A verdadeira filosofia dos direitos da pessoa humana repousa pois sobre a ideia da lei natural. A lei natural que nos prescreve nossos deveres mais fundamentais, e em virtude da qual toda lei obriga, é a mesma que nos prescreve nossos direitos fundamentais. Por isso que fazemos parte da ordem universal, dependendo das leis e regulações do cosmo e da imensa família das naturezas criadas (em suma, da ordem da sabedoria criadora); e, ao mesmo tempo, por isto que temos o privilégio de ser espíritos, é que possuímos direitos em face dos outros homens e de toda assembleia das criaturas. Em última análise, como toda criatura só age segundo a virtude de seu Princípio, que é o Ato puro; como toda autoridade digna desse nome, isto é, justa, só obriga em consciência segundo a virtude do Princípio dos seres, que é a Sabedoria pura; da mesma maneira todo direito que o homem tem só o tem em virtude do direito que tem Deus, que é a Justiça pura de ver a ordem de sua sabedoria nos seres, respeitada, obedecida e amada com toda inteligência.

Outra filosofia, inteiramente contrária, tentou basear os direitos da pessoa humana sobre a pretensão de que o homem não é sujeito a nenhuma lei, a não ser à da sua vontade e liberdade; e de que ele só deve “obedecer a si mesmo”, como dizia Jean-Jacques Rousseau, porque toda medida ou regulação proveniente do mundo da natureza (e, em última instância, da sabedoria criadora) fazia perecer ao mesmo tempo sua autonomia e sua dignidade. Esta filosofia não fundamentou os direitos da pessoa humana, porque nada se fundamenta sobre a ilusão; ela comprometeu e dissipou esses direitos, porque levou os homens a concebê-los como direitos propriamente divinos, infinitos portanto. Estes direitos escapariam a qualquer medida objetiva, repelindo toda limitação imposta às reivindicações do eu, e exprimindo em última palavra a independência absoluta do indivíduo humano e um suposto direito absoluto de se desenvolver o que existe nele. Quando os homens assim instruídos se

chocaram por todos os lados contra o impossível, passaram a acreditar na falência dos direitos da pessoa humana. Uns se atiraram contra esses direitos com um furor escravagista; outros continuaram a invocá-los, sofrendo, porém, em relação a eles, no íntimo de sua consciência, de uma tentação de ceticismo que é um dos mais alarmantes sintomas da crise presente. É uma espécie de revolução intelectual e moral que nos é exigida, a fim de se estabelecer sobre a base de uma filosofia verdadeira, nossa fé na dignidade do homem e em seus direitos, e de se reencontrarem as fontes autênticas dessa fé.

A consciência da dignidade da pessoa e dos direitos da pessoa esteve implícita na antiguidade pagã, sobre a qual a lei da escravidão estendia sua sombra. Foi a mensagem evangélica que, subitamente, chamou a si essa consciência, sob uma forma divina e transcendente, revelando aos homens que eles têm por missão ser filhos e herdeiros de Deus, no reino de Deus. Sob o impulso evangélico, o mesmo acordar devia propagar-se pouco a pouco, no que diz respeito às exigências do próprio direito natural, no domínio da vida do homem na terra e na cidade terrestre.

Segundo Azevedo (2009), a preocupação de Maritain com os valores cristãos decorre do fato de ter adotado uma das posições de Alexis de Tocqueville sobre a suscetibilidade das democracias ao materialismo. Por isso defendia a adoção de valores espirituais como meio de oferecer proteção ao desenvolvimento das democracias liberais burguesas pensadas por Rousseau, que colocou o lado espiritual do homem a serviço do aspecto material. Apesar de atualmente parecer uma posição ingênua, Maritain, que era um intelectual atuante na sua época, se esforçava à sua maneira e de acordo com a sua fé para oferecer uma resposta às democracias supersecularizadas do séculos XIX e XX, em um período em que muitas atrocidades foram cometidas, motivo pelo qual é perfeitamente compreensível a sua posição, sendo admirável o fato de que, integrante da elite intelectual católica francesa, foi capaz de se colocar contra ela para defender a dignidade da pessoa humana em uma ordem de direito internacional secularizada, por acreditar no acordo prático entre pessoas de diferentes credos.

