

O CONTRIBUTO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA NA BUSCA DOS DIREITOS UNIVERSAIS CONSTITUCIONAIS

THE CONTRIBUTION OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN THE SEARCH FOR CONSTITUTIONAL UNIVERSAL RIGHTS

Bruno Albergaria¹

113

RESUMO

A CRFB/88 não é um produto isolado. É fruto da história da filosofia ocidental na busca da essência universal do ser humano com a sua devida proteção jurídica. Assim, na dimensão racional, busca-se garantir um mínimo existencial que deve ser assegurado pelo Poder Público, garantido pelo texto constitucional.

Palavras Chaves: Filosofia. História. Universalismo. Jusnaturalismo. Constitucionalismo. Direitos Humanos e Fundamentais. Constituições Brasileiras.

ABSTRACT

The CRFB/88 is not an isolated product. It is the result of the history of Western philosophy in the search for the universal essence of the human being with its due legal protection. Thus, in the rational dimension, it seeks to guarantee a minimum existential that must be ensured by the Public Power, guaranteed by the constitutional text.

Key Words: Philosophy. History. Universalism. Natural Law. Constitutionalism. Human and Fundamental Rights. Brazilian Constitutions.

INTRODUÇÃO

Ao se narrar a “história” do constitucionalismo brasileiro, nas comemorações dos 200 anos da primeira constituição (1824) salutar fazer o percurso conceitual e histórico do próprio modelo ocidental da estrutura de sua sociedade. Afinal, a sociedade pode ser descrita, ou desvendada, pela sua historicidade, notadamente,

¹ Doutor em Ciências Jurídico-Económicas pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (Portugal), mestre pela FDMC, graduado em Direito pela UFMG. Ex Diretor de Secretaria da Justiça Federal. Ex Assessor Jurídico Municipal. Avaliador do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior – BASis. Mediador Judicial. No magistério, leciona há mais de 15 anos em cursos de graduação e pós-graduação em matérias como Direito Ambiental, Direito Constitucional e História do Direito. Autor de livros e artigos jurídicos. E-mail: bruno@albergaria.com.br

pelo histórico das constituições (ALBERGARIA, 2012). Necessário, contudo, definir previamente os seus conceitos.

O Texto Constitucional, em seu sentido jurídico-material, é um diploma jurídico-político (máximo) contendo a(s) norma(s) fundamental(is) da estruturação do Estado (afinal, só se pode conceber um Estado nos tempos atuais como Estado Constitucional (CANOTILHO, 2004, p. 92)); contendo, basicamente, a formação e divisão dos poderes públicos; a forma de governo e a explicitação do poder de governar; a distribuição de competências dos órgãos, em que deve ter uma aceitação social majoritária (democracia, isto é, legitimação pelo povo (CANOTILHO, 2004, p. 98)), com direitos e garantias humanos-fundamentais, mas que também serve como norteador de condutas futuras, inclusive legislativas. Por isso, a utilização da expressão “reflexo-criativo”: (*i*) *reflexo* como um espelho da sociedade; e, (*ii*) *criador*, como indutor desta mesma sociedade. É, em termos “sistêmicos” criador, objeto e observador (do Estado e da Sociedade) ao mesmo tempo; constituído e constituidor.

Mas, de todos os paradigmas constitutivos do Estado Democrático de Direito, estrutura dentre tantas outras, considerada ainda a mais moderna-evoluída, estão, indelevelmente os Direitos Humanos.

2. CARACTERÍSTICAS DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS

Todavia, exsurge a pergunta, ao estilo helênico: o que faz um direito ser considerado direito fundamental? Numa resposta preliminar, poder-se-ia dizer que os direitos fundamentais são os direitos humanos (dimensão jusfilosófica) positivados no texto constitucional (dimensão jurídico-institucional (MIRANDA, 2001). No aspecto jusfilosófico, ter-se-iam como fundamentos teórico-dogmáticos dos direitos humanos: (*i*) o jusnaturalismo (universal, inviolável e intemporal, por natureza (CANOTILHO, 2004, p. 393); (*ii*) a finalidade de proteção da dignidade da pessoa humana (natureza humana); e, (*iii*) a construção por via da racionalidade (proposta da modernidade).

A concepção jurídico-institucional assenta-se na garantia de se constar, no texto constitucional, os direitos com todos os atributos jurídicos inerentes a essa condição (institucionalização e juridicidade de princípios - morais, éticos, sociais -; força vinculativa; eficácia *erga omnes*; possibilidade de aplicação de sanção por via da força estatal; monopólio estatal; controle de constitucionalidade, *etc.*). Ademais,

sem a positivação constitucional, os direitos humanos (podem) se tornarem em mera retórica; apenas para “inglês ver”²

Não há, com efeito, que se falar em direitos humanos sem o devido comprometimento jurídico (notadamente do próprio Estado) que assegure a sua satisfação e proteção. De nada adiantaria um rol teorético-dogmático de direitos (basilares) do ser humano, se os cidadãos não pudessem ter satisfeitas as suas pretensões de usufruí-los.

Com efeito, não basta apenas identificar racionalmente os universais elementos dignificantes do ser humano; é necessário que haja uma “*Carta-texto normativa*”, a qual seja autuada, garantida, reiterada e, principalmente, cumprida. É, dessa forma, pelo processo de positivação constitucional que se *faz cumprir uma promessa* (CALMON DE PASSOS, 2002). Um diploma intencional, sem a possibilidade de garantia do seu cumprimento efetivo, seria uma “carta museu”: serviria apenas para ser vista³, (CANOTILHO, 1999, p. 57).

Assim, na análise da construção e solidificação do Direito Internacional (Público ou Privado) na construção ocidental moderna dos Direitos Humanos, a grande dificuldade reside justamente em materializá-lo juridicamente internamente a cada país, não só os seus preceitos fundamentais; mas, também, garantir a sua efetividade; isto é, dar força «coercitiva» ao *soft-law* internacional sem suplantar a ideia da soberania interna de cada Estado.

Em um primeiro ato, a positivação dos princípios aceitos internacionalmente – através dos acordos e dos tratados das várias Cimeiras realizadas – para o Direito Interno de cada Estado (e, muito especialmente, para o âmbito de seu diploma constitucional) afigura-se imprescindível para uma global eficácia desses preceitos. Por isso, no conceito jurídico-material do próprio texto constitucional, assevera-se os direitos fundamentais como elementos do Estado Democrático Sustentável de Direito (ALBERGARIA, 2018).

