

Compêndio de
***FILOSOFIA
DO DIREITO***

© 2025, Léo Peruzzo Júnior e Vivian Freitas Rezende Bento
2025, PUCPRESS

Este livro, na totalidade ou em parte, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa por escrito da Editora.

**Pontifícia Universidade Católica
do Paraná (PUCPR)**

Reitor

Ir. Rogério Renato Mateucci

Vice-Reitor

Vidal Martins

**Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e
Inovação**

Paula Cristina Trevilatto

PUCPRESS

Gerência da Editora

Michele Marcos de Oliveira

Edição

Susan Cristine Trevisani dos Reis

Clarisse Lye Longhi

Preparação de texto

Lara Padilha

Revisão

Maria Auxiliadora de Lira Hager

Meire Contieri

Edição de arte

Cristina Mosol

Capa, projeto gráfico e diagramação

Frede Tizzot

Conselho Editorial

Alex Vicentim Villas Boas

Aléxei Volaco

Cesar Candiottto

Cilene da Silva Gomes Ribeiro

Cloves Antonio de Amissis Amorim

Eduardo Damião da Silva

Fabiano Borba Vianna

Katya Kozicki

Kung Darh Chi

Léo Peruzzo Jr.

Luis Salvador Petrucci Gnoato

Rafael Rodrigues Guimarães Wollmann

Rodrigo Moraes da Silveira

Ruy Inácio Neiva de Carvalho

Suyanne Tolentino de Souza

Vilmar Rodrigues Moreira

PUCPRESS/Editora Universitária Champagnat
Rua Imaculada Conceição, 1155 - Prédio da Administração - 6º andar.
Curitiba / PR - CEP 80215-901 | Tel. +55 (41) 3271-1701 | pucpress@pucpr.br

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB/9-1636

Compêndio de filosofia do direito / organizadores: Léo Peruzzo Júnior; Vivian
Freitas Rezende Bento. Curitiba : PUCPRESS, 2025
512 p. ; 23 cm

Vários autores

Inclui bibliografias

ISBN 978-65-5385-137-5

978-65-5385-136-8 (e-book)

1. Direito – Filosofia. 2. Pensamento. 3. Ciência política. 4. Ética. I. Peruzzo
Júnior, Léo. II. Bento, Vivian Freitas Rezende.

LÉO PERUZZO JÚNIOR
VIVIAN FREITAS REZENDE BENTO
Organizadores

Compêndio de
***FILOSOFIA
DO DIREITO***



Curitiba
2025

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	9
<i>Léo Peruzzo Júnior</i>	
<i>Vivian Freitas Rezende Bento</i>	
ARISTÓTELES E O DIREITO.....	15
<i>Marisa Lopes</i>	
O DIREITO EM TOMÁS DE AQUINO.....	33
<i>Camila Ezídio</i>	
HOBBS E O DIREITO.....	53
<i>Clóvis Brondani</i>	
“A QUEM DEVO OBEDECER PARA PERMANECER LIVRE?”: DIREITO E REPUBLICANISMO MODERNO EM ROUSSEAU.....	79
<i>Juliana Fischer de Almeida</i>	
KANT E O DIREITO.....	105
<i>Leonardo Simchen Trevisan</i>	
HEGEL: ÉTICA E METAFÍSICA PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO DO ESTADO ÉTICO COMO ESTADO DE DIREITO.....	121
<i>Alfredo de Oliveira Moraes</i>	
UTILITARISMO DE BENTHAM: ÉTICA, DIREITO E O COMBATE À POBREZA.....	141
<i>Luis Alberto Peluso</i>	
AUSTIN E O DIREITO.....	175
<i>Galvão Rabelo</i>	

KELSEN E O DIREITO.....	207
--------------------------------	------------

Rubin Assis da Silveira Souza

HART E O DIREITO.....	231
------------------------------	------------

Léo Peruzzo Júnior

RONALD DWORKIN E A TEORIA DO DIREITO.....	247
--	------------

Luã Nogueira Jung

O DEBATE HART E DWORKIN E O PROBLEMA DA DISCRICIONARIEDADE JUDICIAL.....	271
---	------------

Vivian Freitas Rezende Bento

Carlo Renato Borges

HABERMAS E O DIREITO.....	285
----------------------------------	------------

Delamar José Volpato Dutra

O DIREITO, O BEM COMUM E A LEI NATURAL: O PENSAMENTO JURÍDICO DE JOHN FINNIS.....	301
--	------------

Marcos Rohling

A FILOSOFIA DO DIREITO DE ROBERT ALEXY.....	323
--	------------

Anizio Pires Gavião Filho

AMARTYA SEN E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA: UMA ABORDAGEM SOBRE A NECESSIDADE DE RENOVAÇÃO DA ROTINA DA DEMOCRACIA.....	349
---	------------

Margarete Magda da Silveira

Simone Paula Vesoloski

Neuro José Zambam

FANON E O DIREITO.....	369
-------------------------------	------------

Ivo Queiroz

Ericson Falabretti

WENDY BROWN E UMA LEITURA CRÍTICA SOBRE O DIREITO.....	389
<i>Juliana Fonseca Pontes</i>	
<i>Loiane Prado Verbicaro</i>	
(DE)COLONIALIDADE DO SABER: GLORIA ANZALDÚA E A FILOSOFIA DO DIREITO.....	409
<i>Rebeca Fernandes Dias</i>	
<i>Silvia Turra Grechinski</i>	
DA CAÇA ÀS BRUXAS À RESISTÊNCIA AO CAPITALISMO NEOLIBERAL: O LEGADO DOS DIREITOS DAS MULHERES NO PENSAMENTO CRÍTICO DE SILVIA FEDERICI.....	435
<i>Juliana Pantoja Machado</i>	
RICHARD POSNER E O DIREITO.....	455
<i>Edna Raquel Hogemann</i>	
HANNAH ARENDT E O FRACASSO DOS DIREITOS HUMANOS.....	469
<i>Nádia Junqueira Ribeiro</i>	
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES.....	497

PREFÁCIO

Ora, cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas é ele bom juiz. Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral. Por isso, um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram as nossas discussões; além disso, como tende a seguir as suas paixões, tal estudo lhe será vão e improfícuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação. E não faz diferença que seja jovem em anos ou no caráter; o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão. A tais pessoas, como aos incontinentes, a ciência não traz proveito algum; mas aos que desejam e agem de acordo com um princípio racional, o conhecimento desses assuntos fará grande vantagem.

