

A linguagem da lei e a gramática da injustiça: reflexões sobre o direito e a amizade

- El lenguaje de la ley y la gramática de la injusticia: reflexiones sobre el derecho y la amistad
- The language of rights and the grammar of injustice: reflections on law and friendship

Maria Cecília Pedreira de Almeida¹

Resumo: O propósito é analisar a distinção e a frequente separação entre justiça e direito, a partir da linguagem das declarações de direitos. É claro que há certas categorias contempladas pelo discurso jurídico e imprescindíveis para a obtenção da justiça que não se conciliam perfeitamente com a linguagem do direito. Dentre elas, as noções de tolerância, amizade e mesmo de dignidade. A questão a ser discutida é em que medida a linguagem do direito positivo, que lida dificilmente com categorias que extrapolam o campo do estritamente jurídico pode se tornar um obstáculo para a realização de certos direitos. A conclusão é que essa gramática, que investe na cisão entre política e direito e até mesmo entre justiça e direito, dificilmente permitiria a ampliação e o fortalecimento da democracia.

Palavras-chave: Direito. Justiça. Amizade. Democracia.

1 Mestra e doutora em filosofia pela Universidade de São Paulo (2013), com estágio doutoral na Universidade de Paris I – Panthéon-Sorbonne. Atualmente é professora do Departamento de Filosofia da UnB. Este trabalho é parte de pesquisa de pós-doutorado desenvolvida na Unifesp - Universidade Federal de São Paulo, sob supervisão do professor Edson Teles, e com o apoio do Programa REUNI/SESu/CAPES. cecylia.a@gmail.com

Resumen: El objetivo es analizar la distinción y la separación frecuente entre la justicia y el derecho, especialmente la forma de la lenguaje en las declaraciones de derechos. Por supuesto que hay ciertas categorías comprendidas en el discurso legal e que son indispensables para la producción la justicia que no se concilian bien con el lenguaje de la ley. Entre ellos, las nociones de tolerancia, la amistad e incluso la dignidad. El tema en discusión es hasta qué punto el lenguaje del derecho positivo puede convertirse en un obstáculo para la realización de ciertos derechos. La conclusión es que esta gramática, que apuesta en una división entre la política y el derecho, e incluso entre la justicia y el derecho, difícilmente permitirá la expansión y fortalecimiento de la democracia.

Palabras clave: Derecho. Justicia. Amistad. Democracia.

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the distinction between justice and law, in the language of the declaration of rights. Of course, there are certain categories covered by legal discourse that are indispensable to the attainment of justice. However, these categories are difficult to reconcile with the language of rights. In particular, the notions of tolerance, friendship and even dignity. The question to be discussed is the extent to which the language of positive law, which has difficulty accommodating categories that go beyond the strictly legal field, can become an obstacle to the achievement of certain rights. The conclusion is that this language, which separates politics and law, and even justice and law, scarcely allows the expansion and strengthening of democracy.

Keywords: Law. Justice. Friendship. Democracy.

Torna-se cada vez menos comum o espanto diante do conhecimento de leis que não guardam nenhum compromisso com a moral, com a equidade ou com a justiça. A autonomia do direito frente ao mundo empírico ou face aos princípios morais sempre foi uma questão que atraiu o interesse de juristas, políticos e filósofos. Para alguns, de uma corrente majoritária de orientação positivista, só as regras escritas postas pelo ordenamento devem constituir o direito. São elas que têm o condão de forjar outra realidade. Nesta possibilidade está contida a sua força, mas também a sua maior fragilidade. Ao criar uma outra realidade, o direito pode separar definitivamente o ser do dever ser, e no limite, distanciar-se dos critérios mais elementares de justiça. A linguagem estabelecida pelos direitos humanos é uma tentativa de superar esta dualidade. Positivados em declarações de direitos nacionais e internacionais, os direitos humanos procuram resguardar e proteger certas liberdades consideradas fundamentais para a pessoa humana. No entanto, não é difícil entrever que há certas categorias consideradas imprescindíveis para a obtenção da justiça mas que não se conciliam perfeitamente com a linguagem propositiva, imperativa e coercitiva do direito. Dentre elas, as noções de tolerância, amizade e mesmo de dignidade. A questão que se pretende discutir é em que medida a linguagem do direito positivo, que lida dificilmente com categorias que extrapolam o campo do estritamente jurídico, pode se tornar um obstáculo para a efetivação de certos direitos? Em outras palavras, a proposta é investigar se a linguagem própria ao

direito paradoxalmente não esconde em seu bojo o impedimento da concretização de certas liberdades. Por fim, concluir-se-á que levada rigorosamente ao pé da letra, a linguagem do direito excluiria a política das discussões jurídicas. Essa gramática, que investe na cisão entre política e direito e até mesmo entre justiça e direito, dificilmente permitiria a ampliação e o fortalecimento da democracia.

Natureza e justiça

O paradoxo da cisão entre justiça e direito não é algo novo. Este é um dos temas principais de *Antígona*, de Sófocles, que não sem razão é uma tragédia. Ali se delinea o embate entre duas perspectivas acerca do direito em sentido amplo: a lei da cidade e a lei da família, o direito positivo e o direito natural, a lei dos homens e a lei dos deuses. Em suma, ali se vê claramente a oposição entre *nómos* e *phýsis*.

