

# A DETERMINAÇÃO DO DIREITO EM ARISTÓTELES

Alejandro Montiel Alvarez<sup>1</sup>

**Sumário:** Introdução, 1 Causa Material: O Devido, 2 Causa Formal: A Justiça, 3 Causa Eficiente: A Lei, 4 Causa Final: A Amizade, Conclusão, Referências.

**Resumo:** O presente trabalho pretende estudar a determinação do Direito em Aristóteles. Primeiramente, tentar-se-á dar uma ordem interna ao objeto conforme a teoria das causas, isto é, as quatro causas aristotélicas, ou seja, identificar as causas do Direito, através da análise das causas de seu objeto. Dar-se-á, também, uma apresentação geral de como o direito se situa e se organiza nessa relação.

**Palavras-chave:** Direito; Filosofia; Filosofia do Direito; Filosofia Política; Ética; Aristóteles; Ética a Nicômaco; Ética a Eudêmo; Política; Teoria das Causas.

**Abstract:** This paper intends to study the determination of the Law, in aristotelian philosophy. First of all, it attempts to give an internal order to the object, according to the four aristotelian causes; Aristotle's theory of causes. After identifying the causes of Law, through analysis of its object's causes. Finally, a general approach about how law is situated and organized in the context of the referred relation.

**Keywords:** Law; Philosophy; Philosophy of Law; Political Philosophy; Ethics; Aristotle; Nicomachean Ethics; Eudemean Ethics; Politics; Theory of Causes.

## INTRODUÇÃO

O estudo de Aristóteles é um bom começo para a investigação de uma determinação do Direito, uma vez que este foi o primeiro a dar autonomia às abordagens de Ética e de Política e sua análise do justo como direito influenciou todos os séculos que o seguiram.<sup>2</sup> Porém as estruturas, tanto da ética quanto da política, não são evidentes em Aristóteles, mas implícitas, a estrutura do direito, por sua vez, está ainda mais longe de ser evidenciada, uma vez que sequer como disciplina autônoma esse poderia ser concebido. Assim, impõe-se que o objetivo do presente trabalho não seja determinar exatamente a concepção de Aristóteles sobre o direito - pois este não seria para ele mais do que uma parte da ética (a qual se resumiria ao livro V da EN – IV da EE) -, senão apresentar os elementos da teoria aristotélica que possam sustentar uma autonomia ao direito (porém dependente da ética e da política). Afinal, em que pese Aristóteles não evidenciar a estrutura do direito tão claramente quanto à da ética e política, é possível determinar todos os seus elementos em sua teoria para propor uma organização causal<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> O autor é mestre e doutorando em Filosofia do Direito pela UFRGS.

<sup>2</sup> Julien Freund. *Politique et impolitique*. Paris: Éditions Sirey, 1987. P. 283 – 284.

<sup>3</sup> A teoria das causas é desenvolvida por Aristóteles na física e retomada em outras obras, principalmente na metafísica. As causas (*aitiai*), resumidamente, são as diversas formas de se responder às perguntas que podem ser feitas sobre uma coisa (O quê? Do que é feito? Como? Para quê?), ou seja, as diferentes maneiras de entender os sentidos que expressam um conceito de uma coisa. Segundo Aristóteles, são quatro as causas: *a material* corresponde à pergunta do que a coisa é feita, por exemplo, o bronze na estátua ou a prata na taça; *a formal*, o que faz a coisa ser o que é, ou seja, a causa que determina sua identidade, por exemplo, o modelo para a estátua, ou o conceito para a casa; *a eficiente*, como (e o que faz com que) a coisa se torna(e) o que é, ou seja, a causa que dá o movimento do ser, por exemplo, o pai para o filho ou o agente que faz para aquilo que está sendo feito, ou o escultor para a estátua; e *a final*, para que existe a coisa, ou seja, qual o seu bem, por exemplo o ornamento para a estátua, ou o a obra para a casa. Ver: Fis., II, 194 b 23- 195 a 3 e Met, V, 1013 a 24 – 1014 a 25.

Para tanto, parte-se de uma interpretação de Julien Freund sobre o direito. Segundo esse autor, em uma interpretação aristotélica, o direito, considerado sob o ponto de vista metafísico, em razão de ser de uma ordem relacional e não ser uma práxis originária do homem (como a arte, a religião, a política, a ética e a ciência), não possui, por si só, uma essência do ponto de vista ontológico. Ele é apenas uma mediação, tem sua expressão como uma dialética entre a ética e a política. Tem nelas suas condições de possibilidade, participando de ambas sem se confundir com nenhuma. Mesmo que o direito possa se tornar o objeto de um estudo autônomo, como Aristóteles bem demonstrou, ele não pode se separar da moral que intervém na constituição e, conseqüentemente, da política de um Estado. Não significa, no entanto, que ele lhes seja subordinado, o que ocorre é que ele depende de uma situação ética e de elementos constitutivos políticos – regras comuns e uma retidão ética. No entanto, o direito também se torna indispensável a elas, pois ele é a disciplina das instituições e sanções. Sem o direito, a política não é mais do que uma sucessão descontínua de decisões arbitrárias, e a ética é uma tábua ideal de obrigações e virtudes sem censura ou responsabilidade. Por fim, nessa dialética o direito assume um caráter necessariamente plurívoco.<sup>4</sup>

Após adotar essa posição relacional do direito, tomam-se suas causas, tanto da ética quanto da política. Primeiramente, o direito como tudo aquilo que está no domínio da filosofia moral e que tem como fim a felicidade, porém atinge esse fim indiretamente ordenando o indivíduo e a comunidade, ou seja, as ações éticas e políticas e coordenando a relação entre a ética e a política. O que o faz operando, principalmente, na amizade (causa final) e no devido (causa material) dando-lhe a forma de justiça (causa formal). Por fim, tem como motor a natureza e a convenção expressas pela *lei* (causa eficiente).

## 1 CAUSA MATERIAL: O DEVIDO

A matéria própria do direito, nos estudos aristotélicos, reside no ato de atribuir o próprio de cada um, ou seja, no ato de dar a cada um o “devido”, para que seja (re)estabelecida a igualdade. O “devido” dá-se de diferentes formas: o devido na justiça geral é a conformidade das ações dos indivíduos às disposições da comunidade na forma da lei; na justiça particular, o devido é a igualdade. A igualdade, por sua vez, se estabelece exatamente no termo médio entre alguma das partes “ter em excesso” ou “ter em falta”, pois o devido é a igualdade, e a igualdade, para Aristóteles, é o meio termo. A igualdade, porém, pode se formar entre diferentes termos comparativos (pessoas, coisas, ações e as diversas formas de combinações destes termos).<sup>5</sup> Em razão disto, a justiça particular subdivide-se em justiça distributiva e justiça corretiva: a justiça distributiva é aquela que se aplica à distribuição dos bens ou dos males entre os membros da comunidade, por exemplo, honras e trabalhos pesados, igualando pessoas a coisas; enquanto a

---

<sup>4</sup> Julien Freund. *Politique et impolitique*. Paris: Éditions Sirey, 1987. P. 283 – 297.