ARISTÓTELES, A Política, Livro I, §3.

O esforço filosófico dispensado à ideia de justiça arrastou, ao longo dos últimos 2.500 anos, uma vastidão de autoras e autores preocupados em explicar a maneira como as relações sociais deveriam ser reguladas. Mas, mais do que isso: o esforço reflexivo procurou dissolver as armadilhas que o próprio nascimento das sociedades foi capaz de criar. Obviamente, algumas dessas armadilhas estiveram ligadas ao caráter efêmero da vida humana diante dos conflitos que precisavam ser desatados. Já outras armadilhas estiveram condicionadas ao poder soberano do Estado e à forma como este foi capaz de construir uma narrativa sobre a história e a moral oficial.

Nesse contexto, só seria possível imaginar que o Direito não foi uma simples medida imposta pela natureza, mas resultado de uma solidificação quase milenar, atraída, por um lado, pelos desafios de encontrar a verdade e, por outro, de tornar possível o acesso público à ideia de justiça. Essa questão representou a primeira abertura metodológica em que o Direito, a justiça e

a humanidade se viram obrigados a colocar diante de si. Mas é justamente nesse momento que realizamos a “estreita travessia” entre um *modus* primitivo de organização social para o polimento racional das relações humanas.

O caminho percorrido pela tradição filosófico-jurídica, então, esteve pautado por alguns desafios que redesenharam a forma como a justiça deveria ser concebida e a maneira como o autor do comportamento avaliado pudesse ser sancionado. Assim, o que fica evidente de Aristóteles a Dworkin; de Platão a Finnis; de Agostinho a Posner; de Safo de Lesbos a Arendt; e, no último século, com a posição de uma tradição invisibilizada – Butler, Gonzalez, Fraser, Brown, Davis, Thomson, Nussbaum – entre tantas outras autoras, é que o Direito foi responsável por produzir tanto a sua estrutura hegemônica como as ferramentas para avaliar epistemicamente os seus fundamentos.

Alguns dos problemas que a tradição filosófico-jurídica teve que encarar nascem, primeiramente, do debate entre a busca pela Verdade e a afirmação do sentido de justiça prática. Afinal, se a verdade não é evidente, por que deveríamos apostar no consenso da Praça Pública como mecanismo de correição ética? Por que deveríamos trocar uma parcela de nosso poder absoluto pelo funcionamento de um Estado governado por tiranos? Ou melhor, por que um Direito moralmente injusto precisaria se subordinar à violência das instituições? Contra o monopólio do poder, surge a resistência; a favor da resistência, aparecem os movimentos reacionários determinados a anular o jogo da burocracia burguesa na afirmação dos privilégios. A história, nesse momento, tornou-se uma marcha tirânica – enquanto caminhava, olhava para trás e apagava parte de suas mazelas. O esquecimento seria uma forma de suportar a culpa diante dos invisibilizados, dos excluídos e dos escravizados.

Ao mesmo tempo, a reflexão filosófica sobre o Direito alcançou um patamar de outros problemas ligados ao exercício prático do fazer jurídico: recolocou o problema da moralidade na esfera pública, avaliou os limites políticos do Contrato Social, procurou compreender a renúncia da liberdade em prol de uma paz perpétua, e, não menos importante, construiu uma reflexão sobre os sistemas de vigilância e de controle para sancionar a vida considerada desregada.

Quanto ao primeiro grupo de questões, a saber, aquelas ligadas ao papel da moralidade, foi necessário separar o indivíduo selvagem, natural, dotado de paixões da instituição política, agora responsável por organizar o espaço comum, ou melhor, a Casa Comum, como diriam os gregos.

Um outro aspecto importante é aquele que legitimou a formação de um Contrato Social para redimir a possível desordem presente na natureza. Foi necessário afastar o indivíduo da natureza para afirmá-lo como um agente que estaria acima dela e de todo o fluxo presente nos animais não humanos. Por isso, a renúncia à liberdade ou a sua tentativa de afirmação representou um salto histórico no processo de emancipação de alguns sobre outros (como bem recorda Kant). O fato é que o Direito se viu refém de um problema oriundo da nossa insuficiência de sabermos de onde partimos e para onde exatamente devemos caminhar. Aqui, a vigilância e o controle se tornaram ferramentas fundamentais para docilizar corpos e, lentamente, inserir práticas discursivas responsáveis por produzir a oficialidade da vida, pois, para vivê-la plenamente, seria necessário o regramento a partir da nova forma de vida.

Precisamos ter em mente, então, que o Direito não é um conjunto de regras estáticas, cujo funcionamento pode operar independentemente dos anseios da vida humana e do movimento de nossa racionalidade. Assim, se por muito tempo a ideia de justiça esteve ligada, por um lado, ao tema do desvelamento da natureza e, por outro, ao problema de sua construção arbitrária e liberal, precisamos notar que uma reflexão filosófica transcende o mero argumento de que ele seria simplesmente um produto das convenções humanas. A questão, portanto, não é reafirmar o propósito de uma “Filosofia do Direito”, mas de uma “filosofia para o Direito”, isto é, interessada no conjunto de seus elementos que o tornam um saber possível e, por que não, necessário.

Uma “filosofia para o Direito”, para tanto, precisa restaurar a reflexão sobre a natureza humana, essa efígie cada vez mais gasta pelos atritos da contemporaneidade. De igual maneira, é necessário recuperar temas que assumiram roupagens a partir do poder constituído: o que é o sujeito? Qual o espaço que esse sujeito precisa ocupar para se afirmar como portador de direito? Por que a liberdade de alguns é uma esfera que não pode ser ocupada por outros? Se há liberdade, um dos pressupostos fundamentais que nos atribuímos ao longo do tempo, quem e como deveria protegê-la? Ou, a partir de uma referência política, que características um Estado realmente deveria ter para que realizássemos a renúncia de uma parcela de nossa liberdade ilimitada em prol de sua existência? Essas questões, cuja gênese, como sabemos, se encontra na literatura clássica, irrompem constantemente no pensamento jurídico. Não fomos capazes de lidar com sua performatividade.

