

VIII ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI

**FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA
JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS ALBERTO WARAT II**

Todos os direitos reservados e protegidos. Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria - CONPEDI

Presidente - Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini - FMU - São Paulo

Diretor Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC - Santa Catarina

Vice-presidente Norte - Prof. Dr. Jean Carlos Dias - Cesupa - Pará

Vice-presidente Centro-Oeste - Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG - Goiás

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - Unisinos - Rio Grande do Sul

Vice-presidente Sudeste - Profa. Dra. Rosângela Lunardelli Cavallazzi - UFRJ/PUCRio - Rio de Janeiro

Vice-presidente Nordeste - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa - UNICAP - Pernambuco

Representante Discente: Prof. Dr. Abner da Silva Jaques - UPM/UNIGRAN - Mato Grosso do Sul

Conselho Fiscal:

Prof. Dr. José Filomeno de Moraes Filho - UFMA - Maranhão

Prof. Dr. Caio Augusto Souza Lara - SKEMA/ESDHC/UFMG - Minas Gerais

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo - UFERSA - Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Fernando Passos - UNIARA - São Paulo

Prof. Dr. Edinilson Donisete Machado - UNIVEM/UENP - São Paulo

Secretarias

Relações Institucionais:

Prof. Dra. Claudia Maria Barbosa - PUCPR - Paraná

Prof. Dr. Heron José de Santana Gordilho - UFBA - Bahia

Profa. Dra. Daniela Marques de Moraes - UNB - Distrito Federal

Comunicação:

Prof. Dr. Robison Tramontina - UNOESC - Santa Catarina

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho - UPF/Univali - Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS - Sergipe

Relações Internacionais para o Continente Americano:

Prof. Dr. Jerônimo Siqueira Tybusch - UFSM - Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Paulo Roberto Barbosa Ramos - UFMA - Maranhão

Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto - UPM - São Paulo

Relações Internacionais para os demais Continentes:

Profa. Dra. Gina Vidal Marcilio Pompeu - UNIFOR - Ceará

Profa. Dra. Sandra Regina Martini - UNIRITTER / UFRGS - Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Maria Claudia da Silva Antunes de Souza - UNIVALI - Santa Catarina

Educação Jurídica

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - Unicuritiba - PR

Prof. Dr. Rubens Beçak - USP - SP

Profa. Dra. Livia Gaigher Bosio Campello - UFMS - MS

Eventos:

Prof. Dr. Yuri Nathan da Costa Lannes - FDF - São Paulo

Profa. Dra. Norma Sueli Padilha - UFSC - Santa Catarina

Prof. Dr. Juraci Mourão Lopes Filho - UNICHRISTUS - Ceará

Comissão Especial

Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UFRJ - RJ

Profa. Dra. Maria Creusa De Araújo Borges - UFPB - PB

Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta - Fumec - MG

Prof. Dr. Rogério Borba - UNIFACVEST - SC

D597

Filosofia do direito, Hermenêutica jurídica e Cátedra Luís Alberto Warat II [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI

Coordenadores: Elcio Nacur Rezende; José Alcebiades De Oliveira Junior; Rubens Beçak. – Florianópolis: CONPEDI, 2025.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-5274-142-4

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: Direito Governança e Políticas de Inclusão

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Nacionais. 2. Filosofia do direito. 3. Hermenêutica jurídica e Cátedra Luís Alberto Warat. VIII Encontro Virtual do CONPEDI (2; 2025; Florianópolis, Brasil).

CDU: 34



VIII ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI

FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS ALBERTO WARAT II

Apresentação

Esta publicação reúne os artigos aprovados no Grupo de Trabalho intitulado “Filosofia do direito, hermenêutica jurídica e cátedra Luís Alberto Warat” VIII Encontro Virtual do CONPEDI (Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito), realizado entre 24 e 28 de junho de 2025.

O grupo foi coordenado pelos Professores Doutores José Alcebiades De Oliveira Junior da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Rubens Beçak da Universidade de São Paulo e Elcio Nacur Rezende do Centro Universitário Dom Helder Câmara e Faculdade Milton Campos.

Portanto, a coordenação do Grupo de Pesquisa e a redação desta apresentação foi incumbência de todos os docentes acima que, honrosamente, fazem parte do CONPEDI e buscam em suas pesquisas aprofundar o conhecimento sobre a Ciência Jurídica, na esperança da conscientização da importância de vivermos em uma sociedade melhor.

É indiscutível a qualidade dos artigos apresentados por diversos autores dos mais diferentes estados do Brasil, fruto de profundas pesquisas realizadas por Mestrandos, Mestres, Doutorandos e Doutores dos diversos Programas de Pós-graduação em Direito de dezenas instituições de ensino.

Nos textos, estimado(a) leitor(a), você encontrará trabalhos que representam, inexoravelmente, o melhor conhecimento sobre o Direito e suas inter-relações com as demais

DIREITOS HUMANOS E FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL: HOBBS, ROUSSEAU E KANT

HUMAN RIGHTS AND RATIONAL FOUNDATION: HOBBS, ROUSSEAU, AND KANT

Patrick Luiz Martins Freitas Silva ¹

Resumo

O artigo investiga a fundamentação racional dos direitos humanos a partir da tradição do direito natural, com especial atenção às contribuições de Hobbes, Rousseau e Kant. Parte-se da constatação de que o princípio da maioria, sem limites substantivos, poderia legitimar violações morais graves, o que impulsionou a busca, no pós-guerra, por valores universais que transcendam a vontade estatal. A razão, nesse contexto, é apresentada como elemento estruturante dos direitos humanos. Em Hobbes, a razão calculativa fundamenta os direitos naturais de autopreservação e busca da paz. Em Rousseau, a razão é instrumento de restauração da solidariedade natural perdida, promovendo a passagem do direito natural primitivo ao direito natural raciocinado. Kant, por sua vez, introduz a razão prática como princípio da moralidade e da liberdade, fornecendo a base para um conceito racional do direito que legitima os direitos humanos como expressão da coexistência universal das liberdades. O artigo conclui que os direitos humanos, embora historicamente formulados como uma resposta aos horrores do século XX, encontram na razão humana seu fundamento último e sua pretensão de validade universal. Contudo, permanece o desafio prático de sua realização efetiva, evidenciando a tensão entre o reconhecimento teórico dos direitos e sua aplicação no mundo social e jurídico. A razão, enquanto critério de validade moral e jurídica, continua a ser chamada a intervir na redefinição e proteção dos direitos humanos em contextos históricos concretos.

