



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO SEMI-ÁRIDO
PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS E HUMANAS
CURSO DE DIREITO

DIMAS LEOCADIO DA SILVA FILHO

**ARISTÓTELES E OS DIREITOS HUMANOS: O PENSAMENTO ARISTOTÉLICO
NA FUNDAMENTAÇÃO DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DE 1948**

MOSSORÓ

2022

DIMAS LEOCADIO DA SILVA FILHO

**ARISTÓTELES E OS DIREITOS HUMANOS: O PENSAMENTO ARISTOTÉLICO
NA FUNDAMENTAÇÃO DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DE 1948**

Monografia apresentada a Universidade Federal Rural do Semi-Árido como requisito para obtenção do título de Bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Mário Sérgio Falcão Maia.

MOSSORÓ

2022

© Todos os direitos estão reservados a Universidade Federal Rural do Semi-Árido. O conteúdo desta obra é de inteira responsabilidade do (a) autor (a), sendo o mesmo, passível de sanções administrativas ou penais, caso sejam infringidas as leis que regulamentam a Propriedade Intelectual, respectivamente, Patentes: Lei nº 9.279/1996 e Direitos Autorais: Lei nº 9.610/1998. O conteúdo desta obra tomar-se-á de domínio público após a data de defesa e homologação da sua respectiva ata. A mesma poderá servir de base literária para novas pesquisas, desde que a obra e seu (a) respectivo (a) autor (a) sejam devidamente citados e mencionados os seus créditos bibliográficos.

S586 Silva Filho, Dimas Leocadio da.
478a Aristóteles e os Direitos Humanos: o pensamento
aristotélico na fundamentação da Declaração
Universal de 1948. / Dimas Leocadio da Silva
Filho. - 2022.
72 f. : il.

Orientador: Mário Sérgio Falcão Maia.
Monografia (graduação) - Universidade Federal
Rural do Semi-árido, Curso de Direito, 2022.

1. Aristóteles. 2. Declaração Universal. 3.
Direitos Humanos. 4. Filosofia do Direito. 5.
Filosofia. I. Maia, Mário Sérgio Falcão, orient.
II. Título.

Ficha catalográfica elaborada por sistema gerador automático em conformidade
com AACR2 e os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Biblioteca Campus Mossoró / Setor de Informação e Referência
Bibliotecária: Keina Cristina Santos Sousa e Silva
CRB: 15/120

O serviço de Geração Automática de Ficha Catalográfica para Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC's) foi desenvolvido pelo Instituto de Ciências Matemáticas e de Computação da Universidade de São Paulo (USP) e gentilmente cedido para o Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (SISBI-UFERSA), sendo customizado pela Superintendência de Tecnologia da Informação e Comunicação (SUTIC) sob orientação dos bibliotecários da instituição para ser adaptado às necessidades dos alunos dos Cursos de Graduação e Programas de Pós-Graduação da Universidade.

DIMAS LEOCADIO DA SILVA FILHO

**ARISTÓTELES E OS DIREITOS HUMANOS: O PENSAMENTO ARISTOTÉLICO
NA FUNDAMENTAÇÃO DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DE 1948**

Monografia apresentada a Universidade Federal Rural do Semi-Árido como requisito para obtenção do título de Bacharel em Direito.

Defendida em: 21/11/2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Mário Sérgio Falcão Maia (UFERSA)
Presidente

Prof^a. Dra. Gilmara Joane Macêdo de Medeiros (UFERSA)
Membro Examinador

Prof. Dr. José Albenes Bezerra Júnior (UFERSA)
Membro Examinador

Sérgia Maria de Sousa; Luís Alvaci Gomes da Silva; Francisco das Chagas de Sousa (In Memoriam).

Dimas Leocadio da Silva e Francisca Francinete de Sousa Silva (presentes)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, e acima de tudo, sejam dadas a Deus toda honra, glória e louvor, pois por Ele e, sobretudo, nEle vivo, movo-me e existo e sem Ele nada posso fazer.

Aos meus pais, Dimas Leocadio da Silva e Francisca Francinete de Sousa Silva, por todo o apoio incondicional, pelo frutífero amor e renovados incentivos.

Ao Orientador Mário Sérgio Falcão Maia pela confiança depositada, pela paciência e liberdade conferida na orientação e por oferecer, ainda nas disciplinas iniciais da graduação, um olhar não dogmático para o fenômeno jurídico que posteriormente inspirou a idealização do presente trabalho.

À Banca Examinadora pela atenção na qualificação e pelos valiosos comentários na banca final.

Ao professor Victor Sales Pinheiro da UFPA, com quem nunca tive contato presencial, mas por quem nutro admiração e gratidão pelas brilhantes aulas e palestras disponibilizadas gratuitamente na internet sobre as temáticas de filosofia, filosofia do direito e direito natural.

Aos meus amigos e irmãos oferecidos pela universidade, Mickael Bezerra de Maria e José Wilson Vidal de Oliveira Júnior, pela companhia fraterna, pelo suporte nas adversidades e pela sabedoria legada.

É natural no ser humano o desejo de conhecer.
Aristóteles

RESUMO

Apesar da profusão de tratados internacionais que versam a respeito dos direitos humanos, incertas são as razões que conferem legitimidade ao reconhecimento de tais direitos. Nesse contexto, a presente monografia pretende identificar e analisar, a partir do pensamento de Aristóteles, os fundamentos que alicerçam a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Para tanto, objetiva-se analisar os principais conceitos aristotélicos capazes de auxiliar a fundamentação teórica dos direitos humanos, segundo sua expressão naquele documento internacional. Ademais, espera-se promover uma análise da influência da tradição jusfilosófica do direito natural, da qual Aristóteles é notável expoente, no reconhecimento dos direitos humanos. Não obstante, objetiva-se, ainda, verificar de que modo a filosofia do direito aristotélica e suas diferentes expressões de justiça se relacionam com os direitos humanos. Finalmente, anela-se conceber uma síntese que demonstre os elementos comuns entre o pensamento de Aristóteles e o teor da Declaração Universal. Isso posto, a metodologia empregada no trabalho consiste em pesquisa bibliográfica e documental com o fim de contextualizar e fazer referência às terminologias conceituais aristotélicas, bem como introduzir o conceito de direitos humanos, o contexto histórico da Declaração Universal e alguns dos principais direitos reconhecidos no rol do documento. Ademais, o método indutivo foi empregado para se conceber a associação entre Aristóteles e a Declaração Universal. Como resultado, constatou-se que os esquemas conceituais aristotélicos consistem efetivamente em ferramentas úteis para a compreensão dos fundamentos jusfilosóficos dos direitos humanos. Por fim, concluiu-se a pesquisa com a percepção da importância de se tomar os direitos humanos sob uma ótica que ultrapassa a perspectiva da dogmática jurídica, com o fito de se promover uma reflexão comunitária e uma conscientização humanista que possibilite garantir a efetividade de tais direitos no âmbito da vida em sociedade.

Palavras-chave: Aristóteles. Declaração Universal. Direitos humanos. Filosofia do Direito. Filosofia.

ABSTRACT

Despite the profusion of international treaties that deal with human rights, the reasons that give legitimacy to the recognition of such rights are uncertain. In this context, this monograph intends to identify and analyze, based on Aristotle's thought, the foundations that underpin the Universal Declaration of Human Rights. Therefore, the objective is to analyze the main Aristotelian concepts capable of helping the theoretical foundation of human rights, according to their expression in that international document. Furthermore, it is expected to promote an analysis of the influence of the legal-philosophical tradition of natural law, of which Aristotle is a notable exponent, in the recognition of human rights. Nevertheless, the aim is also to verify how the Aristotelian philosophy of law and its different expressions of justice are related to human rights. Finally, it is hoped to conceive a synthesis that demonstrates the common elements between Aristotle's thought and the content of the Universal Declaration. That said, the methodology used in the work consists of bibliographic and documentary research in order to contextualize and make reference to Aristotelian conceptual terminologies, as well as to introduce the concept of human rights, the historical context of the Universal Declaration and some of the main rights recognized in the list of the document. Furthermore, the inductive method was used to conceive the association between Aristotle and the Universal Declaration. As a result, it was found that Aristotelian conceptual schemes effectively consist of useful tools for understanding the legal-philosophical foundations of human rights. Finally, the research was concluded with the perception of the importance of taking human rights from a side of view that goes beyond the perspective of legal dogmatics, with the aim of promoting a community reflection and a humanist awareness that makes it possible to guarantee the effectiveness of such rights in the context of life in society.

Keywords: Aristotle. Universal Declaration. Human rights. Philosophy of law. Philosophy

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	FILOSOFIA ARISTOTÉLICA.....	13
2.1	Metafísica.....	14
2.1.1	Teoria das quatro causas.....	15
2.1.2	Ato e potência.....	17
2.1.3	Natureza.....	18
2.2	Ética.....	20
2.2.1	Bem.....	21
2.2.2	Felicidade.....	22
2.3	Política.....	24
2.3.1	Bem comum.....	25
2.3.2	Educação.....	27
2.3.3	Cidadania.....	29
2.4	Filosofia do Direito.....	30
2.4.1	Justiça geral e particular.....	32
2.4.2	Justiça distributiva e corretiva.....	33
2.4.3	Justiça natural e legal.....	35
3	ANÁLISE DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS.....	37
3.1	Fundamentação aristotélica dos direitos humanos.....	39
3.1.1	Metafísica aristotélica e a Declaração Universal.....	41
3.1.2	Ética aristotélica e a Declaração Universal.....	46
3.1.3	Política aristotélica e a Declaração Universal.....	51
3.1.4	Filosofia do direito aristotélica e a Declaração Universal.....	57
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	66
	REFERÊNCIAS.....	69

1 INTRODUÇÃO

No cenário global posterior à Segunda Guerra Mundial, eclodiram tratados internacionais proclamando os direitos humanos. Em resposta às práticas degradantes perpetradas pelos nazistas, a comunidade internacional tratou de reconhecer direitos inalienáveis titularizados indistintamente por todos os membros da espécie humana, sendo a ideia de se ratificar tais direitos era supô-los independentes dos governos estatais de maneira a inibir qualquer sorte de discriminação étnica, política, social, econômica ou religiosa.

A presente monografia tem como objetivo principal analisar os fundamentos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, publicada pela Organização das Nações Unidas em 1948, tida como vértice do movimento de internacionalização dos direitos humanos tomando como ponto de partida as perspectivas filosóficas desenvolvidas por Aristóteles em seus escritos.

Aristóteles (384-322 a. C.), por sua vez, foi um eminente filósofo grego que viveu no período clássico da Grécia Antiga. Tendo sido estudante na Academia de Platão durante sua juventude, este pensador sistematizou com prodigiosa amplitude e profundidade vários tratados filosóficos que, por sua vez, legaram contribuições para as mais diversas áreas, sobretudo nos campos da lógica, metafísica, estética, ética, política e das ciências naturais.

Nesse sentido, a problemática que enseja a realização do estudo consiste no fato de que, muito embora a Declaração Universal reconheça um rol de direitos universais alicerçados na noção de dignidade da pessoa humana, a legitimidade de tais direitos é alvo de controvérsia no campo da filosofia do direito, posto que incertas as razões que justificariam o seu reconhecimento.

Logo, o que se propõe é a realização de uma investigação que avalie em que medida os esquemas conceituais desenvolvidos por Aristóteles em seus tratados filosóficos podem contribuir para a compreensão do fenômeno contemporâneo dos direitos humanos a partir de sua expressão na Declaração Universal de 1948.

Ademais, objetiva-se especificamente com o presente estudo compreender a relação entre os direitos humanos e a tradição jusfilosófica do direito natural, a qual encontra em Aristóteles um precursor na antiguidade.

Outrossim, procura-se investigar alguns dos principais conceitos metafísicos, éticos e políticos desenvolvidos ao longo das obras aristotélicas que, em alguma medida, possam servir de instrumento para a compreensão dos fundamentos da Declaração Universal.

Não obstante, o trabalho se propõe a analisar a teoria da justiça esboçada por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, procurando observar de que maneira a expressão dos direitos humanos na Declaração Universal se associa com as espécies de justiça concebidas pelo filósofo.

Finalmente almeja-se sintetizar, por meio de paralelos associativos, de que maneira os esquemas conceituais filosóficos de Aristóteles podem auxiliar na compreensão da fundamentação teórica da Declaração Universal.

Por sua vez, o método de pesquisa utilizado é o da metodologia bibliográfica, que consiste na identificação, localização, e obtenção de informações bibliográficas sobre o assunto e, em seguida, a partir de leituras, análise e interpretação das produções anteriores sobre o tema.

Preliminarmente, faz-se necessário uma análise documental, de cunho teórico, dos diversos tratados filosóficos de Aristóteles, recorrendo-se, ainda, às produções bibliográficas de comentadores, doutrinadores jurídicos e estudiosos que tratam dos principais conceitos aristotélicos nos campos da metafísica, ética, política e filosofia do direito, além das suas repercussões no fenômeno jurídico atual.

Em um segundo momento, foi realizada uma análise documental e bibliográfica a respeito da temática da internacionalização dos direitos humanos, e especialmente do teor da Declaração Universal de 1948, recorrendo amplamente à pesquisa bibliográfica em livros, bibliotecas jurídicas, periódicos e artigos relacionados ao estudo dos direitos humanos e da filosofia do direito.

Por fim, foi empregado o método qualitativo, usando-se como base a leitura sistematizada da bibliografia selecionada, para se proceder com a análise da Declaração Universal à luz dos esquemas conceituais formulados por Aristóteles, a fim de então formar uma opinião concreta acerca da fundamentação dos principais direitos humanos reconhecidos no documento.

Como fruto dessa pesquisa bibliográfica, o desenvolvimento do trabalho monográfico subdivide-se em duas seções. A primeira seção é a parte propriamente filosófica, na qual são delineados os principais conceitos aristotélicos capazes de oferecer uma justificação racional para os direitos humanos. Destaca-se que, para fins didáticos, os conceitos aristotélicos foram agrupados conforme sua pertinência temática dentro dos campos da metafísica, da ética, da política e da filosofia do direito.

Ademais, na seção seguinte, procura-se situar o leitor no contexto em que se deu a Declaração Universal dos Direitos Humanos, os seus contornos gerais, além de observar –

ressalvadas as significativas diferenças contextuais e procurando evitar os perigos de anacronismo – a convergência entre o teor dos principais direitos humanos em espécie reconhecidos no documento da ONU e os esquemas conceituais desenvolvidos por Aristóteles em suas obras.

Durante este labor, unir-se-á os elementos demonstrados em cada campo do saber aristotélico delineado no segundo capítulo para verificar como, tomando como ponto de partida o pensamento de Aristóteles, podem ser extraídas categorias importantes que propiciam uma compreensão mais aprofundada de vários dos direitos humanos proclamados na Declaração Universal.

Com efeito, o debate sobre tais temáticas é de extrema importância na atualidade, pois o aprofundamento da compreensão dos direitos humanos converge para o desenvolvimento de uma consciência individual e coletiva cada vez mais sensível e profunda em torno desses direitos a fim de evitar sua violação frente a eventuais preceitos arbitrários e violentos, atentatórios à dignidade da pessoa humana.

2 FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

Posto que o objetivo do presente trabalho passa por compreender, a partir de uma perspectiva aristotélica, a fundamentação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, urge primeiramente assimilar certos conceitos basilares desenvolvidos por Aristóteles na extensão de suas obras filosóficas.

Nesse diapasão, o emprego de termos oriundos da filosofia como instrumento de análise do fenômeno jurídico concreto não deve constituir elemento de surpresa. Com efeito, é importante lembrar do ensinamento de José Cretella Júnior (2012, p. 05) relativo à fecunda interação entre filosofia e direito:

A própria noção de justiça somente pode ser captada por quem se proponha a fazer incursões metajurídicas ou extrajurídicas, de natureza filosófica, lançando mão de determinados conceitos abstratos e raciocinando em moldes inerentes à filosofia pura, já que filosofia é o setor do saber humano que tem por objeto específico o estudo do universal, concepção geral da vida e do universo, ciência dos valores universalmente válidos, vontade de conhecer a realidade global como totalidade homogênea.

Nesse sentido, o próprio Aristóteles é conhecido no estudo da filosofia por sua tentativa de estabelecer uma fundamentação empírica e científica sólida a respeito de cada elemento presente na realidade (COPLESTON, 2021, p. 274-275).

Isso posto, conforme André Franco Montoro (2014, p. 98), Aristóteles distingue três espécies fundamentais de ciência: as ciências teóricas (que procuram o conhecimento por si

mesmo), as ciências práticas (que tem como finalidade guiar as ações humanas) e as ciências produtivas (que procuram aplicar o conhecimento na produção de coisas úteis ou belas).

Considerando o exposto, o presente trabalho circunscreve-se ao estudo das ciências teóricas, mais precisamente da metafísica aristotélica, e das ciências práticas, compreendendo nessa acepção do termo a ética, a política e a teoria da justiça (filosofia do direito) esboçadas por Aristóteles.

Por sua vez, a separação entre o saber teórica e o saber prático em Aristóteles não significa uma falta de contexto e homogeneidade temática, senão representa um cuidado metodológico para delimitar de maneira mais eficiente os conceitos analisados (GADAMER, 2009, p. 166).

Inicialmente, deve-se salientar que o pensamento de Aristóteles, de certo modo limitado ao horizonte estreito da antiguidade, exige uma espécie de atualização para ser apreciado de acordo com o seu próprio valor. Com efeito, muitas questões levantadas pelo filósofo parecem atualmente despropositadas, senão mesmo impertinentes, a exemplo da apologia da escravidão natural e da sujeição das mulheres na sociedade grega.

No entanto, entende-se, em companhia de Luís Fernando Barzotto (2010, p. 09-10), que, embora seja importante confrontar as idiosincrasias errôneas sustentadas por Aristóteles sob influência de seu condicionamento histórico, mais proveitoso é demonstrar como a realidade atual do direito pode ser melhor compreendida por meio do amplo esquema conceitual aristotélico.

Isso posto, dentro do vasto compêndio de obras de Aristóteles, denominado *corpus aristotelicum*, cumpre salientar que sobretudo três tratados principais serão objeto de análise, a saber: *Ética a Nicômaco*, *Política* e *Metafísica*. Contudo, informe-se que tais obras não serão investigadas separadamente, mas utilizadas como instrumento de estudo das temáticas abordadas.

Finalmente, serão objetos de análise a seguir, consoante a divisão aristotélica das ciências, a metafísica, ciência teórica por excelência, e as ciências práticas da ética, da política e da justiça ou “filosofia do direito” aristotélica.

2.1 Metafísica

Preliminarmente, antes de adentrar os principais conceitos metafísicos aristotélicos que importam à consecução do presente estudo, é necessário definir primeiro o significado do próprio termo “metafísica”.

A metafísica¹ em termos gerais, conforme define Nicola Abbagnano (2012, p. 766) é a ciência primeira, aquela que ultrapassa a física para chegar ao fundamento comum que baseia todas as demais ciências particulares e determina o lugar que cabe a cada uma delas na hierarquia do saber. Portanto, o objeto de estudo da metafísica é a natureza da existência do universo e de todos os seres nele contidos, inclusive o ser humano.

Por seu turno, na concepção de Aristóteles (2012, p. 105), a metafísica é a “ciência que investiga o ser como ser e as propriedades que são inerentes à sua própria natureza”. Nesse sentido, seu objeto de estudo é a totalidade da existência do ser e as suas causas primeiras, ao passo que as ciências particulares se detêm unicamente às causas particulares, em seções fragmentadas da realidade (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 198).

Portanto, a metafísica, a partir da perspectiva de Aristóteles, consiste precisamente na mais alta sabedoria, aquela que não visa produzir algo ou assegurar um efeito, mas apreender os primeiros princípios da realidade ou o conhecimento enquanto tal. Com efeito, seria uma ciência desejável por si mesma, tendo nascida do espanto que resultou no desejo de conhecer a explicação para todas as coisas (COPLESTON, 2021, p. 287).

De tal maneira, segundo Aristóteles (2012, p. 44,46), a metafísica trata-se de uma “ciência desejável em si mesma”, uma vez que não visa a qualquer utilidade prática. Assim, seria a ciência mais elevada exatamente por não estar vinculada às necessidades materiais ou destinada a objetivos práticos ou empíricos, tendo valor em si e por si, não tendo seu valor condicionado pela realização desses objetivos (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 196-197).