Nesse intrincado tecido de ideias, se movimenta a “filosofia para o Direito”: por um lado, recuperando a racionalidade discursiva na história das ideias; por outro, desobstruindo, ou implodindo, conceitos, formas e modelos que foram colonizando a maneira como o Direito esteve manipulando os conflitos e as relações humanas. Por isso, não há outra forma de avaliar a Validade do Estado, o Poder constituído, a Desobediência Civil e o Relativismo das Formas Jurídicas sem que estejamos cientes desse passado e sem que tenhamos consciência de que, ao projetar novos discursos, estamos, de algum modo, também condenando o futuro. Vale, aqui, um importante apontamento: o risco de eliminar uma figura é perder o chão áspero sobre o qual erigimos uma infinidade de metáforas: sem um sujeito não há Estado; sem Estado não há um sistema punitivo; sem um sistema punitivo, precisamos aprender a lidar com os litígios da ordinaryidade da vida. Isso significa que, ao derrubarmos uma peça do dominó, há muitas outras que poderão cair sem qualquer esforço. Entretanto, será o crivo de nossa racionalidade – agora plural, comunicativa e crítica – o responsável por produzir os novos desenhos de todos/as os/as atores/as que compõem a reflexão sobre o estatuto do Direito.

Ainda que a história do pensamento filosófico-jurídico nos tenha mostrado que o fluxo das ideias se movimenta na contramão da vida prática, é interessante um voo panorâmico sobre certos abismos que não fomos capazes de explorar. Nosso pensamento chegou até ali e, em muitos casos, não foi e não é capaz de selecionar as ferramentas teóricas para concluir o trabalho de investigação. Assim, mais do que simplesmente um ato de fé sobre a pluralidade de manifestações da vida humana, torna-se uma tarefa imprescindível ao pensamento saber se conduzir e saber se projetar. Do contrário, continuaremos alimentando os cadáveres (regimes políticos opressivos, Estados com alto teor de desigualdade, ausência de reflexões sobre as formas de violência, sufocamento intelectual, ausência de pluralismo etc.) que ainda não fomos capazes de sepultar.

Este livro, resultado da colaboração de pesquisadoras e pesquisadores brasileiros, mostra um esforço constante da comunidade acadêmica em debater as diferentes percepções, que, ao longo da tradição, formaram uma reflexão sobre o estatuto do Direito. Diferentemente daquilo que se produziu hegemonicamente até aqui, este livro também releva um compromisso com temas (racismo e (de)colonialismo, pobreza e igualdade

econômica, direito das mulheres) e autoras (Wendy Brown, Gloria Anzaldúa, Silvia Federici, Hannah Arendt) invisibilizados pela produção filosófica. Pensar tais questões, portanto, significa romper com as armadilhas que impedem a livre racionalidade.

É necessário, por fim, registrarmos o apoio incondicional da Editora PUCPRESS, particularmente por acreditar que o espaço da universidade é o espaço da pluralidade, da consciência crítica e do acolhimento. Isso nos mostra por que publicizar as ideias é sempre um ato político intrinsecamente valioso.

Prof. Dr. Léo Peruzzo Júnior

Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR / FAE Centro
Universitário / Faculdade Vicentina

Profa. Dra. Vivian Freitas Rezende Bento

Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR

Curitiba, maio de 2024.

ARISTÓTELES E O DIREITO

Marisa Lopes

“A lei é, pois, razão liberta do desejo”. Aristóteles, *Política*, III, 1287a32¹.

O que deve prevalecer sobre os indivíduos semelhantes que vivem coletivamente: a vontade de apenas um ou uma regra válida para todos? “Os que são semelhantes por natureza”, afirma Aristóteles, “devem ter os mesmos direitos e a mesma dignidade, em virtude de sua própria natureza” (*Pol.*, III, 1287a12-14). Por isso, como pensam alguns, “é preferível que seja a lei a governar e não um dos cidadãos” (*Pol.*, III, 1287a19-20).

Resguardar a igualdade por meio de uma regra isenta parece ser uma das condições mais elementares da vida política; e uma das condições da imparcialidade decorre da ausência da vontade ou da paixão envolvidas no julgamento ou na determinação de uma pena: aquele que julga em causa própria ou julga um amigo está inclinado ao favorecimento; se julga um inimigo, frequentemente o desfavorece.

Outra condição decorre da qualidade das leis instituídas: as leis serão boas e justas quando tratarem os iguais igualmente e os desiguais desigualmente e quando estipularem que o usufruto de um bem comum seja comunitário. Em suma, a causa da escolha da vida política deve se encontrar no fundamento da ordem que mantém unidos os cidadãos. Violar o princípio da igualdade ou da desigualdade entre as partes ou distribuir desigualmente o que é comum destrói a possibilidade de uma vida feliz (o objetivo da vida política) na medida em que desperta comportamentos tirânicos.

A justiça é, pois, uma virtude que diz respeito à igualdade. É uma virtude porque é uma disposição de caráter que se opõe ao que é contrário à igualdade: seja por excesso, como aquele que quer mais do que lhe é devido,

¹ Aristóteles, *Política*. Doravante *Pol.* Como são muitas as edições e traduções das obras de Aristóteles, adotou-se, por convenção, uma numeração padrão (referente à edição Bekker), que é reproduzida em qualquer delas. Portanto, “*Política*, III, 1287a32” significa “*Política*, Livro III, página 1287 da edição padrão, coluna a, linha 32”. O mesmo vale para as demais obras de Aristóteles, como a *Ética Nicomaqueia*, a *Retórica* etc.

seja, ao contrário, por falta, como aquele que abre mão do que lhe é devido. O justo visa a mediania entre os excessos.

Há nessa descrição da justiça alguns elementos que exigem explicação. Aristóteles afirma que a justiça é uma virtude. A virtude é uma disposição, ou seja, é uma maneira de nos comportarmos frente ao que nos causa prazer ou dor: “é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstermos de nobres ações” (*Ética Nicomaqueia*², II, 1104b9-10). A virtude moral, então, relaciona-se com prazeres e dores, pois tudo o que escolhemos fazer e tudo o que fazemos envolve prazer e dor, mas nossas escolhas e ações envolvem, também, outros princípios, como a razão: coisas terríveis como a morte, a pobreza, a doença são circunstâncias nas quais mostramos nossa disposição de caráter.