Palavras-chave: Direitos, Natureza, Razão, Moralidade, Liberdade

Abstract/Resumen/Résumé

law. Kant, in turn, introduces practical reason as the principle of morality and freedom, providing the basis for a rational concept of law that legitimizes human rights as an expression of the universal coexistence of freedoms. The article concludes that human rights, although historically formulated as a response to the horrors of the twentieth century, ultimately find their foundation and claim to universal validity in human reason. However, the practical challenge of their effective realization remains, highlighting the tension between the theoretical recognition of rights and their application in the social and legal world. Reason, as a criterion of moral and legal validity, continues to be called upon to intervene in the redefinition and protection of human rights in concrete historical contexts.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Rights, Nature, Reason, Morality, Freedom

1. Introdução

A constatação de que o princípio da maioria poderia legitimar práticas moralmente condenáveis impulsionou o direito a buscar fundamentos mais sólidos para os valores que estruturam a convivência humana. Esse diagnóstico revelou a necessidade de ancorar a proteção dos direitos fundamentais não apenas em procedimentos democráticos, mas em princípios éticos capazes de estabelecer limites normativos à vontade das maiorias.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, elaborada sob o impacto das atrocidades do século XX, representa mais do que a continuação das grandes narrativas do constitucionalismo moderno; ela simboliza a rejeição de uma concepção puramente formal e procedimental do direito, baseada exclusivamente na racionalidade positiva. Sua proposta foi articular uma ordem normativa que afirmasse a dignidade da pessoa humana como valor inegociável, independentemente da soberania estatal ou da lógica majoritária.

No cenário pós-guerra, embora se preservasse em grande parte o formalismo¹ na produção do direito, ocorreram transformações profundas na compreensão da soberania nacional no âmbito dos direitos civis.

O Estado-nação deixou de ser concebido como instância absoluta de produção e controle dos direitos fundamentais, integrando-se a uma ordem jurídica internacional fundada em princípios reconhecidos como essenciais, inalienáveis e perpétuos. A dignidade humana passou a ocupar o centro desse novo paradigma, impondo limites ao poder estatal e redefinindo a relação entre direito interno e direito internacional. Essa reconfiguração não foi fruto de idealismos abstratos, mas uma resposta concreta às tragédias históricas que expuseram a falência dos mecanismos tradicionais de legitimação do direito.

Buscou-se, assim, instaurar uma nova concepção de validade normativa, na qual a proteção da humanidade transcendesse as fronteiras nacionais e subordinasse a soberania à ética universal.

Tradicionalmente, a legitimação do poder estatal era atribuída ao procedimento democrático e à soberania popular, com raízes nas teorias clássicas do contrato social. A validade das leis e da autoridade política era atribuída ao acordo racional dos indivíduos, que,

¹ O "formalismo" (também chamado de formalismo exacerbado) mencionado refere-se a duas tendências centrais do direito positivista: de um lado, a concepção de que a validade das normas jurídicas decorre exclusivamente de sua produção formal conforme procedimentos estabelecidos, independentemente de seu conteúdo moral; de outro, a interpretação estrita das normas segundo seu texto literal, com mínima abertura à ponderação de princípios ou valores substantivos (Alexy, 1993; Dworkin, 2002). Mesmo após as transformações éticas impulsionadas pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, manteve-se, em grande parte, tanto a prática de elaboração normativa centrada em procedimentos técnicos quanto a hermenêutica jurídica rigidamente atrelada ao formalismo.

ao se organizarem sob a vontade geral, reconheciam a necessidade de normas comuns. Nesse modelo, a autonomia coletiva dos povos e a racionalidade do consenso eram vistas como garantias suficientes de legitimidade.

Contudo, a história revelou os limites dessa concepção: a vontade majoritária, em diversas ocasiões, mostrou-se incapaz de impedir graves violações dos direitos humanos. As experiências traumáticas do século XX escancararam a fragilidade de uma legitimidade assentada unicamente no procedimento democrático, exigindo a afirmação de princípios que pudessem se impor mesmo contra as deliberações das maiorias.

Entretanto, a pauta de valores consagrada na Declaração Universal dos Direitos Humanos não pode ser considerada universal em sentido pleno. Embora se presumisse que todos os povos, em todos os contextos, convergiriam naturalmente para a promoção da dignidade humana, o fato de a Declaração ser fruto de uma experiência histórica e cultural eminentemente ocidental relativiza essa pretensão de universalidade².

No Brasil, por exemplo, a incorporação dos princípios da Declaração à ordem jurídica interna, a partir da Constituição de 1988, não se deu como mera aceitação dogmática de padrões externos. Ela foi resultado de um processo de legitimação democrática, no qual a Assembleia Constituinte optou por aderir a esses valores sob a rubrica dos "direitos fundamentais", integrando-os à tradição jurídica nacional.

Apesar de sua importância histórica, a Declaração Universal permanece, tecnicamente, como instrumento de soft law. Seus valores encontram eficácia normativa não pela obrigatoriedade formal, mas pela difusão nos textos constitucionais e em tratados internacionais. Princípios como a dignidade da pessoa humana, a liberdade, a proteção da vida e o direito ao habeas corpus foram internalizados pelos sistemas jurídicos, mas sempre por meio da positivação estatal, o que relativiza sua natureza como direitos naturais inatos.

