



## A DIGNIDADE HUMANA E OS DIREITOS HUMANOS<sup>1</sup>

### HUMAN DIGNITY AND HUMAN RIGHTS.

**Paul Tiedemann**

Professor da Justus-Liebig-Universität Giessen, Alemanha e Juiz do Tribunal Administrativo de Frankfurt am Main.

#### **CAROS COLEGAS, SENHORAS E SENHORES,**

A minha exposição trata da relação entre Dignidade Humana e Direitos Humanos. Nós não iremos enfrentar a questão acerca do significado de dignidade humana, mas partir do pressuposto de um determinado conceito. No debate poderemos discutir melhor esse aspecto.

O meu entendimento sobre dignidade humana assenta-se na etimologia do termo “Würde” (Dignidade), a qual não é descrita como uma propriedade do mundo dos fatos, senão que é distinguida, em certo sentido, como um valioso objeto determinado. Trata-se assim de um conceito universal.

Quando se trata de valores eu defendo uma teoria subjetiva dos valores, para a qual os valores não são propriedade do objeto avaliado, mas muito mais a expressão de uma opinião subjetiva de uma pessoa que realiza a valoração. Isso traz para a opinião a impressão de uma preferência, algo que ela aprecia, tem um interesse particular e que prefere outro objeto de acordo com o grau de valor. Pelo termo “Dignidade” se destaca que o grau de valoração do objeto, o qual se premia a dignidade, é absoluto. Então, não há nada que possa ser mais valorado e, em caso de conflito, preferido.

O conceito jurídico de dignidade humana está agora, porém, intimamente ligado com o conceito jurídico de direitos humanos.

Isto é evidente na medida idêntica formulada no preâmbulo do Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos e no Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, quando afirma:

*Os Estados-partes no presente Pacto,  
Considerando que, em conformidade com os princípios proclamados  
na Carta das Nações Unidas, o reconhecimento da dignidade inerente a  
todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e*

---

<sup>1</sup> Palestra proferida em 05 de Agosto de 2013 no Programa de Mestrado em Direitos Fundamentais e Democracia da *UniBrasil*. Tradução do alemão por Marcos Augusto Maliska

---

*inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo,  
Reconhecendo que esses direitos decorrem da dignidade inerente à pessoa humana  
Acordam os seguintes artigos.*

Esta cláusula é para os juristas e filósofos brasileiros não menos significativas, porque o Brasil ratificou os dois Acordos em 1992.

Mas como devemos imaginar a relação de dedução entre dignidade humana e direitos humanos?

Em direitos humanos não se tem valores, não é algo que queremos, mas sim normas, algo que devemos seguir, pois os direitos humanos são sempre o reverso dos deveres humanos. Se há alguém que tem o direito sempre há também alguém obrigado a observar ou realizar o direito. Estes deveres consistem em abster-se de condutas contrárias aos direitos humanos (proibições) e, em alguns casos, em ter uma postura ativa na realização dos direitos humanos (mandamentos).

A dignidade humana e os direitos humanos parecem pertencer, portanto, a duas categorias fundamentalmente diferentes, porque a serem tomadas a partir do mero desejo em sua dignidade humana não segue o dever de respeitar a dignidade da pessoa em causa.

O problema não ocorre quando se toma um conceito metafísico de valor, como é o caso das diversas concepções de direito natural.

Os valores também não são tomadas de posição valorativas sobre um objeto, mas uma propriedade do objeto. Trata-se, em termos de dignidade humana, de um status que foi agraciado ao Homem por Deus ou pela natureza e o qual ele possui como se fosse uma propriedade. Este status consiste propriamente no fato de que o possuidor tem direitos em face de terceiros e esses terceiros possuem deveres em face dele.

Assim desaparece a diferença entre valores e normas e também o problema que eu descrevi. A dedução dos direitos humanos da dignidade humana corresponde então à dedução dos direitos individuais de um conjunto de direitos como contidos em um status.

Eu não recomendaria esta abordagem, porque ela depende de fortes pressupostos metafísicos que geralmente não são aceitos em um discurso global sobre direitos humanos. No interesse de uma compreensão verdadeiramente universal dos direitos humanos e da relação entre dignidade humana e direitos humanos eu aconselharia, por isso, uma posição de “parcimônia metafísica”. Isto significa que devemos entender o conceito de valor como nós o usamos em nossas vidas diárias em todo o mundo, ou seja, no sentido das preferências subjetivas.

