

Noções estruturais de uma teoria de justiça: uma análise em percurso comparativo

Structural notions of a theory of justice: a comparative approach.

Leandro Albertino Vieira¹

Resumo: Este artigo trata de uma investigação metateórica, propondo uma metodologia para estudar teorias de justiça a partir da identificação de noções estruturais comuns à tradição filosófica e que se constituem como um conjunto conceitual mínimo para prover inteligibilidade e aplicabilidade à teoria. A investigação parte de um conceito-base instrumental de justiça, comumente adotada ou considerada no período clássico e moderno, de que *ius suum cuique tribuere*, “justiça é dar a cada um o que é seu”. Tomado o conceito-base, examina-se, em percurso cronológico e comparativo, três arquiteturas teóricas de justiça, a saber, aquelas propostas por Aristóteles, Hobbes e Kant. Sustenta-se que, apesar das divergências substantivas entre essas teorias, a inteligibilidade de cada uma delas depende de um conjunto recorrente de categorias estruturais: (i) uma noção antropológica constitutiva; (ii) uma noção de vontade e responsabilidade; (iii) uma noção de liberdade; (iv) uma noção de comunidade política; e (v) uma noção de governo e institucionalidade. Conclui-se que tais noções funcionam como condições conceituais mínimas para a formulação de teorias abrangentes da justiça na tradição filosófica ocidental, ainda que sejam reconfiguradas conforme o método e o horizonte normativo de cada autor.

Palavras-chave: Justiça; Metateoria; Aristóteles; Hobbes; Kant.

Abstract: This article presents a metatheoretical inquiry and proposes a methodology for studying theories of justice by identifying structural notions that recur within the philosophical tradition and that operate as a minimal conceptual set for ensuring a theory’s intelligibility and applicability. The investigation adopts, as an instrumental baseline concept of justice—commonly employed or at least considered in classical and modern discussions—the formula *ius suum cuique tribuere*, i.e., “justice is to give to each what is his own.” On this basis, the paper examines, in a chronological and comparative trajectory, three theoretical architectures of justice, namely those proposed by Aristotle, Hobbes, and Kant. It argues that, despite their substantive divergences, the intelligibility of each architecture depends on a recurring set of structural categories: (i) a constitutive anthropological notion; (ii) a notion of will and responsibility; (iii) a notion of freedom; (iv) a notion of political community; and (v) a notion of government and institutional structure. The article concludes that these notions function as minimal conceptual conditions for the formulation of comprehensive theories of justice within the Western philosophical tradition, even though they are reconfigured according to each author’s method and normative horizon.

Keywords: Justice; Metatheory; Aristotle; Hobbes; Kant.

INTRODUÇÃO

Ao longo dos séculos de investigação filosófica, identifica-se uma pluralidade de abordagens sobre o que é justiça política e como é possível implementá-la na realidade social concreta. Essa variação – que demonstra não só a arduidade do tema, mas também a flexibilidade de formas para abordá-lo – faz exsurgir a busca de métodos para estudar o tema,

¹ Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo. Mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, como bolsista PROEX-CAPES.

visando a melhor compreensão das distintas propostas e teorias que se apresentam ao observador. O método que se propõe neste trabalho, adotado a partir da identificação de um núcleo comum dentre as *dikelogias*², define-se pela busca da estrutura mínima de uma teoria de justiça.

Deve-se esclarecer que a questão do que constitui estruturalmente uma teoria da justiça não se reduz à disputa entre concepções concorrentes do que é justo, buscando exclusão ou hierarquização, mas envolve um problema preliminar e decisivo de quais são as condições conceituais mínimas sem as quais não é possível reconhecer uma formulação como teoria da justiça. Trata-se não apenas de uma posição quanto ao método de investigação, mas da identificação daquilo que é próprio e necessário para se estruturar teoricamente uma arquitetura de justiça, sem o qual uma proposta nesse âmbito se tornaria amputada dos elementos exigidos à sua inteligibilidade e implementação.