Apesar na necessidade institucional da em direito positivo, pode-se verificar,

² A expressão “somente para inglês ver”, do universo lingüístico-cultural brasileiro, provavelmente remonta a 1830, quando, ao ser pressionado pela Inglaterra, o Brasil começou a aprovar leis contra o tráfico de escravos. Porém, a população brasileira dominante, à época, não desejava vê-las cumpridas. Falava-se, então, que as leis eram apenas para “inglês ver”, ou seja, somente para manter as aparências.

³ Conhecidas como “constituições de fachada”, “constituições simbólicas”, “constituições álibi”, “constituições semânticas”, as quais “gastam muitas palavras na afirmação de direitos, mas pouco podem fazer quanto à sua efectiva garantia”. Cf. CANOTILHO, 1999, pág. 57.

contudo, a existência de direitos fundamentais em sentido material⁴ e não somente em sentido formal (MIRANDA, 2000). O que se torna condição *sine qua non* dos direitos fundamentais é a existência estatal para reconhecer a sua dignidade e assegurar a sua aplicabilidade⁵.

Com efeito, a cada direito substantivo fundamental do homem deve, obrigatoriamente, constituir uma garantia constitucional para a sua satisfação. E, portanto, essa garantia é, também, um direito fundamental (instrumental, nessa medida) (ANTUNES, 1997). A identificação positiva (texto constitucional) dos direitos fundamentais é, inclusive, parte estruturante do próprio conceito de Estado, pelo menos na sua acepção moderna; isto é, democrática e de direito. Se há na estrutura da Constituição elementos de ordem fundamental (que fundamentam) é porque esses elementos estão no “DNA do Estado”.

Neste contexto, afigura-se importante uma análise dos elementos identificadores do conceito (e estrutura) dos direitos humanos, acima identificados, quais sejam: (i) jusnaturalismo; (ii) racionalidade (iii) dignidade da pessoa humana.

2.1. O *jusnaturalismo/universalidade*

A ideia de “universalidade” (SERRANO MARÍN, 1990, p. 241-258), “aeternitatis” (PÉREZ LUÑO, 2006, p. 13.), “ius cogens” (*que se diz e quer ser universal (...) em linguagem e forma de vida* (AROSO, 2004, p. 66), sempre consta como tema recorrente da cultura filosófica europeia. Ademais, propaga-se ser o sentido da universalidade própria e inerente à Filosofia (REALE, 2009, p.7). Nesse aspecto, haveria uma superação da (influência histórica na) estruturação – última – do ser humano com a conclusão (final) do que seria – ontologia - os Direitos Humanos. Como observou Taylor (1865, p. 3),

In the first place, when a general Law can be inferred from a group of facts, the use of detailed history is very much superseded. When we see a magnet attract a piece of iron, having come by experience to the general Law that magnets attract iron, we do not take the trouble to go into the history of the particular magnet in question⁶.

⁴ Nesse sentido, Art. 5 § 2º da CRFB/88.

⁵ O próprio ALEXY (2008, pág. 28) admite que as questões de conteúdo jurídico-procedimental dos Direitos Fundamentais são recentes (e crescentes) na doutrina alemã.

⁶ Tradução livre: “Em primeiro lugar, uma vez que se pode inferir uma lei de um conjunto de fatos, o papel da história detalhada fica largamente superado. Se vemos um ímã atrair um pedaço de ferro, e se conseguimos extrair da experiência a lei geral de que ímãs atraem o ferro, não cabe nos esforçarmos para aprofundar a história do ímã em questão”.

Contudo, já contra argumentando Taylor, evocando a historicidade cultural, Lévi-Strauss (1958, p. 17) aduz que mesmo quando não se queira fazer história, com avaliação somente do presente, estar-se-ia em “estado de ilusão”, porquanto “*tudo ser história*”. Consequentemente, um pouco de história é melhor do que nenhuma história (GILISSEN, 1979).

Fato é que, conforme afirmação de Descartes (1637), conversar com a história de outros séculos é quase o mesmo que viajar. Naturalmente, é bom saber alguma coisa dos costumes dos povos, a fim de julgar melhor os nossos próprios hábitos. Mas, quando se dedica tempo demais a viajar, acaba-se tornando estrangeiros no próprio país (ou pior, no próprio tempo); de modo que, quem é muito curioso nas coisas do passado, na maioria das vezes, torna-se ignorante das coisas do presente. Pascal (1660), que coadunou com Descartes, afirmou que a História deve ser respeitada, mas não venerada.

Isto posto, mesmo – admitindo – ser apenas um pouco de história, mister se faz uma análise *histórica* da (eterna) busca do homem a uma (jus)filosofia verdadeira e universal.

2.1.2. Histórico

O jusnaturalismo está indelevelmente associado ao nascimento da própria Filosofia. Os primeiros filósofos gregos eram naturalistas: o escopo da filosofia pré-socrática era a busca da descoberta da essência formadora e constitutiva da natureza (e não o homem) (REALE *et tal*, 2005), inclusive em sua fase exordial, tinham como paradigmas a Cosmogonia e Cosmologia mitológica.

A investigação da filosofia pré-socrática era a busca da essência última e universal da natureza. Nota-se, por exemplo, que Pitágoras, ao defender o número como *arché* de todas as coisas), continha características universais.

Porém, Sócrates revolucionou a Filosofia ao transferir a vocação questionadora da natureza física para a natureza humana, bem como para os seus valores, as suas verdades e os seus fundamentos. Até mesmo a corrente filosófica sofista⁷ (ALBERGARIA, 2018), relativista, apesar da desvalorização, que ocorreu por muito tempo, principalmente pelo forte combate de Platão e Aristóteles (KAUFMANN, 1997),

⁷ O relativismo sofista chegou ao extremo ao desconstruir toda a teoria da verdade absoluta – *aletheia* – sobrando somente a *doxa*, ou a opinião.

também contribuiu para operacionalizar um verdadeiro deslocamento do “*eixo da reflexão filosófica da physis e do cosmos para o homem e aquilo que concerne a vida do homem como membro de uma sociedade*” (REALE et tal 2005, p. 73). Dessa forma, pode-se afirmar que a transição do pensamento filosófico-cosmológico para o antropocêntrico, modificou enormemente o rumo do pensamento ocidental (KAUFMANN et tal, 1994. Contra: REALE et tal, 2005, p. 380.).