<sup>5</sup> EN, V, 1131 a, 10-20.

justiça corretiva diz respeito aos tratos nas relações entre os indivíduos (voluntários ou involuntários), igualando coisa com coisa.<sup>6</sup>

A justiça distributiva opera na distribuição tanto dos bens quanto dos males<sup>7</sup> da comunidade aos seus membros – relação da comunidade com seus membros, ou seja, na atribuição de coisas que, em um primeiro momento, são comuns a determinados indivíduos; baseia-se em um critério<sup>8</sup> ao qual subjaz a igualdade dos membros que concorrem aos bens<sup>9</sup> escassos da comunidade. Assim, se estabelece ao menos quatro termos duas pessoas (A e B) e dois bens<sup>10</sup>(C e D) nos quais se percebem duas relações distintas: A está para C; e B está para D. A justiça distributiva é a proporção destas duas relações, a qual Aristóteles define como proporção geométrica: A está para C *assim como* B está para D.<sup>11</sup> Por exemplo, o soldado X destacou-se em uma batalha e ganhou uma medalha, o soldado Y destacou-se em duas batalhas e ganhou duas medalhas. Ou seja, os soldados X e Y são as pessoas, as medalhas são os bens e a bravura em batalha é o critério de distribuição pertencente às pessoas X e Y. Logo, duas medalhas de Y estão para seu destaque em duas batalhas assim como uma medalha de X está para seu destaque em uma batalha, isto é, dois está para dois, assim como, um está para um ( $2/2 = 1/1$ ) – uma igualdade de proporções.

A injustiça (e as disputas políticas nas sociedades) dá-se quando partes iguais não recebem o mesmo, ou quando partes diferentes recebem o mesmo, de tal forma que o mais importante na justiça distributiva não é o objeto da distribuição ou a distribuição em si, porém o critério de distribuição; o que é estabelecido dentro da esfera política, mas com matéria dada pela ética. Por exemplo, uma disputa típica do século XX: mulheres terem direito ao voto. Isto nada mais era do que uma disputa por um critério de distribuição, isto é, homens e mulheres sendo iguais como membros da comunidade, logo, deveriam receber o mesmo: o direito ao voto – na proporção homens e voto e mulheres e voto deve haver a mesma relação. Segundo Tomás de Aquino:

No entanto, a dignidade concernente à distribuição não é obtida de acordo com um mesmo padrão a todos os homens: senão que em um sistema democrático, aonde todos governam, se alcança a dignidade segundo a liberdade. Como os homens comuns são iguais aos demais em liberdade, por isso, se considera que são dignos de serem governados da mesma maneira. Por outro lado, em uma oligarquia, aonde uns poucos governam, se mede a dignidade segundo as riquezas ou a linhagem, de tal forma que os que têm

<sup>6</sup> EN, V, 1130 b, 30 – 1131 a, 5.

<sup>7</sup> “Pois o que age injustamente em relação aos bens toma mais para si; mas o que padece uma injustiça recebe de menos. Nos males, ocorre o contrário; porque o mal menor tem razão de bem por comparação ao mal maior, já que aquilo que é menos mal é mais elegível do que aquilo que é mais mal”. Tomás de Aquino, Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, V, 670.

<sup>8</sup> O qual Aristóteles chama de mérito.

<sup>9</sup> Ou males, que podem ser reduzidos a bens quando considerados como males evitados.

<sup>10</sup> Pode ser apenas um bem que, no entanto, será mencionado duas vezes na proporção (contínua, segundo Aristóteles), por exemplo, A está para B, assim como C está para B. De tal forma que os quatro termos restam mantidos. EN, V, 1131 a, 30. Também pode se considerar a ausência de um bem devido, por exemplo, A está para B, assim como C está para -B.

<sup>11</sup> EN, V, 1131 a, 10 – 1131 b, 24.

berço mais nobre ou mais riquezas possuam mais do bem comum. Em uma aristocracia, aonde alguns governam por sua virtude, se mede a dignidade segundo a virtude; de tal forma que terá mais o que mais abunda em virtude.<sup>12</sup>

A justiça corretiva, por sua vez, opera nas relações (voluntárias e involuntárias<sup>13</sup>) de indivíduos com indivíduos, tanto nas trocas de bens como nas ações de um em relação ao outro. Nesta, a justiça também é uma igualdade, porém, uma igualdade definida como aritmética – que se alcança com uma igualdade de quantidade<sup>14</sup>. As pessoas, em tais relações, sempre são tomadas como iguais, operando a igualdade apenas entre as coisas (ou ações).<sup>15</sup> Por exemplo, X vende um cavalo a Y, se o cavalo entregue de X a Y vale dez minas, Y deve entregar o equivalente a dez minas a X. Operando uma igualdade entre o que saiu do patrimônio de X e entrou no de Y com aquilo que saiu do patrimônio de X e entrou no de Y, ou seja,  $10 = 10$ . Assim, haverá injustiça sempre que o ganho e perda das pessoas envolvidas nas relações não forem iguais. Por exemplo, X deu um soco em Y.<sup>16</sup> Aquilo que Y sofreu não é igual aquilo que X sofreu. Assim, o juiz estabelecerá uma pena a X que equivalerá ao sofrimento de Y. Que as trocas de coisas e as ações entre os indivíduos das comunidades devem ser equivalentes é bastante pacífico no entanto, gera disputas na comunidade a forma de atribuí-lhes valor (a reciprocidade das coisas), pois ninguém troca coisas e ações idênticas em natureza, mas algo distinto que deve ser igualado pelo dinheiro<sup>17</sup> nas coisas e pelo juiz nas ações<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino. Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, V, 664.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino diz que: “Deve considerar-se que o voluntário e o involuntário nas comutações diversificam os tipos de justiça”. Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, V, 661. No direito de hoje, primordialmente, as comutações voluntárias estão no âmbito do direito privado, enquanto, as comutações involuntárias, por fraude ou violência, estão no âmbito do direito penal.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino. Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, V, 674.

<sup>15</sup> EN, V, 1131 b, 25 – 1132 a, 20.

<sup>16</sup> Aristóteles diz que: “Mesmo que às vezes não seja a palavra apropriada [ganho], se pode nestes casos falar, em geral de ganho (por exemplo, referindo-se ao que deu o golpe) e de perda (referindo-se à vítima)”. EN, V, 1132 a, 10.

<sup>17</sup> “[...] é preciso que se igualem [os objetos de troca] e, por isso, todas as coisas que se trocam devem ser, de alguma maneira, comparáveis. Para isto se inventou a moeda, que é de algum modo algo intermédio, porque tudo mede, de sorte que mede também o excesso e a falta: quantos pares de sandálias equivalem a uma casa ou a um determinado alimento”. <sup>17</sup> EN, V, 1133 a, 19-22.