Vejam-se outros exemplos: permanecer imperturbável em face do que é doloroso é a marca de quem é genuinamente corajoso; o excesso de medo é covardia, a ausência dele é temeridade. A justa indignação é a mediania entre a inveja e o despeito, “e essas disposições se referem à dor e ao prazer que nos inspiram a boa ou a má fortuna de nossos semelhantes” (*EN*, II, 1108b1-2). A virtude da liberalidade é a mediania entre dois vícios opostos no que diz respeito ao dinheiro: o pródigo é aquele que gasta mais dinheiro do que pode; o avarento, gasta menos do que deve.

Note-se que Aristóteles chama de prazer e dor sentimentos que, contudo, vão além do que é *sensivelmente* prazeroso ou doloroso. Comer e beber é prazeroso, porque satisfaz uma carência: a fome é a carência de alimento; saciá-la é preencher essa falta, e é isso que é prazeroso. Há, no entanto, outro tipo de prazer, como o que sentimos ao ver um belo quadro ou resolver um difícil problema de matemática. Esse tipo de prazer que sentimos não é corpóreo, sensível, mas intelectual: aprender, recordar e ter esperança não envolvem carência física, nem pressupõem a dor. No entanto, sentimos prazer ao realizar tais atividades. O que permite a Aristóteles chamar de prazer o sentimento que completa a atividade que lhe dá origem: assim como a saciedade é acompanhada de prazer, o aprendizado é acompanhado de prazer.

Em suma, somos movidos pelo prazer, mas também pelo que é nobre, vantajoso e, por outro lado, pelos seus contrários: o doloroso, o vil e o preju-

² Doravante *EN*.

dicial (*EN*, II, 1104b30), ou seja, por sentimentos que nascem de situações que causam prazer ou dor.

Mas por que Aristóteles assume que são essas as causas da ação humana? Porque nós seres humanos somos movidos por aquilo que desejamos, e a ação é um movimento por meio do qual obtemos o que se mostra apazível para nós ou evitamos o que se mostra desprazeroso para nós.

Seres humanos são dotados de sensação e de razão. No vocabulário aristotélico, são compostos de alma sensível e alma racional. A alma sensível é responsável pela sensação nos animais. A alma racional, específica dos seres humanos, é que nos permite adquirir conhecimento. Sendo assim, o que nos afeta pode fazê-lo causando em nós prazer ou dor, tanto do ponto de vista sensível quanto do ponto de vista racional.

Ora, nem tudo que é prazeroso à sensação é prazeroso à razão, nem tudo que é doloroso à sensação o é para a razão: o apetite do alimento é natural, mas o glutton ultrapassa a medida natural, que é preencher o que nos falta, e por isso é chamado de intemperante. O intemperante sofre quando

não obtém as coisas que lhe apetece (sendo, pois, a sua própria dor um efeito do prazer), e o homem temperante leva esse nome porque não sofre com a ausência do que é agradável nem com o fato de abster-se (*EN*, III, 1118b31-35).

Se a virtude é uma disposição, e a disposição é um modo de nos comportarmos frente a diversas situações que podem envolver prazer e dor, então, ser justo ou injusto não é apenas a qualidade de uma ação, mas a qualidade do caráter de um agente, que o faz desejar o que é justo e agir de acordo com isso, quando ele é justo, ou o faz desejar o que é injusto e agir de acordo com isso, quando ele é injusto.

A justiça, portanto, não é apenas um ordenamento normativo da conduta em vista da sobrevivência e da convivência de grupos sociais, ou seja, não assume apenas a forma de lei, embora não a exclua. Para Aristóteles, a justiça é virtude completa,

porque quem a possui tem a capacidade de servir-se dela também em relação a outrem e não somente em relação a si mesmo: muitos são capazes de se servirem da virtude em seus assuntos privados, mas são incapazes nos assuntos relativos a outrem (*EN*, V, 1129b32-35).

Visar nas próprias ações o que é vantajoso para o outro dá a dimensão política da justiça. Honras, magistraturas e demais bens que são partilháveis pelos membros do regime político serão distribuídos de maneira justa quando se obedecer ao *princípio da proporcionalidade*:

todos concordamos que o justo nas partilhas deve ocorrer por dado mérito, contudo nem todos nomeiam o mesmo mérito (áksios): os partidários da democracia nomeiam a liberdade; os oligarcas, a riqueza; outros, a boa estirpe; os aristocratas, a virtude (EN, V, 1131a25-29).

A proporção é uma igualdade de razões (isto é, de relações) e envolve pelo menos quatro termos: aqueles para os quais se distribuem as coisas (A e B) e as coisas a serem distribuídas (C e D). A distribuição será justa quando A e B, que são *proporcionalmente* iguais em mérito, receberem as partes C e D, que são igualmente *proporcionais* entre si. Por exemplo, a quantidade de comida necessária para um atleta é muito maior do que aquela necessária para uma criança, no entanto, são, devem ser, *proporcionalmente* iguais, na medida em que suprem as necessidades de cada um.

Já a justiça corretiva considera apenas o dano causado, independentemente do mérito do causador do dano, isto é, ela procede como se fossem iguais quem comete e quem sofre a injustiça:

Quando, pois, um é ferido e o outro feriu, ou um matou e o outro morreu, o ocorrido e a ação são distribuídos em segmentos iguais, mas o juiz procura igualá-los em prol da perda, subtraindo-a do ganho. Com efeito, estes termos empregam-se em geral em tais casos, ganho a quem feriu e perda a quem sofreu, ainda que em alguns casos o termo não seja adequado; ao menos, assim que o ocorrido recebe sua medida, um é dito perda e o outro, ganho. [...] E é por isso que, quando as pessoas estão em litígio, recorrem ao juiz; ora, ir ao juiz é ir ao justo, pois o juiz pretende ser como que o justo dotado de alma (EN, V, 1132a7-23).