Com efeito, não mais a fenomenologia e a cosmologia eram o palco principal do pensamento grego; mas, sim, com Sócrates, a ética, a moral, a política, a retórica, a religião e o governo passaram a ser a tônica do pensamento humano, iniciando-se a fase humanista da filosofia antiga. Assim, a ética grega clássica tornou-se antropocêntrica. De certo, a influência da filosofia clássica grega na valorização do conhecimento e na elevação do homem (inteligência ou *sapiência*, daí *homo sapiens*) constituíram aquisições irreversíveis (REALE et tal, 2005, p. 102).

Contudo, apesar da mesma viragem operacionalizada pelos sofistas e por Sócrates e seus discípulos, caracterizada pela mudança de paradigma do objeto de estudo (da Natureza em direção ao Homem), as semelhanças entre as duas correntes filosóficas findaram-se aí. Afinal, os sofistas sedimentavam-se justamente na *negativa* da universalidade dos princípios éticos, morais, legais (SIMMONS, 1969). A famosa frase proferida pelo sofista Protágoras dá a sua essência: “*o homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são por aquilo que são e daquelas que não são por aquilo que não são*”. Isto é, é o homem que determina, através do seu pensamento, o que as coisas são (e não verdadeiramente o que elas realmente são) (ALBERGARIA, 2012, p. 65)

Para os sofistas, portanto, a verdade não é o mais importante. O valor atribuído pelos homens é que se deve ter em conta. Dessa forma, não existe o bem e o mal universal. O que existe são valores atribuídos pelos homens, os quais determinam que um ato seja bom e outro ato seja considerado mal. Em uma democracia os discursos acabam por formar as opiniões dominantes. Dessas unanimidades, ou pelo menos, dessas maiorias, formar-se-iam os valores. Por isso, eram considerados como democráticos; o que valia para uma sociedade seriam os valores da maioria e não uma verdade absoluta, una. Por não defenderem a verdade universal, mas o contrário (ou seja, que tudo era apenas um valor formulado pelo homem), os sofistas foram

também considerados relativistas. A verdade não importava; o que fazia “a diferença” seria o discurso, a capacidade de argumentação, de convencimento.

Conforme visto, por defenderem a relatividade das coisas, nem mesmo a moral ou a ética eram, para os sofistas, uma verdade absoluta. O sofista grego Górgias defendia uma indiferença completa entre o moralismo e o conceito de bondade. Em seus ensinamentos, focava unicamente na vitória do debate, fosse a causa justa ou injusta (ademas, o conceito de justiça/injustiça não era importante). Por isso, a moral para os sofistas era nada mais do que uma construção arbitrária, pura convenção do mais forte intelectualmente. Para o sofista Trasímaco, por exemplo, “*a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte*”. Dessa forma, defendiam que a justiça consistia em fazer o que era adequado para o mais poderoso (DIAS, 2010, p. 83).

Assim, justamente para se evitar a utilização constante da força física, o homem deveria sobrepujar o outro através da sua capacidade de convencimento e argumentação. O resultado desse pensamento sofista conduzia, para eles, que a lei fosse sempre do mais forte intelectualmente (e não necessariamente do mais forte fisicamente).

Porém, o pensamento socrático, antagônico aos sofistas, defendia a ideia universal como uma verdade natural do ser humano. De fato, nos diálogos de Sócrates com Hípias, o sofista, narrados por Platão, haveria *leis não escritas de caráter universal e que seriam de origem divina* (Cf. apud. NADER, 2018). Platão ainda defendeu, no Segundo Livro de *As Leis*, que mesmo as leis democráticas deveriam ser submetidas a um direito (natural). Os fundamentos de uma lei, segundo o filósofo, deveriam estar assentados em enunciados éticos (supra legais) (DORO, 2003, p. 33).

De fato, ao abordar sobre a Ética⁸, Aristóteles associou o Direito a uma natureza dúplice, em que uma parte constitutiva é decorrente da opinião dos homens, mas outra parte é decorrente de sua própria natureza e, portanto, universal e independente da opinião dos homens:

A justiça política é de duas maneiras. Uma é natural; a outra é convencional. A justiça natural tem a mesma validade em cota a parte e ninguém está em condições de a aceitar ou rejeitar (...), porque o que é por natureza é imutável

⁸ A principal obra sobre a ética de Aristóteles é, como cediço, Ética a Nicômaco, sem esquecer a obra Ética a Eudemo. Assim, para Aristóteles, ética é o estudo da conduta ou do fim supremo do homem como indivíduo- *summum bonum* –, pela qual o fim de toda ética é a felicidade de todos – *eudaimonia* (εὐδαιμονία), que não consiste na riqueza, nem nos prazeres, nem nas honras, mas em uma vida virtuosa (virtude: ἀρετή, *arete*), que se atinge através do fazer continuamente – *hábito* - bem feito cada coisa, nos pequenos atos.

e tem o mesmo poder em toda a parte – por exemplo, o fogo que arde aqui e na Pérsia.

Assim, na Grécia Clássica, o debate entre o relativismo e o universalismo – das coisas da natureza, notadamente na filosofia pré-socrática, quando transposto para a fase humanista, passando por Sócrates, Platão e Aristóteles, na busca da verdade absoluta ou na lei natural humana, até o estoicismo, (ZANELLA, 2009) que também fortalecia a ideia do *Logos divino* ou *razão universal* -, a busca por uma verdade-única atemporal, com fundamentação teorética *cosmopolita*, (ZANELLA, 2009), foi objeto de embate.

Compreende-se a frase de Diógenes, o Cínico, “*interrogatus cujas esset, Mundi civis, ait*”⁹. O jusfilósofo romano Cícero teria dito «*ration naturae quae est Lex divina et humana*»¹⁰. Percebe-se que sempre foi temática presente do discurso argivo a busca do (homem) universal-cosmopolita, apesar de não se presenciar na *praxis* grego-romana – ou até mesmo na constelação jurídica – a implementação do princípio da igualdade (corolário direto do princípio dessa dita universalidade cosmopolita) (CANOTILHO, 2004, p. 375).