Mas o que isso tem de consequência em face da cláusula de dedução citada nos Tratados Internacionais de Direitos Humanos?

Temos de admitir que nos preâmbulos dos Pactos Internacionais pré-conceitos metafísicos são expressos, os quais nem todos são obrigados a compartilhar, para que os preâmbulos percam a função de fonte de interpretação das codificações de direitos humanos e tornem-se mero desperdício?

Eu acho que essas consequências podem ser evitadas, porque você pode também com base no fundamento da parcimônia metafísica e em uma “teoria subjetiva de valor” reconstruir a relação de dedução entre dignidade humana e direitos humanos.

Deve-se admitir, no entanto, que é difícil ver uma conexão direta entre dignidade humana e direitos humanos. Isto é devido ao fato de que os valores e as valorações

baseiam-se inteiramente em quem os emite ou compartilha. Os meus valores e valorações dizem respeito de certo modo apenas a mim e precisam apenas perante eu mesmo ser justificados.

Em contrapartida, de direitos nós só podemos falar quando se trata de uma relação entre pelo menos duas pessoas, das quais uma como portadora do direito é a credora e a outra obrigada por meio do direito é a devedora.

Eu não vou falar, portanto, inicialmente, sobre a relação entre valores e direitos, ou seja, sobre a relação entre dignidade humana – direitos humanos, mas sobre a relação entre valores e deveres, ou seja, da relação entre dignidade humana e deveres humanos.

Agora os senhores podem objetar que a diferença categórica entre valores e normas também não pode com isso ser superada, que a relação entre dignidade humana e deveres humanos será investigada ao invés de direitos humanos. O que também vale para os direitos vale o mesmo para os deveres, ou seja, os deveres podem se dar onde nós já temos uma relação entre diferentes pessoas?

Eu gostaria de convencê-los de que os deveres de certa maneira se deixam entender, se você tem em vista apenas os devedores e prevê sua relação com o beneficiário.

Todos os deveres para com os outros derivam, afinal, de deveres que nós temos para com nós mesmos. Claro que eu não estou falando de deveres no sentido jurídico. Uma vez que se trata tanto a dignidade humana como os direitos humanos, antes de tudo, de conceitos morais vejo primeiro muito mais o conceito de dever em sentido moral. E em sentido moral todos os deveres são aqueles que temos em face de nós mesmos e não em face de outros.

Muitos pensadores são da opinião de que os deveres morais não são outros senão que jurídicos, os quais nós temos em face de outros, ou seja, em face de uma autoridade, a qual nos impôs essa obrigação, assim sobre Deus. Mas se queremos seguir o mandamento da parcimônia metafísica então não podemos nos ocupar com Deus. Nós devemos assumir em vez disso que não há autoridade maior que pode nos impor deveres morais.

Immanuel Kant definiu o conceito de dever como algo que obriga a nossa vontade.

Kant distingue a coerção interna da externa. Um dever que é baseado em uma coerção externa é um dever para com os outros, ou seja, um dever legal, enquanto o dever baseado na obrigação interna é um dever para consigo próprio, ou seja, um dever moral.

Mas uma análise mais aprofundada mostra que uma coerção externa nunca pode justificar um dever. Kant provavelmente diria que é uma coerção externa se eu tiver que pagar uma multa ao exceder o limite de velocidade. Portanto, é um dever com base em uma coerção externa para cumprir o limite de velocidade.

Mas a ameaça de uma multa não obriga a minha vontade. É apenas um bom argumento que dispõe ser melhor ficar nos limites legais de velocidade. Mas os argumentos são algo que não obriga a nossa vontade. Pelo contrário: uma vontade que se baseia em nada mais do que um bom argumento não é nenhuma vontade obrigada, mas livre arbítrio. Você pode com base nos melhores argumentos fáticos ou fictícios optar por exceder o limite de velocidade e aceitar a multa.

A partir de uma coerção externa da vontade poderia se dizer quando muito se se tratar de tortura. Mas a tortura não obriga a vontade, mas sim a destrói. Quem sob tortura comete, por exemplo, um ato de traição, não pode ser por nós responsabilizado, pois a traição não está baseada em sua própria vontade, mas no fato de que alguém sob tortura se comporta como uma máquina e não age como uma pessoa.