Na sua obra, Maritain criou uma distinção entre o indivíduo e a pessoa que refletia a diferença entre o temporal e o espiritual. Entendia que sem os valores cristãos, os Estados valorizavam mais os indivíduos (aspecto temporal) e sacrificavam a pessoa (aspecto espiritual). Assim, ao reconhecer direitos humanos para a pessoa humana, passou-se a valorizar a pessoa e fomentar o ambiente adequado para que possa ter todas as suas necessidades atendidas e, ao se realizar, pudesse encontrar o seu fim último, que para Maritain é o encontro com Deus (Azevedo, 2009).

Percebe-se assim a nítida influência do pensamento de Tomás de Aquino em Maritain, porque para ele a pessoa se revela a partir da ação, o que só é possível pelo exercício dos direitos humanos.

A participação do filósofo católico no processo que levou à redação da DUDH e o conseqüente acatamento da sua sugestão pela escolha do termo “pessoa” como elemento central ao qual todos os direitos humanos convergiam, colocou o ser humano no centro da comunidade internacional.

O emprego do conceito de pessoa humana dissociado de seu significado religioso permitiu que se promovesse no plano jurídico internacional a mesma revolução operada pelo cristianismo no plano religioso quando de seu surgimento.

Por fim, o fato de a redação da DUDH ter tomado como norte uma lista de quinze direitos que foram resultado do consenso apurado em uma pesquisa realizada globalmente, revela que pelo menos alguns dos valores morais cristãos, mesmo quando dissociados de seu caráter religioso, também são universais.

5. CONCLUSÃO

Do estudo feito, podemos concluir que:

1. No mundo antigo, não havia igualdade entre os homens e, portanto, o conceito de dignidade humana possível estava relacionado à função exercida na sociedade, pois o grupo era mais importante que o indivíduo.

2. O surgimento do judaísmo implicou também o surgimento do monoteísmo, o que acarretou a adoção de um código de ética único. A ideia do homem criado à imagem e semelhança de Deus colocou o homem como o ser mais importante entre as criaturas, o que não foi feito pela filosofia grega. No entanto, o judaísmo ainda é restrito, pois segundo a crença hebraica a aliança foi feita com o povo escolhido, os hebreus.

3. O advento do cristianismo revolucionou o mundo ocidental, alterando para sempre o curso da história. A partir da aliança feita com Deus, intermediada por Cristo, todos os homens passam a poder participar do Reino de Deus. Os ensinamentos propagados por Cristo invertem os valores dominantes no mundo antigo. O monoteísmo e o código de ética único passam a estar acessíveis para todos. A ideia de igualdade e universalidade orientam os valores cristãos, o que contrariava a desigualdade social reinante até então.

4. O cristianismo foi importante para a construção do conceito de dignidade de pessoa humana, o que foi possível a partir de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. No mundo dominado pelo cristianismo, a dignidade da pessoa humana decorre do fato de ter sido criado por Deus, e a sua individualidade é reconhecida em razão das ideias de livre arbítrio e liberdade para escolher agir de acordo com a sua vontade, o que torna a pessoa humana única e insubstituível.

5. O filósofo Immanuel Kant secularizou o conceito de dignidade da pessoa humana ao compreender que o ser humano enquanto ser capaz de, pela via racional, escolher agir de acordo com a sua vontade, escolhendo o que é melhor para si e para os demais, o que impõe a obrigação de considerar os demais como fins em si mesmos e não como coisas. Por ser insubstituível, o ser humano possui dignidade e não preço.

6. A obrigação de proteger a dignidade da pessoa humana enquanto comportamento ético, universal, obrigatório e vinculante no plano jurídico internacional só foi possível a partir do desenvolvimento da ideia de dignidade da pessoa humana, que foi inicialmente sacralizada pelos teólogos e filósofos católicos, a partir da ideia da criação divina, e depois

separada de seu valor religioso, por Kant, para ingressar no ordenamento jurídico internacional com o caráter secular.

7. A compreensão atual dos direitos humanos só foi tornada possível a partir do desenvolvimento do conceito de direito subjetivo, e mais propriamente da noção de direito subjetivo público, que foi precedido pelas discussões da escola de Salamanca sobre os indígenas, contando com a participação de teólogos e filósofos cristãos, tendo alcançado a dissociação da religião a partir dos contratualistas.

