



A (R)evolução da Política Moderna e a Construção dos Direitos do Homem nas Constituições Modernas

Gerson Neves Pinto¹

*(R)evolución de la política moderna
y la construcción de los derechos humanos en las constituciones modernas.*

*The (R)evolution of Modern Politics
and the Construction of Human Rights in the Modern Constitutions*

Resumo: *O presente trabalho tem como objetivo especificar como os direitos individuais constantes nas constituições modernas foram elaborados a partir de uma grande revolução filosófica que girou em torno desta questão: o que é a essência do homem? A obra talvez mais decisiva neste contexto é a obra de John Locke na segunda metade do XVII. É o que diz Locke resumidamente em seu Ensaio sobre o entendimento humano: nós não podemos conhecer o que é o homem. Locke vai afirmar que não somos capazes de conhecer qual é a substância do homem, nem qual é seria a sua natureza. As únicas coisas que são conhecíveis entre os homens são as relações e, dentre estas, a única relação que é perfeitamente clara é a do "consentimento". É, pois, esta a grande revolução filosófica que envolveu tanto a formação constitucional na Europa quanto nos EUA. Deste modo, este ensaio pretende analisar alguns aspectos do surgimento e as limitações desta teoria constitucional moderna.*

Palavras-Chave: *Direitos humanos; direitos fundamentais; comparação constitucional; constitucionalismo latino-americano; dignidade humana.*

Resumen: *El presente trabajo tiene como objetivo especificar cómo los derechos individuales constantes en las constituciones modernas fueron elaborados a partir de una gran revolución filosófica que giró en torno a esta cuestión: ¿qué es la esencia del hombre? La obra quizás más decisiva en este contexto es la obra de John Locke en la*

¹ Possui doutorado na École Pratique Des Hautes Etudes-Sorbonne, Paris. Professor do PPG-Direito da Escola de Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, Capes 6, São Leopoldo, Brasil, Email: gersonp@unisinos.br. Identificador ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4595-708X>

segunda mitad del XVII. Es lo que dice Locke, brevemente, en su Ensayo sobre el entendimiento humano: no podemos conocer lo que es el hombre. Locke va a afirmar que no somos capaces de conocer cuál es la sustancia del hombre, ni cuál sería su naturaleza. Las únicas cosas que son comprensibles entre los hombres son las relaciones y, entre ellas, la única relación que es perfectamente clara es la del "consentimiento". Es, pues, ésta la gran revolución filosófica que implicó tanto la formación constitucional en Europa como en los Estados Unidos. De este modo, este ensayo pretende analizar algunos aspectos del surgimiento y las limitaciones de esta teoría constitucional moderna.

Palabras clave: *Derechos humanos; derechos fundamentales; comparación constitucional; constitucionalismo latinoamericano; dignidad humana.*

Abstract: *The present work aims to specify how the individual rights contained in the modern constitutions were elaborated from a great philosophical revolution that revolved around this question: what is the essence of man? Perhaps the most decisive work in this context is the work of John Locke in the second half of the seventeenth. That is what Locke says briefly in his Essay on human understanding: we cannot know what man is. Locke will assert that we are not capable of knowing what the substance of man is, nor what his nature would be. The only things that are knowable among men are relationships, and among these the only relationship that is perfectly clear is that of "consent." This, then, is the great philosophical revolution that has involved both constitutional formation in Europe and in the USA. In this way, this essay intends to analyze some aspects of the emergence and the limitations of this modern constitutional theory.*

Keywords: *Human rights; fundamental rights; constitutional comparison; Latin American constitutionalism; human dignity.*

Introdução

O momento onde os direitos do homem foram elaborados foi num momento [séc. XVIII] de uma grande revolução filosófica e política: a revolução francesa. Desde o essencialismo platônico, ética teleológica e a eudemonia aristotélica, até a idade média com Agostinho e Tomás de Aquino temos a noção de lei natural, onde, por exemplo, a expressão “direitos humanos” não existia como afirma Alasdair MacIntyre² (MacINTYRE, 2001, p.127). O que havia, evidentemente, era a concepção de direito natural, e como nos afirma Thomas Pooge, as razões pelas quais houve a mudança terminológica – de direito natural para Direitos Humanos – basearam-se na premissa de que a lei natural apresenta uma série de demandas morais acerca das condutas, práticas e instituições humanas, inclusive para com os outros, tais como a de Bem Comum³ (POOGE, 2007, p.61). Um outro aspecto apontado por Thomas Pooge é que a mudança de lei natural para direitos humanos constitui uma secularização que facilita a apresentação de um conjunto importante de demandas morais, amplamente compartilhadas em um mundo que se tornou cada vez maior e mais heterogêneo⁴ (POOGE, 2007, p.61).