É bastante curiosa essa passagem, porque atribui ao juiz aquilo que deve estar ausente da lei. Ser *dotado de alma* representa, no vocabulário aristotélico, ser uma pessoa particular, determinada, dotada de razão e desejo.

Para Aristóteles, a alma não sobrevive ao corpo, não existe se não for em um corpo. A alma é o que responde pela atividade de um corpo: um corpo sem alma é um cadáver, é inanimado. Essa atividade anímica pode ser de quatro tipos: nutritiva, sensitiva, desiderativa e racional. Como já dissemos, com exceção da atividade racional, os demais tipos estão presentes também nos animais irracionais. Sabemos que ou o desejo do agradável ou a fuga do doloroso determina as ações, ou seja, é o desejo que move o animal, inclusive o racional (nós, os seres humanos).

Sabemos também que agradável e doloroso não são atributos apenas das coisas aprazíveis ou desagradáveis à sensibilidade: é prazeroso contemplar um belo quadro e doloroso observar o cadáver de uma criança refugiada afogada na praia de Bodrum, na Turquia. Doloroso, nesse caso, remete ao sentimento em relação à situação na qual pessoas vivem submetidas à extrema pobreza e/ou à opressão e/ou à violência armada que obrigam à fuga desesperada.

A empatia, que faz com que nos coloquemos no lugar dessas mesmas pessoas, desperta em nós os sentimentos de terror, piedade, ira, mas também felicidade e outros sentimentos que tais. Consequentemente, o justo encarnado, o juiz, julgará um caso concreto levando em consideração as circunstâncias concretas da ação e as motivações dos agentes envolvidos, sem, contudo, se manter apenas na gélida e rígida tábua da lei.

Por não tomar parte da ação e por não ter interesse em quaisquer das circunstâncias ou finalidade que envolvem a ação, se diz que o juiz é isento. A isenção, porém, não significa desobrigação de julgar aqueles casos não previstos pela lei: as sinuosidades dos casos particulares concretos podem escapar à regularidade da lei, e, nesse caso, o juiz deve considerar aquilo que o legislador não pôde prever, embora teria previsto se tivesse conhecimento desse caso. A lei, diz Aristóteles, “deve ser como as réguas de chumbo usadas pelos arquitetos de Lesbos; é preciso que ela possa abraçar as sinuosidades da vida” (EN, V, 1137b 29-32), isto é, deve ser maleável o suficiente para acompanhar as peculiaridades de uma pedra bruta e não rígida como a régua de ferro que mede a superfície lisa de um bloco já talhado.

A lei é a medida das ações humanas, é o ordenamento (*táxis*), a organização das relações humanas de acordo com os princípios da liberdade e da igualdade, esta última entendida no sentido proporcional ou aritmético. O *corpus* legal contempla aquelas ações e circunstâncias que ocorrem com re-

gularidade. Contudo, a regularidade pode ser perturbada pelo imponderável, e é exatamente aqui que entra a figura do equânime, isto é, daquele que julga tal como o legislador julgaria se estivesse presente para retificar a falha que se deve menos à lei que à indeterminação do mundo em que vivemos e agimos.

O que diria o legislador não sabemos, mas sabemos os parâmetros que usaria para corrigir a omissão da lei em razão de sua universalidade: a igualdade, a liberdade, a virtude, o bem comum. São esses os princípios que devem orientar o legislador, o governante e os cidadãos em geral.

Bem legislar, para Aristóteles, é visar ao justo e ao vantajoso para *todos* os membros da cidade e ser capaz de realizá-los por meio de boas leis. Quando sucede o contrário, e os governantes visam seu próprio bem e não o bem daqueles a quem governam, há tirania³ – seja exercida por um, por vários ou por muitos –, nada há em comum entre governante e governado, e não há amizade política porque não há justiça.

Há amizade política quando o cidadão que ocupa o lugar de governante, o lugar de quem proporciona bens, age em vista da vantagem dos governados (e dele *enquanto outro*, isto é, enquanto governado). Quando o regime é reto (realeza, aristocracia, regime constitucional) e há alternância entre governante e governado, as decisões tomadas e as leis promulgadas pelo legislador não têm em vista a vantagem de quem governa, mas a vantagem dos membros da comunidade como um todo, da qual o governante faz parte também enquanto governado.

A amizade política, portanto, exige que os cidadãos visem o bem da cidade (a vantagem comum) enquanto constitutivo de seu próprio bem, já que a vida boa na cidade é condição da realização da sua felicidade, na medida em que é parte indissociável dela. E na medida em que funciona como um princípio interno capaz de dar unidade à multiplicidade, propicia também uma certa harmonia no interior dessa multiplicidade, já que, por obra da amizade, igualmente se evitam as contendas e os conflitos entre particulares ou entre grupos de cidadãos.

³ As constituições retas, segundo o absolutamente justo, são as que visam o interesse comum; dito de outro modo, os cidadãos enquanto governantes velam pelo interesse dos cidadãos enquanto governados, e, quando a constituição é fundada sobre a igualdade dos cidadãos, as magistraturas são exercidas por alternância. Contrariamente, as constituições que têm em vista o interesse dos governantes são desvios das constituições retas. Cf. Pol., III, 1279a17–21. O interesse comum proporciona a vida feliz, fim último da cidade; a retidão e o desvio da constituição são definidos por essa finalidade. Cf. também EN, VIII, 1160a31–1161a9.

Tomar mais ou menos do que me é devido infringe a igualdade, um pressuposto da justiça, e perturba a amizade política: a distribuição injusta dos bens que são comuns viola a proporção, seja geométrica, seja aritmética. A proporção geométrica seria violada se pessoas desiguais recebessem coisas iguais. Por exemplo, se pessoas com idades distintas, uma de 20 anos e outra de 80 anos, tivessem tratamento igual em uma fila qualquer, ao invés de a de 80 anos ter direito ao atendimento prioritário em relação à de 20. A proporção aritmética seria violada se pessoas iguais tivessem tratamento desiguais. Por exemplo, duas pessoas que desempenham a mesma função, mas recebem salários distintos. As disputas e queixas surgem “quando iguais têm e recebem partes desiguais, ou quando desiguais recebem partes iguais” (EN, V, 1131a25-26).

