

## **Uma abordagem dos direitos humanos a partir de Hume e dos sentimentos morais<sup>1</sup>**

### **A human rights approach from Hume and moral sentiments**

André Luiz Olivier da Silva

Advogado e Professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

E-mail: aolivierdasilva@yahoo.com.br

**Resumo:** O presente artigo propõe uma abordagem dos direitos humanos a partir da perspectiva de Hume acerca dos sentimentos morais, ao mesmo tempo em que descarta a tese dos programas racionalistas de fundamentação dos direitos que chegam ao ponto de afirmar a existência de direitos naturais que todos possuiriam em razão de sua própria natureza humana. Contra esses programas, a postura cética e naturalista de Hume pode nos auxiliar a explicar o modo como os direitos humanos são enunciados por ativistas e defensores, pois essa enunciação é motivada por paixões, assim como os juízos morais, que são formulados mediante a empatia compassiva que um homem nutre pelo próximo. Os direitos humanos são reivindicados a partir de exigências formuladas dentro de pequenos grupos e desde o contexto das obrigações específicas e, mesmo ao serem reivindicados contra um destinatário específico (como o Estado, por exemplo), os direitos humanos são enunciados como se fossem universais e inatos à espécie humana. Essa enunciação é sempre motivada por sentimentos que não nos permitem permanecer insensíveis às necessidades básicas sofridas por outras pessoas.

**Palavras-chave:** direitos humanos, exigências, Hume, sentimentos morais.

**Abstract:** This paper proposes an approach to human rights from Hume's perspective about moral sentiments, while it dismisses the thesis of rationalistic grounded rights programs to assert the existence of natural rights that all possess in virtue of their human nature. Against these programs, Hume's skeptical and naturalist posture may help us to explain how activists and advocates set human rights, because passion motivates this utterance, as moral judgments formulated by compassionate empathy that a man has for another. Human rights are claimed from requirements formulated within small groups and from the specific obligations context, and even when they are claimed against a specific recipient (such as the State, for example), human rights are stated as universal and innate to the human species. This enunciation is always motivated by sentiments that do not allow us to remain insensitive to the basic needs experienced by others.

**Keywords:** human rights, claims, Hume, moral sentiments.

---

<sup>1</sup> Os argumentos que sustentam o texto do presente artigo foram apresentados no IV Encontro Hume, em setembro de 2013, na Universidade Estadual de Londrina (UEL).

## 1. Introdução

A problemática dos direitos humanos é, em geral, pautada por programas racionalistas de fundamentação segundo os quais os direitos são entidades metafísicas inatas aos seres humanos e, em razão disso, são tomados como *a priori* e absolutos. Esses projetos fundacionalistas retomam os direitos naturais e visam basicamente mostrar que existem direitos válidos para todas as pessoas do universo, direitos que todos possuiriam pelo simples fato de se reconhecerem como seres humanos. Contra esses programas, o antídoto reside em uma postura cética e naturalista, como a de Hume em suas investigações sobre o fenômeno moral. Para Hume, juízos morais sobre o certo e o errado brotam naturalmente dos seres humanos, isto é, o agente não delibera sobre suas escolhas morais, de modo que os valores de bem e mal são produzidos em grupo, de maneira espontânea e quase que involuntariamente. Nesse sentido, o elemento natural contido por trás da linguagem dos valores morais não se constitui como uma variação da razão, mas, sobretudo, como um produto das paixões.

O mesmo vale para os direitos, em especial os direitos humanos, ou aqueles direitos exigidos mesmo sem estarem positivados em alguma legislação específica. Esses direitos se explicam simplesmente pelo fato de que o ser humano não consegue permanecer insensível ao vínculo moral e político que o obriga aos demais seres humanos e, muitas vezes, até mesmo aos animais. Autores contemporâneos, como Annette Baier e Richard Rorty, perceberam isso e apontaram em Hume a saída para compreendermos os direitos humanos – sem aderirmos assim a um projeto racional e fundacionalista. Os direitos humanos normatizam o comportamento humano porque estão fortemente vinculados aos sentimentos, sendo estimulados pela indignação que movimenta o ser humano a reivindicar direitos a partir de uma perspectiva moral.

## 2. Exigência e sentimentos morais

Os seres humanos sentem-se obrigados entre si e dispostos a exigir e reivindicar direitos para si ou para os outros como se possuíssem esses direitos mesmo quando a lei nada diz sobre eles. São direitos tomados como morais, ou melhor, são exigências por direitos que se movimentam a partir dos sentimentos morais. São exigências mútuas e recíprocas que não dependem de um ordenamento jurídico; exigências que enunciamos quando queremos efetivar direitos que se encontram já positivados, ou mesmo reivindicar direitos que não estão

prescritos em lei. São exigências morais por direitos, exigências estimuladas por mecanismos passionais e que, por isso mesmo, só podem ser compreendidas a partir da empatia compassiva que um ser humano nutre pelo próximo ao se sensibilizar com sua dor e sofrimento.

### 2.1. Da empatia na formação dos direitos humanos

As exigências são compreendidas a partir do sentimento de simpatia<sup>2</sup> que um ser humano compartilha e nutre pelo próximo quando se sensibiliza com a dor e o prazer alheio, quando padece junto com o sofrimento de seu semelhante. Elas têm sua origem na disposição espontânea do ser humano em sentir as ações dos outros, em se sensibilizar com elas, em se comover ou mesmo se impressionar com o próximo, com o outro, seja ele um animal, ou um animal humano em situação de vulnerabilidade, como as crianças e os incapazes. Quem melhor ressaltou as bases afetivas da moralidade foi David Hume<sup>3</sup> em sua investigação empírica sobre os sentimentos morais, em especial quando destacou o sentimento de humanidade da natureza humana que estimula a vida em grupo e o fomento contínuo dos laços de solidariedade por meio do sentimento de simpatia.

Segundo as observações de Hume, o ser humano não consegue permanecer insensível e indiferente em relação aos outros homens, de sorte que, na medida em que se sensibiliza com o próximo, vai produzindo espontaneamente valores morais em conexão com os seus próprios direitos. Afirma Hume:<sup>4</sup>

Se alguém, por uma fria insensibilidade ou um temperamento estreitamente egoísta, não for afetado pelas imagens da felicidade ou miséria humanas, deverá permanecer igualmente indiferente às imagens do vício e da virtude; assim como se observa, inversamente, que uma ardente preocupação pelos interesses de nossa espécie é sempre acompanhada de uma refinada sensibilidade para todas as distinções morais: uma forte indignação pelas ofensas feitas às pessoas, uma viva satisfação pelo seu bem-estar. A este respeito, embora se possa observar uma grande superioridade de uma pessoa em relação à outra, ninguém é tão completamente indiferente ao interesse

<sup>2</sup> Olivier e Brito esclarecem, em uma nota de rodapé, que “com simpatia está em tela algo como uma empatia compassiva” (Olivier & Brito, 2007, sem número de página).