---

Estas considerações mostram que a coerção da vontade nem pode significar a destruição da vontade nem ainda a influência sobre a vontade por meio de argumentos.

Só se pode falar de forma razoável da coerção da vontade quando nós em certo sentido não concordamos com a nossa própria vontade. Este é o caso quando temos o desejo de agir de uma determinada maneira e ao mesmo tempo o desejo de não agirmos de acordo com este desejo. Em uma situação tão paradoxal entram em conflito duas vontades em contrário. Você pode dizer: Nós não queremos o que queremos. Sentimos uma contradição em nossa própria vontade.

O filósofo norte-americano Harry Gordon Frankfurt propôs resolver este paradoxo da vontade pela distinção entre duas diferentes ordens de vontade, a saber, entre volições de primeira ordem e volições de segunda ordem.

Volições de primeira ordem são os nossos desejos comuns e cobiças. Eles surgem espontaneamente e desaparecem quando são satisfeitos ou quando surge outro desejo incompatível com o anterior. Esses desejos alternam-se uns aos outros. Não há conflito entre eles.

Suponha que eu esteja com fome e me dirija a uma padaria para comprar um sanduiche de queijo. O desejo do sanduiche de queijo é uma Volição de primeira ordem.

No balcão da padaria passo a me interessar pelo sanduiche de presunto e agora eu sinto o desejo de um sanduiche de presunto. Este é também um desejo de primeira ordem.

O que aconteceu?

O desejo do sanduiche de queijo desapareceu. Ele foi substituído pelo desejo do sanduiche de presunto. O desejo do sanduiche de queijo não deu em nada. Não há nenhum conflito entre ambos os desejos.

Tem-se um problema quando as nossas volições de primeira ordem atingem uma volição de segunda ordem. Volições de segunda ordem dizem respeito ao desejo que o desejo de primeira ordem não é eficaz.

Exemplo: eu subo pela manhã na balança e percebo que ganhei peso. Isso reduz minhas chances com as mulheres e então eu decido renunciar ao sanduiche no almoço de hoje. Esta é uma volição de segunda ordem. Ela não surge espontaneamente, mas por causa de uma reflexão própria do sujeito e uma decisão correspondente. Ela não diz nada sobre os meus atuais desejos, cobiças e paixões, mas algo como, de que forma eu quero viver a minha vida.

Mas na hora do almoço eu estou com fome. Eu passo pela padaria e o sanduiche de queijo olha para mim. Mas a volição de segunda ordem simplesmente não desaparece. Ela ainda está lá. Ambas as volições estão em conflito.

A volição de segunda ordem não é facilmente suplantada pela volição de primeira ordem, porque ambas não se encontram no mesmo nível. O desejo de primeira ordem tem algo a ver com a minha fome. A volição de segunda ordem tem algo a ver com a maneira como eu quero viver a minha própria vida. Não se trata de prazer verso prazer, vontade verso vontade ou fome verso fome, mas trata-se de autonomia verso fome e essas são duas coisas que não podem ser substituídas.

Se eu decidir nesta situação pelo jejum e contra o sanduiche, vou sentir uma sensação de desconforto, certa dor de privação, o que também provoca certa tristeza. De alguma forma você se sente frustrado.

Mas se eu decidir nesta situação pelo sanduiche de queijo e contra o jejum, então eu mostro para mim mesmo que eu sou guiado pelos meus instintos e desejos e não por minha própria decisão racional. Mas isso não é compatível com a minha autoestima. Porque esta é essencialmente baseada na crença na minha capacidade de autocontrole. A perda autoinfligida do autocontrole leva, portanto, a uma perda de

autoestima, assim a uma autodesvalorização. Isso nós sentimos como autodegradação ou auto-humilhação. Esse sentimento de auto-humilhação ou autodesvalorização nós chamamos de vergonha. O sentimento de vergonha é muito mais doloroso do que o sentimento de privação, pois a privação não afeta a nossa autoestima como pessoas.

O sentimento de vergonha é tão cruel e doloroso que temos a sensação já coagida pela ameaça da vergonha de escolher o jejum e rejeitar o sanduiche de queijo. Esta coerção da vontade é o que podemos chamar, referindo-se a Kant, de um dever. Nós sentimos na situação de conflito entre jejum e comida a coerção para a volição de segunda ordem como um dever. Nós nos sentimos, nós perante nós mesmos, obrigados a jejuar e a renunciar o sanduíche de queijo.