“[...] é preciso que todas as coisas sujeitas às comutações sejam de alguma maneira comparáveis entre si, a fim de saber qual vale mais e qual vale menos. Para isto se inventou a moeda, o dinheiro, pelo qual é medido o preço de tais coisas. Assim, o dinheiro é certo meio, enquanto mede todas as coisas, tanto seu excesso quanto sua deficiência, enquanto uma coisa ultrapassa a outra”. Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, V, 694.

O presente trabalho não pretende aprofundar este ponto. Sobre o tema ver: Gauthier et Jolif. *Léthique a Nicomaque - Introduction, traduction et commentaire*, P. 380-384.

<sup>18</sup> “É por isso que aqueles que discutem recorrem ao juiz, e acudir ao juiz é acudir à justiça, porque o juiz quer ser como uma personificação da justiça; se busca ao juiz como meio termo e alguns chamam aos juizes de mediadores, acreditando que se alcançam a intermediação se alcançará a justiça. Portanto, a justiça é um meio termo, posto que o juiz o é”. EN, V, 1132 a, 20 - 25.

“Quando os homens têm dúvidas sobre este meio [o justo meio] recorrem ao juiz, que é a mesma coisa que se recorressem ao que é justo, pois o juiz deve ser como o *justo animado*”. Tomás de Aquino, Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, V, 678.

## 2 CAUSA FORMAL: A JUSTIÇA

O termo homérico para designar, em geral, o direito era *themis*, o qual indicava o compêndio das grandezas cavaleirescas e que etimologicamente significava ‘lei’. O conceito de *dike*, por outro lado, não é claro, vem da linguagem processual, de dar e receber *dike* – o culpado ‘dava *dike*’ ao lesado que a recebia. É daí que vem o sentido dado ao termo na *polis*, posterior aos tempos homéricos: “[...] equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido”<sup>19</sup>. Então *dike* passou a significar o cumprimento da justiça, ao contrário de *themis* que se referia à autoridade, legalidade e validade do direito, dando, assim, vazão para que, a partir das lutas sociais na Grécia, a bandeira das massas passasse a ser a busca pelo direito (*dike*) e o fim da lei autoritária (*themis*). Foi o sentido de igualdade presente na acepção de *dike* (‘devolver exatamente o que se recebeu’) que norteou a busca por uma medida justa para a atribuição do direito. O processo de expansão e mecanização da igualdade se dá em duas etapas: (a) as massas lutaram contra a *themis* que expressava a lei autoritária da nobreza, conquistando o governo; (b) posteriormente, em razão dos excessos causado pelo governo das massas, buscou-se (movimento realizado também pelos nobres) que a *dike* fosse expressa em lei escrita, para dar efetividade à igualdade. Essa evolução também se deu no campo da linguagem. Faltava um conceito próprio daquela proteção contra as transgressões, assim, adotou-se o termo abstrato *dikaosyne*, que passou a ser a virtude do homem grego dos tempos pós-homéricos.<sup>20</sup>

Inserido nesse contexto, Aristóteles, no Tratado da Justiça, demonstra exatamente o seu lugar e papel na evolução moral grega. O Livro V é baseado nos dois sentidos correntes da palavra justo (*dikaion*) – legal e igual. Aristóteles, o primeiro a sistematizar a justiça, propõe sua divisão – em legal e igual<sup>21</sup> – conforme o seu duplo aspecto: *themis* e *dike*: a primeira expressa-se no justo geral, correspondente à visão aristocrática das virtudes; enquanto a última se expressa na justiça particular, cujo fundamento está na virtude própria da democracia – a *dikaosyne*. Contudo, esse tratado é uma evidência da decadência da *polis*. A justiça fundada na igualdade e liberdade de todos os cidadãos deixava de existir no momento em que Aristóteles escrevia a *Ética a Nicômaco*, não havendo mais lugar, portanto, para a realização das virtudes. Ele, então, pretendia refundar a justiça nas relações concretas existentes em toda sociedade, sem jamais esquecer que a justiça não se reduz apenas a fazer coisas justas, mas que necessita de uma disposição interior.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Werner Jaeger. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P. 135.

<sup>20</sup> Werner Jaeger. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P. 134 – 138.

<sup>21</sup> Os quais foram claramente distinguidos apenas em Aristóteles. Ver: Gauthier e Jolif. *L’ethique a Nicomaque*, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris: 1959, P. 327.

<sup>22</sup> Gauthier e Jolif. *L’ethique a Nicomaque*, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris: 1959, P. 327 – 328.

É sobre essa teoria da justiça que Aristóteles desenvolve sua teoria jurídica - a qual terá influência preponderante nos séculos seguintes<sup>23</sup> - sendo, portanto, a identidade do direito em Aristóteles fundada na justiça; sua causa formal.

### 3 CAUSA EFICIENTE:A LEI

O Estado grego, desde Homero<sup>24</sup>, desenvolveu-se com a preocupação nas virtudes cívicas de seus cidadãos, conseqüentemente criou toda uma base para que este se formasse através da Educação (*paideia*).<sup>25</sup> Essa educação se tornou o principal objeto da legislação grega, isso se estendeu a ponto de o Estado “[...] introduz[ir] as suas normas em todos os capítulos da vida anteriormente reservados ao arbítrio de cada um. Até nos assuntos mais íntimos da vida privada e da conduta moral dos cidadãos traça limites e caminhos”.<sup>26</sup> A lei, então, pretendia fazer o papel de conselho nas ações dos cidadãos para que estes adquirissem hábitos virtuosos. Esse aspecto da lei atingiu seu auge em Platão e Aristóteles.

É esta a significação do novo estado na formação do homem. Platão afirma, com razão, que cada forma do Estado implica a formação de um tipo de homem definido, e tanto ele como Aristóteles exigem que a educação do Estado perfeito imprima em todos a marca do seu espírito. ‘Educado no *ethos* da lei’, reza a fórmula constantemente repetida pelos grandes teóricos áticos do Estado, do século IV. Ressalta dela com clareza a imediata significação educativa da criação de uma norma jurídica, tornada universalmente válida através da lei escrita. A lei representa o marco mais importante no caminho que, desde a formação grega segundo o puro ideal aristocrático, leva à ideia do homem formulada e defendida sistematicamente pelos filósofos. E a ética e a educação filosóficas enlaçam-se, pelo conteúdo e pela forma, com as mais antigas legislações. [...] A herança de normas jurídicas e morais do povo grego encontrou na lei a sua forma mais universal e permanente.<sup>27</sup>

Aristóteles expressa essa preocupação tanto na Política quanto na Ética a Nicômaco<sup>28</sup>. A conclusão desta última obra é toda dirigida ao legislador, para que

<sup>23</sup> Julien Freund. *Politique et impolitique*. Paris: Éditions Sirey, 1987. P. 283 – 284. Ver também: Werner Jaeger. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P. 139.

