



DIGNIDADE HUMANA E NEGATIVIDADE: UM ESTUDO ACERCA DA TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS DE JAY BERNSTEIN

HUMAN DIGNITY AND NEGATIVITY: A STUDY ON JAY BERNSTEIN'S THEORY OF HUMAN RIGHTS

Submissão: 13 out. 2024

Aprovação para publicação: 22 nov. 2025

Saulo Monteiro Martinho de Matos

Doutor em Filosofia do Direito e Filosofia Social

Afiliação institucional: Universidade Federal do Pará – UFPA – (Belém, PA, Brasil)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4396-7276>

Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/1755999011402142>

Email: saulomdematos@gmail.com

Arthur Pedroso de Almeida

Graduando em Direito

Afiliação institucional: Universidade Federal do Pará – UFPA – (Belém, PA, Brasil)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2708-8201>

Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/0799484206562048>

Email: arthur.almeida@icj.ufpa.br

Como citar este artigo / How to cite this article (informe a data atual de acesso / inform the current date of access):

MATOS, Saulo Monteiro Martinho de; ALMEIDA, Arthur Pedroso de. Dignidade humana e negatividade: um estudo acerca da teoria dos direitos humanos de Jay Bernstein. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, Curitiba, v. 70, n. 3, p. 35-55, set./dez. 2025. ISSN 2236-7284. DOI: <https://doi.org/10.5380/rfdupr.v70i3.97254>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/97254>. Acesso em: 31 dez. 2025.

RESUMO

A teoria contemporânea dos direitos humanos é marcada pelo debate entre abordagens ortodoxas e políticas. Teorias ortodoxas ou morais aceitam as seguintes teses: *tese da natureza*, segundo a qual os direitos humanos são direitos morais, cuja titularidade é de todo ser humano em razão, exclusivamente, da sua humanidade, e *tese da fundamentação*, para a qual a existência e o conteúdo dos direitos humanos são identificados por meio do raciocínio moral natural, ainda que este possa vir a ser auxiliado por outras formas de raciocínio. As teorias políticas rejeitam integralmente ou em parte essas teses. Em contraste com ambas as vertentes, Jay Bernstein propõe uma compreensão da dignidade humana fundada na experiência da vítima, entendida como momento negativo capaz de revelar aspectos constitutivos da existência humana e, assim, gerar conteúdo normativo para a dignidade. O objetivo deste trabalho é analisar filosoficamente o conceito de dignidade humana a partir de sua relação com a negatividade social, definida como experiências de sofrimento, humilhação e violação. O método consiste em uma investigação crítica das duas correntes predominantes da teoria dos direitos humanos, articulada com os aportes teóricos de Bernstein. Os resultados indicam que a dignidade pode ser concebida não apenas como fundamento da prática institucional dos direitos humanos, mas também como categoria capaz de incorporar experiências de negatividade social em sua definição. Conclui-se que essa concepção amplia o alcance crítico da dignidade, permitindo denunciar injustiças e formas de sofrimento que se configuram como negação de um valor intrínseco essencial.

PALAVRAS-CHAVE

Dignidade humana. Negatividade. Direitos humanos. Jay Bernstein.

ABSTRACT

Contemporary human rights theory is shaped by the debate between orthodox and political approaches. Orthodox, or moral, theories endorse two central theses: the *thesis of nature*, according to which human rights are moral rights held by every human being solely by virtue of their humanity; and the *thesis of grounding*, which maintains that the existence and content of human rights can be identified through natural moral reasoning, even if supplemented by other forms of reasoning. Political theories reject these theses, in whole or in part. In contrast to both strands, Jay Bernstein proposes an account of human dignity rooted in the experience of the victim, understood as a negative moment capable of revealing constitutive aspects of human existence and, thereby, generating normative content for dignity. The aim of this article is to philosophically analyze the concept of human dignity in relation to social negativity, defined as experiences of suffering, humiliation, and violation. The method consists of a critical examination of the two predominant currents in human rights theory, articulated with Bernstein's theoretical insights. The results indicate that dignity may be conceived not only as the foundation of institutional human rights practice, but also as a category capable of integrating experiences of social negativity into its definition. The study concludes that this conception expands the critical scope of dignity, enabling the denunciation of injustices and forms of suffering that constitute the negation of an essential intrinsic value.

KEYWORDS

Human dignity. Negativity. Human rights. Jay Bernstein.

INTRODUÇÃO

Em torno do conceito de *direitos humanos*, sempre existiu uma ampla controvérsia filosófica. Em que pese as principais obras de teoria do direito do século XX – *Teoria Pura do Direito*, de Hans Kelsen, *O Conceito de Direito*, de H. L. A. Hart, e *O Império do Direito*, de Ronald Dworkin – não dedicarem espaço para o debate em torno da fundamentação filosófica dos direitos humanos, a teoria dos direitos humanos é um dos campos com maior desenvolvimento desde o fim do século XX. Por *teoria dos direitos humanos* compreende-se, aqui, uma explicação reflexiva, geral e sistemática acerca de como o conteúdo dos direitos humanos pode ser identificado. Em outros termos, a teoria ou filosofia dos direitos humanos, no sentido discutido neste estudo, é tomada como uma área de conhecimento dedicada ao estudo dos modelos de justificação dos direitos humanos (válidos ou verdadeiros).

No contexto de tal preocupação teórica com os direitos humanos, um dos principais debates diz respeito às considerações acerca de sua fundamentação moral. Por fundamentação, entendem-se argumentos para justificar a existência de direitos humanos e identificar o seu conteúdo, isto é, estabelecer quais direitos (ou interesses, pretensões ou reivindicações) seriam realmente *direitos humanos* no sentido forte, de serem merecedores de proteção jurídica.

No interior desse debate, a dignidade humana é geralmente invocada como cumprindo papel central nas teses que procuram dar conta dos problemas de fundamentação acima elencados. A mobilização de dignidade nesse contexto pode possuir dois significados. De um lado, a função pode ser lida como uma de fundamentação moral do conjunto de direitos humanos positivados nos documentos internacionais ou de novos direitos ainda a serem descobertos. Aqui, a dignidade atuaria como elemento moral que permite, a partir da definição do valor intrínseco do humano, a derivação de um catálogo de direitos, atuando tanto como valor quanto como *status*. Ou, ainda, pode-se falar da dignidade enquanto *standard* de crítica para a prática atual envolvendo a aplicação e interpretação dos direitos humanos a partir do argumento de que tal prática estaria de modo insuficiente realizando o valor intrínseco que representa a dignidade. Essa segunda forma de uso decorre, de alguma maneira, da primeira, porém atuando com um sinal invertido, na contestação da ordem instituída em vez de em sua justificação.