A história recente do Brasil evidencia essa tensão: atravessou-se o regime autoritário de 1964 a 1985 sem que os princípios proclamados em 1948 impusessem restrições efetivas ao poder estatal. A própria redemocratização, ainda que marcada pela retomada do discurso dos direitos humanos, acabou limitada pela vigência da Lei de Anistia, que impediu a responsabilização dos autores de graves violações. Esse contexto revela que a transformação dos valores proclamados em normas efetivas exige mais do que a boa vontade dos Estados;

² Neste sentido, o primeiro considerando da declaração universal dos direitos humanos: 1) “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo (...)”.

demanda uma fundamentação capaz de conferir-lhes força normativa autônoma, independente das contingências políticas.

A eficácia dos direitos humanos, portanto, depende da construção de uma lógica de aderência tão intuitiva e imperativa quanto a dos princípios da maioria e da autodeterminação dos povos. É nesse esforço que reside o desafio contemporâneo de afirmar a universalidade dos direitos humanos para além da mera formalização jurídica ou do entusiasmo moral momentâneo.

Nos capítulos seguintes, serão analisadas algumas tentativas de fundamentação racional dos direitos naturais, buscando compreender de que modo os direitos humanos podem ser associados a essa categoria e que exigências teóricas decorrem dessa aproximação³.

No capítulo 2, serão examinadas as concepções de direito natural em Hobbes e Rousseau, com especial atenção à maneira como esses autores articulam a razão como fundamento dos direitos humanos. A análise destacará a visão hobbesiana da razão como cálculo da autopreservação e a proposta rousseauiana de recuperação racional da solidariedade originária, evidenciando suas convergências e divergências quanto ao papel da razão na estruturação dos direitos naturais.

No capítulo 3, a atenção se voltará para a fundamentação racional dos direitos humanos a partir da filosofia prática de Kant. A exposição abordará a moralidade como expressão da autonomia da vontade, a formulação do imperativo categórico e a elaboração do conceito racional de direito, buscando demonstrar como a razão prática kantiana oferece uma base sistemática para a universalização dos direitos humanos.

O objetivo deste trabalho não é promover uma defesa da universalidade dos direitos humanos enquanto exigência inquestionável da razão, mas demonstrar como as diferentes abordagens sobre os direitos naturais funcionam como mecanismos de legitimação de uma ordem ética que condiciona a atuação do poder soberano. Nesse sentido, pretende-se evidenciar que, apesar das diferenças conceituais entre Hobbes, Rousseau e Kant, há uma convergência fundamental em seus esforços de fundamentar, pela razão, a existência de direitos anteriores ao Estado e independentes da vontade positiva, oferecendo caminhos distintos, mas complementares, para a compreensão filosófica dos direitos humanos como exigências da racionalidade prática⁴.

³ É comum que se associe direitos humanos como do mesmo gênero que direitos naturais. Isso acontece porque a própria noção de “natureza” os tenta conferir um caráter universalista, destituído da ideia de voluntariedade ou de decisão.

⁴ A proposta de identificar os direitos humanos como expressão de direitos naturais, fundamentados pela razão, não ignora as inúmeras críticas dirigidas à pretensão de universalização desses direitos, especialmente as que

2. Direitos naturais e razão: uma perspectiva em Hobbes e Rousseau

F. I. Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. (*Hobbes, Leviatã, P1, Cap. XIV*)

F. II. Quando alguém raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da adição de parcelas, ou conceber um resto a partir da subtração de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da consequência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte. (*Hobbes, Leviatã, P1, Cap. V*)

F. III. Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, procurara paz, e seguiu-la. A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos. (*Hobbes, Leviatã, P1, Cap. XIV*)

Os três fragmentos analisados anteriormente apresentam uma conexão imediata: todos convergem para a concepção das leis naturais como estabelecidas pela razão, entendida, em Hobbes, como um exercício de cálculo. A partir desse raciocínio, Hobbes formula as duas primeiras leis da natureza: a busca da paz e a autopreservação. Sua pretensão é abrangente: universaliza a razão como atributo inerente a todo ser humano e nela fundamenta o acesso à ordem natural. Paz e guerra, nessa perspectiva, são legitimadas por critérios absolutos, vinculados não à vontade individual, mas à vantagem objetiva que a submissão à lei oferece à preservação da vida. Quando a paz social não é possível, impõe-se, ao menos, a paz pessoal⁵. O conceito de direito natural em Hobbes é delineado a partir das noções de liberdade, poder e autoconservação, compondo um modelo de preservação da própria natureza humana.

A teoria política de Hobbes reconhece, portanto, a existência de direitos naturais como faculdades inatas, inerentes à espécie humana, ancoradas na experiência do estado de natureza. O contrato social, ao qual os homens aderem para garantir a sobrevivência e a paz, parte dessa condição prévia. A tensão entre individualidade e sociabilidade é central: mesmo no estado de

apontam seu viés eurocêntrico, seu enraizamento em tradições filosóficas específicas e sua possível instrumentalização ideológica. Reconhecendo esses problemas, este trabalho adota a perspectiva de que a construção do conceito de direitos naturais operou historicamente como um constitutivo ideológico de uma ética racional que, no seu mérito, desempenhou um papel relevante na relativização da soberania estatal no Ocidente, inaugurando novas exigências de legitimação para o exercício do poder político. Sobre essas críticas, ver Moyn (2010) e Douzinas (2007).

