

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Diogo Malgueiro Espindola

Avaliações Metafísicas Aristotélico-Tomistas sobre o Acesso à Justiça

MESTRADO EM DIREITO

SÃO PAULO

2017

DIOGO MALGUEIRO ESPINDOLA

Avaliações Metafísicas Aristotélico-Tomistas sobre o Acesso à Justiça

Versão Original

Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Pós-graduados em Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de concentração: Filosofia do Direito

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Nathaly Campitelli Roque

SÃO PAULO

2017

Autorizo a divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação
Biblioteca Nadir Gouvêa Kfourri
Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito da PUC-SP

E77 Espindola, Diogo Malgueiro
Avaliações Metafísicas Aristotélico-Tomistas sobre o Acesso
à Justiça / Diogo Malgueiro Espindola. -- São Paulo: [s.n.],
2017. + 1 CD.
125p; 21 x 29,7 cm.

Orientador: Nathaly Campitelli Roque. Dissertação
(Mestrado em Direito) –Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-
Graduados em Direito, 2017.

1. Filosofia do Direito. 2. Acesso à Justiça. 3. Metafísica.
4. Aristotelismo-tomista. I. Roque, Nathaly Campitelli. II.
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de
Estudos Pós-Graduados em Direito. III. Título.

CDD 340

ESPINDOLA, Diogo Malgueiro. **Avaliações metafísicas aristotélico-tomistas sobre o acesso à justiça**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Estudos Pós-graduados da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2017.

Avaliado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Conforme exigência contida no Art. 3º, § 3º do “Ato da Pró-Reitoria de Pós-Graduação nº 05/2015”, publicado em 5 de novembro de 2015 e assinado pela Professora Doutora Maria Amália Pie Abib Andery, Pró-Reitora de Pós-Graduação, registro minha condição de aluno-bolsista junto ao **Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)**, cumprindo com tal requisito.

Dedico essas páginas aos
professores **Álvaro Luiz Travassos
de Azevedo Gonzaga** e **Nathaly
Campitelli Roque**. Seria pouco
aristotélico dizer que fui beneficiado
por dois primeiros motores, mas aos
meus olhos, são apenas um.

Agradecimentos

Diversas pessoas possibilitaram que eu pudesse escrever estas páginas. Embora minha estilística recomende que não me posicione no trabalho, esta é uma seção de exceção.

Eu agradeço à minha família, meus pais, **Maurício Antônio Espindola** e **Maria Teresa Alvim Malgueiro Espindola**, a quem devo cada dia da minha formação pessoal e da minha existência. Eu agradeço à minha sempre amada **Caroline Michele Schmitt**, pelo amor, apoio e pela paciência nas incontáveis horas subtraídas ao nosso convívio.

Eu agradeço particularmente ao professor **Álvaro de Azevedo Gonzaga** pelo modelo que tem sido para minha formação desde a graduação.

Eu agradeço à professora **Nathaly Campitelly Roque**, agradeço pelo exemplo de dedicação, pela doçura, atenção e talento com que conduziu minhas inquietações.

Eu agradeço ao professor **André Luiz Freire**, a quem aprendi a admirar e ter como modelo de disciplina intelectual, rigor profissional e dedicação docente, além dos valiosos conselhos que encontro em abundância sempre que preciso.

Eu agradeço aos professores da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo que, sempre com muita dedicação, ministraram os créditos que são responsáveis pela formação intensa a que me submeti nesses anos de casa: professor **Cláudio de Cicco**, com seu exemplo de erudição e cultura aliadas a uma didática maravilhosa; professor **Márcio Pugliesi**, por ter desvelado todo um campo de interrogações filosóficas que eu não havia conhecido até então; à professora **Márcia Cristina de Souza Alvim** que, com sua condução serena levou a produções científicas de qualidade; e ao professor **Willis Santiago Guerra Filho**, professor que conduz pelo exemplo da virtude acadêmica inata que possui.

Eu agradeço aos funcionários da Secretaria Acadêmica de Pós-Graduação em Direito, **Rui de Oliveira Domingos** e **Rafael Araújo Santos**, pelo

apoio administrativo acadêmico, pelos atendimentos solícitos e pela recepção sempre disposta a promover o bem do aluno. Sem o auxílio deles, nenhum desses procedimentos teria sido possível.

Por fim, agradeço ao **Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)**, pelo apoio material com a bolsa de estudos que favoreceu a tranquilidade financeira indispensável à dedicação às pesquisas.

Diogo Malgueiro Espindola
São Paulo, novembro de 2017

*“Fecho meus olhos, e os volto para o meu coração,
Como um homem que pede vinho antes de lutar,
Visão mais feliz, de outro tempo, eu quis saborear
Para ficar mais apto a encarar minha missão
Pensar antes, lutar depois, eis do soldado o bordão:
Um vislumbre do passado pode a tudo acertar.”*

Robert Browning

Childe Roland à Torre Negra Chegou

RESUMO

ESPINDOLA, Diogo M. **Avaliações Metafísicas Aristotélico-Tomistas sobre o Acesso à Justiça**. 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

A presente dissertação tem por objetivo empreender uma análise do princípio constitucional do acesso à justiça à luz da metafísica e da física aristotélico-tomista. O método utilizado serviu-se de levantamento bibliográfico, análise, síntese e crítica do modelo jurídico atual do ponto de vista da filosofia do direito. Baseado nas contribuições de Mauro Cappelletti e Bryant Garth, que fizeram histórico relatório sobre o tema, encontrou-se dois significados distintos em sua interpretação, concentrando-se este texto no segundo, qual seja: produção de decisões justas para o indivíduo e sociedade. Resgatou-se em Aristóteles e Tomás de Aquino as origens desse pensamento. Fez-se uma análise da doutrina da justiça à luz do direito natural aristotélico e do tratado da caridade em Tomás de Aquino e situada possibilidade do acesso à justiça como um abrir-se essencial à interpretação e universalização do acesso. Esse movimento de abertura foi visto à luz da componente aitiológica da metafísica. Concluiu-se que através da reabilitação da metafísica aristotélico-tomista aplicada ao direito, pode-se potencializar o acesso à justiça e a efetividade do direito tendo o homem como fundamento, sustentação e fim.

Palavras-chave: Acesso à Justiça, Causalidade, Efetividade do Direito, Metafísica.

ABSTRACT

ESPINDOLA, Diogo M. **Aristotle-Aquinas Metaphysic valuation's concerning the Access to Justice**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

This dissertation aims to undertake a metaphysic analysis about the constitutional right of the access to justice supported on the doctrines of Aristotle and St. Thomas of Aquin. The methodology used by the author was about bibliographic researchs and the analysis, the synthesis, and the critique applied to the actual stage of comprehension of the legal phenomenon from the perspective of the Philosophy of Law. From the contributions of Mauro Cappelletti and Bryant Garth, contained in their relatory about the access to justice, the author have found two different points of view and heading for the second: the production of just and effectiveness decisions to the people and to the society. The author's research lead to the conceptions of Metaphysic and Physic in Aristotle's Philosophy as the original source of this possibility exposed by Mr. Chiappin, as well as in Charitas doctrine in St. Thomas as possibility of universalization of the doctrine of the four causes that covers all the mankind, gathered under the label of natural law. The opening that this analysis provided, lead the author to a brand new level of understanding about the access to justice, which was examined under the aitiologic component of the aristotelic metaphysics. The conclusion was that the rehabilitation of the aristotelic-thomist way of think can magnify the men as the ground, the support and the end of the law through access to justice.

Keywords: Access to Justice, Causality, Effectiveness of Law, Metaphysics.

Sumário

Introdução	14
1. Os Desenvolvimentos Atuais sobre o Acesso à Justiça	19
1.1. O Acesso à Justiça como Direito Fundamental: lições dos constitucionalistas ..	19
1.2. Direito Processual e Acesso à Justiça	23
1.3. Da Necessidade de Integração das Finalidades	26
2. O Acesso à Justiça: Fundamentos na Filosofia Aristotélica	30
2.1. O Desenvolvimento da Metafísica Aristotélica	32
2.1.1. A Phýsis: Descobrimento da Natureza nos Filósofos Pré-Socráticos	33
2.1.2. O Conceito de Phýsis em Aristóteles e os Componentes da Metafísica Aristotélica	36
2.1.2.1. Componentes ontológicos e usiológicos: metafísica como investigação da substância em Aristóteles	40
2.1.2.2. O componente aitiológico da metafísica aristotélica: a doutrina das quatro causas	45
2.1.3. O Direito Natural na Filosofia Aristotélica	48
2.1.3.1. Apresentação das posições de alguns comentadores sobre o direito natural aristotélico	49
2.1.3.2. Uma exposição do direito natural na metafísica aristotélica	51
3. A Via Tomista: o Acesso à Justiça Relido Através da Charitas	69
3.1. A Teologia entre Aristóteles e Santo Tomás de Aquino	75
3.2. A Justiça como Charitas e a Nova Interpretação do Direito Natural	79
3.2.1. Das Leis e do Governo Divino do Mundo	80
3.2.2. Das Relações entre Justiça e Charitas: a Atualização do Phýsikon Dikaion	85
4. Da Possibilidade de Se (Re)Pensar a Prática do Direito Segundo a Metafísica Aristotélico-Tomista	94

4.1. Comparação de Programas Metafísicos.....	96
4.2. Apontamentos sobre as Dificuldades que uma Metafísica da Subjetividade Oferece ao Acesso à Justiça.	108
Considerações Finais.....	118
Referências Bibliográficas	123

Introdução

Em uma conferência de 1964 intitulada *The End of Philosophy and the Task of Thinking*¹, Martin Heidegger taxativamente diz que a filosofia é *metafísica*. A Metafísica pensa os seres como um todo (o mundo, o homem, Deus) com respeito ao *Ser*, com respeito ao pertencer-junto das coisas no *Ser*.

Essa é uma advertência absolutamente necessária e que, num certo sentido, põe a problemática toda dessa dissertação: esse é um texto de filosofia do direito. Um texto de filosofia aplicada ao direito, um texto de metafísica aplicada ao direito.

Aqui se pretender realizar justamente isso: avaliar metafisicamente uma determinada questão de interesse para o direito. Para tanto, a análise abordará aquilo que os constitucionalistas e processualistas denominam *Acesso à Justiça*. A pergunta que orienta toda a pesquisa é: como superar uma visão unicamente quantitativa do acesso à justiça? Quais as consequências dessa interpretação estritamente quantitativa?

O direito diz respeito primeira e propriamente ao ser humano e a este mesmo ser humano nas suas relações com tudo o que o cerca: os outros humanos nas mais diversas relações possíveis, o mundo em toda sua dimensão e possibilidades como o lugar onde os homens podem realizar suas potencialidades em comunidade e sociedade, e com Deus como sua possibilidade de transcendência ética ou efetivamente o fim último para o qual tende.

Mas não é qualquer metafísica que orientaria uma discussão nesse sentido. Ao ver desta pesquisa, é a metafísica aristotélico-tomista que permite uma avaliação que não se subordine aos egoísmos do homem utilitarista. O homem que vive dessa maneira faz uso da técnica para criar tecnologias a fim de conduzir o sistema social à alguma estabilidade, mas isso não quer necessariamente dizer que a conduza em vistas de fins de proporcionar a todas as pessoas as condições de possibilidade de desenvolver sua personalidade.

Em face de um humanismo abstrato, característico das metafísicas pós-cartesianas do *cogito*, para quem o homem é como fundamento de todas as coisas e tudo se mede apenas para ele, é importante repensar a própria ideia de humanidade,

¹ HEIDEGGER, Martin. **The End of Philosophy and the Task of Thinking**. In: Martin Heidegger Basic Writings. San Francisco: Harper Collins Publishers. 1977. p. 374.

pensar contra o humanismo de forma que a ideia de humanidade seja mais digna do próprio humano.

Somente uma compreensão do acesso à justiça à luz da metafísica aristotélico-tomista pode permitir uma compreensão perfeita da importância do fortalecimento de mecanismos que busquem a efetividade do direito (nesse sentido a defensoria pública, o conselho nacional de justiça, as corregedorias, os juizados especiais, etc.) porque esse acesso é justamente um *abrir-se*, mas um abrir-se ao homem para que este reestabeleça a justiça através desses mecanismos tecnológicos que o Direito dispõe justamente para esse fim.

Outra razão é a própria compreensão do conceito de *natureza* nos dois filósofos de escolha. E isso corresponde a uma segunda fonte inspiradora desse trabalho.

Na física moderna, o modelo das causas aristotélicas é substituído pelo modelo da causa eficiente segundo uma metafísica da subjetividade. Nesse modelo, entende-se que a matéria é apenas massa e movimento. Essa compreensão da física permite a construção de tecnologias pelas quais se manipula as causas a fim de produzir determinados efeitos permitindo que o homem promova a conquista e exploração da natureza. Justamente esse modelo será posto em discussão aqui, neste texto.

A física e a metafísica aristotélica são os dois textos essenciais onde se pode aliar a compreensão ontológica do homem e do direito aos movimentos que, como todo ser, sujeita-os, por natureza, ao devir. Porém, a dimensão ética que estes textos fornecem à interpretação fazem o leitor lembrar e ter sempre à frente dos olhos antes de se mover numa determinada direção, a sua própria condição humana, bem assim a condição do outro, num exercício de alteridade que não pode ser egoísta, mas inserido numa determinada natureza social, coordenado com essa natureza que implica sempre e a todo momento a condição do outro, num sentido particular, dos outros, num sentido mais geral, mas sempre orientados a uma coexistência.

Pensar a si mesmo como aquele que busca a justiça, pensar a si mesmo como princípio – aquilo donde provém, aquilo que sustenta, aquilo para onde tende o direito como técnica e tecnologia de produção de uma vida justa e feliz numa sociedade regulada pelos princípios democráticos de liberdade e igualdade. Nesse sentido que o direito se abre ao acesso, para que o homem reestabeleça sempre essa igualdade

principiológica em relação a outrem.

Essa dissertação convida a pensar e repensar a relação entre homem e direito nos seus mais diversos aspectos. Mais que convida, exorta aqueles que ensinam o direito, sobretudo estes, mas também, aqueles que o operam, aqueles que o materializam na feitura de leis, aqueles que, movendo-o, decidem e decidindo modificam a vida de uma pessoa ou de uma sociedade inteira, aqueles que efetivam as decisões ou as normas: lembrem-se que o direito está sempre em referência ao homem não numa perspectiva subjetivista, individualista e que favoreça seus interesses, mas numa perspectiva que convida a conhecer ou reconhecer a ontologia da natureza social que é dada ao homem.

A metafísica aristotélico-tomista toma outros caminhos que não o subjetivista. São caminhos ontológicos, epistemológicos e axiológicos que permitem reconhecer e discutir com mais clareza a alteridade, mas mais que apenas discutir, fundamentar posições inclusivas daquele *outro* que é ao mesmo tempo *igual* e *diferente* em virtude de acidentes culturais, sociais, etc.

Para que todo esse desenvolvimento seja possível, foi necessário apresentar logo no primeiro capítulo, o que se entende hoje por acesso à justiça. O principal e mais famoso tratado sobre o tema é aquele de Mauro Cappelletti e Bryant Garth. Esse relatório sobre o Acesso à Justiça é desenvolvido justamente sob o aspecto da prática jurídica.

Essas análises, no geral, estudam o objeto do acesso à justiça não através da visão do homem que busca o direito para obter justiça e a qualidade dessa mesma justiça; consideram, ao invés disso, unicamente a lisura do processo em toda sua extensão técnica e tecnológica. Será possível, nesse sentido, verificar que, na grande maioria dos casos, o acesso à justiça é considerado como gênero que deve conter o direito de peticionar ou o direito a obter uma decisão jurisdicional de mérito em um tempo razoável.

Entretanto, é possível detectar em alguns autores a possibilidade de analisar o tema da perspectiva da Filosofia do Direito. Esses autores considerarão, de algum modo, que o acesso à ordem jurídica compreende uma variante qualitativa que pode ser expressada pelo que se entende por acesso à justiça através do prisma filosófico.

A partir desse momento pode ser posto em discussão se e *como* o direito, enquanto acesso à justiça, compreende conceitos como ordem jurídica e, se esta

compreensão de ordem jurídica implica alguma concepção de justiça, se esta concepção orienta a atuação dos serventuários e assim por diante.

Em termos mais abrangentes, essa discussão se insere na questão filosófica da relação do *Eu* com o *Outro*. É nesse cenário mais abrangente que está contido, supõe-se nessa dissertação, a compreensão do acesso à justiça, porque tudo aquilo que se quer avaliar com números e metas, passa antes pela relação que esses serventuários têm com seu próprio trabalho e com aqueles a quem servem.

Em seguida, no segundo capítulo, é elegida a física e, conseqüentemente, a metafísica aristotélica como caminho de interpretação do acesso à justiça como acesso à ordem jurídica justa. É notável que, pelos dados que chegam dos gregos, o Direito identifica-se com a Justiça, embora isso não ocorra com a noção de lei, de *nómos*, tampouco, considerando-se a democracia ateniense, com os decretos da assembleia, assim chamados *psephísmata*.

Se é pretendido avaliar o acesso à justiça sob a ótica da metafísica, segue-se haver, por necessidade, avaliar o que os gregos entendiam por física. Em seguida, o que Aristóteles entende por *phýsis* dentro da polêmica constitutiva do debate entorno desse conceito e como ele se põe no problema da metafísica.

Toda *Física* aristotélica está impregnada de *Metafísica* e vice-versa, já dizia Heidegger. Por esse motivo, analisa-se a metafísica de forma mais ordenada à luz de seus componentes principais: *ser* e *substância*, *doutrina das quatro causas*. Esse arcabouço permitirá uma avaliação totalmente diferente do Direito Natural (pergunta inescapável de acordo com o percurso lógico do tema) e, como ficará bastante demonstrado, a maioria das avaliações sobre o tema descarta de relacionar o Direito Natural em Aristóteles com as proposições da *Metafísica*. Essa exposição permite um diálogo muito interessante entre alguns termos da *Política*, da *Ética* e da *Metafísica* de modo mais integrativo.

Entretanto, enfrenta-se a seguinte dificuldade: como estender a ideia de direito-justiça a todos os povos? Inserido que está, o leitor (mas não só ele, posto que se pode dizer que todos os cidadãos compartilham, de certo modo, do mesmo horizonte de sentido) em uma sociedade democrática, ou que se diz de tal modo, como lidar com essa ideia de democracia e uma metafísica da subjetividade?

Seria essa a intenção de Aristóteles, no particular ou dos gregos, em geral? Essa dificuldade levou à consideração do componente teológico da metafísica

aristotélica. Por meio de uma breve análise que retoma alguns pontos da religião dos gregos e romanos, justifica-se uma relação de influência sociedade-religião-política que se aperfeiçoa na atualização tomista da metafísica aristotélica.

Através dela, é possível interpretar a justiça orientada pela virtude da *charitas*, pela caridade, conceito encontrado nas cartas de Paulo e na Suma Teológica, mas que aqui é analisado em perspectiva de responder sempre à pergunta de pesquisa: é possível uma avaliação além do *quantitativismo* sobre o acesso à justiça?

Pensa-se, nesta dissertação, que, justamente com o recorte metafísico escolhido é possível integrar qualidade e quantidade na consideração do acesso à justiça, e no quarto e último capítulo são extraídas as consequências e utilidades de tal análise.

A análise histórico-bibliográfica empreendida nos capítulos anteriores é apresentada em suas principais teses ontológicas, epistemológicas e axiológicas, porque somente assim é possível avaliar, de forma metódica, sua diferença em relação a outras opções metafísicas que se fundamentam num humanismo abstrato, responsável pelo desconforto psicológico que é viver com princípios democráticos numa sociedade de massas, orientado pelo subjetivismo. Para isso ficar bem demonstrado, essa análise foi feita em comparação à mesma estrutura da metafísica hobbesiana.

É importante considerar que, vivendo em um país onde morrem de forma violenta mais de 59 mil pessoas por ano, considerando aqui o *Atlas da Violência 2016*, do IPEA, e mais de 95% dos crimes de homicídio não são investigados pela Polícia, existe uma urgência na releitura dos clássicos para reavaliar o peso e a significação das ações diárias dos serventuários da justiça para uma melhor qualidade de acesso à justiça.

Se essas avaliações são corretas, é algo que não cabe ao autor julgar, mas ao leitor. Entretanto, já parafraseando Aristóteles, é devida sempre a gratidão àqueles com quem compartilha-se da mesma opinião, mas também com aqueles que, no mesmo trabalho do pensamento, por vezes erram ou são superficiais em algum ponto – essas pessoas, na tarefa do pensar, mesmo aqueles que pensam diferente, ajudam a formar, reforçar ou reformular o hábito especulativo.

1. Os Desenvolvimentos Atuais sobre o Acesso à Justiça

Pensar o *Acesso à Justiça* num contexto tão somente jurídico significa aproximar-se sobremaneira das disciplinas constitucionais e processuais, olvidando-se, em um primeiro momento, da Filosofia e Teoria Geral do Direito e do Estado. Como o entendimento que se pretende formular acerca do tema não pode partir de lugar nenhum, é necessário observar antes o que já se tem estudado para que, de forma crítica, se passe a uma avaliação específica que interesse sobremaneira à Filosofia do Direito.

Portanto, cumpre selecionar, alguns posicionamentos que orientam e restringem os estudos desta pesquisa. As relações do Acesso à Justiça com a Filosofia Política e Teoria do Estado serão vistas em pormenor adiante, mas os estudos do Direito Constitucional e do Direito Processual Brasileiros orientam-se sem a consciência imediata da Filosofia e Teoria Geral do Direito e do Estado, principalmente quando se verifica os estudos curriculares nas graduações.

Essa afirmação não é infundada e representa uma orientação esperada do estudo do Direito, que parte do pressuposto da Ciência. Mauro Cappelletti e Bryant Garth², cuja obra será o ponto de partida desta dissertação, já reconhecem que o Acesso à Justiça se refere a duas finalidades básicas do sistema jurídico (a teleologia do sistema jurídico em geral será alvo de considerações mais adiante no texto), sendo a primeira a igual oportunidade de acessibilidade do sistema e a segunda a produção de resultados individual e socialmente justos.

Essa divisão, que norteia didaticamente³ o que caberia a avaliações filosóficas e científicas, assinala o ponto de partida das disciplinas Constitucionais e Processuais, material essencial à boa compreensão do tema.

1.1. O Acesso à Justiça como Direito Fundamental: lições dos constitucionalistas

² CAPELLETTI, Mauro e GARTH, Bryan. **Acesso à justiça**. Trad. de Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988. p. 8.

³ Cabe ressaltar que a posição aqui pretendida é de integração multidisciplinar e interdisciplinar entre filosofia e ciência do Direito, afastando-se a postura de positivismo científico e/ou legalista. Em todo caso, trata-se de uma dissertação de Filosofia do Direito.

José Afonso da Silva⁴, em sua obra *Curso de Direito Constitucional Positivo*, aborda o tema do Acesso à Justiça sob a rubrica de Princípio da Proteção Judiciária, sendo abrigado pelo artigo 5º, incisos XXXV, LIV e LV da Constituição da República.

Muito embora possa ser entendido o Acesso à Justiça como um Direito Natural, importa a uma sociedade que esteja estruturada na forma de Estado – quer-se aqui dizer que o Estado exerce o monopólio legítimo da força – positiva-lo em texto Constitucional.

A Constituição da República trata do tema concernente ao Acesso à Justiça no artigo 5º, inciso XXXV, *in verbis*:

Art. 5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

XXXV - a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito.

Tal dispositivo normativo, para Luiz Guilherme Marinoni, trata do Direito Fundamental de Ação⁵. Para o referido professor, a tutela do direito de ação nasce na época do Estado Liberal com separação do direito material da pessoa interessada do direito de pedir ao Estado que realize esse mesmo direito que outrem recusa-se a dar satisfação. Ao Estado cabia solucionar o litígio por meio de tutelas declaratórias e ressarcitórias. Através da tutela declaratória, o Estado Liberal resolve formalmente uma lide através da sentença jurisdicional, sem fazer incidir sobre as partes o poder de mando do Estado. Através da tutela ressarcitória, o Estado Liberal vê-se constrangido a obrigar à reparação de danos ou satisfação de algum crédito não pago.

Para José Afonso da Silva, o texto do referido artigo revela, em primeiro lugar, o monopólio do Estado, exercido através do Poder Judiciário, do poder jurisdicional. Em segundo lugar, o texto consagra o Direito Público Subjetivo de invocar o Poder Judiciário para que exerça essa atividade que lhe compete. Correlato a isso, mas mais

⁴ SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 34ª ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros Editores, 2011. pp. 431-4.

⁵ MARINONI, Luiz Guilherme. **Comentário ao artigo 5º, XXXV**. In: CANOTILHO, J.J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords.). *Comentários à Constituição do Brasil*. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013. p. 357-367.

especificado no inciso LV, encontra-se assegurado o contraditório e a ampla defesa e no inciso LXXVIII a razoável duração do processo e dos meios de celeridade de tramitação.

O grande denominador comum a que chega a ciência jurídica, segundo Marinoni, é a transformação do Direito em pecúnia. Quando isso ocorre, pode-se concluir que o Estado, designa-se irresponsável pelos danos causados por seus jurisdicionados e, portanto:

Admitida tal ausência de dever de tutela, torna-se natural a possibilidade de o Estado deixar de proteger os direitos na forma específica, transformando-os em pecúnia. Trata-se, em verdade, de uma forma de tentar reafirmar a igualização dos direitos e das posições sociais, agora jurisdicionalmente.⁶

Pode-se dizer, com relação a essa formulação clássica do Direito de Ação, que o Estado reduz a complexidade das expectativas de Direito e Justiça justamente quando determina como requisito essencial o valor da causa, ainda que se trate de dano moral, considerando o prisma individual, ou quando se trate de direito difuso, como no caso de danos ao meio ambiente.

Decorrem três consequências do inciso XXXV do art. 5º que merecem destaque⁷:

a) o dever do Poder Judiciário pronunciar-se com relação à lesão ou ameaça de lesão a direito que se leva a conhecer, sendo-lhe proibido negar resposta ao pedido;

b) proíbe-se que, por meio de lei, crie-se qualquer embaraço ao exercício do Direito de Ação, seja excluindo alguma matéria por classificá-la *não-jurisdicionalizável*, seja por condicionar o Acesso à Justiça a procedimentos civis ou administrativos⁸, por exemplo, ou por não possibilitar a quem não tenha meios econômicos levar seu

⁶ *Op.cit.* p. 359.

⁷ *Idem* p. 362.

⁸ Decidiu o Supremo Tribunal Federal no MS 23.789/PE, relatora a ministra Ellen Gracie, que condicionar a possibilidade do acesso ao Judiciário ao percurso administrativo, equivaleria a excluir da apreciação do Poder Judiciário uma possível lesão a direito individual, em ostensivo gravame à garantia do art. 5º, XXXV, da Constituição Federal". (STF, MS 23.789/PE, Pleno, Rel. Min. Ellen Gracie, DJU 23.09.2005). Ainda nesse sentido, v. a súmula 89 do STJ: "Ação acidentária prescinde do exaurimento da via administrativa".

interesse à conhecimento do Poder Judiciário⁹;

c) deve-se legislar infraconstitucionalmente de modo a garantir efetividade ao direito tutelado em sentença jurisdicional de mérito. Nesse sentido, entra-se em sede de processo com os mecanismos de tutelas de urgência, sentenças e meios de execução de sentença.

Para Maria Tereza Sadek¹⁰, está positivada a possibilidade de que todos possam recorrer ao Poder Judiciário sem distinção. Mais do que isso, a autora ensina que para que se considere corretamente o tema, é necessário identificar três etapas distintas no que se refere ao acesso à justiça: o ingresso visando a tutela de um interesse jurídico, aquilo que chama caminhos posteriores à entrada e a porta de saída.

A condição de efetividade do acesso à justiça está, para a autora, justamente quando, ajuizando-se uma demanda, possa-se alcançar a porta de saída num tempo razoável, ou seja: a efetivação do direito.

Para José Joaquim Gomes Canotilho¹¹, o princípio do acesso ao direito e aos tribunais (artigo 20 da Constituição Portuguesa), é um princípio geral (*sic*) que postula o reconhecimento da possibilidade de uma defesa sem lacunas, mas também o exercício efetivo do mesmo direito de defesa.

O acesso à justiça é visto como corolário do Estado de Direito, inserido no campo das proteções jurídicas e garantias processuais. A partir do Estado de Direito, deve haver um procedimento justo e adequado para que se acesse e realize o Direito.

A esse procedimento justo e adequado, a Constituição Portuguesa positiva uma série de garantias para o processo civil, penal ou administrativo, conforme o caso exigir.

Trata-se de uma garantia à via judiciária. Essa garantia geral traduz-se em uma série de garantias específicas: é uma imposição jurídico-constitucional ao legislador, no próprio momento da nomogênese jurídica, para que seja aberta uma via

⁹ Vide a respeito o mesmo art. 5º, LXXIV, que dispõe que “o Estado prestará assistência jurídica integral e gratuita aos que comprovarem insuficiência de recursos”. Isso se faz principalmente por meio das Defensorias Públicas (CF, art. 134) e por meio dos Juizados Especiais (CF art. 98, I), pois sabe-se que o valor de algumas causas de menor complexidade seria sobrepujado pelas custas processuais, desencorajando pessoas menos favorecidas a buscarem o Acesso à Justiça, quando não o impedindo de fato.

¹⁰ SADEK, Maria Tereza Aina. **Acesso à Justiça: um direito e seus obstáculos**. In: *Revista USP*, nº 101. São Paulo, março-maio de 2014. pp. 55-57.

¹¹ CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7ª ed. Lisboa: Almedina, 2003. p. 195; 385 e seguintes.

de acesso a fim de dar operatividade, na prática judiciária, à defesa dos direitos.

Também representa, esse princípio, uma garantia de função organizatório-material, pois essa abertura e acesso se dão através de tribunais, legitimados que são à defesa dos direitos – isso quer dizer que, na indecisão sobre a competência acerca de determinada questão de fato, imperiosa se faz a análise e prestação jurisdicional mesmo assim. Consequentemente, existe uma garantia de proteção jurídica, uma vez que sempre haverá um posicionamento jurisdicional de mérito, sendo proibido que se negue, o Estado, a decidir por falta de meios judiciais.

1.2. Direito Processual e Acesso à Justiça

Em se tratando de Direito Processual, pode-se acrescer à base constitucional as determinações legais infraconstitucionais, as lições dos processualistas e diversos relatórios do Conselho Nacional de Justiça. Todo esse arcabouço forma a base teórica e empírica donde a Ciência do Direito estuda o tema.

Deve ser sempre ressaltado que esses estudos promovidos são sempre com relação à já descrita primeira finalidade expressada por Cappelletti e Garth: sempre com relação ao acesso à justiça no tocante ao sistema posto, não questionado ou questionando pouco em seus fundamentos.

A base legal infraconstitucional pode ser imediatamente retirada do Código de Processo Civil, Lei nº 13.105 de 16 de março de 2015. Notadamente todo o capítulo I, que trata das normas fundamentais do processo civil, mas mais especialmente os artigos 3º e 4º, tratam de algum modo do Acesso à Justiça, pois como foi visto por José Afonso da Silva, tudo se reúne sob a rubrica do Princípio da Proteção Judicial.

O Código de Processo Civil Brasileiro, portanto, dispõe:

Art. 3º Não se excluirá da apreciação jurisdicional ameaça ou lesão a direito.

§ 1º É permitida a arbitragem, na forma da lei.

§ 2º O Estado promoverá, sempre que possível, a solução consensual dos conflitos.

§ 3º A conciliação, a mediação e outros métodos de solução consensual de conflitos deverão ser estimulados por juízes, advogados, defensores públicos e membros do Ministério Público,

inclusive no curso do processo judicial.

Art. 4º As partes têm o direito de obter em prazo razoável a solução integral do mérito, incluída a atividade satisfativa.

