ARISTÓTELES E OS DIREITOS HUMANOS[1]

Giuseppe Tosi[2]

1. *Oikos* e *Ekklesia*: Dominação e Igualdade

O que o pensamento ético-político de Aristóteles teria a ver com os direitos humanos? Aparentemente nada. Aristóteles define, na *Política*, dois âmbitos da *polis* claramente distintos: o *oikos* e a *ekklesía*. No âmbito do *oikos*, o *oikonomikón*, ou seja, o chefe de família, exerce uma dominação (*arché*) sobre os membros da família: ela é do tipo despótico (*despostiké*) sobre os escravos, patriarcal (*patriké*) sobre os filhos homens até a maioridade e esponsal (*gunaiké*) sobre a mulher e as filhas. Os três tipos de domínio são diferentes, mas pressupõem uma assimetria natural.[3] Para justificar a dominação sobre os escravos por lei (*douloi nomikoi*), Aristóteles elabora a teoria da naturalidade da escravidão (*phusei duleia)*[4]. Uma teoria que, segundo alguns intérpretes, não se coaduna com a sua antropologia, mas não deixa de ser uma bem argumentada justificação ideológica da escravidão legal existente na sua época e sobre a qual se fundamentava todo o sistema econômico–político da sociedade antiga[5].

Ao fundamentar desta teoria, Aristóteles afirma um princípio quase que universal, que governa o mundo humano: Comandar e ser comandado (*árchein kai árchesthai*) estão entre as condições não somente necessárias, mas também convenientes; e certos seres, desde o nascimento (*ek genetés)*, são diferenciados (*diésteke)*, para serem comandados, ou para comandarem.[6]

Tal princípio pode ser considerado como o protótipo de todas as doutrinas anti-igualitaristas que se sucederam na história e que justificaram o fato de que o mundo sempre foi dividido em governantes e governados e assim será também no futuro.

---

[1] Versão modificada, originalmente publicada in: DUERMAIER, A. T. (et alii). *Trilhas Filosóficas. Uma guia para estudantes.* João Pessoa: Editora UFPB, 2022, p.169-193.

[2] Professor Titular Aposentado da UFPB.

[3] ARISTÓTELES, *Política,* I, 12 1259a 38.

[4] IDEM, *Política,* I, 3-7 e passim; III, 6, 1278b 32-8; *Ética a Nicômacos,* VIII, 12, 1160b 28-32; VIII, 13, 1161a 30- 1161b 10; *Ética Eudemia,* 1241b 18-24; 1242a 28-32. Ver: GARNSEY, P. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996, pp. 11-16; TOSI, G. *Aristóteles e a escravidão natural,* Boletim do CPA (15-2003), pp. 71-100.

[5] Ver: BERTI, E., *Il pensiero politico di Aristotele,* Roma-Bari 1997; FINLEY, M. I., *Schiavitù antica e ideologie moderne,* Bari-Roma: Laterza 1981 (1980). p. 120.

[6] ARISTÓTELES, *Política,* I, 5, 1254a 21-24.

Se por direitos humanos entendemos uma doutrina que afirma que "por natureza todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos"[7], nada de mais distante desse pensamento do que a doutrina aristotélica, segundo a qual a desigualdade é uma característica intrínseca e natural.

Ao mesmo tempo, porém, uma leitura da *Ética* a *Nicômacos* e da *Política* nos indica que a maioria dos conceitos-chave que nós utilizamos hoje tem sua origem justamente na Antiga Grécia e foram sistematizados pelo próprio Aristóteles. O Isso inclui o conceito de "cidadãos livres e iguais" (*polites eleutheroi kai isoi*), assim como as definições clássicas das formas de governo: monarquia — governo de um, quando o rei governa em favor do povo e tirania, ou quando governa em proveito próprio, aristocracia, — governo de poucos, quando esses poucos são os melhores —, *oligarquia* — quando são os ricos que governam em benefício próprio; *politia* — governo dos muitos , quando a maioria governa seguindo as regras "constitucionais" — e *democracia* — quando a maioria governa contra a minoria[8].

Com efeito, se no âmbito "doméstico" a assimetria é total, no âmbito político a igualdade é ampla, e quase que irrestrita. A *polis* grega, sobretudo a ateniense, nos períodos democráticos reconhecia a existência de uma esfera de cidadãos que alternativamente governavam e eram governados (*archein kai archesthai)*, em um sistema de democracia direta poucas vezes alcançado na história[9]. É bem verdade e notório que esse espaço de cidadania era restrito a uma minoria de cidadãos: os homens e não as mulheres, os livres e não os escravos, os adultos e não os menores, os pertencentes a famílias tradicionais da cidade e não os estrangeiros; e que, na melhor das hipóteses, nos períodos de auge da democracia em Atenas, não passava de 20% a 25% da população[10].

