

# FUNDAMENTO ÔNTICO-TELEOLÓGICO DOS DIREITOS HUMANOS

FOUNDATION OF HUMAN RIGHTS  
ONTICO-TELEOLOGICAL

Jose Francisco de Assis Dias

prof.dias.br@gmail.com

**Sumário:** 1 Introdução. 2 Conceituando a *humanitas*. 3 A natural dignidade humana. 4 Passagem da *humanitas* à dignidade humana. 5 Passagem da *Dignidade* aos direitos humanos. 6 Conclusão. 7 Referências.

**Resumo:**

Lança-se luzes sobre o problema do fundamento dos direitos humanos, apresentando uma proposta de fundamentação que dá ênfase às dimensões ôntica e teleológica da *humanitas* enquanto dimensão essencial da *natura hominis*. Objetiva-se apresentar a *humanitas* como realidade dinâmica, que se faz ao longo da História; analisar a relação causal entre *humanitas* e dignidade humana; apresentar como se dá a passagem da *humanitas* à dignidade humana; analisar a passagem da dignidade humana aos direitos humanos. Demonstra-se que a *humanitas* é o fundamento ôntico-teleológico dos direitos humanos.

**Palavras-chave:**

Dignidade; *humanitas*; natureza; fundamento; ôntico-teleológico.

**Abstract:**

Light is being shed on the problem of the foundation of human rights, presenting a proposal for a foundation that emphasizes the ontic and teleological dimensions of *humanitas* as an essential dimension of *natura hominis*. It aims to present *humanitas* as a dynamic reality, which is done throughout history; to analyze the causal relation between *humanitas* and human dignity; to present how the passage of *humanitas* to human dignity takes place; analyze the passage from human dignity to human rights. It is demonstrated that the *humanitas* is the ontico-teleological basis of human rights.

**Keywords:**

Dignity; *humanitas*; nature; foundation; ontic-teleological.

Recebido: 8-5-2019  
Aprovado: 8-9-2021

doi: doi.org/10.36751/rdh.v20i1.1293

## 1. INTRODUÇÃO

Estes direitos têm força jurídica só porque se dá a eles efetividade através de convenção ou uma declaração qualquer? A sua realidade coercitiva depende do modo como a Sociedade se reporta a eles? Teriam uma específica consistência, indissolivelmente ligados à realidade ôntico-teleológica do homem, valor e fim por excelência, à qual eles deverão aferir não por concessão de quem os atribui, mas por um apelo a qualquer ser humano?

A fundamentação dos direitos humanos que propomos aqui pretende dar ênfase a duas dimensões da mesma realidade essencial do homem, que Tomás de Aquino (2002) chamou *humanitas*, e no seu *De ente et essentia* foi apresentada como sendo a essência do homem: “*humanitas est essentia hominis*” (TOMÁS DE AQUINO, 2002, cap. I, § 2).

A antropologia aqui adotada, portanto, é aquela que contemple tanto sua dimensão metafísica ou ôntica quanto histórica ou teleológica; evidenciando sua condição biológica fundamental de ente humano vivente: de fato o homem como concebido nesta pesquisa é *humanitas vivens* – humanidade vivente. Este conceito de homem ou indivíduo humano, masculino e feminino, põe em relevo sua natural imutabilidade, pois ele é aquilo que é, sem negligenciar a sua histórica mutabilidade, sua tensão para a plenitude daquilo que é: a sua perfectibilidade ética aqui aparece na plenitude de sua grandeza ôntica. A *humanitas*, enquanto bidimensional nos dá a conhecer também aquilo que o homem naturalmente “deve-ser”, como *thèlos* - fim, como escopo último da sua existência.

Exatamente por esta dupla dimensão na qual todo indivíduo humano se encontra em tensão que a fundamentação por nós proposta é chamada de ôntico-teleológica: parte da realidade ôntica do indivíduo humano para projeta-se teleologicamente em direção ao fim humano último, a saber, a plenitude da *humanitas* da qual participa. Esta dito a todo indivíduo humano o princípio ético primordial de “ser aquilo que é” (POHLENZ, 1962, p. 598), ou seja, realizar ao longo de sua existência histórico-cultural aquilo que ainda não o é plenamente.

Na primeira seção apresentamos as principais conceituações de *humanitas*, concluindo com a nossa proposta, tomando-a como realidade dinâmica: a *humanitas* que “é” se deixa “conhecer” como “meta” e “fim” do indivíduo vivente na História, funda a sua dignidade humana inalienável, dizendo ao intelecto humano como o indivíduo “deve-ser”.

Para aprofundar a relação causal e fundante entre *humanitas* e dignidade humana reservamos a terceira seção, onde analisaremos o conceito de dignidade, bem como sua natural origem na natureza humana, enquanto valor primordial ou direito absoluto de todo indivíduo humano vivente.

Na quarta seção apresentaremos a passagem da *humanitas* à dignidade humana, demonstrando que o valor primordial de cada indivíduo humano decorre ou “jorra” da sua participação na mesma *humanitas*, que a todos acomuna.

Na quinta seção trabalharemos a passagem da dignidade humana, como valor humano absoluto, aos direitos humanos que pretendem promover e proteger a *humanitas* presente em cada indivíduo humano.

## 2. CONCEITUANDO A HUMANITAS

Abbagnano (1993, p. 893) observa que a *humanitas* foi tomada pelos antigos gregos como *paideia* que significa a forma completa, ou o ideal, ou o espírito do homem; desta acepção veio o conceito mesmo de humanismo uma proposta de ideal espiritual para o homem.

Em Augusto Comte (1851, IV, p. 30) *humanitas* significa o gênero humano, ou seja, a espécie humana como entidade biológica, que vive na História. Neste sentido se fala de história da humanidade ou da evolução biológica da humanidade. Também pode significar a síntese hipostatizada da História ou da Tradição do homem, neste sentido *humanitas* constitui uma espécie de divindade, à qual ele quis instituir o culto da Humanidade (COMTE, 1851, IV, p. 30).

Em Kant *humanitas* significa a natureza racional do homem, enquanto dotada de dignidade humana e, portanto, enquanto deve valer como fim em si mesma. Este é o significado que a palavra assume no imperativo prático de Immanuel Kant (2003, p. 143-145): “agi em modo a considerar a humanidade, seja na tua pessoa, seja na pessoa do outro, sempre também ao mesmo tempo como escopo, e nunca como simples meio”. A *humanitas* no homem é o objeto próprio do respeito que, segundo Kant, é o único sentimento moral (KANT, 2003, p. 143-145).