O presente trabalho se insere de modo integral nesse segundo uso do conceito de dignidade, buscando trazer ao primeiro plano a natureza política do processo de definição da dignidade, de escolha de quem conta como humano e quais injustiças podem estar contidas nesse processo. Desse modo, procura-se, em primeiro lugar, apresentar duas grandes correntes na teoria dos direitos

humanos, as *teorias ortodoxas* e as *teorias políticas*. Elas serão trabalhadas como exemplo do primeiro uso do conceito de dignidade enquanto procedimento de justificação da prática institucional atual dos direitos humanos. Em seguida, procurar-se-á oferecer uma concepção alternativa de dignidade que, segundo a tese aqui proposta, é capaz de escapar das formulações abstratas centradas ou na agência racional, ou em procedimentos de deliberação oriundos de uma análise da própria prática institucional dos direitos humanos tal como existente. Inversamente, o conceito de dignidade humana proposto se preocupa essencialmente com a negatividade, isto é, com o papel que experiências negativas de desrespeito, humilhação e devastação social deveriam exercer nos argumentos sobre a fundamentação dos direitos humanos. Essa ideia de dignidade procura estabelecer como sujeito não mais o agente desincorporado ou o ser humano como categoria *a priori*, mas antes pessoas incorporadas e vulnerabilizadas que sofrem com tais experiências de humilhação e devastação.

Com isso, espera-se que a dignidade consiga se estabelecer como uma dignidade das vítimas, uma dignidade que seja capaz de estabelecer de que modo as pessoas podem se ver em situações nas quais esse valor intrínseco é destruído. Para tanto, será mobilizado como referencial teórico a obra do filósofo estadunidense Jay Bernstein intitulada *Torture and Dignity: an essay on moral injury*. A elaboração teórica feita por Bernstein poderá revelar, ao final, como a ideia de dignidade pode atuar como uma crítica tanto do modo como a fundamentação dos direitos humanos é tratada de maneira abstrata e distante da realidade social desses direitos pelas teorias ortodoxas e políticas, quanto da própria prática social dos direitos humanos, apontando para aquilo em que ela falha e como pode ser melhorada.

O artigo seguirá, portanto, a seguinte estrutura: primeiro serão apresentadas as teorias ortodoxas e políticas dos direitos humanos e o modo como tratam a dignidade (1); após, serão reconstruídos os argumentos de Bernstein na definição de seu conceito negativo e socializado de dignidade a partir do modo como experiências de sofrimento social podem ser observadas e analisadas fenomenologicamente para revelar o conteúdo da dignidade (2) e, em seguida, de qual dignidade falam tais experiências de negatividade (3). Por fim, será argumentado o ganho teórico que essa concepção oferece e o modo como ela pode estabelecer um conteúdo crítico para a dignidade (4).

1 TEORIAS ORTODOXAS E POLÍTICAS DOS DIREITOS HUMANOS

A teoria ortodoxa dos direitos humanos pode ser definida como aquela que aceita, conjuntamente, duas teses. Tese da natureza, segundo a qual os direitos humanos são direitos morais, cuja titularidade é de todo ser humano em razão, exclusivamente, da sua humanidade, e tese da fundamentação, para a qual a existência e o conteúdo dos direitos humanos são identificados por meio do raciocínio moral natural, ainda que este possa vir a ser auxiliado por outras formas de raciocínio, como, p.ex., o filosófico e jurídico (Tasioulas, 2009, p. 938).

A tese da natureza pode ser vista como uma tese sobre a ontologia dos direitos humanos, enquanto a tese da fundamentação diz respeito à fundamentação dos direitos humanos e ao processo pelo qual eles podem vir a ser justificados. As teorias ortodoxas são caracterizadas pela aceitação das duas teses, enquanto as teorias políticas são formadas por teorias que rejeitam, pelo menos, uma das duas.

Analizando a tese sobre a natureza dos direitos humanos *qua* direitos morais, tem-se que, para a teoria ortodoxa, a classificação dos direitos humanos como direitos exige que sejam compreendidos como sendo capazes de gerar deveres correlatos de proteção e de assegurar o efetivo exercício desses direitos a outros indivíduos ou instituições de modo categórico, isto é, independentemente da motivação do agente que possui o dever correlato e de quaisquer outras considerações circunstanciais que possam existir. Isso implica dizer que os direitos humanos *qua* direitos são excludentes em sua força normativa, ou “resistentes a *trade-offs*” (Tasioulas, 2010, p. 672, tradução nossa). Do mesmo modo, os direitos humanos, entendidos dessa forma, possuem uma fundamentação individualista que fará apelo a alguma característica que o detentor do direito possui – no caso, sua humanidade, tal como essa seja entendida – e que qualquer falha em cumprir os deveres correlatos implicará um mal contra o detentor do direito em específico, de modo que um direito só pode ser assim classificado se for titularizado por alguém que será individualmente atingido no caso de violações. Em suma, direitos, para que assim possam ser efetivamente chamados, devem: ser capazes de gerar deveres que atuam como razões excludentes e resistentes a considerações em sentido contrário, isto é, atuar como deveres categóricos independentemente de o agente portador do dever estar motivado no sentido de seu cumprimento (1); ser fundamentados em um aspecto específico do portador dos direitos, o qual é sempre um indivíduo, ainda que isso não implique uma concepção minimalista ou atomista de direitos (2); gerar deveres perfeitos, cujo descumprimento implique uma ofensa ou um mal causado a um indivíduo portador de direitos específico, individualizado (3) (Tasioulas, 2010, p. 656-657).

No que concerne ao aspecto moral desses direitos, pode-se dizer que eles “são independentes de qualquer forma de reconhecimento social. Pelo contrário, eles são construtos normativos racionais, cujo propósito é justamente aprimorar, e quando necessário, contrapor-se a essas outras esferas dirigentes da conduta humana” (Trivisonno; Rodrigues, 2019, p. 8). Dessa forma, direitos humanos são independentes de uma aplicação ou reconhecimento institucional específico e sua existência pode ser aferida em qualquer contexto, de modo que sua reivindicação se dá com fundamento no raciocínio moral que conduz o teórico à identificação da característica humana específica, que torna os seres humanos possuidores de um conjunto de direitos – conjunto esse a ser determinado de acordo com o modo como essa característica é definida, e não por meio de uma forma de racionalidade institucional que diz respeito aos fins específicos que ela possuiria. Para a teoria ortodoxa, a razão pela qual os direitos humanos existem e possuem força normativa seria, em última instância, moral, e não social.

Em resumo, a concepção ortodoxa como um todo poderá ser definida como o esforço de conceitualizar os direitos humanos como direitos de origem moral, que seres humanos possuem em razão de algum traço distintivo que concede esses direitos e distribui os deveres correlatos, sendo que o processo pelo qual se pode justificar a existência e o conteúdo desses direitos é um de uso moral da razão, que permite identificar a existência dessa característica moralmente valorosa e os direitos que dela seguem como condições para sua contínua existência e florescimento.