Ora, dirá Aristóteles, do ponto de vista político, nem todos concordam sobre qual o critério que igualaria os cidadãos: os partidários da democracia consideram justo o que respeita à igualdade. A liberdade iguala os cidadãos, e justo é o que respeita essa igualdade. Os partidários da oligarquia têm posição oposta: como a riqueza os distingue de todo o resto, acreditam que são desiguais em tudo. Justo, portanto, é o que respeita tal desigualdade. Os aristocratas pensam ser a virtude o critério justo nas partilhas, em especial dos cargos do poder deliberativo e judiciário da cidade. Portanto, não parece haver um critério indiscutível e idêntico na distribuição de coisas às pessoas. O que não quer dizer que não haja um critério.

Parece haver consenso em que a justiça é certa proporção e o injusto é o que viola a proporção: “o homem injusto toma mais, o que sofre injustiça recebe menos do que é bom” (EN, V, 1131b19-20) (injustiça geométrica ou proporcional). Há também a justiça corretiva, que é o meio termo entre o ganho e a perda, ou seja, é o igual: “quando, porém, não se tem nem mais nem menos, mas as coisas ficam elas por elas, as pessoas declaram que tiveram o que lhes é devido sem perder nem ganhar” (EN, V, 1131b16-17).

Aristóteles, no entanto, insiste que a reciprocidade não coincide nem com o justo distributivo nem com o justo corretivo. Encontramos em Hesíodo (*Fragmento* 174) o modo como se expressava Radamanto, um dos juizes do Hades, o “inferno” da mitologia grega, cuja opinião compartilhada pelos pitagóricos pode ser ilustrada por esta citação: “Se sofresse o que fez, justiça se faria de pronto” (EN, V, 1132b26). Assim, pagar o mal com o mal

restabeleceria a igualdade e, portanto, a justiça (a pena de morte para homicidas obedece a essa lógica). No entanto, a reciprocidade nem sempre se aplica à justiça distributiva, porque há casos em que a justa distribuição obedece à igualdade proporcional e não à retribuição exatamente igual. Assim, atacar o cidadão que exerce a autoridade é crime proporcionalmente maior do que atingir um cidadão privado, pois, no primeiro caso, o ataque é contra a própria cidade enquanto instituição.

Ademais, a reciprocidade também não parece se aplicar a todos os casos em que se trata de justiça corretiva, aquela que obedece à proporção aritmética e consiste na igualdade da quantidade de coisas, não de ações (por exemplo, o homicídio). Mas, como estabelecer a igualdade entre o trigo e o sapato? Quanto trigo o agricultor deve entregar para receber um par de sapatos em troca, e vice-versa? É evidente que a reciprocidade não pode se basear na quantidade, mas, novamente, na proporção. Algo deve igualar as coisas e torná-las comensuráveis:

[...] não havendo igualdade, não haveria troca; não havendo comensurabilidade, não haveria igualdade. Então, na verdade, é impossível que coisas a tal ponto diferentes se tornem comensuráveis; porém, relativamente à necessidade é possível que se tornem adequadamente comensuráveis. Deve então haver uma única unidade, e isso por estipulação. Por essa razão esta unidade se chama moeda (*nomisma*), pois ela torna todas as coisas comensuráveis; com efeito, tudo é medido pela moeda (EN, V, 1133b17-23).

Nas associações que são estabelecidas em vista da troca, como a associação de mercadores, a permuta se dá com base na necessidade: o sapateiro *precisa* de trigo, e o agricultor *precisa* de sapatos. Em retribuição da coisa recebida, dá-se algo em troca: ambas as coisas são o produto do trabalho do agricultor e do sapateiro, mas não é o tempo de trabalho que serve de medida⁴ da retribuição proporcional. Sapato e trigo representam bens para os que *necessitam* deles.

Antes de haver moeda, a troca seria assim: seja “A, uma casa, B, dez minas, e C, uma cama”. A é, então, metade de B, se a casa tiver como valor cinco

⁴ Teremos de esperar Karl Marx para elaborar a teoria que incorpore o tempo de trabalho ao valor de troca.

minas ou equivalente. A cama, *C*, é um décimo de *B*; torna-se, assim, evidente quantas camas igualam uma casa, a saber, cinco. É claro que era assim a troca antes de haver moeda, pois não importa se cinco camas são trocadas por uma casa ou pelo valor monetário de cinco camas (EN, V, 1133b23-29). Igualar esses bens por meio de uma medida comum, a moeda, permitirá que coisas desiguais, casa e cama, tornem-se comparáveis. A moeda (*nomisma*) é a medida convencional estabelecida pela lei (*nomos*), que mede todas as coisas, igualando-as *proporcionalmente*.

A igualdade aparece aqui como a condição da troca justa, ou seja, a igualdade comparece como sinônimo de justiça. A justiça, conclui Aristóteles, é uma mediania que concerne ao igual:

A justiça é a disposição em virtude da qual o homem justo é dito realizar o que é justo com base em uma escolha deliberada e é quem distribui tanto para si e para outra pessoa, quanto entre duas outras pessoas, não de modo a ter mais para si do que é objeto de busca e menos para seu vizinho, e inversamente quanto ao que é desvantajoso, mas distribui o igual segundo a proporção, e similarmente em relação a outras duas pessoas, ao passo que a injustiça, ao contrário, é a disposição em virtude da qual o homem injusto é dito realizar o que é injusto com base em uma escolha deliberada. O injusto consiste em um excesso e falta do vantajoso ou do desvantajoso que viole o proporcional (EN, V, 1133b32-1134a8, ênfase minha).

A justiça é uma virtude (*areté*), ou seja, um modo de agir conformado por *escolha deliberada*, a qual é capaz de determinar a mediania entre o agir injustamente e o sofrer injustiça. O injusto consiste em agir para obter mais do que nos é devido; sofrer injustiça consiste em ser privado do que nos é devido. A ação justa consiste em realizar o igual, corretivo ou proporcional, o que constitui a mediania entre o mais e o menos.