Como se pode perceber, são dispositivos completamente compatíveis com aqueles apontados na Constituição da República.

Nelson Nery Júnior e Rosa Maria de Andrade Nery¹², nos comentários aos artigos colacionados do Código de Processo Civil, tratam de ensinar que se busca a tutela adequada, ou seja, aquela que, com o pronunciamento jurisdicional de mérito, seja efetiva e eficaz em fazer cumprir o que sentencia ou acorda. Para eles, o acesso à justiça é efetivado pela assistência jurídica integral ao necessitado, corolário do Direito Constitucional de Ação, conforme visto no subtópico anterior.

Cássio Scarpinella Bueno¹³, por sua vez, ensina que o princípio do acesso à justiça quer significar o grau de abertura imposto pela Constituição Federal ao Processo Civil, ou seja, quer dizer que é amplamente desejável o acesso ao Poder Judiciário em dois sentidos: retrospectivamente, o Poder Judiciário, exercendo a atividade jurisdicional, destinar-se-ia a reparar danos sofridos, lesões já ocorridas a direitos; prospectivamente, destinar-se-ia a funcionar de modo a evitar consumações de lesões, ou seja, *ameaças* a direito, conforme o texto do artigo 5º da Constituição da República, bem assim o artigo 3º do Código de Processo Civil.

Tal princípio constitucional, na visão citada, põe a tutela jurisdicional preventiva ao lado da tutela jurisdicional repressiva, sendo importante que ressalta não haver necessidade que seja direito próprio a ser tutelado: não se exclui da apreciação lesão ou ameaça a *direito*. Desse modo, legitimadas estão entidades associativas, representativas, institucionais, sindicatos, Organizações não-governamentais a exercer aquilo que o autor denomina Processo Civil Coletivo¹⁴.

De grande valia para este texto são, contudo, as lições de Cândido Rangel Dinamarco sobre a temática do acesso à justiça.

¹² JÚNIOR, Nelson N.; NERY, Rosa Maria de A. **Código de Processo Civil Comentado**. 16ª ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2016.

¹³ BUENO, Cassio Scarpinella. **Curso Sistematizado de Direito Processual Civil: Teoria Geral do Direito Processual Civil – volume I**. 8ª ed. rev. e atual. São Paulo: Editora Saraiva, 2014. pp.126 e seguintes.

¹⁴ Idem, p. 128.

O entendimento doutrinário de Cândido Rangel Dinamarco¹⁵ é no sentido de que o acesso à justiça se faz com a universalização da tutela jurisdicional (removendo os percalços que a dificultem) e aprimorando internamente o sistema de prestação dessa tutela de modo às respostas serem cada vez mais justas e efetivas, no menor tempo possível.

Não adianta, segundo a mesma lição, que se aumente progressivamente a quantidade de conflitos que podem ser trazidos à apreciação judicial sem que se aperfeiçoe, do mesmo modo, a qualidade do sistema de modo que possa devolver soluções cada vez mais bem-postas, produzindo bons resultados:

Acesso à justiça é acesso à ordem jurídica justa. É a obtenção de justiça substancial. Não obtém justiça substancial quem não consegue sequer o exame de suas pretensões pelo Poder Judiciário e também quem recebe soluções atrasadas ou mal formuladas para as suas pretensões, ou soluções que não lhe melhorem efetivamente a vida em relação ao bem pretendido. Todas as garantias integrantes da tutela constitucional do processo convergem a essa promessa-síntese que é a garantia do acesso à justiça assim compreendido¹⁶.

Como exposto, Constituição e Processo integram-se de modo a garantir que o Direito ao Acesso à Justiça não seja mero direito de petição, mas sim que chegue a explorar toda a questão trazida à apreciação, bem como produzir mudança no sentido de efetivar o pronunciamento jurisdicional de mérito.

Cândido Rangel Dinamarco é taxativo:

Só tem acesso à ordem jurídica justa quem recebe justiça. E receber justiça significa ser admitido em juízo, poder participar, contar com a participação adequada do juiz e, ao fim, receber um provimento jurisdicional consentâneo com os valores da sociedade¹⁷.

¹⁵ DINAMARCO, Cândido Rangel. **Instituições de Direito Processual Civil – volume I.** 6ª ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros Editores, 2009. pp. 117 e seguintes. Observe-se que, a despeito de a obra ser anterior à vigência do Código de Processo Civil atual, entende-se que as principais instituições não se podem reduzir à vigência deste ou daquele diploma legal, mas sim que o horizonte de sentido do qual se dispõe hoje é formado pelas lições dos clássicos.

¹⁶ Idem, p. 118.

¹⁷ Idem. Grifo do autor.

As considerações do professor Dinamarco têm grande pendor para a segunda “finalidade” do sistema jurídico conforme exposta dos já citados Mauro Cappelletti e Bryan Garth. Entretanto, as questões de natureza filosófica não são postas na obra que possui nítido caráter de investigar a ciência processual.

Pode-se afirmar, portanto, que não é possível discutir a questão do acesso à justiça sem considerar importantes conceitos que, se não avaliados, deixam a temática tão carente de significado que o tema parece posto de forma incompleta.

1.3. Da Necessidade de Integração das Finalidades

Existe um empobrecimento da compreensão do acesso à justiça quando se põe o tema unicamente sob a técnica processual: já são bem conhecidos os princípios da inafastabilidade da jurisdição, do contraditório e ampla defesa, do devido processo legal, entre outros; são conhecidas as respeitáveis instituições do Ministério Público, da Advocacia Pública, da Defensoria Pública, dos Juizados Especiais Cíveis e Criminais.

Escreviam Mauro Cappelletti e Bryant Garth¹⁸:

A expressão “acesso à Justiça” é reconhecidamente de difícil definição, mas serve para determinar duas finalidades básicas do sistema jurídico – o sistema pelo qual as pessoas podem reivindicar seus direitos e/ou resolver seus litígios sob os auspícios do Estado. Primeiro, o sistema deve ser igualmente acessível a todos; segundo, ele deve produzir resultados que sejam individual e socialmente justos. Nosso enfoque, aqui, será o primordialmente sob o primeiro aspecto, mas não podemos perder de vista o segundo. Sem dúvida, uma premissa básica será a de que a justiça social, tal como desejada por nossas sociedades modernas pressupõe o acesso efetivo.

A proposta que se depreende do excerto citado é a de uma separação analítica entre as finalidades do sistema jurídico. Uma das finalidades é existir como

¹⁸ *Op. cit.* p. 8.

um sistema no qual os jurisdicionados, sem qualquer tipo de distinção que impeça um e autorize outro, podem buscar socorro do Estado para obter um posicionamento sobre determinada lide. A segunda finalidade é aquela em virtude da qual as decisões sobre a lide são consideradas ou não socialmente justas, ou seja, elas correspondem à expectativa de justiça do jurisdicionado?

A primeira finalidade preocupa-se tanto mais com as questões de entrada, permanência e saída, parafraseando a citada professora Maria Tereza, mas a todo momento existe o fundo a que se refere essa primeira superfície: o jurisdicionado busca o pronunciamento jurisdicional de mérito do Estado, na pessoa do Juiz de Direito, ou do Trabalho, ou Militar, entre outros. Ele busca, o jurisdicionado, o acesso à ordem jurídica do Estado, seja ele brasileiro, alemão, estadunidense ou qualquer outro. Essa ordem jurídica da qual o jurisdicionado se socorre deve ser antes mesmo um sistema de direito que se oriente para um fim de Justiça.

Parece, portanto, que a questão e, bem assim, a premissa de Cappelletti e Garth, não tem sido compreendida na sua totalidade: o princípio do acesso à ordem jurídica justa movimenta esse sistema de direito no sentido de um contínuo aperfeiçoamento de seus fins de justiça. A separação analítica conduz à formação de polaridades que podem se antagonizar, a exemplo de divergências entre positivistas e jusnaturalistas, ou que podem olvidar uma da outra. É possível se posicionar pela integralização das duas perspectivas propostas a fim de que se compreenda e explique o fenômeno jurídico com mais qualidade.

Concorda-se, aqui, com o demonstrado por Cândido Rangel Dinamarco: *só tem acesso à ordem jurídica justa quem recebe justiça*. Uma vez que o sistema do direito responda apenas em termos de tutela preventiva ou repressiva adequada, olvida-se os pressupostos contidos na afirmação: essa tutela dá justiça àquele que procura? Mais do que isso, perde-se de vista a segunda finalidade: espera-se que a justiça pretendida decorra dos benefícios da justiça gratuita ou da nomeação de um defensor público ou até do exercício de lógica jurídica contido no pronunciamento jurisdicional de mérito.

Olvida-se que, para uma sociedade chegar a tal caminho, muito se percorreu filosoficamente e cientificamente e, mais do que dar cumprimento a um mandamento constitucional ou processual, busca-se *dar justiça* ao jurisdicionado que vem buscá-la e que espera uma resposta eficaz, uma resposta que leve em consideração ele e sua

própria necessidade, inseridos que estão em uma sociedade politizada e em um sistema econômico e social opressivos.

Nathaly Campitelli Roque¹⁹, ao lado de Cândido Rangel Dinamarco, aduz que para que direitos sejam viabilizados, especialmente no que toca à democratização e inclusão de minorias, faz-se necessária uma intensa atividade de hermenêutica do sistema jurídico. A aplicação das normas, através das decisões judiciais, deve buscar resultados justos.

A autora mencionada afirma que a aceleração do processo traduz-se em impactos negativos na qualidade da justiça que se dá àquele que vai ao Poder Judiciário busca-la. As reformas processuais são parte da solução do problema do acesso à justiça e o aperfeiçoamento desse mesmo princípio deve passar pelo crivo de saber se a resposta que o Estado oferece através da decisão, realmente dirime o objeto litigioso.

É de se concluir que existe uma necessidade de integração da finalidade pragmática, que seja a de solucionar o maior número de litígios, no menor tempo possível, para que a duração razoável do processo seja respeitada como princípio com a necessidade axiológica de ofertar a justiça com a maior qualidade possível.

A forma como se compreende a ontologia, a epistemologia e a axiologia jurídicas, influencia diretamente em como e com qual qualidade essas decisões serão produzidas. Isso porque a atuação de cada um dos agentes responsáveis pela concretização do acesso à justiça – do mais novo serventuário ao ministro mais consagrado – traz como fundamento a formação humanístico-jurídica da qual se beneficiou.

Arnold Hauser²⁰ dizia:

As obras de arte são como altitudes inacessíveis. Não nos dirigimos a elas diretamente, mas contornamo-las. Cada geração vê-as sob um ângulo diferente e uma nova visão; nem se deve supor que um ponto de vista mais recente é mais eficiente do que um anterior. Cada

¹⁹ ROQUE, Nathaly Campitelli. **Acesso à Justiça**. In: *Enciclopédia jurídica da PUC-SP*. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga, André Luiz Freire (coord. de tomo). 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/105/edicao-1/acesso-a-justica> - acesso atualizado em 27/11/2017.

²⁰ HAUSER, Arnold. **Teorias da Arte**. 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988. p.11.

aspecto surge na sua altura própria, que não pode ser antecipada nem prolongada; e, todavia, o seu significado não está perdido porque o significado que uma obra assume para uma geração posterior é o resultado de uma série completa de interpretações anteriores.

O que os ilustres autores já vislumbravam é que cada um dos atores no cenário jurídico traz um horizonte de sentidos ao qual se refere e do qual não pode fugir na interpretação e produção das decisões judiciais, da atuação quotidiana ou mesmo do conhecimento científico do Direito.

É importante, todavia, que essa atuação/produção, por mais pragmática que sejam as exigências do trabalho, não perca de vista a finalidade e o horizonte de sentido que é próprio do Direito. Nesse mister, a integração das finalidades recebe grande contributo da metafísica aristotélico-tomista.

Procurar-se-á demonstrar como que, com a ajuda dos clássicos Aristóteles e São Tomás, o acesso à justiça pode ser reinterpretado à luz da metafísica que estes propõem e, assim, contribuir para o debate atual sobre o tema.

2. O Acesso à Justiça: Fundamentos na Filosofia Aristotélica

A questão proposta por esta dissertação é avaliar a problemática do acesso à justiça, de forma qualitativa, filosófica, orientado pela metafísica aristotélico-tomista. O recorte que se pretende fazer, como se pode notar, é um que pretende analisar os movimentos do Direito (ou do sistema do direito, se se preferir) na filosofia aristotélico-tomista, sistema esse que expõe uma rica teoria de causalidades.

A importância da análise das potencialidades do Direito inserido nesse sistema filosófico permitirá observar o próprio movimento que impulsiona o Direito do simples direito de ação a finalidades de justiça.

Quando se considera a preleção de Cândido Rangel Dinamarco, assim como foi feito acima, fica evidente que acesso à justiça não pode significar apenas acesso ao processo, acesso à orientação judicial gratuita. O acesso à justiça, numa abordagem mais completa, deve considerar a segunda finalidade exposta por Cappelletti e Garth, e isso nada mais é do que considerar os próprios fins do ordenamento jurídico em toda a sua profundidade. Para isso, será lançada mão da filosofia e da filosofia do direito.

A filosofia do direito se refere a um campo de investigação filosófica que possui como objeto o direito, procurando responder ao questionamento do que é o direito, ou seja, a pergunta sobre a natureza do fenômeno. Assim, teremos que filosofia do direito, embora existam divergências quanto a isso, se apresenta como um ramo da filosofia, e não um ramo da ciência jurídica, refletindo e discutindo filosoficamente determinadas questões e eventualmente sugerindo-lhes respostas cabíveis.²¹

²¹ Poder-se-ia perguntar sobre a Teoria do Direito não teria a mesma legitimidade para discutir tais questões. Afirme-se que A teoria do direito, por sua vez, dedica-se à análise dos conceitos jurídicos fundamentais que são comuns aos diferentes sistemas jurídicos ou ramos do direito. A teoria do direito dedica-se ao estudo do direito positivo, enquanto a filosofia do direito utiliza os ordenamentos jurídicos tão-somente como parâmetro de comparação e como fonte de ilustração para tratar de temas, tais como poder, coação, verdade e justiça e para refletir sobre o sentido ontológico e social do ato interpretativo.

A teoria do direito pode ainda ser definida, segundo a interpretação de John Austin, como a disciplina que trata de questões teóricas, que dizem respeito à natureza das leis e dos sistemas jurídicos, à relação do direito com a justiça e a moralidade e à natureza social do direito, de onde podemos concluir que ela mantém estreita relação com a sociologia e filosofia do direito.

Em sentido contrário, BERGEL, Jean-Louis. **Teoria Geral do Direito**. 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2006. p.XVIII: “A Teoria Geral foi definida como a ciência cujo objetivo é a exposição dos princípios, das noções e das distinções que são comuns aos diversos sistemas de direito. Consideraremos aqui que a Teoria Geral do Direito tem o objetivo de apreender o fenômeno jurídico

A filosofia do direito é um ramo da filosofia geral, tendo por objeto problemas de maior generalidade referentes ao direito, encarando as questões mais profundas e gerais do direito, situando seu estudo em uma sistematização geral dos conhecimentos humanos, que nos permite compreender não só o sentido, mas também a significação do “jurídico” em uma concepção total do mundo e da vida e ainda o caráter e a fundamentação das disciplinas que o tomam por objeto.

Assim corrobora Michel Villey²², por exemplo, afirmando que a filosofia faz um trabalho arquitetônico em relação ao direito e às ciências de que se ocupa: define, do direito, o conceito, as fronteiras, as fontes de conhecimento. Determina o Direito em relação à moral, à política, à economia; define-lhe os fins (para Villey, a Justiça).

Arthur Kauffmann²³ diz que a Filosofia do Direito tem a ver com o direito correto, com o direito justo, que é *doutrina da justiça*. Desse modo, nada mais adequado para estudar o acesso à justiça do que a própria Filosofia do Direito. A ciência jurídica estudará os desdobramentos do princípio orientada à disciplina jurídica que a norteia: é isso que faz e onde se estriba o relatório de Cappelletti e Garth, eminentemente práticos.

Miguel Reale defende, por sua vez, que a Filosofia, no geral, e a Filosofia do Direito, em particular, cuidam daquilo que tem sentido de universalidade²⁴. Por isso, tem por missão a “*crítica da experiência jurídica, no sentido de determinar suas condições transcendentais, ou seja, aquelas condições que servem de fundamento à experiência, tornando-a possível*”. Portanto, a avaliação filosófica é a mais adequada para avaliação de finalidades de justiça que se pretende com o princípio do acesso à justiça.

Aqui pretende-se estudar o acesso à justiça na perspectiva da doutrina da justiça (portanto, da filosofia do direito) para dar suporte à questão, considerando o valor ou desvalor do direito para a sociedade e para o indivíduo que a ele recorre

mediante o estudo de sua razão de ser, de suas finalidades, de seus conceitos fundamentais, de sua utilização de seus instrumentos, etc. Em suma, estuda a ordem jurídica através de seu “por quê?” e de seu “como?”. Para Bergel, a Filosofia do Direito constitui-se em metafísica jurídica, tendente a despojar o Direito de seu aparelhamento técnico com o objetivo de melhor atingir a essência do Direito e fixar-lhe significado metajurídico como, por exemplo, valores, finalidade, preocupando-se com o que *dever* a despeito do que é.

²² _____, **Filosofia do Direito: definições e fins do direito: os meios do direito**. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.31 e ss.

²³ KAUFFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. Trad. António Ulisses Cortês. 4ª. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010. p. 11.

²⁴ REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 20ª. Ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2002. p.10.

buscando, ainda assim, uma justiça eficaz. A filosofia do direito, com sua capacidade de investigar e eventualmente responder problemas jurídicos de fundo, de princípio, que ultrapassam o direito existente²⁵, é o mecanismo adequado para se avaliar o tema em questão em sua profundidade e extensão, justamente por não pretender ser Ciência em geral e tampouco Dogmática Jurídica.

As avaliações aqui feitas são apenas uma visão sobre o tema, um tijolo que se pretende colocar na imensa parede de mazelas humanas que todos que recorrem à academia pretendem, de algum modo, resolver.

Dito isso, importa esclarecer mais o recorte que aqui se pretende fazer: escolhe-se Aristóteles e São Tomás de Aquino, como seu principal continuador e comentador, para avaliar justamente esse movimento que o Direito realiza desde o acesso até a prestação jurisdicional de mérito, que deve ser justa. Considera-se aqui que a Teoria das Causas em Aristóteles permite que se observe o Direito num aspecto mais amplo do que o pensamento jurídico moderno e contemporâneo permite hoje. Assim, as discussões axiológicas que sistemas filosóficos ou críticos que tendam ao utilitarismo, ao positivismo, ao ceticismo e conexos, se evadem, podem ser retomadas corajosamente sob tutela dos clássicos.

Considerar o Direito em conjunto com a ética, com a moral, com a educação, não é um erro, a não ser que se seja um avaliador utilitarista, positivista ou até mesmo cético. Nesses casos, como as discussões sobre Justiça, sobre teleologia e axiologia, são inócuas porque consideradas demais relativas, porque pouco científicas, este texto será de pouco ou nenhum interesse. Para estes, há apenas interesse na prestação jurisdicional da tutela adequada, prisma que aqui se pode considerar mais restrito.

2.1. O Desenvolvimento da Metafísica Aristotélica

A distinção entre os quatro tipos de causa no *corpus aristotelicum* aparece no livro II da *Física*²⁶. A palavra que aqui interessa é *Phýsis* (em grego, Φύσις) traduzido

²⁵ KAUFFMANN, Arthur. *Op. cit.* p. 13.

²⁶ Será usado, no presente trabalho, ARISTÓTELES. *Física I-II*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2009.

como *Natureza* ou, em sentido amplo, a *totalidade de tudo o que é*²⁷, tanto no sentido do que é primário, fundamental ou persistente, quando daquilo que é por desenvolvimento, da renovação e da constante mudança de tudo o que é.

Desse modo, dois caminhos apresentam-se à pesquisa: em primeiro lugar, cumpre destacar o que Aristóteles pretende com a Teoria das Causas assim denominada: de onde surgiu? Qual sua relação com a física aristotélica? Em segundo, determinar a relação da teoria das causalidades com o Direito – aqui não se podendo desviar do *Physikon Dikaion*, que se entende por Direito Natural, ou seja, seria o Direito ou a Justiça algo que está na natureza? Quais as relações entre Direito e *phýsis*?

Importante ressaltar, desde logo, nessas considerações introdutórias, a fim de que se evitem confusões: não se considera aqui o Direito como um objeto da Ciência Física, ou mesmo da Psicologia. Não. Considera-se, sim, o Direito como ciência da realidade, sim, mas cultural²⁸ e, do ponto de vista aristotélico, será deixado oportunamente frisado que se trata de uma ciência prática.

2.1.1. A *Phýsis*: Descobrimento da Natureza nos Filósofos Pré-Socráticos

A História da Filosofia denomina *Naturalistas* ou Filósofos da *Phýsis* aqueles que iniciaram as perquirições acerca do princípio de todas as coisas²⁹. Estes primeiros filósofos viveram provavelmente das últimas décadas do século VII a.C. até o fim do século V.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre Política, Volume II – A pequena e a grande política**. Trad. Noeli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 147. Ainda a respeito do significado de *phýsis*, vide: CHAUI, Marilena de Souza. **Introdução à História da Filosofia – volume I: dos Pré-socráticos à Aristóteles**. 2ª ed., rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 509. Segundo a autora, a palavra possui três significados principais: 1) processo de nascimento, surgimento, crescimento; 2) disposição espontânea e natureza própria de um ser, ou seja, suas características essenciais; 3) força originária criadora de todos os seres, responsável pelo seu surgimento, transformação e perecimento. A *phýsis* seria o fundamento inesgotável de todo o *kósmos*, de onde tudo que é vem e para onde tudo que é regressa, a realidade primeira e última de todas as coisas. Desse modo, poderíamos dizer que, se a filosofia, por um lado, é o estudo das causas primeira e última de todas as coisas, seria, numa interpretação dessa definição, o estudo da *phýsis* em relação a todos os seres.

²⁸ REALE, Miguel. *Op. cit.* p. 204.

²⁹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da Filosofia: Filosofia pagã antiga, volume I**. Tradução de Ivo Storniolo. 4ª. ed. São Paulo: Editora Paulos, 2009. p.18 e seguintes.

Esses filósofos, também chamados Cosmologistas³⁰, preocupavam-se com a natureza do Cosmos como objeto de conhecimento primário e o homem, de forma secundária, também como um algo inserido no cosmos, um item inserido na *phýsis*. Esses estudos do primeiro princípio de todas as coisas, donde elas surgem, é o objeto de interesse dos primeiros filósofos, chamado *arché*³¹.

A forma como cada um dos filósofos pré-socráticos entendia esse primeiro princípio, como se sabe, varia de modos os mais diversos. Para aqueles monistas (compreendendo apenas uma substância como princípio), como Tales, Anaximandro, Anaxímenes e Heráclito, a *arché* é, respectivamente, a água, o *ápeiron*, o ar infinito ou o fogo-lógos-natureza; para os pitagóricos, o número; para os eleatas (Parmênides, Zenão, Melissos), o Ser – e fora dele nada existe; para os pluralistas (mais de uma substância como princípio) Empédocles, Anaxágoras e Leucipo e Demócrito, respectivamente, o ar/água/terra e fogo por meio de relações de amor e ódio, as *homeomerias* ou raízes, e os átomos por meio do movimento³².

De especial interesse é a ideia de *phýsis* no *Corpus hippocraticus*. De acordo com Marilena Chauí³³, apresenta-se no *corpus* a *phýsis* dividida em *phýsis* universal e *phýsis* individual. Aquela representa a natureza comum a todos os seres e, esta, aquela *phýsis* de cada ser individualmente. Por derivação, portanto, existe a *phýsis* dos ventos, das águas, dos astros e, bem assim, a da humanidade, mas também a de Diogo, Nathaly ou Álvaro. Para Hipócrates, a razão da medicina começa justamente na *phýsis* do corpo.

Cabe aqui uma observação importante. *Filósofos da Phýsis* (φύσιχοι) é uma denominação que, como ensinam Kirk, Raven e Schofield³⁴, Aristóteles deu esse nome a quase todos os pré-socráticos, pois o título *Da Natureza* era muito comum nessas obras. Isso corrobora o que foi dito antes sobre a investigação da *Phýsis*.

³⁰ COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy, vol. I – Greece and Rome, from the Pre-Socratics to Plotinus**. New York: Image Books, 1993. p. 78 e seguintes.

³¹ Termo provavelmente introduzido por Anaximandro. Marilena Chauí, cf. *Op. cit.* p. 495, ensina que num primeiro significado *arché* ou *arkhé* pode significar fundamento, origem, o que está no começo de modo absoluto, ponto de partida de um caminho ou fundamento das ações. Num segundo momento, pode significar poder ou autoridade.

³² REALE, Giovanni. ANTISIERI, Dário. *Op. Cit.* p. 48.

³³ *Op. cit.* p. 147

³⁴ KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. e SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Lisboa: Editora Calouste Gulbenkian. p.101. cf. também ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Editora Loyola. 981b27-29, 982b18. Os filósofos que discursavam sobre a natureza contrapõem-se aos *philomythos*, homens que discursavam sobre os deuses.

Entretanto, as referidas observações acerca de Hipócrates demonstram que não é apenas o homem um item no cosmos.

A esse respeito, conforme Frederick Copleston³⁵:

Nas considerações desses autores, eles não alcançaram nenhuma conclusão que desse conta de todos os fatores envolvidos; e essa aparente falência da cosmologia, junto com outras causas a serem consideradas, levou a uma passagem do interesse do objeto para o sujeito, do Cosmos para o Homem em si.

Ou seja, pode-se afirmar que, com Hipócrates, os estudos da *phýsis* já se apresentam além da cosmologia e do que ela considera como objetos para uma abordagem do homem mesmo como sujeito, mas que também se torna, agora, objeto de considerações. Ainda assim é importante que se observe que ainda que haja uma especialização da *phýsis*, elas se coordenam:

Não é possível conhecer a doença sem conhecer a natureza das doenças e não se pode conhecer a natureza das doenças se não se conhecer a natureza em seu todo e em seus princípios.³⁶

Essa passagem é de grande importância. Se há uma *phýsis* para cada coisa, coordenada com uma *phýsis* universal, não se autoriza uma compreensão estritamente “científica” da medicina, sem considerar a *phýsis* do homem individual, das doenças e da natureza como um todo. Uma compreensão estrita seria imperfeita³⁷. A *phýsis* é ordem ordenada e ordenadora desde o universal até o individual. Há harmonia e proporção e, justamente, essas qualidades da *phýsis* permitem que a desordem seja conhecida, mas antes dela também a ordem.

³⁵ *Op. cit.* p. 79. No original, em inglês, do qual foi feita tradução livre na presente pesquisa, diz-se assim: “. In their consideration they did not reach any final conclusion accounting for all the factors involved; and this apparent bankruptcy of Cosmology, together with other causes to be considered presently, naturally led to a swing-over of interest from Object to Subject, from the Cosmos to Man himself.”

³⁶ CHAUÍ, Marilena de Souza. *Op. cit.* p. 147. A citação feita refere-se a uma menção que Platão faz a Hipócrates.

³⁷ Sob esse aspecto, uma compreensão do Direito que, menos do que *phýsis*, hoje pode-se dizer estritamente técnica quando não corruptas, resulta em decisões que desconsideram seus fins de justiça e muitas vezes os próprios jurisdicionados que a ao solicitarem. Mas não se adiante conclusões a serem tratadas mais adiante.

Para os hipocráticos, a desordem da *phýsis* poderia ser curada por si mesma. Dois aforismos, citados por Marilena Chauí³⁸, expressamente dizem que a *phýsis* é médica de si mesma. Mas também é possível que a *phýsis* não tenha força para se reordenar e conduzir-se à proporção harmoniosa: nesses casos deve haver intervenção médica para fazer cessar a causa da doença. Essas distinções são expressadas na medicina grega por dois conceitos: *katà phýsin*, ou saúde como o que é conforme a natureza e *parà phýsin* que caracteriza a doença como algo contrário à natureza de alguém.

Trazendo esses conceitos para o Direito, parece correto dizer que um sistema jurídico que, garantindo o acesso à ordem jurídica justa, em toda sua extensão, para ser um sistema ou uma ordem jurídica saudável, ou conforme à natureza, deve exarar decisões justas. Esse conteúdo axiológico afigura-se essencial para determinar a qualidade da ordem jurídica. Decisões meramente exaradas sem esse conteúdo valorativo podem ser qualificadas como contrárias à natureza do Direito, são decisões patológicas.

2.1.2. O Conceito de *Phýsis* em Aristóteles e os Componentes da Metafísica Aristotélica

A noção de *causa* no *corpus aristotelicus*, aparece, como já assinalado, no livro II da *Física*. Nele, também, encontra-se o conceito de *phýsis* segundo o Estagirita. Entretanto, alguns conceitos são necessários como premissa antes de partir a uma plena compreensão de tal mecanismo e de como pode ser usado para observar melhor o princípio do acesso à justiça em sua totalidade, questão proposta neste texto.

A compreensão inicial que os pré-socráticos desenvolvem do conceito de *phýsis* recebe em Aristóteles um tratamento diferenciado, assumindo outro significado, embora algo dele ainda se retenha.

Aristóteles compreende a *phýsis* como princípio de movimento e repouso:

Entre os entes, uns são por natureza, uns são por outras causas; por natureza, são os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é terra, fogo, ar e água (de fato, dizemos que

³⁸ CHAUÍ, Marilena de Souza. *Op. cit.* p. 148.

todas essas coisas são por natureza), e todos eles se manifestam diferente em comparação com os que não se constituem por natureza, pois cada um deles tem em si mesmo princípio de movimento e repouso³⁹.

Segundo Enrico Berti⁴⁰, essa caracterização da *phýsis* permite à Aristóteles distinguir os entes naturais daqueles entes que são artificiais e tem por princípio o homem, por exemplo, o próprio Direito. Da natureza, *phýsis*, que é princípio de movimento e repouso no próprio ente, distingue-se a arte, que é princípio de movimento e repouso externo a alguma coisa, constituído pelo próprio homem, a *fortuna*, que é uma complicação da arte e o *acaso*, que é uma complicação da própria natureza.

De acordo com Martin Heidegger⁴¹, Aristóteles entendeu a *phýsis* como movimento e esse movimento como modo fundamental do *ser*. Esse movimento é um descerrar-se, um advir, um surgir, um desvelar-se como verdade.

Mas, para nós, considere-se estabelecido que as coisas que são por natureza, ou todas elas ou algumas, são suscetíveis de movimento: isso é evidente pela indução.⁴²

Nessa passagem, percebe-se que Aristóteles caracteriza a essência da *phýsis* como um estado de movimento, *kínesis*. Assim, segue-se de importância em a *Física* determinar a essência do movimento.

Aquilo que, na tradução brasileira é dito como *indução* na citação acima, Heidegger considera uma tradução incorreta para o que Aristóteles quer dizer, embora no geral seja correta.

No que diz respeito ao movimento, Ε π α γ ω γ η, traduzido por *indução*, quer dizer na verdade, conduzir para frente, levar para frente, o que se vê, aquilo que se move, na medida em que se olhou para trás, além do ser individual. O exemplo de

³⁹ ARISTÓTELES. *Física cit.* 192b.

⁴⁰ BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos – II – Física, Antropologia e Metafísica**. Trad. Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 92.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. **On the Essence and Concept of *Phýsis* in Aristotle's Physics B, 1**. Trad para o inglês por Thomas Sheehan. In: Pathmarks. New York: Cambridge University Press, 1998. pp. 183-230.

⁴² ARISTÓTELES. *Física cit.* 185a 12.

Heidegger é elucidativo nessa questão: só tendo em vista a essência da árvore, a *arvoridade*, é que se pode identificar árvores individuais. É um duplo procedimento: primeiro traz a essência e depois individualiza-se o objeto da vista.