8. Os documentos históricos anteriores à Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 influenciaram a evolução e o reconhecimento da necessidade de proteção do homem face os poderes constituídos, porém anteriormente não havia condições para que alcançassem a amplitude e universalidade que foram alcançados pela Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948. Embora tenham influenciado, no campo das ideias, para além do espaço em que foram proclamados, a verdade é que foram documentos de aplicabilidade territorial limitada.

9. A participação do filósofo católico Jacques Maritain no processo que levou à redação da Declaração de Direitos Humanos de 1948 e o conseqüente acatamento da sua sugestão pela escolha do termo “pessoa” como elemento central ao qual todos os direitos humanos convergiriam, colocou o ser humano como valor central na comunidade internacional.

10. No documento de 1948, o emprego do conceito de pessoa humana dissociado de seu significado religioso permitiu que se promovesse no plano jurídico internacional a mesma revolução operada pelo cristianismo no plano religioso quando de seu surgimento.

11. A redação do documento foi orientada pela lista de quinze direitos humanos básicos que resultaram de um estudo realizado pela UNESCO, em que foram consultados filósofos do mundo inteiro, o que revela o consenso em torno dos valores tutelados no documento, que também são valores cristãos, haja vista que o cristianismo, como religião e como filosofia, também é orientado pelo valor da dignidade da pessoa humana, pela universalidade e pela igualdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agostinho. (1999). A cidade de Deus: contra os pagãos. 3. ed. Petrópolis: Vozes.
- Agostinho. (1994). A trindade. 2. ed. São Paulo: Paulus.
- Aquino, T. D. (2001). Suma teológica. Sao Paulo: Loyola, 9 Volumes.
- Arzabe, P. H. M., & Graciano, P. G. (1998). A Declaração Universal dos Direitos Humanos: 50 Anos. In: São Paulo (Estado). Procuradoria Geral do Estado. Grupo de Trabalho de Direitos Humanos. Direitos Humanos: Construção da Liberdade e da Igualdade. São Paulo: Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado, 1998. Disponível em: <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/direitos/tratado4.htm#:~:text=Dentre%20as%20formas%20de%20manifesta%C3%A7%C3%A3o,por%20todos%20os%20seres%20humanos%2C>
- Aristóteles. (1985). Política. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Aristóteles. (2010). Sobre a Alma. Tradução: Ana Maria Lóio. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Azevedo, F. (2009). Jacques Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos. IN: Benvenuto ; Andréa Almeida Campos... [et al.]. – Recife : Ed. do Autor, 2009. pp.8-18.
- Barros, S. R. D. (2003). Direitos humanos: paradoxo da civilização. Belo Horizonte: Editora Del Rey.
- Barroso, L. R. (2014). A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial. Tradução Humberto Laport de Mello. 3. reimpr. Belo Horizonte: Fórum.
- Bittar, E. C. B. (1998). Direito e Justiça em São Tomás de Aquino. Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo, 93, pp. 339-359. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67407>
- Bressanin, C. E. F. (2020). Antonio de Montesinos e Bartolomeu de Las Casas: a gênese dos direitos humanos na américa latina do século XVI. In: Conhecimento e Multidisciplinaridade Felipe Asensi (organizador). V. 2.– Rio de Janeiro: Pembroke Collins. pp. 520-524.
- Barbuy, V. E. V. (2012). Aspectos do Direito na obra de Santo Tomás de Aquino. Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo, 106(106-107), pp. 631-651. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67960>
- Bragato, F. F. (2016). Raízes históricas dos direitos humanos na conquista da América: o protagonismo de Bartolomé de Las Casas e da Escola de Salamanca. Revista on line do Instituto Humanitas Unisinos. Edição 487. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6495-fernanda-bragato-2>

Bruit, H. H. (1995). *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo: Iluminuras.

Bobbio, N. (1995). *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Tradução e notas de Márcio Publiesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone.

Bobbio, N., Matteucci, N., & Pasquino, G. (1998). *Direito. Dicionário de Política*. 1. ed. Tradução: Carmen C, Varriale et ai.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Canotilho, J. J. G. (1998). *Direito constitucional e teoria da constituição*. 3. ed. Coimbra: Almedina.