A luz dessas observações, invoca-se as tragédias gregas, com a citação de Sófocles, em Antígona. O dramaturgo persegue o conflito entre as leis divinas e as leis dos homens, em que a personagem Antígona, ao representar a lei divina na natureza, contrapõem-se à Creonte, que simboliza a lei dos homens na pôlis, ao defender:

... nem eu creio que teu édito tenha força bastante para conferir a um mortal o poder de infringir as leis divinas, que nunca foram escritas, mas são irrevogáveis; são eternas sim! E ninguém sabe desde quando vigoram!

Porém, tanto Antígona quanto Creonte são castigados, justamente por serem intransigentes e radicais em suas convicções. Com efeito, defende-se que, assim, Sófocles pretendesse demonstrar que o caminho correto seria saber dosear as leis humanas com as leis universais¹¹ (BILLIER; 2001, p. 30). Isto é, um ponto de equilíbrio – assim como defendia Sócrates – entre as duas partes, para harmonizar os seus desejos e interesses (LOPES PAROLA, 2007). Invoca-se a figura matemática topológica da banda de moebius, onde o caminhar em um lado inexoravelmente

⁹ Tradução livre: “*Interrogado sobre a sua pátria, respondeu: Eu Sou Cidadão do Mundo*”.

¹⁰ Citação e Tradução encontrada em CANOTILHO (2004, p. 375): “a lei verdadeira é a razão coincidente com a natureza na qual todos participam”.

¹¹ É a célebre a interpretação de Hegel (1820): «no fim da tragédia, o equilíbrio das leis foi restabelecido, pois, depois de um morto ter sido subtraído à lei dos vivos, será um vivo subtraído ao mundo dos vivos e levado à morte».

transporta ao outro, sem se aperceber quando um termina e o outro começa (ALBERGARIA, 2018).

Já para os romanos, o “outro” deveria ser conquistado ou ser aculturado. Contudo, defendiam em um *ius gentium*¹² ou um direito comum a todos, mesmo que este não estivesse escrito. As *Institutas* do Imperador romano *Flavius Justinianus*, que compõe o *Corpus Iuris Civilis*, determinavam que

(o) Nosso direito é escrito ou não escrito ou, no dizer dos gregos, tón nomón men eggrafoi, oi d'agrafoi. O direito escrito é a lei, os plebiscitos, os senatusconsultos, as constituições imperiais, os editos dos magistrados, as respostas dos prudentes¹³.

Assevera que “*O direito não escrito é aquele ao qual o uso conferiu comprovação. Com efeito, os costumes diuturnos comprovados graças ao consenso dos seus praticantes têm validade igual à da lei*”¹⁴. Outrossim, encontra-se também no Livro Primeiro, título II, § 2º a seguinte análise:

... No que tange ao direito das gentes, é comum a todo o gênero humano pois, diante da exigência do uso e da premência das necessidades humanas, as gentes humanas constituíram certas instituições para si, pois a concorrência de guerras resultava em cativeiro e escravidão, e estes contrariavam o direito natural porque de acordo com o direito natural todos os homens nasciam livres;

e, ainda, explica que:

... os direitos naturais, que são observados em quase todos os povos, permanecem sempre fixos e imutáveis, como se constituídos por uma providência divina, ao passo que as disposições constituídas por cada cidade para si, sóem ser com frequência mudadas, seja pelo tácito consenso popular, seja por uma lei mais tarde promulgada¹⁵.

O mundo filosófico estoico, de origem grega, mas sedimentado para a jusfilosofia romana, foi bem explorado por Cícero: “... a lei não é invenção do engenho humano nem vontade dos povos, mas algo de eterno que deve reger o mundo inteiro pela sabedoria dos seus mandatos e proibições”. Percebe-se, dessa forma, uma criação da Ciência Jurídica com vocação cosmopolita e universal (ALBERGARIA, 2012, p. 94).

Já na Idade Média, o Cristianismo, e a concepção divina-monoteista, imperou na Europa e marcou profundamente a filosofia e o modo de agir do ser humano (NAY, 2007, p. 70). A Bíblia e a palavra de Cristo mudaram o Ocidente, não só na

¹² ***Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur (O Direito das gentes é o que as gentes humanas usam)*** (Digesto, 1,1,1,4.) ou ainda no brocado jus-romano *Ius gentium est quod naturalis ratio inter omnes homines constituit* (O direito das gentes é aquele que a razão natural estabeleceu entre todos os homens) Cf. CARRILHO, 2006, p. 222.

¹³ *Corpus Iuris Civilis*, *Institutas* do Imperador romano *Flavius Petrus Sabbatius Justinianus* (Justiniano), Livro Primeiro, título II, parágrafo 3º.

¹⁴ *Idem*, Livro Primeiro, título II, parágrafo 9º.

¹⁵ *Idem*, Livro Primeiro, título II, parágrafo onze.

concepção religiosa, mas também na seara da moral, da ética e, notadamente, da filosofia (ALBERGARIA, 2012, p. 105).

Assim, no início da transição entre o mundo romano e a Idade Média, filósofos em residia no ser humano (bem como era a resposta-chave do enigma da Esfinge), transferiu-se para Deus. Todavia, o monoteísmo ainda não se tinha firmado no medioplatonismo, apesar da concepção do Uno-Bem de Plotino (REALE *et tal*, 2005, p. 340). Há de se ressaltar que a própria concepção de um único Deus – “eu sou o senhor e não há outro”¹⁶ – contribuiu para a solidificação, na Idade Média, de uma verdade única e absoluta.

Em um escalar crescente rumo a conciliação da filosofia com a fé, ou melhor, rumo à “filosofia cristã”, Santo Aurélio Agostinho amadureceu de forma angular o saber cristão. Da negação ao raciocínio, como pretendiam os primeiros cristãos, reafirmando que Deus estaria acima de tudo e que somente se chega a Ele após a morte, através de Cristo, reduziu – sem, contudo, negá-la – a filosofia como dialética (REALE *et tal*, 2005, p. 435).