De acordo com Heidegger⁴³, as bases científicas modernas são lançadas justamente sob o argumento de que esse *conduzir para frente olhando-se para trás* é considerado uma ofensa ao pensamento empírico.

Apesar disso, sempre de acordo com Heidegger, reconhecendo a *phýsis* como movimento, é importante pensar sobre como a *phýsis* está em relação a essa capacidade de mover-se, a essa essência da *phýsis* que é um devir. Heidegger responde que essa capacidade de mover é um princípio ontológico de movimento e repouso do ente natural. Isso está muito claro no texto citado acima que diz “(...)eles se manifestam diferente em comparação com os que não se constituem por natureza, pois cada um deles tem em si mesmo princípio de movimento e repouso”, mas o que é interessante observar é que, nesse caso, a *phýsis* é um *arché*, um *princípio*. Isso quer dizer: a *phýsis* como *princípio* é algo que dá origem e ordem em movimento, controlando, com poder e autoridade. É uma ordenação originária e a ordem da ordenação. Segundo Heidegger, esse conceito de princípio dá um conteúdo mais definido para a noção de *causa (aitía)*.

O princípio (*arché*) dos outros entes, aqueles que Aristóteles diz que não são entes por natureza, é a *tékhne*. Segundo Marilena Chauí⁴⁴, *tékhne* significa arte manual, habilidade para construir, fabricar ou compor algo, técnica. Heidegger, por sua vez, destaca que esta técnica não quer dizer atos de produção num sentido de linha de produção fordista, mas sim uma familiaridade com aquilo que se quer fazer. Mais propriamente, é saber que fim aqueles atos de fazer, concatenados, devem atingir para que determinada coisa venha a ser. Por exemplo: um fazedor de móveis sabe exatamente quais materiais trabalhar com suas ferramentas e de que modo a fim de produzir uma estante; um magistrado sabe trabalhar com as leis processuais e materiais de modo a produzir uma sentença.

Aquele que trabalha desse modo tem em vista, antes de realizar o trabalho, o *eidós*, a forma do que quer *causar*. Heidegger pontua que a essência da *tékhne* é o

⁴³ *Op. cit.* 244.

⁴⁴ *Op. cit.* p. 511

saber-como dispor as coisas de modo a causar finalmente uma essência que já antevia.

Hegel, por sua vez:

[...] relativamente ao conceito geral da *natureza*, deve-se afirmar que ele é apresentado por Aristóteles de maneira mais elevada e verdadeira [...]. O conceito que ele tem de natureza é superior ao atual: de fato, para ele o que mais importa é determinar o fim, como determinação interior da própria coisa natural. Dessa maneira, ele entendeu a natureza como vida, como tal que é objetivo em si e unida consigo⁴⁵.

Para que fique mais claro esse desenvolvimento da *phýsis* e suas consequências é necessário compreender, à luz dos próprios passos de Aristóteles na *Metafísica* ou Filosofia Primeira, alguns conceitos que, embora na construção lógica do *corpus* sejam de estudo final, por sua generalidade e dependência que as demais obras do *corpus* lhe tributam, devem, por motivo didático, serem vistos primeiro.

Essa inversão didática se justifica porque o desenvolvimento da *phýsis*, como visto, não permite que se passe sem mais à doutrina das quatro causas, sob pena de se olvidar conceitos importantes que são fundamentais na compreensão da filosofia aristotélica, mas que são pressupostos por Aristóteles quando do estudo da *Metafísica*. A respeito disso, veja-se a citação a seguir que, apesar de longa, merece transcrição:

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas.

⁴⁵ HEGEL, G. W. F. *Lições de História da Filosofia*. apud BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos – II – Física, Antropologia e Metafísica** cit. p.178

Ora, dado que buscamos as causas e os princípios supremos, é evidente que estes devem ser causas e princípios de uma realidade que é por si. [...]. Portanto também nós devemos buscar as causas do ser enquanto ser.

[...]. Todavia, a ciência tem como objeto aquilo que é primeiro, ou seja, aquilo de que depende e pelo que é denominado todo o resto. Portanto, se o primeiro é a substância, o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância.⁴⁶

Pode-se dizer do citado que a Metafísica importa, sobretudo, por buscar considerar o ser enquanto ser, mas também pela maior complexidade com que, através dela, se pode observar a realidade. Com base nas lições da Metafísica, deve-se buscar os conceitos de ser, substância (forma, matéria e sínolo), princípio e causas. Sem isso, corre-se o risco de fazer um uso deficiente ou incorreto da doutrina das quatro causas ou, pelo menos, não explorando tudo aquilo que se pode explorar.

2.1.2.1. Componentes ontológicos e usiológicos: metafísica como investigação da substância em Aristóteles

Foi visto que a Metafísica é, para Aristóteles, a doutrina do ser, mais especificamente considerando o *ser enquanto ser*. Portanto, é importante observar, na construção aristotélica, dois componentes que condicionam o modo como se compreende a realidade: num primeiro momento, há o componente ontológico, que diz respeito ao *ser*; em segundo lugar, será verificado o componente usiológico, aquele que diz respeito à *substância*

Aristóteles concebe o *Ser* com significado plurívoco⁴⁷, ou seja, estabelece o princípio da originária multiplicidade dos significados do ser, base do componente

⁴⁶ ARISTÓTELES. **Metafísica** *cit.* 1003a e 1003b. Trata-se de citação do Livro 4 da Metafísica, pontos 1 e 2.

⁴⁷ As considerações aqui feitas são tributárias das lições de REALE, Giovanni. **Ensaio Introdutório**. In: ARISTÓTELES. **Metafísica**. *Cit.* Volume I. p. 63 em diante, bem como de CHAUÍ, Marilena de Souza. *Op. cit.* p. 389 e seguintes. Não é o momento de se avaliar a polêmica entre Aristóteles e Platão e os Eleatas em toda sua profundidade, posto que a exposição recorta-se em Aristóteles e expõe a *phýsis* pré-socrática apenas como introdução mínima necessária, mas vale a pena mencionar, pelo menos grosso modo, que os Eleatas concebiam o ser de modo unívoco, como absolutamente idêntico e imóvel, ao passo que Platão considerava-o como gênero transcendente ou universal, mas como inerente apenas às ideias, não às substâncias mutáveis.

ontológico da metafísica. O ser exprime, para Aristóteles, uma multiplicidade, sem ser uno, tampouco equívoco:

O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como dizemos *salutar* para tudo aquilo que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo como dizemos *médico* tudo o que se refere à medicina: seja enquanto a possui, seja enquanto é bem inclinado a ela por natureza, seja enquanto é obra da medicina; e poderemos aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem de modo semelhante a estas. Assim também o ser se diz em múltiplos sentidos, mas todos em referência a um único princípio⁴⁸.

O ser, portanto, transcende gênero e espécie. Mesmo exprimindo significados diversos, o ser refere-se sempre a um princípio idêntico ou uma realidade idêntica. Além dos exemplos de *salutar* e *médico* acima citados, poder-se-ia exemplificar com o Direito. Diz-se que algo é *direito* se apresenta características de direito: se a lei ou a decisão é justa, se é baseada na equidade, se é eficaz, se os tribunais são acessíveis, enfim, os exemplos seriam infundáveis. Mas tudo isso que se diz *ser* referem-se a alguma coisa una.

Esse algo *uno*, na metafísica de Aristóteles, é a substância (*ousía*).

[...]. Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque afecções da substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância quanto do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância. Por isso até mesmo o não-ser dizemos que é não-ser⁴⁹.

⁴⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica* *cit.* Γ 2, 1003 a 33-b 6.

⁴⁹ *Idem*, 1003, a 33, 34; b 6.

Conforme Giovanni Reale⁵⁰, o “centro unificador dos significados do ser é a substância. A unidade dos vários significados do ser deriva do fato de que eles implicam uma referência estrutural à substância”.

Aristóteles elabora quatro significados do ser no Livro Δ 7 da Metafísica. Seguindo essa orientação, o ser se diz⁵¹:

a) num primeiro significado, ser no sentido do acidente ou *ser accidental*, como por exemplo um homem ser justo. O predicado *justo* refere-se ao homem de forma accidental, posto que não é essencial que um homem seja justo. Portanto, o *ser que se diz como acidente* existe em outro, de modo fortuito;

b) em segundo lugar como *ser por si*. É aquele que não se refere a nenhum outro, que Aristóteles exemplifica como modo de ser próprio da substância e também as *categorias* como sendo per si (qualidade, quantidade, relação, agir, padecer, onde e quando);

c) em terceiro, *ser como verdadeiro*. Representa o ser do juízo verdadeiro;

d) por fim, *ser como potência e ato*.

A componente usiológica, por sua vez, ou seja, aquela que se refere à *ousía* ou *substância*, é a segunda parte dessa estrutura inicial da Metafísica. É um problema complexo, visto que da leitura dos livros Z, Δ e H donde se pode extrair os significados de *substância*, conforme as orientações que seguir-se-ão⁵², a compreensão desse conceito é plurívoca assim como a do *ser*.

O problema de definição da substância surge, para Aristóteles, em primeiro lugar, com os pré-socráticos e, depois, com os platônicos. Aqueles, naturalistas, com sua concepção unívoca do ser e ligada ao substrato material, concebiam a originalidade de tudo com algum elemento material; estes, tinham na forma sua concepção do substrato do ser.

Diante dessas contradições, é forçoso reconhecer que Aristóteles buscava uma solução ao problema: Qual é a substância primeira? É matéria? É forma? É a conjunção (sínolo) de matéria e forma? Como se caracteriza a substância?

⁵⁰ *Op. cit.* p. 65.

⁵¹ REALE, Giovanni. **Ensaio** cit p. 68 e ARISTÓTELES. **Metafísica** cit. Livro Δ 7.

⁵² REALE, Giovanni. **Ensaio** cit p. 98 e seguintes.

Aristóteles destaca cinco características definidoras da substância no *tratado da substância*⁵³:

a) *substância* pode ser chamada aquilo que não inere a outro e, portanto, não se predica de outro, mas é substrato de inerência e de predicação dos outros modos de ser;

Dissemos em síntese o que é a substância: ela é o que não se predica de algum substrato, mas aquilo de que todo o resto se predica. Todavia, não se deve caracterizar a substância apenas desse modo, porque isso não bastará⁵⁴.

b) pode ser chamado de substância um ente capaz de subsistir separadamente do resto, de modo autônomo, em si e por si.

Portanto, para quem considera o problema desse ponto de vista, segue-se que substância é a matéria. Mas isso é impossível, pois as características da substância são, sobretudo, o fato de ser separável e de ser algo determinado: por isso, a forma e o composto de matéria e forma parecem ser mais substância do que a matéria⁵⁵.

c) substância é sempre algo determinado, não um *universal* ou ente de razão;

Dessas reflexões, fica evidente que nada do que é universal é substância e nada do que se predica em comum exprime algo determinado, mas só exprime de que espécie é a coisa⁵⁶.

d) toda substância é dotada de unidade: não pode ser um agregado de partes;

⁵³ ARISTÓTELES. *Metafísica* cit. Livro Z 3. Embora no começo do capítulo Aristóteles diga que a substância pode ser essência, universal, gênero ou substrato, não é esse o pensamento próprio do Estagirita. Para ele, os universais não podem ser, em momento algum, substância.

⁵⁴ Idem, 1029a 7-10.

⁵⁵ Idem, 1029a 28-30.

⁵⁶ Idem, 1039a

De fato, a definição é uma noção que tem caráter de unidade e que se refere à substância; portanto, ela deve ser enunciação de algo uno: a substância, efetivamente, significa algo uno e algo determinado⁵⁷.

e) é característica da substância o *ato* e a *atualidade*, ou seja, não pode ser substância o que ainda é potência ou potencialidade.

A que conclusões chega Aristóteles sobre, então, o que é a substância, com base nessas características? Substância é matéria como queriam os pré-socráticos quando ensinavam que o princípio de tudo era o fogo, a água? Sim, a matéria é de algum modo substância, mas num sentido impróprio. Explica Aristóteles que a matéria é o substrato que serve às mudanças nos corpos; porém, se as substâncias devem ser separáveis e determináveis, o sínolo, ou seja, o composto de matéria e forma, é substância num sentido mais próprio do que somente a matéria.

Mas a prioridade ontológica cabe, de fato, à forma (*eidos*), que Aristóteles define como *causa primeira do ser*⁵⁸.

De fato, à *forma* competem todas as características que definem a *substância*. Quando se considera a forma isoladamente, ela não deve sua existência a outro ser, pode ser separada do suporte material que informa por ação do pensamento ou mais: pode esgotar-se inteiramente na forma e não possuir qualquer matéria; a forma, ainda, é algo determinado e determinante, ou seja, a forma de uma *casa* é idêntica a si mesma e determina o que será uma casa material; a forma é *unidade* por excelência e dá unidade à matéria, além de ser *ato* e dar *ato* à matéria⁵⁹.

A forma, desse modo, é causa e princípio do sínolo, considerando aqui que a matéria pode existir também independente de forma. Aristóteles considera, ainda, que as formas encontram sua expressão mais perfeita nas formas suprassensíveis como Deus e os poderes que movem as esferas celestes, o que não permite que se esqueça os imateriais, como entes de razão.

Todos são, de algum modo, substância, seja a matéria, seja o sínolo, conjunto de matéria e forma, ou apenas a forma. É importante, contudo, saber que cada um

⁵⁷ Idem, Z 12, 1037b 27-29.

⁵⁸ Idem, Z 17, 1041b 28.

⁵⁹ REALE, Giovanni. **Ensaio** cit p. 100 e seguintes. É importante dizer que *forma* não se confunde com *universal*. Para Aristóteles, os universais são as Ideias platônicas. Estas são predicados de outros substratos, por definição, como a justiça, por exemplo, é predicado do homem que possui esta virtude. O universal é algo essencialmente abstrato, é potência.

deles permite um determinado grau de possibilidade de conhecimento para Aristóteles. Desse modo, é possível dizer, em sua linguagem, que um é mais substância que o outro, que a forma (*eidos*) é *mais ser* que matéria e que o sínolo⁶⁰.

2.1.2.2. O componente aitiológico da metafísica aristotélica: a doutrina das quatro causas

O conceito aristotélico de *causa* difere muito do que hoje se entende pelo mesmo termo e a Doutrina das Quatro causas que aqui se pretende expor e utilizar é um de seus mais importantes instrumentos de filosofia.

A Doutrina das Quatro Causas aparece em diversos pontos do *corpus*: *Física*, II, 3 e 7; *Metafísica*, A 3-10, B 2, 996a 17 – b25; Δ, 2; H, 4, 1044a 34; Λ, 4, 1070b 26, entre outros. Como se pode perceber, é uma doutrina que povoa o *corpus* e à qual o Estagirita recorre diversas vezes.

Se a *Metafísica* é o estudo do ser enquanto ser e se o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância, como citou-se mais acima, sabendo que a *phýsis* caracteriza-se pelo *devir*, é forçoso que se conheça as causas do *devir*, da mudança, do que movimenta o mundo da *phýsis*. Aristóteles diz que as quatro causas que regem esse mundo são causa *material*, causa *formal*, causa *eficiente* e causa *final*.

Na *Física*, ensina Aristóteles:

Assim, de um modo, denomina-se “causa” o item imanente de que algo provém, por exemplo o bronze da estátua e a prata da taça, bem como os gêneros dessas coisas; de outro modo, denomina-se “causa” a forma e o modelo, e isso é a definição daquilo que o ser é e seus gêneros [...], bem como as partes contidas na definição. Além disso, denomina-se “causa” aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso, por exemplo, é causa aquele que deliberou, assim como o pai é causa da criança e, em geral, o produtor é causa

⁶⁰ Giovanni Reale vê, aqui, uma concepção tipicamente platônica na doutrina aristotélica. Entretanto, argumenta que o caráter *adveniente* do *eidos* é expressamente negado por Aristóteles em Z 7-9. A resposta a essa dificuldade seria de que a forma não existe de forma transcendental mais do que as causas relativamente ao causado, do princípio relativamente ao principiado ou da condição relativamente ao condicionado.

do produzido e aquilo que efetua a mudança é a causa daquilo que se muda. Além disso, denomina-se “causa” como o fim, ou seja, *aquilo em vista de quê* [...]. Também se denomina “causa” tudo que – uma outra coisa tendo iniciado o movimento – vem a ser intermediário para o fim [...]; todos esses itens são em vista do fim, mas diferem entre si porque uns são operações, outros são instrumentos.⁶¹

Veja-se que o significado geral da noção de *causa* é qualquer resposta, qualquer discurso explicativo e compreensivo, que se dê à pergunta “*por quê?*”, ou seja, qualquer forma de explicar um fenômeno, seja anterior, posterior ou simultânea a ele⁶².

Posto isto, há algumas objeções de ordem geral a considerar. Seria, então, a doutrina das quatro causas apenas uma análise da linguagem? Depois disso, estão as causas nas coisas ou fora delas?

As causas são conceitos, em si, lógicos, mas o conteúdo que elas descrevem são existentes na realidade. Desse modo, caso se pense ou se objete que, por serem conceitos universais, que se aplicam quando se quer explicar o movimento de todas as coisas, seriam conceitos vazios ou pura linguagem, pode-se objetar que as causas são, por essa mesma característica universal que as permite aplicação a tudo, referentes a realidades individuais que diferem para cada substância, para cada ente:

[...] e também das coisas que pertencem à mesma espécie as causas serão diferentes, não especificamente diferentes, mas numericamente diferentes nos diferentes indivíduos: tua matéria, tua forma e tua causa eficiente numericamente não são idênticas às minhas, enquanto são universalmente e especificamente idênticas.⁶³

Ultrapassada essa objeção, é oportuno perguntar se as quatro causas, essenciais a este texto por sua técnica de observação da realidade, estão *nas coisas causadas*, de forma intrínseca, ou *fora das coisas causadas*, de modo extrínseco.

⁶¹ ARISTÓTELES. **Física I-II**. *cit.* Livro II, 3, 194b 23.

⁶² Nesse sentido concorda BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos – II – Física, Antropologia e Metafísica**. Trad. Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 58.

⁶³ ARISTÓTELES. **Metafísica** *cit.* 1071a 27-29.

A resposta está na *Metafísica*, Livro Λ, 4, 1070b, demonstrando Aristóteles que três causas são intrínsecas: a formal, a material e a final. A causa eficiente seria externa ou distinta.

Visto isso, cumpre analisar cada uma das causas de modo mais detido. Interessa sobremaneira ao que se tem por problema de pesquisa nesta dissertação, em primeiro lugar, a causa eficiente e a causa final, embora se possa dizer que todas elas são importantes, numa avaliação conjunta, para analisar acesso à ordem jurídica justa.

Na *Física*, Livro II, 3, Aristóteles deixa bem claro que as causas não são necessariamente concomitantes, de modo que em relação a uma mesma coisa há várias causas:

[...]. Por outro lado, sucede que – na medida em que as causas se concebem de diversas maneiras – há várias causas para uma mesma coisa, não por concomitância; por exemplo, tanto a arte de esculpir como o bronze são causas da estátua, não enquanto ela é outra coisa, mas enquanto estátua, embora não do mesmo modo – uma é como matéria, a outra é como aquilo de onde provém o movimento.⁶⁴

A causa *formal* é a forma ou essência (*eidos*) das coisas. A causa formal é aquela que define a essência da coisa. Uma vez definida essa essência, ela deve atualizar-se por meio da *dýnamis*⁶⁵ que possui. Esta move-se de acordo com um ato (*energia*) orientando-o para atualizar a matéria. É a primeira e mais evidente pergunta que se faz diante de algo que se quer conhecer, buscando saber sobre sua essência, sobre sua natureza.⁶⁶

Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência. De fato, o porquê das coisas se reduz, em última análise, à forma e o primeiro porquê é, justamente, uma causa e um princípio.⁶⁷

⁶⁴ ARISTÓTELES. *Física cit.* 195a 3.

⁶⁵ *Dýnamis* significa aptidão, capacidade, faculdade, potencialidade ou possibilidade de algo. Cf. CHAUI, Marilena de Souza. *Op. cit.* p. 499.

⁶⁶ REALE, Giovanni. *Ensaio cit* p. 59.

⁶⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica cit.* 983a 27.

A causa *material* é daquilo que uma coisa é feita. Aristóteles dirá que “*num segundo sentido, dizemos que causa é a matéria e o substrato*”⁶⁸. Para Marilena Chauí, a causa material é a forma privada da atualidade e buscando por ela. Traduz a vontade de saber do que é feita uma coisa, de que é constituída⁶⁹.

A causa eficiente ou motora, é aquilo de que provém a mudança (o princípio do movimento) e o movimento das coisas. Traduz-se na operação de um agente que, através de um ato, move a coisa em direção a suas potências, visando transformá-las em ato.

A causa final, ou *entelékhia*⁷⁰, é o fim ou o propósito das coisas ou das ações. Diz Aristóteles que a causa final é o fim e o *bem* de cada coisa. Indica, a causa final, qual escopo, qual fim se pretende obter com alguma coisa.

2.1.3. O Direito Natural na Filosofia Aristotélica

Ao fazer todas essas considerações sobre a *phýsis*, sobre a *Metafísica* e a *Física*, surge uma questão que é algo inescapável quando há considerações sobre natureza e direito. Essa questão é, evidentemente, *há direito natural* em Aristóteles? Se há, como pode-se extraí-lo da *phýsis*?

Considerar o Direito Natural segundo Aristóteles é passo essencial para determinar a validade da solução proposta ao problema de pesquisa. Existe uma possível dificuldade que será trazida oportunamente e que é melhor resolvida com a leitura de Aristóteles por Santo Tomás de Aquino, mas, por etapas, elas serão apresentadas.

Neste ponto, serão apresentados os argumentos mais clássicos sobre a existência do Direito Natural em Aristóteles. Eles permitirão que se encontre o fundamento no próprio *corpus*, mas será visto que essas considerações, embora de autoridades reconhecidas e válidas, não posicionam bem o tema na *Metafísica* segundo foi exposto mais acima. Fará parte da conclusão deste capítulo apresentar

⁶⁸ Idem, 983a 29.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Idem. Ensina a professora que, para Aristóteles, *entelekhéia* tem três significados: o que faz uma potência tornar-se ato; essa mesma atualidade completa; ou atualização como realização da finalidade que o ser possui por natureza.

essa construção e dar a essas exposições, tanto mais quanto seja possível, um melhor fundamento ou uma nova leitura.

2.1.3.1. Apresentação das posições de alguns comentadores sobre o direito natural aristotélico

Para discorrer sobre o Direito Natural em Aristóteles, é obrigatório considerar, sobretudo, as lições de Michel Villey. Este professor de Filosofia do Direito trata do tema em sua *Filosofia do Direito* e em *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*⁷¹.

O Direito Natural aristotélico é exposto, na *Filosofia do Direito*, após uma explanação sobre a compreensão do conceito clássico de Natureza e, conexo a isso, uma ênfase no *tèlos*⁷² da Natureza. Michel Villey afirma que, justamente no *fin* é encontrado aquilo que Aristóteles chamou na *Metafísica* de bem e que ele afirma ser *valor*.

O Direito Natural, *physikon dikaion* em grego, preexiste à intervenção humana, aos juízos humanos, e é dado antes do direito positivo, sob a forma de uma proporção justa que está integrada nas cidades. Ao jurista cabe distinguir as relações justas tal qual ao biólogo distinguir a *phýsis* de um ente natural.

Na *Formação*, Villey precisa: Aristóteles, com a palavra *díkaion*, procura designar a ordem imanente ao cosmos. É um princípio de ordenação que põe o *cosmos* em função de uma finalidade. Desse modo, existe sim um Direito Natural que é dado ao homem.

O direito natural, dirá, é um método experimental, que o jurista utiliza para observar a sociedade e daí extrair as diretrizes que utilizará para a elaboração do Direito Positivo⁷³.

Ottfried Höffe⁷⁴ é mais restritivo na exposição. Afirma que Aristóteles apresenta o par conceitual *physikon dikaion* e *to nomikon* extraindo-o da *Retórica*, I,

⁷¹ VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito: definições e fins do direito: os meios do direito**. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 342 e seguintes e 358 e seguintes; **A Formação do Pensamento Jurídico Moderno**. Trad. Cláudia Berliner. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 47 e seguintes.

⁷² *Filosofia do Direito* *cit.* p. 348-9.

⁷³ *Formação* *cit.* p. 55.

⁷⁴ RENAULT, Alain (dir.). **História da Filosofia Política – Vol. I: A Liberdade dos Antigos**. Cap. 2 – Aristóteles. Trad. Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 148-9.

10. O Direito Natural seria correspondente, para o autor, à ideia moral do direito e caracterizar-se-ia pela universalidade e a não dependência da opinião dos homens.

Possivelmente por considerar o direito natural enquanto ideia (nos moldes platônicos), é estranho ao autor que Aristóteles considere o Direito Natural mutável (*kinêton*). Resta que reputa o direito natural como uma “*ideia reguladora, o bem comum sem mais definição, e contém precisamente por isso uma potencialidade de crítica social*”.

Leo Strauss é igualmente crítico da posição de Aristóteles com relação ao Direito Natural Clássico⁷⁵. Para o autor, a posição de Aristóteles, embora seja a única expressamente referente ao tema, seria curta demais e evasiva demais. O direito natural, no que Aristóteles dá a entender, embora não conceda nenhum exemplo do justo por natureza, não é algo que transcenda a sociedade política porque senão jamais poderia referir-se ao homem, que é animal político por natureza. Portanto, o direito natural seria parte do direito político e, em sua forma mais desenvolvida, ocorreria entre concidadãos.

É ressaltado, assim como foi citado com relação aos comentadores anteriores, que Aristóteles concebe um direito natural mutável. Essa mutabilidade deve ser entendida em termos de *decisão mutável* – Nesse caso, um juiz, encarregado de decidir sobre determinada controvérsia, deve analisar exaustivamente todas as circunstâncias e tomar uma decisão adequada à situação, de acordo com as variabilidades da exigência da justiça.

O autor pátrio que mais se aproxima do que até o momento foi exposto é o professor Vandyck Nóbrega de Araújo⁷⁶. Em sua obra é exposta uma visão crítica da *Física* e da *Metafísica*. Estribado nisso, conclui:

Considero que o Direito é um Ser e que a sua substância é a Justiça. [...]. Admito que o Direito, em termos aristotélicos, é o Ser movido pela necessidade humana do justo, que no caso age como motor e o fenômeno jurídico é o móvel (exceto a substância – a Justiça) que

⁷⁵ STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 135 e seguintes.

⁷⁶ ARAÚJO, Vandyck Nóbrega de. **Fundamentos Aristotélicos do Direito Natural**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1988.

caminha para a atualização para atender a finalidade da harmonia social.⁷⁷

Essa interpretação específica da Justiça como substância do Direito parece problemática. De acordo com o plano das ciências de Aristóteles, bem assim da *Metafísica* ou mesmo da *Física* segundo exposto, essa afirmação não pode ser sustentada sem problemas.

2.1.3.2. Uma exposição do direito natural na metafísica aristotélica

Perguntava-se como é possível afirmar a existência do Direito na Natureza. Essa é uma pergunta inevitável do ponto de vista desse texto, porque de que outro modo estar-se-ia legitimado a utilizar o mecanismo de observação dos fenômenos, que é a doutrina das quatro causas, senão em vista de um direito natural que desse suporte a isso? Justamente isso parece problemático nas opiniões dos autores trazidos a conhecimento: nenhum deles considera realmente o *Direito Natural*, o *Phýsikón Dikaion*, à luz da *Física* aristotélica, exceto Vandyck Nóbrega.

O modo como se observa a relação causal no mundo, depois da modernidade, sofreu uma depreciação em relação a Aristóteles. As ciências naturais atuais são evidentemente influenciadas por uma concepção mecanicista, que considera o fenômeno na sua simplicidade formal e material. Ao investigar o movimento dos corpos, analisa-se de forma matemática a mudança de determinada massa no espaço. A ação que o muda é vista em termos de força aplicada numa direção e sentido.

Das quatro causas que Aristóteles expôs, pode-se dizer que restaram duas, quando muito três delas, para um pensamento científico estritamente empírico, ou seja, considera-se que a relação causal se dá simplesmente no espaço, na movimentação de um lugar para o outro, de forma mecânica.

O homem dispõe da natureza como quer, justamente porque considera que os corpos se movimentam e/ou podem ser movidos no espaço. Além de dispor da natureza, se é dito que alguns corpos podem se movimentar por si, a natureza mesmo,

⁷⁷ Idem, p. 36.

nessa visão do homem sobre si como sujeito, coloca a natureza à sua disposição, como objeto. A esse respeito é possível citar David Hume:

Eles permanecem mais frívolos, aqueles que dizem que todo efeito precisa ter uma causa, porque esta é implicada pela ideia de efeito. Cada efeito necessariamente pressupõe uma causa; efeito, sendo um termo relativo, do qual causa é correlativo. Mas isso não prova que todo ser precisa ser precedido por uma causa; porque todo marido necessariamente tenha que ter uma esposa, não se segue disso que cada homem deva ser casado. O verdadeiro estado da questão é, ou cada objeto, o qual venha a existir, deve sua existência a uma causa; e isso eu afirmo não ser de certeza intuitiva ou demonstrativa; [...] ⁷⁸.

Para Hume, a causa de um efeito é um evento cronologicamente anterior a ele e assim é percebido. Dessa mecânica, mesmo para Hume, não é possível perceber de que modo o evento anterior produz o posterior; se esse é o menos, quem dirá o mais: o fim nunca pode, nessa mecânica, ser percebido como causa de uma ação justamente porque é posterior a ela.

De todo modo, não é esse o modo que a *Metafísica* aristotélica permite proceder. Afirma-se aqui que essa concepção de humiana, newtoniana, cartesiana, geométrica de natureza, moderna, estática mesmo em sua dinâmica, jamais poderia cobrir o campo semântico da *phýsis*, pois como foi visto existe uma vastidão de outros porquês a serem respondidos.

Isso se dá principalmente quando é considerado o Direito, seja como ciência prática, ou como uma ciência da cultura ou do espírito. Justamente por considerar o *valor*, o *bem*, as *finalidades*, já ultrapassa a concepção mecânica impessoal. Isso é deveras importante quando exposto em termos da ciência política ou ciência jurídica, em particular se se pretende submetê-las a uma avaliação crítico-filosófica. Mas isso leva a outro questionamento importante que deve ser detidamente considerado em

⁷⁸ HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Reprinted from the original edition in three volumes. Londres: Oxford Clarendon Press, 1960. p.82. No original: *They are still more frivolous, who say, that every effect must have a cause, because 'tis imply'd in the very idea of effect. Every effect necessarily pre-supposes a cause; effect being a relative term, of which cause is the correlative. But this does not prove, that every being must be preceded by a cause; no more than it follows, because every husband must have a wife, that therefore every man must be marry'd. The true state of the question is, whether every object, which begins to exist must owe its existence to a cause; and this I assert neither to be intuitively nor demonstratively certain [...]*.

ordem de aplicar a *Metafísica* ao direito e à política: numa classificação das ciências, qual lugar ocupa o Direito? E qual lugar ocupa a Política?

Aristotelicamente é correto considerar o direito, bem como a política, como ciências práticas. As ciências práticas são aquelas que tem seu início e seu fim no próprio sujeito que age. Seu princípio é o homem, pois este a move, por meio da sua própria vontade ordenada e seu fim também é o homem.

Aquele que age, a ação que pratica e em vista do que ele a pratica são uma só e mesma coisa: aquele que age, o homem. O Direito é praticado pelo homem e para o homem. As ações práticas, quando refletidas à luz da metafísica, visam um fim, que é o *bem*. As ações práticas aristotélicas são a ética e a política.

A interpretação que aqui se propõe e que passará a ser demonstrada é a seguinte: o direito-justiça está localizado na natureza e, portanto, pode ser interpretado à luz da doutrina das quatro causas, em Aristóteles, porque a *pólis* é natural e anterior ao indivíduo que é naturalmente político, ou seja, estabelecedor de relações entre iguais à luz da justiça, em vista dos seus fins (*enthelekhia*) de felicidade (*eudaimonia*).