Neste sentido, o tema clássico do bem comum desapareceu por completo da agenda contemporânea. Uma tal “laicização” do conceito de bem comum é claramente atestada, notadamente no *De Legibus* onde Francisco de Suarez trata expressamente da “verdadeira felicidade política” em determinando precisamente o fim da *respublica humana* como verdadeira felicidade política, natural, ou seja, independente de toda referencia a uma economia divina, a uma economia da salvação, da *beatitudo*.

Percebemos em Suarez uma separação entre a lei natural e lei positiva, sendo esta última a que efetivamente concretiza a vontade do Soberano. Assim sendo, à lei humana positivada não seriam suficientes a *ordem* ou *os preceitos da razão* para constituí-la enquanto tal. Haveria então necessidade do acréscimo de outro elemento: a vontade. Em Suarez, então a razão perde seu caráter normativo e, deste modo, a vontade toma o lugar da razão para dar à lei sua

² “[...] acreditar nos direitos humanos como direitos da pessoa enquanto tal, como diziam os filósofos do século XVIII, é o ‘mesmo que acreditar em bruxas e unicórnios’”.

³ “Let us turn from the continuities in the conceptual evolution – from natural law to natural rights – to its discontinuities, which reveal what shift in the content of unrestricted and broadly sharable moral demands is associated with the shift in terminology. Expressing moral demands in the natural-rights rather than the natural-law idiom involves a significant narrowing of content possibilities by introducing the idea that the relevant moral demands are based on moral concern for certain subjects: rightholders”.

⁴ “In ruling out these formerly prominent alternative ideas, the shift from natural-law to natural-rights language constitutes a secularization which facilitates the presentation of a select set of moral demands as broadly sharable in a world that has become much larger and more heterogeneous”.

forma normativa. Uma das consequências últimas desta inflexão voluntarista na definição da lei e de sua obrigação será o positivismo jurídico.

Com relação ao fim do legislador e do bem comum da comunidade, Suarez vai afirmar:

“A potencia civil legislativa, mesmo considerada segundo a natureza pura (*pura natura*), não tem por fim intrínseco e visado por si a felicidade supranatural da vida futura; mas seu fim é a felicidade natural da comunidade humana perfeita onde esta potencia tem sido tratada. De tal sorte que nesta comunidade humana perfeita os cidadãos vivem nesta felicidade, isto é, em paz e na justiça e com os bens suficientes com relação a conservação e a comodidade da vida corpórea, e com esta honestidade dos costumes que é necessário a esta paz exterior, a titulo de felicidade da Republica e da conservação que convém a natureza humana.” –(Francisco Suarez, De Legibus, III, 11, 7)⁵.

Podemos comentar esta passagem, afirmando que Suarez desenvolve neste quadro da lei humana, que o bem comum, em sua determinação propriamente política, se encontra referido a um horizonte puramente terrestre, estranho a toda problemática da *beatitudo*, no sentido da visão divina.

Temos assim que a perspectiva de Suarez difere fundamentalmente daquela de Tomás, para o qual a busca pelo bem comum era objeto de uma virtude específica, a Justiça Legal. Certamente para Tomás quanto para Aristóteles, o fim do legislador é sempre o bem comum, mas para Tomás esta busca do bem comum estava diretamente subordinada à busca de um bem que lhe ultrapassa, sem medida comum, a *beatitudo*, a *visio Dei*. Ao contrário, para Suarez, a sociedade política necessita de uma causa eficiente tirada da livre decisão dos cidadãos. Temos assim a demonstração da originalidade e importância de Suarez para o pensamento político moderno.