Ainda em Kant, na sua Crítica da faculdade do juízo, (2002, § 60)<sup>1</sup>, *humanitas* também significa a disposição à compreensão dos outros ou à simpatia para com eles: humanidade (*humanität*)

---

<sup>1</sup> Cf. ainda *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, Leipzig 1912, § 88.

significa de um lado o sentimento universal da simpatia, de outro a faculdade de poder comunicar intimamente e universalmente: duas propriedades que juntas constituem a sociabilidade própria da *humanitas* pela qual ela se diferencia do isolamento animal.

Partimos das conceituações mais conhecidas de *humanitas*, porque consideramos que uma fundamentação realista e metafísica dos direitos humanos, como proposta por Kalinowski, no seu *L'impossible metafisica* (1991), não possa ser proposta senão a partir da noção e da realidade ôntica do homem para chegar, depois, à sua realidade teleológica (BERTI, 1990, p. 325-427).

Nesta sede adotamos a concepção tomasiana de *humanitas* (2002, cap. I, § 2), como a essência do homem, no sentido aristotélico de “essência”, próprio da metafísica clássica: “*humanitas est essentia hominis*” – “humanidade é a essência do homem” (2017, Livro IV, cap. 81, 7). Assim, a essência indica alguma coisa comum a todas as naturezas através das quais os diversos entes possam ser colocados nos vários gêneros e nas várias espécies, assim como a *humanitas* é compreendida como sendo a essência do homem. Em uma palavra, essência humana é a sua *quiditas*, ou seja, aquilo que faz com que ele seja aquilo que ele é.

Porém, mais do que aquilo que o homem “é”, como pensavam os gregos, (POHLENZ, 1962, p. 598), propomos pensar a *humanitas* como aquilo que ele “deve-ser” ou “fazer-se”, e por isto mesmo, “quer-ser” ou quer historicamente “fazer-se”. Ela nos faz conhecer aquilo que onticamente somos, bem como aquilo que teleologicamente devemos-ser. Ela é aquela *dimensão essencial* do homem, onticamente radicada na sua natureza e teleologicamente posta como meta do homem eticamente adulto.

O indivíduo humano enquanto humano e exatamente porque é humano – ou seja, marcado pela *humanitas* à qual tende e que deve realizar plenamente – e somente porque é humano, vale como fim em si mesmo e merece respeito e tutela absolutos: em uma palavra, é sujeito de direitos e deveres inalienáveis e intransferíveis. A *humanitas*, enquanto dotada de dignidade e, portanto, enquanto deve valer como fim a si mesma, funda ôntico-teleologicamente os direitos humanos.

Consequentemente, a *humanitas* está presente desde o início da aventura humana como *thelos* último do homem; podemos dizer já antes mesmo da fecundação, nos gametas, e o acompanha até a sua morte e o segue após a sua morte, nas suas memórias que serão sempre memórias humanas. O que dá ao ovo, embrião, feto, neonato, criança, jovem, adulto e velho – saudáveis ou não – e de-

funto, uma dignidade humana inalienável e intransferível, é a sua *humanitas*, como magnificamente nos ilustra a tragédia de Sófocles (2014).

De fato, se queremos valorar o homem e garantir a sua dignidade inalienável não podemos olhá-lo nas várias fases de sua evolução genética “apenas” como aquilo que é, mas também como aquilo que deve ser em plenitude, indivíduo plenamente humanos.

A dignidade humana ou o valor humano do indivíduo não é somente uma pertença à mesma espécie, mas comporta consigo tudo aquilo que faz do indivíduo vivente um ente humano: fundamentação ôntica. Esta propriedade essencial do indivíduo dá a ele uma dimensão ímpar dentre todos os demais seres: o homem é humano não somente depois do nascimento, nem tão menos enquanto é saudável, inteligente e brilhante, ou vivo, mas é humano sempre. Em qualquer momento de sua trajetória existencial: mesmo após a sua morte ele é humano, e conseqüentemente digno. Não importa o nível biológico, capacidades, ou dependência ou independência vital sua em relação aos demais indivíduos, nem o nível de atuação de sua racionalidade: ele é sempre e em toda parte indivíduo humano; seja ativo ou passivo, ele é humano.

A *humanitas* não é somente uma categoria abstrata, é meta-histórica e meta-cultural, sim; mas pertence onticamente à natureza do homem. Também é gnosiológica enquanto se realiza e se deixa conhecer na História e na Cultural destes seres que dela participam: não é uma história qualquer, a sua é uma História humana. Ela, que tem sua base biogenética no mapa cromossômico do homem – uma célula humana é sempre e em toda parte, uma célula humana (PONTIFÍCIA ACADEMIA PRO VITA, 2000, p. 6) – “é” e se “explicita” e se “faz” conhecer na História e na Cultura.

Aqui o homem real, não abstrato; daquele indivíduo que é *somaticus, vivens, sapiens, volens, loquens, socialis, faber, ludens e religiosus*. Daquele homem constatável em suas carnes e nos seus ossos, profundamente condicionado, mas não determinado pela sua história e cultura. A *humanitas* não é somente uma propriedade essencial da *natura hominis*, dando-lhe uma dignidade inalienável, é principalmente teleológica enquanto se deixa conhecer através da intelecção desta natureza mesma e se apresenta como fim último de todo homem. Todo indivíduo humano tende naturalmente a ser sempre e, cada vez mais e melhor, humano.

Assim como o indivíduo não está pronto e acabado ao iniciar sua aventura humana no ventre materno, a partir da fecundação a *humanitas* já se apresenta como fim último a ser atingido por ele,

fim a ser construído ao longo do caminho que se inicia. Podemos dizer que o homem vive na tensão de um “já-ser” ôntico e de um “ainda-não-ser” teleológico; enquanto “é” de fato humano, mas “ainda-não” o é plenamente.

Só a *humanitas*, ôntico-teleologicamente entendida, comum a todos os homens, explica a existência de alguma coisa a compartilhar, a comunicar e, sobretudo, da qual a pessoa é a individuação. Segundo Aubert, ela consente de entrar em relação com os outros, vocação a viver em Sociedade e a amar: capacidade essencialmente humana. O amor de um humano por um outro humano não poderá jamais ser da mesma ordem daquele que ele sente por um simples animal. A presença da *humanitas* no ser humano é o que torna os homens membros não só de uma mesma espécie biogénética, mas de uma mesma comunidade, verdadeira família humana. Assim como este componente natural está presente em todo homem, torna todos iguais em dignidade apesar das suas legítimas diferenças (AUBERT, 1989, p. 86).