A palavra *nómos* é polissêmica, mas é certo que seu significado seja algo próximo de medida, lei ou norma. *Nómos* pode significar ainda uso ou costume com força de lei. Ou ainda o direito, o que se faz de acordo ou conforme ao direito. Assim, *nómos* é o que é por convenção, por decisão humana. Classicamente, *nómos* opõe-se a *phýsis*, que se refere ao que é por natureza, por si mesmo, independentemente da decisão ou da vontade dos homens. A *phýsis* pode indicar o processo de nascimento, surgimento ou crescimento, ou ainda uma característica essencial de um ser, o que constitui a sua natureza. Por fim, a *phýsis* pode designar ainda o fundo inesgotável de onde vem o *kósmos*, ou o fundo perene para onde tudo regressa, a realidade primeira e última de todas as coisas. (CHAUÍ, 2002, p. 506)²

Jean-Pierre Vernant e Vidal-Naquet esclarecem que a tragédia reflete o desenvolvimento de um pensamento jurídico em fase de elaboração. A partir da observação de um vocabulário técnico-legal contido nesses textos os autores afirmam que para os gregos

[...] o direito não é uma construção lógica. Ele se constituiu historicamente a partir de procedimentos “pré-jurídicos” daqueles que separou, dos que se opõem, mas também daqueles que, em parte, continuam sendo solidários. Os gregos não tiveram a ideia de um direito absoluto, fundado sobre princípios e organizado em um sistema coerente. (VERNANT, VIDAL-NAQUET, 2002, p. 19)³

Neste contexto, é possível afirmar que o direito para os gregos não tinha a pretensão de ser um sistema uno e perfeito – ao contrário, “havia como que graus dentro do direito”. O mundo antigo supunha que o direito deve levar em conta a autoridade de fato, mas também um outro tipo de ordem, que identificavam como uma ordem sagrada, “a ordem do mundo, a justiça de Zeus”. (VERNANT, VIDAL-NAQUET, 2002, p. 20)

2 Chauí, M. Introdução à história da filosofia. P. 506.

3 Vernant & Vidal-Naquet. Mito y tragedia en la Grecia Antigua, p. 19

A própria personificação da justiça, chamada pelos gregos *diké*, *iustitia* pelos romanos, também comporta esta ambivalência: ela pode designar uma autoridade legítima, “um domínio juridicamente fundado”, mas também pode ser pura força e violência como oposta ao direito e à justiça⁴. Mesmo em Antígona, especialistas explicam que a palavra *nómos* pode ser invocada com valores contrários: o *nómos* para Antígona é outro diferente do *nómos* de Creonte, embora ambos recebam a mesma designação. Isso mostra que Sófocles explicitamente mostra o direito não como algo fixo, determinado, mas como algo que se “desloca e se transforma em seu contrário”. (VERNANT, VIDAL-NAQUET, 2002, p. 20)

Essa espécie de deslocamento ou inconstância presente na ideia de direito que se encontra Sófocles e Platão, também está de alguma maneira em Aristóteles. Na *Ética nicomaqueia*, Aristóteles faz uma longa classificação dos tipos de justiça. Para nossos propósitos, importa destacar que para ele, a chamada justiça política, que existe e deve operar na polis, também se divide entre o direito natural e o direito positivo; a justiça política é aquela que se dá entre cidadãos, e portanto entre iguais (ARISTÓTELES, 1984, EN 1134 b 13). Desta justiça, imprescindível na cidade, o filósofo distingue duas espécies: o justo natural e o justo legal. A justiça natural (*dikaion physikon*) é aquela “que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo” (ARISTÓTELES, 1984, EN, 1134 b 20); ou seja, a justiça natural é aquela que existe em toda parte, pois esta é a sua natureza, assim como o fogo que sempre queima em qualquer lugar do mundo, como exemplificado pelo filósofo. A justiça legal, por sua vez, “a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida” (ARISTÓTELES, 1984, EN, 1134 b 20).

Apesar das diferenças, essas duas fontes não são opostas, e engana-se quem pensa que apenas a justiça legal, o justo convencional, existe no mundo. Isso se daria porque “as coisas que são por natureza, são imutáveis e em toda parte têm a mesma força [...], ao passo que eles observam alterações nas coisas reconhecidas como justas”. Ou seja, o filósofo reconhece que há duas perspectivas pelas quais a justiça pode operar, mas isso não implica dizer que haja duas espécies diferentes de justiça. Pelo contrário, apesar da alteração que pode ocorrer diante da multiplicidade dos fenômenos e casos que variam no mundo, o que não sugere não exista uma essência invariável da justiça: “para nós existe algo que é justo mesmo por natureza, embora seja mutável” (ARISTÓTELES, 1984, EN, 1134 b 25).