Ademais, para o Homem medieval a fé, de caráter universal, serviria, inclusive, para entender as outras coisas (COCHO *et tal*, 2006, p. 191). Assim, a construção doutrinária de um Direito Natural Divino, atemporal e universal, dominou todo o período medieval. Com dito, na Idade das Trevas o ser único, verdadeiro e absoluto, sedimentou-se na figura divina monoteísta, em detrimento do politeísmo grego-romano.

Para Santo Agostinho, o Estado não poderia ser completamente justo, afinal é feito e governado pelos homens, que são imperfeitos. Dessa forma, somente a Igreja, que é a representante na Terra de Deus, é que poderia ser justa em seus julgamentos.

Ainda no mundo medieval, São Tomás de Aquino, com sua filosofia baseada em Aristóteles, notadamente na obra *Summa Theologiae*, defendia a união da fé com a razão, único meio de se chegar à verdade absoluta: Deus. Na análise da ética, chegou ao primeiro postulado da ordem moral universal, pelo qual o homem deveria *fazer o bem e evitar o mal*¹⁷. Assim, sedimentava a ideia da lei eterna, «*lex aeterna*»,

¹⁶ Isaías 37, 20 e 45, 18. Ver também Éxodo 20: “não adore outros deuses; adore somente a mim”; Deuterônomo 6,4 “o Senhor nosso Deus é o único Senhor”.

¹⁷ Interessante à analogia d’As Leis de Platão, em que assevera “a maior penalidade dos que fazem o mal é (...) a assemelhança aos maus; ficando semelhantes a eles, os que praticam o mal se afastam da companhia dos bons, da qual são por fim cortados, só lhes restando comungar com os maus” (As Leis, 728 B).

inatingível ao conhecimento do homem pela sua limitação racional, fundando a tese de que o universo compreendia um vasto conjunto orgânico, regulado por uma sabedoria universal (NAY, 2007, p. 109).

Entretanto, a ética e a moral, cognitivo aos homens justamente por serem racionais, deveria ser o norte, princípio máximo e universal, «*lex naturalis*», posto na constelação jurídica, em forma de lei «*lex humana*» (direito).

Contudo, a Idade Média, assentada na dogmática eclesiástica, entrou em colapso, exsurgindo uma premente necessidade de explicar fatos (como, por exemplo, a constatação empírica da teoria heliocêntrica, o controle das pestes, etc.), através de novos conceitos paradigmáticos. Pode-se aduzir que a Era Moderna da filosofia se inicia com as propostas de Descartes.

Assim, no crepúsculo da modernidade, René Descartes começou a questionar o absolutismo da teocracia¹⁸. Dessa forma, surgia o desejo de construir uma nova “ordem”, baseada na racionalidade; ou seja, na razão, através do pensamento lógico, cartesiano, cético racionalista, o qual, segundo as próprias palavras de Descartes (1637), seria “*a ideia de um método universal para encontrar a verdade*”. Com efeito, a proposta de Descartes consistia na “autoridade da razão” ao invés da “autoridade eclesiástica”. Para tal empreitada, propôs a Dúvida Universal. Assim, dever-se-ia duvidar de tudo, e somente o que pode ser comprovado é que se poderia ser aceito como verdadeiro.

De fato, para Descartes, tudo tinha que ser provado; não bastaria (apenas) ser alegado. O (con)senso comum não poderia ser considerado verdadeiro, se não pudesse ser comprovado. Ademais, o propósito da ciência é justamente remover a camada da aparência dos objetos para revelar a sua natureza subjacente. Aliás, se aparência e a essência fossem a mesma coisa, não haveria necessidade da Ciência (KAKU, 1994, p. 7). Assim, ao elevar a última instância a sua linha de pensamento, chega à dúvida máxima do seu método: se tudo tem que ser provado, como faço para provar a própria existência (o que se considera na filosofia como *prova ontológica*)? A prova da própria existência se dá também pelo raciocínio cético. Ora, se alguma coisa questiona (existo ou não existo?) é porque essa coisa existe. Pelo menos no pensamento questionativo, porque o “nada” não questionaria. A frase é famosa:

¹⁸ O que Descartes pôs em dúvida foi a tentativa de explicar o mundo via o texto sagrado – Bíblia e paradigmas da Igreja, jamais a existência de Deus.

Cogito ergo sum ou *Penso, logo existo*¹⁹. Para Descartes, toda a ciência deveria ser estruturada no seu método cético. A superação dos dogmas religiosos para a tese científica somente é transposta pela confrontação da antítese (tese, antítese e síntese).

Outrossim, as Ciências Exatas, com a precisão própria do mundo físico-matemático de Copérnico, Galileu Galilei, Newton, irradiou os seus paradigmas de certeza absoluta para o mundo das Ciências Sociais, onde integra o mundo jurídico-filosófico (ciências sociais aplicadas). Trata-se da sedimentação do Positivismo, que subordina a filosofia às ciências físico-matemáticas ou empírico-formais (REALE, 2009, p. 25)

Com efeito, pode-se afirmar que, com o fim da Idade Média, com a sua ciência escolástica, e a introdução do racionalismo do Renascimento, os físicos-matemáticos tomaram a coroa para si e se autoproclamaram como “reis das ciências”, como um modelo (universal) de estudo da natureza (COCHO, 2006, p. 191). O Positivismo aproximou as ciências sociais, em método e escopo, às ciências exatas, como se o mundo social fosse regulado matematicamente, perceptível (a sua fórmula) através de uma análise sistemática de todo o conjunto, tendo como regra – paradigma – dominante a racionalidade. Apesar das variantes internas, a racionalidade recusa aceitar outras formas do conhecimento (tais como «senso comum» ou «conhecimento vulgar»), sendo o mundo representado por um *mundo-máquina* (SOUSA SANTO, 2009, p. 31). Assim, substitui gradativamente o dogma da fé pelo cosmos habitado pelo *logos* (CASTANHEIRA NEVES, 1976, p. 55), mas, e principalmente, não deixou os preceitos e a pretensão de universalidade-atemporal. Dessa forma, através do iluminismo o mundo universal pode ser confirmado através das provas-racionais.