<sup>3</sup> Sobre Hume, ver Azevedo, 2011, pp. 321–338; Brito, 2001, pp. 121–128; 2002, pp. 121–128; 2008, pp. 123–136; Olivier e Brito, 2007, p. 3; 2011, pp. 1–8; Olivier, 2009, pp. 54–60; 2010, pp. 203–218; 2011, pp. 1–8. Adam Smith também pode ser mencionado por sua *Theory of moral sentiments* (1759).

<sup>4</sup> Ver também Hume (2006, E 192, 221–223; 235; 2009, T 368).

de seus semelhantes a ponto de não reconhecer quaisquer distinções de bondade e maldade morais em consequência das diferentes tendências de ações e princípios. Como supor, de fato, que um ser dotado de um coração humano, se lhe fosse submetido à apreciação um caráter ou sistema de conduta benéfico e outro pernicioso à sua espécie ou comunidade, não viesse a manifestar pelo menos uma moderada preferência pelo primeiro, ou atribuir-lhe algum mérito e consideração, por menores que sejam? Por mais egoísta que suponhamos ser essa pessoa, por mais que sua atenção esteja absorvida em seus próprios interesses, é inevitável que ela deva sentir, nos casos em que seus interesses não estão em jogo, *alguma* propensão ao bem da humanidade, e fazer dele o objeto de sua escolha sempre que isso não lhe trouxer maiores consequências. [...] Levamos em consideração a felicidade e a desgraça de outros ao pesar os diversos motivos para uma ação, e inclinamo-nos para a primeira sempre que considerações de caráter privado não nos levam a procurar nossa própria promoção ou vantagem à custa do prejuízo de nossos semelhantes. E se os princípios humanitários são capazes, em muitas ocasiões, de influenciar nossas ações, eles devem ter em todos os momentos *alguma* autoridade sobre nossos sentimentos, fazendo-nos aprovar em geral o que é útil para a sociedade e censurar o que é perigoso ou nocivo. (Hume, 2004, *E* 5.2.39, , pp. 293-294, itálicos do autor)<sup>5</sup>

Hume, na realidade, nunca abordou a fundo a relação entre sentimentos morais e direitos e, quando o fez, estava mais preocupado com a benevolência e a justiça do que

---

<sup>5</sup>“If any man from a cold insensibility, or narrow selfishness of temper, is unaffected with the images of human happiness or misery, he must be equally indifferent to the images of vice and virtue: As, on the other hand, it is always found, that a warm concern for the interests of our species is attended with a delicate feeling of all moral distinctions; a strong resentment of injury done to men; a lively approbation of their welfare. In this particular, though great superiority is observable of one man above another; yet none are so entirely indifferent to the interest of their fellow-creatures, as to perceive no distinctions of moral good and evil, in consequence of the different tendencies of actions and principles. How, indeed, can we suppose it possible in any one, who wears a human heart, that if there be subjected to his censure, one character or system of conduct, which is beneficial, and another which is pernicious to his species or community, he will not so much as give a cool preference to the former, or ascribe to it the smallest merit or regard? Let us suppose such a person ever so selfish; let private interest have engrossed ever so much his attention; yet in instances, where that is not concerned, he must unavoidably feel *some* propensity to the good of mankind, and make it an object of choice, if everything else be equal. Would any man, who is walking along, tread as willingly on another's gouty toes, whom he has no quarrel with, as on the hard flint and pavement? There is here surely a difference in the case. We surely take into consideration the happiness and misery of others, in weighing the several motives of action, and incline to the former, where no private regards draw us to seek our own promotion or advantage by the injury of our fellow-creatures. And if the principles of humanity are capable, in many instances, of influencing our actions, they must, at all times, have *some* authority over our sentiments, and give us a general approbation of what is useful to society, and blame of what is dangerous or pernicious. The degrees of these sentiments may be the subject of controversy; but the reality of their existence, one should think, must be admitted in every theory or system” (Hume, 2006, *E* 225-226, itálicos do autor).

propriamente com a formulação dos direitos.<sup>6</sup> No entanto, autores contemporâneos importantes, como Annette Baier e Richard Rorty, identificaram na teoria moral de Hume as bases para explicarmos como exigimos moralmente uns dos outros e como viemos a formular direitos que regularão os nossos laços de cooperação<sup>7</sup>. Baier retorna a Hume e a Darwin para mostrar que o próprio conceito de pessoa humana envolvido nas teorias dos direitos precisa ser compreendido em bases naturalistas, de modo que o ser humano é não mais do que um animal como qualquer outro. Aponta:

Filósofos naturalisticamente de espírito, como David Hume, e naturalistas filosoficamente inclinados, como Charles Darwin, que gentilmente lembrou a estes fetichistas da dignidade e aspirantes à retidão que as aves também possuem dois pés e podem escorar e olhar no alto antes de subir ao alto, e que os gorilas podem ser imponentemente autoimportantes. (Baier, 1991b, p. 8, minha tradução)<sup>8</sup>

Richard Rorty (1993) também identifica em Hume o melhor remédio contra a metafísica dos direitos humanos. Sob a influência de um artigo de Eduardo Rabossi,<sup>9</sup> Rorty passa a defender uma educação sentimental para os direitos humanos, destacando o fator cultural desses direitos, pois eles servem para mostrar como são os direitos em vez de como deveriam ser. Rorty recorre ao naturalismo de Hume e, por conseguinte, ao progresso de sentimentos<sup>10</sup> proposto por Annette Baier,<sup>11</sup> para ressaltar que os direitos humanos, embora carentes de racionalidade, estão estruturados em uma noção de “confiança” (e não de obrigação), segundo a qual os sentimentos são determinantes. Declara Rorty:

Se Rabossi e eu estamos certos em pensar o fundacionalismo dos direitos como obsoleto, então Hume é um melhor conselheiro do que Kant sobre como nós,

<sup>6</sup> Ver em Olivier, 2011, p. 1 a tentativa de vincular a justiça, como uma virtude artificial, ao interesse natural dos seres humanos e, por conseguinte, à benevolência entre os homens.

<sup>7</sup> Ver posição contrária de Azevedo à ligação entre simpatia e direitos humanos: “Tais direitos devem existir antes e independentemente de nossa reação favorável à sua existência” (Azevedo, 2005, p. 200).

<sup>8</sup> “Naturalistically-minded philosophers such as David Hume, and philosophically inclined naturalists such as Charles Darwin, have gently reminded these dignity fetishists and aspirants to uprightness that birds too are two-footed and can strut and look aloft before they soar aloft, and that gorillas can be imposingly self-important” (Baier, 1991b, p. 8).

<sup>9</sup> Ver “La teoría de los derechos humanos naturalizada”, de Rabossi, 1990, pp. 159-175.

<sup>10</sup> Ver Baier, 1991a.