Desse modo, é evidente que a dignidade humana trabalhará no escopo da segunda tese, ou seja, como sendo o elemento ou um dos elementos morais dos quais o raciocínio moral natural poderá derivar o catálogo de direitos humanos. As teorias ortodoxas partem, então, da dignidade enquanto valor intrínseco dos seres humanos que pode ser identificado por uma qualidade ou um conjunto de qualidades que os tornaria distintamente humanos, pelo fator que torna a espécie humana merecedora de especial consideração moral. Isso, claro, independentemente do modo como o humano é definido e protegido por arranjos institucionais específicos, isto é, independente de quaisquer falhas institucionalmente contingentes no modo de aplicação desse valor.

O conteúdo substantivo do conceito, isto é, no que consiste exatamente o valor intrínseco que constitui o conteúdo da dignidade, não é igualmente definido ou conta com o mesmo nível de especificidade ao longo das teorias ortodoxas. Por exemplo, Griffin (2010) o associa diretamente com a “personalidade”, a qual é definida em termos de agência racional, especificamente a capacidade de cada um de escolher para si mesmo uma concepção de vida boa. Dirá ele a esse respeito que “ao que nós atribuímos valor, o que nós consideramos como dando dignidade à vida humana, é a nossa capacidade de escolher e perseguir nossa concepção de vida digna” (Griffin, 2010, p. 44, tradução nossa).

Tasioulas (2014), por outro lado, afirma que a dignidade humana é fundamento dos direitos humanos, mas que ela atua para tanto em comunhão com interesses humanos universais, ou seja, que não é dela que se podem derivar todos os direitos humanos que seres humanos julgam possuir – mesmo com a introdução do elemento das praticalidades, como faz Griffin (2010) (Rodrigues, 2022, p. 8) –, mas que ela atua como um conceito de *status* que marca o pertencimento à espécie humana e que, portanto, permite, a quem ele é atribuído, pertencer a uma classe de seres cujos interesses devem ser respeitados na forma de direitos (Tasioulas, 2014, p. 55-56). Assim, a dignidade é o que permite que seres humanos possam ter interesses capazes de gerar direitos, mas não o interesse do qual derivam-se os direitos, como o é em Griffin (2010).

A concepção política dos direitos humanos pode ser vista como a rejeição ou da tese da natureza, alegando que direitos humanos não constituem uma espécie de direito moral, ou da tese da fundamentação, ou seja, alegando que o modo de fundamentação e justificação desses direitos se dá por uma modalidade diferente do raciocínio moral. Para os teóricos dessa concepção, os direitos humanos surgem não em razão da possessão pré-institucional ou pré-social de alguma característica moralmente distintiva dos seres humanos, mas, sim, do estado atual do regime de direitos humanos instaurado a partir da Declaração e da Carta das Nações Unidas. Em outras palavras, eles não dependem do reconhecimento de algo no portador de direitos – como a personalidade ou interesses humanos – que seja próprio a ele e que preceda ou transcenda a existência das instituições que promulgam e fazem valer esses direitos (Baynes, 2009, p. 374).

Isso quer dizer que identificar o conceito de direitos humanos significa compreender como eles são utilizados no contexto da prática que se constituiu ao seu redor – e a seu respeito. Eles não são mais vistos como precedentes a essa prática, mas, sim, como por ela constituídos e existentes vis-à-vis o cumprimento de funções que são determinadas na própria prática (Etinson; Liao, 2012, p. 329). Essa “função” diz respeito ao modo como o apelo aos direitos humanos realiza algo no interior da própria prática e que de outro modo não seria possível realizar. Raz (2018, p. 141, tradução nossa) afirma, nesse sentido, que a existência dos direitos humanos como dependentes da prática internacional diz respeito ao fato de que essa prática é formada e alterada a partir do modo como esses direitos são positivados, de modo que o papel do teórico seria descobrir “as considerações normativas que norteiam a prática”. Por esse motivo, é possível também intitular essa visão de “pragmatista” (Luban, 2015) em vez de “política”, uma vez que é do ponto de partida dos usos específicos dos direitos humanos na prática social, determinada pelo regime internacional consolidado no pós-

Segunda Guerra, que se pode aferir *bottom-up* um conceito trabalhável de direitos humanos¹.

A diversidade teórica nas chamadas concepções políticas permite a identificação de diversas possíveis funções cumpridas pelos direitos humanos, sendo, entretanto, consensual que se trata de reivindicações contra autoridades (Trivisonno; Rodrigues, 2019, p. 9). Essas autoridades costumam ser compreendidas como estatais, embora isso não seja necessário, dado que a concepção política não se encontra vinculada ao sistema de proteção dos direitos humanos cuja unidade mínima seja o Estado, podendo ser vista sua função a partir da mobilização de agentes intraestatais, Organizações não Governamentais (ONGs) ou mesmo indivíduos (Follesdal, 2017). Ademais, essa função envolve também alguma modalidade específica de intervenção internacional, seja ela diplomática, econômica ou mesmo militar (Tasioulas, 2009, p. 942). Não há, contudo, um consenso sobre a natureza possível dessa intervenção. Por esse motivo, direitos humanos seriam “gatilhos para intervenções”, mas também condições mínimas de legitimidade internacional dos Estados, uma vez que o respeito à soberania ocorreria a partir do estabelecimento da ordem internacional dos direitos humanos, condicionado ao respeito a essas normas, de modo que elas teriam a função de autorizar intervenções na soberania dos Estados e de, ao mesmo tempo, legitimá-los perante a ordem internacional (Baynes, 2009, p. 375, tradução nossa).

Como consequência do enfoque da concepção política em identificar na prática um conceito de direitos humanos, passa-se de uma fundamentação baseada no exercício do raciocínio moral orientado para a verdade, como no caso da concepção ortodoxa, em direção a um exercício da razão pública em um nível internacional. Isso implica dizer que, para as concepções políticas, o que fundamenta os direitos humanos, tal como existem consagrados pela prática, é o fato de eles estarem em concordância e expressarem parte do conteúdo dessa razão pública, na forma de um conjunto de valores e pressuposições aceitos de modo geral por aqueles que participam da prática, ou de serem parte das existências de uma “justiça global” (Beitz, 2003, p. 44, tradução nossa).

Isso, ao ver dos teóricos políticos, possibilita a existência de desacordo substantivo sobre o conteúdo dos direitos humanos, uma vez que o exercício da razão pública está sempre em movimento, a depender das circunstâncias específicas de um determinado momento ou situação institucional, fazendo com que os valores sobre os quais todos concordam enquanto condições mínimas para a participação na sociedade política se alterem com o passar do tempo (Follesdal, 2017, p. 90). Assim, a fundamentação dos direitos humanos passa a constituir uma questão definida no escopo da razão pública compartilhada por todos aqueles agentes (estatais ou não) que participam da prática em

¹ Ainda que, ao tentarem descrever a prática à sua maneira, as concepções ortodoxas também se entendam como *bottom-up* (Rodrigues, 2022, p. 5).

questão, uma vez que esses direitos passam a ser entendidos como gerados a partir das relações institucionais específicas do indivíduo e cumprindo o papel de legitimar intervenções internacionais em caso de descumprimento. Assim, a aceitação dos parâmetros que constituem os direitos humanos pelas instituições, que constituem seus principais obrigados, passa a ser não mais um fato secundário, como no caso das concepções ortodoxas, mas o próprio fundamento de legitimidade desses direitos.