Noutro pórtico, Aristóteles realizou sua investigação metafísica a partir de quatro pontos de vista distintos: 1) o estudo das causas e dos primeiros princípios (etiologia); 2) o estudo do ser enquanto ser (ontologia); 3) o estudo da substância (usiologia); e 4) o estudo de Deus (teologia) (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 196).

Isso posto, serão abordadas no presente trabalho, ainda que tangencialmente, as duas primeiras definições de metafísica. No primeiro subitem desse tópico será abordada a teoria aristotélica das quatro causas, no segundo serão esclarecidas as definições ontológicas de “ser em ato” e “ser em potência”, enquanto no terceiro, finalmente, será apresentada a noção aristotélica de “natureza”.

2.1.1 Teoria das quatro causas

¹ Conforme ensinam Reale e Antiseri (2017, p. 196), o termo “metafísica” não é aristotélico. Aristóteles, em vez de usar essa expressão, empregava corriqueiramente “filosofia primeira” ou “teologia” para se referir à mesma acepção. Contudo, tendo sido o termo “metafísica” preferido pela posteridade, esse será francamente utilizado no presente estudo

Segundo Aristóteles (2012, p. 41-42), “todos os homens têm o desejo natural de conhecer” e o conhecimento de uma realidade metafísica passa necessariamente pelo conhecimento de suas causas. Por seu turno, Nicola Abbagnano (2012, p. 142) conceitua causa como “a forma de nexos racional, graças ao qual a causa é a razão do seu efeito e este, por isso, é dedutível dela”.

De tal maneira, segundo a compreensão aristotélica, cada coisa encontra explicação em quatro causas que constituem seu fundamento existencial. Por sua vez, Aristóteles (2012, p. 132) apresenta-as nos seguintes termos:

Causa significa [a] aquilo em função de cuja presença alguma coisa vem a ser, (do que são) exemplos o bronze de uma estátua e a prata de uma taça, bem como as classes [de materiais] que contém; [b] a forma ou modelo, isto é, a fórmula da essência e as classes que a contém [...]; [c] aquilo de que procede o primeiro princípio da mudança (transformação) ou do repouso, por exemplo o homem que delibera é uma causa, e o pai uma causa do filho, e em geral aquilo que produz é a causa daquilo que é produzido, e aquilo que muda a coisa é a causa daquilo que é mudado; [d] a finalidade, isto é, a causa final, (do que é) exemplo a finalidade de caminhar é a saúde, pois (à pergunta) “por que alguém caminha?” respondemos “para ter saúde” e ao respondê-lo pensamos ter fornecido a causa.

Ante o exposto, a primeira das causas, a material, numa perspectiva aristotélica, identifica-se com o próprio substrato material constituinte de uma coisa, a matéria mesma do ser (CHAUI, 2012, p. 238).

De seu lado, a causa formal é a essência de alguma coisa, aquilo que algo é em si mesmo, responsável por definir e individualizar a matéria em sua identidade e diferença com relação a tudo o mais. (CHAUI, 2012, p. 238).

Outrossim, a causa eficiente ou eficaz é responsável por dar início à mudança que constitui o ser, no que se identifica com o fato gerador da mudança ou do vir-a ser de algo (ABBAGNANO, 2012, p. 146).

Por sua vez, a causa final consiste no motivo, razão ou finalidade para a existência de alguma coisa ser tal como é na realidade (CHAUI, 2012, p. 238). Portanto, a causa final identifica-se com o fim ou o objetivo ao qual se destina algo em razão de ser tal como é.

Em suma, na concepção aristotélica, a causa formal determina o que uma coisa é; a causa material é aquilo do que uma coisa é feita; a causa eficiente é aquilo por meio de que a coisa é feita; e a causa final é aquilo para o que uma coisa é feita, isto é, o seu propósito.

Com o fito de ilustrar os conceitos abstratos, tome-se um ser humano como exemplo. A causa material de sua existência seria o seu corpo (carne e ossos); a causa formal seria algo como a “alma” ou essência (sua humanidade); a causa eficiente seria identificada com o ato

sexual parental que produziu aquele ser como resultado; enquanto a causa final seria o sentido ou propósito para sua existência, o fim ao qual se destina aquele ser humano.

Isso posto, cumpre antecipar que a teoria quádrupla da causação, em razão de possuir fundamentais implicações na totalidade do pensamento aristotélico, será retomada ainda no presente capítulo. Por sua vez, num segundo momento, constituirá instrumento para a compreensão do vértice da dignidade humana, do qual derivam os direitos humanos reconhecidos na Declaração Universal de 1948.

2.1.2 Ato e potência

Na concepção de Aristóteles, o ser² pode ter o significado de “ser como ato” ou de “ser como potência” (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 207). Com efeito, a distinção aristotélica entre os termos é de grande importância por lhe permitir explicar o desenvolvimento real das coisas (COPLESTON, 2021, p. 305).

Isso posto, os conceitos de atualidade e potencialidade só poderiam ser compreendidos no paradigma aristotélico, um a partir do outro, e por meios indutivos mediante a utilização de exemplos ilustrativos (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 199). Assim, o próprio Aristóteles (2012, p. 236) empregou a seguinte analogia para explicar tais noções metafísicas:

A construção em ato é para aquilo que é capaz de construir o que aquilo que está desperto é para aquilo que está adormecido, e aquilo que está vendo para aquilo que tem os olhos cerrados, mas possui a faculdade da visão, e aquilo que se diferencia da matéria para a matéria; e o produto acabado para a matéria-prima. Que o ato seja definido por um membro dessa antítese, e a potência pelo outro.

Logo, o que se entende por “ato” (*enérgeia*) é a forma atualizada de um potencial, enquanto a “potência” (*dýnamis*) consiste na possibilidade de vir a existir, sendo condição necessária para sua atualização a atuação de alguma causa atual (CHAUÍ, 2012, p. 238). De tal modo, o atual é sempre produzido a partir do potencial, enquanto o potencial está sempre limitado a agir por meio do atual, daquilo que já está em ato (COPLESTON, 2021, p. 306).

Por outro lado, verifica-se a anterioridade ontológica do ato em relação à potência, visto que o ato é condição, regra, fim e objetivo da potencialidade (REALE; ANTÍSERI, 2017 p. 202). Logo, segundo a concepção aristotélica, não é possível haver potencialidade sem atualidade, dado que a atualidade é condição necessária para a potencialidade, não existindo potencialidade sem uma atualidade correspondente.

² A noção de “ser” em Aristóteles possui significado existencial, tendo sentido idêntico ao de existência (ABBAGNANO, 2012, p. 1046)

Nesse diapasão, Aristóteles (2012, p. 239) sustentava que “o potencial é potencial porque lhe é possível converter-se em ato”. Com efeito, somente se é possível definir a potência quando conhecido o ato do qual ela é potência (PERINE, 2006, p. 63).

Isso posto, deve se atentar ao fato de que a teoria das causas de Aristóteles vincula-se diretamente com as noções de ato e potência por ele formuladas, uma vez que todo movimento, ou passagem da potencialidade seria explicada por uma causa movente atual (COPLESTON, 2021, p. 309).

Assim, por exemplo, nos termos da metafísica aristotélica, a criança é um adulto em potencial, tal como a semente é potencialmente uma árvore; enquanto, por outro lado, o adulto é o ato da criança, assim como a mesa é a atualidade da madeira (CHAUÍ, 2012 p. 238).

De tal maneira, a causa formal identifica-se com a noção de atualidade, sendo exatamente o fator responsável por determinar as potencialidades ou virtualidades intrínsecas do ser, isto é, por ser o ato ao qual se refere a potência de um ser (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 200).

De seu lado, a causa eficiente é precisamente o agente, externo ou não à coisa em si, que é a fonte de mudança responsável pela conversão do que antes era uma potencialidade em ato efetivo (COPLESTON, p. 307-308).

Por fim, a causa final aristotélica interliga-se às ideias de ato e potência, uma vez que as potencialidades indeterminadas contidas na matéria (causa material) possuem uma finalidade, isto é, as virtualidades propendem teleologicamente a sua consequente realização em ato perfeito ou *enteléquia*³.

Isso posto, cumpre ressaltar que os conceitos serão utilizados posteriormente nesse trabalho como ferramenta de análise da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Por sua vez, a análise aproximará o conteúdo do referido documento de uma ética teleológica aristotélica, segundo a qual se deveria buscar o desenvolvimento das potencialidades humanas, evitando aquilo que impede a sua realização última (BARZOTTO, 2010, p. 163).

2.1.3 Natureza

Um conceito fundamental que permeia toda a reflexão filosófica de Aristóteles é o de “natureza” (*physis*). Em razão disso, consiste tarefa dificultosa circunscrever o seu estudo nos limites de um ramo específico da filosofia aristotélica. Todavia, conquanto possua fortes

³ Enteléquia é um termo cunhado por Aristóteles para se referir ao “ato final ou perfeito, isto é, a realização acabada da potência”. (ABBAGNANO, 2012, p. 387).

implicações na ética e na política aristotélica, em razão de se tratar propriamente de uma noção puramente abstrata, seu estudo se insere na presente seção da metafísica aristotélica.

Segundo Aristóteles (2017, p. 30), “a natureza de uma coisa é justamente o seu fim”, ao passo que um ser atingiria seu completo desenvolvimento “quando ele está conforme com a natureza”. Logo, a partir desse finalismo natural, observa-se a identidade entre “natureza” e “causa final” em Aristóteles.

Nesse sentido, na compreensão aristotélica, todas as coisas possuem um fim correspondente ao qual se destinam, em virtude de que a própria natureza consiste em ordem e fim, de modo que tudo que existe estaria perpassado por um fim e, portanto, pela natureza (BITTAR, 2016, p. 181).

Por outro lado, em seu tratado da *Física*, Aristóteles (2009, 44-45) identifica a natureza de cada coisa na sua forma. Nesse diapasão, Nicola Abbagnano (2012, p. 814) define a “natureza” em Aristóteles como sendo “o princípio do movimento de todas as coisas existentes”, que destinaria “todos os seres ao seu pleno desenvolvimento”. Logo, uma coisa possui sua natureza quando alcançou sua forma, quando é perfeita em seu ser.

Portanto, prevalece em Aristóteles uma visão teleológica da natureza, segundo a qual todo movimento natural seria dirigido a um fim. Ademais, o fim natural do ser é precisamente a transformação de um estado de potencialidade em atualidade (COPLESTON, 2021, p. 319). Outrossim, a atualização mais adequada de uma potencialidade é aquela que ocorre em acordo com a melhor disposição da natureza (VOEGELIN, 2006, p. 362).

Isso posto, resta salientar que o conceito aristotélico de “natureza” seria aplicável a cada ser particular, inclusive ao ser humano. Nesse pórtico, importa considerar o esclarecimento de Michel Villey (2005, p. 48-49):

Cada particular tem uma natureza. E essa natureza é o que ele deve ser, sua forma, seu fim, segundo o plano da Natureza no sentido universal da palavra. A natureza de cada um é seu fim. No que se refere aos seres vivos, decorre daí que sua natureza não é o que eles são de fato, como concebe a ciência moderna. O homem, por exemplo, não atinge imediatamente a plenitude de seu ser; portanto sua natureza não é o que ele é hoje em ato, mas antes o que ele tende a ser em potência, isto é, sua forma, seu fim.

Nesse exato sentido, Aristóteles (2009, p. 45) afirma que “a natureza tomada como vir a ser é processo em direção à natureza”. Assim sendo, a “natureza humana” não seria identificada com o ato perfeito, senão com a potência (STRAUSS, 2019, p. 175-176). Logo, o ponto de partida apropriado para considerar a natureza humana seria compreendê-la como algo a que se aspira realizar, em vez de algo efetivamente já realizado.

Logo, observa-se que diversos conceitos centrais do pensamento de Aristóteles encontram respaldo na sua percepção da “natureza”, tal como a tese do ser humano ser um animal político, isto é, destinado a viver em sociedade (ARISTÓTELES, 2017, p. 30).

Por outro lado, observa-se que, nos dias atuais, a universalidade dos direitos humanos contemporâneos toma como ponto de partida uma essência (ou, para utilizar o termo aristotélico, uma forma) que individualiza e determina os indivíduos da espécie humana segundo uma natureza comum. Nesse exato sentido, o último capítulo desse trabalho emprega o conceito de “natureza” como objeto de fundamentação da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

2.2 Ética

A ética pode ser definida, no sentido mais tradicional, como “a ciência do fim para o qual a conduta dos homens deve ser orientada e dos meios para atingir tal fim, deduzindo tanto os fins quanto os meios da natureza do homem” (ABBAGNANO, 2012, p. 442).

De seu lado, o objeto da ética ou filosofia moral aristotélica consiste na busca por um fim identificado com a “vida boa” (*eu zen*), uma vez que, consoante Aristóteles, o homem não desejaria apenas viver, mas viver bem (REALE, 2002, p. 271). Nesse diapasão, a ética aristotélica é abertamente teleológica, não se ocupa de definir a ação humana como correta em si mesma, mas de observar se ela conduz efetivamente ao bem humano.

Ademais, para Aristóteles, a ética e a política são inseparáveis, visto que somente na existência relacional com outras pessoas, no interior de uma comunidade política, seria possível desfrutar dos bens humanos objetivados pela ética (CHAUÍ, 2012, p. 390). Com efeito, a ética aristotélica é um ramo da política. E, a despeito de Aristóteles tratar dessas ciências em obras distintas, ambas encontram-se em íntima conexão, como aspectos da parte e do todo⁴ (REALE, 2002, p. 625).

Nesse diapasão, a ética exerce influência direta na atividade política e no fenômeno jurídico. Quanto à vinculação entre ética e direito, a finalidade do direito consiste precisamente em garantir um mínimo ético em uma comunidade, isto é, o estritamente necessário para a convivência social (MONTORO, 2014, p. 126).

⁴ É difícil compreender até mesmo a noção aristotélica de ética nos dias atuais, vez que ela é frequentemente compreendida, sobretudo desde Maquiavel (1469-1527), como apartada da expressão parcial da existência da comunidade, o que era inconcebível para Aristóteles, para quem seria impensável separar a ética da política (JAEGER, 2013, p. 560).

Nesse sentido, o vínculo entre ética, especialmente a aristotélica, e a Declaração Universal dos Direitos Humanos será objeto de estudo no terceiro capítulo do presente trabalho. Isso posto, nesse tópico, serão analisadas a seguir as noções aristotélicas de “bem” e “felicidade”, porquanto fundamentais dentro do pensamento ético de Aristóteles e na posterior análise da temática dos direitos humanos.

2.2.1 Bem

No início de sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (2015, p. 17) afirma que “toda arte e toda investigação, e semelhantemente toda ação e toda escolha parecem tender a um bem qualquer, por isso, corretamente declararam que todas as coisas tendem ao bem”. Todavia, a referida noção de “bem” suscita maiores esclarecimentos conceituais.

O “bem” em geral, segundo Abbagnano (2012, p. 121), pode ser definido como “tudo o que possui valor, preço, dignidade a qualquer título”, tratando-se precisamente, da “palavra tradicional para indicar o que, na linguagem moderna, se chama ‘valor’”.

Isso posto, conforme ensina Richard Bodéüs (2007, p. 17), o gênero de bem que visa a natureza em geral é diverso daquele que visa o bem do “homem enquanto homem”. Desse modo, o objeto de estudo no presente trabalho se circunscreve, nos parâmetros da reflexão aristotélica, aos bens propriamente humanos.

Desse modo, considerando que as ações humanas visam sempre a alcançar um fim determinado, Aristóteles postulou que cada fim objetivado em si mesmo seria um bem humanamente desejado (LORD, 2013, p. 112). Assim, o bem é identificado com o fim (*telos*) de toda ação humana, com o fundamento teleológico de qualquer atividade humana singular.

Logo, a referida ideia de “bem” relaciona-se com o conceito de causa final, posto que um bem é, dentro da experiência humana, o objetivo ou fim para o qual tende o vir a ser do homem (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 197). Com efeito, está implícita em Aristóteles a noção de que um bem constitui o fim natural do homem em razão de deixar as pessoas em melhores condições de vida, propiciando a plenitude do homem (FINNIS, 2007, p. 85).

Contudo, segundo Aristóteles, uma vez identificado o fim objetivado, caberia ao homem examinar, por meio de um processo deliberativo, como e por quais meios lhe seria possível atingi-lo (ABBAGNANO, 2012, p. 275).

Nesse sentido, o processo deliberativo humano, no qual se insere o exercício da liberdade, não ocorreria no âmbito do necessário – o que é necessário está de antemão determinado, não se sujeita à vontade ou escolha humana, porque independente do agente

humano –, mas na esfera do possível, ou seja, sobre aquilo que pode vir a ser ou mesmo deixar de ser, a depender da atividade humana⁵ (CHAUÍ, 2012, p. 388).

Assim, por exemplo, se alguém escolhe a saúde como um bem a ser buscado, pode escolher voluntariamente, como um meio para atingir esse fim, praticar um exercício físico. Logo, numa perspectiva aristotélica, toda ação humana se realiza após o estabelecimento de um fim e da escolha dos meios pelos quais o fim pode ser alcançado (COPLESTON, 2021, p. 331).

Nessa esteira, considerando que toda ação humana consiste num meio empregado para alcançar um bem desejado, nenhuma ação teria valor em si mesma, tendo sua valoração atrelada ao fim que pretende realizar (RAMOS, 2012, p. 162). Com efeito, para Aristóteles (2015, p. 17, 19), o fim seria “desejado por ele mesmo” e, semelhantemente, o bem seria aquilo em função do qual tudo mais é feito.

Outrossim, em razão de existir uma grande variedade de empreendimentos humanos, Aristóteles postulou a existência de uma correspondente diversidade de bens desejados. Nesse ínterim, o filósofo oferece exemplos de fins relativos a certas atividades humanas: a saúde como finalidade da medicina; os navios como o fim da construção naval; a vitória, o objetivo da guerra; a riqueza, o propósito da economia (ARISTÓTELES, 2015, p. 17).

Isso posto, a ética aristotélica dos bens humanos, associada à necessidade de mecanismos normativos estatais que garantam o alcance desses bens pelos indivíduos, será oportunamente abordada no presente estudo quando analisados os fundamentos da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

2.2.2 Felicidade

Aristóteles, tendo observado a existência de diversos bens correspondentes a distintas atividades humanas, questionou se alguns deles não se subordinariam a outros mais fundamentais. Nesse sentido, o fim imediato de se receitar certo remédio pode ser o de produzir sono, contudo tal finalidade pode estar subordinada a um fim ulterior, ao fim de ter saúde (COPLESTON, 2021, p. 325).

De tal maneira, o filósofo questionou a existência de um fim, dentre a profusão de fins desejados pelos seres humanos, que seria desejado em si mesmo e em relação ao qual

⁵ Nesse exato sentido, o próprio Aristóteles observa: “ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo do que elas realmente são, nem sobre aquelas que não possuem qualquer fim que consista em um bem realizável. O bom deliberante, no sentido absoluto, é o homem que se esforça, racionalmente, para atingir o melhor dos bens realizáveis pelo homem”(ARISTÓTELES, 2015, p. 162).

todos os outros fins estariam subordinados. Como resultado, Aristóteles (2015, p. 25) indica a existência de uma finalidade última, um “sumo bem” humano, identificado com a “felicidade” (*eudaimonia*):

Já que os fins se mostram numerosos, e nós preferimos uns em detrimento de outros, [...] é evidente que nem todos são fins perfeitos, pelo fato de que o bem supremo parece ser o fim. Por consequência, se existe uma coisa que sozinha é o fim, ou se existem diversos fins, um entre eles é o principal, esta coisa seria o bem que é procurado; ao falarmos em grau de finalidade, queremos dizer que uma coisa perseguida como um fim em si é mais perfeita do que aquela que é perseguida como um meio por uma coisa qualquer, e que uma coisa não escolhida como meio para algo é mais perfeita do que as coisas escolhidas como fins em si quanto como meios para essa coisa, e simplesmente chamamos perfeito o que é sempre desejável por si mesmo e nunca por outra coisa. A felicidade, acima de todas as outras coisas, parece ser de tal tipo, já que não a escolhemos sempre por si mesma, e jamais em vista de outra coisa; a honra, o prazer, a razão e todas as virtudes

Logo, a felicidade, para Aristóteles, é o supremo fim da vida humana em razão de ser o objetivo final do agir humano. Assim, por mais que as ações particulares objetivem a consecução de um bem ou fim imediato que lhes confira sentido, esse fim é desejado precisamente em função de alcançar a finalidade humana última, consistente na felicidade⁶.