Se confrontarmos a Atenas de Péricles com, por exemplo, a França da restauração, no começo do século XIX, veríamos que os cidadãos "ativos" que poderiam votar e ser

---

[7] Declaração Universal dos Direitos Humanos, ONU, 10 de dezembro de 1948.
Artigo 1. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.
Artigo 2. I) Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

[8] ARISTÓTELES, *Política***,** III, 5, 1279b 5-10. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985 (a tradução será retirada desta obra com eventuais alterações).

[9] IDEM, *Política*, I, 7, 1255b 16-22. ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

[10] FINLEY, Moses I. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

votados eram homens, adultos, livres, nascidos na França e que, dentro desse universo, o voto era censitário, ou seja, possuía direitos de cidadania somente uma pequena parcela da população, que talvez não chegasse a 5%[11].

2. A igualdade dos modernos e a desigualdade dos antigos: progresso ou hipocrisia?

No entanto, afirmamos nós modernos, o princípio de igualdade estava lançado e iria dar os seus frutos nos séculos seguintes, com as lutas das classes excluídas pela ampliação dos direitos civis e políticos, os chamados direitos de liberdade, ou de primeira geração. Isso não impediu, porém, que, diante da igualdade formal dos cidadãos, continuassem a existir gritantes desigualdades de fato, e que fosse necessária uma luta secular para a afirmação, sempre precária e parcial, dos direitos econômicos e sociais, os chamados direitos de igualdade, ou de segunda geração[12].

Luta que ainda está longe de ser vitoriosa, se pensarmos nas imensas desigualdades entre ricos e pobres existentes no interior dos Estados e entre os Estados, em nível mundial; desigualdades muito superiores às existentes no mundo antigo, se nós pensarmos na imensa concentração de riquezas nas mãos de poucas pessoas, grupos e empresas, e nas igualmente imensas possibilidades econômicas e tecnológicas que a humanidade tem hoje ao seu alcance para superar essas desigualdades, que não eram imagináveis nas sociedades antigas.

Isso sugere uma pergunta impertinente: será que os antigos eram mais realistas do que nós ao admitir a "natural desigualdade" entre os homens, ou nós, os modernos, somos mais hipócritas ao negar essa desigualdade natural, e ao mesmo tempo admiti-la na prática em larga escala?

A essa pergunta nós podemos responder que, apesar dessa discrepância entre a teoria a realidade, houve, para usar as palavras de Kant, um "progresso moral da humanidade" em relação aos antigos, porque a proclamação da universalidade da igualdade e da liberdade permitiu uma dinâmica ou uma dialética social para conformar a realidade ao ideal igualitário, enquanto as sociedades antiga e medieval permaneceram durante séculos estáticas e conservadoras[13].

---

[11] LOSURDO, D. *Contra-História do Liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

[12] COMPARATO, Fábio Konder, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, São Paulo: Saraiva 1999. TRINDADE, José Damião de Lima, *História social dos direitos humanos*, São Paulo: Peirópolis, 2003. TOSI, G. (org.) *Direitos Humanos: história, teoria e prática.* João Pessoa: UFPB, 2005.

[13] BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

Além disso, não devemos confundir "palavras" com "conceitos": as palavras podem ser as mesmas — liberdade, igualdade, fraternidade, democracia, justiça, direito, até o termo direitos humanos (*anthropina díkaia)*[14] pode ser encontrado na obra do filósofo grego, mas o seu significado é diferente. Com efeito, os conceitos não podem ser isolados do seu contexto histórico e da sua relação com a constelação de conceitos aos quais estão relacionados. Por exemplo, o que nos modernos, a partir de Hobbes, chamamos de democracia é algo bastante diferente do conceito que os Gregos indicavam com a mesma palavra. A modernidade pressupõe o princípio da igualdade de todos os cidadãos no estado de natureza, que, por meio do pacto social, constroem o Estado civil (*pactum unionis*) e posteriormente constituem o soberano (*pactum subiectionis),* que assume o monopólio do poder político legítimo[15].

Nesse contexto conceitual, o problema é exatamente o oposto daquele do pensamento político antigo: para os antigos "alguns são destinados por natureza a governar e outros a serem governados", as relações de poder ou de governo se justificam por si mesmas, não precisam de uma elaborada teoria política. Se, ao contrário, pressupõe-se, como fazem os modernos, que por natureza todos são iguais e livres, põe-se o problema de saber quem possui a legitimidade de governar sobre os outros[16].

Uma outra diferença essencial exclui a possibilidade de falar de "direitos humanos" na teoria e na prática política antiga, diferença que se refere justamente ao contexto histórico em que os conceitos estão inseridos: é a diferença entre "direito" e "direitos", como mostrou com insistência o filósofo do direito francês Michel Villey[17].

O direito (*díkaion* em grego, *jus* em latim) existe, pelo menos, desde que a humanidade começou a ter Estados, isto é, desde o momento em que se constituem as primeiras civilizações; mas os direitos humanos são tipicamente modernos e ocidentais, ou seja, nascem num determinado período histórico e numa determinada civilização a partir do século XVI/XVII.