<sup>24</sup> Em que pese a forma das virtudes e da justiça homérica serem bastante diferentes da aristotélica (pois o personagem dos poemas homéricos nunca se perguntam o que fazer, apenas seguem seu papel social) e serem muito diferente as propostas da Ilíada e da Odisséia do que os intérpretes posteriores lhe atribuíram [ver: Alasdair Macintyre. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991. P. 23 – 40], Werner Jaeger consegue demonstrar, no ponto suprarreferido, que há uma linha contínua que ali se inicia e tem seu ápice em Platão e Aristóteles.

<sup>25</sup> Werner Jaeger. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P. 23 – 84; especificamente sobre o sentido da palavra *paideia*, ver: P. 1 dessa obra.

<sup>26</sup> Werner Jaeger. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P. 142.

<sup>27</sup> Werner Jaeger. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes. 2001. P. 142-143.

<sup>28</sup> É visível o fato de que na EN é muito mais forte o interesse pela educação através da lei do que na EE, apesar de estar presente também nesta última. Não se pretende, aqui, em razão da dificuldade que apresenta, analisar o significado disso.

este realize o ideal da educação pela lei.<sup>29</sup> Como visto, o homem adquire as virtudes morais pelo hábito, no entanto, enquanto este não tenha o hábito, é necessário conduzir-lhes à ação correta até que ela se torne um hábito, haja vista que a razão por si só não tem força de exortar e estimular os jovens a terem nobreza de caráter e amar verdadeiramente o bem; devem, então, obedecer pelo temor ao castigo,<sup>30</sup> pois, em geral, a paixão não cede à razão a não ser pela força.<sup>31</sup>

É difícil encontrar desde jovem a direção reta à virtude, se esse não se educou sob tais leis, porque a vida moderada e dura não parece agradável ao vulgo e, principalmente, aos jovens. Por essa razão, *a educação e os costumes dos jovens devem ser regulados pelas leis*, pois quando são habituais não lhe são penosas. E, talvez, não seja suficiente ter recebido uma reta educação e cuidados adequados na juventude, senão que, desde esta idade, os homens devem praticar e acostumar-se a estas coisas também na idade adulta, e também para isso necessitamos leis e, em geral, para toda a vida, porque a maior parte dos homens obedecem mais à necessidade do que a razão, e aos castigos mais do que a bondade.<sup>32</sup>

Por outro lado, os que se interessam pela boa legislação indagam acerca das virtudes e dos vícios cívicos. A conclusão clara é de que a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude. Se assim não fosse, a comunidade política decairia numa aliança que apenas se distinguiria pela contiguidade local de outras alianças, em que os membros vivem a uma certa distância uns dos outros. E a lei torna-se um simples convênio, mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos.<sup>33</sup>

Assim, sendo que “[...] a lei tem força obrigatória, e é expressão de certa prudência e inteligência”<sup>34</sup>, incumbe ao cidadão interessado buscar ser um legislador e realizar essa tarefa<sup>35</sup>, pois o verdadeiro político se esforça em ocupar-se, sobretudo, da virtude, quer fazer os cidadãos bons e submissos à lei<sup>36</sup>. Não

---

<sup>29</sup> Nesse ideal, também se manifesta o interesse pela conservação do regime, sem o qual as leis que pretendem inculcar uma virtude seriam inoperantes: “De todos os meios aqui referidos para assegurar a conservação dos regimes políticos, o que se afigura mais importante é o que se encontra hoje menosprezado: a educação cívica”. Política, V, 1310 a, 10. “Mas mesmo que se estabelecesse uma fortuna módica para todos, o resultado seria nulo, porque importa mais uniformizar as ambições dos homens do que os seus bens, e isto só pode ser feito graças a um sistema de educação fomentado pela lei. Talvez fáleas nos respondesse que isto, de fato, é o que ele pretendia ao considerar que os cidadãos devem ser iguais em dois aspectos: a propriedade e a educação. Mas seria necessário acrescentar em que consistiria tal educação: que seja uma e a mesma para todos, não é relevante, já que pode ser uma e a mesma mas tal que inclina os indivíduos a ambicionar riquezas ou honrarias, ou ambas as coisas. As revoltas não resultam apenas da desigualdade de propriedade, mas também da desigualdade de honrarias, ainda que por razões opostas em cada um dos casos: as massas revoltam-se devido à desigualdade de propriedade; os mais favorecidos devido à igual distribuição de honrarias”. Política, II, 1266 b 26-40.

<sup>30</sup> Sobre a relação da educação com prêmios e castigos impostos ver: EN, III, 1109 b 30 – 35; EN, II, 1104 b 10 – 29; EN, II, 1105 a 10 – 14; EE, II, 1221 b 28 – 1222 a 5. Na Retórica, Aristóteles faz um apanhado do que causa prazer e o seu contrário, ver: Ret., I, 1369 b 35 – 1373 a 35.

<sup>31</sup> EN, X, 1179 b 3 – 12.

<sup>32</sup> EN, X, 1179 b 31 – 1180 a 7. Não há grifos no original.

<sup>33</sup> Política, III, 1280 a, 22 - 1280 b, 15.

<sup>34</sup> EN, X, 1180 a 22 – 23.

<sup>35</sup> EN, X, 1180 b 25.

<sup>36</sup> EN, I, 1102 a 10 – 25.

fazendo diferença que essas sejam para a educação de uma pessoa ou várias,<sup>37</sup> o importante é, sobretudo, que sejam leis retas.<sup>38</sup> “Isso é confirmado pelo que ocorre nas cidades: os legisladores fazem bons os cidadãos fazendo-os adquirir certos hábitos, e esta é a vontade de todo legislador; mas os legisladores que não o fazem bem erram, e com isto se distingue o bom e o mal regime”.<sup>39</sup>

Para cumprir sua proposta de auxiliar o legislador Aristóteles encerra a Política – do terço final do Livro VII (1331 b 24) até o final do livro VIII (o qual chegou aos tempos atuais inacabado) – desenvolvendo seu próprio projeto de educação<sup>40 41</sup>, no qual pretende: (a) realizar um código de regulamento para a educação dos jovens (dos sete aos vinte um anos); (b) debater se a educação deve ser particular ou por parte do Estado; (c) concluir qual a educação adotar.<sup>42</sup>

As leis – comuns ou particulares, escritas ou não-escritas – dão, portanto, o conteúdo do justo e injusto, uma vez que “fazer injustiça é inferir voluntariamente um dano contra a lei”,<sup>43</sup> ou seja, têm como objeto “os deveres em relação à comunidade, isto é, a lei estabelece como devidas aquelas ações necessárias para que a comunidade alcance o seu fim, o bem comum [...]”.<sup>44</sup> Sendo em Aristóteles<sup>45</sup> o direito identificado na justiça, apresentam-se essas leis como causa eficiente do Direito.