A *humanitas* e a *natura hominis* não são identificáveis, nem se confundem absolutamente; aquela, como a entendemos aqui, é onticamente presente nesta, como propriedade essencial, mas ultrapassa os seus limites biológicos e naturais. A *humanitas* é profundamente marcada pela dinamicidade histórica e cultural: deixa-se conhecer e realiza-se na História e na Cultura dos povos.

Não podemos pensar a *humanitas* como uma realidade naturalmente pronta e acabada, mas sim dinâmica que se faz paulatinamente: este fazer-se pode ser ativo (que age) ou passivo (que sofre a ação de um humano ativo), segundo os níveis de desenvolvimento das suas reais capacidades e circunstâncias individuais. Também a comunidade dos indivíduos humanos não nasce plenamente humana, mas “se faz humana”: neste sentido a *humanitas* é socialmente humanizadora. Não é tanto ponto de partida, é mais ponto de chegada desta dinâmica eminentemente histórica.

Os entes humanos, animais na sua fragilidade biológica, porém dotados de racionalidade, que os faz capazes de projetar a História e de autoprojetar-se nela, são *humanitas vivens*. Esta sua dimensão dá a eles a primazia sobre todos os seres vivos existentes e existidos, dá-lhes o mérito da dignidade, que apropriadamente é chamada “humana”. Esta dignidade que “jorra” da sua *humanitas* como fonte, tem nela mesma a sua destinação humanizadora, como aprofundaremos na próxima seção.

A *humanitas* que está ontológica e historicamente presente em todos os indivíduos humanos, sejam masculinos que femininos, independentemente da fase de desenvolvimento de seus corpos; independentemente da sua situação atual ou do seu desenvolvimento *psicossomático-afetivo-in-*

*telectual*; independentemente de seu estado de saúde, condição social e econômica, nascidos ou ainda não; independentemente de qualquer condicionamento histórico, cultural ou religioso, faz do indivíduo um sujeito de direitos e deveres, como nos ilustra Sergio Cotta (1997): direitos tão *naturais, universais, imutáveis e objetivos*, portanto, *ontológicos, teleológicos, inalienáveis, intransferíveis e invioláveis*, quanto ela.

Alguém poderia retrucar dizendo que a *humanitas* é sim ôntica, mas não gnosiológica e menos ainda teleológica. Podemos dizer que ela é gnosiológica – histórica e cultural – enquanto se encarna e se deixa conhecer, somente e exclusivamente, na História e na Cultura real, essencialmente cognoscente. Podemos deduzir a *humanitas* intelectualmente, mas se quisermos conhecê-la devemos sair do âmbito lógico do pensar e ler a história dos povos, dos homens de todos os tempos e lugares: em uma palavra, do homem real. E o homem real é aquele que “é” onticamente, mas que se faz e se autoprojeta teleologicamente na História, como vimos acima.

Portanto, a *humanitas* que “é” se deixa “conhecer” como “meta” e “fim” do indivíduo vivente na História, funda a sua dignidade humana inalienável, dizendo ao intelecto humano como o indivíduo “deve-ser”. Para aprofundar a relação causal e fundante entre *humanitas* e dignidade humana reservamos a próxima seção, onde analisaremos o conceito de dignidade.

### 3. A NATURAL DIGNIDADE HUMANA

A palavra *dignidade* é um dos grandes sustentáculos da nossa língua e da nossa cultura. Vem-nos de longe, é receptáculo de vários significados e é pronta a acolher e sustentar novos valores. Segundo Abelardo Lobato (2003) tudo parece indicar que a mais remota origem linguística da palavra *dignidade* seja o sânscrito. É originária da raiz “*dec*”, a mesma que encontramos em vocábulos afins, como *decoro, decente*. O termo “digno” vem do Latim que uniu a raiz “*dec*” com a desinência “*nus*” (LOBATO, 2003, p. 63).

Desta união entre “*dec*” e a desinência “*nus*” resultou, portanto, um “*dec-nus*” que, com o passar do tempo, transformou-se em “*dignus*”: aquilo que merece valorização, ou seja, aquilo que tem valor para alguém ou em si mesmo. O termo italiano atual para designar o conceito de dignidade se aproxima muito à primeira origem, usando exatamente “*degno*” – digno – que se transforma em

“*dignità*” – dignidade. O termo português também tem grande afinidade com esta origem. O significado desta raiz “*dec*”, e dos seus derivados, corresponde ao *ser conveniente, conforme e adequado*. Atribui-se às qualidades, às relações enquanto capazes de conformar-se aos homens e às coisas, às tarefas e às atividades. Neste sentido se fala de vida, casa, roupas dignas do Homem, de comportamento digno do Homem, assim por diante. Lobato conclui que por este aspecto de adequação entre sujeito e atributos, o significado da palavra digno há afinidade com o conceito de Justiça. Aquilo que é digno parece ser “justo”. Aquilo que não é digno é “in-justo” (LOBATO, 2003, p. 63).

O conceito de dignidade orbita, portanto, entorno a três significados básicos deste termo: aquilo que é “adequado”, devido respeito a um Homem ou a uma coisa; a “excelência” ao interno de uma Sociedade organizada, o poder ou a autoridade; e, em virtude de tudo isto, a “estima” e a *valorização*. Trata-se, é claro, de um conceito flutuante, aberto a várias interpretações, em constante evolução histórica, cujo núcleo se conserva graças às suas múltiplas aplicações. Lobato (2003, p. 65) observa que pondo o acento sobre as variações históricas do significado e da manifestação da *dignitas* se poderia dizer, como atualmente pensa a maioria dos homens, que não existe para a *dignidade* outro fundamento fora daquele social e histórico. Sem dúvidas existem motivos para pensar que toda *dignidade* resulte adquirida e, definitivamente, venha conferida pela Sociedade.

Na realidade, porém, este fundamento histórico não basta, porque se fosse sempre e somente histórico, não teria razão de ser os sinais que são próprios do nosso tempo. Desde o despertar da consciência moderna o Homem adquire maior consciência da própria liberdade e da igualdade entre os seres humanos. Uma sociedade justa pode ser realizada somente no respeito da *dignidade transcendente do ser humano*. Esta dignidade humana representa o fim último da Sociedade, que é a ela ordenada, nos asseverou a constituição pastoral *Gaudium et spes* do Concílio Vaticano II:

Simultaneamente, aumenta a consciência da eminente dignidade da pessoa humana, por ser superior a todas as coisas e os seus direitos e deveres serem universais e invioláveis. É necessário, portanto, tornar acessíveis ao homem todas as coisas de que necessita para levar uma vida verdadeiramente humana: alimento, vestuário, casa, direito de escolher livremente o estado de vida e de constituir família, direito à educação, ao trabalho, à boa fama, ao respeito, à conveniente informação, direito de agir segundo as normas da própria consciência, direito à protecção da sua vida e à justa liberdade mesmo em matéria religiosa. (1965, § 26)

O respeito da dignidade humana não pode absolutamente prescindir do respeito deste princípio considerar o próximo, como um outro-si-mesmo, considerando antes de tudo a sua vida e os meios necessários para vivê-la dignamente:

Vindo a conclusões práticas e mais urgentes, o Concílio recomenda a reverência para com o homem, de maneira que cada um deve considerar o próximo, sem excepção, como um «outro eu», tendo em conta, antes de mais, a sua vida e os meios necessários para a levar dignamente (8), não imitando aquele homem rico que não fez caso algum do pobre Lázaro (9).