<sup>11</sup> Baier afirma que Hume é o filósofo moral que mais soube aflorar os sentimentos femininos que constituem o fenômeno moral: “Meu interesse em uma teoria moral como a de Hume, neste contexto, então, é principalmente como extensão segundo a qual a versão da moralidade que ele elabora ao largo com as abedonias moral das mulheres” (Baier, 1994, p. 52, tradução nossa) [“My interest in a moral theory like Hume’s in this context, then, is primarily with the extent to which the version of morality he works out squares with women’s moral wisdom”. (Baier, 1994, p. 52)].

intelectuais, podemos acelerar a vinda da utopia iluminista que os homens ansiavam. Entre os filósofos contemporâneos, a melhor conselheira me parece ser Annette Baier. Baier chama Hume “o filósofo moral da mulher”, pois Hume sustenta que “uma simpatia corrigida” (às vezes corrigida por regras, e não pela razão que postula leis) é a capacidade moral fundamental. Baier propõe que nos desfaçamos tanto da ideia platônica de que possuímos um verdadeiro si mesmo como da ideia kantiana de que é racional ser moral. Em adição a esse projeto, ela sugere que tomemos a “confiança”, e não a obrigação moral, como a noção moral fundamental. Essa substituição implicaria que pensássemos a difusão da cultura dos direitos humanos não como uma questão sobre chegar a ser mais consciente dos requisitos da lei moral, senão, mais do que isso, como o que Baier chama de “um progresso de sentimentos”. Esse progresso consiste em uma capacidade crescente para considerar as semelhanças entre nós e pessoas muito dessemelhantes como algo de muito mais peso do que as diferenças. Esse é o resultado do que ele vem chamando de uma “educação sentimental”. As semelhanças pertinentes não consistem no fato de compartilhar um verdadeiro e profundo si mesmo que exemplifica concretamente a verdadeira humanidade, senão que são semelhanças superficiais tais como o velar por nossos pais e filhos – semelhanças que nos distinguem em um grau apreciável de muitos animais não humanos. (Rorty, 1993, pp. 128-129, tradução nossa)<sup>12</sup>

Hume é, nesse sentido, o filósofo da moral mais apropriado para entendermos os direitos humanos, tendo em vista que os direitos humanos estão completamente vinculados à moralidade, tão vinculados que podemos afirmar que surgem a partir de nossos sentimentos, conforme afirma Baier:

A postura moral e crítica de Hume nos encoraja a adotar em relação a, digamos, as regras da propriedade de nossa sociedade, a ver antes os direitos que essas regras

---

<sup>12</sup>“If Rabossi and I are right in thinking human rights foundationalism outmoded, then Hume is a better advisor than Kant about how we intellectuals can hasten the coming of the Enlightenment utopia for which both men yearned. Among contemporary philosophers, the best advisor seems to me to be Annette Baier. Baier describes Hume as “the woman’s moral philosopher” because Hume held that “corrected (sometimes rule-corrected) sympathy, not law-discerning reason, is the fundamental moral capacity”. Baier would like us to get rid of both the Platonic idea that we have a true self, and the Kantian idea that it is rational to be moral. In aid of this project, she suggests that we think of “trust” rather than “obligation” as the fundamental moral notion. This substitution would mean thinking of the spread of the human rights culture not as a matter of our becoming more aware of the requirements of the moral law, but rather as what Baier calls “a progress of sentiments”. This progress consists in an increasing ability to see the similarities between ourselves and people very unlike us as outweighing the differences. It is the result of what I have been calling “sentimental education”. The relevant similarities are not a matter of sharing a deep true self which instantiates true humanity, but are such little, superficial, similarities as cherishing our parents and our children – similarities that do not interestingly distinguish us from many nonhuman animals” (Rorty, 1993, pp. 128-129).

reconhecem como direitos *morais*, que não vêm de nossa capacidade de testá-las mais altas, por regras mais gerais, mas a partir de nossa capacidade de simpatia, da nossa capacidade de reconhecer e de compartilhar solidariamente as reações dos outros para esse sistema de direitos, para comunicar sentimentos e entender o que nossos companheiros estão sentindo e, assim, perceber o que os ressentimentos e as satisfações do presente regime social geram. (Baier, 1994, pp. 55-56, tradução e itálico são meus)<sup>13</sup>

A partir dos sentimentos, reivindicamos direitos que são dos outros e de pequenos grupos e que nem mesmo estão positivados, pois brotam da sensibilidade humana; direitos que são reivindicados em razão do apreço e da afeição que um ser humano nutre pelo outro, e não propriamente porque entramos em acordo a partir de nossa consciência racional; direitos que só são exigidos porque o homem se coloca na posição do próximo necessitado e o faz porque está inserido em grupos que o fazem. Os direitos humanos são exigências que nascem e são mediadas por impulsos instintivos que, a partir dos sentimentos morais, condicionam o comportamento humano a se direcionar aos interesses alheios, a desejar aquilo que os outros desejam e, principalmente, a participar da interação com os outros mediante o uso de palavras como “bem” e “mal”, ou, ainda, mediante a nomeação de direitos que os seres humanos possuiriam em razão de sua humanidade.

## 2.2 As exigências por inserções no grupo

Vamos imaginar a analogia da promessa e a relação obrigacional que se estabelece quando alguém se compromete a fazer algo em relação à outra pessoa. Trata-se de uma obrigação específica, constituída por duas partes, isto é, por detentores e destinatários definidos e específicos que acordam algo entre si na data de hoje para realização futura. O tópico que queremos destacar é a obrigação que a promessa gera, bem como seu caráter específico e pontual, que aprisiona a obrigação a duas partes claramente apontadas. Essas partes possuem direitos e deveres mútuos entre si e que dizem respeito apenas às partes envolvidas, a ninguém mais. “Os casos mais evidentes de direitos especiais são aqueles que

---

<sup>13</sup>“The moral and critical stance Hume encourages us to adopt toward, say, the property rules of our society, before seeing the rights which those rules recognize as *moral* rights, comes not from our ability to test them by higher, more general rules but from our capacity for sympathy, from our ability to recognize and share sympathetically the reactions of others to that system of rights, to communicate feelings and understand what our fellows are feeling, and so to realize what resentments and satisfactions the present social scheme generates” (Baier, 1994, pp. 55-56, o itálico é meu).

surgem a partir de promessas” (Hart, 1955, p. 183, a tradução é minha),<sup>14</sup> conforme afirma Hart, ao mesmo tempo em que podemos verificar a lógica de um jogo, “o jogo da promessa”, conforme afirmado por Tugendhat (2003, p. 340) e por Hare (1967, p. 115).

No contexto de nascimento das promessas, quando uma pessoa concede um direito, não apenas um determinado direito com conteúdo específico está sendo dado à outra pessoa, mas também o direito de esperar e, mais do que isso, o direito de desejar a conduta esperada. Aquele que possui um direito não só quer e deseja a realização do dever como também espera e acredita que o outro polo da relação queira e deseje fazer sua parte e cumprir o que foi prometido. Trata-se de um jogo estimulado pelos desejos do ser humano que visam, basicamente, saciar o próprio querer. Porém, não se está dizendo, com isso, que os direitos se explicam simplesmente por meio dos benefícios que provocam o interesse pessoal de seus titulares. Engana-se aquele que pensa que o querer é meramente um querer egoísta, como o interesse pessoal, que visa a apenas satisfazer a si próprio, sem levar em consideração o que os outros pensam a respeito.