Lex e ius no debate jusfilosófico moderno

Vemos assim que o centro do debate jusfilosófico moderno e contemporâneo é o embate entre a autonomia e a comunidade, entre liberdade e

⁵ “Potestatem civilem legislativam, *etiam in pura natura* spectatam non habere pro fine intrinseco, et per se intense, felicitatem supernaturalem vitae future; sed ejus finem esse felicitatem naturalem comunitatis humanae perfectae, cujus curam gerit, ut in ea, scilicet in pace et justitia, cives vivant, et cum sufficientia bonorum, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem, ut felicitatem reipublicae et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est” - De Legibus, III, 11, 7

solidariedade, onde um só cresce às custas do outro: quanto mais liberal ou autônomo, menos solidariedade ou comunidade e vice-versa. Segundo John Finnis⁶, a origem desta mudança encontra-se no início do séc. XVII, especialmente a partir do pensamento de Hobbes, ao estabelecer o contraste ente a lei (*Lex*) e os direitos (*Jus*) afirma que a lei é uma restrição à liberdade, justificando-a em nome da segurança (FINNIS, 1980, p.208):

[...] *jus* e *lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria. (HOBBS, *Leviatã*, 1988, Cap. XIV).

O direito se identifica com a liberdade individual e se contrapõe à lei, como algo anterior à lei e que está limitado por ela. Hobbes deseja sustentar que um homem possui o máximo de direitos quando se encontra no “estado de natureza”, ou seja, na ausência da lei, pois “numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros” (HOBBS, *Leviatã*, 1988, Cap. XIV). Mais tarde, afirma Finnis⁷, autores como Locke e Pufendorf adotarão esta estipulação segunda a qual “um direito é paradigmaticamente uma liberdade” (FINNIS, 1980, p.208).

De certa forma, podemos afirmar com Finnis que estes autores, ao identificarem o direito com a liberdade individual, estabelecem as bases do mais puro individualismo. Este antagonismo entre direito e lei, entre bem individual e bem comum, constitui um ponto importante do debate jusfilosófico dos dias atuais.

Talvez para compreendermos melhor esta questão do conflito entre o bem individual e o bem comum devemos examinar a concepção moderna de “bem” que é uma “inovação conceitual” que Hobbes protagoniza e que representa uma grande transformação para a filosofia moral. Conforme as próprias palavras de um grande comentador contemporâneo de Hobbes, Luc Foisneau, “segue-se logicamente que o “bem” não mais reside na “natureza dos objetos em si”, mas no juízo das pessoas que o desejam” (FOISNEAU, 2009, p.210). Existe uma “mudança subjetivista na filosofia moral” em Hobbes porque agora cada homem, segundo suas sensações e sua imaginação, ou seja, segundo sua subjetividade definirá o que é bom para si. Não é mais o objeto, o que detém ou determina o significado do bem, mas o próprio homem.

⁶ “Pushed as far as Hobbes’s purpose, this contrast between law and rights deprives the notion of rights of virtually all its normative significance”.

⁷ “Nor did Locke or Pufendorf; yet they did adopt his stipulation that ‘a right’ (*jus*) is paradigmatically a liberty”.

De acordo com essa ordem de exposição, que retoma resumidamente o sistema dos *Elementos de Filosofia*, Hobbes afirma claramente que a nova filosofia moral depende da grande descoberta filosófica da modernidade, a saber, da ideia segundo a qual não conhecemos as coisas nelas mesmas, mas apenas com elas nos aparecem na percepção. Com isto Hobbes estabelece que não importa, ou não existe mais o “bom em si”, mas sim o que cada homem entende como bom para si.

Nessa perspectiva, o egoísmo é uma teoria que considera ser sempre racional privilegiar a escolha que melhora a posição do próprio agente em detrimento daquelas que são suscetíveis de melhorar a situação de outrem. McNeilly sublinha, ademais, que existe uma variante dessa teoria que ele chama de egoísmo hedonista a qual considera que a razão da escolha em favor de uma preferência reside sempre no prazer ou na dor (MacNEILLY, 1968, p. 35).