Sobretudo em nossos dias, urge a obrigação de nos tornarmos o próximo de todo e qualquer homem, e de o servir efectivamente quando vem ao nosso encontro - quer seja o ancião, abandonado de todos, ou o operário estrangeiro injustamente desprezado, ou o exilado, ou o filho duma união ilegítima que sofre injustamente por causa dum pecado que não cometeu, ou o indigente que interpela a nossa consciência, recordando a palavra do Senhor: «todas as vezes que o fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes» (Mt. 25,40).

Além disso, são infames as seguintes coisas: tudo quanto se opõe à vida, como seja toda a espécie de homicídio, genocídio, aborto, eutanásia e suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, os tormentos corporais e mentais e as tentativas para violentar as próprias consciências; tudo quanto ofende a dignidade da pessoa humana, como as condições de vida infra-humanas, as prisões arbitrárias, as deportações, a escravidão, a prostituição, o comércio de mulheres e jovens; e também as condições degradantes de trabalho; em que os operários são tratados como meros instrumentos de lucro e não como pessoas livres e responsáveis. Todas estas coisas e outras semelhantes são infamantes; ao mesmo tempo que corrompem a civilização humana, desonram mais aqueles que assim procedem, do que os que padecem injustamente; e ofendem gravemente a honra devida ao Criador. (CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1965, § 27)

O *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (1992) proclama Todos os programas sociais, científicos e culturais, sejam presididos pela consciência do primado de todo ser dotado de *humanitas*:

Aqueles que exercem alguma autoridade, devem exercê-la como quem presta um serviço. «Quem quiser entre vós tornar-se grande, será vosso servo» (Mt 20, 26). O exercício da autoridade é moralmente regulado pela sua origem divina, pela sua natureza racional e pelo seu objecto específico. Ninguém pode mandar ou instituir o que for contrário à dignidade das pessoas e à lei natural. (1992, n. 2235)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> O mesmo pensamento norteia o PONTIFICIUM CONSILIUM DE IUSTITIA ET PAX, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, n. 132.

Podemos agora analisar a passagem da *humanitas* à dignidade humana. É o que faremos na próxima seção.

#### 4. PASSAGEM DA HUMANITAS À DIGNIDADE HUMANA

Um dos motivos que deram sentido à Revolução Francesa, 1789, foi a rejeição da discriminação constituída pela divisão em classes. A *dignidade* humana não pode ser exclusiva de alguns poucos privilegiados e nem de alguma setores da sociedade, deve ser de todos aqueles naturalmente dotados de *humanitas*. Com Lobato (LOBATO, 2003, p. 65-66) podemos retomar o pensamento de Aristóteles para o qual *Sócrates* não gera *Sócrates*, mas gera um homem. Não é a individualidade a ser multiplicada, mas sim a espécie aquilo que se multiplica nos indivíduos. E a *espécie é comum a todos*, assim como o é o gênero, conclui Abelardo Lobato (2003, p. 65-66).

Como princípio da *dignidade humana* se entende a exigência anunciada por Immanuel Kant: “agi em modo a considerar a humanidade, seja na tua pessoa, seja na pessoa de cada outro, sempre também ao mesmo tempo como escopo, e nunca como simples meio” (KANT, 2003, p. 143-145).

Este imperativo da razão prática estabelece que todo homem, enquanto fim em si mesmo, possui um valor não-relativo (como é, por exemplo, um preço), mas intrínseco, isto é, a dignidade. Aquilo que tem um preço pode ser substituído por qualquer outra coisa equivalente. Aquilo que é superior a todo preço e, portanto, não consente nenhuma equivalência, há uma dignidade, um valor *in se* em absoluto: o indivíduo humano, enquanto fim em si mesmo, por ser dotado de *humanitas*, vale incondicionalmente (KANT, 2003, II, p. 157-159): o homem pode perder a sua utilidade, mas jamais perderá o seu valor.

Esta dignidade não impede, porém, as naturais e legítimas diferenças individuais. É um dado de fato a existência de homens que, pelos seus dotes pessoais, emergem sobre os demais. Na realidade não podem bastar as qualidades para legitimar a dignidade primordial que toca a todo indivíduo humano e de que as experiências vividas por eles são sinais. Como observa Lobato, aqui se trata de conceber a dignidade humana no seu núcleo primordial, enquanto valor fonte do qual não existe valor maior e do qual jorram todos os demais valores (LOBATO, 2003, p. 67).

O *Pontificium Consilium de Justitia et Pax* (2004, p. 133) afirma que em nenhuma circunstância o indivíduo humano pode ser instrumentalizado por fins estranhos ao seu desenvolvimento mesmo. O homem, na sua interioridade humana, transcende o Universo e é a única criatura a ter sido querida pelo Criador por si mesma. Por esta razão nem a sua vida, nem o desenvolvimento do seu pensamento, nem os seus bens, nem quantos compartilham a sua vicissitude pessoal e familiar, podem ser submetidos a injustas restrições no exercício dos próprios direitos e da própria liberdade (2004, p. 133).

O indivíduo humano não pode ser finalizado a projetos de caráter econômico, social e político impostos por nenhuma autoridade, mesmo que seja em nome de presumidos progressos da comunidade civil no seu conjunto ou de outros homens, no presente ou no futuro. O *Pontificium Consilium* (2004, p. 133) adverte que é necessário, portanto, que as autoridades públicas vigiem com atenção, afim que toda restrição da liberdade ou de um modo ou de outro todo ônus imposto ao agir pessoal nunca sejam lesivos da dignidade humana de todo homem e afim que venha garantida a efetiva praticabilidade dos direitos humanos fundamentais. Tudo isto se fundamenta sobre a visão do homem enquanto ser dotado de *humanitas*, ou seja, indivíduo responsável pelo próprio processo de crescimento, junto à comunidade da qual pertence (2004, p. 133).