Voltando então à nossa questão inicial, podemos responder que entre o pensamento político aristotélico e mais em geral da Antiguidade não haveria nada em

---

[14] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, V, 1135 a 4.

[15] Ver: BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: UnB, 1992. TOSI, G. – GUIMARÃES, R. *Democracia & Elitismo dos antigos e dos modernos*. Curitiba: CRV, 2020, p. 79-102.

[16] Ver: DUSO, G. *O poder. História da Filosofia Política Moderna.* Petrópolis: VOZES, 2005.

[17] VILLEY, M. *O Direito e os Direitos Humanos.* São Paulo: Martins Fontes, 2016.Ver: TOSI, G. *O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos: Michel Villey e Brian Tierney*. Revista Portuguesa de Filosofia, 2019, 75, 2, p. 1067-1102.

comum com os direitos subjetivos modernos, apesar da opinião difusa entre os militantes de que os direitos humanos existem desde sempre, desde os tempos imemoriais, embora a sua efetivação seja recente[18].

Para os defensores contemporâneos dos direitos humanos é retoricamente útil encontrar antepassados, predecessores e uma genealogia dos direitos humanos quanto mais possível remota na história. Nela, Antígona é a "heroína do direito natural", que desobedece às leis da cidade para obedecer às "leis não escritas" (*ágraphta nómina)*[19], os sofistas são os "iluministas" da Antiguidade, Protágoras o fundador do individualismo etc.

Mas essas afinidades se situam mais no campo da retórica que da historiografia filosófica. Há, porém, um caminho mais fecundo na relação entre o pensamento ético-político de Aristóteles e os direitos humanos, de que esta leitura *sub specie modernitatis* dos autores antigos: e este é o caminho que nos propomos a trilhar, ainda que de forma incipiente, apontando algumas pistas de reflexão.

3. A Antropologia Aristotélica

Num dos textos seminais da filosofia política ocidental, nas famosíssimas páginas do *Livro* I, Cap. 1 da *Política*¸ Aristóteles afirma:

> Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural (*phúsei e polis estí)*, e que o homem é, por natureza, um animal político (*ó ánthropos phúsei politikón zôon)*, e um homem que, por natureza e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma (*ó ápolis diá phúsin)*, seria um ser desprezível ou estaria acima dos humanos: é o que Homero chama com desprezo "sem parentes, sem leis, sem domicílio/lareira, e que é, portanto desejoso de guerra, uma vez que não possui vínculos e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão.
> [...]
> Agora, é evidente que o homem, muito mais do que a abelha ou outro animal gregário, é um animal político. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que possui o dom da fala (*logos*). Na verdade, a simples voz (*phoné)* pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem, e sua natureza consegue até comunicar aos outros a sensação de prazer e de dor. Mas a fala

[18] Ver: TOSI, G. *Quando surgem os direitos humanos? São antigos ou modernos?* In IDEM. Direitos Humanos e Democracia. História, Teoria e Crítica. (Ensaios), Vol. 3. Cachoerinha, Editora FI,2023, p. 21-37.

[19] "Mas Zeus não foi o arauto delas para mi/ nem essas leis são as ditadas entre os homens/ pela Justiça, companheira de morada / dos deuses infernais; e não me pareceu / que tuas determinações tivessem força / para impor aos mortais até a obrigação / de transgredir normas divinas, não escritas (*ágraphta nómina)/* inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, /é desde os tempos mais remotos que elas vigem/ sem que ninguém possa dizer quando surgiram." SÓFOCLES, *Antígona*, vv. 450-457. trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1989. Ver também ARISTÓTELES, *Retórica*., I, 13, 1373 b 1.

> (*logos)* tem a finalidade de indicar o conveniente/útil e o nocivo/daninho, e, portanto, também o justo e o injusto (*to díkaion kai to ádikon)*.
>
> A característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem a percepção do bem e do mal (*agathos kai kakós)*, do justo e do injusto e de outras qualidades morais e a comunidade (*koinonia)* dos seres que compartilham de tal percepção constitui a família (*oikia*) e a cidade (*polis*).
>
> Na ordem natural a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes (*tou olou próteron anankaion einai tou mérous*). Com efeito, quando todo o corpo é destruído, pés e mãos já não existem. [...]
>
> É claro, portanto, que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada um isoladamente não é autossuficiente (*autarkeios)*, em relação à cidade ele é como uma parte em relação ao todo; e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja autossuficiente ao ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem (*theríon*) ou um deus (*theós*).
>
> Existe naturalmente em todos os homens o impulso para participar de tal comunidade, e o homem que, pela primeira vez, uniu os indivíduos assim foi o maior dos benfeitores. Efetivamente o homem quando perfeito, é o melhor dos animais, mas é também o pior quando afastado da lei (*nomos)* e da justiça (*dike)*, pois a injustiça é mais perniciosa quando armada [20]

Do texto aristotélico podemos retirar **três concepções antropológicas**: o homem é um ser naturalmente político, um ser de razão e de linguagem, um ser ético.