A ideia de justiça comporta um certo deslocamento do objeto, que permanece todavia o mesmo: “por um lado, o estudo da natureza e, em seguida, numa segunda etapa, a determinação precisa do legislador ou do juiz. (...) as leis do Estado exprimem e completam o justo natural” (VILLEY, 2005, p. 47). Ora, se não há uma mudança do próprio objeto, há uma precedência do justo por natureza. Certamente um dos princípios do jusnaturalismo moderno, o de que o direito positivo deve respeitar a ordem natural das coisas, é tributário deste pensamento.

A ideia de que o direito é um deslocamento de algo que é invariável reproduz-se na Modernidade. Ela está presente em alguns filósofos contratualistas, mas de modo mais

4 Cf. Vernant & Vidal-Naquet. Mito y tragedia en la Grecia Antigua, p. 20.

marcante em John Locke. Segundo seu pensamento, todos os homens têm direitos naturais, derivados diretamente da lei de natureza. A lei de natureza é invariável e prescreve regras ideais de justiça, que podem ser reconhecidas pela racionalidade dos homens. É esta lei não-escrita, mas efetiva, que existe e regula o estado de natureza dos homens, o estado anterior à formação do estado civil:

O estado de natureza tem para governá-lo uma lei de natureza, que a todos obriga; e a razão, em que esta lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses. (LOCKE, 1998, II, §6)

A lei de natureza, apesar de não escrita, é clara e inteligível a todas as criaturas racionais⁵, e não autoriza nenhuma distinção entre os homens, que nascem iguais e livres. Em Locke, a lei positiva, a lei escrita, deve conter preceitos sempre conformes à lei natural, não escrita. É certamente neste período que se evidencia uma perspectiva importante da ideia sobre os direitos do homem. Se tais direitos são imanentes ao ser humano, se eles fazem parte de um direito natural, há certas garantias que nem mesmo o direito positivo ou a vontade do soberano devem modificar ou suprimir. Por ter como fundamento último a justiça, o direito natural serve de referência para os direitos humanos.

Desse modo, os direitos humanos seriam garantias intrínsecas ou naturais ao gênero humano. Trata-se apenas de reconhecer o que o direito natural prescreve e assegurar pela lei escrita o que já está determinado pela lei não escrita. Mas sobretudo, trata-se de fazer um deslocamento exato, sem desvios equivocados, para que o objeto, em última instância, o justo, o reto, permaneça estável e inalterado. É assim que se procederia um deslocamento do que é permanente, e que apesar de mudar de domínio, continuaria o mesmo. Essa parece ter sido a tentativa que se fez com a Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789.

Direito e vontade

A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, procura realizar este deslocamento reto. Isto porque, bem analisado, tal documento não cria direitos, mas apenas os *reconhece e declara*. Ela apenas os declara porque eles são preexistentes à elaboração da própria *Declaração*. Esta é o instrumento por meio do qual se opera um deslocamento, para que se possa fruir no mundo que é instável do que na verdade é perene e inalterável. Trata-se ainda, de alguma forma, de uma mudança na fundamentação do direito positivo. Desta feita, os homens tentarão encontrar as suas fontes não mais em um universo teológico ou na divindade, mas sobretudo na vontade e na razão dos homens. Essa ruptura entre religião e política, o fato de que a fonte do direito passe a ser os homens, ou representantes do povo ou

5 Cf. Idem, *ibidem*, II, § 12.

mesmo todo o povo, passa pela ideia de reconhecimento do outro como um igual e portanto um sujeito de direitos como qualquer outro homem.

Documento dito “sagrado” por Michel Villey (1986, p. 196), a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* trata de direitos muito amplos, retomados de forma pouco mais objetiva pela *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948. Este documento trata igualmente do “reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis”⁶, e descreve uma longa lista das normas que se enquadrariam nesta categoria. Mais uma vez tentou-se fazer um deslocamento do plano do dever ser para o plano do ser – um deslocamento que se orientou por uma ideia de justiça, ou pelo menos de dignidade, liberdade e igualdade.

O problema é que ainda que o deslocamento entre a ideia e o ato legislativo seja perfeito, isso não implica numa solução efetiva das questões relativas à justiça ou injustiça. Não basta o reconhecimento, a declaração ou a positivação de direitos. Apesar de ser uma etapa importante, é desnecessário dizer aqui o quanto os direitos carecem de efetividade, problemática ainda pendente de solução. Com efeito, a Declaração Universal de 1948 afirma que todos os seres humanos têm um direito inalienável a liberdades e a certos benefícios que ainda hoje são possíveis apenas numa pequena parte do Ocidente, sobretudo em democracias muito desenvolvidas. Há um abismo entre a elaboração da lei positiva e sua efetivação na prática. Ao afirmar que “todo ser humano” tem certos direitos, isso não significa que a sua realização seja apenas ideal ou desejável, mas algo muito mais forte: tornar todos estes direitos factíveis é uma obrigação. Com efeito, qual é a definição mais básica de um direito? É a prerrogativa de reivindicar algo, de invocar uma prestação jurisdicional do Estado caso alguém se oponha ao seu exercício. Daí a ideia de que, para alguns, as afirmações da Declaração Universal aproximam-se de utopias. Os direitos teoricamente são para todos, mas nem todos conseguem exercê-los: “o inconveniente dos direitos do homem, infinitos, atribuídos a todos, é que jamais são exercidos senão por alguns, às custas de outros” (VILLEY, 1986, p. 197). Parece que para se tornar realidade, o direito positivado, que toma agora uma forma rígida, fixa, tem por vezes dificuldade de se ajustar aos múltiplos casos concretos que demandam solução. Parece que não é desarrazoado supor que uma das dificuldades que emanam deste ajuste advém da própria natureza da linguagem jurídica, que é técnica, impositiva, coercitiva, diminuindo as possibilidades de um deslocamento satisfatório, isto é, uma atualização da ideia imutável de justiça.