É necessário explicar, portanto, em primeiro lugar, o *homem* enquanto naturalmente político; segundo, conseqüentemente a *sociedade* enquanto *pólis natural* e, em terceiro, a função do *dikaion* – do *direito justo* – enquanto prática que permite que o homem atinja seus fins de felicidade na sociedade.

No Livro I da *Política*⁷⁹, Aristóteles afirma que:

Estas considerações evidenciam que a cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político.

Desse excerto podem-se extrair duas conclusões: 1) que o homem é por natureza um ser vivo político; 2) que a cidade é igualmente natural.

1. Dizer que o homem é um animal político ou um ser vivo político é, provavelmente, uma das expressões mais usadas quando se faz qualquer referência a Aristóteles – e, também, a São Tomás de Aquino. Mas de que forma se deve

⁷⁹ ARISTÓTELES. **Política**. Ed. Bilingue. Trad. Antonio Campelo Amaral e Carlos Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998. 1253a

entender a antropologia aristotélica para identificar o *politikon* como *phýsis* do homem? A resposta encontra-se na análise conjunta de alguns conceitos constantes do *De Anima*, da *Ética à Nicômaco* e do *Político* à luz da *Metafísica* e da *Física*.

Dentro do que foi exposto sobre a *Física*, é correto dizer que o homem é um ser, um ente, natural⁸⁰, ou seja, “*Entre os entes, uns são por natureza, uns são por outras causas; por natureza, são os animais e suas partes*”. Sendo um ente natural, o homem é um *ser* no sentido de *ser por si*, pois possui corpo natural.

O homem é um ser dotado de vida e alma. Segundo o *De Anima*⁸¹, Aristóteles diz que entre os entes naturais, alguns tem vida e outros não, sendo a vida, *bios*, como o nutrir-se, o crescimento e o envelhecimento. Se é assim, capaz de movimento, o homem é um ente natural, mas composto: é o sínolo de corpo natural mais alma. Esta é aquilo que, para o Estagirita, foi tratado sob o conceito de forma: “*Luego, el alma es necesariamente entidad en cuanto forma especifica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia del cuerpo*”⁸².

A alma é a forma do corpo e, se é forma, é também sua enteléquia, seu fim, seu bem, sua causa final. A *alma* (*forma, essência*) é a energia da vida do corpo (*ser em ato*). Portanto, a *forma* é a *essência* segundo Aristóteles⁸³, decorrendo disso que uma coisa é ela mesma somente quando possui a capacidade de desempenhar sua função. Qual é a função, portanto, do homem que decorrente da realização de sua essência permite afirmar que seja um ser vivo naturalmente político? Essa é uma questão importante, mais do que simplesmente citar o trecho correspondente da *Política* sem apresentar a fundamentação.

A função da alma, que o homem deve realizar para viver de forma mais perfeita é o *pensar*, é o *logos*.⁸⁴ Disso decorrerá que o modo mais perfeito de viver é aquele dedicado às ciências teoréticas, porque as ciências teoréticas são aquelas dedicadas ao pensamento puro. Entretanto, dizendo apenas isso, não se chega a identificar claramente a *phýsis* política do homem, esta que determina seu agregar-se, estabelecer relações e, a partir disso, formar a *pólis*.

⁸⁰ ARISTÓTELES. *Física cit.* 192b.

⁸¹ ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. 412a e seguintes.

⁸² Idem, 412a 20.

⁸³ Idem 412b 10-22.

⁸⁴ Nesse sentido, cf. BERTI, Enrico. *Novos estudos cit.* p. 164 e seguintes.

Se o homem tem por essência o *logos*, então, como essa essência pode ser realizada? Por quais meios de vida? O homem é substância no sentido próprio de *ser por si*, de modo que possui em si mesmo o princípio de movimento e repouso que o movimentam no sentido de atualizar sua essência. Não é outra coisa senão o próprio *logos* que causa esse movimento que agrega os homens. O conceito de *logos*, assim como os já tratados de *substância* e *ser*, assume contornos plurívocos em Aristóteles⁸⁵. O *logos*, além de pensamento, é também voz (*phoné*) e palavra, é falar com o outro expondo aquilo que pensou ou expondo alguma coisa, fazendo o outro ver algo que se queira mostrar através de um discurso.

É o *logos* que torna o homem hierarquicamente superior aos animais que, apesar de serem constituídos com algum tipo de *phoné*, não possuem a palavra. Através do discurso que dirige ao outro, o homem pode tornar claro o que lhe é útil ou inútil, justo ou injusto, pode adquirir e instruir sobre uma ciência, pode perscrutar as causas primeiras e últimas, enfim, pode conhecer e praticar a filosofia.

2. Essa característica do *logos* é o que torna o homem um ser vivo gregário por *natureza*: dotado de palavra e pensamento, é capaz de estabelecer relações de causa e efeito, de conhecer abstratamente, de conhecer as causas formais, materiais, eficientes e finais; é capaz de estabelecer relações de igualdade com outro em vistas de realizar, cada vez e sempre, o *logos*. É da *phýsis* do homem, seria possível dizer, estabelecer a cidade. Quem não estabelece relações desse tipo ou é um louco ou é um deus, visto que esses últimos bastam a si próprios em todas as causas.

Portanto, agregar-se é natural dos indivíduos. Como os gregos em geral e Aristóteles, em particular, denominavam essa agregação? Denominavam-na *pólis* (*πόλις*), termo que se traduz geralmente por *cidade*, *cidade-estado* ou até mesmo *estado* (apesar de não se assemelhar aos Estados Territoriais modernos).

Com isso, é igualmente correto dizer: o homem é substrato, pois a ele se agregam todos os demais seres acidentais no sentido de qualidade – o homem pode ser justo, pode ser músico, pode ser diversas coisas. Na *Ética à Nicômaco*, Aristóteles⁸⁶ pergunta sobre o significado do *viver bem*, ou viver segundo a *enteléquia*. O que é, para o homem, viver, já é sabido. Mas como viver bem? O bem viver, para o

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes. p. 71. [32].

⁸⁶ ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. Trad. de António de Castro Caieiro. São Paulo: Editora Altas, 2009. Livro V, 1095b 14 e seguintes.

homem, é viver feliz e realizar sua essência é um motivo de felicidade. Viver bem é bem-viver na *pólis*.

A *pólis* é a unidade política e social que serve de base ao mundo grego e que, juntamente com a originalidade da língua, distingue esse mundo grego dos não-gregos. Do ponto de vista da metafísica, a *pólis* pode ser considerada a *enthelékhia* homem político, porque a *phýsis* do homem, que é essencialmente *kínesis* (devir/movimento), mas um movimento orientado pelo *logos* e em direção a sempre atualizá-lo, concretiza-se na cidade. Essa concretização ocorre, justamente, naquela perspectiva heideggeriana exposta antes: o homem movimenta-se para frente, mas não sem antes volver o olhar para trás, tendo em vista a ordenação que o orienta no sentido da agregação na *pólis*, como essencialmente iguais, visando o bem.

Não interessa aqui entrar em todos os aspectos da história da formação da *pólis*, mas cumpre observar dois pontos de vista característicos. Do ponto de vista da história da civilização grega, a *pólis* é a soma ou total da adição de várias aldeias familiares. Ocorre que essas comunidades familiares não são iguais à comunidade política. Em primeiro lugar vem o *oîkos*, assim entendida a comunidade doméstica, a casa familiar, que se compõe da relação conjugal entre os esposos, o poder paterno do pai sobre os filhos e o poder sobre os servos. Essas comunidades despertam, entre si e gradativamente entre as demais, laços de *philía*, ou seja, de amizade, amor e reciprocidade entre *iguais*⁸⁷.

Isso já o confirma Aristóteles na própria *Política*, em 1252b30, e pelo fenômeno do *sinecismo*, assim chamada a reunião de povoações da Ática que resultou na formação de Atenas⁸⁸. A noção de *pólis* implicava um aglomerado urbano dotado de certas comodidades⁸⁹ como, por exemplo, edifícios administrativos, ginásio, teatro, mercado, sistema hídrico. As cidades eram essencialmente pequenas,

⁸⁷ CHAUÍ, Marilena. *Op. cit.* p. 509, glossário da palavra *Philía*. Derivada do verbo *philéo* que significa, entre outros, relacionar-se de igual para igual.

⁸⁸ CHAMOUX, François. **A Civilização Grega**. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2003. p. 206.

⁸⁹ A esse respeito, PAUSÂNIAS, **Description of the Greece**. Trad. William Henry Samuel Jones. New York: Harvard University Press, 1961. 10.4.1: “Such were the memorable exploits of the Phocians. From Chaeroneia it is twenty stades to Panopeus, a city of the Phocians, if one can give the name of city to those who possess no government offices, no gymnasium, no theater, no market-place, no water descending to a fountain, but live in bare shelters just like mountain cabins, right on a ravine”. Em tradução livre: “Tais eram os feitos memoráveis dos Fócios. De Querónia, contam-se vinte estádios ao Panopeu, uma cidade dos Fócios, se é que alguém poderia dar o nome de cidade a um lugar que não possui prédios administrativos, que não possui ginásio, que não possui teatro, Mercado ou água proveniente de alguma fonte, mas vivem em abrigos simples, como abrigos de montanha numa ravina”.

excetuando talvez Esparta e Atenas que eram as reconhecidamente maiores. A *pólis* histórica era uma associação para consecução de fins de defesa, de justiça, de proteção, espirituais e culturais⁹⁰, tudo isso na mesma comunidade.

Do ponto de vista do pensamento grego, a *pólis* é, porém, decisiva. Caracteriza-se pela preeminência do *logos*, enquanto *palavra*, como instrumento de poder político. Todas as questões de interesse são submetidas à arte oratória e devem, portanto, ser levadas a debate e a decisão assim também será deliberativa. Isso leva à característica da *publicidade* das manifestações sobre essas questões importantes. Todos os valores que se discutem são postos a público e tornam-se do conhecimento e da instrução geral e, conseqüentemente, submetidos à crítica em praça⁹¹.

Desse modo, por meio do *logos*, surge a *lei* nas pólis, em oposição às decisões do monarca, *basileis*, que decidia e regulava, ou seja, que *jurisdicionava*, no melhor sentido de dizer o direito, com base numa predestinação divina que unia teologia e política através de certos rituais religiosos.

3. Aqui, justamente, insere-se a questão relativamente ao direito natural segundo a discussão que aqui se propõe, segundo a qual a única possibilidade que permite avaliar o direito segundo uma perspectiva metafísica é o direito natural, e fica respondido o terceiro passo proposto para uma interpretação segundo metafísica do direito natural em Aristóteles. Diz o filósofo na *Política*:

Tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior. A injustiça armada é, efectivamente, a mais perigosa; o homem nasceu com armas que devem servir à sabedoria prática e a virtude, mas que também podem ser usadas para fins absolutamente opostos. É por isso que o homem sem virtude é a criatura mais ímpia e selvagem, e a mais grosseira de todas no que diz respeito aos prazeres do sexo e da alimentação. A justiça é própria

⁹⁰ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. **História da Filosofia do Direito e do Estado: antiguidade e idade média**. Trad. de Adriana Beckman Meirelles. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012. p. 157.

⁹¹ VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Trad. Ísis Borges da Fonseca. 23ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2016. p. 53 *passim*.

da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo⁹².

A justiça é própria da cidade, diz o filósofo. Mais ainda: *consiste em discernir o que é justo*. Nessa passagem, pode-se concluir que, primeiramente, a *justiça* é algo natural à cidade pois lhe pertence propriamente. Se a *pólis* (a cidade) é anterior ao homem político, a justiça natural, o justo natural igualmente é. Pode-se entender que Aristóteles não compreendia que a *pólis* fosse algo eterno, que nunca se fundou no mundo material⁹³. Em absoluto. Na ordem do tempo, é claro que os homens não surgiram e lá havia a *pólis* aguardando ser preenchida, com seus prédios e instituições já prontos. É aquela movimentação essencial da *phýsis* do homem que o orienta no sentido de agregar-se a fim de atingir sua plenitude.

Quando se lê que a “*A justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo*”, no original em grego lê-se a sentença: “*ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν: ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις*”.⁹⁴

Interessa aqui a expressão *δικαιοσύνη πολιτικόν*, ou seja, *dikaiousuné politikón*. Essa expressão é de suma importância porque conecta a *Política* com a *Ética* à *Nicômaco* de forma indelével. É justamente na *Ética* que se localiza o que Aristóteles quer dizer por *δικαιοσύνη πολιτικόν* e, então, *πολιτικοῦ δικαίου*, *physikon dikaion*. Em Aristóteles a *Justiça* tem ligação direta com a virtude, mas o que interessa quando se pensa num direito natural é justamente aquele que não depende da virtude porque a virtude mesma é uma disposição de caráter do homem num determinado sentido.

A justiça, nos seus desdobramentos mais particulares não são objeto dessas considerações, sendo o mais importante aqui a justiça política como justiça natural e seus possíveis desdobramentos para uma metafísica do acesso à justiça.

Cumprido observar, contudo, que Aristóteles inicia essa discussão sobre a justiça quando discute sobre a excelência, que em grego se diz *aretè*, termo que diz respeito à *disposição* do homem, possível de ser disposição teórica ou desenvolver-se como disposição permanente do caráter: *ética*.

⁹² *Política cit.* 1253a.

⁹³ Nesse mesmo sentido, CHAUÍ, Marilena de Souza. *Op. cit.* p. 464.

⁹⁴ A versão em português é muito menos perfeita. “*O discernimento e o respeito ao direito formam a base da vida social e os juízes são seus primeiros órgãos*”. v. ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 6.

A primeira é aquela que se desenvolve por meio do ensino e da instrução, sendo natural aos homens como é natural o *logos*. A disposição ética, por ser prática, desenvolve-se por um processo de habituação, atualizando-se como hábito. As disposições permanentes do caráter, que resultam em hábitos, se orientadas no sentido correto, constituirão as excelências éticas, que pertencerão, como *acidente* ao substrato *homem*. Essas disposições permanentes do caráter desenvolver-se-ão através da prática constante de ações positivas em situações ante as quais um homem poderia agir de uma maneira virtuosa ou não-virtuosa. Assim, por exemplo, com relação a possuir a virtude da coragem, um policial ou um membro das forças armadas deveria praticar atos de coragem em situações em que poderia agir de forma covarde. Do mesmo modo, um magistrado somente poderia ser considerado justo ao praticar decisões justas quando poderia praticar ações não-justas.

Entenda-se: essas situações, antes as quais o homem poderia agir dum ou doutro modo, normalmente provocam no homem um certo desejo, um certo *pathos* de agir de forma covarde, de forma injusta ou de qualquer outra que não seja virtuosa. Então a ação virtuosa será uma ação praticada pelo homem de forma racional, refletida e consciente⁹⁵. A virtude que comanda a boa deliberação acerca das escolhas de ordem prática será a prudência.

De acordo com Werner Jaeger, para os gregos, instruídos desde jovens de modo a alcançar a excelência, Aristóteles demonstra ter diante de si um heroísmo moral de quem estima a si próprio, luta pelos amigos, sacrifica-se pela pátria, abandonando honrarias e bens, conquistando assim, em última análise, a *aretè*:

Quem está impregnado de autoestima deseja antes viver um breve período no mais alto gozo a passar uma longa existência em indolente repouso; prefere viver só um ano por um fim nobre a uma vasta vida por nada; escolhe antes excetuar uma única ação grande e magnífica, a fazer uma série de pequenas insignificâncias.

A justiça, como disposição permanente de caráter, será no homem aquela disposição por meio da qual ele pratica ações justas:

⁹⁵ É extremamente importante notar que o *direito* ou a *lei* não podem agir de forma justa, porque são entes de razão, não possuindo em si princípio de movimento ou repouso. O direito enquanto ente é movido pelo homem.

É tido como injusto quem não observa (...) as leis, quem não observa (...) a distribuição uniforme dos bens, a igualdade entre os cidadãos e, portanto, é tido como justo quem respeita a lei e a igualdade entre os cidadãos. O justo está, conseqüentemente, na observância da lei e da igualdade entre os cidadãos⁹⁶.

Com relação ao agir, portanto, a justiça é uma virtude, uma *aretè* e isso significa que ela é mérito, qualidade. Do ponto de vista da análise metafísica, o homem que tem a excelência da justiça, da coragem, da prudência, ou qualquer outra virtude que se nomeie, a tem por acidente, porque praticou até estar habituado a ela. A *aretè* como um todo, é um conjunto de valores e subsistem porque predicam o homem.

As diferenças básicas entre os tipos de justiça para Aristóteles serão definidas com base no âmbito de relações sociais entre as pessoas, portanto, o quadro geral será⁹⁷:

a) justiça genérica, legal – é esta em que, orientando-se pelas leis, o homem age de modo justo. Através da prática dela como disposição permanente de caráter, mantém-se a vida boa na pólis, ou seja, a felicidade e o que dela se pode derivar;

b) justiça particular, específica. Esta subdivisão realçará a igualdade através da chamada doutrina *mesotes*, doutrina do meio termo entre dois conteúdos extremos. Esta se subdivide em:

b.1) justiça distributiva – reparte bens (reconhecimentos, honrarias, encargos, incumbências) entre os cidadãos, servindo-se da conhecida métrica da igualdade geométrica ou proporcional;

b.2) justiça comutativa – diz respeito às relações contratuais, de troca e transgressões em geral, utilizando-se de um método puramente aritmético, querendo dizer a estrita correspondência entre dano e reparação. Ela apresenta, no plano da *Ética*, como subdivisões:

b.2.1) justiça contratual;

⁹⁶ ARISTÓTELES. *Ética cit.* 1129a – 1131b, *passim*. Aqui, a título de informação, difere-se muito de Platão, onde a Justiça é, por um lado, a relação harmônica entre as forças anímicas do indivíduo e, de outro lado, o ordenamento harmônico da *pólis* enquanto *pessoa maior*. Cf. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. **História da Filosofia do Direito e do Estado: antiguidade e idade média**. Trad. de Adriana Beckman Meirelles. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012. p. 147 e seguintes.

⁹⁷ Idem, p. 149 e seguintes.

b.2.2) justiça restitutiva, compensatória ou *vindicativa*: atinente a delitos no geral e ações criminosas.

Acaso se pensasse estritamente nesses termos, ou seja, do ponto de vista da justiça como virtude, a pergunta de pesquisa seria respondida de forma negativa e as propostas não se sustentariam. Não seria possível falar de uma aplicação da *Física* de Aristóteles ao Direito, tampouco num *direito natural* de maneira própria, porque se o Direito Natural é aquele que existe independentemente das convenções que se transformam em lei positiva, ele sempre dependeria de o homem ser ou não virtuoso, de ter ou não desenvolvido a excelência através da prática. A justiça como *aretè* é um universal, indeterminada. Como a pesquisa demonstrou, há ser nas categorias, portanto, de acordo com o Livro Δ 7 da Metafísica, pode-se concluir que há ser quando se fala de *justiça* como virtude, mas sempre quando ela predica um substrato.

Desse modo, não é possível concordar sem reservas com a conclusão do senhor Vandyck Nóbrega de Araújo quando ele considera o direito como ser e a justiça como sua substância. Dizer isso é dizer que o direito se compõe de duas substâncias, *direito* e *justiça*, o que não parece de acordo com os princípios da metafísica sobre os quais esta pesquisa apresentou.

Portanto, o que é *δικαιοσύνη πολιτικόν*?

Foi dito que a *pólis* existe no interesse da atualização daquilo que o *télos* (a finalidade) da natureza humana entende como a *melhor vida*, como *vida boa*. Na *pólis*, que é o maior grau de comunidade autárquica, aqueles que nela vivem podem livremente se desenvolver em vistas de sua causa final, em vistas de uma vida boa.

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim destas e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontra completo, é a isso que chamamos a sua natureza (...) ⁹⁸.

⁹⁸ **Política** cit. 1252b 27

A *pólis* em Aristóteles é unidade da pluralidade de seus componentes. Nela vigora uma *justiça política* que mantém a igualdade entre os cidadãos e instituir leis que visem manter essa igualdade na *pólis*. Se a *pólis* atinge seus fins de autossuficiência, os homens que nela vivem podem ser igualmente autossuficientes porque ela dá essas condições.

Nos Livros VI e VII da *Ética à Nicômaco*, Aristóteles expõe que a finalidade da justiça política é:

[...] aquela que tem em vista a autossuficiência das comunidades entre homens livres e iguais que se associam numa existência comum, sendo uma tal igualdade por analogia ou aritmética. Assim, enquanto não for criada uma tal igualdade, não haverá estado a regular as relações entre as pessoas, mas apenas uma justiça aparente. E apenas há justiça política quando as relações de humano para humano forem reguladas pela lei e a lei existe aí onde pode haver injustiça. Pois a justiça dos tribunais é o discernimento do que é justo e do que é injusto⁹⁹.

Então a justiça política, afirmará Aristóteles, pode ser de duas maneiras. De um lado, pode ser *justiça natural*; de outro, *justiça convencional*. Mais propriamente, a justiça política pode ser *μὲν φυσικόν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν*, ou seja, por natureza ou por costume.

A justiça por natureza, assim como a justiça por convenção, ambas admitem alteração. A justiça política, quando por convenção, é certamente adaptável: por meio dela os conteúdos das determinações legais podem ser elaborados e seguir as leis convencionadas será uma das formas de ser tornar um homem possuidor da virtude da justiça.

O que causa estranheza é que a justiça fundada na natureza seja alterável. No começo do livro II da *Ética*, 1103a 20, Aristóteles é expresso ao dizer que *nada do que é constituído de uma determinada maneira poderá ser habituado a ser de outra maneira*. Isso levou Leo Strauss à interpretação acima citada, de que a justiça natural se manifeste nas decisões que analisaram exhaustivamente uma determinada causa.

⁹⁹ ARISTÓTELES. *Ética cit.* 1134a 30.

No caso de Ottfried Höffe, não existe, para ele, clareza na posição de Aristóteles. Aristóteles, contudo:

E o mesmo se passa com as determinações de justiça que não existem por natureza, mas por decreto humano – pois não são as mesmas em toda a parte, tal como nem as constituições dos Estados são para todos as mesmas. Contudo, há apenas uma única em todo o lado, de fato a melhor de todas, tal é a constituição fundada na justiça por natureza¹⁰⁰.

Aqui é muito significativo notar que, para Aristóteles, ainda que a justiça natural seja alterável, a constituição que dela derive, que dela cresça no sentido de uma filiação, de uma conexão por geração, é a mais nobre, a mais excelente.

Isso quer dizer que há um direito natural, e esse direito natural pode ser conhecido porque inscrito na natureza e o homem, sendo capaz de conhecer, pode inclusive, beneficiar-se dela para fundar uma constituição excelente para a *polis*.

A polêmica acerca do direito natural, portanto, toma outros rumos. Duas interpretações apresentam-se: uma mais ortodoxa, da qual são exemplos Alasdair MacIntyre e Böckenförde, outra assim chamada *não conservadora*, da qual são exemplos Enrico Berti e Julia Annas.

Os mais ortodoxos na interpretação de Aristóteles afirmarão que o direito natural é deduzido a partir do direito posto na *pólis*. Assim como foi citado na *Política* 1253a, o direito (justo) é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo. Como foi dito, esse discernimento se fará por meio da prudência, que orienta as decisões num processo de formação de hábito excelente como disposição permanente de caráter. Assim, Böckenförde:

O direito (e o justo), enquanto forma de ordenamento da vida comunitária, existe justamente, e apenas, em tal comunidade de pessoas livres e iguais, nas relações entre essas pessoas livres e iguais; seu domínio concreto é assim determinado e delimitado

(...)

¹⁰⁰ Idem, 1135a.

O direito conforme a natureza não está dissociado da *pólis*, não subjaz a ela, mas é justamente um direito dado pela *pólis*, que está na base de sua concreta formulação ético-institucional. Aquilo que naturalmente é justo (*physei dikaion*) vive no ordenamento existente, embora não seja mera função desse ordenamento¹⁰¹.

Como se pode ver, uma vez que o direito natural é interpretado com base no ordenamento da *pólis* e a justiça é a *pólis* ordenada, há toda uma interpretação particularista da justiça baseada no mérito de cada um, pois é com base no mérito de cada pessoa que Aristóteles pensará a justiça distributiva.

MacIntyre, no mesmo sentido:

A pessoa cujas ações sejam formadas pela *aretè* e pela *phronesis* tinha, de acordo com a discussão na *Política*, desenvolvido de forma original suas capacidades biológicas, as quais, contudo, poderiam ter sido desenvolvidas a serviço da injustiça. E é assim que elas poderiam ter sido desenvolvidas em um ser humano desprovido da lei e da justiça, as quais apenas na *Pólis* se permite alcançar. Por esse motivo, a Polis é requerida para que haja *aretè* e para haja *prudência*, assim como para que haja direito-justo. Separado da *Pólis*, o homem nada mais seria do que um animal selvagem.¹⁰²

Parece bastante demonstrado, nesse excerto, que para MacIntyre, direito natural e *pólis* estão estritamente conectados com o *bios politikos*, com a vida política do cidadão que, inserido na *pólis*, pode ser regularmente avaliado. O problema, aqui, será justamente por quais meios esse *mérito* pode ser avaliado.

Em face dos dias atuais, quando se pretende cada vez mais uma interpretação inclusiva, ou melhor, democrática, dos *direitos fundamentais*, a avaliação meritocrática

¹⁰¹ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Op. cit.* p. 140 e 142.

¹⁰² MACINTYRE, Alasdair C. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University of Notre Dame Press, 1988. p. 97-98. “*The person whose actions are formed by both aretè and phronesis has, according to the discussion in the Politics, developed originally, biologically given capacities, which could, however, have been developed instead so that they were put to the service of injustice. And this is how they would have been developed in a human being deprived of the law and justice which only the polis affords. Hence the polis is required for aretè and for phronesis, as well as for dikaiosunè . Separated from the polis, what could have been a human being becomes a instead wild animal.*”

tem pouca adesão. Mas para Aristóteles é possível afirmar que essa avaliação democrática não é a que ele escolheria porque exclui as honrarias advindas da *aretè*.

A outra interpretação é a dita *não conservadora*. Segundo essa interpretação, a *pólis* aristotélica não se refere a uma *pólis* particular, tampouco a uma comunidade particular, mas sim à “*sociedade perfeita, fundada na natureza do homem, porque o homem é por natureza um animal político e não pode realizar-se a si mesmo senão na pólis*”¹⁰³.

Desse modo, aquilo que por um lado se entende como uma racionalidade particular, uma racionalidade de uma *pólis* específica e válido somente para ela, pode ser entendido, através desse prisma, como algo válido para todos os homens.

Essa interpretação é muito interessante no sentido de que, se o *justo natural* for assim entendido, será válido para todos os homens, deve estar presente em todas as constituições, podendo ser conhecido e acessado pelo homem através do *logos*.

Essa interpretação *não-convencional* parece a mais correta do ponto de vista do que se pretende hoje para uma avaliação aristotélica do direito natural. Com isso, podemos arriscar algumas conclusões provisórias porque a filosofia aristotélica não resolve uma dificuldade que só se encontra solucionada na interpretação de São Tomás de Aquino.

Em primeiro lugar, pode-se concluir que *direito* e *justo*, no pensamento de Aristóteles são a mesma coisa ou dizem respeito a uma mesma realidade prática. Não há uma autonomia do direito em face das noções de justiça, mas é possível distinguir o *nómos* e a *diké*. Disso decorre uma outra distinção necessária que será abordada mais tarde e que hoje é fundamentalmente negligenciada: o direito absolutamente não é igual à lei. Pode ser considerado justo e direito observar e conduzir-se de acordo com a lei, mas não é necessário que a lei seja justa para que seja lei. No pensamento grego, até o ponto que pode ser perscrutado, Direito e Justiça implicam-se e não pode ser concebido um direito que não seja justo – até as palavras tem o mesmo radical, *dikè* ou *dikaionunè*.

Segundo ponto conclusivo: realmente há um *physikon dikaion* ou uma justiça conforme a natureza. É um conceito expresso no texto de Aristóteles, embora tenha

¹⁰³ BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos III – Filosofia Prática**. Trad. Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 92.

razão Leo Strauss, como comentado acima, ao dizer que Aristóteles pouco fala sobre isso. Empiricamente, é evidente que ele pouco se refere.

Disso decorre uma terceira conclusão: se a justiça é conhecida, conforme a *Ética*, em termos de igualdade entre os homens e toda a estrutura da *pólis* funda-se nisso, existe uma *justiça natural* e, por consequência disso, um *direito natural*. Aqui está a possibilidade de aplicar-se a doutrina das quatro causas ao direito natural. Pela razão de que é um justo que está na natureza, pode-se interpretá-lo inteiramente à luz da física e da metafísica aristotélica.

O *physikon dikaion* representa a forma pela qual a natureza do homem comunica-se com a natureza do mundo apreendendo a ordem existente; é a abertura que existe no *direito*, uma abertura para ser movido pela necessidade do homem em reestabelecer a igualdade que foi violada.

A *justiça* na *pólis* é responsável por manter os homens em *κοινωνία*, termo grego que transliterado se escreve *koinōnias*. Literalmente esse termo é traduzido como sociedade, mas quer dizer, contribuição mútua, dividir no sentido de partilha em ato, sociedade baseada na amizade que conecta por laços espirituais.

Assim, o *physikon dikaion* é a *forma*, o *eidos* que permite ao homem atualizar, concretamente na *pólis* o *nómos*. A substância-forma (*ousía-eidos*) é princípio, causa e razão de ser do *nómos*, do direito positivo. Se se objetasse que a ideia de Justiça é um Universal, isso não se justificaria de modo algum por dois motivos: 1) o *physikon dikaion* existe realmente na natureza. É justo por *natureza*. 2) Segundo Giovanni Reale¹⁰⁴ a estrutura ontológica imanente da coisa não pode ser confundida de modo nenhum como um universal abstrato, porque este não tem uma realidade ontológica. A alma do homem, por exemplo, é sua estrutura ontológica fundamental, sua *forma*, que *in-forma* o corpo e faz dele homem. Do mesmo modo, é assim que o próprio homem pode *ler* na natureza o que é *justo por natureza* e assim informar as leis que regerão a cidade. Nesse mister:

Portanto, poder-se-ia perfeitamente dizer que, enquanto estrutura ontológica e princípio metafísico, o *eidos* não é um universal; mas enquanto pensado e abstraído, torna-se (em certo sentido, ou seja, no sentido do realismo moderado) *universal*¹⁰⁵.

¹⁰⁴ REALE, Giovanni. **Ensaio** cit. p. 105.

¹⁰⁵ Idem, p. 106.

Desse modo, o raciocínio feito é perfeitamente autorizado. O homem estabelece uma relação direta de conhecimento com o *physikon dikaion* porque este está na natureza e pode ser conhecido. O *phýsikon dikaion* é, de acordo com a doutrina do *ser* aristotélica, mais ser do que as leis, porque é *forma* e carrega em si todas as potencialidades de justiça que o homem pode materializar na lei. Através do *logos*, o homem faz ver e deixa ver aquilo sobre o que discorre, ou seja, a justiça. Através de suas ações justas praticadas como disposições permanentes de caráter, o homem pode praticar esse justo que percebe na natureza. Ao praticá-lo, ele pode pensar sobre ele, pode abstraí-lo e, assim, torna-se um *universal em sentido abstrato*. Entretanto, não é o justo natural algo que está fora do mundo real, que subsiste num cosmo povoado pelas Ideias; o *physikon dikaion*, no dizer da *Ética*, está *πανταχοῦ* (*pantachou*), em todos os lugares.

Juntamente com Jean-Pierre Vernant e Marilena Chauí, afirma-se que na *pólis*, sendo os cidadãos iguais, há uma dessacralização da política¹⁰⁶. A exigência é a da *lei* escrita. Vernant dirá que, em decorrência dessa publicidade, há uma encarnação da *dikè* num plano propriamente humano, manifestando-se na lei. É uma avaliação consentânea à feita, embora seja importante considerar que essa dessacralização da política deve ser tomada em termos.