No entanto, há normalmente também ainda outra possibilidade de evitar a vergonha. Nós podemos mudar nossos planos de vida, a maneira como queremos viver. Eu posso, por exemplo, achar que a longo prazo vai ser muito difícil eu desistir da boa comida e eu prefiro aceitar uma deterioração das minhas oportunidades com as mulheres do que do prazer de uma boa comida. Desde que o tamanho do meu corpo no futuro seja indiferente eu posso renunciar a segunda ordem de volição em relação ao jejum. Agora eu não preciso mais jejuar e não tenho mais vergonha se eu comer um tentador sanduiche de queijo. Quem decide, no futuro, renunciar a certas volições de segunda ordem, que até então o mantinha vinculado, muda, de certo modo, sua personalidade ou a imagem que ele quer ter de si mesmo. Ele passa de uma personalidade que presta atenção à beleza física do seu corpo para uma personalidade que é indiferente à beleza física.

Isso não funciona quando se trata de volições de segunda ordem que são absolutas. Estas são as volições morais. Não se pode mudá-las de forma arbitrária. As regras morais não são normas que você deve cumprir se você quer cuidar de sua própria beleza, mas se tratam de normas que você deve cumprir se você quer ser uma pessoa. Quem quer renunciar as volições de segunda ordem deve decidir-se deixar de ser uma pessoa. Isso, porém, exige o suicídio. Esse pode ser evitado se você aceita a vergonha moral, o que pode a longo prazo ser insuportável, ou se você suplanta a vergonha moral na medida que você desvia e manipula sua própria consciência – mais problemático. Isso, porém, não se deixa combinar com uma consciência clara. Enquanto você ainda existir como pessoa as volições morais são absolutas. Você não pode renunciá-las. O que vale para as volições morais vale naturalmente também para tudo aquilo que se relaciona com a dignidade humana, pois a dignidade humana é um valor moral e, na verdade, o mais elevado, em geral, imaginável.

Com isso, nós esclarecemos como os deveres humanos são derivados da dignidade humana.

Agora nós podemos voltar para a questão se há uma relação de dedução entre deveres humanos e direitos humanos.

Para isso devemos primeiro esclarecer o que entendemos por um direito. Eu sigo a Teoria da Vontade do Direito e o defino com o apoio em Max Weber e Robert Alexy como o seguinte:

O direito é a oportunidade para algumas pessoas de encontrar obediência em relação a determinadas reivindicações. Esta oportunidade não se baseia na violência, na pressão e nem na coerção. Ela baseia-se muito mais da parte de quem obedece exclusivamente no reconhecimento da autoridade do beneficiário.

A pessoa A tem um direito em face da pessoa B, se B se sente no dever de satisfazer as exigências de A – e não já então, se B vê-se obrigada ou constrangida a satisfazer as exigências de A.

---

Por isso a exigência do ladrão com uma arma conduz à entrega da carteira e não ao dever da vítima de ceder a carteira e, por isso, o ladrão não tem nenhum direito sobre a carteira.

O reconhecimento de um direito abrange de parte do devedor igualmente a aceitação das sanções para o caso de ele não cumprir suas obrigações. No plano dos direitos morais a sanção existe especialmente na sensibilidade para a repreensão e disposição para culpa, se o dever é violado.

Do dever de B em face de A para agir de modo x, não segue o direito de A em face de B sobre a ação x.

Quem, pelo dever a ser cumprido por outro, ganha uma vantagem, não tem também o direito de exigência dessa obrigação.

Eu gosto de ser obrigado a convidar meus amigos para jantar. Mas disso não se deduz nenhum direito ao dono de um restaurante que eu e meus amigos devemos jantar no restaurante dele.

Isto também se aplica à relação entre deveres humanos e direitos humanos. Por isso Avishai Margalit acredita que uma sociedade decente na verdade é obrigada a respeitar a dignidade humana de todas as pessoas. Disto surge para Margalit, porém nenhum direito dos beneficiários de observância desse dever. Por isso em uma sociedade decente não deve haver direitos humanos.

Do mesmo modo pensam todas as culturas pré-modernas. No Confucionismo, no Budismo e também no Cristianismo todos sempre têm que cumprir as suas obrigações, mas ninguém tem o direito de exigir esses deveres. Os direitos humanos parecem a partir da perspectiva dessas visões, por um lado, como supérfluos, pois é essencial que todos cumpram os seus deveres, e por outro lado, eles parecem inadequados, porque eles são a expressão da falta de modéstia daqueles que recorrem a eles.