Não se trata, porém, de apenas fazer a crítica apenas do que ocorreu com os direitos humanos. Não resta dúvida de que a ideia dos direitos do homem obteve êxito. É praticamente inegável que a noção de direitos contribuiu decisivamente para o surgimento da democracia, e tornou possíveis as reivindicações que culminaram com a melhoria da condição da vida dos homens (LEFORT, 1991, p. 58). Porém justamente porque o direito carrega esta dualidade dentro de si, (pois deve ser fato e atualizar valores), no caso dos direitos

6 Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela resolução nº 217 A (III) pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948.

humanos é flagrante que mesmo escritos, deixam de ser exercidos. Os direitos podem conter altíssimos enunciados morais, proposições de pura equidade, mas também podem ser fórmulas vazias, algo que Hannah Arendt denunciará na sua crítica aos direitos do homem.

É justamente aí que se evidencia o paradoxo: do ponto de vista jurídico, os direitos humanos, ao mesmo tempo em que asseguram certas garantias, ditas inalienáveis, de alguma maneira abandonam a busca efetiva da justiça. E, em alguns casos, quando os direitos se tornam positivados, determinados, fixos, eles também se cristalizam a ponto de tornar muito mais difícil o deslocamento que está imbricado na ideia de justiça.

Uma das consequências da vitória do positivismo é a proliferação da positivação dos direitos, que às vezes, a cada artigo, em vez de aproximar, afasta cada vez mais o direito de um ideal de justiça e equidade. A cultura dos direitos ao reconhecer sempre o indivíduo, não raro esquece-se da vida em sociedade. Muitas vezes, quando não é inócua, a geralmente torrencial legislação positiva reforça o primado do indivíduo sobre a sociedade. O direito positivo permite que cada indivíduo, ao reivindicar o seu direito de liberdade particular, ou seu direito de propriedade particular, possa impor sua singularidade sobre os outros. Todos querem ver, a não importa qual custo, seus próprios direitos ser respeitados. A exacerbação do individualismo faz com que cada homem, preservando o seu egoísmo, torne-se uma mônada, como disse Marx, fechada sobre si mesma (1991, p. 76)⁷. Mas sabe-se que a vida em comunidade depende do direito, mas não somente dele⁸. Curiosamente, somente em comunidade é possível cultivar uma virtude, que apesar de não ser estritamente jurídica, quando existente é extremamente eficaz. Eficaz a ponto de tornar a justiça dispensável, pelo menos na visão de Aristóteles. Trata-se da noção de amizade política.

Justiça e amizade

A amizade na *polis* é um tema antigo. Conceito conhecido dos gregos, estes entendiam a *philia*, geralmente traduzida por amizade, num sentido mais lato do que é entendido atualmente. A *philia* compreende todo tipo de afinidade ou todo liame afetivo entre seres humanos: ela existe nas relações quotidianas e estende-se até a parentes, conhecidos e concidadãos (WOLFF, 1995, p. 83). No livro VIII da Ética Nicomaqueia, Aristóteles dá destaque a esta noção, esclarecendo os benefícios morais e políticos que dela decorrem (ARISTÓTELES, 1984, 1155a 5-15).

Por ser um termo amplo, a *philia* recobre relações diferentes. A afeição entre amigos não é a mesma que entre pai e filho. No entanto, são todas diferentes espécies de um vínculo. A *philia* grega não é somente amor, eros, ou um tipo de paixão. A palavra *philia* pode cobrir todos os laços de afeição, do erótico ao familiar, aí incluindo as lealdades políticas, as simpatias humanitárias e até mesmo o amor por coisas inanimadas. Por esta razão, muitos entendem que o alcance de *philos* é muito mais amplo do que a palavra “amigo”. O adjetivo

7 Cf. Marx, A questão judaica.

8 Lembre-se do famoso adágio latino de Ulpiano, ensinado a todos os acadêmicos de direito: *ubi societas ibi jus*.

philos contempla o sentido amplo de “caro”, que pode ser aplicado a membros da família e a objetos. (KONSTAN, 2005, p. 80). Mas na maior parte das vezes philia significa simplesmente amizade. Essa é a tradução consagrada e para Aristóteles e para uma boa parte dos autores clássicos é precisamente na amizade madura entre indivíduos virtuosos que é possível perceber essa virtude em seu mais alto nível. (PANGLE, 2003, p. 2)

Aristóteles dedica nas duas *Éticas* um espaço considerável a esta virtude, que se dá entre semelhantes. Para ele, os amigos são “os maiores bens exteriores”⁹ (ARISTÓTELES, 1984, 1169b 7-10). Por ser algo tão importante, a amizade é mesmo imprescindível à felicidade: “não se pode ser feliz sem amigos”¹⁰ (Idem, 1984, 1169 b 19). A amizade é uma relação, ou melhor, uma correlação. Só existe amizade quando as partes querem o bem uns dos outros, reciprocamente, e têm consciência deste vínculo. (Cf. ZANUZZI, 2010, p.13). Em outras palavras, existe philia entre aqueles que amam mutuamente – quando alguém ama e não é amado há *philesis* (o sentimento de amor) (KONSTAN, 2005, p. 100).