Substancialmente esta dignidade consiste no fato que o indivíduo humano não obedece a nenhuma lei que não seja também instituída por ele mesmo. A moralidade, como condição desta autonomia legislativa é, portanto, a condição da dignidade humana de cada indivíduo dotado de liberdade e racionalidade. Moralidade e *humanitas* são as únicas coisas que não têm preço. Estes conceitos kantianos retornam no escrito de Friedrich von Schiller, *Graça e Dignidade*, 1793, onde ele diz que a dominação dos instintos mediante a força moral é a liberdade do espírito e a expressão da liberdade do espírito no fenômeno se chama dignidade (SCHILLER, 2010, XI).

Abbagnano (1993) adverte que na incerteza das valorações morais do mundo contemporâneo, acrescida das duas grandes guerras, a exigência da dignidade do ser humano superou todas as provas, revelando-se como ponto central para a aceitação dos ideais ou das formas de vida instauradas ou propostas; uma vez que as ideologias, os partidos e os regimes que contradisseram a este teorema se demonstraram maléficis (ABBAGNANO, 1993, p. 230-231).

A consciência da primordial dignidade humana e das consequências sociais e jurídicas que dela decorrem, realizou-se ao longo da história, como adverte Jean-Marie Aubert (1989, p. 38). Tratando desta dignidade primordial, Aubert se põe o problema sobre o seu fundamento ou justificativa. Segundo ele, um direito existe só se existe um sujeito deste direito que possa legitimamente reivindicá-lo. Este sujeito “legítimo” é o indivíduo humano, não uma realidade abstrata, mas a pessoa humana biologicamente vivente (1989, p. 41).

Ainda segundo Aubert (1989, p. 42), é desta eminência da dignidade humana que se deve começar a reflexão sobre o fundamento dos direitos. O problema da dignidade humana pode ser abordado em dois níveis, a saber: individual, que é o sentido dado aos direitos pela Declaração dos direitos do homem e do cidadão, 26 de agosto de 1789; social, que é o sentido dado pela Declaração Universal dos Direitos do Homem, 10 de dezembro de 1948.

O indivíduo humano, em sua primordial dignidade, não constitui uma entidade isolada; não pode viver e desenvolver-se senão em ambiente plenamente humano, solidariamente com os seus semelhantes, no seio de uma comunidade igualmente humana. A Sociedade tem direitos e deveres em relação ao indivíduo e vice-versa. São os direitos humanos sociais, cujo reconhecimento constituiu a originalidade da declaração de 1948 (AUBERT, 1989, p. 42).

O indivíduo humano faz parte do universo dos viventes, dos quais compartilha a sorte biológica, mas dele emerge particularmente pela racionalidade, na exaltação das propriedades que definem um ser vivente: o homem morre como qualquer outro ser biológico, porém, diversamente dos simples animais ele “sabe” que morre. É daqui que devemos partir para entender que a *humanitas vivens* individualizada – indivíduo humano vivente – tem direitos chamados “direitos humanos”, considerados valores fundamentais de toda Ética e Direito.

Ainda segundo Jean-Marie Aubert (1989) duas propriedades fundamentais definem e individualizam o vivente no Mundo, a saber: primeira, o ser vivente é um ser de “necessidades”, nunca está plenamente completado ou satisfeito, plenamente realizado, está sempre em “tensão a”, em “busca de”. O ser vivente se constrói a partir de uma célula inicial, tomando do ambiente natural os elementos necessários que ele transforma e combina para fazer a própria matéria vivente corpórea, eliminando os descartes deste metabolismo orgânico (AUBERT, 1989, p. 44).

A matéria vivente é, simultaneamente, constituída unicamente de materiais tomados do externo, transformados por reações ao interno da célula, reações de combustão que, nos vertebra-

dos superiores, revela-se através da constância de temperatura e umidade. Concluimos que todos os viventes são perpetuamente carentes, com necessidades orgânicas a serem satisfeitas para sua sobrevivência e crescimento; sempre em “busca de” para “ser” cada vez melhor aquilo que já são. As coisas e condições que respondem a estas necessidades vitais de aperfeiçoamento e tutela se chamam “bens” ou “valores” que constituem o objeto dos direitos humanos fundamentais. Eles não constituem *per se* os direitos humanos, mas são os objetos desses direitos fundantes (AUBERT, 1989, p. 44).

Em segundo lugar, o vivente manifesta a sua autonomia em relação ao seu ambiente. Se o vivente se constrói a partir do ambiente natural, é ele mesmo que se autoconstrói, num dinamismo original que lhe confere uma certa autonomia em relação ao próprio ambiente existencial. Portanto, existe no vivente, além da sua dependência do ambiente natural, um poder de emergir dele, de resistir às suas agressões, numa verdadeira e própria emancipação existencial. Limitando-nos ao nível puramente *biogenético* do homem, constatamos que esta emancipação é impulsionada a um nível superior; pois soube vencer todas as dificuldades circunstantes, adaptar-se às piores condições climáticas e alimentares; representa um grau eminente de domínio do Mundo, de autonomia e emancipação. Esta transcendência do ambiente foi possível somente por ser indivíduo dotado de *humanitas* (AUBERT, 1989, p. 44).

Através da inteligência em nível humano o indivíduo humano ultrapassa os puros dados imediatos transmitidos pelos sentidos; elabora-os e deles colhe quanto é universalizável, o que lhe consente de prospectar-se outras possibilidades, de inventar novas situações de existência e de sonhar. Constrói conhecimentos novos e é capaz de valorar, criando a Ética e o Direito, como principais produtos da cultura que reconhece e quer promover a dignidade humana de cada indivíduo dotado de *humanitas* (AUBERT, 1989, p. 45).

O pensamento clássico concebeu que a razão humana tocava o *ser das coisas*; ou seja, aquilo pelo qual é possível defini-las e, portanto, utilizá-las: *essentia* – essência. Aubert (1989) observa que este pensamento está no fundamento da liberdade da vontade humana: só é livre quem possui um exercício da racionalidade em nível tal que lhe permita decidir segundo a própria consciência. Superando os puros dados sensíveis e concebendo a existência de outras possibilidades, o indivíduo humano não é submisso às determinações instintivas: é fortemente condicionado, mas não

determinado. Pode perseguir um ideal de vida cujo acesso supõe a renúncia a muitas satisfações instintivas (AUBERT, 1989, p. 45-46).