A lei (*nomos*), para o grego, é o limite<sup>46</sup> de suas ações, e tal limite se dá quanto a três aspectos: (a) é limite dado pela comunidade<sup>47</sup>; (b) é o limite imposto

<sup>37</sup> A educação para uma pessoa é a educação privada, enquanto a educação para várias pessoas é a pública. Gauthier e Jolif lembram que, apesar desta passagem da EN considerar ambas da mesma forma, no Livro VIII da política, Aristóteles preferirá, claramente, a educação pública. Léthique a Nicomaque - Introduction, traduction et commentaire, p. 905.

<sup>38</sup> EN, X, 1180 a 34 – b 6.

<sup>39</sup> EN, II, 1103 b 1 – 6.

<sup>40</sup> Gauthier e Jolif comentam que a proposta na EN (X, 1181 b 12 -23) Aristóteles propõe um novo programa, baseado na observação e na experiência, que parte de suas observações anteriores mais dedutivas (presentes nos livros II-III e VII-VIII – que representam uma fase de Aristóteles mais próximo a Platão, segundo Werner Jaeger Aristotle: fundamentals of the history of his development. Oxford: Oxford University Press, 1962. P. 263 -276 [na edição usada por Gauthier e Jolif, p. 277 – 279], sendo, portanto, anteriores aos Livros IV-VI); o programa completo é o texto da política que ele aproveitou dos livros antigos mais os livros novos que já apresentam a análise das 158 constituições que Aristóteles colecionou (das quais apenas a de Atenas chegou até os dias atuais), as quais faz alusão em EN, X, 1181 b 13; contudo esse texto nunca chegou aos dias de hoje – tem-se apenas um apanhado artificial de tratados distintos de diferentes épocas. Léthique a Nicomaque - Introduction, traduction et commentaire, p. 911. Essa análise é muito interessante, no entanto, não se pretende, aqui, seguir tal análise, pois o importante ao trabalho é, apenas, demonstrar a preocupação de Aristóteles com a educação que lhe moveu a escrever um (ou mais de um) programa de educação para Atenas.

<sup>41</sup> Salienta-se que sua preocupação está presente em vários de seus outros estudos, por exemplo: na Poética, I, 1448 a 10 – 20 a influência da dança e da música, a qual será exposta no mesmo sentido no Livro VIII da Política.

<sup>42</sup> Pol., VII, 1337 a 4 – 8.

<sup>43</sup> Ret., I, 1368 b 5.

<sup>44</sup> Luis Fernando Barzotto. Justiça Social. Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul, v. 50, 2003. P. 20.

<sup>45</sup> Como se verá infra.

<sup>46</sup> O significado originário de *nomos* é de repartição e distribuição; “é o limite, fronteira ou muro. Em Homero é utilizado como ‘cerca de pastos’. A lei estabelece o limite da polis como comunidade de cidadãos. Infringir a lei é colocar-se fora da comunidade política.” (Luis Fernando Barzotto. Razão de lei. No prelo. p. 15.) Assim, dentro da teoria aristotélica, o “[...] *nomos* não é meramente uma regra



pela razão; (c) é o limite imposto pela ordem do mundo.<sup>48</sup> Consequentemente, as características mais presentes na lei, conforme a teoria aristotélica, são, primariamente, o seu caráter de intenção moralizante e regra racional, secundariamente, as qualidades coercitivas e universais:<sup>49</sup> o seu caráter moralizante é a adequação do indivíduo às virtudes e concepção do bem da pólis;<sup>50</sup> a sua condição de regra racional é a expressão que a lei tem da prudência: “[...] a lei [...] é a expressão de certa prudência e inteligência”,<sup>51</sup> a ordem do mundo, por sua vez, está presente nessa “certa” inteligência, e chega ao homem, também, através da razão;<sup>52</sup> por outro lado, a qualidade coercitiva da lei é expressão dos castigos necessários para afastar o homem de suas paixões;<sup>53</sup> enquanto a universalidade é a característica que faz com que a lei seja aceita por todos e, ao mesmo tempo, que institui o governo das leis e não dos homens, próprio do regime constitucional.<sup>54</sup>

Essas leis, segundo Aristóteles, têm três objetos principais: (a) ocupam-se de todas as matérias (principalmente, as demais virtudes); (b) buscam ao bem comum (de acordo com o definido por cada diferente regime); e, (c) determinam o próprio de cada um. Chegam, portanto, ao justo que produz ou preserva a felicidade ou seus elementos para a comunidade política,<sup>55</sup> e são classificadas a partir de duas divisões:

(a) particular ou comum – “Chamo particular a lei escrita, segundo a qual se regem os povos; e comum, a que, sem estar escrita, parece ser admitida por

---

escrita imposta por um poder. [...] O *nomos* é a ordem concreta da comunidade que serve de fundamento para todas as normas e decisões”, as quais são expressas no conjunto de relações de justiça da comunidade. Luis Fernando Barzotto. *A Democracia na Constituição*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. p. 63- 65.

<sup>47</sup> “O *nomos* é o limite da pólis e da cidadania”. Luis Fernando Barzotto. *Razão de lei*. No prelo. p. 19.

<sup>48</sup> “[...] a ordem é uma lei”. *Política*, III, 1287 a 19.

<sup>49</sup> Gauthier e Jolif. *L’Ethique a Nicomaque*, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris: 1959, p. 905. Luis Fernando Barzotto. *Razão de lei*. No prelo. P. 15. Nesse artigo, Barzotto apresenta o conceito de lei a partir de suas diversas acepções (medida, ordem e aliança), apesar de ser possível identificar, em Aristóteles, todos os aspectos internos a cada uma das duas primeiras acepções (igualdade, universalidade, objetividade, legitimidade, publicidade e eficácia), como também quanto à expressão do *nomos* como aliança, não parece que isso esteja presente de forma explícita em sua teoria (o que não é, tampouco, o argumento de Barzotto).

<sup>50</sup> Como exposto no capítulo 6.

<sup>51</sup> EN, X, 1180 a 22 – 23.

<sup>52</sup> Aristóteles entende que o *noûs* tenha um caráter divino. Essa passagem citada da EN, parece corresponder bem a interpretação proposta quando se lê a seguinte passagem da política: “[...] exigir que a lei tenha autoridade não é mais do que exigir que Deus e a razão predominem”. *Política*, 1287 a 29 – 30. A ideia de ligar essas duas passagens foi realizada por Solange Vergnières, ela acrescenta que a expressa ‘certa’ (*tis*) atenua a eminência desse *noûs*, portanto, Aristóteles considera o divino, nesse caso, o divino presente no homem. Solange Vergnières. *Ética e política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1998. P. 208.

<sup>53</sup> Como visto no capítulo 6.

<sup>54</sup> “Não pode haver regime constitucional onde a lei não detém a autoridade”. *Política*, IV, 1292 a, 34.