Mas eu acho que isso faz uma grande diferença se nós só reconhecemos obrigações ou também direitos. Porque se nós não reconhecemos direitos, então não há ninguém para reclamar, se nós os violamos em face de nossos deveres. Ninguém teria o poder de nos repreender. Uma vez que todos os nossos deveres são apenas deveres para com nós mesmos, seria como se fosse o nosso assunto privado, se devemos ou não cumprir os nossos deveres.

Quando violamos nossos deveres o sentimento de vergonha nos ameaça. Porém, na prática, você pode facilmente evitá-lo, na medida em que esse sentimento é substituído por outros que são mais fáceis de suportar como, por exemplo, a ira, a raiva, a ignorância ou a arrogância. Há, portanto, um grande risco de nós falharmos no cumprimento de nossos deveres absolutos se não houver nenhum mecanismo de controle do direito que nos mantenha no caminho certo.

Se as pessoas a quem somos obrigados a cumprir os deveres humanos têm um direito que nós cumpramos as nossas obrigações, então elas têm o poder de controlar o cumprimento do dever por nós, nos pedir explicações e nos reprimir, se nós não fizemos. Nós não podemos então repreender as críticas com o argumento de que elas não vão dar em nada, se nós cumprimos nossos deveres ou não.

Porque os nossos deveres humanos são absolutos e para nós eles possuem uma grande importância, nós precisamos nós mesmos estar interessados em conceder aos beneficiários de nossos deveres os direitos correspondentes. Direitos humanos são também comparáveis ao mastro, ao qual Ulisses estava acorrentado, quando ele com seus companheiros passaram pela ilha das sereias. Ele deixou-se amarrar ao mastro a fim de se proteger da sedução das canções das sereias que significaria que ele seria conduzido para a ilha e se chocaria contra os rochedos.

Os direitos humanos são como o mastro de Ulisses, um instrumento que pode nos livrar de inúmeras tentações de ceder às nossas necessidades egoísticas e brutais para lesar nossos deveres humanos que a nós mesmos foram impostos. Direitos humanos é também alguma coisa que não apenas o beneficiário deseja, mas, sobretudo, também o devedor.

Mas como podem ser fundamentados os direitos humanos?

Desde John Locke deve ficar claro que os direitos não surgem no mundo senão por meio de concessão. Um direito concedido significa equipar uma pessoa com o poder de exigir obediência de outra.

Nós não podemos na verdade assumir que os direitos humanos têm sido conferidos por uma autoridade superior, como Deus. Porque isso viola o nosso princípio da parcimônia metafísica. Mas isso, porém, não exclui a concessão. Nós, que somos obrigados por nós mesmos para com aqueles em favor de quem nossas obrigações devem ser cumpridas, concedemos um direito. Nós em certa medida nos submetemos ao controle por parte dos beneficiários.

É nossa decisão se realmente vamos conceder esses direitos. Porém, quando para nós a dignidade humana de fato é um valor máximo absoluto e nós, por isso, queremos fazer tudo para garantir que nós observamos nossos deveres humanos, então a razão nos força a conceder direitos humanos. É uma contradição performativa e, por isso, impossível, de respeitar a dignidade humana e ao mesmo tempo querer negar a concessão de direitos humanos.

O caráter obrigatório desse ato de concessão leva a fazer na prática nenhuma distinção relevante, se você, como representante do Direito Natural, diz que os direitos humanos são inatos e inerentes as pessoas e inalienáveis, ou se você diz, que nós, humanos, damos uns aos outros. Mesmo, neste caso, eles são inevitáveis, por isso “como inato”, pertencem a cada pessoa humana e são irrevogáveis.

Podemos, portanto, supor que cada pessoa que tem consciência da dignidade humana ao mesmo tempo também sempre tem a consciência dos direitos humanos morais. Neste sentido podemos dizer que os direitos humanos podem ser derivados da dignidade humana.

Há, porém, neste sentido uma relação de dedução entre dignidade humana e direitos humanos que tem consequências jurídicas concretas. Eu quero mencionar rapidamente as três mais importantes consequências.