É, portanto, a *humanitas* que faz do ser humano um vivente superior chamado *homo*, “autônomo”, centro de decisões, de escolhas livres e de rejeição segundo o caso (AUBERT, 1989, p. 46). Ele é *homo* e enquanto tal é sujeito, ou seja, possui personalidade ôntica e teleológica. Não está à mercê de forças externas a ele mesmo, é capaz de decidir-se por si mesmo e “para si”, enquanto é capaz de consciência e “autoconsciência”. Esta subjetividade lhe faz fonte de direitos e deveres que são fundamentais, em relação aos bens que lhe são necessários para a vida orgânica e o seu desenvolvimento em vista da realização plena de sua *humanitas*.

O Pontifício Concílio *Justitia et Pax* (2004, p. 131) afirma que o indivíduo existe como ser único e irrepitível, como um “Eu” individual, capaz de autocompreender-se, de possuir-se e, portanto, de autodeterminação histórica. O indivíduo humano concretude de sua realidade biológica é, quase sempre, inteligente e consciente, capaz de autorreflexão e, portanto, de autoconsciência. A inteligência, a consciência e a liberdade, porém, não definem o homem, mas é ele que está à base dos “atos” de inteligência, de consciência e de liberdade. Tais “atos” inteligentes, conscientes e livres podem faltar, sem que o indivíduo humano cesse de ser sujeito de primordial dignidade humana. Portanto, o indivíduo humano deve ser compreendido na sua irrepitível singularidade.

A principal característica do indivíduo humano é, conseqüentemente, a posse de si mesmo ou o autodomínio. Apesar estar submetido ao devir como todos os outros seres, não é por ele determinado necessariamente. Os demais seres viventes são simples objetos do *devir*, movidos por determinismos que os comandam. Os indivíduos humanos são sujeitos do próprio *devir*, apesar dos numerosos condicionamentos que regulam e impulsionam o comportamento humano. Somente o indivíduo humano tem a capacidade de dar a eles um sentido, de fazê-los próprios, de privilegiar uns e de eliminar outros condicionamentos. É assim que ele se possui *a si mesmo* e não é possuído pelo Cosmos. Não só o indivíduo humano se torna diferente daquilo que era, mas disto é consciente, e neste consciente *devir* ele se faz “si mesmo”, num contínuo processo ôntico-teleológico.

Karl Marx (1989, p. 202), em *O Capital* escreve que o animal se confunde totalmente e diretamente com a sua atividade vital; o Homem faz da sua atividade vital um objeto da sua vontade e da sua consciência. Há uma atividade vital consciente. Aquilo que distingue, antes de tudo, o pior arquiteto da abelha mais hábil, é o facto que o primeiro construiu a celinha na sua cabeça antes de

realizá-la na cera. Ele conhece este fim que define como uma modalidade da sua ação e à qual deve subordinar a sua vontade (MARX, 1989, p. 202, Livro 1, v. 1, 13).

Afirmar a existência desta distinção de Marx (1989, p. 202) não depende portanto de um *a priori* qualquer, mas é a única possível explicação de um fato de experiência, que faz do indivíduo humano um ente capaz de dominar a matéria, de elevar-se do particular sensível ao universal inteligível: superar os limites da individualidade do “EU” e atingir a sua plenitude humana na coletividade do “NÓS” da humanidade. Mesmo sendo estreitamente solidário com o Cosmos, pois é ser-para-o-mundo, o indivíduo humano é capaz de distanciar-se em relação a ele, de olhá-lo “nos olhos”, ou talvez de erguer-se como senhor da criação, ou seja, fazê-lo próprio e modelá-lo para o próprio uso-fruto existencial.

Enquanto o simples animal, limitado na sua sensibilidade instintiva, determinado por todas as necessidades naturais, não pode progredir ascendentemente, prisioneiro como é do momento presente ou do impulso da espécie, o indivíduo dotado de *humanitas* faz aflorar a sua dignidade através da sua humanidade. Como observa Aubert (1989), através da vontade de independência, para um progresso incessante nunca satisfeito, nunca satisfatório e sempre em busca de desejos mais plenos ou de horizontes mais vastos; em uma palavra, sempre carente de algo mais e melhor para si e para os seus (AUBERT, 1989, p. 49-50).

Na consciência de sua limitada condição natural, o indivíduo humano projeta o seu amanhã, concebendo direitos e deveres que lhe garantam as condições fundamentais de realização ou saciedade desta “sede” ôntico-teleológica. O ato interno de juízo, com que o Homem se empenha e se compromete é a consciência moral. Segundo Aubert (1989) chamamos “direitos humanos” aquelas exigências que a consciência moral universal considera valores que devem ser salvaguardados antes de toda outra reivindicação para garantir a todos os indivíduos humanos, a realização plena de sua *humanitas*. O indivíduo humano, *ser-de-desejos*, *ser-para-o-mundo*, é também *ser-feito-para-viver* e desenvolver-se em relação com os outros: é *ser-com-os-outros* (AUBERT, 1989, p. 52-53).

Dizendo que a dignidade humana é inviolável, não se quer simplesmente dizer que todos os indivíduos humanos têm um direito ao respeito da sua própria dignidade. Segundo Spaemann (SPAEMANN, 1998, p. 90) esta afirmação tem a ver com os direitos humanos fundamentais, mesmos. Retorna aqui o problema do valor da espécie: o fundamento pelo qual reconhecemos dignidade aos membros da nossa espécie depende só do fato que são da nossa espécie? Podemos

distinguir o ser fim “*in se per se*” e o ser fim “*in se in absoluto*”, ou seja, fim por antonomásia. O valor do indivíduo humano não depende da pertença à mesma espécie: deve ser valorizado, na sua primordial dignidade inalienável, como fim *in se in absoluto* (SPAEMANN, 1998, p. 91).

Se algo vale somente aos olhos de um sujeito valorante, então a eliminação deste sujeito é também a eliminação do valor desta coisa. Se todos os valores são relativos ao sujeito que valoriza, então não se poderá considerar um crime a eliminação de todos os sujeitos que valoram: eliminados estes, eliminado também o *valor* das coisas que eles valoravam. Conclui Francesco Viola que o seu desaparecimento não implicaria nenhuma perda. A existência não é uma propriedade tirada, sem a qual o ente se tornaria mais pobre, porque não pode empobrecer quem não existe mais. A conclusão deste raciocínio seria diferente se os seres que valoram tivessem uma existência no além-túmulo. Também seria diferente se estes indivíduos tivessem valor aos olhos de um “Deus”. Em outras palavras, a primordial dignidade humana implica que o indivíduo humano tenha valor *in se in absoluto* e não somente aos olhos dos outros indivíduos. A dignidade humana exige que a pessoa natural valha incondicionalmente. E é por isto que Viola considera a dignidade humana um conceito metafísico-religioso, independentemente de como se deva entender o seu conteúdo (VIOLA, 2000, p. 211-212).