A partir da promessa, o detentor de um direito passa a querer e a desejar a sua realização por meio da crença de que o outro polo da obrigação – o detentor de um dever – também queira e deseje pôr termo à promessa e realizar o que restou obrigado. É um querer que deseja o querer dos outros, como mostrou Brito<sup>15</sup> em um artigo sobre a passagem do “quero fático” para o “quero moral”: “(...) querer que o que se quer seja o que todos queiram. É esse querer, e somente ele, que tem um caráter moral” (Brito, 2010, p. 224). Trata-se, portanto, de uma troca de querereres que são reativos e reagem quando uma das partes espera um determinado comportamento da outra. A promessa, então, ao imputar direitos, atribui também a um só passo desejos que serão compartilhados por todos os jogadores da moralidade, que jogam esse jogo no anseio de convergir seu interesse em interesse comum.

Reparem que essas exigências não são produzidas individualmente por um só homem, mas no seio de pequenos grupos ou mesmo dentro de uma família – quando o ser humano requer cuidados básicos para a própria sobrevivência ou a manutenção do seu próprio grupo.

---

<sup>14</sup> “The most obvious cases of special rights are those that arise from promises” (Hart, 1955, p. 183).

<sup>15</sup> Brito afirma que: “A mediação entre o ser e o dever é feita pelo querer, mas um tipo específico de querer, o querer moral, dirigido, portanto, ao querer de todos os demais.” (Brito, 2010, p. 225). Prossegue: “(...) Pois bem, o que está no deve que ainda não está no querer subjetivo é o querer que o que se quer seja o que todos queiram. É esse querer, e somente ele, que tem um caráter moral. (...) A moralidade está constituída por querereres que se querem dominantes. Em consonância com isso, o dever é o querer que se quer dominante, um querer que quer ser o querer de outras vontades (e mesmo o da minha, se ela tender a mudar de direção). É esse querer dirigido aos demais, mas também reflexivo, portanto, a todos concernente, que é desse modo objetivado. É ele que permite a passagem do plano no fático subjetivo (eu quero, eu desejo) para o plano do normativo (eu quero que todos queiram, deve-se!). A descrição meramente fática do querer não dá conta do compromisso do querer moral com a vontade dos concernidos, a que, precisamente, dirige-se o querer normativo” (Brito, 2010, p. 224).

Os seres humanos se relacionam uns com os outros por meio desses pequenos grupos e estão mais preocupados com os interesses que envolvem essa pequena comunidade do que propriamente com os interesses comuns de uma sociedade civil organizada ou da comunidade internacional. Em grupo, portanto, os direitos emergem como exigências que um membro da família faz para o outro, para que o outro se sensibilize com ele, como o filho pequeno que angaria cuidados aos seus pais no que tange à alimentação e à higiene; como as pessoas com necessidades especiais ou os idosos que requerem o apoio dos familiares e amigos mais próximos. É claro que, nesses casos, em muitas ocasiões, as exigências por direitos não precisam nem mesmo ser anunciadas por aquele que pretende se inserir no grupo, pois, dado seu visível estado de necessidade, o destinatário do direito já está a se sensibilizar com seu sofrimento, manifestando uma tendência espontânea para considerá-lo um sujeito em posição para enunciar exigências por direitos.

Verifica-se, então, o mecanismo do sentimento de simpatia, que tende a exercitar na natureza humana a capacidade natural para se colocar no lugar do outro e, com isso, se afetar com a dor e o sofrimento do próximo, vindo, inclusive, a prestar ajuda e socorro para saciar o querer dos outros. Enquanto seres humanos, somos sensíveis também à manifestação de ressentimento e ao protesto de indivíduos ou de pequenos grupos: “(...) quando as atitudes de terceiro sem relação a essas atitudes são mais ou menos simpáticas – então é natural usar a linguagem dos *direitos*” (Brandt, 1983, pp. 39-40; itálico do autor e tradução minha).<sup>16</sup> Segundo Brandt, essa linguagem é a dos direitos morais.

São direitos reivindicados e exigidos a partir de um ponto de vista minoritário, quando se é minoria e se exige a inserção no grupo, isto é, quando se exige o acolhimento e a guarida necessária para satisfazer o seu querer, de modo que esse querer só será satisfeito na medida em que ele próprio for inserido na comunidade, o que lembra a análise de Brito sobre a inserção dos indivíduos em suas respectivas comunidades:

O que os indivíduos mais querem é continuar a tomar parte na comunidade humana, o que implica que eles querem continuar a tomar parte em um sistema especial de demandas recíprocas, que coexiste dentro das redes internas da moralidade. (Brito, 2008a, p. 39; a tradução é minha)<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> “(...) when the attitudes of third parties toward these attitudes are roughly sympathetic – then it is natural to use the language of *rights*” (Brandt, 1983, pp. 39-40, itálico do autor).

Nesse sentido, as exigências constituem também direitos “grupais”,<sup>18</sup> por assim dizer, direitos a partir de reivindicações de pequenos grupos, como as pessoas com necessidades especiais e até mesmo as mulheres e os afrodescendentes – que não são exatamente minorias, mas que estão em pé de desigualdades diante dos demais membros da sociedade. Os direitos humanos são, então, exigências de grupos, como é o caso dos judeus, dos palestinos, dos homossexuais, dos negros, das pessoas com necessidades especiais; são direitos exigidos por pequenos grupos, por pequenas parcelas da sociedade, direitos reivindicados contra todos os seres humanos, e não contra alguém em específico – o que subverteria a lógica dos direitos especiais e das obrigações específicas.

Alguns desses direitos até estão amparados por direitos legais, outros intentam ser direitos legais e se constituem ainda como direitos pretendidos a partir do contexto moral e dos sentimentos que movimentam as obrigações morais. Esses direitos não dependem de um valor absoluto e não podem ser compreendidos como direitos *a priori* e universais, de modo que só podem nascer a partir de um contexto coletivo e comunitário em que adquirem importância e valor justamente porque estão inseridos em uma esfera pública de debate na qual se joga o jogo da obrigação moral. O problema é que, se aceitarmos isso, estaremos dizendo que os direitos humanos não existem fora de uma obrigação específica. Se não enquanto direitos gerais e absolutos, não poderíamos então falar em direitos humanos, visto que os direitos só existem dentro de uma obrigação claramente delimitada pelo detentor e o destinatário de direito.<sup>19</sup> Ora, como resolver esse problema a partir de um ponto de vista cético e naturalista?