Sendo assim, é evidente que a fundamentação desses direitos deixa de ser uma questão de raciocínio moral e passa a ser definida por uma ideia de “razão pública” ou como parte dos requisitos de uma “justiça global” (Beitz, 2003, p. 44, tradução nossa). Essa razão pública dirá que os direitos humanos se baseiam no resultado de um processo global de deliberação acerca dos requisitos mínimos para a participação na comunidade global (Cohen, 2004, p. 210).

Esse processo, todavia, não precisa ser completamente consensual em relação às diferentes culturas que participam da prática dos direitos humanos, mas deve estar ancorado em premissas as quais devem, elas sim, passar por um teste de “não rejeitabilidade” (Follesdal, 2017, p. 89, tradução nossa). Portanto, pode-se discordar sobre o conteúdo dos direitos humanos desde que esse desacordo seja apresentado nos termos das premissas aceitas por todos os membros da prática. Beitz (2013, p. 289) retoma a dignidade humana nesse contexto, afirmando que ela permite à prática um ganho, na medida em que empodera os indivíduos a buscarem reparações por violações de seus direitos, de modo que a dignidade pode atuar de maneira “sistêmica” na formação de um maior engajamento popular com o avanço da prática. Nesse sentido a dignidade é vista como um valor que a prática avança, mas cujo conteúdo é definido, novamente, a partir de um processo de deliberação pública (Luban, 2015).

Feita essa pequena recapitulação dos aspectos centrais do modo como a dignidade humana é trabalhada no interior da teoria dos direitos humanos, cumpre agora examinar de perto os argumentos de Bernstein, com o intuito de posteriormente retornar em um confronto crítico com as teorias ortodoxas e políticas.

2 O PAPEL DAS EXPERIÊNCIAS DE SOFRIMENTO SOCIAL

A proposta de *Torture and dignity* é ambiciosa: contrariando todas as escolas modernas de filosofia moral, a obra pretende oferecer uma reconstrução da totalidade da “experiência moral”, a qual é constituída por “o que a moralidade é e como ela funciona”, colocando como conceitos paradigmáticos para a sua fundamentação a tortura e o estupro, não considerados somente “em si mesmos, mas centralmente como paradigmas de sofrimento moral [*moral injury*]” (Bernstein, 2015,

p. 1, tradução nossa). Desse modo, Bernstein pretende lastrear sua teoria moral nas experiências de sofrimento moral, no momento negativo da moralidade que poderia gerar, na figura da negação da negação, um conteúdo ético positivo. Para tanto ele partirá não mais, como fazem as teorias morais mais amplamente aceitas, da experiência do agente moral que procura condutas para a ação (Kant) ou do modelo de homem virtuoso (Aristóteles).

Sua teoria é antes fundamentada na definição correta e aprofundada do sofrimento moral que tem como sua figura subjetiva privilegiada a vítima, aquela que é efetivamente violada em tais situações. O intuito aqui é de que a experiência da vítima possa ser analisada enquanto momento negativo que revele certos traços constitutivos da existência humana que, por sua vez, permitirão a emergência de um conteúdo positivo na forma de um pensamento moral que procure antes evitar o mal do que realizar o bem. A escolha da tortura e do estupro se justificam na medida em que, enquanto formas paradigmáticas de ofensas morais, elas servirão, em sua negatividade, como impulso para o descobrimento daquilo que, por força da condição de ser humano, exprime a possibilidade de devastação. Sobre sua proposta para a filosofia moral fundada a partir das experiências de ofensas morais, dirá Bernstein (2015, p. 71, tradução nossa) que

[...] ao assumir para si a ideia e o ideal do sujeito autônomo, a filosofia moral moderna suprime o estrato mais profundo que alimenta essa ideia de subjetividade autônoma— nomeadamente, que na resposta horrorizada à tortura havia implícito um reconhecimento horripilante de que um ser humano pode sofrer *devastação*, que o que nos faz humanos é a possibilidade—para além da mortalidade e da depravação—de um indivíduo perder, para si e para os demais, sua posição de humano. Se, no século XVIII, tivesse emergido uma filosofia moral à altura do significado da tortura e da necessidade moral de a repudiar, ela teria sido uma filosofia da devastação. *Seres possuidores de dignidade são seres sujeitos à devastação.*

Certos traços do argumento já se antecipam nessa declaração de intenção do autor, a saber, a ideia de que a posição (“*standing*”) de ser humano, que é nada mais nada menos do que a própria dignidade, pode ser perdido, destruído – e é isso que caracteriza a ideia de devastação que será tão influente no curso de sua exposição – pela ação intencional de outros, e, ao mesmo tempo, que essa mudança de perspectiva em direção a um relato em primeira pessoa da experiência da vítima de ofensas morais se constitui como uma crítica da subjetividade autônoma, precisamente porque o valor intrínseco que é a dignidade não surge em razão de um atributo humano que faria parte de uma natureza metafísica, mas é, na realidade, concedido aos sujeitos por outros sujeitos, ou seja, ele depende do reconhecimento dos demais. A contingência do valor humano ao reconhecimento já permite responder provisoriamente por que a dignidade pode ser destruída: uma vez que ela emerge do reconhecimento mútuo, em sua ausência, ela passa a não mais existir.

Bernstein dedica então a primeira parte do livro à análise fenomenológica do estupro e da

tortura a partir da leitura de dois relatos: um tratando especificamente da experiência da tortura nos campos de concentração nazistas, escrito por um sobrevivente, e outro de estupro, relatado também por uma vítima². A ideia de partir da descrição fenomenológica de situações concretas, contudo, não implica haver um problema com a fundamentação normativa, mesmo porque a já mencionada saturação normativa da experiência humana é um pressuposto – hegeliano – do qual parte Bernstein. Sua pretensão é realizar a já mencionada “filosofia da devastação” que seja sensível e responsiva aos modos concretos a partir dos quais ela se efetua. Não há espaço aqui para se ocupar de modo pormenorizado da fenomenologia que ele emprega, mas é relevante enumerar quais os traços específicos da experiência humana ela revela e que podem ser o ponto de partida para a construção de seu conceito de dignidade. O autor descreve os seguintes traços, entre outros, que unem a tortura e o estupro enquanto experiências paradigmáticas de destruição do valor intrínseco do humano, de devastação (Bernstein, 2015, p. 118-119):