Na classificação aristotélica, há pelo menos três espécies de amizade: a amizade por utilidade, ou seja, quando há algum interesse envolvido; a amizade por prazer, que tem lugar quando oferece algum tipo de fruição para uma das partes; e a amizade por benevolência; esta última é a forma mais perfeita de amizade (ARISTÓTELES, 1984, 1156b 6) entre homens que são bons e afins na virtude. A afeição surge sempre que há um sentido comunal ou propósitos compartilhados: A philia envolve necessariamente algum tipo de parceria ou associação [*koinonia*] (Idem, 1984, 1161b 15). Desse modo, as afeições políticas, tribais ou de companheiros de viagem, baseiam-se em afeições de parcerias, lastreadas por algum acordo.

A amizade é assim, uma disposição, mas também uma escolha deliberada de conviver. Há amizade numa associação na qual há convivência, e na medida em que todos buscam o bem de todos. (Cf. ZANUZZI, 2010, p.15). A amizade mais perfeita e conforme a virtude envolve algum tipo de igualdade – há algum tipo de semelhança que é o ponto de partida para toda amizade, mesmo aquelas baseadas na utilidade¹¹. (ARISTÓTELES, 1984, 1158b 1).

Mas mais do que a amizade entre indivíduos, nos interessa aqui a amizade política. O termo “amizade cívica” ou “amizade política”, (*politiké philía*), ocorre repetidamente na *Ética* a Eudemo (VII, 9-10), existe mais raramente na *Ética* a Nicômaco e se dá somente uma vez na *Política* (1295b 21-25). Trata-se da amizade entre concidadãos (*polítai*), um tipo particular distinto da amizade entre camaradas, chamada de *hetairiké philía*, a “afeição de camaradagem” (ARISTÓTELES, 1984, 1161a 25-6), que é comparável à philia entre irmãos. O conceito da amizade política ou cívica (*politiké philía*) era usado para descrever o laço

9 EN IX, 9, 1169 b 7-10

10 EN 1169 b 19

11 EN L8, 6, 1158 b 1

que ligava todos aqueles que tomam parte nos negócios do Estado e são unidos na sua lealdade a um partido (STERN-GILLET, 1995, p. 148)¹².

A amizade assume um papel relevante na reflexão ética e política de Aristóteles, havendo na *Ética nicomaqueia* uma aproximação entre amizade e justiça. A justiça, tida como “a mais perfeita das virtudes”, só se torna dispensável quando a amizade atinge um tipo de perfeição: “quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade” (ARISTÓTELES, 1984, 1155a 25-27). Portanto, a *philia* pode excluir a justiça, mas não o contrário. Ele aduz, ainda, que “a amizade também parece manter unidos os Estados” (Idem, 1984, 1155a 22), e ainda, na *Política* “a amizade é o maior bem dos estados” (Idem, 1984, 1262b 7-8).

Há, pois, benefícios morais e políticos que exsurtem de amizades virtuosas entre homens e também entre cidadãos. As relações entre os concidadãos são plurais, isto é, podem assumir muitas formas diferentes, a depender de sua fonte: a utilidade mútua, no prazer, ou no respeito pelo caráter, os três elementos que motivam o amor em geral. (KONSTAN, 2005, p. 101). Amizades perfeitas seriam o grau mais elevado das relações políticas, prescindindo até mesmo de justiça. Talvez por isso sejam elas tão raras. As amizades são excepcionalmente raras, e a amizade política também deve ser. Isso porque ela supõe um alto grau de concórdia entre as partes envolvidas¹³. Para o filósofo, assim como os critérios da boa cidadania variam, também os da amizade cívica se modificam com as constituições. Constituições sólidas encorajam todos os cidadãos a considerar-se reciprocamente, enquanto constituições corrompidas levam os governantes a se preocuparem com o equilíbrio do poder (KONSTAN, 2005, p. 154). É interessante notar que para Aristóteles, as tiranias não favorecem a amizade ou a justiça. Diferentemente, “nas democracias elas têm uma existência mais plena, pois onde há igualdade entre os cidadãos eles possuem muito em comum” (ARISTÓTELES, 1984, 1161 b 10).

A concórdia é um “estado de harmonia entre aqueles cujos propósitos e desejos são pelos mesmos objetos”. Ora, se a *philia* se dá entre semelhantes e que ainda procuram os mesmos objetos (*homonoia*), dificilmente pode-se conceber disputas em um mundo assim tão perfeito. É por isso que Aristóteles sublinha os benefícios morais e políticos da amizade cívica: se há amigos, não há necessidade de justiça. Parece possível pensar, neste contexto, que, se normalmente entre direito e justiça se deve operar algum deslocamento para produzir de fato o justo no caso concreto, no caso da amizade este deslocamento não existe. Não porque seja desnecessário, mas porque ele já é imanente ao próprio conceito. Com efeito, a

12 Stern-Gillet, Suzanne. *Aristotle's philosophy of friendship*. Albany: State University of New York Press, 1995, p. 148.