### 2.3 A pretensão de universalidade

Não obstante o fato de que os direitos só podem existir em uma obrigação específica, estamos procurando entender o funcionamento da linguagem dos direitos humanos e, diante dessa linguagem e de expressões que os retomam – como dignidade, pessoa humana, humanidade etc. –, não podemos nos furtar a observar que as pessoas usam a linguagem dos

---

<sup>17</sup> “What individuals ultimately want is to continue taking part in the human community, which implies that they want to continue taking part in a particular system of reciprocal demands, which coexists within the inner networks of morality” (Brito, 2008a, p. 39).

<sup>18</sup> Conferir Jones, 1999, pp. 80-107.

<sup>19</sup> Marcelo de Araújo enfatiza esse ponto ao ressaltar, com base em Bentham, “(...) que as teorias modernas do contrato social confundiram duas ideias conceitualmente distintas: o desejo (*wish*) de termos direitos, com os próprios direitos” (Araújo, 2009, p. 11, grifo do autor). Continua o autor: “O simples desejo, por exemplo, de

direitos sob uma perspectiva universalista e absoluta. É isso o que intencionamos compreender neste texto, pois verificamos não mais do que uma “pretensão” de universalidade no uso linguístico dos direitos humanos no sentido de que eles, em especial, poderiam ser universalizados. Gostaríamos que fossem não só possuídos por “todos” os seres humanos, mas também direcionados a “todos” os homens e cidadãos e que realmente existissem absolutos. Mas isso não passa de uma pretensão do nosso querer e, como alertou Araújo, não se pode confundir um direito com o desejo de possuir esse direito. Ele expõe:

[...] um indivíduo somente terá direitos humanos na medida em que tiver também a sorte de viver em um Estado no qual a satisfação de seus “interesses transcendentais” seja assegurada por algum tipo de mecanismo constitucional. Outros indivíduos podem apenas *desejar* ter esses mesmos direitos, seja através do ingresso em uma comunidade política onde os direitos humanos já existam, e nesse caso eles têm, evidentemente, de ter a sorte de serem acolhidos por um novo Estado; seja através da tentativa de alterar a ordem política vigente no Estado em que vivem – uma alternativa que, em certas circunstâncias, pode muito bem representar uma ameaça às suas próprias vidas, caso o poder político vigente não seja simpático a reformas institucionais. (Araújo, 2009, p. 17, itálico do autor)

Se não ressaltarmos essa observação, o sistema de obrigações jurídicas no qual se pode falar em posse de direitos entrará em colapso ao apresentar paradoxos e generalizações *ad absurdum*, ilustrando a fraqueza do domínio jurídico, que não consegue explicar as bases normativas dos direitos humanos por conta própria. Podemos ainda afirmar que, no âmbito das exigências por direitos, em sua enunciação, o raciocínio sobre os direitos humanos cairá na ilusão de um fundamento absoluto e universal.<sup>20</sup> O raciocínio sobre esses direitos surge como um produto dos nossos desejos e revela nossa pretensão à universalização, nossa exigência por direitos que são tomados como absolutos para reforçar a relevância daquilo a que nos referimos com a linguagem dos direitos humanos. Isso é perfeitamente verificável nas generalizações que incorporam a linguagem desses direitos e revelam o mecanismo do desejo e do querer que constitui os seres humanos, o modo como somos e quando queremos nos identificar como pessoas humanas dotadas de uma capacidade racional.

---

não sermos agredidos, ou de não sermos privados de nossa liberdade, não é por si só um *direito*, mas sim um tipo de *interesse* que poderíamos imputar a qualquer ser humano” (Araújo, 2009, p. 11, itálicos do autor).

<sup>20</sup> Ver Bobbio, 2004, p. 15.

Se entrarmos mais a fundo no assunto da universalidade, veremos que os direitos humanos mais parecem apresentar paradoxos à tradição dogmática dos direitos do que propriamente revelar uma solução à explicação sobre o que é o direito ou o que quer dizer possuir um direito. Eles desnudam os nossos querereres enquanto seres humanos de modo que não podemos negar que são usados em um sentido absoluto, isto é, afirmados e reivindicados como universais, válidos para todos os seres humanos em todos os tempos e lugares – não que direitos absolutos “existam” propriamente.

Na esfera dos direitos humanos, a pretensão de universalidade surgida a partir de nossos afetos e querereres põe em xeque as características básicas de toda obrigação específica devido a generalizações contraditórias e paradoxais sobre os direitos humanos. Trata-se de uma pretensão que põe abaixo a alegação de que existe, num dos polos, o detentor ou titular do direito, enquanto, no outro, figura o seu destinatário, a quem incumbe a realização de deveres. Segundo a dogmática jurídica, quando afirmamos que alguém possui um direito, afirmamos ao mesmo tempo quem é o seu destinatário e, portanto, a quem é devida a obrigação. A posse de um direito está vinculada a obrigações específicas que são estabelecidas por meio de um acordo entre pessoas ou em razão da lei; são obrigações oriundas de acordos tácitos e implícitos que surgem na sociedade mesmo quando não há um prévio instante metafísico de negociação. Nesse sentido, a especificidade das obrigações fortalece o surgimento e a manutenção dos direitos, de modo que a precisão quanto aos polos da relação obrigacional e o conteúdo da exigência tornam a orientação normativa muito mais eficaz para dirigir e comandar o comportamento alheio por meio da linguagem dos direitos. Mas como ficam os direitos que não se restringem a uma obrigação especial, como os direitos humanos? Eles não seriam direitos gerais em vez de específicos?

### **3. Direitos e necessidades humanas**

Os direitos humanos são tomados como direitos gerais; são reivindicados por pessoas como se fossem *a priori* e universais, como se valessem ou devessem valer para todos os seres humanos do universo. Contudo, esse tipo de reivindicação por direitos tem como alvo um destinatário em específico—por exemplo, o Estado – a partir do qual o reivindicante pelo direito – o sujeito ou detentor de direitos – passa a requerer aquilo que julga ser seu por direito. Nesse sentido, o que irá sensibilizar o destinatário do direito até pode ser a pressão social provocada pelos membros de determinada sociedade. Porém o critério determinante

para sensibilizar o destinatário é provocar seus próprios sentimentos ou, então, os sentimentos que constituem a própria pressão social. A partir dos sentimentos morais, poderemos mostrar que, no que tange aos direitos humanos, os sentimentos costumam aflorar exigências e reivindicações que se movem e se intensificam não somente a partir das necessidades básicas que afetam a todos os seres humanos, mas, principalmente, das necessidades especiais que afetam pessoas com deficiência, idosos, crianças etc.

### 3.1 *Direitos gerais exigidos em obrigações específicas*

Já faz parte do imaginário dos juristas, filósofos e ativistas políticos a crença em torno da universalidade dos direitos humanos e, em razão disso, como mostramos anteriormente, corre-se o risco de se defender um projeto fundacionalista para justificar esses direitos. Estes são tomados sob uma perspectiva “geral” para pessoas ou grupos poderem manifestar seu querer em obrigações que são, no fundo, especiais e *in personam*. Esses direitos se camuflam nas obrigações específicas, como se fossem *in rem*, e são usados apenas como barganha no domínio das obrigações especiais; do contrário, não seriam direitos, tendo em vista que só podem ser considerados como tais por serem outorgados única e exclusivamente por meio de uma vontade exterior, a saber, a vontade da lei ou, então, em razão de um contrato entre as partes.