3.1. O homem é um ser político por natureza

Para Aristóteles, ao contrário dos filósofos modernos, os homens não nascem como indivíduos livres num hipotético estado de natureza anterior à criação do Estado civil, no qual já são portadores de direitos naturais intrínsecos, tais como o direito à vida, à propriedade, à liberdade, à segurança e à igualdade diante da necessidade e da morte. Ao contrário desse "mito fundador" da filosofia política moderna, para Aristóteles, nesse estado de natureza não pode haver humanidade, mas podem viver somente os *a-polides* por natureza, seres inferiores como os brutos, ou superiores como os deuses. Humanidade plena só pode existir numa comunidade política (*koinonia politiké)* na qual os homens compartilham a percepção do bem e do mal, do justo e do injusto, e essa comunidade tem precedência sobre cada um de nós, como o todo precede cada uma das suas partes. A cidade é autossuficiente (*autárquica)*, mas o indivíduo não é autossuficiente e não pode

[20] ARISTÓTELES. *Política*, 1253a, 1- 35.

viver sem a comunidade; poderíamos dizer, parafraseando Santo Agostinho, *extra civitatem nulla humanitas.*

Afirmar que o homem é um vivente político por natureza (*zoon politikón physein*) significa afirmar que o homem nasce como um ser carente que precisa de tudo e que sem a sociedade ele não se torna homem. É nesse sentido radical que deve ser entendida a politicidade humana: não uma simples sociabilidade, comum a outros animais gregários, mas uma específica politicidade; o homem não é autossuficiente, não basta a si mesmo, não pode subsistir como tal sem a sociedade. Quanto mais a sociedade for boa, ou seja, permita o bem viver (*eu zen)*, mais o homem se tornará humano; ao contrário, se a comunidade política em que o homem vive for má, também o homem não poderá se desenvolver. O destino do homem está, desde o começo da sua existência, indissoluvelmente ligado ao destino da sociedade em que nasce e vive. E isso se define logo e de maneira irreversível por meio da aquisição da linguagem, que não é um simples instrumento que utilizamos para pensar e nos comunicar, mas é algo por meio do qual nós somos "pensados", por meio do qual a comunidade política, com toda a sua história e as suas categorias, nos "pensa". O homem adquire assim uma **segunda natureza** da qual não poderá se desvencilhar nunca mais. O momento da aparição da individualidade é posterior, e pode vir a ser ou não ser segundo o tipo de sociedade: há sociedades "fechadas" nas quais a individualidade é comprimida pela coletividade, e outras mais "abertas" e favoráveis ao afloramento da individualidade.

Aristóteles tem razão quando afirma: "É claro que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo", porque o indivíduo não existiria sem a sociedade. Não precisamos adotar todos os pressupostos holistas, organicistas e hierárquicos que assume esta concepção no pensamento aristotélico, nem precisamos opor um modelo aristotélico "organicista" a um modelo hobbesiano "individualista"[21]. O que nos interessa, neste momento, é reafirmar que esta intrínseca politicidade do homem é um ponto de partida dificilmente contestável que tem inúmeras consequências para o nosso discurso sobre os direitos humanos.

3.2. Eric Weil: o Homem é um ser razoável.

[21] BOBBIO, N. – BOVERO, M., *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986 (1979).

Nas primeiras páginas da *Lógique de la philosophie*, intitulada "o homem como razão", **Eric Weil** afirma que a definição aristotélica do homem como *ánthropos logon echon* é uma definição "filosófica" e não "científica". Não é uma definição do homem como ele é baseada no gênero e na diferença específica (animal vertebrado, bípede, implume), mas como ele deve ser. Por isso, a tradução latina *animale rationale* pode nos enganar: de fato, o comportamento humano é, muitas vezes, tudo menos do que racional. Weil propõe então traduzir a expressão *ánthropos logon echon* não com "ser racional", mas como "ser razoável":

> O homem é um animal dotado de razão e de linguagem: isso significa, portanto, afirmar algo que parece surpreendente - ou seja, que os homens de ordinário não dispõem da razão e da linguagem razoável, mas que eles *devem* dispor delas para ser *plenamente* homens. O homem natural é um animal; o homem tal como quer ser, tal como quer que seja o outro para que ele próprio o reconheça como seu igual, *deve* ser razoável. Aquilo que a ciência descreve não é nada mais do que a matéria sobre a qual é preciso impor uma forma, e a definição *humana* não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas para que se possa realizá-lo[22].