Como é possível que na *pólis* os homens conduzam-se de modo contrário à *aretè*, é necessário que se reestabeleça a igualdade que fundamenta a relação natural que funda a *pólis*. Assim é possível concluir que o homem moverá o direito porque este se abre ao *logos* e permite, aliás, exige que seja acessado a fim de corrigir uma *injustiça* ou um *não-direito*. O princípio do acesso à justiça, mais do que aquele que permite ao jurisdicionado peticionar, é aquele que permite a justiça social, que Cappelletti e Garth aduziram nas primeiras páginas de seu relatório, ser pressuposta. O acesso à justiça, é a causa eficiente ou o que possibilita a ação da causa eficiente, que em última análise é o homem, pois de certo modo distinta e externa ao *nómos*, permite que se discuta o conteúdo do direito, sua efetividade e/ou se possui o *eidos*, a forma do justo ou não.

Duas observações antes de expor a dificuldade da qual se falou: a primeira delas é que é perfeitamente compreensível que se relativize o conteúdo da justiça,

¹⁰⁶ VERNANT, Jean-Pierre. *Op. cit.* p. 57.

porque o próprio Estagirita sobre isso expos. Para ele, *mesmo que se considere o homem orientado pela prudência, a justiça* enquanto princípio que vige no homem numa situação concreta de ação e, no caso da justiça também de decisão, não pode ser um princípio rigoroso demais, porque a matéria admite diversas formas de tratamento e aí serão possíveis tantas formas de interpretação quanto formas de matéria. Assim:

Aqueles que estão na situação de agir têm de olhar para as circunstâncias em vista da ocasião e da oportunidade do momento, tal como acontece com a medicina e a arte de navegar¹⁰⁷.

A segunda observação é de que não é de se estranhar que utilitarismos sobrevenham e positivismos se sustentem. Isso porque em Aristóteles existe uma hierarquia, na qual aquele que tem a disposição teórica do pensamento contemplativo possui a disposição permanente de caráter que conduz à *aretè*, à virtude, mas não é necessário que aquele que possua sentido eminentemente prático e seja virtuoso possua todo desenvolvimento contemplativo da disposição teórica do caráter. Desse modo, hoje, o filósofo do direito não deve se surpreender que o cientista do direito e, com mais razão os cientistas puros do direito, interpretem o *direito natural* como ficção, repute-no inexistente e apreciem o acesso à justiça como um corolário da ciência constitucional.

A essas pessoas existe a disposição prática de operar a ciência do direito, mas a compreensão metafísica não lhes é de muita utilidade. Sobre esse padecimento da metafísica, Aristóteles já havia previsto ao legar que *“todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior”*.

¹⁰⁷ **Ética** *cit.* 1104a 1-12.

3. A Via Tomista: o Acesso à Justiça Relido Através da *Charitas*

A dificuldade que se apresenta à investigação metafísica do acesso à justiça, com isso querendo significar acesso à ordem jurídica justa, é a seguinte: do ponto de vista dos dias de hoje, que é o horizonte de sentido do qual não é permitido escapar, temos uma ciência do direito mais *garantista*, que preza pelo princípio democrático.

Prezar pelo princípio democrático significa que a sociedade se rege segundo valores de liberdade e de igualdade. Michel Villey, como citado, menciona que o mundo, do ponto de vista da *phýsis* que expõe Aristóteles, supõe uma ordem hierárquica e, portanto, o Direito Natural haveria de ter sido dado de antemão ao homem. Isso supõe que o mundo tenha sido ordenado de maneira tal que dele se extraia o *justo natural*. Haveria de ter sido uma *inteligência superior* a ordená-lo?

A dificuldade que aqui se insinua, à qual este texto já se referiu antes, é de um componente da metafísica que foi propositadamente deixado para discussão em separado, pois pode-se dizer que essa dificuldade é teleológica e, sobretudo, teológica.

Sobre isso, parece mais adequado dizer que, nos moldes de uma interpretação *não-convencional* de Aristóteles para fundamentar um acesso à justiça amplo e que beneficie as minorias e não apenas os *aristói* (ou seja: os melhores, mais virtuosos e honrados – ou as elites, dependendo da leitura que se faça), a releitura desse princípio deve se beneficiar das contribuições de um humilde monge dominicano que viveu e laborou no século XIII depois de Cristo, na Idade Média¹⁰⁸.

Introdutoriamente é necessário que se responda à seguinte questão: em que sentido pode o cristianismo conferir o sentido de universalidade para o *justo natural*

¹⁰⁸ DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p.12. O período que se trata por Idade Média abrange, então, os dez séculos compreendidos entre a deposição do Imperador Rômulo Augusto em 476 (queda do Império Romano do Ocidente) e a vitória de Maomé II sobre Constantino XII Dagrases em 1453 (tomada de Constantinopla pelos Turco-otomanos). Ou seja, é o tempo que o Império Romano levou para morrer. O período pode ser dividido em três períodos gerais: alta idade média (formação dos reinos bárbaro-romanos e do feudalismo, no ocidente, e pela permanência do Império Bizantino e da formação dos estados Eslavos, no Oriente, bem como a progressão e estabelecimento do povo de Maomé nas terras do Mediterrâneo); a Idade Média central, compreendida pelos séculos XI a XIII, renovação cultural e econômica do Ocidente, fundando as universidades e estabelecendo conflitos com o Islã por meio das Cruzadas; e a Baixa Idade Média, palco dos conflitos entre o papado e os monarcas, nascimento dos Estados Nacionais e expansão cultural com a reavaliação aos clássicos.

que os gregos, na interpretação feita, não poderiam? Por qual motivo não é possível fazê-lo com a aplicação somente de Aristóteles?

De fato, é interessante notar como o cristianismo, independentemente de doutrinas apologéticas, pode conduzir a interpretação da justiça em direção a uma universalização, a uma democratização do justo natural, que independa da *polis*, que independa do Estado, do País ou de qualquer situação econômica, que simplesmente seja concernente a todos os homens pela dignidade de serem humanos.

Essa unidade não seria estranha aos homens de acordo com Fustel de Coulanges¹⁰⁹. Em sua obra *A Cidade Antiga*, o historiador francês do século XIX, ao pesquisar as culturas helênica, românica e hinduísta, afirma que a primeira forma de instituição do direito foi através da religião doméstica do culto aos mortos e ao lar.

Essa prática diferia muito da forma como se pratica religião atualmente. Hoje é aceita a religião desde que monoteísta e, bem assim, desde que não exclua da salvação ou da prática dos cultos qualquer pessoa, por qualquer motivo que seja. Na época antiga não era assim. O politeísmo era uma realidade e os deuses familiares não aceitavam o culto de qualquer pessoa fora da família.

A religião surge, para Coulanges, inicialmente como o culto dos mortos por pessoas da família do morto. Esse culto dos antepassados era chamado pelos gregos *patriázein* ou, pelos latinos, *parentare*. Os exemplos são muitos, mas basta, por apontar:

Aristogíton não poderia afirmar alguma dessas qualificações por si mesmo. Muito longe de haver tratado seus pais bem, esse homem tem praticado maus-tratos contra seu próprio pai. Enquanto vocês todos estavam servindo no exército, ele estava na prisão; e, longe de estar apto a mostrar qualquer memorial de seu pai, Atenienses, ele não deu a ele um funeral apropriado mesmo em Eritrêia, onde ele morreu¹¹⁰.

¹⁰⁹ COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. Trad. Fernando de Aguiar. 5ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Livro primeiro.

¹¹⁰ DINARCHUS. **Minor Attic Orators in two volumes, 2**. English translation by J. O. Burt, M.A. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1962. 18. Registre-se aqui a infelicidade de não se obter tais textos em língua pátria. No original em inglês, posto que esta foi uma tradução livre, lê-se: “*Aristogiton could not claim one of these qualifications for himself. So far from treating his parents well this man has ill-treated his own father. When you were all serving in the army he was in prison; and, far from being able to point to any memorial of his father, Athenians, he did not give him a proper funeral even in Eretria where he died*”.

Vê-se que *Dinarchus* acusa o tirano Aristogítton diante de todo o Aerópago da impiedade resultante de ter faltado com os deveres fúnebres ao pai. Sobre o funeral apropriado, Luciano:

Eles conseguem o alimento necessário para nutrirem-se, naturalmente, das libações que são derramadas em nosso mundo e das oferendas que são queimadas no túmulo; então, se alguém não deixou algum amigo ou compatriota atrás de si na Terra, ele será um cadáver não alimentado, em estado de fome¹¹¹.

Embora Luciano redija sobre esse costume em tom de zombaria, era uma realidade dos tempos antigos. O próprio termo *patriázein*, remete o leitor ao vocábulo pátria. Acreditava-se que os mortos permaneciam no mesmo mundo dos vivos, mas embaixo da terra (depois, noutro mundo), que possuíam necessidades e estas, se satisfeitas corretamente, garantiam à família proteção e bênçãos.

O titular desse culto era o pai, mas o exercício desse poder sobre os membros da família, um poder paterno ou marital, era o que ligava seus membros no mesmo sentimento religioso. Não havia, propriamente, um laço consanguíneo como fundamento da família, ou um afeto inicial. Era o sentimento religioso, mais do que uma associação natural, que ligava aquelas pessoas. Essas pessoas invocavam o mesmo *lar*, ofereciam libações aos mesmos antepassados e o casamento e a adoção podiam vincular uma pessoa a outra família, retirando ela da família anterior.

A passagem da religião doméstica à pública desenvolve-se junto com o desenvolvimento das sociedades¹¹². Esse particular se deu pela formação de *frátrias*, em grego, ou *cúrias*, em latim. Algumas famílias uniam-se concebendo divindades superiores a seus deuses domésticos, instituindo um culto comum a ambas as famílias. A palavra grega que interessa aqui é *φρήτρας*, e já aparece na *Ilíada*:

¹¹¹ LUCIAN. **Works – IV – On Funerals (*De luctu*)**. English Translation by. A. M. Harmon. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1925. 9. No original: *They get their nourishment, naturally, from the libations that are poured in our world and the burnt-offerings at the tomb; so that if anyone has not left a friend or kinsman behind him on Earth, he goes about his business there as an unfed corpse, in a state of famine*

¹¹² COULANGES, Fustel de. *Op. cit.* Livro Terceiro, p. 125, *passim*.

Teus homens todos, Átrida, por tribo divide e famílias; que cada tribo se ajude e uns aos outros os membros de um grupo.¹¹³

A palavra *frátria* (traduzida na citação por *tribo*) instituiu um *Theoì phrátrioi*, um deus da pátria, mas o ato religioso era o mesmo que se realizava na particularidade doméstica e consistia numa espécie de refeição comum. Em Roma, descreve Dionísio de Halicarnasso:

Os membros de cada curia executavam seus sacrifícios juntamente com seus próprios sacerdotes e, nos dias sagrados, banqueteavam-se na mesa-comum. Cada curia construiu um salão de banquetes e, dentro dele, estava consagrado, assim como na *prytanea* dos Gregos, uma mesa-comum para todos os membros. Esses salões de banquete tinham o mesmo nome da curia, assim como ainda é hoje. Essa instituição, ao que me parece, Rômulo trouxe dos costumes dos lacedemônios, da *phiditia*, como se chamava na época¹¹⁴.

O que se vê é a prática da refeição comum na cúria, assim como era na *frátria*, unindo os membros da comunidade em sociedade. Sempre segundo Coulanges, a divindade de certa família, tendendo a adquirir certo prestígio, aparece como divindade suprema na medida em que a prosperidade dessa mesma família cresce e, assim, toda cidade tenderia a vir solicitar-lhe o favor, mas é igualmente importante notar que o sacerdócio era privado da família. Nesse sentido, Heródoto:

Esse ancestral de Gelon, ele que estabeleceu um assentamento em Gela [...]. Sua posteridade tornou-se, a seu tempo, sacerdote das deusas [Deméter e Perséfone] da do mundo inferior e assim

¹¹³ HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Hedra, 2011. Canto II, 362.

¹¹⁴ HALICARNASSUS, Dionysius. **The Roman Antiquities**. English Translation by Earnest Cary. In: Loeb Classic Library. Harvard University Press, 1937. p. 375. 23. “*The members of each curia performed their appointed sacrifices together with their own priests, and on holy days they feasted together at their common table. For a banqueting-hall had been built for each curia, and in it there was consecrated, just as in the Greek prytanea, a common table for all the members of the curia. These banqueting-halls had the same name as the curiae themselves, and are called so to our day. This institution, it seems to me, Romulus took over from the practice of the Lacedaemonians in the case of their phiditia, which were then the vogue*”.

continuam a ser; seu ofício foi obtido, como mostrei, por Telinas, um de seus pais antigos¹¹⁵.

Percebe-se aqui um percurso que, para fins sociais, é muito mais interessante do que o culto doméstico. Extrapola-se o culto de apenas uma família. A religião pública conecta os homens sob um mesmo conteúdo de direito, fortalecendo-lhes a *pólis*, a *civitas*.

Isso não parecerá tão distante uma vez que olhe para os primórdios da religião israelita do mesmo modo. Pode-se claramente identificar o mesmo sistema: uma religião comum, que se distribui nas tribos a partir do patriarca Abraão¹¹⁶. Em especial, deve-se observar algumas das prescrições da aliança de lahweh com Moisés, evidentemente a título introdutório e sem a pretensão de esgotar todas as possibilidades. É fundamental fazê-lo porque o cristianismo tem por base uma revolução no judaísmo, do ponto de vista teológico, que condiciona toda uma nova interpretação da justiça aplicável a uma sociedade.

O que é mais próximo do modelo até agora descrito, é justamente a construção de um templo. Nesse templo, um único Deus é adorado: lahweh. Ele é o Deus de toda a *frátria* israelita, de toda tribo, de cada família. Interessante notar que se exclui aqui já a religião doméstica dos deuses familiares. Entretanto, algo da arquitetura do templo e dos rituais ainda demonstra uma forte ligação comum com os gregos, romanos e hindus. Os sacerdotes são sempre da família de Aarão, assim como o culto de Deméter e Perséfone cabia à posteridade de Gelon¹¹⁷. O templo, descreve-nos o livro do Êxodo, deve possuir um candelabro e essa lâmpada deve estar continuamente acesa com determinado tipo de azeite. Tal decreto assemelha-se muito ao *lar familiar*, aquele fogo sempre aceso que representa os ancestrais, que ardia num local específico e escondido nas casas.

Ainda, a refeição sagrada. Os holocaustos oferecidos em sacrifício eram de animais, grandes ou pequenos. Os sacerdotes, assim como aqueles descritos na cúria romana, comem do alimento sagrado em diversas ocasiões e queimam o restante

¹¹⁵ HERODOTUS. **Volume III**. English translation by A. D. Godley. In: Loeb Classical Library. VII, 153. No original: “*This Gelon’s ancestor, he who made a settlement at Gela [...]. His posterity became in time ministering priests of the goddesses [Deméter e Perséfone] of the nether world and continued so to be; this office had been won as I shall show by Telines, one of their forefathers*”.

¹¹⁶ **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus. Gênesis, 12 e 13.

¹¹⁷ *Op. cit.* Êxodo, 27, 20-21.

para que a fumaça suba aos céus¹¹⁸ *em agradável odor a lahweh*. Interessante notar que, independentemente do conteúdo prático dos sacrifícios, a estrutura que os ordena é a mesma.

De todo o exposto, é possível concluir que apesar da estrutura semelhante, tudo se ordena em função de uma mesma comunidade política, de uma mesma *frátria*, uma mesma *cúria*, uma mesma *casta*, uma mesma *tribo*.

Com o cristianismo esse ritual é completamente ressignificado e por isso a interpretação tomista é tão preciosa para os dias atuais. À luz dessa ressignificação, muda-se completamente o conteúdo da justiça porque ao invés da figura de Deus ser aquela patriótica/doméstica do “*Deus de Israel*”, “*Deus de Abraão*”, “*Deus dos pais*”, toda e qualquer pessoa é vista como filho/filha de Deus. Nesse sentido, não há mais uma justiça propriamente política com uma derivação natural, mas uma justiça informada pela caridade, que deve ser aplicada a todos os homens igualmente.

Quanto ao fogo e as refeições, com o cristianismo e, aqui deve-se especificar, com o catolicismo, principalmente com o mistério da eucaristia, em que todos comem do corpo e sangue de Cristo, é-se reconduzido, ou melhor, todos são chamados em direção a uma *frátria* universal. Aparentemente é o mais próximo que se pode chegar desse sentimento que une os homens em direção a uma vida superior.

De certo modo, o conteúdo da justiça recebe algo universal por natureza, que é a caridade, e que não depende do pertencimento a uma família, a uma *frátria*, a uma *pólis*, a um *estado*, a um *império*.

Mas como isso é desenvolvido em São Tomás de Aquino? Como um monge que viveu na Idade Média, tão vilipendiada já no período subsequente, o renascentista, deveria ser levado em consideração nesse aspecto?

Respondendo inicialmente a última pergunta, cabe ressaltar que no começo do período conhecido por Idade Média houve sim uma grande recessão política e cultural. Estradas foram abandonadas, pessoas retraíram-se, cidades ficaram destruídas e a ordem política quase desapareceu devido as guerras de conquista. Desse modo é curioso pensar: como a Igreja Católica dos primeiros séculos sobreviveu? Os estudos¹¹⁹ demonstram que a dispersão missionária teve seu papel, pois diversos bárbaros ouviam o que os católicos (heréticos ou não) tinham a ensinar.

¹¹⁸ *Op. cit.* Êxodo, 27, 1-8; 29, 31-46; Levítico, 1, 2 e 3. Entre outros.

¹¹⁹ WOODS JR. Thomas E. **Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental**. 8ª ed. São Paulo: Quadrante, 2014.

Com a ascensão de Carlos Magno à frente do Império, posto que permaneceu de 768 a 832, houve o fomento da educação e das artes, solicitando, aquele que ficaria conhecido como o maior dos Reis Francos, aos bispos, que organizassem escolas ao redor de suas catedrais. Com esse estímulo da virtude intelectual, os católicos da época de Carlos Magno aspiravam à formação de uma civilização maior do que Grécia ou Roma. A Igreja, sobrevivendo às invasões dos vikings, muçulmanos e magiares, tornou-se depositária e difusora do conhecimento, e aos mosteiros são devidos os agradecimentos de muito que chegou até os dias atuais¹²⁰.

Por sua vez, a primeira questão fica melhor respondida nos tópicos a seguir, porque toca diretamente no conteúdo do ponto de vista que aqui se pretende demonstrar.

3.1. A Teologia entre Aristóteles e Santo Tomás de Aquino

Michel Villey, ao interpretar o direito natural em Aristóteles considera que, para o Estagirita, o mundo é dotado de uma ordem donde o homem pode retirar o justo. O direito natural seria dado de antemão ao homem e para o homem¹²¹. Essa interpretação de que uma inteligência suprassensível teria ordenado o mundo ao homem não se afigura correta.

Quando Aristóteles, ao trabalhar a questão da substância, *ousía*, pergunta-se se existem apenas substâncias sensíveis (realidade física, fenomenológica), ou se existe alguma substância que lhe seja transcendente, um ser além do ser sensível, ele responde que existem três tipos diferentes dela:

a) as sensíveis sujeitas ao devir e, portanto, ao perecimento – inclui-se aqui a corrupção que pode afetar o homem como substância que subsiste por si;

b) as sensíveis incorruptíveis, que são feitas de matéria incorruptível, sendo esta o *éter*. São os céus, os planetas, que não se geram ou se corrompem;

¹²⁰ Os monges mesmos que iniciaram a recuperação do saber após o declínio do Império Carolíngio. Os grandes mosteiros, especialmente os de Saint Gall, Reichenau e Tegernsee, ao sul da Alemanha, foram responsáveis por grande parte da recuperação dos saberes após mais de um século de sucessivas destruições causadas pelas guerras. Thomas Woods e Christopher Dawson atribuem esse mérito ao modo como trabalhavam intensamente os monges, que seguindo sempre as mesmas regras de disciplina e liturgia, davam continuidade ao trabalho (não só intelectual, mas a própria subsistência dos mosteiros determinou que surgissem desenvolvimentos na pecuária, agricultura, engenharia hidráulica, entre outros) dos antecessores.

¹²¹ VILLEY, Michel. **A Formação** *cit.*, *loc. cit.* e p. 141.

c) a substância imóvel, eterna e transcendente ao sensível.

Na *Metafísica*, Λ , 7, Aristóteles descreve:

Desse Princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E naquele estado Ele está sempre. Isso é impossível para nós, mas para Ele não é impossível, pois o ato de seu viver é prazer. E também para nós a vigília, a sensação e o conhecimento são sumamente agradáveis, justamente porque são em ato e, em virtude deles, também esperanças e recordações.

[...]

Se, portanto, nessa feliz condição que às vezes nos encontramos, Deus se encontra permanentemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, isso é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. [...].

[...]

Portanto, do que foi dito, é evidente que existe uma substância imóvel, eterna e separada das coisas sensíveis. E também fica claro que essa substância não pode ter nenhuma grandeza, mas é sem partes e indivisível¹²².

Aqui está descrito, na beleza essencial das letras de Aristóteles, o Primeiro Motor Imóvel, a substância de estudo próprio da *Metafísica*. Ele é eterno, ou seja, não está *no tempo*; na linguagem da teologia cristã, não está na história da salvação; é ato puro, não estando sujeito às atualizações da potência; é a primeira causa do móvel, justamente porque imóvel (por uma proibição de regresso ao infinito na consideração causalidade eficiente). O Primeiro Motor Imóvel move o mundo justamente por o atrair a si como uma grande causa final. Sendo Deus substância eterna, atrai eternamente e assim o universo sempre existiu.

¹²² *Op. cit.* 1072b e 1073a, *passim*

A grande tentação que parece ter atingido as considerações de Michel Villey, ou que pelo menos não fica clara no contexto da obra, é justamente o *teísmo*. Pense-se que Deus, em Aristóteles, criou o mundo para o homem.

Entretanto, em Aristóteles isso não pode ser explicitamente afirmado¹²³. A ordem que existe no universo seria derivada de as coisas tenderem cada uma ao seu próprio fim. A causa dessa ordem é o Primeiro Motor Imóvel porque ele transmite essa ordem através do movimento dos céus que é em si mesmo ordenado.

Com efeito, o *logos* do Deus Aristotélico só pode dignar-se a pensar o mais perfeito e, portanto, pensa/ama somente em si e a si mesmo. Não se inclinaria aos homens no geral e nem ao homem individual porque seria indigno de sua perfeição eterna aproximar-se das vicissitudes do homem. Em todo caso, toda a ordem jamais poderia existir se não fosse tal Motor.

Fica realmente problemático retirar alguma determinação do que é por natureza justo, nos moldes de uma interpretação que não faça depender o direito natural da *pólis* determinada, mas na perspectiva de algo que deva ser para todos os povos. A própria definição de algo por natureza como algo que é por natureza imutável parece incômoda quando se considera que a ordem cabe para todo o universo sustentado pelo Primeiro Motor. Por isso, Santo Tomás de Aquino pode ser apontado como um interpretador de Aristóteles – segundo o cristianismo, sim – que auxilia sobremaneira na interpretação do que é direito natural, apoiando a democratização do acesso à justiça.

Em Aristóteles, os critérios de aferição do mérito de cada um tendem à aristocracia; em Santo Tomás, eles serão muito mais democráticos. Isso porque a concepção de justiça é compreendida de modo diferente à luz do cristianismo. Essa concepção muda justamente por causa do relacionamento de Deus com o Homem e, dada a influência do cristianismo na construção da civilização ocidental, não é dispensável dizer que essa concepção orientou de algum modo a elaboração do direito, segundo seus próprios resultados, para a justiça e para a possibilidade de resistir ao injusto.

Já em Santo Tomás, a relação de Deus com os homens se dá de modo diferente do que em Aristóteles. Santo Tomás recebera de Roma, quando escreveu a

¹²³ Apoiam essa afirmação REALE, Giovanni. **Ensaio** cit. p. 120 e seguintes; BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos II** cit. p. 82 e seguintes.

Suma Teológica, a missão de cristianizar Aristóteles, colocando-o, dentro do possível, de acordo com Santo Agostinho e com os princípios do catolicismo e o direito canônico - que já não atendia à sociedade de forma satisfatória. Portanto, é nesse sentido que retomará Aristóteles e a doutrina do direito natural, porém, sem o viés da originalidade: há muito mais ordem na doutrina e um tratamento, conseqüentemente, muito mais explícito do que se depreende de Aristóteles.

Qual a principal diferença, portanto, da Teologia Aristotélica para a Teologia em Santo Tomás de Aquino?

A resposta é, evidentemente, bíblica. Em primeiro lugar, para São Tomás, a *Doutrina Sagrada* é ciência¹²⁴. Ao passo que em Aristóteles a Teologia estava contida na *Metafísica*, que também é ciência, mas do *ser enquanto ser*, em Santo Tomás ela é considerada ciência por derivar de Deus em si, porque Ele resolve revelar-se ao homem, assim como da inspiração dos santos. Em dependência disso, ao contrário de Aristóteles, em Tomás observa-se afirmação da criação direta, conforme o Gênesis bíblico e, por assim dizer, *criação pessoal* do mundo e do homem por Deus¹²⁵:

Porque a primeira produção da criatura corpórea foi por via de criação, pela qual é produzida a matéria em si mesma; pois, no vir-a-ser, o imperfeito tem prioridade sobre o perfeito. Ora, é impossível que alguma coisa seja criada a não ser por Deus.

A Criação toda se ordena a Deus que as criou pessoalmente. Desse modo, todo o universo se constitui por essa ordem divina e tende a Deus:

[...], devemos considerar que a totalidade do universo se constitui de todas as criaturas, como o todo das partes. Se, porém, quisermos determinar o fim de algum todo e das suas partes, descobriremos, primeiro, que cada parte é para os seus actos [...]; segundo, que a parte menos nobre é para a mais nobre [...]; terceiro, todas as partes são para a perfeição do todo [...]; e por fim, o homem total é para algum fim extrínseco, a saber, gozar de Deus. Por onde, também nas partes do universo cada criatura é para o seu próprio acto e perfeição;

¹²⁴ DE AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. Trad. de Alexandre Corrêa. Caxias do Sul: Suli na Editora, 1980. Questão I da Iª parte, artigo 2º.

¹²⁵ Idem, Iª, q. LXV, art. III.

segundo, as criaturas menos nobres são para as mais nobres, como as criaturas inferiores ao homem são para este; depois, cada criatura é para a perfeição de todo o universo; e, por fim, toda o universo, com as suas partes, se ordena para Deus como para o fim, enquanto nelas, por uma certa imitação, é representada a bondade divina, para a glória de Deus. Mas, além disso, as criaturas racionais, de certo modo especial, têm Deus como fim porque podem alcançá-lo, pelas suas operações, conhecendo e amando. E assim é claro que a bondade divina é o fim de todos os seres corporais¹²⁶.

Apesar de longa, essa citação é extremamente elucidativa das diferenças entre a concepção de Deus em Tomás relativamente à Aristóteles. Toda a criação é, primeiramente, feita por Deus *ex nihilo*; em segundo, é feita diretamente por Ele; em terceiro, é feita para a própria glória de Deus, mas por um ato de amor espontâneo; em quarto, o fim último do homem é a beatitude divina, ou seja, gozar de Deus.

Como visto em Aristóteles, não se dá dessa maneira. O Primeiro Motor Imóvel não cria o *cosmos* de um suposto *caos primordial*. Isso equivaleria a dizer que a potência de criar, a potência de ordem, existiria precedentemente ao ato. Ora, o ato é o melhor modo de ser. Desse modo, na *Metafísica* não é possível ou lógica essa interpretação¹²⁷. Acontece que para Tomás de Aquino, a Bíblia é fonte de conhecimento seguro e autoridade nesse sentido.

3.2. A Justiça como *Charitas* e a Nova Interpretação do Direito Natural

Dois tratados da Suma Teológica são essenciais para que se tenha a noção completa do direito natural em São Tomás. Em primeiro lugar, o tratado das leis, em segundo, o tratado da justiça. Esses dois tratados estão fundamentalmente inseridos não apenas no conjunto da Suma, mas em toda uma visão de mundo. É interessante

¹²⁶ Idem, art. II.

¹²⁷ Pode-se afirmar, inclusive, que do ponto de vista da *Metafísica*, a criação *ex-nihilo*, seria algo proveniente do mito. Não parece ser da competência do texto discutir o assunto até que ponto se pode aproximar a ideia de *Okeanos* como o rio que circundava a terra como progenitor dos deuses (Homero, *Ilíada*, XIV, 200) e das águas sobre as quais o espírito de Deus soprava em Gênesis, 1, 2. Mas definitivamente parece uma cosmogonia.

notar essa preeminência que assume a lei no pensamento de São Tomás, mas ela se explica justamente pela razão de que uma inteligência ordenadora dispõe o mundo segundo uma lei – existe propriamente um governo divino no mundo, impensável na perspectiva aristotélica. Ao fim, espera-se que a compreensão do acesso à justiça seja inserida em quadros mais democráticos.

3.2.1. Das Leis e do Governo Divino do Mundo

Uma vez que admitiu a criação do mundo por uma inteligência divina, São Tomás se pergunta se tudo o que existe realiza-se de modo fortuito. Essa questão é importante porque busca esclarecer aquilo que em Aristóteles não fica tão claro quando se trata do governo do mundo. O que se percebeu foi a atração que o Primeiro Motor exerce, mas todo o movimento é do homem, ocorre dentro do mundo. O Deus de Aristóteles não se interessa pelas vicissitudes humanas.

São Tomás interpreta isso de modo diferente porque o faz à luz da história da salvação exposta na bíblia. O governo divino do mundo existe por meio da *Providência Divina*¹²⁸. O fundamento é o Livro da Sabedoria de Salomão, 14, 3: “*mas é a tua Providência que o pilota*”. Os homens realizam o melhor (pelo menos na maioria das vezes) porque a *providência* os governa. Doutro modo, é possível entender que não o fariam.

A causa final do governo providencial é extrínseca ao universo governado ou intrínseca. Desse modo, o universo tenderá a duas causas finais conforme seja: intrinsecamente, todo o universo tende a uma *ordem*; extrinsecamente, o fim último para o qual tende o universo é Deus. O governo geral do universo é exercitado por um só governador, que é Deus, através de sua *providência*, que conduz todos os seus súditos para um único fim. Por ser uno, é causa da unidade da ordem do universo e “*por isso, a multidão é melhor governada por um só do que por vários*”¹²⁹.

A *Providência Divina* se compõe de dois elementos: a providência mesma, ou providência em sentido estrito, é aquela por meio da qual Deus governa imediatamente todas as coisas; a providência em sentido amplo, é aquela por meio da qual Deus governa alguns seres mediante outros. Isso não tem nada de errado,

¹²⁸ Idem, I^a, q. CIII, arts. II e III.

¹²⁹ Idem, art. IV.

muito pelo contrário: é bom que assim seja, porque Deus é a essência da bondade, é o sumo bem e comunica às coisas que governa essa suma bondade (mais propriamente é causa de bondade nos outros), conduzindo-as à perfeição e, desse modo, aqueles por meio dos quais governa igualmente são conduzidos à perfeição.

É particularmente notável que a bondade de Deus e o ato de amor da criação permeiam a ordem do universo. Toda a ordem tem em *si mesma* esse chamado, que é mais do que uma inclinação, é uma condução efetiva, mas não é coercitiva. Deus é governador e causa dos seres, não apenas do homem, mas de todas as coisas. Se nada, absolutamente nada, pode ser criado sem que Ele o queira, por sua bondade, nada pode ser-lhe subtraído ao governo e nada pode se subtrair a Ele como causa final.

Não apenas isso, o governo divino do mundo é causa eficiente. É certo que cada coisa deve ser governada conforme proporcionadamente a como é em ato, mas isso não quer dizer que o governo seja múltiplo. São Tomás afirma que de um só modo Deus governa as coisas diversamente.