Nesse tópico, podemos retornar a Hart, que, embora defenda um direito natural para agir e interferir na liberdade dos outros, ressalta também as circunstâncias nas quais ocorre a enunciação dos direitos e seu emprego em obrigações sempre especiais. Diz Hart:

Até agora tenho procurado estabelecer que ter um direito implica ter uma justificação moral para limitar a liberdade de outra pessoa e para determinar como ela deve agir; agora, é importante ver que a justificação moral deve ser de um tipo especial se é para constituir um direito, e isso vai emergir mais claramente a partir de um exame das circunstâncias em que os direitos são afirmados com a típica expressão “eu tenho o direito de...”. Isto é, eu acho, o caso em que esta forma de palavras é usada em dois tipos principais de situações: (A) em que o exigente tem alguma justificação especial para interferir na liberdade do outro a qual outras pessoas não têm (“eu tenho o direito de ser pago o que você prometeu por meus serviços); (B) quando o exigente está preocupado a resistir ou a opor-se a alguma interferência por outra pessoa como não

tendo qualquer justificação (“Eu tenho o direito de dizer o que penso”). (Hart, 1955, p. 183; a tradução é minha)<sup>21</sup>

Os direitos só o são porque são correlatos a deveres específicos<sup>22</sup> que vinculam o destinatário ao portador. Com os direitos humanos não poderia ser diferente. Não obstante, tais direitos só nos apresentam paradoxos e, a partir de generalizações que dizem respeito ao detentor e ao destinatário, somos levados a apontar como características intrínsecas aos direitos humanos a universalidade ou outros termos semelhantes como a inalienabilidade, a incondicionalidade etc. Somos levados a refletir sobre eles como se fossem *a priori* e absolutos e apenas isso já comprova que são duvidosos e servem mais para conduzir as categorias tradicionais do direito ao absurdo do que para formular uma grande teoria de fundamentação – embora os teóricos, em especial os das doutrinas dos direitos naturais, prefiram a via da fundamentação dogmática.

As exigências por direitos humanos são marcadas pelo uso de proposições amplas e generalizadas, um uso persuasivo que se faz da palavra “direito” ou da expressão “ter ou possuir um direito”, ainda mais quando se fala em direitos humanos. Chega-se, inclusive, a ponto de se referir a direitos que existem sem serem especificamente direcionados para alguém, de modo que a ninguém recai a obrigação, e a ninguém se pode cobrar e reivindicar a efetividade desses direitos. Chega-se a pensar em um primado do direito, segundo o qual o direito teria prioridade e poderia existir independente de qualquer obrigação ou dever – o que não passa de um contrassenso. Como podemos, então, pensar essas modalidades contraditórias de direitos?

### 3.2 Necessidades humanas básicas

O passo decisivo para entendermos o funcionamento dos direitos humanos e da maneira como as pessoas julgam universalizá-los a partir de um fundamento absoluto é

---

<sup>21</sup>“So far I have sought to establish that to have a right entails having a moral justification for limiting the freedom of another person and for determining how he should act; it is now important to see that the moral justification must be of a special kind if it is to constitute a right, and this will emerge most clearly from an examination of the circumstances in which rights are asserted with the typical expression ‘I have a right to ...’. It is I think the case that this form of words is used in two main types of situations: (A) when the claimant has some special justification for interference with another's freedom which other persons do not have (‘I have a right to be paid what you promised for my services’); (B) when the claimant is concerned to resist or object to some interference by another person as having no justification (‘I have a right to say what I think’)” (Hart, 1955, p. 183).

<sup>22</sup> Ver os argumentos de Hart contra a correlação entre direitos e deveres: Hart, 1955, p. 179.

mostrar que, ao contrário de outros direitos legais, eles visam à satisfação de necessidades básicas dos seres humanos, como a preservação da vida ou o combate à fome e à miséria.<sup>23</sup> Em razão disso, a capacidade racional dos seres humanos se mostra insuficiente para emergir as bases que supostamente fundamentariam os direitos. As “necessidades básicas” dispensam palavras, bem como grandes teorias de fundamentação, pois mostram que qualquer programa fundacionalista dos direitos é estéril e inútil se comparado ao grito de socorro das vítimas dos crimes e abusos em torno dos direitos humanos.

Enquanto um grande projeto de fundamentação está mais preocupado com a justificação desses direitos a partir da capacidade racional dos homens, manifestantes e ativistas parecem dar outro sentido a eles, vendo-os como a representação de necessidades básicas dos seres humanos. Não queremos dizer com isso que a visão dos manifestantes é mais correta do que a dos seus idealistas; queremos, sim, é enfatizar que os direitos humanos não são tão racionais assim como costumamos pintá-los, pois surgem espontaneamente dos nossos juízos sobre a moral pelo simples fato de que nos sensibilizamos com a penúria, a pobreza e a miséria dos outros; colocamo-nos no lugar do próximo que se encontra em apuros, principalmente quando isso envolve as suas vulnerabilidades naturais em questões como fome, deficiência física ou mental, miséria, doenças graves, dentre tantas outras questões de vida ou morte, pelas quais reivindicamos direitos para seres humanos que não se enquadram na moldura da vontade autônoma de um homem adulto que consegue suprir diariamente as suas necessidades básicas sem maiores dificuldades. “Podemos esclarecer melhor a situação no caso das crianças, que de antemão são *necessitadas*, e de início inclusive absolutamente necessitadas” (Tugendhat, 2003, p. 354). O que se quer dizer com isso é que, quando pensamos os direitos humanos, ou aqueles direitos que não estão prescritos em lei e aparentam possuir um valor absoluto, é porque estamos diante de uma exigência moral por direitos que os homens possuiriam por necessidade física ou psicológica, para viverem naturalmente como seres humanos.

O conceito de necessidade está, então, vinculado ao de exigências morais por direitos, e se junta ao de direitos humanos, no sentido de que esses direitos não são mais do que a manifestação de necessidades básicas de todo ser humano, necessidades relativas a condições primárias e naturais da vida humana, sem as quais não poderia haver ser humano. No fundo, classificamos essas necessidades a partir da expressão “direitos humanos” e, com isso, tendemos a querer e a desejar a existência desses direitos. Com efeito, esses direitos, bem

---

<sup>23</sup> Sobre direitos humanos, responsabilidade e pobreza, ver Wenar, 2003, pp. 1-21.

como a sua relação com necessidades básicas, evidenciam que os direitos humanos não existem – no sentido de uma existência real e verdadeira –, mas que, mais do que isso, deveriam existir. Isto é, nós, enquanto seres humanos, queremos e gostaríamos que eles existissem, visto que isto é algo desejável, conforme afirma Tugendhat: “(...) os direitos *resultam* das necessidades, se isto parecer como desejável num julgamento imparcial.” (Tugendhat, 2003, p. 349, grifo do autor). E parece, por certo, desejável possuir direitos, assim como tantas outras entidades metafísicas, como Deus, alma e liberdade. No entanto, sob um ponto de vista imparcial, só os direitos relacionados a necessidades sobrevivem e podem resistir contra a imposição de um julgamento ou de um ponto de vista parcial, autoritário e fundado mais na imposição de uma ideia do que na livre aceitação por parte dos membros de uma comunidade.