⁵ A associação entre razão, paz e autopreservação em Hobbes revela um deslocamento decisivo em relação às tradições medievais: a ordem natural não é mais apresentada como expressão de uma vontade divina diretamente acessível pela fé, mas como resultado de uma operação racional acessível a qualquer indivíduo. A ideia de que a razão humana, reduzida a um cálculo estratégico de vantagens e riscos, pode fornecer os fundamentos normativos da convivência social, antecipa debates modernos sobre o contratualismo e o papel instrumental da racionalidade na estruturação do direito. Sobre essa mudança paradigmática, ver Tuck (1989) e Warrender (1957).

guerra, o ser humano preserva sua racionalidade, independentemente de uma estrutura social organizada. Para Hobbes, o direito natural antecede o direito social, uma vez que independe de qualquer linguagem ou convenção positiva: é um direito negativo, fundado na resistência e na autoconservação.

Essa concepção, no entanto, seria objeto de duras críticas por parte de pensadores posteriores. Bentham (1987), por exemplo, ironiza a doutrina dos direitos naturais, considerando-a uma construção retórica destituída de fundamento real⁶. Para ele, a própria noção de liberdade — fundamental em Hobbes como distinção entre lei natural e direito natural — seria um artifício retórico sem correspondência objetiva, uma abstração desvinculada da realidade social dos direitos. No seu entendimento, os direitos são criações sociais, derivados de interesses, poder, moralidade e justiça, e não atributos naturais do indivíduo. A crítica de Bentham antecipa a visão de que a ideia de direitos naturais ignora a profunda dependência do ser humano em relação ao meio social.

De modo semelhante, Hume (2007) considera a noção de estado de natureza uma ficção filosófica. Para ele, mesmo nas condições mais elementares, o homem depende minimamente de um ambiente social, como o seio familiar, para sua sobrevivência. Assim, tanto Bentham quanto Hume reforçam a tese de que os direitos não nascem de uma essência humana isolada, mas são produtos das práticas sociais e institucionais⁷.

Apesar dessas críticas, Hobbes inaugura elementos que permanecem fundamentais: a necessidade e a convenção como bases para a formação do contrato social. A natureza intersubjetiva dos direitos e sua institucionalização como instrumentos de organização civil não se fundamentam numa moralidade natural, mas na necessidade de assegurar a paz social. A razão, nesse sentido, não é um fim em si mesma, mas uma estratégia de sobrevivência, vinculada ao interesse bem compreendido.

⁶ Jeremy Bentham (1748–1832) é conhecido pela crítica contundente à noção de direitos naturais, que chamou de "nonsense upon stilts" ("absurdos sobre pernas de pau"). Para Bentham, os direitos não existem de forma natural ou anterior à organização social: eles são criações legislativas, frutos de atos positivos de um governo ou de uma autoridade reconhecida. Direitos, portanto, não são descobertos, mas instituídos por meio de normas jurídicas. Nesse sentido, Bentham rejeita a ideia de uma moralidade ou de direitos universais que existam independentemente das práticas e instituições humanas. (BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Tradução de Márcia Cristina de Souza Lima. São Paulo: Editora Unesp, 2000)

⁷ David Hume (1711–1776) defende que a moralidade não deriva da razão, mas de sentimentos humanos, como simpatia e empatia. Para Hume, os juízos morais são expressões de sentimentos de aprovação ou desaprovação que surgem naturalmente da interação social, e não descobertas racionais de verdades universais. Por essa razão, Hume não fundamenta uma ideia de direitos universais baseados em uma natureza humana objetiva: para ele, os direitos, assim como as normas morais, emergem de práticas e convenções sociais históricas, moldadas pelas necessidades e sentimentos compartilhados em cada sociedade. A moralidade é, portanto, contingente e evolutiva, não absoluta nem transcendental. (HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Tradução de Márcia de Sá. São Paulo: Editora Unesp

No entanto, a convenção, por si só, não satisfaz o sentimento de justiça. Rousseau, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, retoma a discussão do direito natural para investigar se a desigualdade pode ser compatível com a ordem natural. Seu projeto exige um movimento radical: dissociar a essência humana de todas as influências externas — culturais, históricas ou sociais — e buscar aquilo que no ser humano é mais primitivo, anterior ao hábito e à cultura.

Rousseau propõe dois caminhos metodológicos: o isolamento do homem singular e a generalização das características universais da humanidade. O primeiro revela-se equivocado, pois confunde efeitos sociais com causas naturais. Nas palavras de Rousseau, a alma humana foi "alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, tornando-se quase irreconhecível" (*Discurso*, p. 160). Apenas o segundo caminho — a identificação das características invariáveis no homem — permitiria apreender sua natureza essencial⁸.

Ao contrário dos seus predecessores, Rousseau concebe a natureza humana a partir de um conceito negativo: define-a pela ausência de convenções. As condições naturais precedem a razão propriamente dita e se expressam no bem-estar, na conservação da vida e na repugnância ao sofrimento alheio. A razão, em Rousseau, não é origem, mas instrumento de recuperação de princípios esquecidos. Sua função é reconstituir os fundamentos do direito natural, não como abstração metafísica, mas como expressão das necessidades originárias do ser humano (*Discurso*, p. 163).

Nesse ponto, é possível observar tanto divergências quanto aproximações entre Hobbes e Rousseau. Em Hobbes, a razão calculativa permite ao homem alcançar a compreensão da necessidade da paz por meio da submissão racional à lei. Em Rousseau, a razão é um lapidador da natureza humana, cuja tendência original foi sufocada pelo advento da vida social e cultural. Ambos reconhecem a razão como condição da civilidade, mas divergem quanto à sua origem e função: para Hobbes, ela é uma qualidade inerente que opera pela separação e combinação lógica; para Rousseau, ela é um instrumento tardio, voltado à restauração de uma essência corrompida.