“É que os que são semelhantes por natureza devem ter os mesmos direitos e a mesma dignidade, em virtude da sua própria natureza; e se é nocivo para o corpo atribuir a membros desiguais o mesmo alimento ou vestuário, o mesmo se passa na distribuição de honras; e o mesmo para a desigualdade entre iguais. A conclusão a extrair é que o governar não é mais justo do que ser governado, pelo que se impõe a alternância de poder”. *Política*, III, 1287 a 11-19.

<sup>55</sup> EN, V, 1129 b 1 – 15.

todos”,<sup>56</sup> “particular a estabelecida para cada povo com respeito a ele mesmo, e esta é em parte não-escrita e em parte escrita. Comum é a lei conforme a natureza. Pois de acordo com esta existe algo comumente justo e injusto, o qual todos advinham, ainda que não exista nenhum acordo comum entre uns e outros povos, nem pacto algum; [...]”<sup>57</sup>. A lei particular, por sua vez, se subdivide quanto às pessoas a quem se dirige – indivíduo ou comunidade -, de acordo com o bem protegido e a justiça presente.<sup>58</sup>

(b) escrita ou não-escrita – Assim, a lei particular pode ser não-escrita, com base nos costumes e tradições,<sup>59</sup> ou apresentar-se conforme a lei escrita,<sup>60</sup> enquanto a lei comum<sup>61</sup> é sempre não escrita, é a expressão do justo natural. Dessa última, Aristóteles apresenta dois exemplos: as leis invocadas por Antígona de tempos imemoriáveis que lhe permitia enterrar seu irmão, Polínices; e as leis de Emépdocles de não matar os animais.<sup>62</sup>

No entanto, uma exceção se faz à lei como causa eficiente do direito: a equidade (*epikéia*) – o justo que está além da lei escrita. Quando a lei, por ser universal e não prever todos os casos, não determina o justo em um caso concreto, a equidade opera uma correção naquela, adequando-a às demandas do justo. Operando o juiz, nesse caso, da mesma forma que o legislador o faria se estivesse ali.<sup>63</sup>

#### 4 CAUSA FINAL: A AMIZADE

Para determinar a causa final do direito<sup>64</sup> na amizade, se faz necessário discorrer sobre as relações entre a amizade e a justiça. A análise dessa relação dá indícios de que a amizade se apresenta em uma relação muito próxima com a

---

<sup>56</sup> Ret., I, 1368 b.

<sup>57</sup> Ret., I, 1373 b.

<sup>58</sup> Ret. I, 1373 b 20 – 25.

<sup>59</sup> “A concepção de leis não-escritas ou leis fundamentais na Grécia clássica remonta às leis costumeiras das cidades gregas, que eram designadas pelo termo *thesmos*, que deriva de um verbo que significa estabelecer de um modo permanente. Essas leis eram consideradas sagradas e invioláveis, pois teriam origem divina”. Luis Fernando. A democracia na constituição. Sao Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. P. 67.

É interessante, também, ver: sobre o processo de produção das leis e a relação com os homens que as criaram, Sólon, Licurgo, Mínos, Numa, os quais puderam expressar por escrito as leis de suas cidades, mas não foram eles que as fizeram, pois as leis, até então eram como algo antigo, imutável e venerável, tão velhas quanto a própria cidade. Fustel de Coulanges. *A cidade antiga*. São Paulo: Edipro, 2001. p. 161.

<sup>60</sup> A primeira lei escrita foi com Drácon. Constituição dos Atenienses, capítulo 41. Depois, a lei escrita ampliou-se muito com a democracia, pois “Direito escrito era direito igual para todos, grandes e pequenos”. Werner Jaeger. Paideia. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 134.

<sup>61</sup> O que se mostra diferente da compreensão de Aristóteles sobre lei natural, a qual é apresentada em Pol., I, 1254 a 30 – 33, e expressa apenas um caráter biológico.

<sup>62</sup> Ret., I, 1273 b 10 – 15.

<sup>63</sup> EN, V, 1137 a 33 – b 30; Ret., I, 1374 a 28 – b 25.

<sup>64</sup> Nesta análise o direito confunde-se com a sua causa formal, portanto, são intercambiáveis, aqui, as expressões justiça e direito.

justiça. Passa-se a analisar se essa relação é o movimento entre a coisa e seu fim. Dois são os pontos da teoria de Aristóteles que fundamentam tal hipótese:

(a) como visto *supra*, existem dois tipos de amizade política – legal e ética –, a amizade legal é a mais necessária à vida em comunidade (apesar da ética ser a mais nobre). Assumindo que existe um tipo de amizade legal, evidencia-se que existe uma forma de amizade causada pela justiça. Apesar de que nem toda amizade possa ser causada pelo direito<sup>65</sup>. No entanto, como visto *supra*, existe uma forma de amizade política que é expressão da amizade legal, a qual pode ser causada pelo direito, qual seja, a concórdia<sup>66</sup>, a qual não depende de muitos fatores e pode realizar-se até em homens que tem uma certa distância,<sup>67</sup> sendo assim uma amizade formal.<sup>68</sup> Segundo John Morrall,

[a] formação da associação política é relacionada por Aristóteles, a tendência humana de buscar *amizade*. [...] a amizade pode resultar em homonoia (semelhança de ideias, unanimidade ou concordância). Isso tem ligação com a política; ‘a concordância é a amizade entre os cidadãos de um estado, e seu campo são os interesses e preocupações da vida’ [EN, IX, 1167 b]. *Aqui, aparece também a concepção de um interesse comum, possivelmente obtível mediante a harmonização dos interesses individuais [...]*<sup>69</sup>

Essa interpretação de Morrall confirma a possibilidade<sup>70</sup> de que a causa final da justiça seja a amizade, pois essa harmonização dos interesses individuais, como visto *supra*, é realizada pelo direito, desde seu início através da lei, na busca constante da igualdade, a qual, posteriormente, sustenta amizade cívica entre os cidadãos.

(b) Aristóteles é expresso em dizer que com a amizade se dá o fim da justiça; faz-se necessário, então, investigar se isso pode ser interpretado no sentido de que a justiça tende à amizade.

<sup>65</sup> Porém, indiretamente, a amizade pela virtude pode seguir-se, indiretamente do direito uma vez que esse, através das leis, é o responsável por incutir as virtudes nos cidadãos, como visto *supra*.

<sup>66</sup> De acordo com o estudado acima, no capítulo 2.2.: a concórdia é a amizade civil que ocorre nas cidades, pois está relacionada com o que convém e com o que afeta a vida em comum de seus cidadãos.<sup>66</sup> É a igualdade de pensamento (*homonóia*) entre os cidadãos sobre o que lhes convém, é a igualdade de escolha e realização no que é de comum interesse. É o mesmo parecer, por parte dos cidadãos, nas matérias práticas e relevantes, como, por exemplo, na forma de escolha das magistraturas.