O que se identifica como sendo central neste ponto é que a concepção do bem deixou de ser objetiva para ser subjetiva na teoria da justiça de Hobbes, pois cada um vai buscar o bem como indivíduo, ou seja, em relação a si, de forma que o que pode ser bom para um pode não ser para o outro. Disso devemos compreender que se a perspectiva de bem para Hobbes é essa que foi exposta, a teoria da justiça hobbesiana atende dessa forma a demanda das diferentes percepções de bem, e não poderia ser diferente, uma vez que o respeito nos pactos garantirá o respeito às concepções subjetivistas de bem.

Deste modo, Hobbes reconhece a força do desejo no homem, o medo, a cobiça, o ódio, nas palavras de Hobbes “seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele que cada um chama bom; ao objeto de seu ódio e aversão chama mau, e ao que seu desprezo chama vil ou indigno.” (HOBBS, 1988, p.58). No *Do Cidadão* Hobbes diz que “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por um certo impulso na natureza, com tanta certeza como uma pedra cai” (HOBBS, 2002, p.31). A visão hobbesiana é pessimista: o desejo está mais do lado da destruição dos outros do que do amor aos outros. Quanto à sociedade, seu bom funcionamento não pode ser garantido exceto por uma instancia transcendente, sempre capaz de abusar de seu poder.

Este vai e vem dos desejos e aversões em Hobbes (1650) vai se adequar, [um século depois] muito bem com as ideias do empirismo de Locke (1632-1704) ou o utilitarismo de Bentham (1780). Neste sentido, o tema clássico do bem comum desapareceu por completo da agenda contemporânea.

Da possibilidade de fundamentação dos direitos no contexto cético da modernidade

Podemos mesmo afirmar que a ética de inspiração empirista, na forma canônica do Utilitarismo que recebeu no Século XVIII por obra, sobretudo de John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776), dominará quase inteiramente o pensamento ético no mundo anglo-saxônico durante o século XIX.

Como pensar a fundamentação dos direitos humanos neste contexto cético? Para estabelecer tal análise, tomemos como modelo o pensamento do filósofo John Locke.

Como vimos, no início, o momento onde os direitos do homem foram elaborados foi num momento de uma grande revolução filosófica que girou em torno desta questão: o que é a essência do homem? A obra talvez mais decisiva neste contexto é a obra de John Locke na segunda metade do XVII. É o que diz Locke em seu Ensaio sobre o entendimento humano. Poderíamos resumir⁸ (LOCKE, 2005, p.240) o que o filósofo inglês diz da seguinte maneira: nós não podemos conhecer o que é o homem ou, dito de outro modo, a essência, a substância do homem nós não sabemos o que é. Dentro desta perspectiva, como fazer então para organizar o mundo humano? Não podemos organizá-lo sobre a substância, e não podemos organizá-lo sobre um saber sobre o que é o homem, pois não poderíamos saber o que são as finalidades do homem. Na época de Locke, a ordem tradicional se apoiava sobre a pretensão ou a ambição de conhecer certas finalidades do homem. Segundo a igreja tinha a pretensão de conhecer a finalidade do homem. Mas, Locke considera que o homem não é capaz de conhecer a substância, a natureza do homem.

Então, como fazer, pois é necessário organizar o mundo humano sem saber o que é a substância humana, sem saber o que é o homem. E é neste ponto que intervém os direitos do homem, pois Locke nos explica que a substância não é conhecível, a única coisa que é conhecível entre os homens são as relações. O segredo da construção de um mundo humano, no momento mesmo onde não sabemos o que é o homem, é de apoiar esta construção sob o conhecimento das relações humanas, e finalmente a única relação que é perfeitamente clara é a do 'consentimento'. É a relação baseada no 'consentimento' entre dois seres humanos que deve orientar as nossas ações (LOCKE, 2005, p.293)⁹. É pois, a grande

⁸ "Ocorre o mesmo no conhecimento moral: suponha que um homem tenha a ideia de tirar de outrem sem seu **consentimento** o que sua honesta diligência lhe propiciou, e denomine a isto justiça, se lhe agrada. Quem adotar este nome sem a ideia que lhe pertence estará equivocado, por acrescentar outra ideia dele derivada a este nome, retirando, porém, a ideia deste nome, ou assumindo que ela se encontra na mente de quem fala, implica que a mesma coisa estará de acordo com o que se denomina injustiça" (grifos do autor).