- *silenciamento*: há em ambos a perda da intencionalidade linguística na mão do estuprador/torturador, transformando suas manifestações expressivas da dor extrema como significando o oposto do que elas são para a vítima. O estuprador/torturador percebe os gritos e urros, portanto, não como um sinal de que sua conduta necessita cessar diante do mal que causa, mas como razões para prosseguir, como incentivo para causar mais dor;
- *vida e morte*: a distinção clara que possuímos usualmente entre a vida e a morte é apagada no estupro/tortura, em que a vítima sofre um assassinato social, isto é, uma forma de morrer em vida, na qual ela perde a característica distintiva que lhe faz humana, a saber, a expectativa naturalizada de que a dor é algo ruim, que merece reprovação e que enseja o auxílio;
- *desamparo existencial*: Bernstein o define como uma consequência das categorias anteriores em que a relação do eu com o mundo é desfeita em seu lado intencional pela ação intencional do outro. A vítima perde com isso a capacidade de se determinar, de se enxergar como possuindo um lugar nesse mundo e é lançada à consciência de sua própria finitude e desamparo que lhe é constitutivo. Entende a manifestação sintomatológica desse estado na síndrome de estresse pós-traumático que passa a ser o componente mor do autoentendimento da vítima após o evento;

² Trata-se dos relatos de Jean Améry e de Susan J. Brison, respectivamente. O interesse de Bernstein pela fenomenologia de tais experiências não está tanto no impacto emocional que elas têm sobre seus leitores, mas em reconstruir racionalmente as dimensões morais da existência humana – incorporada – aqui desenvolvidas. Para ficar com um exemplo de cada, Bernstein encontra nas descrições de Améry, mais especificamente na interação torturador/torturado, a revelação da dimensão social da dor, do fato de que os sujeitos estão à mercê dos outros para a manutenção de sua própria integridade física e moral. Já em Brison, Bernstein observa uma outra forma de identificar pela ausência o caráter constitutivo das relações intersubjetivas materiais, incorporadas, para a existência moral dos indivíduos. O estupro então significa, nesse contexto, a perda da confiança nas relações com os outros, uma vez que se toma ciência, do modo mais doloroso possível, do que significa ter essas expectativas tácitas violadas.

– *perda da confiança no mundo*: consequência de todas essas categorias é precisamente o estado de hipervigilância, insônia, pesadelos que marcam as defesas psíquicas de seu eu contra o reconhecimento da possibilidade de que tal dor, tal mal, é possível e pode ocorrer. Bernstein reitera que esses sintomas, todavia, não constituem o efetivo mal causado pelo estupro, mas que são antes exatamente sintomas do que ocorreu: a dissolução das condições que fazem a experiência ordinária possível, a mais básica dessas sendo a confiança no mundo, o processo no qual, por meio da confiança preditiva moralizada de que os outros sujeitos o tomam como um igual, como alguém que tem valor e que não deve ser machucado, o sujeito é mantido ignorante de sua vulnerabilidade e de sua absoluta dependência em relação aos demais.

Essas categorias, incluindo a perda de confiança no mundo – que é a própria consequência da experiência do estupro/tortura – mostram em qual medida o senso de eu, a relação do sujeito consigo mesmo, é dependente de sua relação com o mundo, de modo que um mal causado por outros causa necessariamente o colapso do modo como o sujeito se entende. A perda da relação com os demais é a perda da relação consigo mesmo.

Observa-se que o relato inicia, então, com uma relação regular com o mundo calcada na expectativa de que a dor é algo que não deve haver, algo que enseja um cuidado e esforços para que seja evitada (Bernstein, 2015, p. 79). A essa relação Bernstein chama de “confiança no mundo”, a qual constitui uma expectativa normativa – mas não moral – que Bernstein chamará de “onde a solidariedade humana e animal convergem” (Bernstein, 2015, p. 100, tradução nossa). Contudo, observa-se que essa confiança é ao mesmo tempo uma forma de esquecimento – esquecimento de que seres humanos são seres corporalmente constituídos que podem, por serem lançados ao mundo por essa corporeidade, ser torturados, estuprados, devastados a qualquer momento, isto é, que justamente a abertura para as experiências do mundo é a mesma porta pela qual os indivíduos podem ser brutalmente invadidos.

O valor explicativo da tortura e do estupro, portanto, é que elas tornam os sujeitos dolorosamente cientes de sua própria vulnerabilidade, e destroem a confiança que antes estruturava a relação deles com os demais e com o ambiente. Essa confiança não é facilmente ou mesmo totalmente restaurada, pois o senso de vulnerabilidade que marca os sintomas da síndrome de estresse pós-traumático se embrenha profundamente na psiquê (Bernstein, 2015, p. 121). Contudo, ainda é preciso definir por que seres humanos são devastados: o valor intrínseco pode ser destruído por meio de ofensas à integridade corporal. A resposta dada anteriormente, de que esse valor é aprendido a partir de experiências de reconhecimento, precisa de um preenchimento para poder responder aos traços experienciais identificados na análise fenomenológica do estupro e da tortura.

3 DIGNIDADE NEGATIVA

A ideia que pode fornecer um bom ponto de partida é a de incorporação, pois se pessoas são entidades corpóreas que não podem existir sem sua manifestação física e, ao mesmo tempo, são valores, alguma ligação substancial deve ser feita entre a existência física e a existência moral enquanto detentora de um valor intrínseco, enquanto ser digno. Nesse sentido, essa ligação decorre da própria análise fenomenológica do estupro e da tortura, uma vez que os efeitos nocivos desses males em muito ultrapassam o momento no qual eles estão sendo vividos e muitas vezes perduram por muitos anos, o que só seria possível se a violação da corporeidade fosse vista, em si, como afetando o valor intrínseco da vítima. Somente um corpo normativamente saturado, visto como a incorporação do ser enquanto fim em si mesmo, como Bernstein (2013, p. 52) dirá a partir da análise de Fichte, pode explicar o modo usual como se atrela o ato físico do estupro à reprovabilidade, sendo esta centrada na ausência de autodeterminação da vítima.

E isso dá ensejo para que ele prossiga para afirmar que o corpo funciona como realização material do valor que o indivíduo possui e que a violação de um e de outro estão intrinsecamente conectadas (Bernstein, 2005, p. 314). Ter valor significa ter seu corpo respeitado, não invadido sem que haja consentimento expresso. Se seres humanos são seres vulneráveis em sua corporeidade, seu valor é realizado exatamente na proteção de seus corpos. Isso por sua vez se liga, para Bernstein, ao caráter da dor como fornecedora de razões para a ação, de modo que está ligada à estrutura normativa da personalidade em que ela aparece, como o que não deveria acontecer com o sujeito na medida em que ele se reconhece como tendo valor e, portanto, direito ao seu corpo. Desse modo,

[...] a integridade corporal é um fim mais forte que os meios porque, simplesmente, meu corpo não é mero instrumento para minha habitação no mundo, mas é o eu, ou ao menos uma realização completa de mim, e se eu tenho enquanto pessoa um valor intrínseco, então meu corpo é intrinsecamente valioso, ou ao menos o portador imediato de meu valor intrínseco (Bernstein, 2015, p. 144, tradução nossa).