<sup>67</sup> Neste sentido, as seguintes passagens: “Nas viagens, também pode se observar quanto familiar e amigo é todo o homem para todo homem”. EN, VIII, 1155 a 20. E “Não há amizade com relação a um escravo enquanto escravo, mas sim há enquanto homem, porque parece existir uma certa justiça entre todo o homem e todo o que pode participar de uma comunidade na qual há lei ou convenção, e, portanto, também, amizade na medida em que cada um deles é um homem”. EN, IX, 1161 b 5-15.

<sup>68</sup> O que é muito compatível à ideia apresentada por Wladimir Lisboa, em seu artigo que fundamenta o direito conforme Aristóteles, de que “[...] o direito tem por objetivo último regular a convivência dos homens na comunidade”. A ciência do direito e o problema dos fundamentos – prolegômenos à filosofia do direito. Estudos Jurídicos, Vol. 26, n.º 66, 1993. p. 14.

<sup>69</sup> John Morrall. Aristóteles. Brasília: Editora UNB, 2000. p 45. Não há grifos no original.

<sup>70</sup> Só da análise dos dois pontos em conjunto pode-se seguir a necessidade de que a amizade seja a a causa final do direito.

Crê-se que a justiça é igualdade e que a amizade se encontra na igualdade, se não é em vão como se diz: 'a amizade é uma igualdade'. Todas comunidades (*koinonia*), e todo o comum se funda na justiça. Por conseguinte, há tantas espécies de amizade como de justiça e de comunidade; e todas estas espécies lindam umas com as outras e têm diferenças pouco perceptíveis.<sup>71</sup>

A amizade se funda na igualdade<sup>72</sup> e existe em virtude de uma semelhança<sup>73</sup>. É neste ponto que reside a principal diferença entre a amizade e a justiça. Enquanto a amizade parte da igualdade, que lhe é anterior e se manifesta como expressão dessa igualdade, a justiça busca a igualdade, que, portanto, lhe é posterior, como um meio de ajustar as relações conforme a igualdade devida entre os sujeitos da relação.<sup>74</sup> Assim, a justiça tende para a igualdade na qual se desenvolve a amizade. Daí Aristóteles afirmar que: “Quando os homens são amigos, nenhuma necessidade há de justiça, mas, mesmo sendo justos, necessitam da amizade, e parece que são os justos os mais capazes de amizade”.<sup>75</sup> Ou nas palavras de Tomás de Aquino: “Daí que à amizade pertença usar de alguma maneira a igualdade já constituída, mas à justiça pertence reduzir à igualdade o desigual. Dando-se a igualdade, cessa o ato de justiça. Por isso, a igualdade é o último na justiça, mas o inicial na amizade”<sup>76</sup>

Dessa decorre duas possibilidades: ou a justiça tende à igualdade e a amizade inicia-se da igualdade sem que haja um ponto de contato, ou, realmente, a amizade é a causa final do direito. Para buscar a interpretação correta, deve-se dar um passo atrás e lembrar que o ato próprio da justiça é igualar e que a amizade é a expressão dessa igualdade e, portanto, não existe de fato esse ponto intermediário; não teria nenhum sentido Aristóteles dizer, por exemplo, que quando há amizade não há nenhuma necessidade de buscar a igualdade.

---

<sup>71</sup> EE, VII, 1241 b 10-15.

<sup>72</sup> Amizades nas quais não há igualdade entre os amigos são amizades apenas em seu sentido análogo, em que se devem igualar as ações que lhe correspondem para que se possa preservar a amizade. EE, VII, 1239 a 20 – 35.

A amizade na comunidade democrática se baseia na igualdade entre os amigos e, conseqüentemente, igualdade numérica entre as ações, enquanto, a amizade na comunidade aristocrática e na monárquica se baseia na desigualdade entre os amigos e, conseqüentemente, igualdade proporcional nas ações, de acordo com a superioridade ou inferioridade dos que dela participam. EE, VII, 1241 b 30-35. Ver também: EN, VIII, 1158 b e Tomás de Aquino. Comentários a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, VIII, Lição VII, 1157.

<sup>73</sup> EN, VIII, 1156 b 20.

<sup>74</sup> A igualdade é anterior na amizade sob duplo aspecto: igualdade entre os sujeitos (que é a causa da amizade) e igualdade nos bens (que é um dos efeitos da amizade). Ver: EN, VIII, 1156 b 15; EN, VIII, 1158 b; EN, IX, 1169 b 5; EN, IX, 1170 b 5; EE, VII, 1238 b 20; EE, VII 1239 a; EE, VII, 1238 a 16, EE, VII, 1240 b 5.

<sup>75</sup> EN, VIII, 1155 a 25.

<sup>76</sup> Tomás de Aquino. Comentários a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, VIII, Lição VII, 1158.

## CONCLUSÃO

A matéria própria do direito (*causa material*), nos estudos aristotélicos, reside no ato de atribuir o próprio de cada um, ou seja, no ato de dar a cada um o “devido” para que seja (re)estabelecida a igualdade. O “devido” dá-se de diferentes formas: ao passo que o devido na justiça geral é a conformidade das ações dos indivíduos às disposições da comunidade na forma da lei; na justiça particular, o devido é a igualdade. Na divisão da justiça particular, tem-se a justiça distributiva que opera na distribuição tanto dos bens quanto dos males da comunidade aos seus membros – relação da comunidade com seus membros -, ou seja, na atribuição de coisas que, em um primeiro momento, são comuns a determinados indivíduos – de acordo com uma igualdade proporcional. Tem-se, outrossim, a justiça corretiva que, por sua vez, opera nas relações (voluntárias e involuntárias) de indivíduos com indivíduos, tanto nas trocas de bens como nas ações de um em relação ao outro. Nesta, a justiça também é uma igualdade, porém uma igualdade definida como aritmética.

É sobre essa teoria da justiça que Aristóteles desenvolve sua teoria jurídica - a qual terá influência preponderante nos séculos seguintes - sendo, portanto, a identidade do direito em Aristóteles fundada na justiça: sua *causa formal*.