Concluimos, portanto, que todos os indivíduos humanos são dotados da mesma absoluta dignidade e têm direitos fundamentais a ver esta dignidade promovida, respeitada e tutelada pelo grupo social a que pertence. Agora já estamos preparados a dar mais um passo em nossa pesquisa sobre o fundamento ôntico-teleológico dos direitos humanos, analisando a noção mesma de direitos humanos e demonstrando que estes decorrem necessariamente da *humanitas* que dá a cada indivíduo humano uma dignidade incondicional.

## 5. PASSAGEM DA DIGNIDADE AOS DIREITOS HUMANOS

Ficou demonstrado que a *humanitas* não pode ser concebida como uma essência estática, mas sim dinâmica, ou dito em outras palavras, como o estágio final, avançado, plenamente desenvolvido da evolução da Humanidade, segundo o “modelo” de quanto acontece com todo e qualquer

indivíduo animal vivente, onde a plenitude da sua maturidade biológica não se considera atingida na fecundação, nem na gestação e nem mesmo ao nascimento, mas na vida adulta.

Não nos basta conhecer conceitualmente esta realidade ôntico-teleológica presente no indivíduo humano, precisamos mais um passo: aquele de determinar se é possível, e em que modo seja possível passar da constatação da sua existência, como realidade essencial de todo homem, aos direitos humanos fundamentais, válidos universalmente. Como ficou claro até aqui, temos direitos humanos porque somos dotados de uma dignidade humana incondicional.

Os direitos humanos que da *humanitas* promanam são valores que racionalmente o homem reconhece de dever tutelar a si e aos outros seus semelhantes contra a agressão externa à sua pessoa e ao seu grupo social, para possibilitar o conseguimento da estatura humana plena. Estes direitos que podemos justamente chamar “fundamentais” ou “primordiais” não pretendem proteger tanto aquilo que os indivíduos humanos viventes “são”, mas aquilo que eles “devem-ser”, e cada vez mais até atingir a plenitude humana. Podemos dizer que são direitos teleológicos, no sentido que visam dar ao indivíduo humano a tutela necessária daquelas condições indispensáveis neste processo de humanização rumo à plena realização daquilo que já é, ontologicamente falando.

Não se trata aqui de um *estágio primitivo*, originário, biogenético. A *humanitas* não é ponto de partida, mas ponto de chegada, meta, fim – *telos*; ela é naturalmente social e política, como atestam também os mais recentes resultados das ciências humanas; invés de individualista, agressiva, hostil aos outros: *homo homini lupus*. É no conceito de *humanitas*, interpretado aristotelicamente como *telos*, cumprimento e pleno desenvolvimento, que se pode encontramos acima o fundamento da primordial dignidade humana e, conseqüentemente, dos direitos inalienáveis do homem.

Nesta linha de fundamentação seguida até aqui, corremos o risco de cair na falácia naturalística denunciada por David Hume, mas com Compagnoni (COMPAGNONI, 1995, p. 198; 1992, p. 439-450) consideramos que se possa evitá-la enquanto, sendo um erro lógico que se refere à dedução, não tem nada a ver, *per se*, com o fato que nós aceitamos uma metafísica onde existam substâncias determinadas pelas suas essências e dotadas de tendências teleológico-naturais. Que o homem possa conhecer e assumir responsavelmente estas próprias tendências a partir da sua *humanitas*, radicada na sua *natura hominis*, não é um erro lógico nem uma falácia, mas dedução lógica (COMPAGNONI, 1995, p. 199).

A passagem do conhecimento da *humanitas* enquanto é fim último do homem, a partir do conhecimento da sua *natura hominis*, ao conhecimento e elaboração dos direitos humanos enquanto instrumentos humanizadores em vista da plena realização deste fim, logicamente é possível sem incorrer na acima citada falácia. Antes de tudo, digamos que enquanto a *humanitas* é *essentia hominis*, a categoria direitos humanos é, enquanto categoria gnosiológica, ente lógico, isto é, formulado pela *ratio hominis* a partir do conhecimento de sua *humanitas*, enquanto realidade ôntico-teleológica, como recursos para tutelar a dignidade que dela promana, poder dar a todo homem a possibilidade de atingir o seu fim: a *plenitude humana* sua e dos outros.

Ainda nos resta individuar o *modo* em que é possível a passagem do conhecimento da *humanitas* aos direitos humanos, ou podemos dizer, àquele direito “fonte” do qual todos os demais direitos promanam. Compagnoni (COMPAGNONI, 1995, p. 203) considera que esta passagem seja fundamentalmente intuitiva, isto é, intelectual, mas não discursiva. Observa que as tendências naturais são estruturas da *natura hominis*, da qual a razão mesma é função, pela qual o homem compreende, intui intelectualmente, formula sob forma de lei natural os próprios escopos primeiros imprescindíveis que encontra em si mesmo. Do mesmo modo, podemos dizer que, a partir da *humanitas* compreendemos, intuimos intelectualmente e formulamos direitos humanos fundamentais para tutelar os escopos ou fins da nossa dignidade humana, encontrada em nós mesmos, enquanto seres humanos.

Como Tomás de Aquino (ST, I-IIae, q. 94, a.2), a partir do primeiro preceito da *lex naturae*: *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum* – o bem deve ser feito e ser buscado, o mal deve ser evitado”, compreende e intui intelectualmente todos os demais princípios a este correlatos. A partir do direito à vida e a viver, primeiro *direito humano* a ser compreendido e intuído intelectualmente a partir da *humanitas*, podemos intuir e compreender todos os demais direitos e liberdades fundamentais a este correlatos, como instrumentos de promoção e proteção da dignidade humana de cada indivíduo dotado de *humanitas*.

O ser humano vivente sente-se naturalmente impelido a preservar a vida, como o bem maior: a vida ganha *status* de fonte de direitos exatamente por ser *conditio sine qua non* na dinâmica humanizadora de todo homem; somente enquanto vivente o ser humano pode realizar-se como *humanitas* individualizada, ou seja, pessoa natural.

Quando pensamos a vida como “condição” para a dignidade humana e, conseqüentemente, para todos os demais direitos não pretendemos reduzir o valor da vida a um “instrumento”, mas sim evidenciar seu papel de meio em vista de um fim que a transcende: o homem, enquanto *humanitas vivente* não vive por viver e nem simplesmente para viver, mas para a plena humanização sua e dos demais indivíduos. Nesta dinâmica, o indivíduo participa sempre como sujeito de direitos e deveres, em vista da humanização de seus semelhantes. Porém, pode participar às vezes como sujeito ativo e às vezes como sujeito passivo: é ativo quando, por suas possibilidades naturais e circunstâncias é capaz de atuar plenamente sua *humanitas*; ao invés, é passivo quando por causa de suas impossibilidades naturais e circunstanciais é incapaz de atuá-la plenamente.