A tortura e o estupro, ao instituírem o torturador/estuprador como soberano em relação à vítima, e ao se instituírem como o modo particular de inserção da vítima no mundo posteriormente ao evento, revelam que a vontade autônoma, agência racional e autoridade moral são dadas ao sujeito pelos outros, são intersubjetivamente constituídas. Ou, ainda, porque a capacidade para ter uma relação com o mundo e consigo pode ser destruída pela ação de um outro ser humano, os outros devem ter, em primeiro lugar, um papel essencial em constituí-la.

Esse ponto essencial sobre o caráter corpóreo, material e intersubjetivo da dignidade avança,

em Bernstein, um passo a mais no caminho de estabelecer seu conceito, restando apenas definir de que modo, especificamente, outros seres humanos podem influir de modo constitutivo na formação da personalidade do ser enquanto dotado de valor intrínseco. Bernstein responderá no sentido de que o senso de valor intrínseco que alguém se atribui no curso da sua vida – e que vem a ser traduzido no valor intrínseco que se atribuem aos seres humanos de modo genérico – surge de uma experiência de primeiro amor bem-sucedido, de modo que ele procurará demonstrar que ser amado pelos cuidadores primários é a forma paradigmática do reconhecimento puro, porque primeira e condição de possibilidade para o surgimento de uma personalidade autônoma que enxerga a si mesma como possuindo valor intrínseco.

Com isso, pode-se entender que o conceito de dignidade tal como aparece nos documentos de direitos humanos, na forma da afirmação do valor intrínseco de todos, passa a remeter a um relato ético – não mais moral – acerca do modo como a vida social é estruturada a partir de relações de reconhecimento recíprocas entre seres humanos que se entendem como possuindo valor intrínseco e que reconhecem os demais como possuindo igual valor.

Ao mesmo tempo, essas relações de reconhecimento, por serem socialmente contingentes, implicam que a concessão da dignidade deverá ser medida com base na integração do indivíduo a uma comunidade política por meio da igualdade de direitos (Bernstein, 2018a). Se se entende o que é o valor intrínseco e qual seu conteúdo, entende-se também que esse relato é estrutural, na medida em que coloca as condições mínimas para que possa haver indivíduos se relacionando de modo significativo consigo mesmos e com o ambiente a partir da confiança no mundo, que é uma forma de descrever a teia opaca e difusa de relações de reconhecimento recíproco.

Desse modo, sua materialidade dependerá do modo específico como uma determinada sociedade está organizada, de modo que não se está falando de um conteúdo moral de dignidade, como no caso das concepções ortodoxas, mas, sim, de um conteúdo ético que permite a descrição de condições mínimas para a existência em comunidade (Bernstein, 2015, p. 215), a saber, a manutenção de uma rede de relações de reconhecimento que permita a todos a inclusão plena na comunidade política. O requisito da inclusão plena é relevante porque Bernstein comprehende que esse é o modo que sociedades modernas que aderem à prática dos direitos humanos reconhecem um indivíduo como sendo um ser humano pleno, como tendo dignidade (Bernstein, 2018a), de modo que esta permanece sendo o valor intrínseco reconhecido por meio da concessão de direitos, com o acréscimo de explicar de que maneira tal valor surge e quais tipos de práticas sociais podem destruí-lo.

A experiência da negatividade que serve de impulso para as considerações de Bernstein faz com que o conteúdo ético positivo da dignidade, que é a negação dessa negatividade, funcione não

como uma bula prescritiva do que indivíduos devem fazer, mas, sim, das condições mínimas que não se devem violar – a autonomia corporal, por meio de sua proteção jurídica, uma vez que o Estado de Direito é “a instituição da integridade corporal como fonte da dignidade humana” (Bernstein, 2015, p. 55, tradução nossa) – para que se possa considerar todos como possuindo igual dignidade.

Defende-se aqui que essa forma de tratamento da dignidade humana oferece avanços relevantes em relação às alternativas ortodoxas e políticas disponíveis, cumprindo um papel que não é fundacionalista em sentido forte, como o querem autores como Griffin, mas que também não fica restrito ao núcleo mínimo do conceito de *status* de seres humanos que possuem valor intrínseco. Não que Bernstein não considere a dignidade um conceito de *status*, visto que ela continua sendo para ele o conceito distintivo da espécie humana que a faz digna de consideração moral especial, por meio da proteção de direitos humanos. Entretanto, esse *status* agora conta com uma fundação ética na vulnerabilidade constitutiva e dependência da sociedade para a aquisição e manutenção desse valor intrínseco por meio de relações de reconhecimento, o que, por sua vez, dá a ele uma fundamentação capaz de mobilizar uma força e critérios normativos de correção sem que para isso deva incorrer na acusação de etnocentrismo. As vantagens descritas serão trabalhadas no tópico a seguir.

4 O POTENCIAL CRÍTICO DA DIGNIDADE NEGATIVA

A concepção de dignidade humana acima descrita permite articular de modo mais preciso de que modo a institucionalização de direitos humanos pode ser justificada enquanto garantia da integridade corporal de seres humanos entendidos como vulneráveis. Se seres humanos são constitutivamente frágeis e vulneráveis, isto é, se isso é algo que eles são *em si* por conta do modo intersubjetivo pelo qual sua personalidade é formada, pela dependência dos outros para formar uma concepção de si, resta ainda definir o que eles serão *para si*. Esse momento de autointerpretação na formação do que se é *para si* permanece sempre em tensão com o que se é *em si*, de modo que a contradição entre ambos é o próprio motor do devir do sujeito que busca se entender (ainda que esse sujeito seja coletivo), o que já fora identificado por Robert Brandom³. Nesse sentido, a existência de

³ Em *The structure of desire and recognition*, Brandom desenvolve um argumento de matriz hegeliana para a formação da autoconsciência que se baseia na ideia – essa também oriunda de Hegel – de que: “Nesse sentido, criaturas essencialmente autoconscientes são (parcialmente) criaturas *autoconstituintes*” (Brandom, 2007, p. 126, tradução nossa). O momento do *para si*, isto é, da autointerpretação dos sujeitos nas práticas sociais de reconhecimento nas quais eles enquadram a vulnerabilidade que têm *em si*, é capaz de alterar parcialmente a própria estrutura dessa vulnerabilidade, precisamente porque esse *em si* não é apartado das relações sociais, mas é, antes, a própria formulação da necessidade constitutiva de uma abertura ao mundo. Trata-se, portanto, de substituir uma concepção estática daquilo que faz dos homens propriamente sujeitos e de dar a eles, no lugar dela, uma *história* de como esse sujeito se

algo que a humanidade é *em si* – vulnerável e dependente dos demais – implica a possibilidade de diferentes versões do que ela é *para si* – membro de um bando, um cidadão de um Estado, um sujeito de direitos humanos internacionalmente reconhecidos –, as quais estarão em relação dialeticamente tensa com esse seu conteúdo a ser desdoblado e desenvolvido.