Para entender essa posição precisamos especificar o conceito aristotélico de natureza definido logo antes do trecho citado: "a natureza de uma coisa é o seu fim (*telos)* ou estágio final, porque nós chamamos de natureza de cada coisa, o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família"[23].

A natureza não é, portanto, a condição "inicial" de uma coisa, mas o seu estágio final, o cumprimento (*fulfillment*) de todas as potencialidades nela presentes. A diferença entre o cavalo e o homem é que o cavalo está determinado necessariamente para alcançar tais potencialidades, enquanto o homem não possui essa determinação absoluta. O homem não "é" homem, mas "se faz" homem; é um projeto que pode ter êxito ao fracassar. É essa distinção originária que nos permite ter um critério ético.

Definir o homem por aquilo que deve ser significa defini-lo por aquilo que ele não é. Esse é o traço que Hegel chama de *negatividade do homem*: o homem não é um animal como os outros porque, além das necessidades comuns aos outros animais, "ele tem

---

[22] WEIL, E., *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin 1989, p. 05 (tradução do autor).
[23] ARISTÓTELES. *Política*, I 2, 1252 b 31 -1253 a 1.

também desejos, quer dizer, necessidades que ele mesmo formou, que não são da sua *natureza*, mas que ele se deu" [24].

3.3. O homem é um ser ético.

A terceira característica do ser humano para Aristóteles está ligada às outras duas, por meio da linguagem, na medida em que a linguagem é a manifestação suprema da politicidade humana. O homem pensa por meio de uma língua, assimila por meio da língua os costumes, as tradições, os modos de pensar da comunidade de que é parte. O que diferencia o homem do animal, para Aristóteles, não é somente a possibilidade de elaborar um pensamento mais complexo, mas "de indicar o conveniente e o nocivo, e, portanto, também o justo e o injusto". O homem é simultaneamente, por natureza, um ser político, razoável e ético.

O que é, portanto, a filosofia e quem é o filósofo? A filosofia é essencialmente *praxis*, é o trabalho incessante do homem sobre si mesmo (e sobre a sociedade) para reduzir sempre mais a sua parte não razoável, a fim de que se torne inteiramente razoável, para que se torne sempre mais um ser racional, por meio da negação da sua negatividade. A linguagem do filósofo opera essa libertação do descontentamento humano em direção à plena racionalização do homem. "Contentamento (felicidade) e descontentamento (infelicidade), razão e animalidade, ser (presença) e não ser (devir), liberdade e dado – toda filosofia gira ao redor desses polos. A origem da filosofia está, pois, "no desejo e na negatividade primitiva" presente na própria natureza humana[25].

Para Weil, a filosofia é, então, o trabalho constante do homem para se tornar, por meio do *logos*, a partir de um ser meramente razoável, um ser plenamente racional. A filosofia é eminentemente uma ética e uma política, isto é, uma ação que visa, por meio da *theoria* e da *práxis*, a transformação do homem num bom homem e num bom cidadão. Afirma Aristóteles:

> quando o homem é perfeito (*téleios)*, é o melhor dos animais, mas é também o pior quando afastado da lei (*nomos)* e da justiça (*dike)*, pois a injustiça é mais perniciosa quando armada e o homem nasce dotado de armas para serem bem usadas pela inteligência e pelo talento, mas que podem ser usadas em modo totalmente oposto.

---

[24] PERINE, M. *Filosofia e Violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*, São Paulo: Loyola, 1987, p. 126.
[25] WEIL, E. *Filosofia Política*. Tradução de M. Perine, São Paulo: Loyola, 1990, p. 50.

> Logo, quando destituído de qualidades morais o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais[26].

O homem se torna violento quando se afasta da lei e da justiça, que são para Aristóteles expressão da reta razão (*orthós logos)*. O *logos* possui, portanto, um caráter intrinsecamente moral e ético; o *logos* enquanto razão, talento, habilidade, astúcia, é ambíguo: o homem pode usar esses talentos para o bem ou para o mal.

3. 4. A justiça é política: filosofia e violência.

O homem, ser político por natureza, ser razoável e ser ético, mas também ser violento, precisa de uma sociedade justa para se realizar plenamente como homem. A dimensão ético-política da filosofia é inerente à própria filosofia e não por acaso todos os grandes filósofos foram também filósofos políticos.

A virtude política por excelência é a justiça e Aristóteles nos diz que a justiça é política. No livro V da *Ética a Nicômacos*, afirma que a justiça é essencialmente uma virtude para o outro (*pros eterón, ad alterum*), ou seja, uma virtude que se exercita nas relações entre os cidadãos livres e iguais (*eleuteroi kai isoi*)[27]. Afirma também que a justiça é a regra ou o princípio ordenador (*táxis)* da comunidade política, porque se rege no princípio *unicuique suum tribuere,* de dar a cada um o que lhe cabe. Também expõe que a justiça é a determinação ou o critério (*crisis)* do que é justo, ou seja, a afirmação do caráter objetivo da justiça que não diz respeito à vontade dos indivíduos (direitos subjetivos modernos), mas à conformidade com uma ordem objetiva justa.