A razão, portanto, é inseparável das noções de justiça e moralidade na vida civil. No estado social, os antigos instintos naturais já não bastam; é necessário um ethos racional, uma

⁸ A crítica de Rousseau ao uso da convenção como fundamento suficiente da justiça antecipa sua oposição radical ao contratualismo hobbesiano. Ao buscar uma natureza humana anterior à sociedade, Rousseau introduz uma virada metodológica que rompe com o jusnaturalismo clássico e inaugura uma investigação crítica sobre a gênese social da desigualdade. Sua distinção entre o homem natural e o homem social se tornaria central para a filosofia moderna, influenciando, entre outros, a tradição romântica e o pensamento crítico contemporâneo sobre as condições históricas da opressão. Para uma análise aprofundada desse movimento em Rousseau, ver Dent (1988)

nova forma de orientar as ações humanas segundo princípios de equidade. Rousseau é claro ao afirmar que, nesse novo estado, a inteligência humana constitui-se como lapidadora das paixões e como fundamento da vida moral e política.

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É só então, que tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrece, toda sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem. (Rousseau, *Do Contrato Social*, p. 30)

Munido dessa máxima, Rousseau, no *Contrato Social*, promoverá a distinção entre duas formas de direito natural: o direito natural propriamente dito e o direito natural raciocinado, tendo a razão como critério diferenciador. O direito natural propriamente dito estaria enraizado na solidariedade espontânea entre os seres humanos, manifestando-se como expressão direta dos sentimentos naturais, ainda não submetidos a uma elaboração racional. Sua origem reside nos afetos primitivos, como a compaixão e a repulsa ao sofrimento alheio, ainda que já corrompidos pela emergência do amor-próprio. Em contraste, o direito natural raciocinado resulta da organização social: é fruto da ordem estabelecida pelo Estado e da necessidade de garantir proteção recíproca, bem como da internalização da repugnância em praticar o mal. Trata-se, portanto, de um direito moldado pelo hábito, construído intelectivamente, que exige uma fundamentação racional e sistemática para sua validade.

Estendendo essa máxima à sociedade geral, da qual o Estado nos dá a ideia, protegidos pela sociedade da qual nós somos membros, ou onde nós vivemos, a repugnância natural à fazer o mal, não estando mais equilibrada em nós, pelo medo de sermos vítimas, nós somos levados, ao mesmo tempo, pela natureza, pelo hábito e pela razão à usá-la com os outros homens quase que como com nossos concidadãos, e dessa disposição reduzida em atos nascem as regras do direito natural raciocinado, diferente do direito natural propriamente dito, que é fundado sobre um sentimento verdadeiro, porém, muito vago e frequentemente abafado pelo amor de nós mesmos. (Rousseau, *Do Contrato Social*, p. 329)

E no Discurso,

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. (*Kant, Discurso, p. 182*)

Tanto em Hobbes quanto em Rousseau, a razão é concebida com duas características fundamentais: a universalidade e a instrumentalidade. Ela é universal porque acessível a todo ser humano, independentemente de condições particulares; e é instrumental porque se coloca a serviço de finalidades práticas, dentre as quais se destaca a fundamentação dos direitos naturais.

A terminologia “direitos humanos”, que ganha força na modernidade, revigora essa dimensão racional na estruturação dos direitos naturais, ao atribuir ao estatuto de “direitos do homem” as características da imanência e da essencialidade — como se tais direitos fossem elementos constitutivos do próprio ser humano, inerentes à sua existência. A autoconservação e a busca pela paz são reformuladas como fundamentos da defesa da dignidade da pessoa humana, enquanto a moralidade passa a ser entendida como uma construção histórica da experiência, e não mais como uma determinação puramente natural.

3. Kant e a fundamentação racional (prática) dos direitos

Não apenas a ideia de universalidade, mas também a concepção de razão será retomada por Kant em seus excursos sobre o direito. Pretendo, a partir de sua obra, explorar quatro pontos centrais para utilizar essas duas noções — razão e universalidade — como fundamentos dos direitos humanos. O percurso será o seguinte: (a) a análise da moralidade kantiana, (b) a formulação do imperativo categórico, (c) a compreensão da autonomia do sujeito moral e, posteriormente, (d) a justificação da liberdade. Com base nessas etapas, procurarei demonstrar como a razão e a liberdade, em Kant, constituem os pilares para a construção do conceito racional de direito e, por extensão, também para a fundamentação teórica dos direitos humanos.

3.1 O fundamento da moralidade

Compreendido que os direitos humanos pertencem a uma pauta de valores morais estabelecidos convencionalmente⁹, a primeira tarefa a ser cumprida na busca por uma universalização da ação moral consiste em fundamentar racionalmente a própria moralidade. É nesse horizonte que a chamada “filosofia prática” de Kant se insere: um esforço de

⁹ Aqui considerando a ideia moderna da experiência: os direitos humanos como síntese da guerra.

fundamentação filosófica da moralidade, que procura ancorá-la na objetividade da ética, viabilizada pela autonomia do sujeito. Para Kant, a moralidade encontra sua origem não em fatores externos, mas na capacidade do sujeito racional de legislar para si mesmo, isto é, na autonomia e na legislação da vontade.

O princípio da moralidade, segundo Kant, é garantido pela relação intrínseca entre a lei moral e a liberdade. A lei moral é aquilo que torna possível conceber a liberdade, e a liberdade, por sua vez, é a condição necessária para que a lei moral tenha validade. Em outras palavras: a liberdade é pressuposta pela razão prática como condição de possibilidade da moralidade.

O conceito de liberdade, em Kant, é transcendental: ela é pensada como independente das leis causais da natureza. Não se trata de liberdade empírica ou contingente, mas de uma liberdade que se manifesta pelo reconhecimento da lei moral e opera como princípio do uso prático da razão. A liberdade é, portanto, um fato da razão, cuja efetividade prática se revela no âmbito do agir moral¹⁰.