Portanto, a leitura de Bernstein sobre a historicidade e o conteúdo do conceito de dignidade permite evitar ambas as armadilhas postas em lugar pelas concepções políticas e ortodoxas: de um lado, evita-se a projeção totalizante de uma essência humana ou mesmo de um *status* que se mantém inalterado ao longo da história, ao se introduzir a tensão entre esse *em si* a que as teorias ortodoxas julgam ter acesso imediato e os diferentes *para si* da humanidade que constituem o momento de mediação e realização desse conteúdo que é alterado a cada iteração. De outro, não se imagina que a dignidade está restrita ao que diz a prática ou às funções que ela coloca para o conceito, mas, sim, é possível, em um movimento dialético descrito, apontar para a inadequação entre uma determinada interpretação do que a humanidade é *para si* e o que ela é *em si*, de modo que o conceito, em sua *ossificação* presente nos documentos de direitos humanos e em sua aplicação prática, pode ser criticado de modo imanente não à própria prática, mas sim a ele próprio.

Uma teoria que reconheça isso possui a clara vantagem de manter sempre em mente que os arranjos institucionais, os quais são objetivações das relações de confiança que estabelecem seu valor intrínseco, destinados a proteger a dignidade (como é o caso dos direitos humanos), devem estar cientes e ciosos do fato de que ela é uma conquista frágil e que pode a todo momento ser posta em xeque. A existência cada vez mais ameaçada de pessoas da comunidade LGBTI+, dos povos originários, dos negros e das mulheres dá testemunho de que uma teoria da dignidade humana deve dar conta de tratar dessas violações e a elas responder.

O movimento realizado vai do tratamento abstrato das violações à dignidade pelas teorias hegemônicas dos direitos humanos, o qual se concentra na reafirmação ineficaz de que um *status* foi e está sendo violado, para um tratamento concreto, que é capaz de partir não da violação da norma, mas da violação da pessoa, de seu relato concreto, para, então, identificar de que modo esse indivíduo presentemente conta como menos humano do que os demais e, acima de tudo, de que forma arranjos institucionais melhores podem ser propostos.

Dito isso, é possível concluir que a dignidade pode atuar como conceito que não só justifica

autoconstitui e se autodestrói por meio de sua capacidade distintiva de alterar a si pela alteração de suas relações sociais.

a existência de direitos humanos, mas que também permanece como algo dotado de potencial subversivo, na medida em que pode, com suas próprias armas, levantar, a determinadas práticas institucionais no tratamento de determinados grupos minoritários, a acusação de não estarem sendo reconhecidos por essas instituições de forma tão integral quanto seus pares. Ao se condenar uma parcela da população a taxas grotescas de desemprego ou a outras muitas situações de vulnerabilidade, está-se fazendo nada além do que afirmar categoricamente que alguns importam menos que outros, que uns são mais humanos que outros.

Bernstein (2015, p. 315, tradução nossa) dirá acerca desse papel crítico, na conclusão do livro, que:

Às vezes também o Estado de Direito não parece ter essa força moral: porque as leis positivas podem, formalmente, ter qualquer conteúdo que o corpo soberano decidir, a lei pode ser uma forma de dominação, controle e devastação. Ao longo dos últimos dois séculos, está além de qualquer sombra de dúvida que a lei foi instrumento de controle, dominação e repressão.

Recuperar o *insight* de que o Estado de Direito surge como forma de reconhecimento do fato de que a tortura soberana devasta os indivíduos em seu sentido mais básico, enquanto tais, e que essa devastação é possível porque o valor intrínseco dos seres humanos é instituído a partir de relações de reconhecimento socialmente contingentes, é permitir uma força de insurgência contra as piores crueldades cometidas por Estados e outras instituições. Isso permite transformar a própria fundação do Estado, na forma de sua dívida de respeito para a autonomia corporal, como instância crítica privilegiada na destruição das práticas sociais que erodem a atmosfera de confiança que sustenta a vida em sociedade.

Com isso se atende também a condição de que uma teoria da dignidade humana não pode deixar de ser insurrecional, na linguagem proposta por Étienne Balibar e apropriada por Bernstein. Isso significa dizer que a dignidade empurra ao mesmo tempo à institucionalização de garantias que lhe são fundamentais e ao reconhecimento da insuficiência dessa institucionalização na forma das novas e contínuas violações de dignidade que não cessam de ocorrer, por meio da contradição incessante entre os seres vulneráveis que demandam o cuidado do outro que os seres humanos são *em si* e as diferentes formas de discriminação e devastação que povoam as diferentes formas que são *para si*. Lendo Balibar, Bernstein (2018b, tradução nossa) não deixa de notar que a “experiência de violação da dignidade é a que orienta a experiência ética, a força do negativo necessária para uma política insurrecional balibariana”, de modo que essa contradição não deixa de ser o motor que mobiliza o conceito de dignidade para fornecer um horizonte de crítica e de realização daquilo que significa, em sua acepção mais enfática, ser humano.

Em *What is a Politics of the Rights of Man?*, Balibar (1994) elabora a seguinte questão:
— Podem os direitos humanos ainda servir como ferramenta de emancipação? Dito de outra forma: uma vez impugnada a formulação da dignidade humana tal como ela aparece como elemento de fundamentação nas teorias dos direitos humanos, podem eles ainda se inserir positivamente na luta política à qual estão lançados em sua historicidade?

Para Balibar (1994), uma política dos direitos humanos deve partir precisamente das experiências de sua negação, ou ainda, da negatividade que passa a fazer parte integrante do conceito de dignidade. Isso significa que ela não pode atuar meramente como elemento de estabilidade da ordem democrática. Nas palavras do autor, os direitos humanos “[...] levam a democracia ao seu limite, já que nunca podem se contentar em conquistar ou oferecer garantias jurídicas para direitos civis [...]” (Balibar, 1994, p. 224, tradução nossa), mas devem necessariamente se estender para além de sua configuração atual.

Trata-se de uma verdadeira insurreição permanente que deve deixar falar o sofrimento, que é a eliminação da dignidade, para fazer jus à verdadeira dignidade. Apesar de não se perder de vista o valor e a necessidade de se reconstruir a democracia depois de levada até seus limites e além deles (Balibar, 1994, p. 211), sendo descabido abandonar os direitos humanos e a dignidade, é sempre necessária sua refundação a partir dos ganhos do processo de revolta contra a ordem estabelecida. Tal atitude é causada porque o caráter negativo e socializado da dignidade e dos direitos humanos impede que eles apenas “se ajustem às novas dinâmicas sociais” (Balibar, 1994, p. 224, tradução nossa), uma vez que isso não é nada além de capitulação ante a devastação que de fato ocorre. É necessário, portanto, enfrentar o risco da perturbação da ordem – pois sem ele os direitos permanecem reféns (Balibar, 1994, p. 225) – para lutar afirmativamente pela verdadeira realização daquilo que essa ordem diz defender, para afirmar o verdadeiro sentido da dignidade contra suas falsas imagens.