A fim de enfrentar essa questão, o presente artigo adota um procedimento comparativo cronológico de cunho propedêutico. Em vez de buscar exaurir a história do conceito de justiça, o que seria demasiado custoso em espaço exíguo, seleciona-se um conjunto condensado de autores cuja centralidade é reconhecida na tradição filosófico-política ocidental, buscando traçar, a partir deles, o que se mostra necessário e suficiente a uma teoria da justiça. No caso, adotou-se como conjunto paradigmático as arquiteturas *dikelógica* propostas por Aristóteles, Hobbes e Kant. Não se buscou sugerir um progresso linear entre essas, mas sim a visualização de como determinadas noções relevantes à investigação do que é justo foram preservadas, reformuladas ou abandonadas ao longo dos séculos a depender do autor, da época e das circunstâncias geográficas, políticas, econômicas e sociais.

O critério de seleção dos autores foi duplo: (i) a existência de uma construção sistemática em torno da questão da justiça e sua concreção, inserida no interior de uma arquitetura filosófica para além do âmbito da filosofia política e do direito; e (ii) a capacidade de tais modelos de projetarem questões e estruturas relevantes para além do contexto histórico imediato em que foram formulados. Entende-se que ambos os critérios são necessários e pertinentes à proposta, considerando que o estudo da justiça orbita por vezes para além do

² Utiliza-se aqui o termo “*dikelogia*” fazendo-se referência parcial à proposta de Werner Goldschmidt em *La ciencia de la justicia (Dikelogia)*, um estudo objetivo da justiça. Contudo, enquanto o autor alemão estruturou a ciência em torno da apreensão da justiça em si, enquanto situação estabelecida entre indivíduos humanos, utiliza-se o termo no presente trabalho como um estudo teórico sobre a justiça. Assim, ao se falar em *dikelogia* aristotélica, por exemplo, fala-se em teoria da justiça aristotélica.

universo da filosofia política e do direito, resvalando noutras áreas do conhecimento; e que uma teoria de justiça deve ser aplicável para além das eventualidades próprias ao tempo em que foi concebida.

Como eixo mínimo de comparabilidade para a semântica do léxico “justiça”, adotou-se neste estudo a formulação clássica do conceito, especialmente em seu formato romano: *ius suum cuique tribuere*, isto é, “justiça é dar a cada um o que é seu direito” (Ulpiano, *Digesto*, 1.1.10, *apud* Böttcher, 2013). Ainda que sua formulação originária não seja, estritamente, própria de uma teoria de justiça política, ela condensa um traço semântico estrutural recorrente, bem preservado ao longo do tempo: justiça envolve entregar algo – sejam bens, honrarias ou direitos – a alguém (Goldschmidt, 1958). Essa formulação permite estabelecer um mínimo comum comparativo para analisar conjuntamente teorias que, por vezes, se mostram fundamentalmente distintas entre si, sem apagar suas divergências. Tal é possível na medida em que o eixo comparativo não fixa qual é o conteúdo do devido, mas aponta na formulação teórica o que determina e justifica esse algo que é entregue.

Ao final do percurso, sustenta-se que cinco noções conceituais estruturantes reaparecem ao longo das arquiteturas de justiça analisadas, com diferentes funções e articulações: (i) uma noção antropológica constitutiva; (ii) uma noção de vontade e responsabilidade; (iii) uma noção de liberdade; (iv) uma noção de comunidade política; e (v) uma noção de governo e institucionalidade. Em que pesem não garantirem, por si, a correção normativa de uma teoria ou mesmo sua suficiência, operam como condições conceituais mínimas para que uma teoria da justiça possa responder, com alguma abrangência, ao problema do que é justo.