O Jusnaturalismo, com a sua racionalidade emprestada de Descartes e influenciada pelos físicos e matemáticos - raciocínio lógico mediante a devida prova empírica - é iniciado (PÉREZ LUÑO, 1999, p. 39) com *Hugo Grotius*, com a obra *De iure belli ac pacis*, na qual articulou alguns direitos básicos – universais - do homem (v.g., a liberdade de pensamento; a propriedade e o matrimônio, dentre outros).

Na Alemanha, o jurista Samuel Pufendorf defendia, na seara do Direito Internacional, que cada Estado (nação) tem em comum uma forte ligação

¹⁹ Em verdade, Descartes escreveu no original em francês «je pense, donc je suis», porém, a frase globalizou-se na sua versão latina.

supranacional, justamente por pressupor a humanidade. Com isso, constrói uma teoria de um direito natural supraestatal, constituindo o Direito da Humanidade enquanto um todo. Dessa forma, Pufendorf, assim como Hugo Grotius, defendia inclusive a guerra justa (BARNABÉ, 2009, pág. 27/47). Por essa tese, poderia ser instaurada uma guerra quando um Estado infringisse certos direitos naturais (ou seja, praticasse “crimes contra a humanidade”).

Assim, influenciado pelo método de Descartes, Pufendorf tentou, através de um método científico-matemático, fazer uma política arquitetônica do Direito, aplicando a *ars demonstrandi* às coisas morais. Outrossim, aduzia que cada parte componente é reconduzida a um axioma formulado matematicamente, no qual importaria reduzir a ciência dos costumes a um sistema tão bem ligado quanto da geometria e da mecânica (*more geometrico*).

Desse modo, (a lei universal) que representa o *modus vivendi* do homem é viver em sociedade, pacificamente. São as palavras desse jurista: “com estas premissas parece que a lei natural fundamental é a seguinte: cada homem deve cultivar e manter na medida do possível a sociabilidade” (PUFENDORF, 1998a, II, III, §15. Cf. Apud. SAHD, 2007).

Por sua vez, Locke (1689) afirma que todo “homem já nasce com um direito à liberdade perfeita e ao gozo incontrolado de todos os diretos e de todos os privilégios da lei da natureza, em igualdade de circunstâncias com todos os outros homens ou grupos de homens”. Thomas Hobbes (1651), na mesma linha jusfilosófica de um Direito Natural, afirma que as leis da natureza são imutáveis e eternas: *The laws of nature are immutable and eternal*. Montesquieu (1748) também aduzia uma lei natural no seu sentido mais amplo “são relações necessárias que derivam da natureza das coisas e, nesse sentido, todos os seres têm suas leis: a divindade possui suas leis; o mundo material possui suas leis; as inteligências superiores ao homem possuem suas leis; os animais possuem suas leis; o homem possui suas leis”. Rousseau (1762), ao tratar sobre a escravidão, alega que a liberdade é uma condição (humana) irrenunciável, porque é implícita a própria condição humana.

Com efeito, chega-se até os postulados de Kant (1785), com uma perspectiva junsnaturalista dos (universais) imperativos categóricos²⁰, tendo em vista,

²⁰ “A ideia de lei universal pode ser encontrada no imperativo categórico kantiano, segundo o qual se deve “agir unicamente segundo a máxima, pelo qual tu possas querer, ou mesmo tempo, que ela se transforme em lei geral”

objetivamente, uma sociedade cosmopolita, estruturada e desenvolvida para uma paz pérpetua (1795), com uma tentativa de construção de um Direito-Racional Humano. Em breve síntese, esquematizou que há duas condicionantes da conduta humana, ou imperativos: imperativos condicionantes e imperativos categóricos. Os imperativos condicionantes são todos aqueles os quais dependem, para a sua validade, de uma condição ou consequência. Se a consequência falhar, ou se cumprir, ou ainda se for invalidado, o imperativo condicionante perde o seu conteúdo. Já os imperativos categóricos não há nenhuma condicionante. São válidos universalmente e não tem nenhuma condição de validade. Devem ser seguidos absolutamente e *a priori* de qualquer condição ou percepção. São, em suma, a essência (universal) da moral humana.

Kant chega, dessa forma, aos três imperativos categóricos, quais sejam: *i*) imperativo categórico da universalidade: “Age somente em concordância com aquela máxima através da qual você possa ao mesmo tempo querer que ela venha a se tornar uma lei universal”; *ii*) imperativo categórico da humanidade: “Age por forma a que a humanidade a use, quer na sua pessoa como de qualquer outra, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio”; e, finalmente, *iii*) imperativo categórico da autonomia: “Devemos agir por forma a que possamos pensar de nós próprios como leis universais legislativas através das nossas máximas. Podemos pensar em nós como tais legisladores autónomos apenas se seguirmos as nossas próprias leis.” Finalmente, o mundo ocidental teria substrato para edificar uma teoria metodológica racional, universal, válida e fundamentada para as ciências sociais aplicadas (na forma jurídica): Direitos Fundamentais Universais.

Atualmente, o universalismo dos Direitos Fundamentais ganha força até mesmo em culturas e religiões diversas²¹.

2.3. Os primeiros textos jurídicos modernos com pretensões universais

As revoluções liberais fomentaram a construção de ideias universais extraídas de um conteúdo próprio da racionalidade. Assim, a vida, a liberdade, a igualdade, a

²¹ Como se pode perceber no discurso do Dalai Lama do Tibet, Tenzin Gyatso, em Reunião de Paris da UNESCO: não ser preciso muitos estudos e *nem ler complicados tratados filosóficos* para entender que os *direitos humanos* são de *interesse universal* porque *ansiar pela liberdade, igualdade e dignidade* é *inerente à natureza dos seres humanos* e *todos têm direito a essas qualidades*. Assim, o budista salientou que, em qualquer cultura, povo ou nação, os valores ocidentais dos Direitos Humanos devem ser observados porque os *princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos* constituem uma espécie de *lei natural* que deveria ser seguida por todos os povos e governos.

segurança e a propriedade formaram o centro gravitacional do direito natural racional que significavam o ser humano.

Assim, a Constituição Americana (1776), impregnada pela acepção máxima de certeza universal, fez o “batismo” dos Direitos Humanos (COMPARATO, 2007, p. 50)²², com o reconhecimento de que: *todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes (...) não podendo, por qualquer pacto, privar ou alienar (...), o gozo da vida e da liberdade, com os meios de adquirirem e possuírem propriedade e perseguir e obter a felicidade e segurança*²³.