Nesse diapasão, a felicidade seria um bem natural ao homem que bastaria em si mesmo, sendo buscado em si e por si, não podendo, em razão disso, ser confundida com coisas como riqueza, prazer, poder ou glória (BITTAR, 2016, p. 189)

Outrossim, Aristóteles (2017, p. 31) define a felicidade como “alguma atividade da alma segundo a virtude perfeita”. Com efeito, as virtudes morais não seriam adquiridas naturalmente, mas resultariam de um hábito construído, portanto, a prática habitual de ações virtuosas seria condição necessária ao desfrute da felicidade (ARISTÓTELES, 2015, p. 41).

De outro lado, Aristóteles apresenta a felicidade como o fim natural ao ser humano. Nesse sentido, esse fim seria prescrito pela própria natureza, uma vez que a causa final do homem encontra definição na própria essência ou forma humana (PERINE, 2006, p. 12).

Sob outro enfoque, a felicidade consistiria numa atividade que é a atualização de uma potência (PERINE, 2006, p. 70-71). Portanto, o sumo bem humano seria identificado com uma atividade real, não só possível, na qual ocorre verdadeiramente uma passagem da potência ao ato.

Nesse sentido, o bem supremo do homem não seria realizado de uma vez por todas, mas seria constantemente realizável e praticável pelo homem em proveito próprio. Com efeito, a felicidade não seria uma realidade determinada, senão consistiria no resultado do

⁶ Nesse diapasão, mesmo antes de Aristóteles, o pensamento dos gregos era orientado no sentido de considerar o bem absoluto a base existencial de todas as virtudes, participando com isso na felicidade ou, antes, ser a sua fonte última. Nesse sentido, o próprio Platão, que foi mestre de Aristóteles, considerava que o bem em si mesmo e a felicidade eram uma só e mesma coisa (JAEGER, 2013, p. 884-885)

aperfeiçoamento de uma potência multiforme realizável pelo homem segundo o dinamismo da natureza de cada indivíduo (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 217-218).

Portanto, conclui-se que a natureza dos seres humanos particulares, vez que tenderia ao seu perfeito desenvolvimento, não diria tanto respeito ao que os indivíduos são atualmente, mas ao que eles podem ser conforme a plena realização de seu fim, que seria alcançado com a felicidade (VILLEY, 2005, p. 49).

2.3 Política

O plano de vida global em sociedade esboçado por Aristóteles não consiste num projeto deduzido de um modelo anterior ou de determinados princípios *a priori*. Pelo contrário, em sua visão, o ponto de partida para a existência de uma boa comunidade política não é um padrão ideal a ser estabelecido imperativamente, mas o constante aperfeiçoamento dos contornos imediatos de cada organização sociopolítica (BODÉÜS, 2007, p. 32).

Isso posto, a política, a partir do ponto de vista aristotélico, consiste na “investigação em torno do que deve ser o bem supremo”, sendo “a ciência mais importante e mais arquitetônica” (ABBAGNANO, 2012, p. 901). Nesse exato sentido, Aristóteles (2015, p. 18) delinea o objeto de estudo da “ciência mestra” a qual denomina política:

Tal ciência parece ser a política, pois ela designa quais são as ciências necessárias nas cidades e quais cada cidadão deve aprender e até quando [...] A política ao fazer uso das demais ciências, ainda legisla sobre o que é preciso fazer e do que é preciso se afastar, a finalidade desta incluiria as finalidades das outras ciências, de modo que esse seria o bem pertencente ao homem.

Logo, observa-se que, para Aristóteles, a política não se trata somente da ciência do Estado, mas da maior de todas as ciências, aquela que em si contém todas as outras, uma vez que não diria respeito ao bem de cada indivíduo singularmente considerado, senão ao bem de todos. Acerca disso, Marilena Chauí (2012, p. 442) esclarece:

Os filósofos gregos tratam a política como um valor e não como um simples fato, considerando a existência política como finalidade superior da vida humana, como a vida boa, entendida como racional, feliz e justa, própria dos homens livres [...] A vida superior é a do cidadão e ela só se realiza na cidade justa.

Com efeito, assim se compreende a célebre afirmação de Aristóteles (2017, p. 30) de que “o homem, por natureza, é um animal político”. Afinal, a incapacidade de fruir uma “vida boa” em isolamento seria resultado de uma natureza humana que prescreve a necessidade do ser humano, por se tratar de um ser relacional, de interagir com outros no interior de uma comunidade (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 225).

Nessa esteira, o indivíduo apenas encontraria condições apropriadas ao desenvolvimento integral de sua personalidade, por meio da convivência com outros seres

humanos no interior de uma comunidade organizada (COMPARATO, 2006, p. 584). Nos termos seguintes, Aristóteles (2017, p. 114) esclarece o que seria a finalidade de uma organização política:

É evidente que uma cidade é mais do que uma mera associação em um lugar comum, estabelecida com o objetivo de prevenir crimes mútuos e de comércio. Essas são condições sem as quais uma Cidade não pode existir, mas todas essas condições juntas ainda não constituem uma Cidade, a qual é uma comunidade de famílias e agregados que se unem para viver melhor, com o objetivo de uma vida perfeita e autossuficiente.

Sendo assim, as famílias e povoados seriam insuficientes para atender as necessidades de uma “vida boa”, enquanto a cidade, em razão das leis e instituições políticas que dispõe, constituiria “o todo do qual a família e o povoado são partes”, sendo esse todo responsável por conduzir as partes à felicidade (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 225).

De tal maneira, Aristóteles (2017, p. 113) entende que a comunidade “existe por causa da meta de conseguir uma vida boa, e não somente para assegurar a vida”. Com efeito, nessa perspectiva, a vida em comunidade seria natural ao homem, consistindo no horizonte a partir do qual ele poderia buscar, encontrar e realizar os bens que lhe são próprios (PERINE, 2006, p. 84).

Finalmente, nos subtópicos seguintes serão objeto de análise alguns pilares fundamentais erigidos por Aristóteles em sua teoria política. Primeiramente, segue o esclarecimento sobre o objeto da política, o “bem comum”; posteriormente será examinada a importância da educação numa comunidade política, e, por fim, será alvo de investigação o conceito de “cidadania” em Aristóteles.

2.3.1 Bem comum

A fim de entender o valor distinto conferido por Aristóteles à política, é necessário de antemão examinar o fim por ela buscado. Nesse sentido, consoante uma perspectiva aristotélica, a política objetiva alcançar o sumo bem humano, a felicidade, porém não numa dimensão de bem individual, mas na esfera coletiva do “bem comum”⁷. Acerca disso, segundo Aristóteles (2015, p. 18).

Ainda que o bem seja idêntico tanto para um indivíduo quanto para a cidade, revela-se melhor e mais perfeito compreender e preservar o da cidade; pois, se, por um lado, deve-se contentar um indivíduo apenas, por outro é mais belo e divino fazê-lo para uma nação e para as cidades. E a investigação tem por objetivo essas coisas, o estudo da arte política.

⁷Para se referir ao bem da coletividade como um todo, o presente trabalho emprega usualmente a noção de “bem comum”, muito embora ela não se trate de uma expressão utilizada pelo próprio Aristóteles, mas fruto de desenvolvimento posterior do pensamento aristotélico durante o medievo (ABBAGNANO, 2012, p. 124).

Logo, em termos aristotélicos, a realização individual, ou a “vida boa”, não pode ser compreendida se apartada da dimensão comunitária. Assim, o indivíduo não poderia ser pensado isolado da comunidade da qual faz parte, assim como os bens particulares, mesmo a felicidade enquanto bem supremo, teriam de ser considerados dentro de um quadro maior, o do “bem comum”.

Nesse diapasão, o bem comum pode ser identificado com o conjunto das condições objetivas que outorgam aos cidadãos de uma determinada comunidade política a possibilidade de realizar os fins inerentes a sua natureza (ISRAËL, 2009, p. 06).

Todavia, não se observa em Aristóteles a tese de necessária oposição entre as aspirações do indivíduo e aquelas da comunidade, uma vez ser possível a identidade de fins entre ambos. Portanto, Estado e indivíduo visariam ao mesmo bem, embora esse bem, se encontrado na dimensão comunitária, seria tanto maior, quanto mais nobre (COPLESTON, 2021, p. 325).

Portanto, embora o bem do indivíduo – aquele objetivado pela ética – seja formalmente, em última instância, o mesmo do da *polis* – a felicidade – o bem comum seria mais excelente por ser um fim (*telos*) mais abrangente, porquanto diz respeito ao bem de todos (VOEGELIN, 2009, p. 351).

Entretanto, apesar de objetivar o bem comum dos integrantes da *polis*, o Estado, segundo a perspectiva aristotélica, não deveria abolir a propriedade privada, mas garanti-la. Nesse sentido, Aristóteles (2017, p. 60) era contrário à propriedade comum dos bens externos e favorável à propriedade privada, contudo ressalva que as leis devem procurar “produzir nos cidadãos uma disposição benevolente” para que o uso da propriedade se preste ao bem comum.

Noutro pórtico, a comunidade política, por seu turno, era compreendida por Aristóteles como uma ordenação que possibilita, por meio da vida social concreta e de suas leis, a realização da melhor forma de vida para os seres humanos, posto que nela o bem humano supremo em conjunto com os bens secundários são dispostos objetivamente como princípio e como fim da vida humana (PERINE, 2006, p. 78).

Desse modo, como para Aristóteles (2017, p. 30) “a natureza de uma coisa é justamente o seu fim”, em razão de possibilitar ao ser humano atingir sua finalidade última, a cidade, enquanto comunidade política, o aproximaria de realizar as potencialidades da natureza humana (VOEGELIN, 2009, p. 372).

Outrossim, Aristóteles (2017, p. 158) entendia que “a vida comunitária nasce da amizade” e

em consequência disso, surgem laços entre famílias, fraternidade, o fazer sacrifícios religiosos juntos, o divertimento, que levam os homens a conviver. A fonte de tudo isso é a amizade, pois o desejo de viver junto é a amizade. O fim da Cidade é a boa vida, e aquelas instituições são os meios para chegar a esse fim. A Cidade é a união de famílias e povoados para uma vida perfeita e autossuficiente, a qual consideramos uma vida feliz e nobre (ARISTÓTELES, 2017, p. 114)

Assim, o que uniria os indivíduos numa comunidade é a busca pelo bem comum, responsável por suscitar uma espécie de afecção geral denominada “amizade” (*philia*). Logo, a amizade, ou o bem-querer recíproco, seria fundamental tanto nas relações intersubjetivas, quanto na estruturação da vida social (MASCARO, 2014, p. 86).

Desse modo, a amizade seria responsável por estabelecer a ‘ligação de homem com homem, segundo o valor próprio do homem’. Destarte, sendo o homem um animal político, ou seja, destinado a viver em sociedade, por sua própria natureza o ser humano necessita de outro, razão pela qual Aristóteles considera a amizade um bem superior de cuja posse depende a felicidade (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 222-223).

Por outro lado, Aristóteles procurou observar diferentes formas de exercício governamental a fim de verificar quais objetivavam o bem comum, as denominadas formas retas de governo, e quais visavam interesses particulares em detrimento do interesse coletivo, as denominadas formas desviadas de governo (COPLESTON, 2021, p. 346).

Isso posto, o capítulo terceiro propõe uma análise dos fundamentos filosóficos a partir dos quais a Declaração Universal intenta garantir condições sociais objetivas que possibilitem o desfrute de uma “vida boa” pela coletividade dos seres humanos.

2.3.2 Educação

Tendo em vista que a comunidade política possui como fim o bem comum da coletividade, Aristóteles (2017, p. 277) julgava indispensável a educação comum dos cidadãos:

Já que a cidade inteira compartilha dos mesmos fins, é evidente que a educação deveria ser a mesma para todos, e que deveria ser pública, e não privada – ou seja, não deve ser como atualmente, quando cada cidadão educa separadamente os seus filhos, dando-lhes a instrução que julga ser a mais apropriada; a preparação para aquilo que é comum a todos os cidadãos deveria ser igual para todos.

Logo, a educação na *polis* deveria, segundo o filósofo, visar à formação de homens bons, de modo a realizar o fim estabelecido na ética. Não obstante, Aristóteles concebia ser o papel da educação pública desenvolver uma formação humana integral, mediante o desenvolvimento e atualização das potencialidades naturais do homem (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 230-231).

Outrossim, “a educação pública”, para Aristóteles (2015, p. 294), “se exerce por meio de leis, pois somente as boas leis produzem uma boa educação”. Nesse sentido, observa-se que, numa perspectiva aristotélica, a educação não é obra de indivíduos, mas da comunidade (PERINE, 2006, p. 105).

Noutro pórtico, a educação deveria primeiramente tratar-se de educação moral, porquanto o objetivo precípua da política é o de “garantir que todos se tornem bons homens, providenciando os meios adequados para isso, definindo bem o objetivo de uma vida perfeita” (ARISTÓTELES, 2017, p. 265). A respeito do conteúdo oferecido pela educação no paradigma da filosofia política aristotélica, Marcelo Perine (2006, p. 106) esclarece:

Uma educação verdadeira, no interior de uma cidade sadia, tem a função de cultivar as disposições que permitam aos seres humanos alcançar a vida boa. Por isso, ela deve oferecer as experiências corretas e as disposições que, verdadeiramente, permitam aos seres humanos decidir e agir segundo o bem.

Nesse sentido, segundo Aristóteles (2017, p. 263), a educação, associada ao hábito, seria responsável por lapidar nos indivíduos as qualidades que eles não possuiriam naturalmente. Assim, as leis e o sistema educacional teriam um *ethos* pedagógico, que objetivaria, por meio de uma educação política, a realização de condutas virtuosas por aqueles cidadãos que, por si só, não possuiriam o hábito de realizá-las.

De tal maneira, o indivíduo alcançaria o seu desenvolvimento e perfeição próprios por meio de uma vida concreta em sociedade, enquanto a sociedade alcançaria sua finalidade própria através de seus membros. Em outras palavras, a estabilidade e prosperidade do Estado dependeriam da integridade dos cidadãos, que, por sua vez, não seria possível sem uma boa educação oferecida pelo Estado (COPLESTON, 2021, p. 349).

Sob outro aspecto, Aristóteles (2017, p. 81) entendia que os cidadãos de uma boa comunidade deveriam, para usufruir de uma “vida boa”, gozar de um período reservado ao ócio, ou seja, deveriam desfrutar de tempo livre, no qual estariam desobrigados das obrigações elementares da vida cotidiana, podendo então se dedicar à vida contemplativa (*bios theoretikos*).

Nesse diapasão, observa-se em Aristóteles uma certa desvalorização do trabalho, posto que, no paradigma aristotélico, apesar de garantir a sobrevivência, o trabalho não conduz efetivamente à felicidade, porque incapaz de conferir um propósito final à totalidade da existência humana (BODÉÛS, 2007, p. 48).

Destarte, a educação oferecida pelo Estado, segundo Aristóteles, não deveria enfatizar aspectos técnicos e utilitários, dado que o sentido do projeto educacional da *polis* não é educar pessoas para desempenharem a função de meras engrenagens no interior da

máquina do Estado, mas tornar o ser humano capaz de atingir o seu fim próprio, suas potencialidades últimas (COPLESTON, 2021, p. 348-349).

Por fim, cumpre ressaltar que a temática da educação será oportunamente retomada no presente estudo ao examinar os pressupostos filosóficos do art. 26 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, dispositivo que estabelece o direito de todos a uma instrução pública gratuita nos níveis elementares de ensino.

2.3.3 Cidadania

Em sua *Política*, Aristóteles (2017, p. 99) define a cidade como “um corpo de cidadãos suficiente para atender as necessidades da vida”. Isso posto, considerando que o Estado é um corpo de cidadãos, o filósofo viu-se na necessidade de definir, sob um ponto de vista ideal, quem deveria ser cidadão (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 227).

Como resultado, Aristóteles (2017, p. 97) concluiu que “o cidadão não é cidadão porque vive em certo lugar”. Em sua visão, estrangeiros⁸, escravos e mulheres apesar de residirem no espaço geográfico da *polis*, não deveriam gozar de cidadania. Acerca do critério excludente empregado por Aristóteles para delimitar o exercício da cidadania, Comparato (2006, p. 559), esclarece o contexto da sociedade helênica na qual se inseria o filósofo:

em Atenas, no período o apogeu da democracia, entre 501 e 338 a. C., o número de cidadãos, isto é, de pessoas consideradas livres e iguais em direitos, não ultrapassava 15% da população total. Os restantes eram privados de alguns ou de todos os direitos por serem considerados seres inferiores: eram as mulheres, os metecos (isto é, estrangeiros) e os escravos.

Ademais, de acordo com Aristóteles (2017, p. 37), “alguns homens são por natureza feitos para serem livres e outros para serem escravos, e que para esses últimos a escravidão é tanto útil quanto justa”. Com efeito, segundo o filósofo, os escravos, apesar de compartilharem da mesma natureza (racional, política) dos homens livres, teriam um único fim ao qual subordinar sua ação, o fim da sobrevivência (BODÉÜS, 2007, p. 39-40).

Ante o exposto, a evidente reprovabilidade da doutrina aristotélica da escravidão natural consiste em estabelecer uma dicotomia rígida entre dois tipos de seres humanos e a tendência de ver numa delas uma “natureza de escravo”, que seria algo como que abaixo do humano (COPLESTON, 2021, p. 344).

De tal maneira, para Aristóteles, todos os indivíduos que não desfrutavam de cidadania, tal como os escravos – ainda que por justificativas, igualmente reprováveis, mas

⁸ Curiosamente, ele próprio, Aristóteles, por ser proveniente de Estagira, durante o período que presidiu o Liceu e era estrangeiro residente em Atenas, não possuía concretamente e nem poderia legalmente gozar de cidadania naquela localidade (MORRALL, 2000, p. 39).

distintas – não eram vistos como fins em si mesmos, mas como meios que serviriam para a satisfação das necessidades dos verdadeiros cidadãos (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 228).

Sob outro aspecto, de acordo com Aristóteles (2017, p. 97-98), se a cidadania não é definida por critério de nascimento, o é pela participação na atividade política. Destarte, seriam considerados cidadãos aqueles que podem tomar parte nas decisões ou no governo, seja pela ocupação efetiva de cargos, seja por desfrutarem de direito de voto em assembleias e juris (LORD, 2013, p. 127).

Além do mais, Aristóteles (2017, p. 122), compartilhando de uma visão comum de sua época, concebia idealmente o cidadão como aquele com capacidade e vontade de governar e ser governado. Nesse pórtico, a cidadania seria identificada concretamente com a participação direta no governo da coisa pública em suas diversas etapas: criação das leis, aplicação dos preceitos legais e administração da justiça na comunidade⁹ (REALE; ANTÍSERI, 2017, p. 228).

Noutro pórtico, conforme Aristóteles (2017, p. 109), “a cidade é uma comunidade de homens livres”. Com efeito, apesar de considerar que os cidadãos são livres para viver como desejarem, o filósofo entende que eles “deveriam ser responsáveis uns pelos outros”, não devendo a ninguém “ser facultado fazer apenas aquilo que lhe aprouver”, afinal, diante de uma “liberdade absoluta”, não há “nada que imponha limites à maldade inerente ao ser humano” (ARISTÓTELES, 2017, p. 223).

Logo, em sua visão, os cidadãos devem gozar de liberdade com responsabilidade a fim de conservar o bem comum. Outrossim, para além de livres, os cidadãos, em um estado constitucional, segundo Aristóteles (2017, p. 51), devem ser “considerados iguais por natureza”. De tal maneira, numa perspectiva aristotélica, a igualdade na *polis* assegura a todos os cidadãos os mesmos direitos, bem como o dever de serem tratados da mesma maneira (CHAUÍ, 2012, p. 504).

Ante o exposto, no capítulo terceiro, que se destina a analisar a Declaração Universal dos Direitos Humanos, será traçado um paralelo comparativo entre a dignidade humana universal e o critério excludente empregado por Aristóteles para limitar o exercício de cidadania.

⁹ Aristóteles (2017, p. 164), ao postular que o exercício de atividade política se daria por meio de três partes distintas, deliberativa (denominada atualmente legislativa), executiva e judiciária, desenvolveu, ainda que de forma insipiente e embrionária, o germe da tese de tripartição dos poderes, consolidada muitos séculos mais tarde no âmbito da filosofia política por Montesquieu (1689-1755).