Por exemplo, nas situações que envolvem riqueza, injusto é aquele que toma mais dinheiro para si do que lhe é devido; e entre as coisas penosas, injusto é aquele que toma para si menos do que lhe é devido. Ter menos bens ou mais males não é agir injustamente, mas sofrer injustiças; a justiça, por outro lado, é a mediania entre ter mais e ter menos segundo o que determina a razão.

A virtude, portanto, é princípio de ação que prescreve o que é correto fazer, assim como o médico prescreve o que se deve fazer para restabelecer a saúde. Esse princípio de ação é o que distingue aquele que age de maneira justa sem ser justo e aquele que age de maneira justa porque tem um caráter justo. Uma ação que aparece como justa e conforme à lei – por exemplo, respeitar as leis de trânsito –, não diz muita coisa sobre o caráter do agente. Diz que o agente respeita a lei, mas agir em conformidade com a lei não é sinônimo de agir *pela* lei, *em razão* da lei, porque ela é boa em si mesma, mas, talvez, para evitar consequências desagradáveis. Marca-se, aqui, a distinção entre o bom cidadão, isto é, aquele que obedece às leis, e o cidadão bom ou virtuoso, que, a rigor, não teria necessidade de leis, porque age justamente mesmo que não haja nenhuma punição.

O que os distingue é uma certa disposição de caráter que faz o homem bom desejar o que é bom *porque é bom* e desprezar o que é mal *porque é um mal*, e não porque seja aparentemente agradável ou penoso. Aqui comparece a faculdade racional como elemento indispensável na ação moralmente boa. A virtude moral é uma disposição para agir em conformidade com o princípio racional. Os homens podem agir segundo seus apetites ou agir de modo a que seus desejos obedeçam à razão. Ora, visar a mediania nas ações equivale a penetrar o sentimento de reflexão, avaliar a conveniência da ação, pesar as circunstâncias que envolvem o ato, em suma, *deliberar* sobre o que é preciso fazer ou do que é preciso se abster. Essa operação racional, a *escolha deliberada*, que busca atingir o melhor a ser feito, é a admissão de que a razão é uma instância capaz de apreender a verdade na ciência ou no âmbito da ação humana, a verdade prática.

Essa verdade, sendo de ordem prática, isto é, que diz respeito ao que podemos fazer, pode ser descrita como um corpo de opiniões e expectativas a partir de acontecimentos passados ou presentes que nos preparam para os acontecimentos futuros, os quais serão sempre mais ou menos difíceis de calcular. A retidão do desejo, por sua vez, expressa-se na coincidência com a razão prática.

Aristóteles chama de boa escolha deliberada a confluência entre verdade e desejo: se a escolha é boa, então, há identidade entre o que a razão afirma e o que o desejo persegue (*EN*, VI, 1139a24-25). Existe, consequentemente, uma especificidade da verdade moral: dizer de um bem, que é um

bem, o qual é perseguido pelo desejo reto, e dizer de um mal, que é um mal, evitado pelo mesmo desejo.

Sendo, pois, a tarefa da razão prática dizer de algo a sua bondade ou maldade, algo visado pelo desejo, é sua tarefa determinar não apenas a eficácia dos meios em vista de um fim, mas também dar razões da desejabilidade do fim⁵.

De fato, na *Política*, é recorrente a ideia segundo a qual a virtude deve ser a meta dos cidadãos em particular e da boa legislação em geral (cf. *Pol.*, III, 1280b5-6). Essa é a lição, explícita ou implícita, extraída de muitas passagens dessa obra, não só pelo fato de a virtude ser um bem em si mesmo e absolutamente, razão pela qual deve sempre ser desejada pelos homens, mas principalmente porque o fim último do homem é a *eudaimonia* (a felicidade), e a *eudaimonia* é a vida segundo a virtude.

Além disso, Aristóteles refere-se também, embora de modo sumário, ao justo natural em algumas linhas da *Ética Nicomaqueia*, retomadas na *Retórica* (I, 13, 1373b1-1374b23), praticamente com as mesmas palavras. Em *Ética Nicomaqueia*, V, 10, diz ele que a justiça política é a justiça que deve reinar entre homens livres e iguais em direito (tendo a mesma capacidade de governar e ser governado) associados em vista de uma existência autárquica, isto é, que basta a si mesma. Essa justiça se divide em natural e legal, ou, conforme a *Retórica* (1373b4-6), lei comum (natural) e lei particular, porque definida relativamente a cada povo (escrita ou não). É natural “aquela que tem em todos os lugares a mesma força e não depende de tal ou tal opinião” (*EN*, V, 1134b19-20). A lei que “não é de hoje nem de ontem, é eterna e ninguém conhece sua origem” (*Retórica*, 1373b12-13).

O contexto, sabemos, é a revolta de Antígona – como conta a tragédia *Antígona*, escrita por Sófocles – contra a decisão do rei Creonte de não permitir que Polínice, seu irmão, morto em combate contra sua própria pátria, Tebas, tenha direito às honras fúnebres. Antígona faz apelo ao direito natural para justificar seu ato (enterrar o irmão) e sua revolta contra o decreto de Creonte: “lei que não é de hoje nem de ontem, é eterna e ninguém conhece sua origem”. O conflito se instala entre justo natural e legal, entre a lei que não depende do fato de ser decidida ou não, mas respeitada, e o decreto de Creonte, esse sim passível de decisão, cuja obediência representaria, aos

⁵ Cf. LEAR, 2006, p. 259.

olhos dos gregos, a violação dos direitos das divindades infernais, logo, um ato de impiedade, em desrespeito ao sagrado.

Assim se instala o debate entre os comentadores a propósito de o direito natural servir de fundamento da lei positiva e ao qual Aristóteles faz referência quando atesta a existência do direito natural: o fundamento seria a própria natureza (*physis*) das coisas, ou seja, o fundamento seria cosmológico⁶ ou o fundamento seria moral? (Ritter, 1969). Seria, portanto, um conflito entre natureza e decisão humana (ou vontade, para os modernos), segundo a primeira corrente interpretativa, ou um conflito entre política e direito, para a segunda corrente.