A moralidade, para Kant, é incondicionalmente boa e boa em si mesma. Agir moralmente significa agir unicamente por dever — não em razão de consequências externas ou inclinações subjetivas. A ação moral deve ser fruto de uma argumentação racional: os conceitos morais são encontrados *a priori*¹¹ com o auxílio da razão e se dirigem a propósitos últimos que prestam contas tanto ao outro quanto a si mesmo. A razão possui, assim, a capacidade de determinar a ação, de representar a si mesma leis morais e de reconhecê-las como princípios válidos, independentemente de qualquer fundamento sensível, como desejos, impulsos ou paixões¹².

A ética kantiana, nesse sentido, não deriva da observação da experiência; investiga o conceito de dever, uma ideia que não pode ser captada empiricamente, pois a experiência não confere necessidade nem universalidade às ações. O dever se refere, não ao que os homens de fato fazem, mas ao que devem fazer. Ele se torna, assim, o critério para avaliar a moralidade das ações.

¹⁰ O conceito de liberdade em Kant, como "fato da razão" (*Faktum der Vernunft*), representa um ponto de inflexão na filosofia moral moderna: a liberdade não precisa ser demonstrada empiricamente, mas é afirmada pela própria consciência da obrigação moral. Assim, a existência da lei moral em nós é a prova prática da liberdade, estabelecendo uma ligação intrínseca entre autonomia, dever e dignidade. Korsgaard (1996)

¹¹ O conceito de *a priori* será fundamental nas elaborações kantiana da moralidade e também da liberdade e autonomia do sujeito moral. Segundo o dicionário Kant, *a priori* é um conhecimento "puro, universal e necessário" (CAYGIL, 2000, p. 36).

¹² Ao desvincular a moralidade de interesses empíricos, Kant rompe decisivamente com tradições éticas baseadas em resultados ou sentimentos, como o utilitarismo e o sentimentalismo moral. Sua ética deontológica exige que a validade de uma ação moral seja aferida exclusivamente pela conformidade com a lei racional, independentemente de qualquer avaliação de consequências externas. Essa ruptura inaugura uma nova concepção da razão prática, em que a dignidade moral repousa na autodeterminação racional do agente. Allison (1990).

Uma posição prática é possível a priori graças a uma conexão sintética que o imperativo categórico estabelece entre a vontade empírica e as leis morais. As leis morais são universais e devem guiar as ações humanas ao efetivar uma cadeia causal fundada na vontade e na liberdade, ou seja, no uso prático da razão.

Para saber se uma ação é moralmente boa, deve-se submeter a máxima subjetiva da ação ao crivo do imperativo categórico — uma fórmula que funciona como critério de ajuizamento moral. Como imperativo, ele é um dever: a moralidade tem caráter imperativo justamente porque os seres humanos não têm o hábito natural de agir moralmente. O imperativo categórico obriga objetivamente, sem condições, e de modo universal. Kant sintetiza: *"O imperativo categórico é, portanto, apenas um único, que é este: age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal"* (Kant, 2003).

Se a máxima da minha ação puder ser universalizada — ou seja, se eu puder querer racionalmente que todos ajam segundo o mesmo princípio —, então minha ação é moral. Importa, contudo, que essa ação provenha de uma vontade boa. Em Kant, a vontade não é concebida como mero impulso ou desejo, mas como a faculdade racional de agir de acordo com leis que a própria razão representa. Assim, todos os conceitos morais possuem origem inteiramente a priori na razão, e a moralidade é, em última análise, expressão da própria razão em seu uso prático.

3.2. O conceito racional do direito implica a ideia dos direitos humanos

Em Kant, o espaço próprio para o exercício do direito é o âmbito intersubjetivo. O autor compreende a razão como instrumento de ampliação das regras de convivência, transcendendo o modo instintivo de vida e permitindo a expansão do escopo dos projetos individuais. A razão, nesse contexto, não apenas regula a interação entre sujeitos livres e iguais, mas também torna possível a construção de uma ordem jurídica que assegure a coexistência da liberdade de todos sob leis universais.

A razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites alguns para os seus projetos. Não atua, porém, de modo instintivo, mas precisa de tentativas, de exercício e de aprendizagem, para avançar de forma gradual de um estágio do conhecimento para outro. (KANT, 1784, p. 5)

Para Kant, o direito depende da filosofia porque é o filósofo quem deve fornecer a fundamentação dos princípios a priori que sustentam a ordem jurídica. Apenas a partir dessa

base racional é possível demonstrar que a constituição e as leis positivas são justificáveis segundo critérios universais da razão prática. Munido desse propósito, Kant propõe a elaboração do conceito racional do direito, buscando definir as condições sob as quais a liberdade de cada indivíduo pode coexistir com a liberdade de todos, segundo um sistema de leis compatível com a razão.

O Direito é, conforme ao seu conceito racional, “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (RL § B). A lei da liberdade tratada aqui indica que relações jurídicas racionais não resultam de condições empíricas (“leis da natureza”), senão – independentemente delas, sob o aspecto aqui relevante – da razão prática pura. (HÖFFE, 2005, p. 239)

Se for possível estabelecer entre os indivíduos uma convivência racional e responsável, torna-se igualmente possível a existência de relações sociais dotadas de caráter jurídico. Para Kant, toda lei deve ser elaborada de acordo com princípios universais que respeitem o conceito racional do direito, entendido como a coexistência ordenada das liberdades de todos os sujeitos. É por essa razão que Kant deriva seu conceito racional de direito da própria razão e de sua pretensão à validade universal.