13 A tradução em português utilizada emprega a palavra “unanimidade”. Todavia, alguns comentadores mostram que há uma nuance no termo grego, que seria melhor traduzida por concórdia. Nas duas *Éticas* a amizade é definida como uma concórdia (*homonoia*) [EN 1155 a 24-26 e 1167 a 22]. Suzanne Stern-Gillet observa que há uma diferença etimológica entre a palavra grega e o inglês “concord” – a palavra latina-inglesa se baseia num conceito afetivo (*cors*, que remete a “coração”) e a noção grega envolve a referência ao *nous*, que remete a intelecto, inteligência, espírito ou pensamento. (Cf. STERN-GILLET, 1995, p. 152).

amizade tem como elemento essencial a disposição de amar e ao mesmo tempo ser amado. Essa correlação, essa coexistência de afetos é algo necessário para que se possa mesmo caracterizar uma relação de amizade. Trata-se então de uma relação em que uma das partes busca o benefício próprio e também o benefício do outro. Há um duplo deslocamento, que deve ser necessariamente simultâneo e em igual grau. Ou seja, há uma homonímia de afetos e de interesses. Quando se quer para o outro exatamente o que o outro quer para mim, tenho uma relação de amizade, que é necessariamente justa. Se não ocorre este deslocamento, ou seja, se alguém busca apenas o próprio interesse, excluindo o interesse do outro, e há apenas egoísmo, ou se, por outro lado, uma das partes esquece completamente de si, buscando apenas a vantagem do outro, num ato de total altruísmo, isso também descaracterizaria a amizade, pois não houve o deslocamento simultâneo e na mesma medida entre as partes. (Cf. ZANUZZI, 2010, p. 18).

Benevolência, harmonia, concórdia. É em torno desses ideais que se constrói a noção de amizade política. Apesar de ter sido teorizada por Aristóteles, e ser conceito central para a pólis grega, o mundo contemporâneo não incorpora significativamente este preceito em suas categorias políticas e muito menos jurídicas. A amizade é inserida na linguagem do direito apenas por via oblíqua. As declarações de direitos exaltam frequentemente o respeito à igualdade, à liberdade e à dignidade humanas, o que culminaria numa noção de amizade, ou pelo menos, e isso é dito mais explicitamente, numa tolerância recíproca entre os homens. Isso é notável no preâmbulo da Carta da ONU de 1945, especialmente no seu artigo 1º, que se preocupa em estipular normas para reger as nações, que devem se pautar por relações de amizade, tolerância e paz:

Nós, os povos das nações unidas, resolvidos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla.

E para tais fins, praticar a tolerância e viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos, e unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, e a garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, a empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos. (Grifos nossos).¹⁴

14 Na versão francesa : « nous, peuples des nations unies, résolus • à préserver les générations futures du fléau de la guerre qui deux fois en l'espace d'une vie humaine a infligé à l'humanité d'indicibles souffrances, • à proclamer à nouveau notre foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine,

Os termos utilizados na Carta de 1945 reforçam a ideia segundo a qual existe uma crença nos direitos fundamentais do homem, por isso, ela “reafirma a fé” na liberdade, igualdade e dignidade humanas. Para atingir essa finalidade torna-se essencial a prática da tolerância. Ainda no artigo 1º do mesmo documento legal, a busca e o desenvolvimento de “relações amistosas” estão dentre os propósitos das Nações unidas:

1. Manter a paz e a segurança internacionais e, para esse fim: tomar, coletivamente, medidas efetivas para evitar ameaças à paz e reprimir os atos de agressão ou outra qualquer ruptura da paz e chegar, por meios pacíficos e de conformidade com os princípios da justiça e do direito internacional, a um ajuste ou solução das controvérsias ou situações que possam levar a uma perturbação da paz;
2. Desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal;
3. Conseguir uma cooperação internacional para resolver os problemas internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário, e para promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião [...].

A linguagem da tolerância e da amizade ainda é utilizada explicitamente na Declaração da ONU de 1948. Desta feita não se trata de afirmar apenas a crença ou a fé em alguns direitos, mas em tomar a tolerância e a amizade como uma construção indispensável para atingir certas finalidades, algo que se dará por intermédio da educação. No seu artigo 26, item 2, o texto declara a necessidade de uma educação para a tolerância e a amizade:

Art. 26. 2. A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos

dans l'égalité de droits des hommes et des femmes, ainsi que des nations, grandes et petites, • à créer les conditions nécessaires au maintien de la justice et du respect des obligations nées des traités et autres sources du droit international, • à favoriser le progrès social et instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande, et à ces fins:

- à pratiquer la tolérance, à vivre en paix l'un avec l'autre dans un esprit de bon voisinage,
- à unir nos forces pour maintenir la paix et la sécurité internationales,
- à accepter des principes et instituer des méthodes garantissant qu'il ne sera pas fait usage de la force des armes, sauf dans l'intérêt commun,
- à recourir aux institutions internationales pour favoriser le progrès économique et social de tous les peuples »

raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.