Segundo Villey (2009), a concepção clássica do direito apaga a distinção entre justiça e moral: ser justo é ser portador de uma disposição que torna os homens aptos a cumprir ações justas (moral), e ser conforme à lei é tomar para si apenas o que é devido. O domínio da moral diz respeito à virtude dos homens; o domínio do direito diz respeito à *garantia da distribuição devida* a cada um, mas isso não implica que o indivíduo seja moralmente justo. Com Aristóteles, a ciência do direito conquistou sua autonomia, na medida em que o direito está fundado numa visão do mundo segundo a qual existe uma ordem racional inscrita na natureza das coisas que a razão humana deverá descobrir. A objetividade do direito é garantida pela natureza, que é fonte do justo, não pela razão ou pela vontade.

Se o justo está inscrito na natureza das coisas, cabe ao jurista observar e discutir racionalmente com o objetivo de definir *o que atribuir a cada um*, em função da natureza das coisas. O direito não é um sistema fechado que se forja axiomaticamente, ele tem uma racionalidade, que não é demonstrativa, mas dialética, cujas premissas são somente prováveis, diferentemente do ponto de partida da demonstração. O método do direito repousa sobre o diálogo racional entre interlocutores resolvendo problemas que não têm solução dogmática, apenas solução do ponto de vista da opinião reta. Não há ciência do justo, nem dedutiva (não há premissas sobre as quais fundá-la), nem positiva experimental (se o justo “se observasse” na ordem do mundo, não haveria observação organizada e controlada, que é a experimentação). Só há prudência aplicada ao direito (se se quer, *juris* prudência), prudência

⁶ Villey entende que direito positivo também teria por fundamento a natureza das coisas.

que intervém no domínio do que muda, por isso não possui a necessidade exigida pela ciência demonstrativa.

A posição de Willey (2009) parece uma radicalização da interpretação de Tomás de Aquino, para quem o justo natural é aquilo que a natureza inscreveu na natureza humana (Tomas D'Aquin, 1999, #1017). Ele tem a mesma potência em todos os lugares para induzir ao bem e afastar o mal, pois, sendo a natureza a causa do que é justo, ele será o mesmo em todos os lugares. O justo legal, ao contrário, é o justo devido à instituição de uma cidade ou governante e só será justo naqueles lugares que estão sujeitos à jurisdição dessa cidade ou governante.

O justo natural é aquilo a que a natureza inclina o homem, seja do ponto de vista de sua natureza puramente animal (a educação da prole, por exemplo), seja do ponto de vista de sua natureza racional (o respeito aos acordos, por exemplo). É possível extrair do justo natural consequências específicas: por exemplo, não roubar é decorrência do princípio natural segundo o qual não se deve prejudicar alguém injustamente. Que o ladrão deva ser punido, é justiça natural; mas que ele deva ser punido com esta ou aquela pena, é legalidade positiva.

Segundo Ritter (1969), ao contrário, “não há, em Aristóteles, direito natural que se oponha como norma à lei instituída e que tenha valor, como direito, separado dela” (p. 430). Aristóteles não admite nem um justo que determina a ação do indivíduo pela consciência de um dever (enquanto princípio interior da moralidade), nem um princípio do direito existindo por si como fundamento e regra da legislação. O justo por natureza só é dado com a cidade. O direito, para Aristóteles, sempre se apresenta sob a multiplicidade dos hábitos e costumes da cidade e da família (Ritter, 1969, p. 440). O que é justo é dado nos costumes e instituições da vida civil na cidade. Não há, na cidade, legislação separada do *ethos* (costume). O costume pode se tornar lei escrita; a lei escrita é destinada a tornar-se costume. A lei (*nomos*) designa, ao mesmo tempo, tradição e prescrição. A cidade é reconhecida, segundo toda a realidade ética de suas instituições e da vida individual dos cidadãos, como sendo a base da teoria política. Por isso, para Aristóteles, não pode haver separação entre o dever ser e o ser, entre a moralidade e a legalidade. A filosofia política é uma teoria ética. O princípio do direito está presente na cidade e é imanente à ética e, por consequência,

serve de critério e fundamento de toda ordem estabelecida política e legal: esse princípio é o direito fundado na natureza do homem.

Independentemente da interpretação que é oferecida ao tema do justo natural, fato é que Aristóteles não se estende sobre esse assunto, talvez porque essa temática não se apresente como fundamental para o Filósofo. O justo por natureza, ainda que goze de universalidade, “porque o que é por natureza é imutável e conserva em todos os lugares a mesma qualidade, como o fogo que arde aqui e na Pérsia” (EN, V, 1134b25-26), pode, no entanto, mudar – e essa parece ser a mais importante contribuição de Aristóteles para o tema do justo natural. Ele afirma: “por natureza, pois, a mão direita é mais forte, contudo é possível que todos se tornem ambidestros” (EN, V, 1134b34-35). O justo por natureza tem estabilidade, porque a causa da existência do que é natural também é estável, mas isso não significa que a própria natureza não ofereça a possibilidade de mudança: todos podem se tornar ambidestros, porque a mão esquerda também é apta – e isso por natureza – a realizar a mesma função que a mão direita.

É porque não somos determinados por uma natureza imutável – pois é específico da natureza humana deliberar e escolher, podendo ou não atualizar plenamente suas potencialidades –, que a ação justa ou injusta é aquela que o agente pratica *voluntariamente*; quando a “faz involuntariamente, nem comete uma injustiça nem age com justiça, a não ser por acidente” (EN, V, 1135a17-18).

Agir justa ou injustamente exige do agente conhecimento do que faz, em relação a quem faz, com que instrumento faz e com que finalidade faz. Se essas condições não estão presentes, ou pelo menos as mais importantes (o que, o quem e a finalidade), a ação não é voluntária, mas acidental. Édipo é o exemplo clássico de parricídio involuntário, porque ele ignorava que o homem por ele assassinado era seu pai.

Também age involuntariamente quem é forçado a agir: por exemplo, quem restitui por *medo* um valor depositado em suas mãos ou por *coação* e *contra sua vontade* deixa de restituir o valor depositado. A ignorância, o medo e a coação são causas de ação, mas não da ação voluntária, livre. Do mesmo modo, os atos motivados pela cólera e outras emoções são atos de injustiça, mas isso não quer dizer que os agentes sejam injustos ou maus; porém, se agem por escolha deliberada, com premeditação, serão injustos e maus (EN, V, 1135b25).