Sucessivamente, na Europa, foi declarado²⁴ solenemente que os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem²⁵, sendo que a sociedade em que não esteja assegurada a garantia dos direitos, nem estabelecida a separação dos poderes, não tem Constituição²⁶. Aliás, o próprio preâmbulo dessa Declaração é elucidativo quanto ao seu caráter universal, na medida em que determina que os direitos (fundamentais) não são (apenas) dos franceses; mas, sim, de todo e qualquer *homme et du citoyen: les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme*.

O desejo burguês estruturava-se na possibilidade de acúmulo de patrimônio (VIEIRA DE ANDRADE, 2001, p. 50), sem interferência do Poder Públco, seja pela tributação ou pela burocracia (: *laissez faire, laissez aller, laissez passer*). Por isso, essa pretensão de universalidade tocava também o direito de propriedade, qualificado como “um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização”²⁷.

3. O BRASIL E SUAS CONSTITUIÇÕES

Brasil teve sete Constituições desde o Império: as de 1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1967 e a de 1988. Interessante, e aqui nos importa, o preâmbulo de cada uma e suas vocações (ou não) universais, notadamente em relação aos direitos humanos.

²² Os textos constitucionais pretéritos à Declaração de Independência das Treze Colônias - tais como a Carta Magna de João sem Terra (1215) e o próprio Bill of Rights (1689) - são considerados precursores da Constituição da Virgínia de 1776 que, verdadeiramente, albergou e positivou os fundamentos dos Direitos Humanos.

²³ Seção I da Constituição da Virgínia, de Junho de 1776.

²⁴ *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen* (26 de Agosto de 1789).

²⁵ Preâmbulo da *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen*.

²⁶ Art. 16º da *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen*.

²⁷ Art. 17º da *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen*.

Assim, há que se fazer a referência que na constituição de 1824, monarquista, não há o expresso preambulo e muito menos as garantias individuais. Na constituição de 1891, mesmo com as Emendas Constitucionais de 1926, os direitos fundamentais estão enumerados ao final do texto. O preambulo é sintético e sem grandes referencias universais. Já a constituição de 1934, o preambulo tem “ligeira vocação universal” ao declarar que “(..) os representantes do povo brasileiro, pondo a nossa confiança em Deus, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para organizar um regime democrático, que assegure à Nação a unidade, a liberdade, a justiça e o bem-estar social e econômico”; também colocam topologicamente os direitos fundamentais no seu final, notadamente a partir do Art. 113.

A constituição de 1937, nitidamente não democrática, evocando um “desenvolvimento natural” faz a abertura, no seu preambulo, do explicito combate à “infiltração comunista”, em que “exigindo remédios, de caráter radical e permanente” e, assim, veio assegurar “à Nação a sua unidade, o respeito à sua honra e à sua independência, e ao povo brasileiro, sob um regime de paz política e social, as condições necessárias à sua segurança, ao seu bem-estar e à sua prosperidade”. Por óbvio, os direitos fundamentais não foram a tónica central, mantendo-se ao final do seu texto (Art 122 e seguintes), com a observação, ainda, de “algumas” suspensões pelo Decreto nº 10.358, de 1942.

A constituição de 1967, acentuada pelo AI nº 5, de 1968, também não tinha pretensões universais e muito menos a defesa dos Direitos Humanos.

3.1. CRFB/88

Já o texto da CRFB/88, dita Constituição Cidadã, é rica em afirmações e depreensões sobre a universalidade dos direitos fundamentais nela consagrados. O seu próprio texto preambular assegura “*o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos*” de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias.

Com efeito, determina a CRFB/88, em seu artigo 4º, inciso II, que as relações internacionais se regem, dentre outros princípios, pela prevalência dos direitos humanos. Por sua vez, o artigo 5º (inserido no título dos Direitos e Garantias

Fundamentais) assenta que “*todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade*”. Não suficiente, de forma menos contundente, podem ser citados os arts. 127, *caput*, incumbindo ao Ministério Público (nacional) a defesa da ordem jurídica, do regime democrático e dos interesses sociais e individuais indisponíveis; e o 170, que, ao definir sobre a Ordem Econômica, assegurou o fundamento da “*valorização do trabalho humano e na livre iniciativa*”, com o “*fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social*”. O art. 196, ademais, estabelece que a “*saúde é direito de todos e dever do Estado*”; pelo art. 205, a educação é um “*direito de todos e dever do Estado e da família*”. Finalmente, como já se viu, em matéria ambiental, a CRFB/88 garante o ambiente (ecologicamente equilibrado) não somente como um direito de todos (presentes, existentes), mas, inclusive, das futuras gerações.

Nota-se, assim, que reconhece os Direitos Humanos, tipificando-os como Direitos Fundamentais, com características universais.

129

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERGARIA, Bruno., O Enodamento dos Sistemas Econômico, Social e Ambiental na Formação do (complexo) Sistema – Ex Novo e Continuum – Sustentável, Belo Horizonte: Forum, 1^a edição, 2018
- ALBERGARIA, Bruno.; Histórias do Direito - Evolução Das Leis, Fatos e Pensamentos, São Paulo: Atlas, 2^a Ed., 2012.
- ALEXY, Robert.; Theorie der Grundrechte, Suhrkamp-Verlag, 2006 (versão utilizada: Teoria dos Direitos Fundamentais. Tradução: Virgílio Afonso da Silva, da 5^a edição alemã, São Paulo: Malheiros editores, 2008).
- ANTUNES ROCHA, Cármem Lúcia.; O Constitucionalismo Contemporâneo e a Instrumentalização para a Eficácia dos Direitos Fundamentais. In Revista CEJ, vol. 1, nº 3, set./dez. 1997.
- AROSO LINHARES, José Manuel.; O Logos da Juridicidade sobre o Fogo Cruzado do Ethos e do Pathos – Da Convergência com a Literatura (Law as Literature) à Analogia com uam Poiêsis-Technê de Realização (“Law as Musical and Dramatic