A fundamentação do direito, portanto, não repousa em contingências históricas ou culturais, mas na autonomia da razão prática e em sua capacidade de estabelecer normas que possam ser universalmente aceitas. O conceito racional do direito, estruturado sobre a autonomia da vontade e a universalidade da razão, implica diretamente a ideia de direitos humanos: direitos que pertencem a cada indivíduo não por concessão do Estado, mas por força da própria racionalidade prática que reconhece a liberdade como princípio supremo da convivência jurídica.

Os direitos humanos são aqueles direitos que competem a todo ser humano como tal, independentemente de circunstâncias pessoais, de constelações políticas e de condições históricas. Como é juridicamente lícita toda ação que seja compatível com a liberdade de todos os outros, compete a “todo homem, em virtude de sua humanidade”, aquele grau de liberdade que “possa coexistir com a liberdade de qualquer outro, conforme a uma lei universal” (RL, VI, 237). A liberdade compatível com a liberdade de todos os demais é o único direito humano; poder-se-ia dizer também: o único critério em todos os direitos humanos. (HÖFFE, 2005, p. 242).

A liberdade de coexistência entre os seres humanos, ou o conceito racional do direito, deve preceder todo e qualquer ato jurídico positivo. A ideia de um direito humano universal pode ser extraída diretamente do conceito racional do direito, que, por sua vez, se fundamenta nas reflexões kantianas sobre a razão prática e a autonomia do sujeito moral. Em outras

palavras, o direito *a priori* — e, conseqüentemente, sua universalidade e seu caráter humano — corresponde à própria ideia de múltiplas liberdades coexistindo sob princípios comuns. Esse conceito, elaborado *a priori*¹³, é o fundamento que torna possível a construção do direito como esfera da convivência racionalmente ordenada entre sujeitos livres e iguais^{14 15}.

“Tal como a muito citada indagação ‘o que é a verdade?’ formulada ao lógico, a questão ‘o que é o direito?’ poderia certamente embarçar o jurista, se este não quisesse cair numa tautologia ou, ao invés de apresentar uma solução universal, aludir ao que as leis em algum país em alguma época prescrevem. Ele pode realmente enunciar o que é estabelecido como direito (*quid sit iuris*), ou seja, aquilo que as leis num certo lugar e num certo tempo dizem ou disseram. Mas se o que essas leis prescreviam é também direito e qual o critério universal pelo qual se pudesse reconhecer o certo e o errado (*iustum et iniustum*), isto permaneceria oculto a ele, a menos que abandone esses princípios empíricos por enquanto e busque as fontes desses juízos exclusivamente na razão, visando a estabelecer a base para qualquer produção possível de leis positivas (ainda que leis positivas possam servir de excelentes diretrizes para isso). Como a cabeça de madeira da fábula de Fedro, uma doutrina do direito meramente empírica é uma cabeça possivelmente bela, mas infelizmente sem cérebro” (*Kant, 2003, 75-76*)

A concepção contemporânea de uma fundamentação filosófica dos direitos humanos, centrada na validade universal dos direitos, deve um tributo decisivo à tradição kantiana. Diversos teóricos e filósofos do direito partem, de modo direto ou indireto, das bases lançadas por Kant ou de suas reflexões sobre a doutrina do direito¹⁶. Ainda hoje, Kant se mantém como um autor imprescindível, não apenas para a compreensão histórica da filosofia do direito, mas também como participante ativo no debate contemporâneo acerca da fundamentação dos direitos e da legitimação das leis. Sua influência se revela na persistência da ideia de que a razão

¹³ Lembrando, como afirmei em nota anterior, que o conceito *a priori* designa algo que é puro, universal e necessário, daí a ideia dos direitos humanos ser extraída do conceito racional *a priori* do direito e também da fundamentação kantiana da razão pura.

¹⁴ Este é um ponto em que podemos encontrar uma distinção entre o pensamento de Kant e de Hegel. Ao contrário de Kant, sua proposta de acesso aos direitos naturais se daria pelo método especulativo. Hegel discorda que se possa conceber o indivíduo de modo isolado, pressupondo ao contrário, sempre, a sua inserção em comunidade. Não haveria como pressupor um sistema científico do direito como se tivesse uma forma pura e apriorística, dissociada da realidade empírica, não sendo possível a existência de um atomismo jurídico. O direito só poderia ser constituído em uma totalidade ética. (Hegel, Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural, 2007)

¹⁵ Para Kant, o direito pode ter sua fundamentação determinada *a priori*, no entanto, é um conceito proposto para a *práxis*. Conforme o que diz Höffe: “O Direito, diz Kant, deve antes de toda a experiência possibilitar a convivência das pessoas. Neste caso, a “pessoa” não é nenhum conceito antropológico universal mas um conceito específico de Direito. Ele designa todo sujeito capaz de imputação, de modo que possa ser ele mesmo autor de suas ações e nesse sentido ele é livre. O Direito concerne à liberdade exterior.” (HÖFFE, 2005, p. 236)

¹⁶ Neste sentido, Lunard nos diz: “A atualidade dessa correlação entre moral e direito, e, por conseguinte, com direitos humanos estabelecida por Kant, pode ser comprovada nos seguintes “jursfilósofos” contemporâneos: Rawls, Tugendhat, Habermas, Nino e Alexy. Todos sustentam e realizam “reconstruções” sofisticadas e originais do pensamento kantiano; no entanto, cada um, a sua maneira e em diferentes graus, matam a mesma fundamentação kantiana filosófica entre “direitos humanos” e “princípios morais”. (LUNARD, 2011, p. 206-207).

prática, a autonomia moral e a universalização normativa constituem fundamentos indispensáveis para a justificação dos direitos humanos.