2.4 Filosofia do Direito

A filosofia do direito, conforme Miguel Reale (2002, p. 10), “não é disciplina jurídica, mas é a própria filosofia enquanto voltada para uma ordem de realidade que é a ‘realidade jurídica’”. Portanto, em se tratando o direito de um fenômeno universal (*ubi societas, ibi jus*¹⁰), ele consiste, evidentemente, em objeto suscetível de indagação filosófica.

Nesse diapasão, o direito trata-se de uma ciência normativa (uma ciência prática dentro do quadro aristotélico de classificação das ciências), ao passo que a estrutura de toda proposição jurídica consiste em um “dever-ser”. Com efeito, o valor fundamental que orienta a norma jurídica é precisamente a noção de “justiça” (MONTORO, 2014, p. 159-160).

De tal maneira, o tema da justiça, força motriz que impulsiona todo o arcabouço do direito, deve ser compreendido como um problema eminentemente filosófico por excelência (CRETELLA JÚNIOR, 2012, p. 05).

Isso posto, é cediço que os filósofos que antecederam Aristóteles não abordaram o tema da justiça a partir de uma perspectiva jurídica, mas somente como um valor relacionado às relações individuais ou coletivas. De tal maneira, o filósofo de Estagira foi pioneiro na teorização da justiça sob o prisma da lei e do Direito, sendo suas formulações pertinentes até os dias atuais (NADER, 2012, p. 156).

À guisa de consideração preliminar, no período clássico da antiguidade grega em que viveu Aristóteles (meados do séc. IV a. C.), não existia ainda um termo específico para se referir ao direito, sendo amplamente utilizado no lugar o conceito universal de “justo” (*dikaion*) ou de “justiça” (*diké*). A tal respeito esclarece Ferraz Junior (2009, p. 164):

O direito, então, seria, por assim dizer, uma propriedade da cultura e não fruto de uma sistematização jurídica. Suas fontes são singulares – a poesia, o teatro e a oratória, etc, sendo-o igualmente seu método de estudo. Não possuindo fontes de informação tipicamente jurídicas, não sendo a lei a norma do direito, a investigação era conduzida a planos e ordens muito mais amplos.

Evidentemente, a justiça trata-se de um termo que possui muitos sentidos diversos, que, longe de se excluírem, se exigem e se completam. Entretanto, antes de enveredar pela teoria aristotélica da justiça, é salutar considerar que a justiça consiste, em sua significação objetiva, no bem enquanto coletivo e essencial à sociedade, sendo sinônimo de ordem social justa (REALE, 2002, p. 276).

Sendo assim, fica evidente na concepção aristotélica a relação direta entre justiça e política, afinal, para Aristóteles (2017, p. 32), a justiça seria o elo responsável por unir os

¹⁰ Brocardo latino que em sua tradução significa “onde há sociedade, há direito”. Com efeito, o direito se faz presente universalmente enquanto expressão de vida e convivência.

homens no interior de uma vida comunitária, porquanto a administração coletiva da justiça desempenha o papel de “princípio da ordem na sociedade política”.

Nesse pórtico, em razão das ações justas serem aquelas que tendem a produzir e conservar a felicidade na comunidade (ARISTÓTELES, 2015, p. 125), o fim da política (a felicidade do todo social) passa necessariamente pela existência de interações sociais justas.

Por outro lado, a unidade política possui como uma de suas principais funções, dentro da perspectiva aristotélica, regular a vida dos cidadãos por intermédio de boas leis. Nesse ínterim, sendo a justiça o objetivo do conteúdo das leis, Aristóteles elaborou uma profunda análise sobre ela, identificando-a com um princípio de igualdade, o qual seria aplicável de modos diversos (DEL VECCHIO, 2006, p. 25).

Isso posto, Aristóteles abordou a justiça não como única, mas a distinguiu em diversas espécies para melhor compreender sua integralidade, de modo a abarcar as aparições conceituais possíveis nas circunstâncias e modalidades mais diversas em que ela se expressa no interior da organização política (BITTAR; ALMEIDA, 2001, p. 118).

Nesse diapasão, nos subtópicos seguintes, serão investigadas as principais divisões aristotélicas da justiça: geral e particular; distributiva e corretiva e; natural e legal.

2.4.1 Justiça geral e particular

Aristóteles, no início do livro V da *Ética a Nicômaco*, distingue a justiça em dois tipos: justiça geral e justiça particular. De seu lado, a justiça geral, denominada também universal, segundo Aristóteles (2015, p. 125-126) é uma espécie de justiça que

é uma virtude completa, não em absoluto, mas em relação ao outro [...] Na justiça se encontra, em suma, toda a virtude e ela é a virtude mais perfeita, porque é o uso da virtude completa. Ela é completa porque aquele que a possui é capaz também de fazer uso da virtude ao outro, e não somente a si próprio [...] E por isso mesmo a justiça, única dentre as virtudes, parece ser “o bem de um outro, porque ela está em relação ao outro.

Logo, a justiça geral identifica-se com uma virtude abrangente, resultado de uma disposição ou hábito de praticar o justo. Nesse sentido lato, a justiça difere das outras virtudes por sua dimensão de alteridade: é uma virtude que se refere ao outro, que considera, além do bem próprio, o bem alheio. Assim, toda virtude, enquanto proporcionada a outrem, seria denominada justiça (REALE, 2002, p. 624).

Sob outro enfoque, Aristóteles entende a justiça geral como idêntica à obediência cidadã à ordem estabelecida pelas leis da comunidade política. Afinal, segundo o filósofo, ao menos idealmente, as leis deveriam garantir ações virtuosas por meio da consolidação de bons

hábitos na sociedade, a partir do que se entende a aproximação aristotélica entre justiça geral e virtude (COPLESTON, 2021, p. 333).

Portanto, a justiça geral, ou a justiça em seu sentido mais amplo, é aquela que objetiva alcançar a felicidade na comunidade. Nesse diapasão, é praticamente sinônimo de cumprimento da lei, posto que as leis, na perspectiva aristotélica, visam a garantir o bem comum. Logo, a justiça geral trata-se da disposição para realizar atos virtuosos em obediência às leis da cidade (LORD, 2013, p. 118).

Por sua vez, tendo observado que uma disposição geral de virtude não seria suficiente para garantir com segurança o bem comum de uma sociedade inteira, Aristóteles considerou alguns requisitos concretos da justiça no que denominou justiça particular (FINNIS, 2007, p. 165).

Especificamente, a justiça particular aristotélica não trata de uma preocupação com o bem do outro, ou com a simples obediência às leis da comunidade, mas com o bem do próprio particular, do sujeito que deseja, na partilha dos bens exteriores, receber aquilo que lhe é devido por justiça (ISRAËL, 2009, p. 191).

Nesse pórtico, a justiça particular manifesta uma noção que consiste numa virtude específica de dar e receber de outrem o que lhe é devido, segundo uma igualdade, seja ela simples ou proporcional (MONTORO, 2014, p. 167-168). Assim, fica evidente que ela se identifica com a justiça em sentido próprio e estrito, concepção mais corriqueira do termo nos dias atuais.

Isso posto, a justiça particular consiste, a um só tempo, na justa distribuição de bens e no correto regulamento das formas de acordo entre cidadãos (HERVADA, 2008, p. 71). Ante essa expressão dúplice, Aristóteles, empregando o critério que considera a modalidade de igualdade buscada, dividiu a justiça particular em duas espécies, a distributiva e a corretiva, as quais constituem os objetos de investigação do subtópico seguinte.

2.4.2 Justiça distributiva e corretiva

Conforme dito anteriormente, no livro V da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles dividiu o gênero da justiça particular em duas espécies, a saber: justiça distributiva e justiça corretiva.

A justiça distributiva, segundo o paradigma aristotélico, é aquela que se manifesta nas distribuições das honras, do dinheiro e das outras coisas divididas entre os que participam da comunidade política (ARISTÓTELES, 2015, p. 128). Logo, por meio da justiça

distributiva, a sociedade oferece a cada parte que constitui o todo social, o bem que lhe seria devido, a sua porção adequada correspondentemente (MONTORO, 2014, p. 177).

Dessa forma, partindo do pressuposto que as pessoas se desigalam qualitativamente, Aristóteles (2015, p. 129) concluiu que elas não deveriam ter partes iguais na distribuição do bem comum, porquanto a “justiça na distribuição deve se basear em algum tipo de mérito”. Portanto, a adequação da partilha do bem comum consistiria em cada um não receber nem mais, nem menos do que a boa medida exige (VILLEY, 2005, p. 41).

Nesse diapasão, observa-se a busca aristotélica de reafirmar um princípio de igualdade, que restaria violado na hipótese da comunidade conferir igual tratamento a méritos desiguais (DEL VECCHIO, 2006, p. 25).

Portanto, na justiça distributiva o objetivo não se trata de distribuir a todos, de modo uniforme, as mesmas coisas ou quantidades iguais, mas de respeitar uma igualdade proporcional (MONTORO, 2014, p. 234). Nesse pórtico, na visão de Aristóteles (2017, p. 244), “a concessão desigual aos iguais, e de diferença aos semelhantes é contrária à natureza”, ou seja, violaria a ordem natural da justiça ¹¹.

De sua vez, a justiça corretiva, bem menos complexa, é aquela que tem “um papel corretivo nas transações entre os indivíduos” (ARISTÓTELES, 2015, p. 128). Logo, por seu intermédio, um particular deve oferecer ou receber de outro o bem que lhe é devido conforme ajuste anterior (MONTORO, 2014, p. 177).

De tal maneira, a justiça corretiva trata precipuamente de zelar pela retidão das trocas voluntárias, pela correção dos desequilíbrios nas relações comerciais celebradas entre os indivíduos (VILLEY, 2005, p. 42).

Nesse diapasão, a igualdade buscada pela justiça corretiva é diversa da objetivada na justiça distributiva: não é conforme uma proporção geométrica, mas aritmética¹², sendo as partes contratuais consideradas absolutamente iguais, pouco importando atributos pessoais ou realizações distintivas, vez que seu objetivo único é retificar o desequilíbrio na relação entre particulares (ARISTÓTELES, 2015, p. 131).

¹¹ Observa-se que a concepção aristotélica de justiça distributiva, embora com repercussões muito diferentes, se faz presente no eminente jurista brasileiro Ruy Barbosa, para o qual “tratar com desigualdade a iguais, ou a desiguais com igualdade, seria desigualdade flagrante, e não igualdade real” (BARBOSA, 2009, p. 35). Outrossim, a concepção lapidada por Aristóteles de igualdade proporcional é fundamento do mote do princípio constitucional da isonomia (art. 5º, II, CF).

¹² Segundo a igualdade geométrica, também denominada proporcional ou relativa, se A, que contribui com 50, recebe 5. B, que contribui com 80, receberá 8 ($5/50=8/80$). Por seu turno, consoante a igualdade aritmética, também denominada simples ou absoluta, se A comprou um objeto que vale 1000 deve efetuar um pagamento de igual valor ($1000=1000$) (MONTORO, 2014, p. 174).

Por outro lado, no âmbito da justiça corretiva, são abarcadas também as questões de ordem penal, ou seja, as reparações de “ações clandestinas ou violentas” realizadas por um particular em prejuízo de outrem (ARISTÓTELES, 2015, p. 128). Nesse sentido, o objetivo da justiça corretiva consiste na retribuição adequada de condutas indevidas e na restauração da condição de equilíbrio anterior.

Acerca disso, é salutar a oposição aristotélica à reciprocidade da lei de Talião, ainda que o filósofo não se refira expressamente à referida legislação (NADER, 2012, p. 156). Segundo Aristóteles (2015, p. 133), “a reciprocidade não coincide nem com a justiça distributiva, nem mesmo com a justiça corretiva, se bem que se queira normalmente dar esse sentido à justiça de Radamanto – se alguém sofrer o mesmo que fez aos outros, a justiça será, então, imparcial”.

Isso posto, a separação aristotélica entre justiça distributiva e corretiva é fonte da posterior distinção entre direito público e direito privado. De um lado, a justiça distributiva, e sua distribuição dos bens, riquezas e cargos, foi incorporada pela lógica do direito público; de outro, a justiça corretiva, e suas questões do cumprimento contratual, ressarcimento e retribuição penal, foi assimilada pela lógica do direito privado (MASCARO, 2014, p. 70).

Por fim, verifica-se que as noções de justiça distributiva e justiça corretiva, por meio de seus desdobramentos correspondentes nas relações de direito público e privado aparentam certas similaridades com os respectivos planos de eficácia vertical e horizontal dos direitos humanos. Em razão disso, oportunamente, tais conceitos serão retomados no terceiro capítulo desse estudo.

2.4.3 Justiça natural e legal

Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, aponta que a justiça política (aquela realizada na *polis*) é “de duas espécies, uma natural e outra legal”. Segundo o filósofo grego, a justiça natural é “aquela que tem em todos os lugares a mesma força e não depende de tal ou tal opinião”, enquanto a justiça legal é “aquela que na origem pode ser indiferentemente determinada, mas uma vez estabelecida, se impõe”(ARISTÓTELES, 2015, p. 139).

Nesse diapasão, Aristóteles, referindo-se ao direito como justiça, foi o primeiro autor de que se tem conhecimento a falar de uma diferenciação do direito em natural e positivo (HERVADA, 2008, p. 337). Em sua visão, o primeiro vigora em todo lugar e não deve ser desobedecido, nem pelos governantes, nem pelos governados, ao passo que o segundo entra em vigor apenas quando imposto pelo legislador (COMPARATO, 2006, p. 487).

Conforme se percebe, a justiça natural apresenta como característica fundamental uma certa dimensão de universalidade, porquanto, “as coisas naturais existem por natureza e são imutáveis” de modo que elas “em todo lugar tem a mesma força (como é o caso do fogo, que queima igualmente aqui e na Pérsia)” (ARISTÓTELES, 2015, p. 139-140).

Em razão desse caráter universal, o que é justo por natureza não se funda em opiniões humanas ou na opção livre dos indivíduos, senão na natureza do homem¹³, que, apesar de sua relativa indeterminação, a atualização flutuante de uma potência, teria aplicabilidade universal, tal como analogamente uma lei da física, não estando sujeita a relativizações em face de contextos específicos de época ou lugar (ISRAËL, 2009, p. 09).

Por outro lado, a justiça legal, ou positiva conforme a terminologia atual, identifica-se com as leis estabelecidas pelos seres humanos em sua ordem social. Assim, o “justo legal” tem como fonte a convenção humana; é justo ou é direito porque a vontade humana assim estabeleceu. Logo, na conclusão de Aristóteles, a justiça legal apresenta como característica a variabilidade de acordo com as sociedades e as épocas (HERVADA, 2008, p. 338).

Outrossim, a justiça na *polis* seria impensável sem a justiça legal, posto que, segundo Aristóteles (2017, p. 131), é preferível o governo da lei ao governo dos homens. Logo, a soberania da lei protege os cidadãos das arbitrariedades dos governantes, sendo de fundamental importância para a conservação da ordem social e o desfrute do bem comum.

Isso posto, apesar da evidente distinção entre justiça natural e legal, não existe em Aristóteles qualquer desacordo fundamental entre o direito natural e as exigências da sociedade política, porquanto uma justiça que necessariamente transcende à sociedade política não poderia consistir em um direito natural para o ser humano, animal político por natureza (STRAUSS, 2019, p. 188).

Nesse diapasão, segundo Aristóteles, a solução para a justiça deve ser alcançada conjuntamente por ambas as fontes, que, longe de serem opostas, seriam complementares: primeiramente, o estudo da natureza e, em seguida, numa segunda etapa, a determinação precisa do legislador ou do magistrado. Em suma, as leis escritas de uma comunidade deveriam ser expressão de uma justiça natural (VILLEY, 2005, p. 47).

Em tais termos, as duas classificações aristotélicas de justiça natural e justiça legal serão oportunamente retomadas no terceiro capítulo do presente estudo quando da investigação da fundamentação da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

¹³Evidencia-se aqui a discordância de Aristóteles com relação ao pensamento sofístico predominante em sua época, segundo o qual todas as coisas justas estariam submetidas à variação ou mudança, sendo a justiça apenas fruto da convenção. Em sua visão, Aristóteles assente que existem coisas justas sujeitas a alterações, contudo sustenta, em oposição aos sofistas, a existência de coisas justas por natureza (LORD, 2013, p. 118).

3 ANÁLISE DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

É cediço que mesmo o conceito de direitos humanos constitui alvo de polêmica, pois existem muitas acepções conflitantes influenciadas pelos mais diversos pontos de vista políticos e ideológicos. Outrossim, são também várias as terminologias empregadas para se referir ao conceito de “direitos humanos”, tais como “direitos fundamentais”, “direitos do homem”, “direitos individuais”, dentre outras (RAMOS, 2014, p. 36).

Entretanto, dada a importância da proteção e promoção dos direitos humanos no cenário internacional, é preciso ter uma definição mínima para o termo “direitos humanos”. Assim, tais humanos podem ser conceituados basicamente como aqueles “essenciais para que o ser humano seja tratado com dignidade que lhe é inerente e aos quais fazem jus todos os membros da espécie humana, sem distinção de qualquer espécie” (PORTELA, 2017, p. 851).

Isso posto, conforme ensina Flávia Piovesan (2010, p. 06), no cenário global posterior à Segunda Guerra Mundial, em face das implicações do holocausto e de outras violações de direitos humanos perpetradas pelos nazistas¹⁴, as nações do mundo inteiro estabeleceram a promoção de direitos humanos e liberdades fundamentais como um dos principais propósitos da surgente Organização das Nações Unidas (ONU).

Com efeito, teve início o denominado Direito Internacional dos Direitos Humanos (DIDH), cujo resultado foi uma positivação internacionalista, com normas e tribunais internacionais que impactaram diretamente na vida das sociedades locais. Assim, rompeu-se o paradigma da proteção nacional dos direitos humanos, comprovada historicamente insuficiente diante da barbárie do totalitarismo nazista (RAMOS, 2014, p. 61).

Nessa esteira, o DIDH pode ser definido como “o conjunto de normas que estabelece os direitos que os seres humanos possuem para o desenvolvimento da sua personalidade e estabelece mecanismos de proteção a tais direitos” (MELLO, 2004, p. 817).

Em tal panorama amplo de esforços internacionais, a pedra angular foi indubitavelmente a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Assembleia Geral da ONU em 10 de dezembro de 1948 (SHAW, 2010, p. 214). Com efeito, a intenção do documento, aprovado sem nenhum voto contrário, encontra-se anunciada em seu preâmbulo: a Declaração consiste em “um ideal comum de realização para todos os povos e nações”.

¹⁴ “O nazismo e os demais fascismos legislaram e agiram contra a humanidade, praticaram políticas racistas, xenófobas e imperialistas, dividiram pessoas e populações entre as que deveriam viver e as que precisariam ser abolidas, tentaram o extermínio, por métodos industriais, de povos inteiros, e levaram sessenta milhões de seres humanos a morrerem durante a guerra que deflagraram” (TRINDADE, 2011, p. 185).

Assim sendo, a Declaração Universal de 1948 marcou uma continuidade com relação ao discurso dos direitos humanos, que desde sua primeira proclamação, foram considerados independentes da história: os direitos históricos, estabelecidos pelas autoridades positivas locais, deram lugar a “direitos naturais” fundamentados antes na dignidade da natureza humana (ARENDT, 2012, p. 405).

Contudo, a Declaração representou também uma ruptura no cenário dos direitos humanos, posto que não havia nenhum documento internacional que se dedicasse ao assunto de modo tão abrangente e significativo. De tal maneira, o cerne do documento consiste em estabelecer, a partir do enfoque jurídico, os direitos humanos como uma unidade universal, indivisível, interdependente e inter-relacionada, sem qualquer contradição, hierarquia, ou “sucessão” cronológica entre os valores da liberdade (direitos civis e políticos) e da igualdade (direitos econômicos, sociais e culturais) (TRINDADE, 2011, p. 193).

Por seu turno, no referente ao valor jurídico, a Declaração Universal, por consistir em uma espécie de “recomendação” da Assembleia Geral da ONU aos Estados, configura-se um compromisso moral e solene, mas não uma lei (TRINDADE, 2011, p. 194). Entretanto, ainda assim, o documento é a principal referência atualmente para os tratados e organizações internacionais destinados a promover os direitos humanos (PORTELA, 2017, p. 841).