Aristóteles admite também, numa passagem tão famosa quanto obscura, que o justo por natureza, o direito natural, pode mudar, mas que, apesar disso, vai continuar sempre existindo uma diferença entre o que é justo por natureza e o que é justo por lei[28]. Podemos interpretar essa difícil passagem afirmando que as concepções de justiça podem mudar dependendo dos contextos históricos, mas a ideia de justiça, de Aristóteles até Rawls, permanece como um critério ineliminável para a convivência social[29]. Na linguagem de Weil, isso significa afirmar a existência de um "direito natural" que ele assim define:

---

[26] ARISTÓTELES, *Política*, I, 1.
[27] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, V,1 - 1129b 26-27.
[28] IDEM, V,6 - 1133b 24-30.
[29] Ver: TOSI, G. Aristotele e il diritto naturale. Rivista *Fundamental Rights*, N. 2/2024 – Paper 1.

> chama-se de direito natural aquele ao qual o filósofo submete-se, mesmo sem ser obrigado a isso pelo direito positivo: ele quer agir, a fim de contribuir para a realização do universal razoável, da razão universal. Ele tratará como seres razoáveis e, portanto, iguais todos aqueles com os quais se relaciona. [...] Noutros termos, o homem moral descobre que a lei moral deve informar uma lei positiva: a libertação do homem, de todo homem, deve realizar-se no mundo se a vida moral e razoável não querem ser um simples sonho. O filósofo será igual a todos, quando todos forem seus iguais em razão[30].

É preciso, afirma Weil, que exista um sistema de leis, de máximas empíricas fornecidas pela história, mas que respondam a condições não históricas. A condição, abstrata e geral, do direito natural será a seguinte: é preciso que em cada comunidade exista um sistema de lei positivas que não seja: a) nem contraditório em si mesmo; b) nem em contradição com o princípio moral, o princípio da igualdade dos seres razoáveis e livres. Direito natural não se opõe aqui a direito histórico, como algo cujo conteúdo não é sujeito à mudança, mas a direito positivo: o direito natural do filósofo é a base de toda crítica do direito positivo.

Afirma Weil que para o direito natural: "Todo ato violento é injusto e não pode ser reconhecido por nenhum sistema de direito positivo, pois o ato violento é o ato do indivíduo natural, segundo suas paixões, seus desejos não-universais, seus motivos apenas psicológicos"[31].

Trata-se de um jusnaturalismo racionalista que se fundamenta numa ética, ao mesmo tempo formal e material, que procura realizar uma síntese entre as duas grandes tradições éticas do Ocidente, a aristotélica e a kantiana. Para a ética kantiana do dever pelo dever, o imperativo categórico se impõe pela forma de sua máxima ("age de tal maneira que a máxima que rege a tua ação possa se tornar como uma regra universal"), prescindindo de um acordo sobre o conteúdo "material" da ação. A ética das virtudes aristotélicas, ao contrário, pressupõe uma definição do que é o bem, a felicidade e a vida boa para os cidadãos livres.

A ética de Weil é formal porque não se identifica com um conjunto de normas eternas e imutáveis, mas com a coerência interna ao discurso racional e a coerência com os princípios fundamentais da "igualdade dos seres razoáveis e livres". Mas é também material porque pressupõe uma concepção de homem, de bem e de felicidade que é determinada pela opção originária entre filosofia e violência. O homem razoável que escolhe ser um ser plenamente racional é o homem bom, a vida boa é a vida que procura

---

[30] WEIL, E. *Filosofia Política*, cit., p. 43.
[31] IDEM, p. 46.

realizar esta tarefa: a felicidade e o contentamento consistem em realizá-la na vida de cada um e da comunidade em que cada um vive. Ao final, também a ética kantiana, apesar do seu formalismo, pressupõe o conceito de dignidade humana e pode ser lida como uma racionalização ou secularização da concepção cristã do homem criado à imagem e semelhança de Deus.

4. Aristóteles e os Direitos Humanos: a "vida boa".

Traduzindo essas questões na linguagem dos direitos humanos, podemos afirmar algumas teses.

O homem é, por natureza, um ser social e fora da sociedade não pode haver humanidade, na medida em que o homem não "é", mas "se faz" homem num longo e constante processo educativo (*paideia)*. Portanto não cabe na teoria aristotélica da polis o "mito fundador" do jusnaturalismo moderno, ou seja, a existência de indivíduos livres e iguais num estado de natureza. Essa fundamental doutrina aristotélica, retirada do contexto "organicista e holista" em que se encontra, é a contribuição fundamental e, ousaria dizer, "imperecível" de Aristóteles ao pensamento político. Isso implica dizer, na linguagem moderna dos direitos humanos, que os direitos econômicos, sociais e culturais — chamados de direitos de segunda geração porque vêm historicamente depois dos direitos civis e políticos da tradição liberal, ou de primeira geração — na verdade, constituem "ontologicamente" as premissas e as condições necessárias para o próprio gozo dos direitos civis e políticos. Sem tais direitos o homem não tem as condições necessárias para o seu pleno desenvolvimento (*fulfillment)* humano.