Cassin, R. (1974). El problema de la realizacion de los derechos humanos em la sociedade universal. IN: Cassin, René (org.) *Veinte años de evolución de los derechos humanos*. pp. 387-398. Disponível em: Disponível em: <http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/98>. Último acesso em 13 de julho de 2022.

Comparato, F. K. (2001). *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva.

Dallari, D. D. A. (2011). *Elementos de teoria geral do Estado*. 30 ed. São Paulo: Saraiva.

Dias, J. F. A., Kracieski, G. J. (2022). Evolução filosófica do conceito de dignidade humana. *Aufklärung: revista de filosofia*, v. 8, n. 1, p. 135-152, 2021. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8107832>> Último acesso em 29 de junho de 2022.

Douzinas, C., & Brandão, C. (2021). Os paradoxos dos direitos humanos. *Latin American Human Rights Studies*, 1.

Durkheim, É. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Préface de Jean-Paul Willaime. Presses universitaires de France.

Eco, H. (2008). *Como se faz uma tese*. Tradução Gilson Cesar Cardoso. 21ª Edição. Coleção Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva.

Goodale, M. (2018). *Letters to the contrary: a curated history of the UNESCO human rights survey*. Stanford, California: Stanford University Press.

Glendon, M. A. (2001). *A world made new. Eleanor Roosevelt and the universal declaration of human rights*. New York: Random House.

Glendon, M. A. (2003). The forgotten crucible: The Latin American influence on the universal human rights idea. *Harv. Hum. Rts. J.*, v. 16.

Grotius, H. (2005). *O Direito da guerra e da paz*. 2 volumes. Ijuí: Editora Unijuí.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. (1945). Carta das Nações Unidas. Disponível em:<<https://brasil.un.org/pt-br/91220-carta-das-nacoes-unidas>>Último acesso em: 14 de julho de 2022.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. (1948). Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em:<<https://brasil.un.org/pt-br/91601-declaracao-universal-dos-direitos-humanos>> Último Acesso em 15 de julho de 2022.

Hunt, L. (2009). A invenção dos Direitos Humanos: uma história. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Kant, I. (2007). Fundamentação da metafísica dos costumes. 1ª ed. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, Ltda.

Ladaria, L. F. (2003). O homem criado à imagem de Deus. In: Sesboué, B. (Ed.). O homem e sua salvação: antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos: a ética cristã: das autoridades ao magistério. São Paulo: Loyola. pp. 87-132. (História dos dogmas, 2).

Lafer, C. (1988). A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arend. São Paulo: Companhia das Letras.

Lafer, C. (2012). Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). In: História da Paz. Organizado por Demétrio Magnoli. São Paulo: Editora Contexto. pp.296-329.

Lauand, L. J. (2001). Introdução. In: Tomás de Aquino. Sobre o ensino (De magistro): os sete pecados capitais. São Paulo: Martins Fontes, 2001. pp. 3-22.

Le Goff, J., & de Montremy, J. M. (2006). Em busca da idade média. Civilização Brasileira.

Lopes, A. M. D. A. (2000). Os direitos humanos: última tentativa de salvação da teoria do direito subjetivo. *Revista de Informação Legislativa*, 127-139. Brasília a. 37 n. 148 out./dez.

Machado, J. E. M. (2010). Direito da União Europeia. Coimbra: Coimbra Editora.

Machado, J. E. M. (2003). Direito internacional: do paradigma clássico ao pós-11 de setembro. Coimbra: Almedina.

Machado, J. E. M. (2016). Os rastros teológicos do direito internacional: reflexões em torno de sua relevância na atualidade. In: *Liber Amicorum Fausto de Quadros*. V. 1. Coordenadores Marcelo Rebelo de Sousa e Eduardo Vera-Cruz Pinto. Coimbra: Almedina, 2016. pp. 647-699.

Macedo, P. E. V. B. D. (2006). Hugo Grotius e o direito: o jurista da guerra e da paz. Rio de Janeiro: Lúmen Júris.

Maia, P. S. P. (2007). Direito subjetivo como artefato históricoevolutivo: elementos para uma compreensão de sua especificidade moderna. *Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC. Fortaleza*, v.27, pp.285-303.