## 1. IDENTIFICAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

A dignidade humana nos permitiu a identificação dos direitos humanos. Nós podemos então apenas falar dos direitos humanos se existe a relação de dedução com a dignidade humana. Contanto as codificações universais, regionais ou nacionais de direitos humanos contenham direitos que não podem ser derivados da dignidade humana, tratam-se na verdade de direitos positivados, porém não de direitos humanos em sentido suprapositivo. Como direito positivado eles são disponíveis e não sacrossantos.

Direitos humanos genuínos, ou seja, aqueles que são derivados da dignidade humana devem ser aqueles que estão relacionados com a proteção da personalidade humana e não simplesmente com a liberdade de ação.

Dois exemplos de um direito que são citados nas clássicas codificações de direitos humanos, porém não derivam da dignidade humana, são o direito de propriedade (Art. 1º do 1º Protocolo adicional à Convenção Europeia de Direitos

---

Humanos de 1952) e o Direito de liberdade de ir e vir (Art. 12 do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais).

## **2. APLICAÇÃO ADEQUADA DAS RESERVAS DE RESTRIÇÃO**

Direitos humanos que derivam da dignidade humana não toleram restrição. Eles são absolutos. As reservas de restrição que preveem as codificações dos direitos humanos não devem se aplicar a eles.

É concebível, contudo, que o âmbito de proteção de um direito humano codificado é maior que o campo de proteção que deriva da dignidade humana. Nestes casos, devemos partir de um núcleo válido absoluto e não sujeito a restrição do direito humano em questão e de um campo periférico sujeito a restrição.

Deixem-me deixar isso claro no exemplo da liberdade de expressão.

O Art. 19 do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, sociais e culturais compreende o direito de liberdade de expressão. O parágrafo terceiro permite restrições legais entre outras a proteção da moralidade pública. O conceito de moralidade é tão impreciso e vago que o texto permitiria proibir qualquer opinião que questionasse um modo de vida de acordo com os costumes tradicionais. No entanto, o critério da dignidade humana permite esclarecer que as noções tradicionais de moralidade nunca devem restringir a liberdade de expressão. Isto é, em princípio, apenas em dois casos possíveis: Uma opinião pode ser proibida quando tem como objeto a negação da dignidade humana em geral ou sua privação com relação a uma determinada pessoa ou grupo de pessoas. Porque ninguém pode dispor da dignidade humana para negar a dignidade humana. O segundo caso refere-se à mentira. A liberdade de expressão está a serviço do fundamento e da manutenção da capacidade de se viver de forma independente, assim, da capacidade de se auto determinar a partir de seus próprios pensamentos e reflexões. Embora esse objetivo esteja também a serviço de toda manifestação de um ponto de vista ele está equivocado, porque só o erro pode ser detectado e eliminado, mas não a pronúncia da mentira, assim uma opinião expressada por alguém que já sabe que não é verdadeira. O mesmo se aplica também para a permissão de restrição da liberdade de expressão para a proteção da boa reputação de outra pessoa. Isso só pode se referir à proibição de uma calúnia deliberada ou de uma humilhante crítica difamatória, porém não da citação de fatos que prejudicam, com razão, a reputação de uma pessoa.

## **3. DESCOBERTA DE DIREITOS HUMANOS NÃO ESCRITOS**

O critério da dignidade humana permite a formulação de novos direitos humanos que até então em nenhuma codificação estavam assegurados. A necessidade para isso pode surgir se novos desenvolvimentos técnicos, culturais e políticos levarem à ameaça da dignidade humana que a existente codificação de direitos humanos não seja clara ou não seja clara suficiente para abrangê-los.

O Tribunal Constitucional Federal alemão descobriu desta forma o direito humano à autodeterminação informativa. Ele protege contra os riscos específicos para a dignidade humana, causados pela moderna tecnologia da informação digital e que anteriormente não havia.

Outro exemplo que pode ser aqui discutido é o desenvolvimento de um direito não escrito de identidade através da Corte Interamericana de Direitos Humanos.

Eu espero ter sido capaz de convencê-los, com essas poucas referências, que a questão filosófica sobre o significado da dignidade humana e a relação entre dignidade humana e direitos humanos não é uma diversão teórica, mas que tem consequências práticas diretas e benefícios práticos para o trabalho jurídico.

Muito obrigado por sua atenção!

Recebido em 18/03/2013  
Aprovado em 27/09/2013