A bem das vezes, apesar da Declaração não ser considerada tecnicamente um tratado internacional, ela apresenta força jurídica obrigatória e vinculante, pois constitui a interpretação autorizada da expressão “direitos humanos” da Carta das Nações Unidas de 1941¹⁵, de modo que os Estados assumem o compromisso de assegurar respeito universal e efeito aos direitos humanos constantes no documento (PIOVESAN, 2010, p. 151).

Logo, a Declaração, apesar de não oferecer por si margem a meios judiciais de coerção, adquiriu certo caráter vinculante quer pelo costume, quer pelos princípios gerais de direito, ou ainda em virtude da interpretação que conferiu à própria Carta da ONU. De todo modo, ainda hoje, o instrumento é citado em muitos processos internacionais e possui grande importância no contexto da proteção dos direitos humanos (SHAW, 2010, p. 215).

¹⁵ A Carta das Nações Unidas de 1945, o tratado que estabeleceu a ONU, em seu art. 55 preconiza que a comunidade internacional deve favorecer “o respeito universal e a observância dos direitos humanos e das liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, idioma ou religião”. Assim, a Declaração Universal de 1948 oferece subsequentemente o conteúdo preciso da expressão “direitos humanos” da Carta, os quais devem ser respeitados e observados pelos Estados-membros da Organização.

Isso posto, a Declaração exerceu influência em diversas constituições¹⁶ e tratados referentes a direitos humanos por se referir particularmente ao problema da discriminação racial, à proteção de minorias, dos povos indígenas, dos trabalhadores migrantes, dos direitos das mulheres e das crianças, à proibição da tortura, aos direitos das pessoas deficientes e à educação para os direitos humanos (SHAW, 2010, p. 215-216).

Nesse diapasão, em razão do referencial ético, e portanto filosófico, que justifica a posição superior dos direitos humanos nos ordenamentos jurídicos internos, a Declaração possui o condão de até mesmo se sobrepor eventualmente a ausência de reconhecimento explícito dos direitos humanos por parte do Estado nacional (RAMOS, 2014, p. 47).

No tocante à estrutura, a Declaração contém um preâmbulo com sete considerações nas quais se transmite o espírito geral do documento, seguido de vinte e um artigos em que são consagrados os direitos civis e políticos (arts. 1 ao 21), sete artigos nos quais são proclamados os direitos econômicos, sociais e culturais (arts. 22 ao 28), o artigo 29 que proclama a responsabilidade individual em face da comunidade e o artigo 30 que veda qualquer interpretação do texto que possa macular os direitos e liberdades ali estabelecidos (TRINDADE, 2011, p. 192-193).

Uma vez feitos os esclarecimentos preliminares, doravante será analisada a fundamentação dos direitos humanos consoante sua expressão na Declaração Universal de 1948 tomando como instrumento os esquemas conceituais desenvolvidos por Aristóteles ao longo de seus tratados filosóficos.

3.1 Fundamentação aristotélica dos direitos humanos

Antes de realizar o empreendimento de buscar uma fundamentação aristotélica dos direitos humanos, importa ressaltar a importância da tarefa. Nesse pórtico, é mister o ensinamento de Luis Fernando Barzotto (2010, p. 72-73):

o fundamento indica a necessidade de uma justificação, de uma resposta a questão “por quê?” A determinação da causa histórica dos direitos humanos é extremamente importante. Deve-se investigar a influência da ética cristã, das revoluções liberais, do movimento operário, do movimento feminista, dos tratados internacionais, etc., mas isso não responde à questão “por quê?”. A pergunta “por que deve-se acreditar na igualdade entre o homem e a mulher?” não admite a resposta “porque a ONU declarou essa igualdade solenemente”. As declarações da ONU, ou a educação, ou a cultura do próprio país, tudo isso pode servir como causa histórica da crença na igualdade entre os sexos, mas não como seu fundamento. [...] A história fornece as

¹⁶ Na esfera concreta, o princípio da dignidade humana e os direitos humanos fundamentais consagrados pela Declaração Universal foram efetivamente recepcionados por muitos ordenamentos jurídicos contemporâneos. Como exemplo, o texto constitucional brasileiro, apesar de com atraso, acolheu a dignidade da pessoa humana como princípio fundamental da República no ano de 1988 (FACHIN, 2009, p. 70-71).

condições, não o fundamento. Em termos jurídicos: a história fornece a eficácia, mas não a validade.

Ante o desafio de garantir a efetividade dos direitos humanos no plano social, identificar o seu fundamento teórico apresenta-se como um meio adequado para que tais direitos sejam reconhecidos (BOBBIO, 2004, p. 16). Nesse sentido, por fundamentação entende-se precisamente as razões que legitimam o reconhecimento dos direitos humanos (RAMOS, 2014, p. 45).

Outrossim, Werner Jaeger (2013, p. 1075) ressalta a importância decisiva da filosofia, sobretudo a de origem grega, na estruturação do humanismo moderno, do qual os direitos humanos despontam como expressão maior no campo jurídico. Na visão do helenista alemão citado, sem a filosofia grega esse humanismo ficaria despojado da sua consistência e nem mesmo poderia ser explicado.

Assim sendo, em que pese a configuração contemporânea dos direitos humanos remontar às reflexões europeias modernas, é evidente que o seu galgar histórico até então foi responsável por sua atual configuração, pois mesmo a unidade da natureza humana e sua eminência foram reconhecidas desde tempos muito remotos (FACHIN, 2009, p. 19).

Nesse diapasão, mostra-se de fundamental importância compreender o ponto de partida e o trajeto histórico percorrido pelo direito. Afinal, o reconhecimento dos grandes valores que permeiam o ordenamento jurídico, identificados primeiramente na Grécia clássica, permite não apenas compreender melhor o fenômeno jurídico na atualidade, como também orientar seus desdobramentos posteriores (NEVES, 2021, p; 32).

Outrossim, à luz do ensinamento de José Cretella Júnior (2012, p. 04), o estudo do direito, em qualquer dos aspectos que se desdobra, sobretudo dos direitos humanos, não pode se desvincular do estudo da filosofia, sob o risco de se construir do mundo jurídico uma visão meramente técnica e prática, imediatista e utilitarista.

Assim sendo, pelo fato de Aristóteles ser considerado o maior pensador das questões do direito e da justiça de seu tempo, tendo exercido notória influência no pensamento ocidental durante muitos séculos após sua morte, seu pensamento será tomado como instrumento para análise da fundamentação da Declaração Universal.

Com efeito, tendo isso em perspectiva, procurar-se-á analisar nos quatro tópicos seguintes a doutrina dos direitos humanos, tomando como exemplo alguns daqueles consagrados no texto da Declaração Universal de 1948 a partir do rastreamento de suas origens no pensamento de Aristóteles, considerando a partir de cada uma das divisões aristotélicas da ciência abordadas no capítulo anterior, a saber metafísica, ética, política e filosofia do direito.

3.1.1 Metafísica aristotélica e a Declaração Universal

Por se tratarem de direitos inerentes à natureza ou condição humana, os direitos humanos são considerados por muitos como os equivalentes contemporâneos dos “direitos naturais”¹⁷. (RAMOS, 2014, p. 48). Assim, enquanto direitos naturais, eles são compreendidos como a expressão histórica de algo natural (BARZOTTO, 2010, p. 69).

Nesse pórtico, a própria noção de direito natural encontra raízes na noção metafísica de “natureza” desenvolvida por Aristóteles¹⁸. Afinal, os direitos humanos caracterizam-se por ter como fonte a dignidade humana, que não se apoia no valor singular ou particular de cada pessoa, mas no valor universal e comum do que se poderia nominar de “natureza humana”, comum a todas as pessoas (HERVADA, 2008, p. 369-370).

Em direção semelhante, a Declaração Universal afirma “o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis” e a “fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor do ser humano” (preâmbulo). Nesse sentido, o ato de reconhecer o outro como pessoa denota afirmar o valor ou a dignidade inerente à condição de pessoa (BARZOTTO, 2010, p. 29).

Com efeito, a percepção de uma natureza comum como núcleo constitutivo de cada ser humano se radica em uma essência permanente e igual que, dentro da teoria quádrupla da causação aristotélica¹⁹, identifica-se com a causa formal, isto é, a forma ou essência comum a todas as pessoas que define e determina o ser humano em sua identidade, ao mesmo tempo que o diferencia dos outros seres e coisas (HERVADA, 2008, p. 328-329).

Dessa maneira, o ser humano não é tido como uma simples entidade biológica, redutível a um conjunto de fatos explicáveis pela física, pela anatomia ou pela biologia, isto é, apenas em sua causa material, mas se reconhece nele a existência de algo diverso, uma identidade única que representa uma possibilidade constante de autodeterminação, inovação e superação (REALE, 2002, p. 211).

Sob essa ótica, o indivíduo humano desenvolve sua existência tendo consciência dessa sua dignidade inerente à sua própria constituição ontológica, resultando dessa autoconsciência a noção de “pessoa”, segundo a qual não se é humano pelo mero fato de

¹⁷ Nesse sentido, é importante destacar que a Declaração Universal exerceu papel significativo na proteção dos direitos humanos, pois conferiu-lhes, ao mesmo tempo eficácia jurídica e valor universal, rompendo, assim, com a ineficácia prática dos esforços anteriores de afirmação desses “direitos naturais” (BOBBIO, 2000, p. 486)..

¹⁸ Cf. tópico 2.1.3

¹⁹ Cf. tópico 2.1.1

existir, senão pelo significado ou sentido da existência, ou seja, pela causa final do viver humanamente (REALE, 2002, p. 211).

Ademais, vale lembrar que a causa eficiente é compreendida por Aristóteles como sendo o princípio interno do movimento que impulsiona cada ser na direção de sua realização. Desse modo, a Declaração, ao proclamar certos direitos essenciais ao desenvolvimento integral humano, numa perspectiva aristotélica, coopera com a tendência natural apresentada pelo ser humano a se realizar plenamente em sua humanidade.

Nesse sentido, a despeito da natureza humana ser comum, partilhada por todos os seres humanos, a personalidade humana é individual, ou seja, a natureza humana revela a forma ou essência de uma pessoa, mas não sua identidade ou personalidade, ou seja, diz respeito ao que é um ser humano objetivamente, mas não quem ele é em sua subjetividade (BARZOTTO, 2010, p. 22, 26).

Dito de outro modo, a noção de uma “natureza humana” não subtrai de qualquer pessoa a sua autodeterminação ou as particularidades inerentes a sua unicidade, senão aponta tão somente que essa personalidade subsiste em uma natureza comum partilhada por todas as outras pessoas²⁰, condição essa que, ao menos segundo a Declaração Universal, é dotada de um valor intrínseco que confere dignidade ao ser humano particular.

Como exemplo de esforço de proteção ao ser humano, a Declaração proclama, precisamente tendo em vista a dignidade da natureza humana, a proibição da tortura: “ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante” (artigo 5).

Logo, a noção mesma de dignidade indica a necessidade de se regular o comportamento humano no sentido de adequar atitudes e condutas em referência ao valor inerente à humanidade (BARZOTTO, 2010, p. 29). Portanto, o reconhecimento da “dignidade inerente a todos os membros da família humana” pela Declaração (preâmbulo) expressa a exigência do reconhecimento de todo ser humano como uma identidade dotada de valor.

Nesse exato sentido, o princípio da dignidade da pessoa humana erigido pela Constituição Federal de 1988, em sintonia com a Declaração Universal, como fundamento da República assegura o mínimo necessário ao homem apenas pelo fato de congrega a natureza humana, sendo todos os seres humanos contemplados de idêntica dignidade, tendo, em razão disso, o direito de levar uma vida digna de seres humanos (FURTADO, 2015, p. 300).

²⁰ É preciso o ensinamento de Jean Paul Sartre (2014, p. 19) a respeito do que seria a “natureza humana” para aqueles que a teorizam: “o homem seria possuidor de uma natureza humana; esta natureza humana, que é o conceito humano, se encontraria em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal, o homem; [...]o homem da selva, o homem da natureza, e o burguês estão todos encaixados na mesma definição e possuem as mesmas qualidades básicas”.

Com efeito, a natureza humana – em termos aristotélicos identificada com a causa formal, com a forma ou essência em comum partilhada por todas as pessoas – possibilita a existência de normas que, como pretendem aquelas de direitos humanos, sejam aplicáveis não somente a uma nação ou povo específico, mas ao mundo inteiro.

Outrossim, a partilha de uma natureza humana comum inerentemente digna justifica a proclamação solene da Declaração de que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos” (artigo 1), razão pela qual merecem, conseqüentemente, o mesmo respeito, não obstante as diferenças biológicas e culturais que os distinguem entre si (COMPARATO, 2006, p. 570).

Nesse sentido, a Declaração Universal, objetivando promover uma partilha de certos valores comuns e universais, afirma, em outras palavras, que os seres humanos são livres e iguais por natureza (BOBBIO, 2004, p. 28).

Além do mais, a Declaração fundamenta a igualdade absoluta entre os seres humanos ao proclamar que “todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer à igual proteção da lei” (artigo 7). Com efeito, esse nivelamento apenas se faz possível em função do reconhecimento de uma natureza humana universal possuída por todas as pessoas, a qual confere a cada uma das mais diversas e personalidades humanas a mesma dignidade.

Outrossim, o paralelo com a reflexão de Aristóteles novamente pode ser feito, vez que o filósofo efetivamente fundamenta a universalidade da natureza humana, além da necessidade de valorações constantes não simplesmente relativas, isto é, variáveis de acordo com a circunstância ou contexto social, mas que, em vez disso, se amparem na natureza comum dos seres humanos (COPLESTON, 2021, p. 326).

Nesse ínterim, a Declaração Universal emprega reiteradas vezes expressões como “todos os seres humanos” (art. 1), “sem distinção de qualquer espécie” (artigo 2) e “ninguém será [...]” (artigo 4) a fim de demonstrar que tais direitos consagrados no corpo do documento, por terem como fonte o próprio valor e a dignidade da natureza humana, são de titularidade universal, de modo a inibir qualquer forma de critério discriminatório.

No plano histórico, esse elemento de universalidade na Declaração Universal traduz a ruptura definitiva com o legado nazista que condicionava a titularidade de direitos à pertinência à determinada raça (PIOVESAN, 2010, p. 142). Logo, o aspecto de universalidade é de fundamental importância na compreensão tanto das relações do direito internacional, quanto do atual interesse pelos direitos humanos (SHAW, 2010, p. 15).

Com efeito, reconhecer nos direitos humanos esse elemento de universalidade implica pressupor, a despeito da variedade de contextos culturais, étnicos, sociais, políticos,

econômicos e religiosos, uma natureza humana universal que subsiste em cada pessoa particularmente considerada, isto é, em cada sujeito titular desses mesmos direitos.

Assim, os direitos humanos foram concebidos como características gerais, radicadas na condição humana, que nenhuma tirania poderia subtrair, vez que sua violação importaria na perda das mais essenciais características da vida humana, que, desde Aristóteles ao menos, é compreendida como uma existência livre e plena desfrutada, em razão da concepção de ser humano como “animal político”, no interior de uma comunidade (ARENDT, 2012, p. 404).

Ademais, a pessoa humana, em razão de sua própria natureza, tendo como instrumento de análise a teoria aristotélica das causas²¹, constitui causa final e eficiente de si mesma, considerando que constitui, por um lado, um fim para si própria e para os demais (causa final)²², ao passo que é também causa de seu próprio movimento em direção à autorrealização (causa eficiente) (BARZOTTO, 2010, p. 52-53).

Acerca disso, a Declaração expressa que a comunidade deve possibilitar a cada ser humano “o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade” (artigo 29). Assim, é possível aproximar o documento da metafísica aristotélica, mais especificamente das concepções de ato e potência²³.

Por sua vez, tais doutrinas metafísicas aristotélicas apresentam-se como ferramentas muito úteis para explicar o propósito de se reconhecer os direitos humanos. Afinal, segundo Aristóteles, o ser humano somente age porque pode agir, em razão de ser dotado de uma potência que, segundo a própria determinação de toda potência, tende na direção de sua realização (PERINE, 2006, p. 69).

Com efeito, a Declaração Universal, objetiva conferir os meios necessários à realização ou desenvolvimento da personalidade humana (artigos 22, 26, 29). Nesse escorço, o documento se alinha com o pressuposto de Aristóteles, segundo o qual o homem, assim como todo ser no âmbito da metafísica aristotélica, vive aspirando e desejando o seu próprio aperfeiçoamento, isto é, a realização plena de sua essência ou forma (CHAUÍ, 2002, p. 396).

Logo, é evidente que o desenvolvimento integral da personalidade humana comporta uma noção teleológica, porquanto o ser humano é compreendido como um ser dotado de faculdades naturais (potências) que podem ou não ser realizadas, isto é, colocadas em ato.

²¹ Cf. tópico 2.1.1

²² A noção que toma o ser humano como um fim encontra reverberação no pensamento de Immanuel Kant, para quem, consoante a segunda fórmula do imperativo categórico, se deduz a seguinte exigência: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2007, p. 69).

²³ Cf. tópico 2.1.2

Com efeito, a potencialidade é realizada por meio da atualização (colocação em ato) de uma potência natural, antes latente no estado de potência (SOUZA; PINHEIRO, 2016, p. 77).

De tal maneira, os direitos humanos constituem salvaguardas dos meios e condições elementares de vida por meio das quais a individualidade humana consegue se desenvolver e tornar-se efetivamente aquilo que sua natureza é capaz de ser em potência. Assim, o objetivo da Declaração é propiciar um contexto maior no qual existam as condições básicas para o pleno desenvolvimento da personalidade humana.

Acerca disso, os direitos humanos fornecem uma listagem detalhada dos vários aspectos do “florescimento” humano individual (a metáfora botânica ilustra bem a dinâmica do binômio ato e potência) e dos componentes fundamentais da vida em comunidade que tende a favorecer a realização de bem humano em uma forma de vida comunal que mais propicie do que impeça tal florescimento (FINNIS, 2007, p. 216).

Com efeito, conforme dito anteriormente, para a efetiva autorrealização, se faz necessária a fruição de certos bens humanos básicos e essenciais, os quais devem ser garantidos pelos direitos humanos, a exemplo daqueles reconhecidos na Declaração Universal, tais como vida (artigo 3), liberdade (artigo 1), educação (artigo 26), família (artigo 16) e propriedade (artigo 17).

Assim, verifica-se que a metafísica aristotélica constitui instrumento precioso de análise para se compreender a fundamentação da Declaração Universal, pois, segundo o paradigma aristotélico, o conhecimento de uma realidade qualquer, inclusive o ser humano, passa necessariamente pelo conhecimento de suas causas.

Logo, a causa formal, que em Aristóteles se identifica com a natureza própria do ente, explica a universalidade dos direitos humanos, a qual assume como pressuposto uma essência (ou, para utilizar o termo aristotélico, uma forma) que individualiza e determina os indivíduos da espécie humana segundo uma natureza comum que, sendo intrinsecamente digna, constitui fonte para a titularidade universal de certos direitos.

Por sua vez, a causa eficiente aristotélica auxilia na compreensão da Declaração Universal, posto que o ser humano, sendo causa eficiente de si mesmo, carrega em si mesmo o impulso na direção de sua autorrealização, o que implica a liberdade, reconhecida como um direito humano básico pela Declaração, de assumir um projeto de vida compatível com os próprios desígnios e deliberações.

De seu lado, a causa final fornece a explicação de que o ser humano, ao menos na perspectiva aristotélica, dirige-se, como que naturalmente, a um fim consistente na transformação de um estado de potencialidade em atualidade. Nesse sentido, a Declaração

entra em sintonia com Aristóteles ao ter como objetivo expresse garantir e proteger o “pleno e livre desenvolvimento” de cada ser humano.

3.1.2 Ética aristotélica e a Declaração Universal

O direito de modo geral tem como finalidade, em sendo uma ciência prática, dirigir a conduta humana na vida social no sentido do bem, procurando, especificamente sob o aspecto da justiça, oferecer diretrizes ao agir humano de modo que cada pessoa tenha o que lhe é devido (MONTORO, 2014, p. 126).

Por seu turno, os direitos humanos em particular não possuem objetivo diverso, senão o de conferir aos seres humanos aquilo que lhes é devido, contudo tais direitos se distinguem por terem como fundamento de exigibilidade a dignidade intrínseca do ser humano.

Além do mais, é observável que o conceito de direitos humanos possui íntima associação com o campo da ética (SHAW, 2010, p. 205). De modo geral, os direitos humanos, por consagrarem valores básicos universais, possuem uma fundamentação ética baseada no reconhecimento de princípios básicos para uma vida digna, os quais devem constituir o principal vetor de qualquer ordenamento jurídico (RAMOS, 2014, p. 53).