- Performance”), In Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, volume LXXX, Coimbra, 2004, página 90)
- BARNABÉ, Gabriel Ribeiro.; Hugo Grotius e as relações internacionais: entre o direito e a guerra, Cadernos de Ética e Filosofia Política, 15, 2/2009.
- BILLIER, Jean-Cassien.; MARYIOLI, Aglaé.; Histoire de la Philosophie du Droit, Armand Colin, 2001, p. 30-31.
- CALMON DE PASSOS, J. J.; Instrumentalidade do processo e devido processo legal. Jus Navigandi, Teresina, ano 6, n. 58, ago. 2002.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes.; In. Constituição e “Tempo Ambiental”, Revista Cedoua, 2.Ano II, 1999.
- ANOTILHO, José Joaquim Gomes, Direito Constitucional e Teoria da Constituição, Coimbra: Almedina, 7^a edição, 2004.
- CARRILHO, Fernanda.; Dicionário de Latim Jurídico. Coimbra: Almedina, 2006.
- CASTANHEIRA NEVES.; A Revolução e o Direito. A Situação de Crise e o Sentido do Direito no Actual Processo Revolucionário, In., Separata da Revista da Ordem dos Advogados, Lisboa, 1976.
- COCHO, Germinal.; GUTIÉRREZ, José Luis.; MIRAMONTES, Pedro.; Ciência e humanismo, capacidade criadora e alienação, In., SOUSA SANTO, Boaventura. (org.); Conhecimento Prudente para uma vida Descente, 2^a edição, São Paulo: Cortez, 2006.
- COMPARATO, Fabio Konder.; Afirmação Histórica dos Direitos Humanos, São Paulo: Saraiva, 5^o edição, 2007.
- DESCARTES, René.; Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. 1637.
- DIAS, Marcílio Coelho.; A Noção de Justiça segundo os Sofistas e Aristóteles, Revista Legis Augustus (Revista Jurídica), Vol. 3, n. 1, p. 83-92, Setembro 2010.
- DORO, Tereza.; O Direito Processual Brasileiro e as Leis de Platão, São Paulo: Edicamp, 2003.
- GILISSEN, John.; Introduction Historique Au Droit: esquisse d'une histoire universelle du droit. Les sources du droit. Les sources du droit depuis le XIII siècles. Éléments d'histoire du droit privé, 1979 (versão utilizada: Introdução Histórica ao Direito, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, tradução de A.M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros, 4^a Edição).

- HOBES, Thomas.; Leviatã. 1651. (I, XV;)
- KAKU, Michio.; Hyperspace – A Scientific Odyssey Through Parallel Universes, Time Warps, and the 10th Dimension, Oxford University Press, 1994.
- KANT, Immanuel.; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785.
- KANT, Immanuel.; Zum ewigen Frieden ein philosophischer Entwurf, 1795.
- KAUFMANN, Arthur.; & HASSEMER, W. (org.); Einführung in Rechtsphilosophie Und Rechtstheorie Der Gegenwart, Verlag, Heidelberg, 1994. (versão utilizada: Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito Contemporâneas, tradução de Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira, Fundação Galouste Gulbenkian: Lisboa. 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.; Anthropologie Structurale, Paris: Librairie Plon, 1958.
- LOCKE, John.; Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles, and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown. The Latter Is an Essay Concerning The True Original, Extent, and End of Civil Government, 1689
- LOPES PAROLA, Alexandre Guido.; A Ordem Injusta. Fundação Alexandre de Gusmão, Brasília, 2007
- MIRANDA, Jorge.; Manual de Direito Constitucional, Tomo IV – Direitos Fundamentais, 3^a Edição, Revista e Actualizada, Coimbra Editora, 2000.
- MONTESQUIEU.; L'Esprit des lois, 1748.
- NADER, Paulo.; Filosofia do Direito, 6^a edição, Editora Forense, 2018.
- NAY, Olivier.; Histoire des idées politiques (versão utilizada: História das ideias políticas, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007).
- PASCAL, Blaise.; Pascal's Pensées. 1661. (versão utilizada: The Project Gutenberg book of Pascal's Pensées, by Blaise Pascal, Introduction by T.S. Eliot., Section II, The Misery of man Without god. (72)).
- PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique.; La Tercera Generación de Derechos Humanos, Navarra: Aranzadi, 2006.
- PLATÃO, As leis – incluindo Epinomis. (versão utilizada: tradução de Eson Bíni, prefácio de Dalmo de Abreu Dalari, São Paulo: Edipro, 1999).
- PLATÃO.; A República, (versão utilizada: São Paulo: Martin Claret, 2004).
- REALE, Giovanni.; e ANTISERI, Dario.; Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi, Editrice La Scuola, Bréscia, 8^a ed, 1986. (versão utilizada: História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média, vol. I, II; III e IV. São Paulo: Paulus, 9^a. Edição, 2005).

- REALE, Miguel.; *Filosofia do Direito*, São Paulo: Saraiva, 2009.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques.; *Du Contrat Social*, 1762
- SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva.; *Teorias Da Lei Natural: Pufendorf E Rousseau, Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2): 219-234, 2007.
- SERRANO MARÍN, Vicente.; *¿ Es El Estado Un Derecho Fundamental? Reflexión sobre el fundamento epistemológico de los Derechos Fundamentales*, In. *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, Centro de Estudios Constitucionales, Enero-Abril, vol. 5, Madrid, 1990.
- SIMMONS, George C.; *The Humanism of the Sophists With Emphasis on Protagoras of Abdera*, In., *Educational Theory*, Volume 19, Issue 1, pages 29–39, January 1969.
- SÓFOCLES.; *Antígona*, Tradução J.B. de Mello e Souza, eBooksBrasil, Digitalização do livro em papel Clássicos Jackson, Vol. XXII, 2005.
- SOUSA SANTO, Boaventura.; *Um discurso sobre as Ciências*, 6^a edição, SP: Cortez, 2009.
- TAYLOR, Edward Burnett.; *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, Londres, 1865.
- VIEIRA DE ANDRADE, José Carlos.; *Os Direitos Fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976*, 2^a Edição, Coimbra: Coimbra, 2001
- ZANELLA, Diego Carlos.; DE SOUZA, Draiton Gonzaga.; *O Cosmopolitismo estoíco*, IV Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação PUCRS, 2009.