Há, portanto, noções e princípios muito ligados ao domínio da moral ou do afeto, e que estão envolvidos de modo indireto no discurso dos direitos, sobretudo dos direitos humanos. Procurou-se aqui mostrar o interesse na história do pensamento político, em especial, na filosofia de Aristóteles, pela noção de amizade. É possível afirmar que o foco da investigação aristotélica recai justamente neste conceito que reúne de alguma forma os laços ou relações afetivas em geral, algo importante para a pólis. É evidente que na contemporaneidade a amizade é valorizada, mas é vista como algo precário, como um meio muito distante, que apenas remotamente contribuiria para a efetivação dos direitos fundamentais. A partir da reflexão aristotélica poder-se-ia questionar se, em vez de tomar a amizade como um meio para a realização de certos direitos, não há uma inversão de prioridades. Em outras palavras, podemos perguntar em que medida a declaração de certas virtudes políticas como meios para a implementação de normas jurídicas não dificultaria a busca pela efetivação dessas virtudes na vida social?

Grande parte da reflexão do pensamento político entende a amizade não como um meio, mas como um fim em si mesmo. Hannah Arendt, por exemplo, faz uma diferenciação entre os conceitos nem sempre claramente distintos de amor, respeito e amizade. Ao tratar do perdão, ela exclui o amor da esfera da política. Segundo a autora, ele é extramundano, ele separa e retira os indivíduos da esfera pública: “dada a sua paixão, o amor destrói aquela mediação que estabelece uma relação entre nós e os outros, e deles nos separa”. Em seguida, faz uma comparação entre a noção de amor e de respeito: “o que o amor é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o respeito é na esfera mais ampla dos negócios humanos”. E assimila a noção de respeito à noção de *philia politike* emprestada de Aristóteles: “o respeito é uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa, nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta”. Daí pode-se depreender pelo menos dois aspectos interessantes: primeiro que este respeito deve ser nutrido sem levar em conta quaisquer qualidades ou virtudes da pessoa, e ainda, que ele deve ser nutrido à distância, uma distância interposta entre nós e o “espaço do mundo” (ARENDT, 2011, p. 254). Parece possível supor, deste modo, que Arendt trata de “respeito” aquela consideração – e não sentimento – que se deve nutrir pelo outro simplesmente pelo fato de ele ser outro, independente de suas qualidades ou defeitos, mas, sobretudo pelo fato de compartilharmos um espaço comum, o espaço público.

Na esteira do pensamento aristotélico, Arendt esclarece que a essência da amizade consiste no discurso e somente na troca e no diálogo entre os cidadãos que partilham um mundo comum. Em *Homens em tempos sombrios*, a autora mostra que os períodos de tempos sombrios acarretaram o obscurecimento do espaço público, o que fez com que os indivíduos não recorressem à política exceto em seus interesses vitais ou com relação à sua liberdade pessoal. Nesse sentido, há um desprezo pelo mundo e pelo âmbito público. (ARENDT, 2008, p. 20). A amizade seria assim uma qualidade imprescindível para recu-

perar o político. Esta qualidade, longe de ser sentimental, é sóbria e serena. Ela não se liga somente ao mundo privado, íntimo e pessoal, mas é eminentemente política e “preserva a referência ao mundo” (Idem, 2008, p. 31). Ao recuperar o pensamento de Lessing, Arendt declara a importância do dom da amizade, com a abertura ao mundo, que redundaria no verdadeiro amor à humanidade.

Considerações finais

A partir das reflexões arendtianas, talvez seja possível dizer que a inflação das leis (uma vez que há grande número de leis que regulam cada comportamento) e o consequente esvaziamento do direito, no sentido de sua tão criticada ineficácia deva-se não tanto ao progressivo distanciamento do direito positivo de certos princípios do direito natural, mas ao contrário, à exacerbada utilização do discurso dos direitos, deixando para um segundo plano o discurso da política. Sob um Estado normativista e normatizador, o que não é dito e criado pelo direito simplesmente não existe para o ordenamento e para o Estado. Do mesmo modo, o que não deveria existir para o mundo, uma vez que distante dos critérios mais basilares de justiça, passa a ser realidade quando criado pelo ordenamento jurídico. Talvez por isso se invoque tão constantemente os grandes princípios da República, a Constituição, os direitos do homem ou a dignidade humana. Parece que antes de mais nada, o cidadão deve aprender a falar a linguagem dos direitos para só depois formular problemas políticos nascidos da coexistência democrática (GARAPON, 1994, p. 157). Em outras palavras, por não falar a linguagem dos afetos, ou da moral, ou da amizade, o direito não consegue alcançar problemas estritamente políticos. Quais as consequências do abandono de conceitos construídos historicamente e essencialmente políticos pela linguagem imperativa e coercitiva do direito?