Os animais, por exemplo, não são dotados do *logos*, não são racionais, mas nem por isso estão fora do governo divino; os homens, por sua vez, dotados de *logos*, Deus está operando-os pelo interior (*interius operante*) induzindo ao bem e, por meio de proibições e preceitos, prêmios e penas, retraindo-os do mal¹³⁰.

O movimento, em relação a Aristóteles e o Primeiro Motor Imóvel, é diferente. Deus age de forma ativa em relação à Criação, enquanto que na definição de Primeiro Motor Imóvel não é possível encontrar todo esse cuidado de governo: por amor move o primeiro céu e *gera* (e daí advirão diversos motores igualmente primeiros e imóveis, que *gerarão a diversidade*), mas não tem amor dirigido à obra que “indiretamente” cria porque pensa apenas a si e amar a si (mesmo amando-se enquanto cosmo), dado que só pode pensar e amar o mais excelente.

O homem governa a si mesmo. O homem tem em si vontade e razão e, por elas, conduz. Ambas, razão e vontade, são governadas e completadas pelo intelecto e pela vontade de Deus, que as conserva no *ser* mediante certas causas médias derivadas da ordem mesma que estabeleceu¹³¹.

¹³⁰ Idem, art. V.

¹³¹ Idem, q. CIV, *passim*. Mesmo para São Tomás, que já seria possível concluir da análise da providência, Deus não conserva imediatamente todas as coisas no *ser*.

A ordem estabelecida na criação determina as coisas dependam umas das outras, conservando-se na existência. As assim chamadas *causas médias* em São Tomás são justamente esses meios, indiretos e acidentais, pelos quais um *ser* conserva outro na existência, impedindo a ação *corruptiva* do devir na matéria.

Essa ordem que Deus estabeleceu é melhor explicada por São Tomás no *Tratado das Leis*, contido nas *Quæstios XC* em diante, interessando ao tema, principalmente, até a *XCVII*, ou seja, da questão que trata da essência da lei à que trata de sua mudança.

São Tomás, uma vez havendo estabelecido que Deus é o princípio externo de governo do mundo, que move os homens para o bem (ao passo que o diabo o faz para o mal) e, esse mesmo mundo é fundado numa ordem por ele estabelecida, afirma que a instrução dos homens para seus fins se faz através da *lei*.

A lei, em sentido genérico, tem um sentido bastante específico na Suma Teológica. A Lei é uma disposição da razão, é *regra e medida dos atos*. Através da lei o homem é levado a agir de algum modo ou é impedido de agir de algum modo. Se o mundo é governado pela *divina providência*, todo o governo das coisas tem a natureza de *lei*. Uma vez que Deus não está no tempo, mas na eternidade, essa razão ordenadora que tem a natureza de lei só pode ser chamada de *lex æterna, lei eterna*¹³². A lei eterna é justamente o plano pelo que Deus, desde toda a eternidade, ordena o mundo, conhecendo tudo de antemão desde toda a eternidade.

Em seguida, a lei natural é posta em discussão por Santo Tomás com base primeira numa citação bíblica. O fundamento é assim citado:

Porque não são os que ouvem a Lei que serão justos perante Deus, mas os que cumprem a Lei é que serão justificados. Quando então os pagãos, não tendo lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo lei, para si mesmos não são Lei; eles mostram a obra, dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos que em relação a seus atos se acusam ou se defendem [...] ¹³³.

Conclui-se daí que os pagãos podem mostrar, segundo as razões que servem de causa aos seus atos, traços da lei natural, inscrita no coração de cada homem –

¹³² S. T. *cit.* I^a II^æ, q. XCI.

¹³³ **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. Epístola aos Romanos, 14, 14-15.

Tomás chamará isso de *synderesis*, uma doutrina de consciência que permite estender a lei natural como devidamente promulgada para todos os homens e, portanto, universalmente obrigatória. Essa lei pode substituir a Lei mosaica, por exemplo, que não é do conhecimento dos pagãos; agir conforme ou desconforme a essa lei natural influi inclusive no julgamento.

O caminho de Paulo pode ser assim interpretado: existe uma lei natural comum a todos, no geral; existe a lei mosaica, que é ouvida e/ou praticada pelos judeus, mas que decorre da lei natural, senão os pagãos jamais poderiam praticá-la; os pagãos, praticando aquilo que é lei natural são justos, ao passo judeus que ouvem a lei, mas não a praticam não serão considerados justos.

Na versão da Septuaginta¹³⁴, "ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος". Parece significativo o uso da expressão *phusei ta tou nomou poiōsin*. Por meio da *phýsis* é possível àquele que não conhece a lei mosaica agir segundo um *nomos*.

Com relação a essa lei natural, dirá São Tomás que é o modo pelo qual a criatura racional, *i.e.*, o homem, participa na lei eterna:

Por onde é manifesto que todas participam, de certo modo, da lei eterna, enquanto que por estarem impregnadas dela se inclinam para os próprios atos e fins. Ora, dentre todas as criaturas, a racional está sujeita à Divina Providência de modo mais excelente, por participar ela própria da providência, provendo a si mesma e às demais. Portanto, participa ela da razão eterna [...] ¹³⁵.

A *lex naturalis*, portanto, não é diversa da lei eterna, mas sim participa dela. É uma virada radicalmente diversa dos modos possíveis de se compreender Aristóteles que se pode reputar à teologia de São Tomás. Há uma conexão direta do que é *lex* por natureza com o que é Divino. Isso não acontece absolutamente na *Metafísica*, pois, fundamentado nela, o homem move-se em direção à causa final apenas pela razão e pela vontade, evidentemente que observada a constituição justa da *pólis* que

¹³⁴ **Bíblia – volume I: Novo testamento: os quatro Evangelhos**. Trad. do grego por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 39 e seguintes. Desde autores dos evangelhos sinóticos, os textos eram escritos com destinatário a pessoas que entendessem grego. O que chama a atenção, segundo ele, é a interiorização em alto nível da *Septuaginta*, a versão grega das escrituras hebraicas, denotando uma "vivência mental em grego".

¹³⁵ **S. T. cit.** I^a II^{ae}, q. XCI, art. II.

é natural. É dado um caráter de universalidade à lei natural tão explícito que em Aristóteles era apenas sugerido ou consequência de interpretação.

A razão humana, baseada em princípios gerais, participa da lei eterna avançando por si mesma, transformando em princípios de ação concreta aquilo que, como plano ordenador de Deus, contido na *lex æterna*, comunica-se, participa, está na natureza¹³⁶. Há estreita mistura de Deus em todas as coisas na melhor adequação à forma como se pensava o *princípio* nos pré-socráticos: Deus é o que *dá-ser* (por meio da criação), é o que *sustenta-ser* (por meio das causas médias), é o que *movimenta* (através do governo providencial) e é o *fim* para o qual todas as coisas tendem. Deus é efetivamente as quatro causas na ordem do mundo e o homem é beneficiado com um papel privilegiado de participar da bem-aventurança de Deus.

Ainda, não basta apenas a lei natural para ordenar as coisas humanas. Autorizado por Santo Agostinho, Tomás demonstra que é possível determinar comandos ético-morais a partir da *lex naturalis*. Através dela, como do geral se passa ao particular, mas sempre de acordo com o ponto de partida, e ressaltando que a participação resulta numa derivada menos perfeita, o homem dispõe leis humanas¹³⁷, próprias a regular suas particularidades – campo propriamente do direito, que deriva diretamente da *lex naturalis*, dela participando e recebendo determinações.

Não é possível ao homem, como parte, conhecer de forma perfeita o todo, a *divinæ sapientiæ*. Ele pode, sim, conhecer princípios comuns na medida da própria participação e, para aperfeiçoar tais princípios aos fins *intra-mundus*, cria as leis. Por isso mesmo as leis humanas são falíveis, mesmo na visão tomista da *lex humana*: são falíveis porque ditames da razão prática que o homem usa para lidar com particularidades, aquilo que em Aristóteles foi visto como a falta de rigor características a princípios que são aplicados à matéria, a qual admite incontáveis determinações.

Nesse quadro, de Paulo a Tomás, a lei divina parece perder a razão de ser. Mas São Tomás fecha o quadro da diversidade das leis reafirmando a necessidade da *lex divinæ*¹³⁸ para a direção da vida do homem:

¹³⁶ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Op. cit.* p. 284.

¹³⁷ S. T. *cit.* I^a II^æ, q. XCI, art. III.

¹³⁸ *Idem*, art. IV.

a) em primeiro lugar, ela é necessária para conduzir-se em direção ao fim último que é a *visão beatífica*, fim este que excede as causas finais mais próximas do homem.

b) em segundo lugar, devido às incertezas pelas quais o homem sofre ao decidir sobre um assunto qualquer contingente (dada à já referida diversidade da matéria), podem surgir leis humanas extremamente variadas e contraditórias – nesse mister, a lei divina orientaria o legislador ou magistrado no sentido de uma nomogênese mais unitária;

c) para que possa julgar os atos internos, ou seja, aqueles que se passam na elaboração psíquica do outro e o homem não consegue acessá-los no mundo sensível;

d) por fim, para suprir eventuais lacunas a *lex humana* não pode legislar: o pecado não é objeto de legislação humana segundo São Tomás, conselho útil à contemporaneidade.

Pode-se pensar que toda a exposição da teoria das leis não seria necessária à observação do direito natural, no geral, e do acesso à justiça, em particular. Bastaria expor a *lex naturalis*. Mas é essencial que se considere o quadro todo. A ordem tomista é extremamente coerente e tudo se conecta. Fica comprovado esse ponto de vista quando se pensa na *lei divina* do Antigo Testamento, que para São Tomás convidava os povos ao reino terrestre dos hebreus; com a vinda de Cristo, essa *lei divina* atualiza-se para convidar todos os homens ao reino celeste.

Essa atualização de conteúdo se dá justamente naquela virtude que já era por Aristóteles considerada a mais perfeita de todas porque não existia tão somente para a atualização da *aretè* do indivíduo, a fim de transformá-lo num *aristoi*, mas porque, por envolver aos menos dois homens, implicava em comunicar a virtude ao outro, em dá-la a outrem, em participar outro na *justiça*.

3.2.2. Das Relações entre Justiça e *Charitas*: a Atualização do *Phýsikon Dikaion*

Foi visto em Aristóteles que existem duas disposições na alma. Uma é a disposição teórica, intelectual; essa disposição é aquela por meio da qual o homem desenvolve as ciências teoréticas, p.ex.: a própria física. A outra, disposições de

caráter, é aquela que permite o desenvolvimento das ciências práticas, aquelas por meio das quais o homem lida com as situações que exigem um julgamento prático, sendo expoente desta a ética.

Em Santo Tomás o tratamento segue o mesmo molde, mas com muito mais detalhes. Na Suma Teológica, na segunda parte da segunda parte, o Doutor Angélico discutirá sobre a justiça e o direito, os temas que aqui interessam; estão inseridos entre as questões que tratam das virtudes teologais (fé, esperança e caridade) e cardeais (prudência, justiça, coragem, fortaleza, castidade, humildade e temperança).

Na ordem mencionada obra, antes da questão sobre a Justiça, existe a questão sobre o Direito. Isso não deve levar ao equívoco de considerar o Direito como anterior e maior que a Justiça, mas este é considerado dentro dela, conexo necessariamente a ela.

A primeira discussão é o Direito é objeto da Justiça¹³⁹. Citando Isidoro, Tomás afirma aos que dizem que o direito não é objeto da justiça: o direito é assim chamado porque é justo e, conforme Aristóteles, a prática habitual de atos justos é chamada justiça.

O direito é objeto da justiça porque Tomás entende que, por meio de sua prática, o homem reestabelece a igualdade em relação a outrem, aperfeiçoando os dois termos da relação – é importante que se frise muito bem que essa relação de aperfeiçoamento se dá entre homens, o que parece sofrer de uma tendência a ser esquecido hodiernamente.

Mesmo que se considere a retidão de caráter do homem, esta pressupõe a prática de obras da justiça, que por sua vez pressupõe outrem em relação com aquele que as pratica. O conteúdo dessa igualdade que a justiça estabelece muda segundo princípios de justiça.

São Tomás considera que uma ação é considerada justa segundo uma certa igualdade em relação à ação de outrem. Nesse sentido, assim como o remédio é considerado medicina para o doente, o direito é considerado a própria coisa justa (como foi visto em Aristóteles):

Assim também, a palavra *ius* foi empregada primeiramente para significar a coisa justa mesmo; depois, porém, aplicou-se à arte pela

¹³⁹ S. T. *cit.* II^a II^{ae}, q. LVII art. I-IV. *passim*

qual conhecemos o justo; ulteriormente para significar o lugar em que é aplicado o direito, como quando se diz que alguém deve comparecer perante a justiça; e, por fim, chama-se ainda direito o que é aplicado por quem tem o dever de fazer justiça, embora seja iníquo o que decidiu¹⁴⁰.

É muito importante ressaltar que São Tomás não identifica Lei e Direito. Quando se lê a objeção de que a *lei* seria uma *espécie de direito*, justamente porque Aristóteles considerara que a atividade legislativa é arte da prudência, São Tomás responde:

Assim como o artista tem na mente o plano do que faz com a sua arte, e que se chama a regra dela; *ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat, quaedam ratio preexist in mente, quasi quaedam prudentiae regula*. E esta, quando redigida por escrito, chamou-se lei; pois, a lei, segundo Isidoro, é uma constituição escrita. Por onde, a lei, propriamente falando, não é o direito mesmo, mas uma certa razão do direito¹⁴¹.

A redação sublinhada do original em latim revela um problema de tradução que convém explicar. Traduziu-se como “*assim também na mente preexiste uma ideia da obra justa que a razão determina*”. Ora, isso não pode ser. Estaria pouco de acordo com Aristóteles considerar o direito dessa forma, como uma Ideia, e muito de acordo com Platão.

A forma pela qual se viu a correta interpretação do *logos* em Heidegger é que fornece a chave para interpretar adequadamente esta passagem da Suma. Ao ser causa eficiente na produção do direito, o homem o fará na medida em que olhou para trás, além do ser individual, e percebeu o princípio operativo do justo. Não é que o homem vá recorrer à comunicação com um mundo de substâncias suprassensíveis, mas recorre ao *eidos*, que desde já está sempre presente nas coisas.

Evidentemente que interpretado à luz da teologia de Paulo, que bem a segue São Tomás e aqueles que interpretam Aristóteles de forma *não-convencional* o fazem

¹⁴⁰ Idem, art. II.

¹⁴¹ Idem, ib. idem.

de certo modo, mas por outros meios, esse *eidos* não compete a uma comunidade determinada, mas a todos, como enteléquia.

Nesse sentido que se falará especificamente em Direito Natural e Direito Positivo, *ius naturale* e *ius positivum*. Ancorado sempre em Aristóteles (e aqui já se falou sobre a *justiça política por natureza e por lei*), Tomás de Aquino afirmará a existência de um direito natural, que é o mesmo sempre e em toda a parte:

Como já dissemos, o direito ou o justo implica uma obra adequada a outra por algum modo de igualdade. Ora, de dois modos pode uma coisa ser adequada a um homem. De um modo, pela natureza mesma da coisa; p.ex., quando alguém dá tanto para receber tanto. E este se chama o direito natural¹⁴².

O próprio direito natural, conforme exposto por São Tomás, parece muito mais com uma interpretação ortodoxa de Aristóteles, com a faz MacIntyre e Böckenförde. Desse modo, uma coisa pode ser por natureza proporcionada a outra, segundo São Tomás, por dois motivos:

1) por sua própria natureza; esse é o caso das relações entre macho e fêmea, que são naturalmente proporcionais um ao outro para que haja prole;

2) por uma consequência resultante dessa natureza: assim o direito de propriedade é natural porque resulta do trabalho do homem aplicado aos campos de cultivo, associado à sua ocupação pacífica.

É muito coerente com Aristóteles, que São Tomás cita a todo momento, a posição de que o *direito natural* seja, assim, mutável. É sempre de bom tom ter em mente que tanto o Estagirita quanto o Doutor Angélico não extraem da natureza um código imutável de regras para reger situações particulares pelo motivo simples de que para ambos a essência da *phýsis* é o *dever*, é o movimento, é a *kínesis*.

Entretanto, os gregos não faziam diferença entre o *direito* e o *justo*; do mesmo modo, São Tomás entende nas soluções dos artigos II, III e IV da questão LVII citadas o *ius sive iustum*, o *direito ou o justo* e o *ius sive iustum naturale*. É perfeitamente compreensível para ambos a relatividade do princípio da ação prática. Justamente para isso existe a prudência.

¹⁴² S. T. *cit.* II^a II^{ae}, q. LVII art. II.

Inclusive, para São Tomás, o direito natural positiva-se em *direito das gentes*¹⁴³ no artigo III, donde se considera esse mesmo direito das gentes como participante do direito natural mas que, de acordo com Gaio, é *aquilo que a razão natural estabeleceu entre todos os homens, e todas as gentes o observam*.

Portanto, não é em relação ser do direito, enquanto ente de razão, que se encontra a diferença, mas justamente na definição de *justiça* que lhe é própria, que é *eidos* conforme aqui se propõe, que está a diferença. Essa diferença é que, ao ver dessas proposições, orienta toda a política de acesso à justiça nos dias atuais.

Não existe grande dificuldade em percorrer a Suma Teológica, de modo que somente após sofrimentos e adaptações se encontre uma definição. A clareza tomística é cristalina. Os atos de justiça, da forma que São Tomás a entende, está assim definida:

Por onde, o ato de justiça é determinado relativamente à sua matéria própria [os atos relativos a outrem] e ao seu objeto, quando se diz: dar a cada um o que lhe pertence¹⁴⁴.

Essa definição deve ser orientada por uma orientação agostiniana que ensina: *a justiça é o amor que só serve a Deus*. São Tomás, consciente disso, faz a justiça conexas ao amor a Deus. Fundamentalmente aqui entende-se a necessidade de retomar o sermão da montanha em duas passagens significativas, mas não contíguas¹⁴⁵:

Ouvistes que foi dito: amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Mas que vos digo: amai os vossos inimigos e orai por aqueles que vos perseguem, para vos tornardes filhos do Pai vosso, do que está nos céus, porque ele faz nascer o sol para maus e bons e chover em cima

¹⁴³ “Ora, apreender as coisas de um modo absoluto não só pode o homem, mas também os outros animais. Por onde, o direito chamado natural, no primeiro sentido é-nos comum com os animais. Porém, do direito natural afasta-se o direito das gentes, como diz o Jurisconsulto; porque aquele é comum a todos os animais e este só aos homens entre si”. É a equidade o modo de decidir próprio do Direito das Gentes.

¹⁴⁴ S. T. cit. II^a II^{ae}, q. LVIII, art. I.

¹⁴⁵ Segue os trechos do Evangelho de Mateus referentes ao Sermão da Montanha, 5, 43-45; 48 e 7, 12; todos segundo **Bíblia – volume I: Novo testamento: os quatro Evangelhos**. Trad. do grego por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017

dos justos e dos injustos. [...]. Pois vós sereis realizados, tal como realizado é o vosso pai celeste.

[...]

Tudo quanto quiserdes que vos façam as pessoas, assim fazei vós a elas. Pois esta é a lei e os profetas.

Primeiramente, nota-se o mandamento *amar os inimigos*. É uma novidade absoluta, mesmo em relação ao grego. A esse respeito é muito clara, como apenas um exemplo, a *Antígona* em que Creonte diz: “*Nem mesmo a morte pode fazer de um inimigo, amigo.*”¹⁴⁶. Delineia-se aqui os traços da Justiça como Caridade. Sob este comando da lei divina (recorde-se que a *lex divinae* supre as lacunas da *lex humanae*), o homem será *realizado*, em grego *téleioi*, assim como Deus é *téleioi* em ato.

Para São Tomás, a caridade é, em si mesma, a *amizade entre o homem e Deus*. Diferentemente do Primeiro Motor Imóvel, Deus comunica ao homem sua felicidade e, dessa comunicação, nasce no homem a possibilidade de amizade em relação aos outros homens. Esta pode ser de dois modos:

- a) amizade no que toca à pessoa e só a ela – amizade de amigos para amigos;
- b) amizade no que diz respeito a terceiros – é o tipo de amizade na qual, sendo amigo de alguém, por amor a essa pessoa, ama-se tudo o que é a ela conexo, como os filhos, por exemplo, ainda que essas pessoas não correspondam a esse amor de modo igual.

Assim sendo, “*a caridade, que é por excelência uma amizade honesta, estende-se aos pecadores, que amamos com caridade, por amor de Deus*”¹⁴⁷. A caridade no homem é uma forma natural de participação na caridade divina: sendo a essência divina, em si mesma, bondade, somos assim naturalmente inclinados à bondade; sendo a essência divina, em si mesma, sabedoria, somos formalmente sábios; igualmente, sendo a essência divina caridade, somos inclinados à caridade porque a alma, que é o *eidos* do homem, participa na Caridade.

Esse raciocínio parece muito mais elucidativo, do ponto de vista da *phýsis* grega ou do ponto de vista de uma interpretação mais abrangente da natureza, do que

¹⁴⁶ SOPHOCLES. **Antígona**. Trans. by F. Storr. Massachusetts: Cambridge University Press. In: Loeb Classical Library, vol. 20. v.522.

¹⁴⁷ S. T. *cit.* II^a II^{ae}, q. XXIII e seguintes.

o raciocínio de Rousseau, por exemplo, por meio do qual o homem guia-se por um instinto ou sentimento natural de piedade¹⁴⁸.

A relação própria, pois, da Caridade com a Justiça, é justamente essa: a virtude é o princípio de todos os atos bons do homem e pode ser moral obedecendo às regras dos atos humanos segundo a razão humana (quando fundada nas disposições do caráter segundo o hábito de praticar atos virtuosos); e pode obedecer às regras dos atos humanos em vista de seus fins últimos, ou seja, obedecendo às regras segundo a razão de Deus. Se a caridade é uma virtude que une em amizade o homem e Deus (e nele é fundada), ela é, por esse motivo, uma espécie de *super-virtude*, uma virtude especial.

Em conjunto com a Fé e a Esperança, a Caridade compõe o tríduo das virtudes teológicas. Essas virtudes são aquelas mais excelentes porque têm Deus por objeto. Entretanto, mesmo entre as *teológicas*, a Caridade goza de precedência porque tem Deus por objeto de forma mais excelente: enquanto amizade entre Deus e o homem, busca-O para satisfazer-se nEle, em união, pura e simplesmente por amor de amizade¹⁴⁹. As outras duas, buscam-no para obter algum bem.

Se as coisas mais nobres dirigem as menos nobres (a inteligência dirige a vontade, o servo dirige o escravo, a providência dirige o homem, etc.), numa hierarquia vista já em Aristóteles, em São Tomás, com maioria de razão, também será assim. Desse modo, é próprio das virtudes teológicas ordenarem o homem a um fim último, que é a *visão beatífica*, enquanto que as demais virtudes podem ordenar a fins particulares, mas desde que esses fins particulares sejam verdadeiros. Caso contrário, serão apenas aparência de virtude.

A caridade ordena os demais atos verdadeiros de virtude: *“não pode haver justiça ou castidade absolutamente verdadeiras, se faltar a ordenação devida para o fim, produzida pela caridade, embora o agente se comporte de forma reta em tudo o mais”*¹⁵⁰.

Assim, parece conclusivo dizer que com o aperfeiçoamento da doutrina do direito natural em São Tomás, existe uma orientação verdadeiramente mais excelente

¹⁴⁸ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 52.

¹⁴⁹ Nesse sentido, **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, 13, 13: *“Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, essas três coisas. A maior delas, porém é a caridade”*.

¹⁵⁰ S. T. *cit.* II^a II^{ae}, q. XXIII, art. VIII.

para que o *acesso à justiça* se efetive. É próprio do aperfeiçoamento, do *teléioi* do homem, a caridade, como forma à qual se refere a justiça. É um modo totalmente novo e muito mais inclusivo pelo qual se pratica o justo.

De fato, em Aristóteles assim como nos gregos em geral, não se pode dizer que a distribuição da justiça se baseie no simples critério de incluir todos porque todos são caritativamente amados, na distribuição. São bem conhecidas, a esse respeito, as palavras de Platão sobre a democracia ou mesmo as de Aristóteles.

Existe em São Tomás reconhecida harmonia entre o direito natural e a sociedade civil e, sem rodeios, pode-se reputar essa harmonia, essa linearidade, justamente à coerência no desenvolvimento de sua teologia, metafísica, antropologia e política. Leo Strauss afirmará que é razoável supor que isso se dê em razão da crença na revelação bíblica¹⁵¹, que aperfeiçoa a compreensão da lei natural e da lei humana pela lei divina.

Entretanto, esse mesmo excelente comentador aponta que a arte estadista sofre restrições em São Tomás. Com relação a isso, parece muito mais razoável argumentar que uma doutrina que aposta num governo do mundo tendente a promover o bem comum segundo uma justiça formada na caridade é muito mais excelente do que se fosse doutro modo o frio julgamento utilitarista dos meios do estado obter um lucro ou evitar um prejuízo.

É possível, ainda, contrapor a Leo Strauss, o pensamento de Diogo Freitas do Amaral que ressalta sobre o pensamento político de Tomás: o Estado é apenas meio para que o homem alcance seus fins e nunca há uma completa absorção do homem pelo Estado. Para esse professor português, aqui abre-se em primeira mão possibilidade de direitos do homem além de uma doutrina da soberania popular¹⁵². E nisso tem a razão quando se interpreta de forma geral o artigo IV da questão XCVII em que se encontra:

Se [o povo] for livre e capaz de legislar, vale mais o consenso de toda a multidão para o fim de se observar alguma disposição manifestada

¹⁵¹ STRAUSS, Leo. **Direito Natural** *cit.* p. 141.

¹⁵² AMARAL, Diogo Freitas do. **História do Pensamento Político Ocidental**. Coimbra: Edições Almedina, 2011. p. 95. Em sentido contrário, porém, LAFOURCADE, Maitè (org). **La Frontière des origines à nos jours – actes des journées de la Société Internationale d’Histoire du droit**. Bayonne: Presses Universitaires de Bordeaux. p. 119. Afirma-se que tal interpretação é uma leitura errônea de S. Tomás, *qu’il n’a jamais écrit*.

pelo costume, do que a autoridade do chefe, que não tem o poder de legislar senão enquanto representa a personalidade do povo.

Em todo caso, é curioso notar que, ao contrário de Hobbes, por exemplo, que escreve que o corpo soberano, o leviatã, constitui-se de modo que o rei é posto fora da lei, excepcionando-se a ela e podendo agir de forma contrária e prestar contas disso somente no dia do juízo, São Tomás indaga se é lícito que quem está sujeito à lei humana aja fora de seus termos.

Toda lei deve ordenar os homens ao bem comum, sejam eles últimos e próximos de forma coordenada (beatitude eterna, visão beatífica, gozo de Deus) e, na medida em que não o faça, não tem força de obrigar e não deve ser observada. E se a lei for danosa ao bem comum num caso particular, mas em geral não for, a dispensa será feita pela autoridade dos Príncipes ou dos superiores – admite-se a casuística, pois *“de nenhum homem é tão grande a sabedoria a ponto de prever todos os casos particulares”*¹⁵³.

É inegável que a interpretação tomista do direito natural, que se funda em Aristóteles, representa, mesmo para o acesso à justiça, a excelência do que o homem pode pretender com o termo *καθολικος* (translitera-se *katolikos*, da expressão *kath' holou*) onde o prefixo *kata* – que significa *junto* – unido ao sufixo *holos* – universal – universaliza a todos a justiça como caridade, ao mesmo tempo que reconhece e busca agrupar as diferenças numa comunidade universal.

¹⁵³ S. T. *cit.* II^a II^{ae}, q. XCVI, art. VI.

4. Da Possibilidade de Se (Re)Pensar a Prática do Direito Segundo a Metafísica Aristotélico-Tomista

Quando o homem é pensado em função de valores de liberdade e igualdade ele é pensado em relação a outro homem. A emergência desses princípios democráticos regendo os estados modernos, ainda assim, causa estranheza, mesmo que presente nas constituições. A esse sentimento de estranheza podem ser atribuídas duas fontes.

A primeira fonte é aquela ligada à ampla diversidade cultural atestada pela antropologia e pela etnografia. Existem sociedades nos mais diversos estágios de evolução, mesmo considerando os dias atuais, com as culturas mais diferentes possíveis da que se optar por referência. É sabido que a cultura, enquanto instituição humana, é inerente aos agrupamentos humanos, faz parte daquilo que se entende por humanidade.

A segunda fonte é aquela característica falta de autenticidade do poder¹⁵⁴. Essa falta de autenticidade é definida como aquela não-correspondência entre o modelo normativo de conduta que a lei impõe e a atuação do poder, sua conduta efetiva ao lidar com a coisa pública. Essa falta de correspondência pode ser melhor visualizada quando é levada em consideração a questão da representatividade da democracia.

Ao considerar a democracia como governo de participação popular em algum grau, três conceitos de ciência política são importantes para se compreender os problemas que a representatividade, enquanto modo de exercício democrático em que determinados grupos de interesses levam as reivindicações populares ao centro de decisões do poder de uma determinada circunscrição eleitoral: grupos de pressão, tecnocracia e opinião pública¹⁵⁵.

Esses conceitos auxiliam a ver melhor o contexto em que se insere a distância entre a democracia e as propostas que em nome dela se positivam e o sujeito democrático individualmente considerado, a exemplo do que os gregos sofreram na conquista macedônica. Qual o problema da representação para a democracia de

¹⁵⁴ MOREIRA, Adriano. **Ciência Política**. 5ª ed. Coimbra: Edições Almedina, 2012. p. 73.

¹⁵⁵ BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. 17ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2010. p. 460 e seguintes.

massas do estado moderno? Não é esse outro modo de ver a questão da falta de autenticidade do acesso à ordem jurídica justa?

É de clareza hialina que a questão pode ser vista desse modo. Os termos ficam assim dispostos: os Grupos de pressão se definem pelo exercício de influência sobre o poder político para obtenção eventual de uma determinada medida de governo que lhe favoreça os interesses. Onde se exerce a *pressão* desses grupos? A pressão se exerce sobre a opinião pública, os partidos políticos, os órgãos legislativos, o governo e a imprensa.

Os grupos querem uma decisão favorável e empregam todos os meios para consegui-la. De persuasão a subornos e intimidações, tudo vale. Pode ser de forma ostensiva ou oculta. A pressão recai sobre a opinião pública, os partidos, os órgãos legislativos, a imprensa ou o governo.

A opinião pública é preparada e, se for o caso, criada para dar respaldo de legitimidade à pretensão do grupo, a fim de facilitar o respaldo junto àqueles que podem ou não dar a decisão favorável. Para isso, grande importância é conferida aos meios de comunicação de massas¹⁵⁶.

Quando os grupos se voltam propriamente para os partidos, a técnica de dominação consiste em proporcionar financiamento às campanhas eleitorais.

A distância do cidadão ao estado se alargou de maneira estonteante com a formação do clube tecnocrático, que fecha cada vez mais o círculo de intervenção democrática. O povo se sente frustrado e ausente do processo decisório, feito em seu nome as sem sua real participação.

A tecnicidade da decisão na sociedade industrial abala a ordem democrática. Decisões com escolha de opções fundamentais se transfere dos governantes tradicionais para o círculo menor e mais restrito de técnicos, cuja participação privilegiada acaba monopolizando o processo decisório.

¹⁵⁶ FREUD, Sigmund. **Psicologia das Massas e Análise do Eu (1920-1923)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 16 e seguintes: “*A massa psicológica é um ser provisório, composto de elementos heterogêneos, que por um instante se soldaram, exatamente como as células de um organismo formam, com a sua reunião, um ser novo que manifesta características bem diferentes daquelas possuídas por cada uma das células*”. Segundo essa linha de pensamento, a massa se rege por sentimentos, emoções, preconceitos. Psicologia social. Opinião das massas que forma a opinião pública: esta será irracional. O *estereótipo*, o *clichê*, o *slogan*, a *frase feita* – a ideia pré-fabricada que se apodera das massas e elas, numa economia de esforço mental, aceitam e incorporam ao seu pensamento, construindo a assim chamada opinião pública.