Com efeito, a ética possui grande enlevo no Estado de Direito contemporâneo por fundamentar os requisitos de justiça encarnados pelos direitos humanos e por oferecer o propósito de um bem comum em que o respeito por tais direitos se faz necessário (FINNIS, 2007, p. 35).

Por outro lado, o estudo da ação humana (objeto da ética ou filosofia prática) se concentra nas razões que justificam as condutas individuais, as quais invariavelmente se referem a certos bens essenciais (SOUZA; PINHEIRO, 2016, p. 77). Nesse diapasão, particularmente, os direitos humanos expressos na Declaração Universal consagram bens básicos da humanidade que, por serem coisas desejáveis em si mesmas, constituem fins que efetivamente merecem ser perseguidos (BOBBIO, 2004, p. 15-16).

De tal maneira, resta evidente a associação com a ética aristotélica, marcadamente teleológica. Especificamente, a correlação entre direitos humanos e Aristóteles no campo da

ética tem fulcro na concepção de “bem”²⁴, a qual tem substrato na antes mencionada noção metafísica de “causa final”²⁵ desenvolvida pelo filósofo.

Assim, se, de um lado, Aristóteles (2015, p. 17), em lapidar sentença, afirma que toda arte, investigação, ação e escolha parecem buscar alcançar um bem ou uma finalidade, a Declaração Universal, por outro, procura garantir com segurança os meios pelos quais os bens básicos e essenciais a uma vida humana digna podem ser alcançados e desfrutados por todos os seres humanos.

Entretanto, conforme visto no capítulo anterior, do ponto de vista aristotélico, existem uma pluralidade de bens passíveis de ser individualizados e identificados dentre as múltiplas formas de bens próprios a cada qual os atos e demais ações humanas se referem (BITTAR, 2016, p. 194).

Logo, como seria de se esperar, determinar quais bens efetivamente devem ser garantidos e protegidos, bem como a hierarquia de seus valores é assunto de grande controvérsia, visto que as opiniões individuais em geral acerca de tais temáticas diferem consideravelmente (BITTAR, 2016, p. 185).

Contudo, ante a multiplicidade de opiniões existentes a respeito dos bens humanos, a Declaração Universal de 1948 notabiliza-se por buscar delinear uma ordem pública mundial fundada no respeito à dignidade humana, por meio da consagração de determinados bens essenciais que, em razão de se tratarem de mínimos éticos irredutíveis, constituem valores básicos universais (PIOVESAN, 2010, p. 142).

Com isso, tornou-se possível formar uma espécie de consenso internacional a respeito de certos bens que, por constituírem exigências elementares da condição humana para a realização essencial de sua natureza, devem ser tutelados pelas comunidades políticas nacionais enquanto direitos de todos os indivíduos da espécie humana.

Nessa esteira, a dignidade humana como alicerce dos direitos humanos e valor intrínseco à condição humana trata-se de concepção da Declaração Universal que, posteriormente, foi incorporada por todos os tratados e declarações de direitos humanos (PIOVESAN, 2010, p. 142)

Nessa esteira, os trinta artigos da Declaração abarcam uma abrangente gama de direitos que tutelam os mais variados bens humanos, tais como a liberdade e a segurança (artigo 3º), a igualdade perante a lei (artigo 7), a família (artigo 16), a propriedade (artigo 17), o trabalho e a igualdade salarial (artigo 23), a educação (artigo 26), dentre outros mais.

²⁴ Cf. tópico 2.2.1

²⁵ Cf. tópico 2.1.1

Isso posto, se observa ainda que os direitos humanos relacionam-se com as concepções aristotélicas de “felicidade²⁶” (*eudaimonia*) e de “vida boa” (*eu zen*). Nesse pórtico, importa memorar que a ética aristotélica trata de apontar para um objetivo final do comportamento humano, consistente na “felicidade” ou “vida boa”, as quais na concepção do filósofo denotam a realização plena do ser humano em sua essência, (RAMOS, 2012, p. 162).

Ademais, uma vida humana plenamente realizada constitui precisamente o objetivo das declarações de direitos em geral²⁷. E, particularmente, a Declaração de 1948, ao expressar os aspectos básicos da plena realização de cada um dos membros da humanidade, afirma um conjunto de direitos considerados essenciais a uma vida humana plenamente realizada (BARZOTTO, 2010, p. 46).

A título de exemplo, a Declaração Universal, ao mesmo tempo que proclama o direito ao trabalho (artigo 23), consagra o direito ao repouso e ao lazer (artigo 24). De um lado, o direito ao trabalho evidencia o fato de que o desemprego produz como consequência, na quase totalidade das vezes, um atentado a dignidade humana e uma ameaça ao desfrute de boas condições de vida pelo desempregado e por sua família.

Por outro lado, a importância do lazer já fora destacada por Aristóteles (2017, p. 81), para quem “em uma cidade bem constituída, os cidadãos devem ter tempo livre, desobrigando-se das tarefas dedicadas a prover as necessidades elementares da vida cotidiana, mas não é fácil obter esse ócio”

Ademais, o filósofo considerava que “o lazer é a finalidade do trabalho”, de modo que “se por um lado é vergonhoso que um homem não seja capaz de usufruir os bens da vida, é ainda mais vergonhoso que ele não possa usufruir deles em seu tempo de ócio”. Com efeito, de modo semelhante, a Declaração entende que o repouso e o lazer devem ser garantidos, pois permitem ao ser humano o tempo para cultivar a vida familiar, cultural e social.

Sendo assim, os direitos humanos podem ser compreendidos como requisitos da razoabilidade prática aptos a proporcionar a plenitude do bem-estar humano, vez que possibilitam a cada ser humano ser plenamente aquilo que se pode ser (FINNIS, 2006, p. 107).

Nesse sentido, exemplificativamente, “a dignidade inerente a todos os membros da família humana”, proclamada no preâmbulo da Declaração, constitui prerrogativa para que o

²⁶ Cf. tópico 2.2.2

²⁷ A “felicidade” não é mencionada no corpo da Declaração Universal de Direitos Humanos, contudo se faz presente em outro documento que exerceu grande influência em diversas declarações de direitos, a Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776), que em seu artigo 1º proclama: “consideramos estas verdades como autoevidentes, que todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes são vida, liberdade e busca da felicidade”.

direito à vida (artigo 3) seja respeitado, bem como seus corolários, que constituem direitos essenciais à preservação da vida, a exemplo dos direitos ao trabalho e à segurança.

Nesse sentido, enquanto animal, o ser humano tende à autoconservação e à perpetuação da espécie, assim o direito humano à vida inclui tanto a sua manutenção, quanto a sua transmissão (BARZOTTO, 2010, p. 74).

Além do mais, é constatável que o mesmo direito à vida consagrado na Declaração, considerando o respeito à dignidade do ser humano, não se resume apenas à garantia da sobrevivência humana, mas, como a integralidade do documento evidencia, visa a proporcionar a cada pessoa, nos termos do próprio preâmbulo do documento, “as melhores condições de vida”.

Outrossim, a Declaração expressamente dispõe que “todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem-estar” (artigo 25), evidenciando que, embora partindo de premissas muito diferentes dada a disparidade dos contextos históricos, a Declaração Universal, de certo modo, corrobora a tese aristotélica de que o ser humano não deseja apenas viver, mas viver bem (REALE, 2002, p. 271).

Nessa esteira, a Declaração proclama o direito de homens e mulheres, desde que maiores de idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, de contrair matrimônio e fundar uma família, a qual é compreendida como “o núcleo natural e fundamental da sociedade”, tendo direito, em função disso, “à proteção da sociedade e do Estado” (artigo 14).

Paralelamente, a família já era vista como algo natural ao ser humano e tida como um bem por Aristóteles²⁸, para quem ela consistia na associação estabelecida entre as pessoas para atender as necessidades do dia a dia, sendo constituída por aqueles que partilham da mesma provisão e sustento (ARISTÓTELES, 2017, p. 29).

Outrossim, por outro lado, o documento internacional aponta a liberdade como um bem necessário ao ser humano tendo em vistas a alcançar sua autorrealização pessoal. Com aspectos de generalidade, a Declaração consagra que “todos os seres humanos nascem livres²⁹”, sendo “dotados de razão e consciência” (artigo 1), enquanto em outro dispositivo dispõe expressamente que “todo ser humano tem direito [...] à liberdade” (artigo 3).

²⁸ “A amizade entre o marido e a esposa parece existir por natureza, pois um homem é um ser naturalmente inclinado a formar um canal, mais ainda do que formar cidade, na medida em que a família é alguma coisa anterior à cidade e mais necessária que ela, e a reprodução dos filhos é a coisa mais comum entre os seres vivos” (ARISTÓTELES, 2015, p. 232).

²⁹ A título de curiosidade, é notável a similaridade entre a referida proclamação da Declaração Universal e a primeira oração da célebre frase de *O contrato social* de Jean-Jacques Rousseau: “o ser humano nasce livre e em toda parte está a ferros” (ROUSSEAU, 2015, p. 11).

Nesse pórtico, a Declaração proclama a liberdade como direito humano em suas variadas formas de expressão: liberdade de locomoção e residência (artigo 13), liberdade de pensamento, consciência e religião (artigo 18), liberdade de opinião e expressão (artigo 19) e liberdade de reunião e associação pacífica (artigo 20). Ademais, o direito à liberdade toma forma na proclamação de que “ninguém será mantido em escravidão ou servidão” (artigo 4).

Com efeito, o paralelo aristotélico resta evidente, dado que Aristóteles também concebia a liberdade como um bem próprio do ser humano, posto que, em sua visão, um elemento positivo e fundamental de um regime democrático é que nele “cada homem deve viver como quer” sendo esse “o privilégio do homem livre, uma vez que não viver como se quer é a marca da vida de um escravo” (ARISTÓTELES, 2017, p. 218-219).

Nesse ínterim, Aristóteles percebia que a liberdade constituía elemento que separava os seres humanos dos demais seres, posto que esses últimos estariam submetidos à necessidade, mas não o homem, cujo agir depende de uma escolha deliberada em que a vontade se dirige ao alcance de um fim qualquer, o qual embora possa ser devido, não se apresenta como uma determinação necessária (FERRAZ JÚNIOR, 2019, p. 101).

Assim, afirmar o ser humano como dotado de liberdade implica dizer que suas ações ou pensamentos não são dados de antemão ou interpretados como produto de forças ou impulsos exteriores ou inerentes ao próprio indivíduo os quais se impõem sobre ele, mas, pelo contrário, são consideradas fruto de uma decisão originada por uma consciência pessoal que usufrui de autodomínio (HERVADA, 2008, p. 312).

Nesse sentido, o conceito de liberdade se relaciona, embora não se confunda, com a noção de deliberação desenvolvida por Aristóteles. Afinal, conforme visto anteriormente, a deliberação consiste numa opção racional acerca de meios para a realização de fins concebidos pela vontade humana (BITTAR, 2016, p. 204). Portanto, se desenvolvendo sobre objetos de ações realizadas pelo desejo de um fim, a decisão livre e racional consiste no desejo deliberado de coisas disponíveis ao ser humano (PERINE, 2006, p. 67).

Logo, pode-se dizer que a Declaração, ao proclamar as mais variadas liberdades, busca garantir a cada ser humano a possibilidade de, por meio de um processo deliberativo, exercer, sem restrições do Poder Público (desde que, obviamente, não se desrespeite os mesmos direitos humanos) ou de terceiros, suas vontades e desejos por ações, palavras e associações que se direcionem na realização de um projeto de vida individual qualquer.

Outrossim, se percebe que a ética dos direitos humanos decorre diretamente da dignidade humana, princípio que a própria Declaração confere posição de superioridade dentre os demais princípios e valores. Logo, sob o prisma da Declaração, tanto o poder não

pode ser exercido a despeito da dignidade humana, como a justiça não pode ser pensada isoladamente sem considerar o valor do ser humano (BITTAR, 2016, p. 143-144).

Observa-se, portanto, a pertinência de uma profunda reflexão ética acerca dos direitos humanos, tendo em vista que considerá-los apenas como uma questão de instituições (ONU, tribunais internacionais) revela-se insuficiente, afinal, sem uma conscientização ética universal acerca dos direitos humanos, as instituições por si só não são capazes de garantir sua consistência e efetividade social (BARZOTTO, 2010, p. 60).

Por fim, constata-se que a ética aristotélica especificamente constitui instrumento útil para análise dos direitos humanos, dado que a noção de bem concebida por Aristóteles retrata a tendência humana ao gozo de melhores condições de vida e a plenitude do ser humano.

Nesse sentido, a Declaração Universal de Direitos Humanos, sob a ótica aristotélica, exerce o papel de, em meio à profusão de bens humanamente desejados, especificar alguns bens básicos essenciais para o pleno desenvolvimento da personalidade e a consecução de uma vida humanamente digna. Com isso, o documento protege e garante condições propícias ao florescimento humano, que encontra paralelo na “felicidade” aristotélica.

3.1.3 Política aristotélica e a Declaração Universal

Conforme visto anteriormente³⁰, o fim da ação humana, na perspectiva aristotélica, além de constituir alvo da ética, é também objeto da política, a qual é tida como a mais importante das ciências práticas, dado que sua tarefa é traçar as normas suficientes e adequadas para orientar as atividades da comunidade e dos sujeitos que nela vivem para a realização palpável do bem comum (BITTAR; ALMEIDA, 2001, p. 86).

Isso posto, a necessidade de uma organização política para a promoção dos direitos humanos se sustenta na tese de que “existem bens que só podem ser garantidos por meio das instituições do direito humano e requisitos da razoabilidade prática a que apenas essas instituições podem satisfazer” (FINNIS, 2007, p. 17).

Nessa esteira, os direitos humanos consideram que, por mais que esforços individuais visem a determinados bens, o seu alcance depende fundamentalmente de uma organização política adequada. Em sentido parecido, Aristóteles, de certa maneira, prenunciava a necessidade da comunidade para o desfrute de uma “vida boa”, posto que ela “é um corpo de cidadãos suficiente para atender às necessidades da vida” (ARISTÓTELES, 2017, p. 99).

³⁰ Cf. tópico 2.3

Por seu turno, a Declaração é explícita ao proclamar o direito de cada pessoa, como membro da sociedade, à segurança social e à realização, por meio do esforço nacional e da cooperação internacional, dos direitos indispensáveis à dignidade humana e ao livre desenvolvimento da personalidade (artigo 22). Dessa forma, o documento reconhece que a atuação da comunidade política é requisito essencial ao gozo dos direitos humanos.

Ademais, segundo a concepção aristotélica, a dimensão política da vida humana permite a cada um dos membros da sociedade não apenas atingir a prosperidade material necessária à conservação da vida, mas também atingir a felicidade consistente no desfrute de uma “vida boa” em comunidade (BODÉÜS, 2007, p. 47).

Portanto, em razão de ser naturalmente um animal político, o ser humano, numa perspectiva aristotélica, deve necessariamente compartilhar a vida com os demais, de modo que sua existência individual denota uma coexistência (BARZOTTO, 2010, p. 74).

Além do mais, é perceptível que os objetivos da ética (bem individual) e da política (bem comum) se influenciam reciprocamente na Declaração. Acerca disso, importa lembrar que o condicionamento mútuo se faz presente em Aristóteles, para quem o bem de todos afeta o bem de cada indivíduo, assim como o bem de cada indivíduo acaba convertendo-se, se comungado socialmente, no bem de toda a comunidade (BITTAR; ALMEIDA, 2001, p. 86).

De tal maneira, por meio do documento internacional, os bens necessários à realização humana se configuram direitos, isto é, algo que cada ser humano espera obter dos demais, considerando que, em face da sociabilidade humana, a felicidade ou o pleno “florescimento” da personalidade de cada pessoa, em sintonia com Aristóteles, depende da presença e da ação de outrem (BARZOTTO, 2010, p. 46).

Outrossim, procurando contemplar os vários aspectos do bem-estar individual em comunidade, os direitos humanos esboçam os contornos do ‘bem comum’³¹. Com efeito, o próprio conceito de bem comum possui um novo significado diante da realidade social e política contemporânea com as quais se relacionam os direitos humanos:

O bem comum de uma sociedade não é a simples soma de vantagens e benefícios oferecidos aos cidadãos, como estradas, escolas, meios de comunicação, hospitais etc. Não se confunde, também, com o progresso do Estado, suas boas finanças, seu poder militar. Também não é apenas o conjunto de instituições, leis, costumes, tradições históricas e riquezas de cultura. Muito mais do que isso, mais simples, mais concreto, mais humano, o bem comum é o bem de uma comunidade de homens. Ele consiste, fundamentalmente, na vida dignamente humana da população, ou, em outras palavras, na boa qualidade de vida da população (MONTORO, 2014, p. 266-267).

Logo, como expressão do conteúdo implícito do bem comum, o qual compreende o bem-estar particular e o de todos em cada um de seus aspectos básicos, os direitos humanos

³¹ Cf. tópico 2.3.1

procuram promover sua consideração e favorecimento pelos governos de cada Estado nacional (FINNIS, 2006, p. 210).

Importante destacar que a concepção comunitária de sociedade erigida na Declaração surge em oposição à expressão dos denominados “direitos do homem” reconhecidos em séculos anteriores, os quais possuíam forte cunho individualista³², percebendo o indivíduo como que retirado abruptamente de um suposto “estado de natureza” e revestido de poderes a fim de se proteger e isolar dos demais membros da sociedade (BARZOTTO, 2010, p. 65).

Em sentido oposto, a Declaração preconiza que os seres humanos “devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade” (artigo 1). Nesse pórtico, a fraternidade parece pressupor que os cidadãos, em suas respectivas comunidades, partilham uma concepção comum sobre certos bens e que a associação entre eles é indispensável ao seu desfrute (BARZOTTO, 2010, p. 64).

Em direção semelhante, Aristóteles (2015, p. 224) há muito concebeu que toda comunidade é baseada na amizade (*philia*), sendo a própria comunidade uma associação constituída em torno de um bem considerado comum a seus membros.

De tal maneira, a “fraternidade” na Declaração e a “amizade” em Aristóteles, cada uma em seu respectivo contexto, são ambas consideradas valores fundamentais à vida humana em razão dos bens essenciais da vida não poderem ser conservados ou gozados sem efetivamente existir uma disposição geral de fraternidade, respeito e solidariedade entre as pessoas.

Assim sendo, os bens necessários à realização humana constituem direitos que cada ser humano espera obter dos demais, do que decorre a “felicidade”, para empregar a terminologia aristotélica, de cada um depender da presença e da ação de outrem (BARZOTTO, 2010, p. 46).

Além do mais, o propósito ou bem comum da associação interpessoal é garantir um conjunto de condições formais e materiais que tendam a favorecer o desenvolvimento pessoal de cada uma dos indivíduos da comunidade, constituindo esse bem comum o sentido da colaboração de uns para com os outros, ao passo que fornece as razões para a colaboração mútua (FINNIS, 2006, p. 154)

Ainda nesse sentido, a Declaração indica, agora numa escala ainda maior, “ser essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações” (preâmbulo).

³² Essa perspectiva individualista que enxergava no outro um obstáculo à autorrealização pessoal foi alvo de duras críticas ainda no contexto do século XIX, como, por exemplo, de Karl Marx: “nenhum dos chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade” (MARX, 2010, posição 586).

De tal maneira, é cristalino o entendimento internacional de que, a fim de se garantir o gozo de melhores condições de vida humana, se mostra imprescindível uma relação de respeito e reciprocidade entre os indivíduos e povos.

Por sua vez, a abertura do diálogo entre as culturas, desde que garantido o respeito à diversidade e o reconhecimento do valor intrínseco do outro, trata-se de condição imprescindível para a celebração de uma cultura dos direitos humanos inspirada pela observância de um “mínimo ético irreduzível” universal (PIOVESAN, 2010, p 160).

Logo, evidencia-se a adoção de uma antropologia de caráter relacional pela Declaração, segundo a qual o ser humano depende, em razão de sua constituição gregária, de uma dinâmica de relações interpessoais no interior de uma comunidade política a fim de que se promova “o livre e pleno desenvolvimento da personalidade” (artigo. 29).

Nessa esteira, é ainda mais perceptível a afinidade do documento internacional com o pensamento aristotélico, uma vez que, para Aristóteles (2017, p. 30), o ser humano, por se tratar de um animal político por natureza, somente pode se desenvolver plenamente se inserido em uma comunidade de pessoas.