Em suma, do pensamento kantiano podem ser extraídas bases fundamentais para a racionalização do direito. Associadas ao imperativo categórico e à fundamentação da moralidade, essas bases permitem atribuir força obrigatória aos valores — às razões humanas — concebidos como direitos humanos necessários à proteção da liberdade e, por consequência, à própria possibilidade de convivência entre os indivíduos. A universalização da moralidade pela razão prática, conforme delineada por Kant, constitui assim um dos alicerces mais sólidos para a justificação filosófica dos direitos humanos enquanto exigências normativas indispensáveis à vida em sociedade.

4. Considerações finais

Um dos mais destacados teóricos do direito contemporâneo, Robert Alexy, escrevia:

(...) direitos morais podem, simultaneamente, ser direitos jurídico-positivos; sua validade, porém, não pressupõe uma positivização. Para a validade ou existência de um direito moral basta que a norma, que está na sua base, valha moralmente. Uma norma vale moralmente quando ela, perante cada um que aceita uma fundamentação racional, pode ser justificada. (Alexy, 1999, p. 60)

O propósito desta reflexão é claro: retirar do Estado o monopólio sobre a definição da validade das premissas morais. Desde o pós-guerra, esse esforço tem sido articulado no Ocidente, impulsionado pelo trauma do holocausto, que expôs os riscos de se confiar inteiramente às estruturas estatais a delimitação dos limites éticos da convivência humana. A partir dessa constatação, as ciências do espírito passaram a buscar formas de fundamentação objetiva de uma ética capaz de afirmar, de modo universal e incondicionado, a dignidade da pessoa humana e de interditar moral e juridicamente toda violação a esse valor.

A própria ideia de fundamentação remete à necessidade de oferecer boas razões para a crença na validade de um objeto ou princípio. Este trabalho procurou demonstrar como a razão humana, em diferentes perspectivas teóricas, foi mobilizada como fundamento suficiente para o reconhecimento dos direitos naturais, partindo do pressuposto de que a categoria "direitos humanos" se insere no gênero do direito natural.

Em Hobbes, a razão — concebida como cálculo instrumental — é acessível a todos os homens e opera como instrumento de autoconhecimento e de reconhecimento das leis naturais, especialmente da autopreservação e da busca pela paz. Em Rousseau, a razão emerge como meio de recuperação dos princípios de solidariedade natural, obscurecidos pelo advento do

amor-próprio e da corrupção social; trata-se de um esforço para reconstituir, pela razão, a natureza originária do homem.

Com a filosofia crítica de Kant, avançamos para uma fundamentação mais sistemática dos direitos humanos, ancorada na razão prática: a racionalidade humana, ao reconhecer sua própria liberdade, é capaz de legislar universalmente para si e para os outros, estabelecendo leis morais e jurídicas que têm validade objetiva e necessária. O conceito racional de direito, baseado na coexistência ordenada das liberdades, fornece, assim, o alicerce teórico para a ideia de direitos humanos como exigências universais da razão prática.

No entanto, uma reflexão contemporânea que decorre dessa trajetória teórica é a distância entre a fundamentação racional dos direitos humanos e sua efetivação prática. Se, do ponto de vista filosófico, já se admite que as liberdades individuais devem coexistir sem se anular mutuamente, por que o direito positivo enfrenta tantas dificuldades em garantir essa convivência?

A resposta revela uma tensão fundamental: a garantia dos direitos humanos é um problema prático que se impõe não apenas ao funcionamento do direito, mas à própria definição conceitual do que o direito deve ser. Se o direito se afasta de sua essência — isto é, de ser o conjunto das condições que tornam possível a coexistência das liberdades individuais sob leis comuns —, ele corre o risco de perder sua legitimidade e de entrar em colapso interno.

Assim, o desafio contemporâneo não é apenas pensar os direitos humanos como uma exigência racional universal, mas também construir práticas institucionais e políticas que consigam efetivar essa racionalidade, reafirmando o compromisso de que a liberdade de cada um só se realiza plenamente no reconhecimento e na proteção da liberdade de todos.

Referências Bibliográficas

ALEXY, Robert. **Direitos fundamentais no Estado constitucional democrático: para a relação entre direitos do homem**. Revista de Direito Administrativo, Rio de Janeiro, v. 217, p. 55-66, jul./set. 1999.

ALEXY, Robert. **Teoria dos Direitos Fundamentais**. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.

BENTHAM, Jeremy. **Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação**. Tradução: Luiz João Baraúna. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

DOUZINAS, Costas. **Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism**. London: Routledge-Cavendish, 2007.

DWORKIN, Ronald. **O Império do Direito**. Tradução de Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. Trad. de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007

HOBBS, Thomas. **“Leviatã”**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

HUME, David. **Uma Investigação sobre os Princípios da Moral**. Tradução de Márcia de Sá. São Paulo: Editora Unesp

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, David. **A treatise of human nature**. (Book III, Part II, Section II: Of the origin of justice and property). Oxford University Press, 2007.

KANT, I. **A Doutrina do Direito**, In: A metafísica dos costumes. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003

KANT, I. **Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento”?**. In.: FERNANDES, F. de S. et al (org.). Immanuel Kant: Textos Seletos. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1985 [1783], pp 100-116.

_____. **Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita**. Tradutor: Artur Mourão. Covilhã: LusoSofia: press, 200-? [1784], pp. 1-22. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf>. Acesso em 29 de setembro de 2021.

_____. **Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática**. Tradutor: Artur Mourão. Covilhã: LusoSofia: press, 199-? [1793], 1-49. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_correcto_na_teorica.pdf>. Acesso em 29 de setembro de 2021.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.

LUNDARD, Celso. **“A soberania e os direitos humanos”**. Lua Nova, n. 35, p. 137-148, 1995.

MOYN, Samuel. **The Last Utopia: Human Rights in History**. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **“Discurso sobre a origem os e os fundamentos da desigualdade entre os homens”**. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Coleção Os pensadores).

ROUSSEAU, Jean Jacques. **“Do contrato social”**. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Coleção Os pensadores).