A vantagem da tecnocracia para os grupos resultaria na possibilidade de atuar em confortável segredo, instalados no poder, tomando decisões sem audiência da representação democrática tradicional e em bases confidenciais, fora da necessidade de divulgar debates ou de empenhar-se no diálogo aberto que a democracia legitimamente impõe. A dominação tecnocrática poderá enfim significar em alguns casos o monopólio das faculdades decisórias por um grupo de pressão vitorioso (partidário, econômico, militar, científico, etc.).

4.1. Comparação de Programas Metafísicos

Qualquer tentativa séria de entender e de examinar em ordem de julgar as qualidades, sucessos ou necessidades do programa aristotélico-tomista, como aqui se propõe, necessitava, em primeiro lugar, da exposição documental de seus principais componentes com objetivo histórico-crítico de análise.

Reafirme-se que, nas suas formas mais elevadas, não é possível separar em compartimentos estaques e incomunicáveis entre si, a história do pensamento filosófico e a história do pensamento religioso. Quando se põe na mesa de trabalho autores medievais e clássicos, isso se torna ainda mais verdadeiro e autores muito mais capazes e autorizados já pensavam dessa forma¹⁵⁷.

Para exemplificar esse pensamento, veja-se a *ma'at* egípcia¹⁵⁸. Para essa cultura que floresceu às margens do Nilo, a emergência do cosmos, a periodicidade de seus ritmos, sua ordem, expressavam-se, também, na ordem social. Esta era uma expressão da ordem cósmica onde reina o Criador como primeiro rei. Por via dedutiva, a realeza era uma instituição divina. Mircea Eliade explica que a criação do Deus Ré é descrita com as palavras: “*Ele colocou a ma'at no lugar do caos*”.

O faraó era a encarnação na *ma'at* na existência do mundo. *Ma'at* se traduz por boa ordem, direito, justiça. Pertencendo à Criação Original, a *ma'at* reflete a perfeição. O caos e a desordem são mudanças inúteis, mas a *ma'at*, como fundamento do cosmos, como perfeição original que faz surgir do oceano primordial

¹⁵⁷ KOYRÉ, Alexandre. **História do Pensamento Científico**. Trad. Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1982. p.10. Nesse mesmo sentido, Eliade afirma que a história das crenças e das ideias religiosas se confunde com a história da civilização.

¹⁵⁸ Cf. ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas, volume I – Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 97 e seguintes.

onde nada é ordenado, pode ser conhecida por cada um individualmente. Sendo a encarnação desse conceito, o faraó era modelo para todos os súditos¹⁵⁹.

Como se pode notar, a filosofia e a religião podem caminhar juntas no modo de explicar o direito numa cultura antiga na história humana tanto quanto ainda se pode notar a influência de tais sínteses nos estados teocráticos contemporâneos ou mesmo no senso comum cotidiano, na forma como lida com suas concepções divinas e associa-as aos processos de decisão jurídicas.

Por meio de processos intelectuais que, nos seus detalhes, interessam sobretudo à história do pensamento científico ou filosófico, houve e há cada vez mais especializações das ciências e das técnicas. Como foi possível acompanhar no decurso da pesquisa, a política e teologia e a ciência gradativamente separam-se, mas é possível reconduzir a uma avaliação integralizada das gêneses de algumas concepções para se compreender até que ponto algumas teorias derivam, até nos dias atuais, de uma concepção mais totalizante do homem.

As considerações acerca da metafísica de Aristóteles e São Tomás de Aquino são, em sede de pensamento jurídico, geralmente ofuscadas pelo contratualismo. Entretanto, é possível dizer que opor o programa aristotélico-tomista ao programa contratualista clássico de Thomas Hobbes permite ao pesquisador responder com qualidade às perguntas epistemológicas fundamentais sobre a normatividade, ou seja, aquelas questões de ordem prática e de aplicação que a teoria pretende resolver, bem como permite avaliar a adequação entre a unidade epistêmica e a experiência.

São questões de ordem eminentemente metodológica, mas que são fundamentais para o fim de aplicação do modelo aristotélico-tomista que é baseado em uma metafísica (e, portanto, numa ontologia, numa axiologia e numa epistemologia) próprias em relação à natureza social.

Quando se trata de ciência, a atividade de conhecimento visará a solução das questões científicas que se pretende responder. Essas questões são os problemas, as hipóteses de trabalho e as perguntas de pesquisa, que serão submetidas a um método e avaliadas segundo uma concepção de verdade que se pressuponha. O

¹⁵⁹ Id. Eliade exemplifica com as palavras do vizir Rekhmire: “*Ele [o faraó] é um deus que nos faz viver por meio de suas ações*”.

produto cognitivo dessa atividade será o próprio conhecimento, base para a solução dos problemas propostos¹⁶⁰.

E quando se trata de filosofia? O raciocínio é o mesmo: a filosofia é uma atividade que visa resolver problemas filosóficos¹⁶¹.

A atividade filosófica de exposição da metafísica de Aristóteles e de São Tomás de Aquino nesta pesquisa, permite resolver a questão do acesso à ordem jurídica justa, construindo conceitos que permitem operar, com uma visão racionalista, a metafísica proposta e, desse modo, ressignificar o conceito de justiça e do direito em relação ao homem e suas relações com Deus, com o mundo (aqui compreendida a natureza) e com o outro.

Esse programa é diferente daquele que se exercita na modernidade. A concepção de metafísica parte de outro pressuposto que não o aristotélico-tomista.

a) Diferença de Ontologia da Natureza Social

O contratualismo clássico hobbesiano, que será aqui escolhido como antítese da metafísica aristotélico-tomista exposta, parte de uma diferença na ontologia da natureza social na constituição da sua própria metafísica.

A ontologia que constitui a metafísica do contratualismo clássico hobbesiano é aquela que explica a natureza social com base em um indivíduo racional, autointeressado e capaz de escolhas autônomas¹⁶². O fundamento dessa afirmação pode ser encontrado, de um lado, numa metafísica da subjetividade que nasceu com o humanismo constitutivo da modernidade, valorizando no homem sua dupla capacidade de ser consciente de si mesmo (autorreflexão) e de fundar seu próprio destino (autofundação). Essas duas ideias colocam o homem como fundamento de seus atos e de suas ações, como o seu *sub-jectum*.

A origem dessa metafísica da subjetividade emerge com Descartes e a afirmação do *cogito*. O *cogito* é o constitutivo do moderno, é o modo pelo qual o homem pensa-se como poder de fundação de seus próprios atos, de suas representações, da lei, da verdade ou da história.

¹⁶⁰ CHIAPPIN, José Raymundo Novaes. **Racionalidade, Decisão, Solução de Problemas e o Programa Racionalista**. In: *Ciência & Filosofia*, vol. 5. São Paulo: USP, 1996. p. 155-219.

¹⁶¹ Id. p. 180. Ainda, HEIDDEGER, Martin. **Introdução à Filosofia**. Trad. Marco Antonio Casanova. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. Para Heidegger, filosofia é filosofar.

¹⁶² CHIAPIN, José Raymundo Novaes. **Contratualismo** cit. p. 488.

A obra que refundamenta a filosofia política a partir dessa metafísica da subjetividade é a obra de Thomas Hobbes. Sobretudo no *Leviatã*, de 1651, Hobbes desenvolverá uma filosofia política de cunho estritamente individualista¹⁶³.

É, então, o sujeito, individualmente considerado, potencializado, o fundamento da natureza social. Este se torna fundamento de tudo o que pode ser considerado como correto, legítimo e como fim de todo esforço individual ou coletivo.

Observando a própria constituição do *Leviatã*, vê-se que o plano da obra parte do homem para o estado. Para o inglês, o desejo dos homens de livrar-se de um estado de guerra permanente, consequência do domínio das paixões individuais sobre os homens, leva-os a introduzir uma restrição sobre si mesmos capaz de conservá-los vivos e, ao menos razoavelmente, seguros.

Essa restrição obriga, por meio do castigo, do temor da pena, a cumprir aquilo que as leis naturais do cumprimento dos pactos não podem obrigar por falta de poder coercitivo. Nas palavras do próprio Hobbes:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou

¹⁶³ KREIMENDAHL, Lothar (org.) **Filósofos do Século XVII**. In: *Coleção História da Filosofia – volume 5*. Trad. Benno Dischinger. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos. p. 63-90.

a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*.¹⁶⁴

Admitindo, então a tese ontológica fundamental, baseada no cogito, de que o sujeito racional e autointeressado é o fundamento da natureza social, o contratualismo clássico hobbesiano buscará responder a como se podem estabelecer condições nas quais sejam possíveis a coordenação e a convivência social entre sujeitos interagentes.

Não parece ser tão apenas o momento social em que viveu Thomas Hobbes, sabidamente época de guerras confessionais, que, por causar-lhe grande medo e angustia, faria com que se entregasse a condução dos homens ao Estado Absolutista, ao Deus Mortal Leviatã.

Em relação à mesma questão, os gregos e os medievais, também viviam sob constante ameaça do *pólemos* (a guerra). *Pólemos*, dirá Heráclito, *engendrou o mundo, reina sobre o mundo*. A guerra representava uma preocupação permanente e, segundo François Chamoux, calcula-se que desde as Guerras Médicas até a batalha de Queroneia, Atenas esteve em estado de guerra, em média, dois anos de cada três, nunca chegando a gozar de paz por, ao menos, dez anos consecutivos. O primeiro objetivo da vida cívica, de certo modo, era preparar os cidadãos para o combate.

Assim, a virada para a metafísica da subjetividade, representada na tese ontológica do sujeito autointeressado e racional, originária do cogito cartesiano, portanto, e em última análise, no nascer do humanismo moderno, estabelece a

¹⁶⁴ HOBBS, Thomas. **Leviatã – Ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro. Seria possível dizer que o sujeito é absorvido pelo Estado. FREUD, Sigmund. *Op. cit.* p. 18 e seguintes, dirá que A massa jamais pode viver sem um senhor, tem sede de obediência. As necessidades da massa se tornam receptiva ao líder (*füher*), mas este líder precisa corresponder a ela com as suas características pessoais. Ele próprio deve estar fascinado por uma forte crença para despertar igual sentimento na massa, deve ter uma vontade forte, imponente, que a massa sem vontade vai aceitar. O soberano deve ter prestígio para exercer o poder de domínio. Prestígio nada mais é do que uma espécie de domínio que uma pessoa, uma obra ou uma ideia exerce sobre a massa ou um sujeito, paralisando-lhes a capacidade crítica, incutindo-lhes de espanto e respeito. Semelhante ao fascínio hipnótico. Depende do sucesso e é perdido com o fracasso.

diferença inicial entre a posição moderna e a proposta do programa aristotélico-tomista.

A tese ontológica constante no programa aristotélico-tomista é outra. Em Aristóteles, como foi exposto, a interrogação sobre o *ser* mesmo das coisas em relação a natureza social, encontra-se na comunidade, na *polis*. Aquilo que Aristóteles designa por *hypokeimenon*, por sujeito, subjaz de forma estável, independente dos acidentes que podem pertencer ou não à coisa material, o investigado problema do *eidos*.

São Tomás, seguindo a linha Aristotélica, considera o homem como animal social e político. Na tese ontológica subjacente à natureza social há o acréscimo da condição política em São Tomás. Entretanto, essa natureza política não quer dizer que existe nos homens a tendência para aderir quaisquer contratos sociais que lhe sejam impostos.

A interpretação correta é, assim como em Aristóteles, de que existe uma comunidade que é dada a cada um dos homens: em São Tomás a primeira comunidade que é dada é aquela da família e cada um depende dela por anos a fim de sobreviver. A tese ontológica encontrada é, tal qual em Aristóteles e diversa à que se funda na metafísica da subjetividade, aquela em que a comunidade é o fundamento.

Algumas consequências são interessantes de se extrair quando é considerada a diversidade das teses ontológicas nos programas de metafísica aristotélico-tomista e contratualista-hobbesiana.

Quando se considera o debate contemporâneo, na filosofia, sobre a representação do outro e a questão da identidade de cada um em face desse outro que se representa¹⁶⁵, os princípios democráticos de liberdade e igualdade apresentam uma conexão estreita com o modo que essa representação se fará no espírito.

Nesse sentido, a posição metafísica que se adotar permite clarificar ou obscurecer o debate. Será que a ideia que se faz de humanidade, segundo uma tese ontológica fundada no humanismo abstrato do *cogito*, individualista, potencializa essa mesma humanidade segundo valores de liberdade e igualdade?

¹⁶⁵ RENAULT, Alain. **A Filosofia**. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2010. p. 114 e ss.

Ou será que seria melhor pensar contra esse humanismo abstrato, no qual o homem é fundamento de toda a natureza e, por meio de uma retomada do programa da metafísica aristotélico-tomista dar um significado mais abrangente do humano fundado na tese ontológica da natureza social em que a comunidade democrática não parece tão estranha?

A ideia adotada de humanidade pode ser aquela que, fundada em valores democráticos de liberdade e igualdade, considera que todos os homens nascem e continuam a ser livres e iguais em direitos.

Segundo Alain Renault, a ideia de humanidade passou por três transformações distintas. A primeira delas corresponde à ideia de humanidade do renascimento até o iluminismo, em que a humanidade se define pela posse de uma identidade específica ou genérica – não se considera qualquer diferença de sociedade ou cultura entre eles. A segunda ideia de humanidade, já em finais do século XVIII, recrudesce de modo a negar particularidades – o outro, enquanto diferente, é excluído da identidade supostamente comum a todos os homens, tanto de direito como de fato – posição combatida, entre outros, por Edmund Burke.

Esse recrudescimento decorrente da ideia cada vez mais abstrata de humanidade está presente, sem mais delongas, nas escravidões coloniais pelas quais tantos homens, mulheres e crianças foram vendidos como bens móveis, nas colônias americanas e portuguesas. Isso em pleno nascimento das democracias modernas.

A terceira transformação pela qual passa é aquela que considera que as diferenças, ignoradas pela primeira transformação da humanidade, não podem mais deixar de serem levadas em conta nos debates; entretanto, até que ponto as diferenças devem ser levadas em consideração, democraticamente (ou seja, segundo a tensão liberdade/igualdade)?

Ao mesmo tempo, na questão, encontra-se a generalização abstrata e a diferença concreta. Sem aquela, prejudica-se a igualdade; sem esta, uma grande parcela das pessoas corre o risco de não se reconhecer representada pelo outro em sua diferença.

A tese ontológica da metafísica aristotélico-tomista, por sua vez, permite que a ideia de humanidade seja interpretada de modo a permitir maior inclusão do outro que é diferente, das outras culturas, das outras sociedades. Isso porque além da metafísica não ser uma metafísica subjetivista, a própria tese ontológica da natureza

social leva à consideração coletivo, da sociedade, da comunidade que é dada, ao invés do individual.

b) Diferenças epistemológicas

Importa considerar, em segundo lugar, na demarcação das diferenças entre uma e outra metafísica sob análise, a epistemologia, ou seja, o domínio das considerações acerca da natureza do mundo: como se pode conhece-lo?

As diferenças serão: para o programa do contratualismo clássico hobbesiano, o corporeísmo mecanicista; para o programa aristotélico-tomista, a aitiologia.

O que se quer dizer com *corporeísmo mecanicista* em Thomas Hobbes? Na edição inglesa dos *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*¹⁶⁶, no primeiro volume, onde encontra-se a edição dos Elementos de Filosofia, existe uma carta endereçada ao Conde de Devonshire, Lord William. Nessa carta, que introduz o *De Corpore*, primeira seção dos *Elementos*, credits Hobbes méritos a Galileu pela “abertura dos portões da filosofia natural universal, que é o conhecimento da natureza do movimento”; credits, também, reconhecimento ao médico dos Reis James e Charles, Dr. Harvey que, nos seus livros *Motion of Blood* e *Generation of Living Creatures*, estabeleceu novos conhecimentos acerca do corpo.

O movimento dos corpos no espaço. A tese epistemológica que consta do contratualismo clássico de Thomas Hobbes é justamente a geometria euclidiana e física de Galileu. São como modo de organização do conhecimento. O conhecimento que derivar do método geométrico será conhecimento certo.

O corporeísmo mecanicista em Hobbes será aquele que define a corporeidade e os movimentos dos corpos como fundamento de toda a realidade. Movimento é a causa da qual nascem todos os corpos naturais e todos os processos cognitivos da mente humana. Corpo é aquela coisa que preenche uma parte do espaço, que coincida com esse espaço, seja-lhe coextensiva, mas também que não dependa do pensamento do homem¹⁶⁷, ou seja, subsista por si mesmo. Movimento é a contínua privação de um lugar e a aquisição de outro, no tempo¹⁶⁸.

¹⁶⁶ HOBBS, Thomas. *Elements of Philosophy*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury – vol. I*. Org. por Sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1839.

¹⁶⁷ Id. p. 102.

¹⁶⁸ Id. p. 203. Na realidade, Hobbes elenca doze regras e princípios pelas quais define o tempo, mas pode-se considerar desnecessário esmiuçá-la, posto não é necessário.

Os processos cognoscitivos são igualmente explicados com a mesma ideia de movimento: as coisas causam sensações no sujeito sensível, que, de movimento em movimento, constrói representações. A política, por exemplo, é uma espécie de mecânica social.

Já na metafísica aristotélico-tomista, a tese epistemológica fundamental pode ser descrita, como foi feito anteriormente, nos termos de que se a Metafísica é o estudo do ser enquanto ser e se *o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância*, sabendo que a *phýsis* caracteriza-se pelo *devir*, é forçoso que se conheça as causas do *devir*, da mudança, do que movimenta o mundo da *phýsis*. Aristóteles diz que as quatro causas que regem esse mundo são causa *material*, causa *formal*, causa *eficiente* e causa *final*.

Alinhado com a diferença ontológica, a tese epistemológica conhece causas com relação a todos os entes, na mesma medida em que todos participam do ser, na mesma medida que possuem essência. Pode-se apontar, sem maiores aprofundamentos que desviariam do foco de apenas estabelecer-se, aqui, diferenças gerais para mais realçar a metafísica aristotélico-tomista, que o grande rompimento epistemológico ocorreu com o Nominalismo de Guilherme de Ockham.

A contribuição da metafísica aristotélico-tomista apresenta-se, na trilha desse método, dentro das diferenças expostas acerca da tese epistemológica, na relação entre técnica e tecnologia.

A tecnologia será o produto do conhecimento científico na ciência moderna. O conhecimento científico é o resultado do conhecimento das causas e dos efeitos: dadas as causas tem que ser possível controlar os efeitos. A ciência aparece como um meio que o sujeito usa para conquistar a natureza. Através das técnicas científicas são produzidas tecnologias destinadas a cada vez mais conquistar a natureza para o sujeito. Aqui encontra-se o trabalho e, certamente, não é preciso um grande esforço para situar o direito nos moldes já propostos.

Considerando a metafísica aristotélico-tomista, a relação entre trabalho-modernidade técnica ganha novos contornos. Criticar esse humanismo que coloca tudo à medida do homem é questionar, em última análise, a exploração que ele faz do real em seu próprio favor.

Para os gregos, que não conheciam tal metafísica da subjetividade, a *technè*, a técnica, aparecia muito mais como um meio de conhecer o real do que um manejo

dos meios com vistas a produzir um resultado eficaz. Os objetos existiam em potência e, através do trabalho, eram revelados: assim procedia um escultor, que apenas revelava uma estátua no mármore ou um carpinteiro.

A forma como o homem se relaciona com o trabalho, com a técnica, não é apenas quantitativa, é qualitativa. Essa orientação metafísica na produção do conhecimento científico e, através dele, das técnicas e, da aplicação destas, das tecnologias e, por uso destas, as modificações no mundo, o conhecimento do mundo, não conduzem senão a uma atuação visando o bem da natureza social coletiva, mas também de cada homem em sua essência, sempre em direção a atualizar suas potencialidades.

Existe uma certa relação entre técnica e revelação da verdade que se apreende com a metafísica aristotélico-tomista.

c) Diferenças Axiológicas

No que toca à consideração dos valores, igualmente, as metafísicas diferenciam-se de forma irreduzível. No percurso utilizado, a axiologia representa aquele domínio das considerações sobre os valores e fins da concepção de uma ciência ou, no caso, de um sistema de metafísica.

Aqui as diferenças também se potencializam, afastando, cada vez mais, a orientação contratualista clássica de nível hobbesiano daquela aristotélico-tomista.

O contratualismo hobbesiano, epistemologicamente fundado num corporeísmo mecanicista, assume que os indivíduos, ontologicamente, são autointeressados e racionais. É com base nessa tese ontológica que o capítulo X do *Leviatã*, quando Thomas Hobbes utiliza-se da pena para descrever o que entende pelo *valor*, o expressa em termos puramente individualistas¹⁶⁹.

Para Hobbes, o valor de um homem é sua importância presente. Mais precisamente, mais vale o homem quanto mais pode fazer uso de seu poder – e isso, por si, já depende das circunstâncias (vide o exemplo de que um general tem muita valia em tempos de guerra, mas pouca em tempos de paz). O valor de um homem, na filosofia hobbesiana, determina-se pelo quanto os outros lhe atribuem valer.

¹⁶⁹ HOBBS, Thomas. *Leviathan - or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. In: **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury – vol. III**. Org. por Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1839. p. 74 e seguintes.

Esse quanto um outro pode determinar do valor de alguma pessoa mede-se pelo poder que esta possui de ajuda-lo ou prejudicá-lo. Não há importância real à virtude, porque, como diz Hobbes, pouco importa o valor que um homem atribua a si mesmo: do mesmo modo que quem determina o preço de um produto são os compradores, o valor de um homem é atribuído por seus pares.

Não se falará, no contratualismo hobbesiano, de um fim último ou de um sumo bem. Para o filósofo inglês, um sujeito que repousasse seu espírito de tal modo, ficaria paralisado. A felicidade do homem consiste no contínuo progresso do desejo, de um objeto a outro, sendo o primeiro caminho para o segundo¹⁷⁰.

A finalidade do conhecimento que se pretende com a sua filosofia política é saber como se dá a transição de um estado desordenado para um estado ordenado. Como passar de interesses privados ao interesse público? Como justificar o uso do poder para fazer sujeitos autointeressados e racionais cooperarem? A axiologia que orienta é aquela que busca descobrir por que meios surge essa cooperação.

Outra é a axiologia encontrada em Aristóteles e São Tomás, embora, como visto, os fins entre um e outro sejam diferentes por conta da modificação do componente teológico na metafísica tomista, de modo que seja possível orientar-se com base na *charitas*.

Em Aristóteles, as comunidades despertam, entre si e gradativamente entre as demais, laços de *philia*, ou seja, de amizade, amor e reciprocidade entre *iguais*. Querer o que é bom para o bem de outrem – essa é a definição daquilo que Aristóteles chama, nos livros VIII e IX da *Ética* de *boa vontade*, mais propriamente *eunoia*. Amizade é a recíproca *eunoia* onde cada um reconhece, no outro, a presença de sua própria atitude.

Parece correto afirmar que, uma tese ontológica que oriente a metafísica no sentido de um subjetivismo humanista não pode progredir nesse caminho porque orienta mesmo a vida em comum no sentido do homem, mas numa espécie de hedonismo político em hobbes.

Em São Tomás a causa final do governo providencial é tanto extrínseca ao universo governado ou intrínseca a ele. Desse modo, o universo tenderá a duas causas finais conforme foi visto anteriormente: intrinsecamente, todo o universo tende a uma *ordem*; extrinsecamente, o fim último para o qual tende o universo é Deus –

¹⁷⁰ Id. p.85.

noutro sentido, na introdução desta seção, viu-se que os egípcios também tentavam conservar a ordem no mundo e não viam utilidade no caos. O governo geral do universo é exercitado por um só governador, que é Deus, através de sua *providência*, que conduz todos os seus súditos para um único fim.

Esses três elementos diferenciais da Metafísica entre as filosofias de Aristóteles e São Tomás de Thomas Hobbes (a Ontologia, a Epistemologia e a Axiologia), demonstram que a aplicação da metafísica aristotélico-tomista convida à revisão da proposta do humanismo abstrato que surgiu com a ideia do *cogito* cartesiano e aperfeiçoou-se no curso dos séculos seguintes em humanismo nacionalista.

Mais do que isso, convida a repensar a relação que se tem com a própria atividade cognitiva, com a técnica e o trabalho e com os valores que permeiam a existência ética em uma sociedade orientada por valores democráticos.

Parece correto dizer que o desconforto psicológico que é sentido ao se pensar na qualidade atribuída à democracia ateniense ou na democracia exercida nos cantões suíços pode ser reputado à própria concepção de metafísica (e, conseqüentemente, suas teses ontológicas, epistemológicas e axiológicas constituintes) da qual se vale o homem a partir da modernidade.

4.2. Apontamentos sobre as Dificuldades que uma Metafísica da Subjetividade Oferece ao Acesso à Justiça.

Uma avaliação metafísica aristotélico-tomista do acesso à justiça deve considerar a seguinte nomenclatura: o acesso à *ordem jurídica justa*. Até agora muito foi concluído que dê suporte a isso. Com base no que se pesquisou até agora, é possível expressamente responder à pergunta que, de início, se propôs: como superar uma visão unicamente quantitativa do acesso à justiça? A resposta é: através da metafísica aristotélico-tomista.

Considere-se, acerca disso, dois relatórios interessantes que expressam dados brasileiros sobre a violência e sobre o acesso à justiça no seu aspecto quantitativo, ou da técnica e das tecnologias do Poder Judiciário.

Em primeiro lugar, o *Atlas da Violência 2016*, divulgado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública¹⁷¹. Esse relatório dispõe que, em 2014, ocorreram 59.627 mortes por crimes de homicídio no Brasil, numa proporção de 29,1 homicídios para cada 100 mil habitantes.

Conjuntamente a isso, os dados do Conselho Nacional do Ministério Público no *Inqueritômetro* demonstram que, no Rio de Janeiro, dos inquéritos abertos para a investigação dos crimes de homicídio, 96% foram arquivados e somente 4% resultaram em denúncia ao juiz competente. Em São Paulo, esses números alteram-se para 75% de inquéritos arquivados, 22% convertidos em denúncia e 3% desclassificados para outros crimes.

Pela natureza do crime de homicídio ser tão extrema é impressionante que se fale em acesso à ordem jurídica justa quando tão pouco se faz por ela. Esses números chamam a atenção para o fato de que o acesso à ordem jurídica justa não está localizado apenas nos tribunais e varas, em relação às decisões judiciais. O acesso à justiça não é apenas o direito de pedir. Essas limitações, a avaliação metafísica do acesso à justiça ajuda a superar.

Todos aqueles encarregados da manutenção da justiça num Estado estão ligados ao acesso à justiça. O agente de trânsito, o policial militar, civil ou técnico

¹⁷¹ IPEA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Atlas da Violência 2016**. Brasília: Ipea, 2016.

científico, o serventuário de cartório, entre outros, na medida em que suas ações, praticadas para os demais jurisdicionados, concorrem para a formação da convicção do magistrado ou para a manutenção da cooperação entre as pessoas em sociedade, numa ou noutra medida estarão ampliando ou reduzindo o acesso à justiça.

O *physikon dikaion*, como foi dito, representa a forma pela qual a natureza do homem comunica-se com a natureza do mundo apreendendo a ordem existente; é a abertura que existe no *direito*, uma abertura para ser movido pela necessidade do homem em reestabelecer a igualdade que foi violada por ato de outrem. Apesar do processo, das normas e disposições normativas não se deve identificar o direito com elas. A lei, num sentido amplo, representará a técnica e as tecnologias pelas quais os homens que elas operam agirão ou não a fim de reestabelecer a Justiça, mas também a fim de mantê-la.

Sempre é importante ter em vista que o *physikon dikaion* existe realmente na natureza, não sendo simplesmente um universal, porque é *forma* e carrega em si todas as potencialidades de justiça que o homem pode materializar na lei. Entretanto, pode ser que assim não o faça, que não materialize na lei a justiça.

A preocupação com a Justiça nas decisões dos magistrados, que adequam soluções aos casos concretos, garantirão maior eficácia das decisões caso considerem efetivamente que as decisões devam ser justas para serem expressões do Direito. Não é possível outra interpretação uma vez que se considere que Direito e Justiça são a mesma coisa. Essa é a razão, nunca é demais deixar de afirmar, da urgência da releitura por meio dos clássicos.

Por vezes, o Direito deve ser *fora-da-lei*¹⁷², dirá Eduardo Vera-Cruz Pinto. No contexto brasileiro essa afirmação tem grandes consequências se se considerar a avaliação metafísica que aqui se propõe.

Considerando a lei, pode-se pensar apenas na atuação do poder legislativo ou executivo, até mesmo o judiciário, seja de forma típica ou atípica. Entretanto, a decisão judicial, no caso da América Latina em geral e do Brasil, em particular, tem grande relevância quando se fala em acesso à ordem jurídica justa. É a decisão judicial que em grande medida materializa o acesso à justiça em toda sua amplitude. Daquela decisão que concede o benefício da justiça gratuita àquela decisão que

¹⁷² PINTO, Eduardo Vera-Cruz. **Curso Livre de Ética e Filosofia do Direito**. Cascais: Editora Príncipia, 2010. p. 89.

beneficia uma comunidade ao invés de uma grande sociedade empresarial é a decisão judicial, a esperada porta de saída a que se referia Maria Tereza Sadek, que materializa, na vida da pessoa humana que ao judiciário recorre, a efetividade do acesso à justiça.

O Relatório Justiça em Números¹⁷³, do Conselho Nacional de Justiça, aponta que nas Justiças Estaduais, ao final de 2015, havia exatos 11.807 cargos de magistrados providos na Justiça Estadual. Do total, 10.123 cargos (86%) são ocupados por juízes de direito, 1.514 são ocupados por desembargadores (13%) e 170 por juízes substitutos de 2º grau (1%). Interessante observar que existiam, à época, 4.039 cargos de juízes de direito vagos. Os serventuários, nas estatísticas, perfazem 180.935 servidores. Os trabalhadores auxiliares (terceirizados e estagiários, principalmente) perfazem mais 107.044.

Apesar desses números, segundo o mesmo relatório, a Justiça Estadual finalizou o ano de 2015, base do Relatório, com, aproximadamente, 59 milhões de processos em tramitação. É um número extremamente alto.

Não é objeto desta pesquisa a análise detalhada dos dados do relatório, mas esses números gerais ilustram a grande dificuldade que assanha aqueles que operam nas instituições do Poder Judiciário.

Essa dificuldade aumenta em virtude dos índices de produtividade exigidos. Não parece possível, ante a grande carga de trabalho, garantir uma qualidade do acesso à justiça que se funde numa análise detida do motivo de angústia do jurisdicionado que vem socorrer-se do Poder Judiciário.

Possivelmente a maior despersonalização que se faz tanto do jurisdicionado quanto do juiz, serventuário, advogado ou auxiliar, é transformá-lo em número, em porcentagem. Um reflexo possível dessa despersonalização é, justamente, a desconsideração do caso concreto em favor da consideração da meta cumprida, capaz de transformar sofrimento em estatística. O que dizer da vítima de violência doméstica que é finalmente vítima de homicídio ante a desatenção do magistrado que não estabelece em seu favor medida protetiva baseado nos registros de agressões anteriores ou da polícia que não fiscaliza seu cumprimento da medida?

¹⁷³ CNJ, Conselho Nacional de Justiça. **Justiça em Números 2016: ano-base 2015**. Brasília: CNJ, 2016. p. 147.