Por outro lado, importa lembrar que o pensamento de Aristóteles, de modo parecido com a perspectiva dos direitos humanos, aponta sempre para a necessidade de se pensar, enquanto comunidade, o bem coletivo juntamente do bem particular, sem, contudo, imaginar que, em razão disso, os interesses particulares não devam ser respeitados (ROCHA, 2014, p. 57).

Nesse íterim, a pessoa humana se insere em sociedade enquanto pessoa, não sendo tida apenas como indivíduo, de modo que não se funde ao todo social como simples parte dele ou como mera peça de uma engrenagem social. Assim, a dimensão social, embora constitua a existência humana, não abrange a pessoa por completo, a qual permanece com sua autonomia e uma dignidade intrínseca as quais devem ser respeitadas (HERVADA, 2008, p. 307).

Outrossim, um aspecto importante da Declaração se revela na proclamação de que “todo ser humano tem o direito de tomar parte no governo de seu país” (artigo 21). Nesses termos, a participação política envolve a aptidão para o exercício de direitos políticos, como o de votar e ser votado e o de ter acesso a cargos públicos (MONTORO, 2014, p. 557)

Por seu turno, a Declaração assim evoca a noção de cidadania presente em Aristóteles³³, cuja percepção era de que a cidadania em uma comunidade qualquer era definida em função da efetiva participação política do ser humano na administração das coisas

³³ Cf. tópico 2.3.3

públicas. Portanto, o cidadão, para Aristóteles, era todo aquele que participa ativamente na administração, deliberação e fiscalização das leis que o governam (MORRALL, 2000, p. 10).

Outrossim, para além de livres, os cidadãos, em um estado constitucional, segundo Aristóteles (2017, p. 51), devem ser “considerados iguais por natureza”. De tal maneira, numa perspectiva aristotélica, a igualdade na *polis* assegura a todos os cidadãos os mesmos direitos, bem como o dever de serem tratados da mesma maneira (CHAUÍ, 2012, p. 504).

Evidentemente, tal noção aristotélica de igualdade entre os cidadãos parece ecoar na Declaração Universal, cujo texto proclama que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade em direitos” (artigo 1).

Contudo, é importante ressaltar que a Declaração não utiliza de qualquer critério restritivo à condição de cidadania e ao desfrute dos direitos reconhecidos em seu bojo. Nesse sentido, se afasta consideravelmente da política aristotélica, segundo a qual não deveriam gozar terminantemente de cidadania, e conseqüentemente de participação política e exercício de qualquer direito, grupos como mulheres, escravos e estrangeiros.

Noutro pórtico, a resolução internacional de 1948 consagra que “cada indivíduo e cada órgão da sociedade [...] deve se esforçar, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades” proclamados em seu conteúdo. De tal maneira, observa-se que a educação é tida pelo documento como um meio efetivo para a promoção dos direitos humanos no cenário internacional.

Sob tal perspectiva, a Declaração atribui uma importância à educação semelhante, em alguma medida, àquela que lhe conferia Aristóteles³⁴. Segundo o filósofo, conforme delineado anteriormente, a educação dos cidadãos, percebida num cenário muito amplo, principia com aquela exercida por meio das leis, porquanto somente as boas leis produzem uma boa educação (ARISTÓTELES, 2015, p. 294).

Nesse sentido aristotélico, a educação constituiria um meio pelo qual as qualidades essenciais humanas associadas à “vida boa” são lapidadas, de modo que o ser humano aprenderia pela força do hábito e pela influência da educação as coisas necessárias ao pleno desenvolvimento pessoal e à realização do “bem comum” (ARISTÓTELES, 2017, p. 263).

Por sua vez, de modo semelhante, a instrução é apresentada na Declaração Universal como o meio pelo qual se “promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz” (artigo 26).

³⁴ Cf. tópico 2.3.2

Portanto, resta evidente que a educação sob a ótica da Declaração, tal como para Aristóteles possui o condão de desenvolver um *ethos*, isto é, o cultivo de disposições que permitem aos seres humanos alcançar uma vida plena, devendo oferecer as experiências corretas e o conhecimento que verdadeiramente permita aos seres humanos decidir e agir de modo adequado (PERINE, 2006, p. 106).

Nesses termos, a educação e metodologia para a efetivação dos direitos humanos no plano internacional, objetivada pela Declaração Universal, tem como desafio preparar as pessoas para o convívio com a diversidade na base do diálogo e do respeito, voltado para a alteridade, como forma de prática de solidariedade social, lógica capaz de edificar uma cultura de tolerância (BITTAR, 2016, p. 147).

Em seu tempo, Aristóteles já previa que a organização de um povo poderia ser usada como forma de criar o habitat de determinados valores éticos, ou de boas práticas voltadas para o bem coletivo, sendo o cidadão aquele que, com consciência do papel de construir a cidadania, procura cumprir com os seus deveres para com a comunidade (ROCHA, 2014, p. 58).

Nesse sentido, a afirmação de deveres do ser humano para com a comunidade encontra previsão na Declaração Universal, cuja redação proclama que “todo ser humano tem deveres para com a comunidade, em que o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível” (artigo 29).

Ainda nesse pórtico, a Declaração consigna que ‘todo ser humano tem direito à instrução’, a qual será “gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais” e obrigatória no grau elementar (artigo 26). Assim, o documento internacional procura tornar a educação um direito acessível a todos, considerando que o seu gozo proporciona uma condição de vida mais compatível com a dignidade humana.

Isso posto, é perceptível certo grau de semelhança com o projeto educacional de Aristóteles, para quem, em razão da comunidade visar à realização de determinadas finalidades e bens comuns, a educação era necessária tendo em vistas ao alcance desses fins, devendo ser, em razão disso, pública e a mesma para todos os cidadãos (ARISTÓTELES, 2017, p. 277).

Nesse diapasão, a vida humana em sociedade, no que se aproxima da expressão da Declaração Universal, carrega consigo um âmbito pedagógico, vez que o cidadão deveria, por meio da educação se preparar para realizar as ações que em seu projeto particular e vida privada contemplam da melhor forma o seu bem-estar particular e o coletivo, de modo a contribuir para com a felicidade de todos (ROCHA, 2014, p. 56).

Ademais, verifica-se a efetiva instrumentabilidade da política aristotélica para se compreender o propósito da Declaração Universal, dado que o documento demonstra em seu teor, num viés semelhante ao de Aristóteles, a importância de uma convergência de esforços institucionais e governamentais para que, dentro de uma comunidade, se promova o bem comum, melhores condições de vida e uma educação pública para o exercício da cidadania.

Por outro lado, cumpre ressaltar que o interesse aristotélico de salvaguardar o “bem comum” de disposições particulares tirânicas e opressoras é partilhado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual considera, em seu preâmbulo, “que o desprezo e o desrespeito pelos direitos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da humanidade”.

Ante o exposto, deve-se consignar que apesar de uma justificação teórica dos direitos humanos contribuir para a concretização de tais direitos, é evidente notar que a solução jurídico-conceitual não corresponde à sua efetividade social, afinal o problema dos direitos humanos, “não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los”, sendo um problema antes político do que filosófico (BOBBIO, 2004, p. 23).

Logo, ainda que todos os países incorporem aos seus ordenamentos internos normas protetoras dos direitos humanos, isso não implica a promoção real de tais direitos, afinal existe um largo abismo entre a disposição formal de instrumentos jurídicos para a proteção de direitos e efetivamente levar tais direitos à prática na vida cotidiana social (TRINDADE, 2011, p. 196-197).

3.1.4 Filosofia do direito aristotélica e a Declaração Universal

É cediço que os direitos humanos vinculam-se a uma ideia específica de justiça que busca dar a cada um aquilo que lhe é devido e que, nesse sentido, o tratamento devido ou justo para com qualquer ser humano depende necessariamente do reconhecimento da dignidade da natureza humana. Nessa perspectiva, portanto, todo ser humano demanda, em razão de seu valor intrínseco, um tratamento digno e respeitoso de outrem.

Logo, os direitos humanos configuram um instrumento de mudança social em busca da realização possível da justiça no meio da comunidade (SOUZA; PINHEIRO, 2020, p. 260). Isso posto, adotando a tradicional categorização aristotélica das diferentes espécies de

justiça, os direitos humanos expressos particularmente na Declaração Universal vinculam-se a realização de diversas modalidades do “justo”.

Em primeiro lugar, os direitos humanos constituem expressão do que Aristóteles aponta como sendo uma “justiça geral”³⁵, posto que até mesmo o termo “direito” possui no texto da Declaração Universal o sentido de “justo objetivo”, ou seja, o bem que é devido a outrem por uma exigência da justiça. (MONTORO, 2014, p. 63-64).

Nesse diapasão, o documento apresenta vínculo com a noção aristotélica de “justiça geral”, segundo a qual o “justo”, em seu sentido mais abrangente do termo, engloba todos os atos humanos e os submete ao bem comum, o que se identifica com o reconhecimento pela Declaração Universal dos deveres que cada pessoa tem em relação à comunidade (artigo 29).

Dessa forma, a Declaração evidencia que os direitos humanos não podem ser exercidos de maneira absoluta, pois isso poderia causar danos aos direitos de outrem, de modo que sua efetiva concretização depende do dever de respeitá-los (PORTELA, 2017, p. 870). Assim, estatui os chamados “deveres humanos” ao determinar, por exemplo, que “todos os homens [...] devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade (artigo 1).

Ademais, essa dimensão objetiva dos direitos humanos, a qual encontra subsídio na justiça geral, permite que os seres humanos ultrapassem uma perspectiva exclusivamente individualista, sendo responsável por garantir que a grande diversidade de bens tutelados do ponto de vista jurídico pela Declaração sejam reconhecidos como valores por si, os quais devem ser preservados e fomentados (MENDES; BRANCO, 2014, p. 167).

Sob outro ponto de vista, a associação entre direitos humanos e justiça geral se desenvolve em função de todo ser humano, no exercício de seus direitos e liberdades, segundo a Declaração, estar sujeito às limitações determinadas pela lei (artigo 29). Nesse caso, a justiça geral se radica precisamente na perspectiva de as leis consistirem uma exigência de justiça e a expressão objetiva do bem comum (BITTAR; ALMEIDA, 2001, p. 90).

Nesse sentido, o acatamento do cidadão às leis serve a todos que por elas são protegidos e beneficiados, de modo que, ao respeitar o ordenamento jurídico, o membro da comunidade relaciona-se indiretamente com os demais, dado que suas ações provocam resultado nos outros.

Logo, a Declaração, tal como a justiça geral, observa que a conformação ao conteúdo da lei consiste na realização da justiça, pois produz como resultado o altruísmo no indivíduo e a harmonia na sociedade (BITTAR; ALMEIDA, 2001, p. 91).

³⁵ Cf. tópico 2.4.1

De todo modo, os direitos humanos expressam a justiça geral ao não tratarem apenas da dinâmica de justiça entre particulares, de pessoa para pessoa, mas por atinarem à relação com a comunidade em relação a qual toda pessoa tem deveres para a realização do bem comum, enquanto a própria comunidade, também por exigência de justiça, se obriga a colaborar e permitir a busca e realização dos bens particulares (BARZOTTO, 2010, p. 91)

Portanto, a Declaração Universal, sob os ditames de uma justiça geral, prescreve como a ordem jurídica dos mais variados estados da comunidade internacional deve ser disposta para que possa atender ou estar a altura das exigências e dos bens a que se inclinam a natureza humana (BARZOTTO, 2010, p. 45).

Ademais, a perspectiva de maior realce dos direitos humanos fundamentais se caracteriza pela convivência de uma dimensão objetiva, concernente à esfera da justiça geral, com uma subjetiva, atinente a dinâmica da justiça particular concebida, as quais mantêm uma relação de remissão e de complemento recíproco (MENDES; BRANCO, 2014, p. 167)

Logo, os direitos humanos, podem ser tomados também como direitos subjetivos, no que se aproximam do conceito aristotélico de justiça particular³⁶. De tal modo, constituem exigências elementares de justiça nas relações humanas, que ao contrário da justiça geral, objetivam imediatamente o bem do particular e indiretamente o bem comum (BARZOTTO, 2010, p. 68).

De tal maneira, a justiça particular refere-se ao sujeito singularmente considerado no relacionamento direto entre as partes, no que difere da acepção da justiça geral, a qual envolve o todo, ou seja, a legislação e toda a comunidade por ela protegida (BITTAR; ALMEIDA, 2001, p. 92).

Por sua vez, a Declaração Universal objetiva promover a justiça particular consagrando a titularidade universal dos direitos humanos por meio da proclamação de que “todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidas” no documento (artigo 2º). Assim, os direitos humanos são titularizados na dimensão de direitos subjetivos, oponíveis e exigíveis judicialmente frente a terceiros.

Exemplificativamente, o documento internacional consagra que “todo ser humano tem direito à propriedade” (artigo 17). Nesse sentido, o direito à propriedade reconhecido pela Declaração constitui modelo crasso de um direito particular, isto é, de um poder exercido subjetivamente por alguém no âmbito de uma relação jurídica que, por sua vez, suscita uma obrigação de reconhecimento de outrem acerca de tal direito (BARZOTTO, 2010, p. 63).

³⁶ Cf. tópico 2.4.1

Ainda nesse exemplo, a Declaração ao proclamar o direito à propriedade reconhece não apenas a legitimidade da posse privada de um bem material, como também aponta que a garantia da propriedade privada constitui, na maioria das vezes e dos lugares, um requisito essencial da justiça particular³⁷ (FINNIS, 2006, p. 168).

Nesse ínterim, observa-se a tensão existente no corpo da Declaração Universal entre o conteúdo de uma justiça geral/objetiva e o de uma justiça particular/subjetiva. Com efeito, embora sejam conciliáveis, tais espécies de justiça são passíveis de entrar em conflito perante uma deliberação política que, eventualmente, buscando a promoção do bem comum, finde por atentar contra direitos de particulares (ISRAËL, 2009, p. 191).

Outrossim, os direitos humanos reconhecidos pela Declaração constituem defesa contra os excessos de poder praticados pelo Estado, como também dos abusos por parte de entes privados (PORTELLA, 2017, p. 833). Assim, a proteção dos direitos humanos orienta as políticas públicas ao mesmo tempo que norteiam as ações privadas, abarcando consequentemente as searas do direito público e do direito privado.

A tal respeito, é importante salientar que o termo “Estado” foi sistematicamente suprimido da Declaração Universal, precisamente com a intenção de evitar o entendimento segundo o qual o Estado seria o único responsável pela garantia dos direitos humanos (FACHIN, 2009, p. 68).

Contudo, dentro do gênero justiça particular, conforme exposição anterior³⁸, há a espécie da justiça distributiva, a qual também se vincula com os direitos humanos. Por sua vez, assimilada hodiernamente pelas relações de direito público, a justiça distributiva objetiva regular as relações entre a comunidade e seus membros, disciplinando a aplicação dos bens coletivos aos diversos setores da vida social (MONTORO, 2014, p. 218).

Logo, como aspectos básicos essenciais de uma vida plena e digna, de uma “vida boa” em termos aristotélicos, os direitos humanos articulam o conteúdo do bem comum, revelando a sua “natureza distributiva” como bem de todos. Portanto, os direitos humanos são a parte que cabe a cada um no bem comum, o qual só existe na medida que é partilhado por todos (BARZOTTO, 2010, p. 47).

Como exemplo, ao proclamar solenemente que todos são absolutamente iguais na partilha comum da dignidade humana e que merecem rigorosamente o mesmo respeito pelos entes estatais, apesar das diferenças biológicas e culturais e da desproporção patrimonial entre

³⁷ A título de curiosidade, Aristóteles contesta a tese platônica de que toda forma de propriedade privada deveria ser suprimida. Em vez disso, sustenta que os males associados à propriedade possuem uma causa distinta dela mesma, consistente na perversidade humana e aponta que a abolição da propriedade individual comprometeria a prosperidade da comunidade, bem como as virtudes morais dos indivíduos (ARISTÓTELES, 2017, p. 64-67).

³⁸ Cf. tópico 2.4.2

famílias, classes e povos, a Declaração procura distribuir de modo justo e igual um tratamento compatível com a dignidade humana (COMPARATO, 2006, p. 570).

Outrossim, a Declaração ao proclamar que “todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei” (artigo 7) aproxima-se do raciocínio aristotélico acerca da igualdade, segundo o qual “aqueles que são por natureza iguais devem ter o mesmo direito natural e valor [...] e que, por conseguinte, é um erro conferir tratamento desigual a iguais” (ARISTÓTELES, 2017, p. 131).

Por outro lado, a definição tradicional aristotélica de justiça distributiva, a qual, assumindo como ponto de partida a noção de igualdade proporcional, consiste na distribuição do bem comum conforme um critério de merecimento, se faz presente no corpo da Declaração, por exemplo, na proclamação de que a instrução superior deve ser baseada no mérito (artigo 26).

Entretanto, é clarividente que o fulcro da comunidade internacional ao assentar direitos humanos básicos e fundamentais é não promover qualquer tipo de distinção qualitativa entre os titulares desses mesmos direitos. Com efeito, por essa razão o documento faz reiteradas menções à expressão “todo ser humano tem direito” ou a outras como “sem distinção de qualquer espécie” (artigo 2) e “sem qualquer distinção” (artigo 7).

Nesse ínterim, é possível esboçar outro paralelo com a percepção aristotélica a respeito da igualdade, posto que, na visão de Aristóteles, igualdade denota que todos os cidadãos possuíam os mesmos direitos e deviam ser tratados da mesma maneira perante as leis e os costumes da *pólis*, sendo tarefa da justiça igualar os desiguais, seja pela redistribuição das riquezas, seja pela garantia de participação política (CHAUÍ, 2012, p. 504).

Ademais, essa indicação de Aristóteles aponta para uma dificuldade encarada também pela Declaração Universal: a mera declaração do direito à igualdade, se não faz existir os iguais, abre o campo para a criação da igualdade por meio das exigências e demandas dos sujeitos sociais. Com efeito, declarado o direito à igualdade, cada nação pode instituir formas de reivindicação para efetivá-lo (CHAUÍ, 2012, p. 504).

Portanto, observa-se que em ambos os contextos, respeitadas as devidas proporções – a despeito do critério aristotélico ser restritivo quanto a natureza humana de mulheres, escravos e estrangeiros – Aristóteles e a Declaração Universal proclamam igualmente o entendimento de que aqueles que por natureza são iguais devem receber o mesmo tratamento dentro da sociedade.

Outrossim, por outro lado, os direitos humanos associam-se à concepção aristotélica de “justiça corretiva”³⁹. Afinal, tais direitos fundamentais não são simplesmente normas matrizes de outras normas, mas normas que regulam diretamente as relações jurídicas entre particulares, sendo incorporadas e aplicáveis à lógica das relações de direito privado (MENDES; BRANCO, 2014, p. 154).

Assim, tal como a justiça particular corretiva, que consiste na busca pela igualdade aritmética na esfera das transações individuais, os direitos humanos pressupõem uma igualdade absoluta na relação entre particulares, o que no contexto da Declaração Universal possui como fundamento o respeito à dignidade da pessoa humana, a qual não admite gradações de acordo com qualquer distinção pessoal (BARZOTTO, 2010, p. 65).

Nesse sentido, os direitos humanos, mesmo no âmbito das relações privadas, não admitem, nos termos da Declaração Universal, “distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou qualquer outra condição” (artigo 2).

Assim, a justiça corretiva se manifesta nos direitos humanos em virtude de demandar não apenas o cumprimento das obrigações positivas contratuais, pelo que recebe a nomenclatura de sinalagmática, mas o das “obrigações naturais” decorrentes da dignidade humana, tais como o respeito à vida, à liberdade, à propriedade, etc (MONTORO, 2014, p. 202-203).

Por outro lado, a parte da justiça corretiva aplicável aos casos delituosos ou como denomina Aristóteles “transações involuntárias”, encontra respaldo na Declaração, vez que os direitos humanos devem ser “protegidos pelo império da lei” (artigo 1), o qual objetiva preservar a igualdade e a justiça nas relações entre particulares mediante a inibição de atos delituosos que desrespeitem qualquer dos direitos humanos essenciais.

Ademais, a Declaração proclama que “todo ser humano tem direito a uma audiência justa e pública por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir [...] do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele” (artigo 10), de modo que, tal como Aristóteles⁴⁰, a Declaração não assente à aplicação automática de uma reciprocidade penal, “olho por olho, dente por dente”, nos moldes da Lei de Talião.