⁹ "[...] o primeiro e *mais alto grau de probabilidade* consiste no consentimento geral de todos os homens, em todas as épocas, na medida em que isto pode ser conhecido. [...] Estas *probabilidades* aproximam-se tanto da *certeza* que orientam nossos pensamentos tão absolutamente, e influenciam

revolução filosófica que envolveu a Europa e também os Estados Unidos da América (EUA), pois seguidamente ouvimos dizer que Locke foi o filósofo fundador da república americana. Esta revolução, então, fundadora deste movimento é aquela que declara que a substância, a essência do Homem não são passíveis de conhecimento, e que pretende construir a ordem humana sobre a única coisa que é clara entre os homens que é quando eles dão o seu consentimento a alguma coisa, e como sabemos, podemos descrever a evolução da política moderna, da sociedade moderna, como a extensão do consentimento a domínios cada vez mais amplos da vida social. Se pretendermos descrever o nosso regime moral e social em uma palavra, diríamos que é um regime fundado no consentimento.

Vamos utilizar um exemplo para ver até que ponto este argumento de Locke a cerca do consentimento é coerente e serve realmente de fundamento ao direito. Vejamos o exemplo da anulação de casamento. No atual Código Civil brasileiro de 2002 não tem mais a possibilidade jurídica do marido devolver a mulher, até dez dias depois do casamento, se ele descobrir que ela não era mais virgem. Este fato não se constitui mais em causa de anulação de casamento no Brasil, pois o marido não possui mais tal direito. Mas o antigo Código Civil do Brasil de 1916 considerava 'erro essencial sobre a pessoa do outro cônjuge' e, portanto, causa para anulação do casamento, "o defloramento da mulher, ignorado pelo marido". Do mesmo modo, o código civil francês em seu artigo 180, trata das nulidades do casamento e estabelece que o casamento está baseado no 'consentimento' livre das duas partes, em sua alínea 2 afirma que se existir algum erro quanto à pessoa do cônjuge ou sobre as qualidades essenciais da pessoa, o outro cônjuge poderá demandar a nulidade do casamento.

Vejamos ao caso: na França em 2008, temos um casal de árabes, onde o marido pediu a anulação do casamento, pois a sua esposa não era mais virgem. Então, os dois consentiram nesta anulação a qual foi concedida pela primeira corte de justiça e o tribunal de apelação finalmente anulou esta decisão baseado no motivo de que a virgindade não é uma qualidade essencial da pessoa e, pois ela por si só não justifica a anulação do casamento. O debate em torno desta decisão nos permite de depurar o problema e as dificuldades em que se encontraram normalmente os magistrados, pois, neste caso de Lille pelo menos, eles tiveram a audácia intelectual, contrariamente ao que pensou Locke, de afirmar o que é ou não uma qualidade essencial da pessoa.

Segundo a decisão do tribunal de Lille¹⁰, a virgindade da esposa não pode ser considerada como uma qualidade essencial e, desta forma, esta caracterização não terá efeitos e não incidirá sobre a vida matrimonial.

todas as nossas ações tão completamente, como a mais evidente demonstração: e, no que nos diz respeito, fazemos pouca ou nenhuma diferença entre elas e o conhecimento evidente. Nossa crença, deste modo fundamentada, produz a *segurança*".

¹⁰ Cour d'appel de Douai, Chambre civile 1, 17 novembre 2008, 08/03786.

Como poderíamos explicar esta decisão do tribunal de Lille frente ao nosso regime jurídico e moral que é um regime fundado no consentimento? Neste caso de Lille, havia o consentimento do casal para demandar a anulação do casamento, e ficou claro que, para o juiz, este consentimento não é suficiente. Ele foi rejeitado explicitamente, pois não funcionava como razão suficiente para anulação do casamento. E vejamos qual a perplexidade em que nos encontramos, qual a surpresa que provoca esta decisão: o direito do homem repousa sobre o consentimento mas o consentimento é rejeitado se a parte que consente, consente a alguma coisa que é, parece, contrária ao direito essencial do homem, o que é o caso segundo o tribunal assinalou.