Existe uma carência de conteúdo ético nas operações do Direito, justamente porque o processo científico pelo qual passa não leva em consideração nada senão a jurisprudência, a lei, as súmulas, os números, identificando o Direito, mesmo quando materializado na sentença do tribunal, com aqueles. A categoria de *conceitos indeterminados*, por exemplo, reflete bem o esvaziamento de toda axiologia jurídica. Revela a retirada do homem do Direito. Essa recusa em definir conteúdo à norma, essa incapacidade de dar-lhe cumprimento, não gera outra coisa senão a própria falta de norma, gera *anomia*.

Desse modo, como foi dito, para Aristóteles, *mesmo que se considere o homem orientado pela prudência, a justiça* enquanto princípio que vige no homem numa situação concreta de ação e, no caso da justiça também de decisão, não pode ser um princípio rigoroso demais, porque os casos concretos admitem diversas formas de tratamento e aí serão possíveis tantas formas de interpretação quanto formas de matéria a ser considerada. Entretanto, não é possível retirar do Direito, o próprio homem em sociedade, na sua vida diária.

Considerar o homem em relação à virtude da justiça implica considerá-lo sempre em relação a outrem, o que já foi bastante estabelecido. A justiça orientada pela *charitas* parece considerar o homem no mais alto grau, mas parece correto dizer que o mercado da justiça não se sensibiliza por essa ética.

O mais importante das teorias e interpretações apresentadas é que sempre se deve considerar o Direito, sempre e a todo o instante em relação ao homem, porque é ele, o homem, que os move, como causa. É o homem, enquanto integrante da sociedade, ou até mesmo quando excluído dessa qualidade, que é atingido pelas decisões judiciais, pela força da lei.

Nesse sentido, Miguel Reale já considerava a pessoa como *valor fonte* na axiologia jurídica por trazer no espírito o *poder nomotético de síntese*, aquele poder por meio do qual o homem, nas suas ações confere sentido aos atos e às coisas¹⁷⁴, já sabendo que essa consideração abre as portas à Metafísica.

Também suporta essa conclusão Eduardo Vera-Cruz Pinto¹⁷⁵ e a sua proposta de *Filosofia do Direito-ius*:

¹⁷⁴ REALE, Miguel. **Filosofia do Direito** cit. p. 211.

¹⁷⁵ PINTO, Eduardo Vera-Cruz. **Curso Livre de Ética e Filosofia do Direito**. Cascais: Editora Príncipia, 2010. p. 95.

A Filosofia do Direito-ius, recolocando a pessoa humana no centro da vida do Direito, tem de tratar dos reflexos políticos na promoção da humanidade do homem, sobretudo apontando exemplos de violações e menosprezo do Homem-pessoa, legitimados no discurso do politicamente correto que é aceite pelo vulgo, televisionadamente preparado para tudo o que venha dos poderes instituídos.

Seja o pensamento feito em termos de lei, de linguagem, de glória, códigos ou sistemas, enfim, do que se queira pensar, estes são apenas ferramentas pelas quais o homem pode atualizar suas potencialidades em vistas de atingir seus fins.

Desde o momento histórico em que viveu Aristóteles, passando por São Tomás, muito se atualizou na perspectiva do Direito e da Política como ciências, em particular e, mesmo em geral, com relação a própria Teoria da Ciência.

Um ponto parece significativamente comum quando se pensa sobre isso e é capaz de auxiliar na delimitação da problemática atual que pede uma reabilitação da metafísica aristotélico-tomista – principalmente no que toca à sua *Física* e ao conceito de *logos* – que, em conjunto com as estatísticas sobre as dificuldades do acesso à ordem jurídica justa, possa conferir melhor efetividade ao direito. Acompanhe-se.

Foi visto, juntamente com Jean-Pierre Vernant e Marilena Chauí a importância do conceito de *pólis* para a fundação do pensamento grego. A *pólis* permite que se desenvolva a filosofia e, por meio dela, derivem as ciências que se puseram no mundo em constante processo de especialização do geral ao particular, cada vez mais particular, como a política e a economia¹⁷⁶.

Contudo, houve um acontecimento decisivo que revolucionou o modo de vida dos gregos e determinou o declínio da filosofia grega do modo como Platão, Aristóteles e as escolas derivadas praticavam-na. Esse acontecimento foi a conquista

¹⁷⁶ ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 163. Característica que observa-se no sentimento de felicidade pública tantas vezes expresso por John Adams na época da Revolução Americana, que a autora contrapõe à Francesa. A Felicidade Pública é o gosto por discutir, deliberar e tomar decisões na vida política, que pressupõe a liberdade pública em poder participar desses assuntos, tão presente também na vida da pólis, quanto nas assembleias das cidades americanas. Em Santo Tomás, que considera como felicidade propriamente dita a beatitude eterna, pode-se dizer que a felicidade pública será o meio pelo qual se atingirá os pretendidos fins, por ser natural do catolicismo a transcendência da pessoa por meio da fé na vida eterna após a morte. Evidentemente, o Imperialismo Capitalista, produzindo novos dispositivos de alienação, furta a felicidade pública símile fez o Império Macedônio com a filosofia helenística e o pensamento romano.

da Grécia pelo Império Macedônico. Marilena Chauí¹⁷⁷ ensina que os gregos perdem a referência que possuíam na *pólis*, ou seja, a felicidade pública que possuíam decorrente da liberdade de discutir o conteúdo político de seus atos e, por isso, o pensamento começa a retrair-se, até que a filosofia se vê reduzida ao pensar consigo, aos fundamentos da autoconsciência.

Todas as decisões que o Império promulgava não admitiam discussão: vinham prontas e, como todo mandamento imperialista, é forçoso cumpri-lo. Desse modo, algumas escolas helenísticas são fundadas com a finalidade de ensinar que a felicidade do homem está longe da vida pública, porque esta causa sofrimento em demasia. Parece seguro afirmar que as afecções se tornam piores com o passar dos séculos – o homem torna-se mais afetado e concupiscente. Exemplo disso seria, com relação às escolas, a *Filosofia do Jardim*, de Epicuro ou, na prática, Sêneca:

Queres saber qual é a coisa que com maior empenho deves evitar? A Multidão! [...]. Eu nunca regresso com o mesmo caráter com que saí de casa; algo do que já pusera em ordem é alterado, algo do que já conseguira eliminar, regressa! [...]. Por isso, quanto maior é a massa a que nos juntamos, tanto maior é o perigo. [...] venho mais cruel e mais desumano de ter estado em contato com os homens¹⁷⁸.

Esse mal-estar na civilização não desaparece na modernidade¹⁷⁹. Ao contrário: parece acentuar-se. Exemplos disso podem ser citados em Karl Marx, que na obra de juventude *Sobre o Suicídio*¹⁸⁰ noticia à sociedade de seu tempo que o suicídio passou a ser uma prática corriqueira e está na natureza daquela sociedade gerá-los naturalmente. As dificuldades da vida privada, onde a pessoa se vê presa e

¹⁷⁷ CHAUI, Marilena de Souza. **Introdução à História da Filosofia, volume II – As escolas helenísticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 22 e seguintes. É necessário ressaltar que a autora traz a opinião de que a liberdade dos antigos era falsamente democrática analisando a Oração Fúnebre de Péricles.

¹⁷⁸ SENECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. Livro I, carta VII.

¹⁷⁹ FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

¹⁸⁰ MARX, Karl. **Sobre o Suicídio**. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 25. Escreverá Marx às páginas 48 e seguintes: “Entre as causas de suicídio, contei muito frequentemente a exoneração de funcionários, a recusa de trabalho, a súbita queda dos salários, em consequência de que as famílias não obtinham os meios necessários para viver, tanto mais que a maioria delas ganha apenas para comer”. Ressaltando o curioso caso de um homem que pela idade não conseguia mais emprego e, para aliviar a família de sua carga, pôs fim à própria vida.

infeliz, são resolvidas com a decisão do suicídio. Nesse sentido, sobre o acesso à ordem jurídica justa, pode-se citar:

Nos pergaminhos, podemos facilmente proclamar constituições, o direito de todo o cidadão à educação, ao trabalho e, sobretudo, a um mínimo de meios de subsistência. Mas, com isso, não se fez tudo; ao se escreverem esses desejos generosos sobre o papel, persiste a verdadeira tarefa de fazer frutificar essas ideias liberais por meio de instituições materiais e inteligentes, por meio de instituições sociais¹⁸¹.

Existe aqui, de forma expressa, um perfeito descontentamento com o acesso à ordem jurídica justa e com a efetividade do direito. Qual o sentido de se positivarem os direitos se a eles não é dado acesso?

José Raymundo Novaes Chiappin¹⁸² ensina que o *tripé metafísico fundamental* que dá sustentação à construção científica do direito, da política e da economia como ciências é aquele que conjuga:

[...] a axiologia com suas teses de fins e conhecimento as causas finais ou das funções e tarefas a serem realizadas; a epistemologia e a metodologia do conhecimento das causas eficientes e de suas relações aos efeitos, cujo controle permite a produção dos efeitos esperados, e a aplicação do conhecimento dessas causas, finais e eficientes, na produção das tecnologias para intervir na natureza social [...]¹⁸³.

O professor entende que a intervenção visa proporcionar melhores condições de bem-estar e comodidades da vida. Pois bem, ao ver desta dissertação, a retomada da metafísica aristotélica e da doutrina das quatro causas permite avaliar esses mecanismos num momento anterior à proposta hobbesiana, cartesiana ou kantiana¹⁸⁴,

¹⁸¹ Idem, p. 50.

¹⁸² CHIAPPIN, José Raymundo Novaes. LEISTER, Carolina. **Contratualismo, Utilitarismo, a Emergência do Indivíduo e da Cooperação I: Os Fundamentos Metodológicos e Metafísicos das Instituições do Estado e do Mercado**. In: Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, v. 109. Jan/dez de 2014. pp. 485-523.

¹⁸³ CHIAPPIN, José Raymundo Novaes; LEISTER, Carolina. *Art. Cit.* p. 489.

¹⁸⁴ Não parece o local apropriado para se comparar, criticamente, o programa do professor Chiappin, a quem este autor admira de forma indelével. Entretanto, semelhante produção não seria destituída de propósito.

com algumas vantagens de ordem ética e, do ponto de vista da filosofia do direito, que beneficiam uma teoria da justiça que permita avaliar com melhor instrumental crítico a axiologia.

Não existe um antagonismo completo entre o que propõe o professor Chiappin e o que as questões desta dissertação trata, mas um complemento. Nos artigos citados, o professor ensina que os contratualistas elaboram e justificam através da teoria do contrato social, uma solução para o problema da cooperação entre os indivíduos.

É um mecanismo exógeno que resulta na construção do Estado de Direito. Por outro lado, o utilitarismo, rejeitando a ideia dos direitos fundamentais e o contrato originário, procura construir mecanismos e manter esses mecanismos de cooperação estáveis e o faz por meio do mercado e da construção do Estado Democrático e Social de Direito.

Nessa ótica, todo o arcabouço jurídico e econômico se presta a manter a cooperação entre os cidadãos. O problema, ao ver destes questionamentos, é que esses mecanismos de estabilização nem sempre trabalham pela consecução de fins desejáveis, embora pareça constatável que é o modelo contratualista-utilitarista o modelo em voga.

Por isso, se faz urgente a reabilitação da metafísica aristotélico-tomista, principalmente nas universidades através do ensino da Filosofia do Direito, no sentido de que se avalie a validade ética dessa manutenção da cooperação e as consequências dessa manutenção para a efetividade do Direito. Refletir criticamente sobre a influência de grupos de pressão ou de burocracias tecnocratas, as quais, muitas vezes, ao invés promover todas as condições de possibilidade para que o homem se aperfeiçoe, baseiam-se numa metafísica subjetivista, fundamentando a exploração e aumentando as diferenças em benefício próprio.

Entenda-se bem: todos os homens, não apenas os melhores, os mais virtuosos, capazes ou ricos. A justiça orientada pela caridade de uma teologia que se pretende universal não faz distinções e todos têm igual dignidade podendo reclamar dos tribunais, a correção de acordo com o tipo de decisão mais adequada.

A grande especialização técnica das ciências, em especial da Sociologia, no século XX, culminou com a elaboração de teorias que, do ponto de vista da ciência, visam reduzir a complexidade entre um determinado subsistema social, como por

exemplo o direito, e o meio social que busca nele a satisfação de expectativas normativas. Essa leitura, da qual é expoente Niklas Luhmann, acorda com este texto nesse sentido¹⁸⁵.

Um sistema legal que é frequentemente exposto a tais interferências [pressões políticas] sobre um grande número de questões – e quem poderia negar que isso ocorre? – está operando em estado de corrupção. Tendo em conta suas normas, ele reconhece que não pode fazer frente à pressão política. Ele mantém, e não renuncia, as suas normas. Contudo, isso media o Código binário legal/illegal através de uma distinção previa, a saber, uma rejeição, ou um valor de rejeição, como Gotthard Günther diria, que permite sua adaptação por elites poderosas.

Essa é a situação extrema em que Luhmann descreve o Direito como sistema trabalhando em estado de corrupção. Essa corrupção é gerada por pressões políticas sobre o sistema, obrigando-o a decidir dum ou doutro modo. Nada impede, desde Aristóteles, passando por Tomás, Luhmann e Chiappin, que a lei ou a decisão seja injusta.

Como se dizia, é impossível que o homem pratique seus atos observando rigorosamente os princípios por causa da diversidade das matérias a que se refere. Assim, uma decisão injusta ou uma lei injusta, não põe um ponto final na operação do sistema, na visão de Luhmann, tampouco fazem o homem injusto, na visão Aristotélica.

A questão é que existe um limite, em Luhmann, no qual o sistema opera e, dada a diversidade de pressões que se pode exercer sobre ele, não é possível dizer com precisão o marco limítrofe de um sistema que opera de forma saudável ou patológica.

Do ponto de vista da *Metafísica*, a corrupção encontra-se justamente naquele que exerce a pressão. Esse alguém é o homem injusto. As ações injustas põem a

¹⁸⁵ LUHMANN, Niklas. **Law as a Social System**. Transl. Klaus A. Ziegert. New York: Oxford University Press, 2004. p. 109. No original: “A legal system which is frequently exposed to such interference [political pressures] over a wide range of issues – and who could deny that this does happen? – is operating in a state of corruption. Having regard to its norms it recognizes that it cannot withstand political pressure. It maintains, and does not renounce, norms at large. However, it mediates the binary code legal/illegal through a prior distinction, namely a rejection, or a value of rejection, as Gotthard Günther would say, which allows for its opportunist adaptation to powerful elites”.

corrupção no regime político da *pólis* ou nas decisões dos tribunais porque é o homem que as movimenta não segundo a virtude, mas segundo suas próprias paixões, como se viu no livro V da *Ética*.

Parece correto afirmar que uma manutenção da estabilidade da cooperação entre os indivíduos interagentes, na visão de Chiappin, se considerasse a metafísica aristotélica como limitador do projeto utilitarista, ganharia muito mais em efetividade. Ao contrário, o simples cálculo utilitarista permite uma condução pouco ética da economia, da política e conseqüentemente do direito como ciências. Isso poderia fazer com que o sistema operasse de forma realmente corrompida.

Conseqüentemente, se se fizesse essa leitura, seria forçoso constatar que o direito e a política nada mais seriam do que mecanismos de dominação, seriam superestruturas a serviço da classe dominante que encontra no mercado e na dominação pela economia como ciência a possibilidade da estabilidade da cooperação por meio da violência e de uma ideologia alienante¹⁸⁶.

O acesso à justiça seria simplesmente um princípio que faz o homem, buscador de uma existência ética por natureza, mourejar em todos os âmbitos do sistema judiciário e/ou administrativo, onde não encontrará a justiça que veio buscar, saindo de lá apenas com mais vontade de retrair-se no jardim dos deuses, que se bastam a si, ou juntamente com os loucos que tem sua natureza política prejudicada.

¹⁸⁶ MARX, Karl. **A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011. pp. 29-53. A ideologia seria uma falsa consciência da realidade em Marx, não por vontade, mas por necessidade de se pensar a realidade sob a ótica da classe dominante que, através da propaganda, leva a ideologia a níveis culturais inferiores.

Considerações Finais

Esta dissertação teve por objetivo realizar uma análise do princípio constitucional do acesso à justiça à luz da metafísica aristotélico-tomista.

Verificou-se que a definição de acesso à justiça no clássico Relatório de Cappelletti e Garth indicava dois modos de se compreender o princípio: o primeiro, era em seus desdobramentos de direito constitucional positivo e do processo civil; o segundo era no tocante à produção de resultados individual e socialmente justos.

Desta feita, constatou-se nas lições de eminentes constitucionalistas e processualistas que os desenvolvimentos atuais sobre o acesso à justiça desenvolvem o tema unicamente na direção do primeiro significado proposto por Cappelletti e Garth: as preocupações estendiam-se à Defensoria Pública, ao direito de peticionar, ao direito de contraditar, ao direito de obter a tutela pretendida em tempo razoável e de forma adequada, seguindo as determinações do devido processo legal.

O que se descurava era justamente do homem, enquanto pessoa humana, que vem solicitar a decisão esperando obter justiça, não apenas para observar a técnica processual bem exercitada. Os autores que fundamentavam tal possibilidade de análise foram Cândido Rangel Dinamarco e Nathaly Campitelli Roque. Ambos vislumbram, no que toca ao acesso à justiça, uma integração de finalidades que, aqui, se propôs uma interpretação mais abrangente.

Segundo Nathaly Campitelli, não é possível uma preocupação exclusiva com a questão do tempo de duração do processo, preocupação esta exercida de modo a causar esquecimento da finalidade maior ou mais abrangente do acesso à justiça.

Essa finalidade mais abrangente foi proposta, nessa dissertação, sob a forma de uma integração entre a finalidade pragmática e a finalidade axiológica, mas também principiológica, da consideração dos fins de justiça que o homem, que opera o direito, fixa como meta.

Ato contínuo, passou-se à análise do direito sob a perspectiva da física e da metafísica aristotélica. O termo importante a se considerar era aquele que, em grego, é denominado *phýsis* e seu significado em vernáculo, ou seja, o que se entendia por natureza e *física* em Aristóteles e como posicionar o direito nela.

Determinado que a *phýsis* é movimento para o Estagirita, passou-se à análise dos componentes da metafísica: através de componentes ontológicos e usiológicos e verificou-se que o direito, na filosofia aristotélica, confunde-se com o justo, não havendo uma autonomia própria entre um conceito e outro. Entretanto, aquilo que se entende por *lei* não se confunde com o que se entende por direito/justiça, ou melhor, direito-justo.

Em seguida, verificou-se a componente aitiológica, ensinada pela doutrina das quatro causas, um modo de se analisar a *phýsis* muito mais complexo do que a análise mecânico-newtoniana atual.

Apresentados os fundamentos da metafísica aristotélica, estes foram aplicados na interpretação metafísica do justo natural ou do direito natural em Aristóteles, afirmando-se que a melhor compreensão possível do justo por natureza só poderia ser feita em consonância com a ciência da natureza.

O *phýsikon dikaion*, concluiu-se, de acordo com a doutrina do *ser* aristotélica, é *ser* num sentido mais excelente do que as leis (*nomos*), porque é *forma* (*eidos*) e carrega em si, em ato, todas as potencialidades de justiça que o homem pode materializar na lei.

Através do *logos*, o homem faz ver e deixa ver aquilo sobre o que discorre, ou seja, a justiça. Através de suas ações justas praticadas como disposições permanentes de caráter, o homem pode praticar esse justo que percebe na natureza.

A dificuldade se mostrava no sentido da universalização do *direito natural* que poderia ser entendido unicamente em relação a uma *pólis* determinada e, por extensão, não seria válido para todos os homens independentemente da pátria. A dificuldade poderia muito bem ser resolvida com a análise da componente teológica na metafísica, deixada por último a fim de introduzir a perspectiva tomista.

A chave interpretativa é justamente a universalidade que o conceito de justiça recebe por meio da caridade, uma vez ordenadas todas as coisas segundo Deus.

A partir disso, foi possível livremente concluir a presente dissertação com a consideração de que a ciência tende a concentrar-se na técnica, sendo consequência do programa utilitarista neoliberal, relegando o homem ao esquecimento.

Esse problema cria diversos pontos cegos no direito. Posto que ele mesmo é uma ciência prática, portanto movido pelo homem em vista de seus próprios fins, se estes fins forem viciados, *i.e.*, não-virtuosos, egoísticos, sem conteúdo ou

assumidamente perversos, as determinações do direito na figura da lei serão conseqüentemente perversas e injustas – serão não-direito. Assim como a característica da justiça é ser virtude sempre numa relação pelo menos bilateral, a injustiça distribuirá igualmente a perversidade.

Conclui-se, parcialmente, que é de suma importância não reduzir o Direito à Lei, à norma ou ao princípio.

A consequência de proceder de modo diverso disso, é a possibilidade de o acesso à justiça ser completamente esvaziado de seu conteúdo ou, muito pior que isso, ser posto numa condição de alienação, onde não reconheceria que ele mesmo é, em última análise, fundamento daquilo que busca no poder judiciário: acesso à justiça.

Para que todo esse trajeto ficasse mais claro, foi importante utilizar um método que permitisse a visualização da metafísica aristotélico-tomista em relação a um outro sistema metafísico, a fim de que se posicionasse a discussão em direção à sua contribuição para o estudo da Filosofia do Direito.

Utilizou-se o Método de Teoria da Ciência, a fim de que se procedesse à simplificação dos resultados em teses ontológicas, epistemológicas e axiológicas em se tratando da metafísica escolhida, comparando-a imediatamente com a hobbesiana.

A importância dessa especificação, insere-se no quadro maior de uma discussão filosófica importante acerca das filosofias da consciência quando tratam da representação do outro e, conseqüentemente, de como essa representação fica à luz de uma sociedade que se rege por princípios democráticos em um contexto cada vez mais globalizado, cada vez mais *cosmopolita*.

Verificou-se que o próprio conceito de *humanidade* que se faz a partir do cogito cartesiano é um conceito que coloca o homem, individual e egoisticamente considerado, como princípio e fim de todas as coisas.

É possível concluir, fundamentados em uma metafísica aristotélico-tomista, que as teses ontológicas que tratam da natureza social eram radicalmente diferentes à época de surgimento da democracia, visto que o homem é considerado naturalmente social e político. Diametralmente oposta foi a metafísica hobbesiana, já fundamentada em princípios cartesianos: o homem é a medida da sociedade.

O método utilizado permitiu clarificar esse ponto da questão: o mal-estar na democracia, bem assim a possibilidade da democracia, passam por um

questionamento metafísico que orienta a forma como cada um vê o outro, a sociedade e as relações que aí se estabelecem, mais especificamente, no caso desta dissertação, as relações de acesso à ordem jurídica justa.

Esse questionamento, apesar de humanista, vai de encontro ao humanismo renascentista. Os indicadores oficiais dos índices de julgamento, da qualidade das investigações, do número de serventuários da justiça, não demonstraram senão um quadro preocupante que faz do referido mal-estar uma total incompreensão daquilo que se pretende com o governo democrático e/ou com os princípios democráticos que regem as relações das pessoas entre si e com o Estado.

A possibilidade de compreender e integrar o outro, o diferente, o oposto em uma sociedade democrática, em uma *kosmópolis* democrática, passa, pode-se concluir, por uma reinterpretação das teses ontológicas e axiológicas (e mesmo epistemológicas) a fim de garantir a todos o acesso à ordem jurídica justa.

Parece que ainda é possível dizer que essa garantia de acesso se estende não apenas à ordem jurídica justa, mas à política e à economia, mas tais considerações já seriam excessivas.

A noção de direito natural, nesse fundo metafísico aqui reinterpretado, torna-se afeta ao acesso à ordem jurídica justa. Aristóteles já dizia, por analogia, que o fogo queimava do mesmo modo na Grécia e na Pérsia: assim seria o direito natural, o mesmo na Grécia e na Pérsia. Mas assim não seria pela razão de que a tese ontológica que compõe a metafísica aristotélico-tomista assim o determina?

Pode-se concluir que sim. O *physikon dikaion* é o mesmo em todos os lugares porque se refere à humanidade dos homens. Assim como o fogo que queima tanto na Grécia como na Pérsia, a humanidade é comum a todos os homens que são naturalmente sociais e políticos, seja na Grécia, seja na Pérsia. Mas essa interpretação só é possível caso seja assumida a metafísica aristotélico-tomista em suas teses ontológicas, epistemológicas e axiológicas.

A causa da incompatibilidade (e, conseqüentemente do mal-estar) reside justamente em apropriar-se da axiologia democrática, mas esquecer a ontologia com a qual comunga. Ou, melhor ainda, não refletir adequadamente sobre a representação que se faz do outro, numa sociedade que se pretende democrática.

Quanto mais próxima se fizer a metafísica contemporânea da metafísica aristotélico-tomista, tanto mais haverão inclusões de minorias, tanto mais se acolherá

o diferente – tanto mais numa perspectiva da *charitas* - de modo que todo homem em sociedade possa desenvolver cada vez mais suas potencialidades.

Proporcionalmente, cada vez mais em qualidade ganhará o acesso à ordem jurídica justa e cada vez mais o humanismo contemporâneo será digno da humanidade.

Referências Bibliográficas

- AMARAL, Diogo Freitas do. **História do Pensamento Político Ocidental**. Coimbra: Edições Almedina, 2011.
- ARAÚJO, Vandyck Nóbrega de. **Fundamentos Aristotélicos do Direito Natural**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1988.
- ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Ética à Nicômaco**. Trad. de António de Castro Caieiro. São Paulo: Editora Altas, 2009.
- _____. **Física I-II**. Tradução de Lucas Angioni. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. **Metafísica**. Tradução de Giovani Reale. São Paulo: Editora Loyola.
- _____. **Política**. Ed. Bilíngue. Trad. Antonio Campelo Amaral e Carlos Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998.
- BERGEL, Jean-Louis. **Teoria Geral do Direito**. 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos – II – Física, Antropologia e Metafísica**. Trad. Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____. **Novos Estudos Aristotélicos III – Filosofia Prática**. Trad. Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- Bíblia – volume I: Novo testamento: os quatro Evangelhos**. Trad. do grego por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. **História da Filosofia do Direito e do Estado: antiguidade e idade média**. Trad. de Adriana Beckman Meirelles. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012.

BUENO, Cassio Scarpinella. **Curso Sistematizado de Direito Processual Civil: Teoria Geral do Direito Processual Civil – volume I.** 8ª ed. rev. e atual. São Paulo: Editora Saraiva, 2014.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição.** 7ª ed. Lisboa: Almedina, 2003.

CAPELLETTI, Mauro e GARTH, Bryan. **Acesso à justiça.** Trad. de Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988.

CHAMOUX, François. **A Civilização Grega.** Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2003.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Introdução à História da Filosofia – volume I: dos Pré-socráticos à Aristóteles.** 2ª ed., rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Introdução à História da Filosofia, volume II – As escolas helenísticas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CHIAPPIN, José Raymundo Novaes. LEISTER, Carolina. **Contratualismo, Utilitarismo, a Emergência do Indivíduo e da Cooperação I: Os Fundamentos Metodológicos e Metafísicos das Instituições do Estado e do Mercado.** *In:* Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, v. 109. Jan/dez de 2014.

_____. **Contratualismo, Utilitarismo, a Emergência do Indivíduo e da Cooperação II: Os Fundamentos Metodológicos e Metafísicos das Instituições do Estado e do Mercado.** *In:* Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, v. 109. Jan/dez de 2014.

COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy, vol. I – Greece and Rome, from the Pre-Socratics to Plotinus.** New York: Image Books, 1993.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga.** Trad. Fernando de Aguiar. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DE AQUINO, Tomás. **Suma Teológica.** Trad. de Alexandre Corrêa. Caxias do Sul: Sulina Editora, 1980.

DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval.** 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

DINAMARCO, Cândido Rangel. **Instituições de Direito Processual Civil – volume I.** 6ª ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros Editores, 2009.

DINARCHUS. **Minor Attic Orators in two volumes, 2**. English translation by J. O. Burtt, M.A. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1962. In: Loeb Classical Library, v. 395.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas, volume I – Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

HALICARNASSUS, Dionysius. **The Roman Antiquities**. English Translation by Earnest Cary. In: Loeb Classic Library. Harvard University Press, 1937.

HAUSER, Arnold. **Teorias da Arte**. 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

HEGEL, G. W. F. **Lições de História da Filosofia**.

HEIDEGGER, Martin. **On the Essence and Concept of *Physis* in Aristotle's Physics B, 1**. Trad para o inglês por Thomas Sheehan. In: Pathmarks. New York: Cambridge University Press, 1998.

_____. **Ser e Tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

_____. **The End of Philosophy and the Task of Thinking**. In: Martin Heidegger Basic Writings. San Francisco: Harper Collins Publishers. 1977.

_____. **Introdução à Filosofia**. Trad. Marco Antonio Casanova. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

HOBBS, Thomas. *Elements of Philosophy*. In: **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury – vol. I**. Org. por Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1839.

_____. *Leviathan - or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. In: **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury – vol. III**. Org. por Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1839.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Reprinted from the original edition in three volumes. Londres: Oxford Clarendon Press, 1960.

JÚNIOR, Nelson N.; NERY, Rosa Maria de A. **Código de Processo Civil Comentado**. 16ª ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2016.

KAUFFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. Trad. António Ulisses Cortês. 4ª. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. e SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Lisboa: Editora Calouste Gulbenkian.

KOYRÉ, Alexandre. **História do Pensamento Científico**. Trad. Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1982.

KREIMENDAHL, Lothar (org.) **Filósofos do Século XVII**. In: *Coleção História da Filosofia – volume 5*. Trad. Benno Dischinger. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos.

LAFOURCADE, Maitè (org.) **La Frontière des origines à nos jours – actes des journées de la Société Internationale d’Histoire du droit**. Bayonne: Presses Universitaires de Bordeaux.

LUCIAN. **Works – IV – On Funerals (De luctu)**. English Translation by. A. M. Harmon. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1925. In: *Loeb Classical Library v. 162*.

LUHMANN, Niklas. **Law as a Social System**. Transl. Klaus A. Ziegert. New York: Oxford University Press, 2004.

MACINTYRE, Alasdair C. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.

MARINONI, Luiz Guilherme. **Comentário ao artigo 5º, XXXV**. In: CANOTILHO, J.J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords.). *Comentários à Constituição do Brasil*. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

_____. **Sobre o Suicídio**. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre Política, Volume II – A pequena e a grande política**. Trad. Noeli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PAUSÂNIAS, **Description of the Greece**. Trad. William Henry Samuel Jones. In: *Loeb Classical Library*. New York: Harvard University Press, 1961.

PINTO, Eduardo Vera-Cruz. **Curso Livre de Ética e Filosofia do Direito**. Cascais: Editora Princípia, 2010.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da Filosofia: Filosofia pagã antiga, volume I**. Tradução de Ivo Storniolo. 4ª. ed. São Paulo: Editora Paulos, 2009.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 20ª. Ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2002.

_____. **A Filosofia**. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2010.

RENAULT, Alain (dir.). **História da Filosofia Política – Vol. I: A Liberdade dos Antigos**. Cap. 2 – Aristóteles. Trad. Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

ROQUE, Nathaly Campitelli. **Acesso à Justiça**. In: *Enciclopédia jurídica da PUC-SP*. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga, André Luiz Freire (coord. de tomo). 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/105/edicao-1/acesso-a-justica>

SADEK, Maria Tereza Aina. **Acesso à Justiça: um direito e seus obstáculos**. In: *Revista USP*, nº 101. São Paulo, março-maio de 2014.

SENECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 34ª ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros Editores, 2011.

SOPHOCLES. **Antigone**. Trans. by F. Storr. Massachusetts: Cambridge University Press. In: Loeb Classical Library, vol. 20.

STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Trad. Ísis Borges da Fonseca. 23ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

VILLEY, Michel. **A Formação do Pensamento Jurídico Moderno**. Trad. Cláudia Berliner. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **Filosofia do Direito: definições e fins do direito: os meios do direito**. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WOODS JR. Thomas E. **Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental**. 8ª ed. São Paulo: Quadrante, 2014.