No segundo caso, estes indivíduos dotados da mesma e inalienável dignidade humana, na sua ação passiva são mais “objetos” de humanização que agentes dela. O que vale aqui não é o nível das capacidades ativas ou não de um indivíduo; o que realmente importa é o que o distingue em modo ímpar do simples animal é o fato de ser participante da mesma e única *humanitas* (COMPAGNONI, 1995, p. 204-205).

Conseqüentemente, a *humanitas* é concebida como um fundamento universal, como pretendia os defensores de uma teoria do *consensus omnium gentium*; constatável por intuição natural, como propunha a teoria intuicionista; marcada pela racionalidade e pela liberdade como pretendia uma teoria ontológica; única base universalmente reconhecida sobre a qual se podem apoiar acordos institucionais formais ou informais como pretendem os defensores da teoria institucionalista; necessitada, carente de bens que lhe garantam a sua dignidade e o conseqüimento de seu fim como queria a teoria dos interesses e necessidades humanos; cuja plena realização concorre para o bem dos seres humanos de hoje e de sempre, como pretendem a teoria utilitarista; todos os agentes racionais devem logicamente considerar ou pretender de haver direito à sua tutela e proteção, como quer a teoria lógico-analítica; aberta à plena realização do homem enquanto criado *imago Dei* e redimido pela *Incarnatio Verbi Dei*, como pretende a solução teológica proposta principalmente pela Igreja Católica.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Estas teorias ou soluções do problema do fundamento são aqui apenas acenadas por impossibilidade de aprofundarmos cada uma delas, seriam tema para outro estudo.

## 6. CONCLUSÃO

Concluimos que o indivíduo humano tem direitos inalienáveis porque é humano e enquanto naturalmente destinado a buscar e a atingir a plenitude daquilo que é: *humanitas vivens*. Possui valor ou dignidade absolutos; está no centro da hierarquia axiológica: antropocentricamente senhor do Mundo.

Os assim chamados direitos dos animais e das plantas, fundam-se na mesma *humanitas*: enquanto são direitos que existem em função da humanização do homem, à medida que se relacionam com tais entes passivos, como sujeitos ativos e livres. É bom precisarmos que não se pode falar de “direitos” destes outros seres em sentido próprio, senão em vista dos direitos dos seres humanos e enquanto auxiliam a realizar e tutelar a sua dignidade humana e participam teleologicamente da mesma dinâmica humana e humanizadora.

Somente o homem é fonte, *in se e per se in absoluto*, de direitos e deveres, como ficou demonstrado acima. Se os direitos humanos fossem fruto de atribuição histórica da sociedade não poderiam jamais possuir um fundamento objetivo e universal: seriam apenas direitos relativos. Se, ao invés, têm um fundamento ôntico-teleológico, como o consideramos aqui, emerge o seu caráter de objetividade, de universalidade e de inviolabilidade (VINCIGUERRA, 2003, p. 151-153).

## 7. REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dizionario di Filosofia**, Torino: UTET, 1993.

AUBERT, Jean-Marie. **Diritti umani e liberazione evangelica**. trad. it. de F. Savoldi, Brescia: 1989.

BALLESTEROS, J., **Sobre la fundamentación antropológica de la universalidad de los derechos humanos**, Valencia: 1999.

BERTI, Enrico (a cura de). **Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti**. Padova: 1990.

João Paulo II. **Catechismus Catholicae Ecclesiae Autoritate Ioannis Pauli Pp. II Promulgatus**, Roma 1992.

COMPAGNONI, Francesco. Comportamento umano: scienze dell'uomo ed etica. **Laurentianum** 33 (1992) 439-450.

COMTE, Auguste. **Système de politique positive, ou Traité de Sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité**, Paris 1851.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, const. past. *Gaudium et Spes*, 7 de dezembro de 1965. Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html) Acesso em: 07 maio 2019.

COTTA, Sergio. **Soggetto umano, soggetto giuridico**. Milano: Giuffrè, 1997.

KALINOWSKI, Georges. **L'impossibile metafisica**, trad. it. Genova: Marietti, 1991.

KANT, Immanuel. **Critica del giudizio**. trad. it. Torino: UTET, 1993.

KANT, Immanuel. **Fondazione della Metafisica dei costumi**. trad. it. a cura de V. Mathieu, Milano: Bompiani, 2003.

LOBATO, Abelardo. **La dignità della persona umana: privilegio e conquista**. Bologna: Studio Domenicano, 2003.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

POHLENZ, Max. **L'uomo greco**. Firenze: La Nuova Italia, 1962.

PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, decl. La finalit , 24 de Agosto de 2000, **L'Osservatore Romano**, 25 de agosto de 2000.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE IUSTITIA ET PAX. **Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa**. Citt  del Vaticano: Editrice Vaticana, 2004.

SCHILLER, Friedrich von. **Grazia e Dignit **. Milano: SE, 2010.

SOFOCLES, **Ant gona**. S o Paulo: Martin Claret, 2014.

SPAEMANN, Robert. Sobre el concepto de dignidad humana, *In*. MASSINI, C. I., - SERNA, P., (a cura de), **El derecho a la vida**, Pamplona: EUNSA, 1998.

TOMÁS DE AQUINO, **Suma teológica**. 4 ed. trad. port. Alexandre Correia, Campinas: Permanência, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **L'ente e l'essenza**. trad. it. Pasquale Porro, Milano: Bompiani, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Tradução de D. Odilão Moura, 2 ed. Campinas: Permanência, 2017.

VINCIGUERRA, Roberto. **Introduzione allo studio dei Diritti Umani**. Acireale (CT): Istituto Siciliano di Bioetica, 2003.

VIOLA, Francesco. **Etica e metaetica dei diritti umani**. Torino: Giappichelli, 2000.

#### COMO CITAR ESTE ARTIGO:

DIAS, Jose Francisco de Assis. Fundamento Ôntico-Teleológico dos Direitos Humanos. **Revista Direitos Humanos Fundamentais**, Osasco, v.20, n.1, p. 59-80, jan./jun. 2020. doi: doi.org/10.36751/rdh.v20i1.1293

*Jose Francisco de Assis Dias*  
prof.dias.br@gmail.com  
lattes.cnpq.br/9950007997056231  
orcid.org/0000-0002-5339-8652  
Professor permanente do PPGFIL da  
UNIOESTE - Toledo-PR