Com efeito, do contrário, o documento proclama a necessidade de um julgamento público no qual são asseguradas a cada ser humano todas as garantias de defesa (artigo 11), ao mesmo tempo que estatui a salvaguarda de que, mesmo no contexto de execução da pena,

³⁹ Cf. tópico 2.4.2

⁴⁰ Cf. tópico 2.4.2

“ninguém será submetido a tortura nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante (artigo 5).

Ademais, sob outro vértice, a Declaração reconhece como base e fundamento de todo sistema jurídico e organização política uma espécie de direito que não provém de invenção, poder ou convenção humana, mas de algo inerente ao ser humano. Nesse pórtico, observa-se a proximidade do conceito de “justiça natural”⁴¹ que, na perspectiva aristotélica, é verdadeira fonte universal de justiça e o núcleo das boas leis (HERVADA, 2008, p. 351).

Nesse pórtico, tendo constatado a relação entre os horrores do totalitarismo e o puro positivismo jurídico — que se mostrou incapaz de oferecer mecanismos de resistência frente a ordenamentos jurídicos injustos —, a Declaração expressou o entendimento de que os direitos humanos devem transcender as leis positivas dos Estados, servindo-lhes de referência fundamental enquanto princípios orientadores da vida humana em sociedade.

De tal modo, os direitos humanos, derivados da propalada concepção de direito natural, procuram reconhecer e salvaguardar os bens humanos básicos que, não sendo produto de convenção humana ou positivação legal, encontram fonte e fundamento na própria natureza humana.

Logo, por ter como fonte a natureza ou condição humana, em virtude de sua condição de pessoa, todo ser humano é titular dos direitos naturais, sendo eles, por conseguinte, universais e comuns, à medida que se estendem a todos os povos e, por conseguinte, a toda a humanidade (HERVADA, 2008, p. 369-370).

Ademais, em consequência direta de sua universalidade, os direitos humanos, tal como dispõe a Declaração, referem-se a todos os membros da espécie humana, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou qualquer outra condição (artigo 2).

Sendo assim, o documento internacional aproxima-se do conceito aristotélico de “justo natural”, o qual igualmente encontra aplicação, validade e força universal, porquanto se respalda na natureza humana, não dependendo em razão disso do arbítrio do legislador (BITTAR; ALMEIDA, 2001, p. 104-105).

Logo, de certa maneira, a Declaração, ao proclamar certos direitos humanos universais alicerçados numa natureza humana comum, coaduna com a célebre tese do direito natural aristotélico, segundo a qual “as coisas naturais existem por natureza e são imutáveis” de modo que “em todo lugar tem a mesma força (como é o caso do fogo, que queima igualmente aqui e na Pérsia)” (ARISTÓTELES, 2015, p. 139-140).

⁴¹ Cf. tópico 2.4.3

Nesse ínterim, a evolução histórica das instituições jurídicas culmina por apresentar uma ordem jurídica afinada, de um modo geral, com o direito natural, o qual, por meio sobretudo dos direitos humanos e dos princípios incorporados pelas legislações internas, tem influenciado a produção de leis e sentenças judiciais no cenário internacional, o que indica a magnitude da influência exercida pelo direito natural na elaboração da ordem positiva.

Portanto, a fonte natural dos direitos humanos permanece de fundamental importância nos dias atuais, sobretudo quando a violação dos direitos humanos é patrocinada pelo Estado, por seus agentes, ou por suas leis. Com efeito, renunciar a fundamentação dos direitos humanos pode consistir na assunção de uma postura resignada perante leis positivas vigentes injustas ou mesmo perante as contingências da aplicação legal (RAMOS, 2014, p. 47).

Por outro lado, quando preconiza em seu preâmbulo que os direitos humanos devem ser “protegidos pelo império da lei”, a Declaração Universal assenta certos princípios ou diretrizes fundamentais que norteiam os diversos sistemas jurídicos modernos, mas que, ao mesmo tempo, dependem das leis positivas dos respectivos estados nacionais para sua proteção e promoção.

Logo, os direitos humanos, além de expressarem uma justiça natural, relacionam-se diretamente com o conceito aristotélico de “justiça legal”⁴², que encontra paralelo no respeito ao atual conceito de direito positivo, isto é. ao conjunto de normas elaboradas por uma determinada sociedade a fim de reger a dinâmica de sua vida social (MONTORO, 2014, p. 59).

De seu lado, o direito positivo, numa perspectiva aristotélica – a qual se assimila bastante a dos direitos humanos –, representa o princípio da justiça desde que empenhado na promoção do bem comum, de modo que a legislação escrita de um povo deve buscar oferecer o conjunto de condições objetivas que possibilitam aos cidadãos desfrutar dos bens humanos essenciais e realizar os fins próprios da natureza humana (ISRAËL, 2009, p. 05-06).

De tal modo, aceitar o “império da lei” implica rejeitar o seu oposto, o “governo dos homens”, que, conforme prenúncio aristotélico, consiste no domínio arbitrário do homem sobre o homem, dado que, sem o governo da lei, o que resta é o puro arbítrio do governante (BARZOTTO, 2010, p. 120).

Nesse sentido, a justiça na comunidade, tal como pensara Aristóteles, seria inconcebível sem a justiça legal, posto que é preferível o governo da lei ao governo dos homens (ARISTÓTELES, 2017, p. 131). Dessa forma, a soberania da lei protege os cidadãos

⁴² Cf. tópico 2.4.3

das arbitrariedades dos governantes, sendo de fundamental importância para a preservação da ordem social e o desfrute do bem comum.

Portanto, o que se objetiva nas declarações de direitos humanos em geral, por meio da ideia de universalidade da natureza humana, é o governo ao mesmo tempo dos homens e das leis, isto é, dos homens que fazem as leis e das leis que encontram um limite em direitos preexistentes dos indivíduos que elas próprias não podem ultrapassar (BOBBIO, 2004, p. 204).

Todavia, a Declaração faz a ressalva de que a proteção legal dos direitos humanos deve existir para que o ser humano não seja compelido, como último recurso à rebelião contra tirania e a opressão (preâmbulo). Assim, tais direitos reconhecidos no documento configuram um critério externo ou fonte metajurídica pela qual é possível valorar se as leis efetivamente cumprem com as exigências básicas demandadas pela dignidade humana.

Em direção semelhante, as leis já foram pensadas por Aristóteles enquanto normas com poder coercitivo que, como expressão da racionalidade humana, deveriam prescrever aquilo que é benéfico ao ser humano (ARISTÓTELES, 2015, p. 292-293). Com efeito, hodiernamente, a Declaração, ao mesmo tempo que condiciona o conteúdo das leis, outorgam que todo ser humano deve se sujeitar às limitações determinadas por tais leis (artigo 29).

Por outro lado, cada Estado-membro da ONU se compromete na Declaração Universal a promover, por meio da adoção de medidas progressivas de caráter nacional ou internacional o reconhecimento e a observância de cada direito e liberdade proclamados na Declaração (preâmbulo). Com efeito, o esforço de cada povo passa pela promulgação de leis escritas compatíveis com a dignidade humana, as quais, enquanto direito positivo, constituem expressão da justiça legal aristotélica.

Assim, pode-se afirmar, em sintonia com Norberto Bobbio (2004, p. 31), que a Declaração Universal representa apenas o momento inicial de um processo de conversão universal em direito positivo dos direitos naturais do ser humano, os anteriormente chamados “direitos do homem”. Assim, o documento trata-se de um marco que constitui fonte de inspiração objetiva que em si harmoniza aspectos da justiça natural e da justiça legal.

Logo, a Declaração denota o esforço que, não somente o direito positivo, mas as condições sociais e culturais, devem se prestar a fim de atender às exigências mais elementares da dignidade humana de modo a se promover tanto o bem individual (o fim da ética), quanto o bem comum (o fim da política).

Em suma, constata-se, por fim, que o estudo da filosofia do direito aristotélica é capaz de esclarecer os fundamentos da Declaração Universal, posto que, enquanto um

documento jurídico internacional, o documento internacional objetiva ser um meio para a consecução final da justiça nas sociedades humanas

Nesse diapasão, fica evidente o paralelo dos direitos humanos com as espécies de justiça delineadas por Aristóteles: 1) constituem direitos objetivos, no que expressam o sentido da justiça geral; 2) apresentam-se como direitos subjetivos de cada pessoa, associando-se com a justiça particular; 3) são pertinentes à relação do particular com o Estado, constituindo expressão da justiça distributiva; 4) são aplicáveis às relações entre particulares, assimilando-se à justiça corretiva; 5) derivam de uma natureza humana, indicando sua procedência da justiça natural; 6) possuem expressão escrita, sendo exemplo da justiça legal.

Com efeito, observa-se, em sintonia com André Franco Montoro (2014, p. 49), nos escritos aristotélicos uma doutrina básica da justiça que, apesar de plasmada e adaptada a uma realidade sociocultural profundamente diversa da atual, contém esquemas conceituais preciosos para a elaboração, nos dias atuais, de um pensamento jurídico-filosófico aplicável às novas demandas da sociedade e do direito moderno.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando do início do trabalho de pesquisa, verificou-se que, apesar dos direitos humanos serem coisas boas e desejáveis, eles careciam de uma fundamentação sólida que fornecesse razões para a sua legitimidade. Isso posto, mostrou-se de grande enlevo investigar nos tratados filosóficos de Aristóteles, filósofo que legou contribuições para os mais variados saberes, inclusive para o direito, os esquemas conceituais capazes de auxiliar a compreensão e a natureza dos direitos humanos proclamados na Declaração Universal de 1948.

Constata-se que o objetivo geral do estudo foi atendido, pois o trabalho conseguiu efetivamente identificar alguns fundamentos da Declaração Universal a partir dos conceitos aristotélicos, os quais oferecem uma explicação racional para o teor geral do documento, bem como especificamente para vários dos direitos humanos proclamados em seu bojo.

Outrossim, foi possível contemplar o objetivo específico de verificar a influência de uma concepção jusfilosófica do direito natural, da qual Aristóteles é um notável expoente, na teorização dos direitos humanos, observando que a Declaração constitui evidentemente um marco no esforço internacional de positivação de direitos naturais.

Por outro lado, o trabalho conseguiu perfazer o objetivo específico de demonstrar de que modo a Declaração Universal constitui expressão das diferentes espécies de justiça

delineadas por Aristóteles, conseguindo assim apresentar o esforço do documento no sentido de promover a justiça no contexto internacional das relações humanas públicas e privadas.

Ademais, em suma, o objetivo específico do trabalho de produzir uma síntese fecunda entre a filosofia aristotélica e a Declaração Universal, por meio do esboço de paralelos que apresentavam os seus fundamentos comuns foi satisfatoriamente atendido.

De tal maneira, a hipótese de que partiu a pesquisa, consistente na instrumentabilidade de conceitos filosóficos aristotélicos para o aprofundamento de consciência a respeito da fundamentação teórica dos direitos humanos, foi testada e confirmada ao longo do estudo, vez que por meio da filosofia aristotélica se demonstrou possível apresentar uma justificação do cerne da Declaração Universal.

Portanto, a problemática que inspirou a realização do presente estudo foi adequadamente respondida na consecução desse trabalho de pesquisa, afinal a noção contemporânea dos direitos humanos, conforme expressão da Declaração de 1948, teve sua compreensão aprofundada tomando como ponto de partida de análise os esquemas conceituais esboçados por Aristóteles.

Por seu turno, a metodologia traçada inicialmente se mostrou oportuna à construção do trabalho, vez que a consulta ao acervo da biblioteca universitária foi fundamental para o desenvolvimento tanto do eixo filosófico, como sobretudo do eixo jurídico da pesquisa. Com efeito, o levantamento documental e bibliográfico forneceu em abundância os meios para que o método indutivo pelo qual se estabeleceu os paralelos comuns entre Aristóteles e a Declaração Universal fosse desenvolvido apropriadamente.

Apesar disso, verificou-se que um recorte mais restrito de pesquisa teria sido mais adequado, dada a amplitude dos objetos estudados. Com efeito, a grande extensão e variedade dos escritos aristotélicos aliada a não delimitação específica de análise da Declaração Universal se mostrou um obstáculo para o desenvolvimento do trabalho que, por conta das limitações de espaço (quantidade de páginas) e de tempo (prazo para entrega), poderia ser tanto mais fluído em sua escrita, quanto mais aprofundado em suas análises.

Ademais, consigna-se que a finalidade desse estudo era tão somente discutir a teorização dos direitos humanos a partir de uma fundamentação de viés filosófico aristotélico. De tal maneira, sugere-se que estudos posteriores aplicados a temática dos direitos humanos, continuem procurando extrapolar o campo da dogmática jurídica e se esforcem por compreender, sob um ponto de vista jusfilosófico, a natureza dos direitos humanos e os elementos que os justificam, tendo em vista que a fundamentação de tais direitos corrobora com a sua efetividade na vida social.

Por outro lado, recomenda-se que pesquisas seguintes se dediquem a observar detidamente os paralelos existentes entre o pensamento aristotélico e a própria ideia de Estado de Direito, bem como a relação do filósofo com o princípio de tripartição dos poderes, dado que ao longo desse estudo observou-se que estão presentes nos remotos escritos de Aristóteles, ainda que em germe, reflexões importantes para se compreender muitas das noções jurídicas atuais e nortear desdobramentos jurídicos posteriores.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. — 6. ed. — São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. p. 121, 124, 142, 146, 275, 387, 442, 766, 814, 901, 1046.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 404, 405.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2015. p. 17, 18, 19, 25, 41, 125-126, 128, 129, 131, 133, 139-140, 162, 292-293, 294.
- _____. **Física I-II**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. p. 44-45
- _____. **Metafísica**. — 2. ed. — São Paulo: Edipro, 2012. p. 41-42, 44, 46, 105, 132, 236, 239
- _____. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2017. p. 29, 30, 31, 32, 37, 64-65, 66-67, 81, 97-98, 99, 113, 114, 122, 131, 158, 164, 218-219, 244, 263, 265, 277.
- BARBOSA, Ruy. **Oração aos moços**. Bauru: EDIPRO, 2009. p. 35
- BARZOTTO, Luís Fernando. **Filosofia do direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010, p. 09-10, 22, 26, 29, 45, 46, 47, 52-53, 60, 63, 64, 65, 68, 69, 72-73, 74, 91, 120, 163.
- BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de ética jurídica: ética geral e profissional**. — 13. ed. — São Paulo: Saraiva, 2016. p. 143-144, 147, 181, 185, 189, 194, 204.
- BITTAR, Eduardo C. B; ALMEIDA, Guilherme de A. **Curso de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2001. p. 86, 90, 91, 92, 104-105, 118.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 15-16, 23, 28, 31, 48, 204.
- _____. **Teoria geral da política: a filosofia política e a lição dos clássicos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000. p. 486
- BODÉÜS, Richard. **Aristóteles: a justiça e a cidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 17, 32, 39-40, 47, 48.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 25/09/2022.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. — 14. ed. — São Paulo: Editora Ática, 2012. p. 238, 388, 390, 442, 504.
- _____. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**, vol. 1 — 2. ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 396

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 487, 559, 570, 584.

COPLESTON, Frederick. **Uma história da filosofia**, vol. 1: Grécia, Roma e filosofia medieval. Campinas: Vide Editorial, 2021. p. 274-275, 287, 305, 306, 307-308, 309, 321, 325, 326, 331, 333, 344, 346, 348-349.

CRETELLA JÚNIOR, José. **Curso de filosofia do direito**. — 12. ed. — Rio de Janeiro: Forense, 2012. p. 04, 05.

DEL VECCHIO, Giorgio. **História da filosofia do direito**. Belo Horizonte: Ed. Líder, 2006. p. 25.

FACHIN, Melina G. **Fundamentos dos direitos humanos: teoria e prática na cultura da tolerância**. Rio de Janeiro: Renovar, 2009. p. 19, 68, 70-71.

FINNIS, John. **Lei natural e direitos naturais**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 17, 35, 85, 107, 154, 165, 168, 210, 216.

FURTADO, Emmanuel. Dignidade da pessoa humana e direitos humanos. In: TRINDADE, Antônio A. C.; LEAL, César B. **O respeito à dignidade da pessoa humana**. Fortaleza: IBDH, 2015. p. 300

GADAMER, Hans. **A ideia do bem entre Platão e Aristóteles**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 166.

HERVADA, Javier. **Lições propedêuticas de filosofia do direito**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 71, 307, 312, 328-329, 337, 338, 351, 369-370.

ISRAËL, Nicolas. **Genealogia do direito moderno: o estado de necessidade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 05-06, 09, 191.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. — 6. ed. — São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. p. 560, 884-885, 1075.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 69.

LORD, Carnes. Aristóteles. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **História da filosofia política**. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 112, 118, 127

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010, posição 586 (Kindle).

MASCARO, Alysson L. **Filosofia do direito**. — 4. ed. — São Paulo: Atlas, 2014. p. 70, 86.

MELLO, Celso D. de A. **Curso de direito internacional público**. — 15. ed. — Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 817.

MENDES, Gilmar F; BRANCO, Paulo G. G. **Curso de direito constitucional**. — 9. ed. — São Paulo: Saraiva, 2014. p. 154, 167.

MONTORO, André F. **Introdução à ciência do direito** — 31. ed. — São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014. p. 49, 59, 63-64, 98, 126, 159-160, 167-168, 174, 177, 202-203, 218, 234, 266-267, 557.

MORRALL, John B. **Aristóteles**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 10, 39.

NADER, Paulo. **Filosofia do direito**. — 21. ed. — Rio de Janeiro: Forense, 2012. p. 156.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Carta das Nações Unidas**, 1945. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/carta-das-nacoes-unidas>. Acesso em 08 de out. de 2022.

_____. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em 29 de jun. de 2022.

PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 12, 63, 67, 69, 70-71, 78, 84, 105, 106.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional** — 11. ed. — São Paulo: Saraiva, 2010. p. 06, 142, 151, 160.

PORTELA, Paulo H. G. **Direito internacional público e privado**: incluindo noções de direitos humanos e de direito comunitário. — 9. ed. — Salvador: JusPoDIVM, 2017. p. 841, 851, 870.

RAMOS, André de C. **Teoria geral dos direitos humanos na ordem internacional**. — 4. ed. — São Paulo: Saraiva, 2014. p. 36, 45, 46, 47, 48, 53, 61.

RAMOS, Marcelo M.. **Os fundamentos éticos da cultura jurídica ocidental**: dos gregos aos cristãos. São Paulo: Alameda, 2012. p. 162.

REALE; ANTÍSERI. **Filosofia**: Antiguidade e Idade Média, vol. 1. São Paulo: Paulus, 2017, p. 196-197, 198, 199, 200, 202, 207, 217-218, 222-223, 225, 228, 230-231

REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. — 20. ed. — São Paulo: Saraiva, 2002. p. 10, 211, 271, 276, 624, 625.

ROCHA, José M. de S. **Fundamentos de filosofia do direito**: o jurídico e o político da antiguidade a nossos dias. — 5. ed. — São Paulo: Atlas, 2014. p. 56, 57, 58.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. — 2. ed. — São Paulo: EDIPRO, 2015. p. 11.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. — 4. ed. — Petrópolis: Vozes, 2014. p. 19.

SHAW, Malcolm N. **Direito internacional**. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 15, 205, 214, 215-216.

SOUZA, E. B.; PINHEIRO, V. S. A fundamentação ética dos direitos humanos em John Finnis. **Revista Direitos Humanos e Democracia**, v. 4, n. 7, p. 65–83, ago. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/direitoshumanosedemocracia/article/view/5513>. Acesso em: 09 mar. 2022.

_____. A interdependência entre democracia, bem comum e direitos humanos: contribuições jusnaturalistas. **Revista Direitos Culturais**, v. 15, n. 36, p. 233-267, abr. 2020. Disponível em: <https://san.uri.br/revistas/index.php/direitosculturais/article/view/14>. Acesso em: 22 mai. 2022.

STRAUSS, Leo. **Direito natural e história**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019. p. 175-176, 188.

TRINDADE, José D. de L. **História social dos direitos humanos**. São Paulo: Petrópolis, 2011. p. 185, 192-193, 194, 196-197

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 41, 42, 47, 48-49.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e história**, vol. 3: Platão e Aristóteles. — 3. ed. —. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 351, 362, 372.