Trata-se, nesse caso, de uma concepção negativa e militante – militante porque negativa e negativa porque militante – de dignidade que é capaz não somente de fornecer uma determinação significativa para o seu conteúdo conceitual, mas também de recolocá-lo como arma possível no horizonte das lutas políticas.

5 CONCLUSÃO

O presente trabalho procurou empreender a proposição e a defesa de um conceito negativo de dignidade humana a partir das teses desenvolvidas pelo filósofo Jay Bernstein.

Tratou-se da tentativa de articular tal concepção filosoficamente e de inseri-la no contexto dos debates realizados no interior da teoria dos direitos humanos acerca do chamado problema da fundamentação. Nesse âmbito, por problema da fundamentação, compreendem-se os argumentos que procuram justificar que certos interesses ou certas características da existência humana são merecedores de proteção jurídica da qual todos gozam em razão tão somente de sua humanidade. Além disso, as questões de fundamentação também dizem respeito à natureza e ao conteúdo daquilo que é protegido.

Procedeu-se, então, primeiramente, com a reconstrução de argumentos feitos em torno da dignidade, por duas das correntes teóricas majoritárias na teoria dos direitos humanos: as concepções ortodoxas e as concepções políticas. A partir daí, procurou-se delimitar de que maneira as experiências de sofrimento social poderiam vir a cumprir um papel relevante no processo de determinação do conteúdo conceitual da dignidade. Isso se deu tanto com o intuito de superar a armadilha de abstração do conceito de dignidade, seja para noções de agência racional, seja para o interior de processos deliberativos internacionais, quanto de estabelecer de que maneira o conceito poderia se tornar mais capaz de dar conta das experiências de sofrimento e negatividade que marcam a existência de grupos subalternizados.

Tal proposta toma forma a partir dos argumentos de Bernstein, que realiza, precisamente nesse sentido, uma mudança de eixo no conceito de dignidade. O autor procura definir o valor intrínseco que constitui a dignidade e o *status jurídico* ao qual ela corresponde como sendo, na realidade, fruto de relações de reconhecimento social bem-sucedidas.

Essa inflexão socializante que condiciona a própria existência da dignidade ao reconhecimento recíproco estabelece que é somente a partir de experiências de negação desse valor que se toma consciência do quanto ele é dependente dos outros. Com isso, chega-se a uma concepção de dignidade que inclui em sua própria determinação conteudística os momentos nos quais ela aparece negada e que, em sua imagem invertida, sua negação determinada, revelam seu verdadeiro conteúdo. Essa nova ideia de dignidade, por sua vez, impõe pensar o conteúdo e a existência dos direitos humanos como um debate político de luta pela efetiva proteção do frágil e vulnerável corpo humano. Defendeu-se, aqui, que o conceito de dignidade pensado dessa forma pode adquirir um caráter militante em defesa dos oprimidos.

REFERÊNCIAS

- BALIBAR, Étienne. What is a Politics of the Rights of Man? In: BALIBAR, Étienne. **Masses, Classes, Ideas**. Routledge: Nova Iorque, 1994.
- BAYNES, Kenneth. Toward a political conception of human rights. **Philosophy & Social Criticism**, v. 35, n. 4, p. 371-390, 2009.
- BEITZ, Charles. Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing But a Phrase? **Philosophy & Public Affairs**, v. 41, n. 3, p. 259-290, 2013.
- BEITZ, Charles. What Human Rights Mean. **Daedalus**, v. 132, n. 1, p. 36-46, 2003.
- BERNSTEIN, Jay M. Recognition and Embodiment: Fichte's Materialism. In: BUSCH, Hans-Cristoph Schmidt am; ZURN, Christopher F. **The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives**. Plymouth: Lexington Books, 2013.
- BERNSTEIN, Jay M. **Rights**. In: Political Concepts: a critical lexicon. 2018b. v 4. Disponível em: <https://tinyurl.com/47m74x6r>. Acesso em: 21 mar. 2022.
- BERNSTEIN, Jay M. Rule of Law. In: BERNSTEIN, Jay M.; OPHIR, Adir; STOLER, Ann Laura. **Political Concepts: A Critical Lexicon**. Nova Iorque: Fordham University Press, 2018a.
- BERNSTEIN, Jay M. Suffering Injustice: Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 13, n. 3, p. 303-324, 2005.
- BERNSTEIN, Jay M. **Torture and Dignity**: An Essay on Moral Injury. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- BRANDOM, Robert B. The Structure of Desire and Recognition. **Philosophy & Social Criticism**, v. 33, n. 1, p. 125-148, 2007.
- COHEN, Joshua. Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For? **Journal of Political Philosophy**, v. 12, n. 2, p. 190-213, 2004.
- ETINSON, Adam; LIAO, Matthew. Political and Naturalistic Conceptions of Human Rights: A False Polemic? **Journal of Moral Philosophy**, v. 9, n. 3, p. 327-352, 2012.
- FOLLESDAL, Andreas. Theories of Human Rights: Political or Orthodox – Why It Matters. In: MALIKS, Reidar; SCHAFER, Johan (org.). **Moral and political conceptions of human rights: implications for theory and practice**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2017.
- GRIFFIN, John. **On human rights**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- LUBAN, David. Human Rights Pragmatism and Human Dignity. In: CRUFT, Rowan; LIAO, S. Matthew; RENZO, Massimo (ed.). **Philosophical foundations of human rights**. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- RAZ, Joseph. On Waldron's Critique of Raz on Human Rights. In: ETINSON, Adam (ed.). **Human**

Rights: Moral or Political? Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 139-144. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198713258.003.0008>.

RODRIGUES, Gabriel C. V. Os direitos humanos no pensamento de James Griffin. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 18, n. 1, e2212, 2022.

TASIOULAS, John. Are Human Rights Essentially Triggers for Intervention? **Philosophy Compass**, v. 4, n. 6, p. 938-950, 2009.

TASIOULAS, John. Human Dignity and the Foundations of Human Rights. In: MCCRUDDEN, Christopher (ed.). **Understanding human dignity**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

TASIOULAS, John. Taking Rights out of Human Rights. **Ethics**, v. 120, n. 4, p. 647-678, 2010.

TRIVISONNO, Alexandre T. G.; RODRIGUES, Gabriel C. V. O conceito de direitos humanos: ortodoxo ou político? **Espaço Jurídico Journal of Law [EJJL]**, v. 19, n. 3, p. 703-730, 2019.