As necessidades colocam a pessoa em posição para exigir direitos, ou para que outros os exijam em seu nome; colocam o ser humano em uma posição justificável para reclamar os seus direitos, mesmo quando ninguém lhe dá ouvidos ou arranja meios para saciar aquelas necessidades, conforme afirma Feinberg: “Uma pessoa necessitada, então, está sempre ‘em posição’ de fazer uma reivindicação, mesmo quando não há ninguém em posição correspondente que possa fazer alguma coisa a respeito daquela reivindicação” (Feinberg, 1974, p. 103)<sup>24</sup>. Essa posição para exigir direitos não está adstrita a uma concepção de título ou habilitação para fazer algo ou agir de um determinado modo, mas é uma posição moralmente justificável para lançar exigências e reivindicações contra terceiros, conforme esclarece Feinberg ao apontá-las como exigências válidas contra os outros:

Os políticos são, às vezes, levados a falar de “reivindicações” quando tratam das necessidades naturais de seres humanos inferiorizados pelas condições de penúria. Os órfãos jovens em todo o mundo *necessitam* de boa educação, dietas equilibradas, instrução e treinamento técnico, mas, infelizmente, há muitos lugares em que a oferta desses bens é tão reduzida que se torna impossível fornecê-los a todos de que deles necessitam. Se persistirmos em falar daquelas necessidades como direitos fundados, e não como meras reivindicações, ficaremos presos à concepção de um direito como uma habilitação a algum bem, mas não uma reivindicação válida *contra* um indivíduo em particular, pois, em condições de penúria, pode não haver nenhum indivíduo

---

<sup>24</sup>“A person in need, then, is always “in a position” to make a claim, even when there is no one in the corresponding position to do anything about it” (Feinberg, 1973, p. 67).

determinado de quem se possa dizer plausivelmente que tem o dever de prover os bens que faltam àqueles que dele necessitam (Feinberg, 1974, p. 102, grifos do autor).<sup>25</sup>

Essa posição para exigir direitos não está vinculada ao mito do estado de natureza, embora o conceito de necessidade tenha forte relação com o de natureza (não com o conceito de natureza proveniente das doutrinas dos direitos naturais), visto que esse é um mito ruim, conforme adverte Tugendhat, um mito ruim para compreendermos a formulação dos direitos por meio das necessidades e dos interesses básicos dos indivíduos:

[...] a ideia de uma condição natural é, visto do ponto de vista da moral, um mito ruim, porque ele parte exclusivamente dos adultos que têm condições de providenciar por si mesmos. Nenhum indivíduo jamais teria podido sobreviver se não tivesse nascido no interior de uma comunidade. Precisamos, contudo, reconhecer naturalmente a liberdade e a autonomia do indivíduo como um bem central e, por isso, a necessidade de ser protegido em sua liberdade como um direito moral central. Mas fundamental para a pergunta pelos direitos que a gente tem somente pode ser o conceito de necessidade (ou de interesse). O lugar da liberdade ficaria no ar se não fosse uma das necessidades fundamentais do indivíduo a ser reconhecida moralmente [...] (Tugendhat, 2003, p. 358).

Assim, a ênfase nas necessidades naturais não é a mesma coisa que dizer que os seres humanos estão submetidos a leis e direitos que se impõem como as condições naturais de um estado de natureza. Aliás, as consequências de uma interpretação rigorosamente formalista do “direito” prejudicam os projetos de fundamentação dos direitos humanos e provocam uma série de confusões semânticas tanto na significação da proposição “ter ou possui um direito” quanto na concepção de “humano” e daqueles que estariam habilitados a possuir direitos. Essas confusões surgem quando o direito é concebido a partir de um título natural atribuído a alguém em face de algo que supostamente lhe tornaria humano, a saber, a sua racionalidade.

Diante disso, devemos alertar que tais direitos, como os enunciados pelas doutrinas dos direitos naturais, não existem propriamente como direitos, mas, sim, como reivindicações a

---

<sup>25</sup>“Statemen are sometimes led to speak of “claims” when they are concerned with the natural needs of deprived human beings in conditions of scarcity. Young orphans everywhere in the world *need* good upbringings, balanced diets, education, and technical training, but unfortunately there are many places where those goods are in such short supply that it is impossible to provide them for all who need them. If we persist in speaking of those needs as constituting rights and not merely claims, we are committed to the conception of a right which is an entitlement *to* some good, but not a valid claim *against* any particular individual, for in conditions of scarcity

partir de necessidades, reivindicações que, no fundo, retomam ao querer de todo ser humano. Podemos observar, inclusive, que, no mundo contemporâneo, é cada vez mais desejável a vida em uma sociedade democrática e transparente, onde todos possam viver com segurança ao reivindicar direitos que representam, na pior das hipóteses, as suas próprias necessidades básicas, como a necessidade de se reconhecer como livre e, portanto, a necessidade de proteção da liberdade individual, como, por exemplo, a liberdade de optar pelo que julgamos ser o melhor para nós mesmos. Com isso, costumamos dizer e evocar ao mundo que possuímos direitos humanos, no sentido de que identificamos os vastos benefícios em se viver em uma família, uma comunidade ou mesmo em uma sociedade onde o seu querer é levado em conta pelo querer dos outros para movimentar o jogo moral e político que intermedeia as relações interpessoais dos seres humanos.

#### **4. Considerações finais**

Os direitos tornam-se, então, persuasivos e retóricos ao serem classificados como direitos absolutos e *a priori*, pois convencem e pressionam as pessoas que se apresentam como os seus destinatários. Esses direitos são enunciados no uso diário tanto por juristas e filósofos, quanto também por ativistas e militantes de direitos humanos, que se valem de expressões pretensamente universais para que suas exigências ganhem sentido semântico e intensidade moral para obrigar os outros, ao serem inseridas em uma obrigação especial e contextualizada.