A lei faz o papel de conselho nas ações dos cidadãos para que estes adquiram hábitos virtuosos. A conclusão da Ética a Nicômaco é toda dirigida ao legislador, para que este realize o ideal da educação pela lei. Como visto, o homem adquire as virtudes morais pelo hábito, no entanto, enquanto este não tenha o hábito, é necessário conduzir-lhes à ação correta até que ela se torne um hábito, haja vista que a razão por si só não tem força de exortar e estimular os jovens a terem nobreza de caráter e amar verdadeiramente o bem; devem, então, obedecer pelo temor ao castigo, pois, em geral, a paixão não cede à razão a não ser pela força. Assim, incumbe ao cidadão interessado buscar ser um legislador e realizar essa tarefa. No entanto, uma exceção se faz à lei como causa eficiente do direito: a equidade (*epikéia*) – o justo que está além da lei escrita. Quando a lei, por ser universal e não prever todos os casos, não determina o justo em um caso concreto, a equidade opera uma correção naquela, adequando-a às demandas do justo. Operando o juiz, neste caso, da mesma forma que o legislador o faria se estivesse ali. A lei, para o grego, é o limite de suas ações, e tal limite se dá quanto a três aspectos: (a) é limite dado pela comunidade; (b) é o limite imposto pela razão; (c) é o limite imposto pela ordem do mundo. Consequentemente, as características mais presentes na lei, conforme a teoria aristotélica, são, primariamente, o seu caráter de intenção moralizante e regra racional, secundariamente, as qualidades coercitivas e universais. Essas leis, segundo Aristóteles, têm três objetos principais: (a) ocupam-se de todas as matérias (principalmente, as demais virtudes); (b) buscam ao bem comum (de acordo com o definido por cada diferente regime); e, (c) determinam o próprio de cada um. São classificadas a partir de duas divisões: particular (a determinada *pólis*) ou comum (a todos os homens); escrita ou não-escrita. Seu efeito é criar o direito, portanto atua como sua *causa eficiente*.

Existe uma forma de amizade política que é expressão da amizade legal, a qual pode ser causada pelo direito, qual seja, a concórdia. Essa atua como causa final da justiça, pois a harmonização dos interesses individuais é realizada pelo direito, desde seu início através da lei, a qual, posteriormente, inicia amizade cívica entre os cidadãos. Ademais, Aristóteles é expresso em dizer que com a amizade se dá o fim da justiça, isso se deve ao fato que a justiça tende para a igualdade na qual se desenvolve a amizade. O ato próprio da justiça é igualar e a amizade é a expressão dessa igualdade, sendo, portanto, a *causa final* do direito é a amizade.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Antônio Campelo e GOMES, Carlos de Carvalho. *Comentários*. In Aristóteles, *Política*. Ed. Vega.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2005. Volumes IV, V e VI.

\_\_\_\_\_. *Suma contra los gentiles*. México: Editorial Porrúa, 1991.

\_\_\_\_\_. *Comentario a la política de Aristóteles*. Pamplona: Eunsu, 2001.

\_\_\_\_\_. *Comentários a la ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: Eunsu, 2000.

\_\_\_\_\_. *Do reino*, in: *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ARISTÓTELES. *Obras*. Madrid: Aguilar, 1982.

\_\_\_\_\_. *Política*. Lisboa: Ed. Vega.

\_\_\_\_\_. *Ética Nicomáquea e Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.

\_\_\_\_\_. *Les topiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

\_\_\_\_\_. *Organon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1946.

\_\_\_\_\_. *Physique*. Paris: Les Belles Lettres, 1996. 2 v.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982.

\_\_\_\_\_. *Éthique à Eudème*. Paris: Libraire J. Vrin, 1997.

\_\_\_\_\_. *El arte de la retórica*. Buenos Aires: Eudeba, 2005.

\_\_\_\_\_. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. *Constituição dos atenienses*.

AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1986.

\_\_\_\_\_. (org.). *Aristote politique : etudes sur la politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1993.

BARZOTTO, Luis Fernando. *A democracia na constituição*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

\_\_\_\_\_. *Justiça social - gênese, estrutura e aplicação de um conceito*. Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul, v. 50, 2003. P. 19 – 56.

\_\_\_\_\_. *Reconocimiento y fraternidad*. ARSP. Archiv für Rechts und Sozialphilosophie, v. III, p. 83-89, 2007.

\_\_\_\_\_. *Pessoa, fraternidade e direito*. Anais do I Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito ; org. Wambert Gomes Di Lorenzo. PUCRS. 2005.

\_\_\_\_\_. *Os direitos humanos como direitos subjetivos - da dogmática jurídica à ética*. *Jurisdição e direitos fundamentais*. Porto Alegre, v. I, n. I, p. 239-280, 2005.

\_\_\_\_\_. *Prudência e jurisprudência. uma reflexão epistemológica sobre a jurisprudência romana a partir de Aristóteles*. *Direito e Justiça*, v.23, ano XXIII, p. 221-250, 2001.

\_\_\_\_\_. Verbetes: *ARISTÓTELES*, no Dicionário de filosofia Política da Editora Unisinos, ainda no prelo.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Madrid: Catedra, 1993.

BARREAU, Hervé. *Aristote*. Paris: Éditions Seghers, 1972.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Phrónesis et science politique*. In: *Aristote Politique*. Pierre Aubenque (org.). Paris: PUF, 1993.

\_\_\_\_\_. *A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles*. In: *Analytica*, vol 6, n 1.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Edipro, 2001.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2001.

- FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Claredon, 1992.
- FREUND, Julien.. *Politique et Impolitique*. Paris: Éditions Sirey, 1987.
- GAUTHIER, René Antoine et JOLIF, Jean Yves. *Léthique a Nicomaque - introduction, traduction et commentaire*, Tomos I e II. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1959.
- GAUTHIER, René Antoine. *Introdução à moral de Aristóteles*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992.
- GIANOTTI, José Arthur. *O amigo e o Benfeitor*. In: *Analytica*, vol. 1, n. 3.
- GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Le thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. 6. ed. rev. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- HAARSCHER, Guy. *Filosofia dos Direitos do Homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. P. 57-73.
- JAEGER, Werner. *Aristotle : fundamentals of the history of his development*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KALIMTZIS, Kostas. *Aristotle on Enmity and Disease*. New York: University of New York Press, 2000.
- LAMAS, Felix Adolfo. *La concórdia política*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, (s/a).
- LEFEBVRE, René. *Referência e semelhança: as amizades de Aristóteles*. In: *Analytica*, vol 6, n 1.
- LISBOA, Wladimir Barreto. *A ciência do direito e o problema dos fundamentos – prolegômenos à filosofia do direito*. Estudos Jurídicos, Vol. 26, n.º 66, 1993. P.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Trás la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A short history of ethics : a history of moral philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Tres versions rivales de la ética*. Madrid: Rialp, 1992.
- MANSION, Augustin. *Introduction a la Physique aristotélicienne*. Louvain: Éditions de L'Institute Supérieur de philosophie, 1945.



- MARITAIN, Jacques. *O homem e o estado*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Os Direitos do homem e a lei natural*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- MILLET, Louis. *Aristóteles*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- MORRALL, John B. *Aristóteles*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.
- NUSSBAUM, Martha. *The fragility of goodness*. Cambridge University Press, 1986.
- PERRINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PLATÃO. *As Leis*. Bauru: EDIPRO, 1999.
- \_\_\_\_\_. *República*. Lisboa: Calouste, 1990.
- REALE, Giovanni. *Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- SPAEMANN, Robert. *Bonheur et bienveillance : essai sur l'éthique*. Paris: PUF, 1997.
- VILLEY, Michel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VEATCH, Henry. *O homem racional*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.
- VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1998.
- VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Brasília: Editora UNB, 1982.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