Há certos termos já absorvidos pela linguagem jurídica, usados frequentemente, que no entanto não fazem parte do vocabulário essencial do direito. O direito coaduna-se com medidas, ordens, comandos e até mesmo princípios, mas se move mal no campo dos valores. Kelsen foi categórico ao dizer que o direito prescreve, não ensina, nem aconselha:

As normas jurídicas, por seu lado, não são juízos, isto é, enunciados sobre um objeto dado ao conhecimento. Elas são antes, de acordo com o seu sentido, mandamentos e, como tais, comandos, imperativos. Mas não são apenas comandos, pois também são permissões e atribuições de poder ou competência. Em todo o caso, não são – como, por vezes, identificando Direito com ciência jurídica, se afirma – instruções (ensinamentos). O Direito prescreve, permite, confere poder ou competência – não “ensina” nada. Na medida, porém, em que as normas jurídicas são expressas em linguagem, isto é, em palavras e proposições, podem elas aparecer sob a forma de enunciados do mesmo tipo daqueles através dos quais se constata fatos.¹⁵

15 Kelsen, Teoria pura do direito, p. 51.

Quando o direito comanda a amizade, a tolerância, o respeito à dignidade, há uma relação dialética que se estabelece no âmbito do político: de um lado, ter tais valores declarados mostra que os signatários da norma pactuam com esses valores, e portanto devem a ela se submeter; por outro, trata-se de uma Declaração que de algum modo, pela própria natureza das relações sociais e da justiça, impede um deslocamento fundamental para atingir plenamente as suas finalidades. Uma vez que trata de noções que são essencialmente políticas, construídas e compartilhadas por uma coletividade, elas não podem ser meramente decretadas. No entanto, nos dias atuais, o direito, diferentemente do que sugeria Kelsen, não mais se contenta em regular as atividades e posturas exteriores dos sujeitos – agora ele se imiscui nos afetos e vínculos que devem reger os cidadãos e as sociedades políticas. Pode ser que isso explique porque a democracia, a dignidade ou a diversidade não sejam efetivamente respeitadas: elas fazem parte da linguagem dos valores e não a do direito que se tornou a nova gramática das relações sociais contemporâneas (GARAPON, 1996, p. 71). Dito de outra maneira, há um certo consenso quanto aos princípios que devem reger o direito. O problema está na proteção efetiva dos direitos humanos, baseados em tais princípios. Quando a aposta para a solução deste problema é uma solução estritamente jurídica, que fixa procedimentos e cristaliza posturas, perde-se algo essencial: a possibilidade de uma solução política, portanto mais fluida, mas possivelmente mais efetiva.

Desnecessário dizer que isso cria um protagonismo do direito no cenário político. Quais as consequências disso? Questão de difícil resposta, mas talvez não seja fora de propósito aventar pelo menos uma possibilidade: a diminuição das liberdades. Mas como? Assim como em *Antígona*, Sófocles mostra os dois extremos do direito, sob o mesmo nome, também agora o direito serve para proteger, mas também para limitar, ou para fazer esquecer outras vias de transformação da realidade social. Já está tudo posto, declarado, positivado, o que resta a fazer? Talvez nunca antes no mundo ocidental tenha sido possível desfrutar de uma liberdade relativa aos costumes tão grande. Por outro lado, cresce a cada dia a intervenção do Estado no sentido de vigiar, disciplinar e limitar certas atividades e liberdades dos cidadãos, inclusive no que diz respeito a sua interioridade (GARAPON, 1996, p. 77). Trata-se de um paradoxo: conquistas jurídicas e sociais sem precedentes, mas acompanhadas de uma vigilância e de um controle social mais organizado e sistêmico a cada dia. Ao controlar o indivíduo, no entanto, muitas vezes o direito perde de vista a sociedade, que é essencialmente pluralidade e que, especialmente nas democracias, demanda uma mobilidade e não prescinde de valores políticos. Parece que agora vivemos um tempo em que o Estado é juiz e protetor, carrasco e benfeitor, e, com o poder conferido pelo direito, é cada vez mais presente e dominador na medida em que a amizade política diminui ou desaparece.

Referências bibliográficas

ARENDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2011.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- GARAPON, Antoine. *Le droit nouveau langage de la tolérance*. Diogène, 176, oct-dec/1996.
- KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005
- LEFORT, Claude. *Pensando o político*. São Paulo: Paz e Terra, 1991
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MARX, Karl. *A Questão judaica*. São Paulo: Editora Moraes. 2. ed. 1991
- VERNANT & VIDAL-NAQUET. *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*. Barcelona: Paidós, 2002.
- VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Polemique sur les "Droits de l'Homme"*. In: *Les Études Philosophiques*. PUF, avril-juin, 1986.
- PANGLE, Lorraine Smith. *Aristotle and the philosophy of friendship*. Cambridge University Press, 2003.
- STERN-GILLET, Suzanne. *Aristotle's philosophy of friendship*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- WOLFE, F. *"Lami paradoxal"*. Autrement. Série Morales, n. 17. Février 1995.
- ZANUZZI, Inara. *A amizade em Aristóteles: Política, III, 9 e Ética Nicomaqueia, VIII*. *Revistas DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 2, p.11-28, outubro, 2010.