Como sair desta dificuldade? A questão é de saber se o consentimento, como pretende Locke, é a base das nossas concepções morais e jurídicas, como poderíamos explicar que alguns consentimentos não sejam considerados como válidos, como no caso de Lille? Para responder a esta questão, devemos considerar que sobre este ponto, as opiniões se dividem em dois grupos: O primeiro grupo seria mais ligado às tradições religiosas, os quais afirmam que a castidade da mulher no casamento é algo muito importante, e de outro lado, teríamos o segundo grupo composto pelos adeptos da filosofia dos direitos do homem e do cidadão, cujo principio seria o da universal da igualdade de direitos entre os homens e mulheres.

A resposta que é dada pela filosofia dos direitos do homem é que se trata de um consentimento dado por um individuo. Neste sentido, seria um individuo que não é nada mais do que um representante da espécie humana, isto é, um individuo que é igual a todo outro individuo. Isto significa, que nenhuma diferença entre estes dois indivíduos não é pertinente no estabelecimento de relações humanas. Neste caso que estamos analisando, seria a diferença de sexos entre o homem e a mulher, onde a castidade é demandada à mulher e não ao homem e, portanto, neste caso, instaurar-se-ia uma desigualdade infundada entre os indivíduos de sexos opostos.

Considerações finais

A questão que foi objeto deste artigo pode agora receber uma tentativa de resposta: no caso da anulação do casamento do tribunal da cidade de Lille, o acordo de consentimento mostrou-se insuficiente, pois ele pressupõe que a mulher esteja submetida a uma obrigação que não pesa sobre o homem. Isto significa, pelo menos aos olhos dos juízes deste caso, que existem outros critérios fundamentais ao homem que devem ser levados em consideração na construção de nossas concepções morais e jurídicas.

Assim, o movimento de construção dos direitos do homem é este empreendimento muito singular pelo qual se estabelece uma ordem humana que repousa unicamente, não somente sobre o 'consentimento', mas o 'consentimento' de um indivíduo que somente é legítimo quando baseado em algo mais fundamental e 'essencial' à humanidade como a igualdade dos direitos humanos.

Referencias

- Aristote (1959). *Étique a Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire de René Antoine GAUTHIER e Jean Yves JOLIF, Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 989p.
- _____ (1987). *La Politique*, Introduction, traduction et index par J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 595p.
- Cour d'appel de Douai, Chambre civile 1, 17 novembre 2008, 08/03786. Appel Du parquet Du 1er avril de 2008 du TGI de Lille , texto integral da apelação acessado em 03/05/2019 em: <https://www.legifrance.gouv.fr/affichJuriJudi.do?oldAction=rechJuriJudi&idTexte=JURITEXT000020200394>
- Hobbes, T. (1988) *Leviatã*, Cap. XIV. Trad. de Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Coleção *Os Pensadores*, São Paulo, Nova Cultural.
- _____ (2002). *Do Cidadão*. Tradução, Apresentação e Notas Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulb: Martins Fontes.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*, OXFORD: Clarendon Press. 1980.
- Foisneau, L (2009). Pluralismo e concepção do bem em Thomas Hobbes, in W. Barreto-Lisboa, A. Storck (ed.), *Normal, moralidade e interpretação*, Porto Alegre (Brésil), editora Linus, p. 205-222.
- Locke, J. (2005). *Ensaio sobre o entendimento humano*. Coleção os Pensadores. Editora: Nova Cultural, São Paulb.
- MacIntyre, A. (2001). *Depois da virtude*. Um ensaio em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC.
- McNeilly, F. S. (1968). *The Anathomy Leviathan*, **London: Melbourne, Toronto: Macmillan;**

New York : St. Martin's press.

Pogge, T. (2007). *World Poverty and Human Rights*, Ed. Polity Press; 2nd Edition.

Suarez, F. De Legibus (1971). *Édition critique, établie par Luciano Perena, Madrid, "Corpus Hispanorum de Pace"*.

Villey, M. (2007). *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo, Martins Fontes.