Malmesbury, T. H. D. (2022). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Recurso eletrônico disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf Último acesso em 4 de julho de 2022.

Marques, M. R. (2015). O itinerário jusnaturalista dos direitos humanos de “primeira geração”. In: *Do direito natural aos direitos humanos*. Organizadores: António Pedro Barbas Homem e Cláudio Brandão. Coimbra: Almedina. pp. 187-229.

Mazzuolli, V. D. O. (2019). *Curso de direito internacional público*. 12 ed. Rio de Janeiro: Forense.

Nicolas, M. (2003). Introdução a suma teológica. In: Tomás de Aquino. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola. v. 1, pp. 21-68.

Oliveira, I. D. A. R. D. (1999). Direito subjetivo-base escolástica dos direitos humanos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14, pp. 31-43.

Perin, A., Klein, J. (2009). O Conceito de Filosofia em Kant: uma tradução e um comentário. IN: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 13 nº 1. pp. 165-196. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/viewFile/555/509>

Piovesan, F. (2016). *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 16 ed. São Paulo: Saraiva.

Piovesan, F. (2015). *Direitos humanos e justiça internacional*. 6 ed. São Paulo: Saraiva.

Piovesan, F. (2018). *Temas de direitos humanos*. 11 ed. São Paulo: Saraiva.

Pozzoli, L., & Lacerda, L. P. (2017). Declaração universal dos direitos humanos: a visão de Jacques maritain. *Revista Brasileira de Filosofia do Direito*, 3(2), 91-109.

Pico, G. (2015). *Discurso pela dignidade do homem* Tradução, organização, introdução e notas Antonio A. Minghetti. Porto Alegre: Editora Fi.

Platão. (2011). *A República*. Introdução, tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste .

Ramos, A. D. C. (2017). *Curso de direitos humanos*. 4ª ed. São Paulo: Saraiva.

Ramos, A. D. C. (2018). *Teoria geral dos direitos humanos na ordem internacional*. São Paulo: Saraiva Educação SA.

Reale, G., & Antiseri, D. (2003). História da filosofia: patrística e escolástica, v. 2. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus.

Rosen, M. (2012). Dignity: Its History and Meaning. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ruiz, C. B. (2007). Os direitos humanos no descobrimento da América: verdades e falácias de um discurso. Estudos Jurídicos. São Leopoldo, v. 40, n. 2, p. 60-65 jul./dez. 2007.

Sarlet, I. W. (2004). A eficácia dos direitos fundamentais. Porto Alegre: Livraria do Advogado.

Sarlet, I. W. (2011). Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais. Porto Alegre: Livraria do Advogado.

Sarmiento, D. (2016). Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetórias e metodologia. Belo Horizonte: Fórum.

Sikkink, k (2015). Latin America's protagonist role in human rights. SUR-Int'l J. on Hum Rts. Volume 12, número 22, pp. 207-219

Silva, F. C. T. D. (1984). Sociedade feudal : guerreiros, sacerdotes e trabalhadores. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense.

Storck, A. (2010). Direito subjetivo e propriedade: sobre o tomismo de Michel Villey. DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 2, p.47-72,

Tomasevicius Filho, E. O. (2006). O conceito de liberdade em Santo Agostinho. IN: Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. V. 101. jan./dez. 2006 pp. 1079 – 1091

Tosi, G. (2005). Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos: conceito de *dominium* no debate sobre a questão indígena no sec. XVI. Publicado in: Prima Facie, revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da UFPB, Ano 4,. Nº 6 –jan/junho pp. 42-56

Tosi, G. (2003). A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na Escuela de Salamanca e em Bartolomé de Las Casas. IN: Cuadernos Salmantinos de Filosofia, Salamanca, n. 30, pp. 577-587.

Trindade, A. A. C. (2006). A humanização do direito internacional. Belo Horizonte: Del Rey.

Vaz, H. C. L. (2004). Antropologia filosófica. 7. ed. São Paulo: Loyola. v. 1.

Veras Neto, F. Q. (2006). Direito romano clássico: seus institutos jurídicos e seu legado. IN: Wolkmer, Antonio Carlos (org.). Fundamentos da História do Direito. 3ª ed. Belo Horizonte: Del Rey.