Aristóteles nos diz também que existe uma "natureza humana", mas ela não pode ser entendida como a condição do homem num hipotético estado de natureza, ou seja, como algo "naturalmente" dado, mas como um fim (*telos)* a ser alcançado: o natural do homem é o pleno desenvolvimento de todas as suas capacidades, que estão "*in potentia*" como *dúnamis* presentes na sua natureza, mas que, para se tornar uma *enérgeia* (*in actu*) precisam de toda uma série de condições que devam ser garantidas pela sociedade e, nós diríamos, hoje pelo Estado.

Autores "neo-aristotélicos" como Amartya Sen, Martha Nussbaum e John Finnis[32] afirmam que é necessário compartilhar uma certa visão de bem e de vida boa e de

[32] SEN, Amartya. *Sobre Ética e Economia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999. IDEM, *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Nussbaum, Martha e SEN,

felicidade que deve orientar tal distribuição de bens. Elas definem a igualdade sobretudo como exercício de algumas capacidades *(capability approach)*, que podem ser resumidas em três grandes esferas que garantem a qualidade da vida:

a) uma boa vida **fisiológica**: bens materiais tais como a expectativa de vida, as condições da saúde, de habitação, de nutrição;
b) Uma boa vida **racional** ou razoável: bens imateriais, tais como educação, senso crítico, acesso à cultura; e
a) uma boa vida **relacional**: capacidade de convivência com outros homens e com a natureza.

O fundamento dessa proposta pressupõe uma crítica à antropologia individualista dos modernos e a retomada da antropologia aristotélica do homem como um ser por natureza social e político, um ser de razão e de linguagem e um ser ético, porque compartilha os valores de uma determinada comunidade[33].

Foi a partir de uma teoria desse tipo que a ONU reformulou (sob a influência do prêmio Nobel de Economia Amartya Sen) o cálculo do índice de desenvolvimento, introduzindo o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), que mede não somente a participação *per capita* no Produto Interno Bruto, mas também a expectativa de vida e o grau de escolaridade, entre outros indicadores mais "qualitativos", que permitem avaliar como cada sociedade é capaz de satisfazer as capacidades/potencialidades fundamentais do ser humano: a distribuição o mais possível equitativa dos bens materiais (expectativas de vida, condições da saúde, de habitação, de nutrição, etc.) e imateriais (educação, senso crítico, convivência com outros homens, com a natureza, etc.) indispensáveis para o desenvolvimento pleno (*flourishment*) das potencialidades humanas necessárias para uma "vida boa".

Nesse sentido, a igualdade não deveria ser uma mera igualdade de oportunidade que tem como objetivo final permitir a todos competir melhor no mercado capitalista, e se tornarem produtores e consumidores sempre mais competentes e competitivos.

Como já dizia Aristóteles na *Política*, criticando a expansão mercantilista e comercial que estava tomando conta das *polis* gregas, a riqueza é um meio necessário

---

Amartya (Eds.), *The quality of life*. Oxford: Clarendon Press, 1993. FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais*, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007.

[33] DENEULIN, Séverine *Fins et moyens: une interprétation aristotélicienne du développement économique*. Université Catholique de Louvain Institut de Recherche économiques et sociales: http://www.ires.ucl.ac.be/DP/IRES_DP/2000-16.pdf.

para a vida boa e feliz, mas não um fim em si mesmo, e a acumulação de riquezas pela riqueza (que ele chamava de *techné krematistiké*) não é digna do homem livre e não conduz à vida boa. Ao colocar a ênfase não mais nas oportunidades, mas nas capacidades, essas teorias enfatizam as condições mínimas para que as pessoas não sejam consideradas simplesmente como consumidoras, mas como cidadãos livres e iguais.

Essas teorias pretendem ser uma via mediana entre o universalismo e o relativismo: elas têm pretensões de alcance universal, porque têm como pressuposto a natureza humana comum a todos os homens, mas ao mesmo tempo afirmam que cada sociedade, povo, cultura, pode escolher quais seriam os bens materiais e imateriais mínimos ou indispensáveis para aquele tipo específico de sociedade, a partir da sua história, dos seus problemas, das suas características, da sua religião, cultura sem necessariamente seguir o modelo consumista ocidental.