O que mais chama a atenção na natureza desses direitos é o seu forte apelo aos sentimentos morais e, portanto, a suscetibilidade de serem julgados moralmente pelos seres humanos, seja como algo bom e positivo, seja como algo negativo e que mereça a nossa reprovação moral. Assim, os direitos humanos comprovam a tese empírica segundo a qual nos sensibilizamos espontaneamente por outros seres humanos e preferimos ver o outro em momentos pacíficos e agradáveis, assim como costumamos reprovar e, até mesmo, manifestar a nossa indignação quando direitos são violados. A conclusão derradeira que se extrai disso é que a normatividade desses direitos está nos sentimentos morais e ganha densidade na esfera pública a partir do querer humano, que motiva a produção de exigências, um querer que movimenta a engrenagem de um sistema de exigências mútuas e recíprocas a partir da nossa

---

there may be no determinate individuals who can plausibly be said to have a duty to provide the missing good to those in need” (Feinberg, 1973, pp. 66-67).

capacidade de nos colocarmos no lugar do outro ser humano para sentir com ele sua dor e seu sofrimento; é um querer que opera, finalmente, a partir do jogo assimétrico dos sentimentos.

## Referências

Araújo, M. (2009). A fundamentação contratualista dos direitos humanos. *Ética*, 8(3), 9-23. Recuperado em 20 de março, 2012, de <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/Et08espart02anpof.pdf>

Azevedo, M. A. O. de (2005). Liberalismo, razões particulares e a globalização dos direitos humanos. In P. Abrão & M. Torelly (Orgs.), *Sistema jurídico e demandas populares* (pp. 181-206). Porto Alegre: EDIPUCRS.

Azevedo, M. A. O. de (2011). Hume e as teorias morais vulgares. *Princípios*, 8(29), 321-338. Recuperado em 22 de março, 2012, de <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/principios/article/view/1402>

Azevedo, M. A. O. de (2013). Commands and Claims. *Dia-Logos*, 15, 45-72.

Baier, A. (1991a). *A progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.

Baier, A. (1991b). A Naturalist View of Persons. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 65(3), 5-17. Recuperado em 24 de março, 2012, de <http://www.jstor.org/stable/3130139>

Baier, A. (1994). *Moral prejudices: essays on ethics*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.

Bobbio, N. (2004). *A era dos direitos*. (Coutinho, N. Trad). Rio de Janeiro: Elsevier.

Brandt, R. B. (1983). The concept of a moral right and its function. *The Journal of Philosophy*, 80(1), 29-45, Recuperado em 18 de maio, 2012, de <http://www.jstor.org/stable/2026285>

Brito, A. N. de (2001). Hume e o empirismo moral. *Philosophos*, 6(1/2), 121-128. Recuperado em 16 de novembro, 2010, de <http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/3115/3127>

Brito, A. N. de (2002). Hume ou Kant? *Philosophos*, 7(2), 121-128. Recuperado em 16 de novembro, 2010, de <http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/3164/3168>

Brito, A. N. de (2008a). The role of reasons and sentiments in Tugendhat's moral philosophy. *Crítica*, 40(119), 29-43. Recuperado em 16 de novembro, 2010, de <http://www.jstor.org/stable/40105009>

Brito, A.N. de (2008b). Hume e o universalismo na moral: por uma alternativa não kantiana. *Ética*, 7(2), 123-136, Recuperado em 16 de novembro, 2010, de <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/17530/16238>

Brito, A.N. de (2010). Falácia naturalista e naturalismo moral: do é ao deve mediante o quero. *Kriterion*, 51(121), 215-226. Recuperado em 16 de novembro, 2010, de [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2010000100011&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2010000100011&lng=pt&nrm=iso)

Feinberg, J. (1973). *Social Philosophy*. New Jersey: Englewood Cliffs, N. J, Prentice-Hal.

Feinberg, J. (1974). *Filosofia social* (A. S. da Rocha & H. M. Camacho, Trans.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1973)

Hare, R. (1967). The promising game. In P. Foot (Ed.), *Theories of ethics* (Cap. VIII, pp.115-127). Londres: Oxford University Press.

Hart, H.L.A.(1955). Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*, Duke University Press, 64(2), 175-191. Recuperado em 12 de fevereiro, 2012, de <http://www.jstor.org/stable/2182586>

Hume, D. (1922). *A treatise of human nature: an attempt to introduce the experimental method of reasoning* (L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, Eds.). Oxford: Clarendon Press. (Trabalho original publicado em 1739-1740)

Hume, D. (2001). *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais* (D. Danowski, Trad.). São Paulo: Unesp, 2001. (Trabalho original publicado em 1739-1740)

Hume, D. (2006). *Enquires concerning human understanding and concerning the principles of morals* (L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, Ed.). Oxford: Clarendon Press. (Trabalho original publicado em 1748-1751)

Hume, D. (2004). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* (J. O. A. Marques, Trad.). São Paulo: Unesp. (Trabalho original publicado em 1748-1751)

Jones, P. (1999). Human rights, group rights, and peoples' rights. *Human Rights Quarterly*, 21(1), 80-107. Recuperado em 18 de abril, 2012, de <http://www.jstor.org/stable/762737>

Olivier, A. & Brito, A. N. de (2007). Utilidade e simpatia: Hume contra o egoísmo cético. *Controvérsia* (Unisinos), 3, p. 3. Recuperado em 2 de abril, 2010, de <http://www.controversia.unisinos.br/index.php?e=6&s=10&a=76>

Olivier, A. (2009). De Hume a Kant: as determinações da vontade e a ação livre. *Intuitio* (PUC/RS), 2, 54-60. Recuperado em 7 de agosto, 2010, de <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5937>

Olivier, A. (2010). As crenças naturais e a mitigação do ceticismo em Hume. *Princípios* (UFRN), 17, 203-218. Recuperado em 23 de abril, 2010, de <http://www.periodicos.ufrn.br/index.php/principios/article/view/798>

Olivier, A. (2001). Paixão e interesse natural na investigação de Hume sobre a justiça. *Controvérsia* (Unisinos), 7(3), 1-8. Recuperado em 22 de dezembro, 2012, de <http://www.controversia.unisinos.br/index.php?e=6&s=10&a=76>

Rabossi, E. (1990). La teoría de los derechos humanos naturalizada (M. V. Machimbarrena, Trad.). *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, (5), 159-175, Recuperado em 23 de fevereiro, 2012, de <http://pt.scribd.com/doc/68557384/Rabossi-La-Teoria-de-Los-Derechos-Humanos-Naturalizada>

Rorty, R. (1993). Human rights, rationality and sentimentality. In S. Shute & S. Hurley, Ed.). *On Human Rights: the 1993 Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic.

Smith, A. (1984). *The theory of moral sentiments. The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith* (D. D. Raphael & A. L. Macfie, Ed). Indianapolis: Liberty Fund. (Trabalho original publicado em 1759)

Tugendhat, E. (2003). *Lições sobre ética*. (5ª. ed). Petrópolis: Vozes.

Wenar, L. (2003). Human rights and responsibility. *UNESCO Poverty Project, Ethical and human rights dimensions of poverty: towards a new paradigm in the fight against poverty, philosophy seminar*, all souls college, Oxford, pp. 1-21. Recuperado em 5 de julho, 2012, de <http://portal.unesco.org/shs/es/files/4332/10793699761Wenar.pdf/Wenar.pdf>

Recebido em 01/02/2013.

Aprovado em 26/04/2013.