Finalmente, Aristóteles, assim como todo o pensamento antigo, alerta-nos para a necessidade de um conjunto de valores ético-políticos compartilhados, a partir dos quais os cidadãos deverão ser "educados" para se tornarem "homens bons" e "bons cidadãos". A educação aos direitos humanos e à cidadania, constituem hoje esse conjunto de valores que orientam, ou deveriam orientar, uma ética pública interna aos Estados e tendencialmente universal, na medida em que estamos passando, como na Antiguidade, da época dos Estados-nação, para a época cosmopolita da globalização.

Conclusão

Nessas observações, aqui somente acenadas, mas que mereceriam um aprofundamento bem maior, podemos encontrar a contribuição mais permanente do pensamento de Aristóteles para os direitos humanos nos dias de hoje.

Precisamos evitar dois excessos: uma condenação dos direitos humanos modernos em nome de uma Ética das virtudes como faz, por exemplo, McIntyre[34] e uma absolutização da Ética dos direitos de tipo individualista liberal. É impossível voltar à ética das virtudes antiga e medieval ou à concepção objetiva do direito que nele predominava, porque essa ética estava inserida num contexto em que as desigualdades sociais acabavam sendo justificadas e naturalizadas. Repugna ao "espírito do nosso

[34] McINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a Study in Moral Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

tempo" aceitar a natural desigualdade dos homens, assim como repugna renunciar ao princípio da subjetividade como fundamento da liberdade.

Ao mesmo tempo, já existem sinais mais do que evidentes de que uma mera ética dos direitos fundamentada em bases individualistas está conduzindo a humanidade a um beco sem saída. A questão ecológica nos mostra claramente que, apesar de todo o desenvolvimento técnico-científico, existem **limites naturais** ao desenvolvimento dos "direitos e dos desejos humanos"; as questões bioéticas nos mostram que existem **limites éticos** ao desenvolvimento da técnica (nem tudo o que sabemos fazer podemos fazer); o aumento planetário das enormes desigualdades sociais numa época que teria ao seu alcance os meios materiais para superá-las, nos mostra que existem **limites sociais** ao acúmulo desenfreado e ao consumo de riquezas que excluem a grande parte da humanidade.

A passagem de uma mera ética dos direitos, com base no individualismo e no consumismo típicos da concepção liberal, para uma ética da responsabilidade, baseada numa concepção social e solidária do ser humano é algo sempre mais urgente nos dias de hoje. Nesse sentido, o pensamento ético-político de Aristóteles e em sentido mais amplo da tradição antiga pode ter ainda algo a nos dizer.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES, *Política.* Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

BERTI, E., *Il pensiero politico di Aristotele*. Roma-Bari 1997; FINLEY, M. I., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Bari-Roma: Laterza 1981 (1980).

BOBBIO, N. – BOVERO, M. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986 (1979).

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo.* Brasília: UnB, 1992.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva 1999.

DENEULIN, Séverine *Fins et moyens: une interprétation aristotélicienne du développement économique*. Université Catholique de Louvain Institut de Recherche économiques et sociales: http://www.ires.ucl.ac.be/DP/IRES_DP/2000-16.pdf.

DUSO, G. *O poder. História da Filosofia Política Moderna.* Petrópolis: VOZES, 2005.

FINLEY, Moses I. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais.* São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007.

GARNSEY, P. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine.* Cambridge 1996.

LOSURDO, D. *Contra-História do Liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

McINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a Study in Moral Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

NUSSBAUM, Martha e SEN, Amartya (Eds.), *The quality of life*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

PERINE, M., *Filosofia e Violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil,* São Paulo: Loyola, 1987, p. 126.

SEN, A. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SEN, Amartya. *Sobre Ética e Economia,* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SÓFOCLES, *Antígona.* Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, Zahar ed., 1989.

TOSI, G. *Aristóteles e a escravidão natural,* Boletim do CPA (15-2003).

TOSI, G. – GUIMARÃES, R. *Democracia & Elitismo dos antigos e dos modernos*. Curitiba: CRV, 2020.

TOSI, G. (org.) *Direitos Humanos: história, teoria e prática.* João Pessoa: Editora UFPB, 2005.

TOSI, G. Aristotele e il diritto naturale. Revista *Fundamental Rights, N. 2/2024 – Paper 1*.

TOSI, G. O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos: Michel Villey e Brian Tierney. *Revista Portuguesa de Filosofia,* 2019, 75, 2, p. 1067-1102.

TOSI, G. Quando surgem os direitos humanos? São antigos ou modernos? In IDEM. *Direitos Humanos e Democracia. História, Teoria e Crítica*. (Ensaios), Vol. 3. Cachoerinha: Editora FI, 2023, p. 21-37.

TRINDADE, José Damião de Lima. *História social dos direitos humanos.* São Paulo: Peirópolis, 2003.

VILLEY, M. *O Direito e os Direitos Humanos.* São Paulo: Martins Fontes, 2016.

WEIL, E. *Filosofia Política.* Tradução de M. Perine, São Paulo: Loyola, 1990.

WEIL, E. *Logique de la philosophie.* Paris: Vrin 1989.