1 A QUESTÃO DA METATEORIA: A NOÇÃO DE ARQUITETURA TEÓRICA DA JUSTIÇA, SUA RELEVÂNCIA PROPEDÊUTICA E DESAFIOS PRÓPRIOS

A ideia de justiça ocupa posição singular no pensamento filosófico-político ocidental. Trata-se de um conceito que, ao mesmo tempo, orienta práticas sociais, fundamenta instituições jurídicas e mobiliza expectativas morais. Falar de justiça é tratar de um conceito fundacional para a civilização ocidental, e exige a resposta de, pelo menos, duas questões: o que é devido a cada indivíduo, e o motivo pelo qual esse algo é devido (Schimdtz, 2009). A pluralidade de formas de responder à questão evidencia que ela é, em si mesma, de natureza complexa, e para além da disputa por qual teoria é mais próxima da realidade, ou qual teoria se adequa mais ao

contexto a que se destina, surge um problema preliminar e metateórico³: o que é necessário para analisar as diferentes teorias de justiça propostas?

Esse problema é relevante porque antes de decidir se uma concepção é plausível ou adequada, é preciso compreender quais são seus elementos mais fundamentais e de quais premissas se parte para definir o que é devido a cada um. Entende-se que investigar o que é necessário a uma teoria da justiça significa investigar quais noções conceituais tornam possível responder de modo articulado à questão que uma dikelogia se propõe a responder: o que é devido a cada um, e qual é o fundamento que justifica a atribuição do devido.

A utilidade propedêutica de tal investigação metateórica é promissora e liminarmente verificável, como já tem sido visto noutros estudos similares (Gonçalves, 2015; Gonçalves e Martini, 2025; Goldschimdt, 1958). Em primeiro lugar, por conta do benefício pedagógico envolvido, tendo em vista que no ensino de filosofia política e do direito, a justiça é frequentemente apresentada como um repertório de autores ou como uma sucessão de teses isoladas⁴. Esse modo de exposição, embora útil, tende a produzir dois efeitos: (a) fragmentação do problema por autor, em detrimento de um núcleo semântico comum e identificável do que é o justo, e (b) estímulo de aplicações isoladas de uma ou outra concepção de justiça, com prejuízo da interseccionalidade.

Há também um benefício histórico-metodológico. A história das teorias da justiça não se deixa narrar como progresso ou como sucessão de escolas, envolvendo identificação de permanências e deslocamentos de conceitos e abordagens sobre noções por vezes propedêuticas (Estado, virtude, conhecimento, comunidade, dentre outros). Enquanto certas noções são preservadas, outras são reformuladas ou abandonadas. Em alguns casos, o que parece abandono vê-se, na verdade, como transformação do estatuto conceitual da estrutura dikelógica que outrora era comum (Villey, 2009; Prodi, 2005; Fleischacker, 2006; Goldschimdt, 1958).

E identifica-se ainda o proveito político desse método na medida em que a identificação das noções adotadas por cada teoria auxilia na análise da pertinência e adequação da proposta ao cenário a que se destina. O esclarecimento de qual concepção de indivíduo, de governo ou

³ Por “metateoria” entende-se aqui uma investigação sobre as condições conceituais mínimas que estruturam uma teoria da justiça enquanto teoria.

⁴ Desde logo aponte-se que a indicação feita não se apresenta enquanto crítica negativa do método de exposição do tema em manuais, coletâneas e cursos mais recentes dedicados ao estudo da justiça, mas sim enquanto constatação de fato. É o que se identifica, por exemplo, na *Filosofia do Direito*, de Miguel Reale (2002), no *Curso de filosofia do direito*, de Eduardo Bittar e Guilherme Assis de Almeida (2008) e no livro *Justiça: O que é fazer a coisa certa*, que apesar de escrito para o grande público, é ilustrativo do que se diz acima.

de liberdade são adotadas por determinado teórico torna a decisão política mais simples, na medida em que a identificação das assunções teóricas com os valores do tempo presente se torna mais nítida.

A formalização do conjunto de noções estruturais, por sua vez, não se dedica a ser descritiva e universalizante do ato de teorizar a justiça. A proposta não é a identificação de um conjunto normativo de noções que se veem obrigatórias para toda teoria de justiça, como uma espécie de lei que todo investigador irá considerar para propor uma dikelogia, mas sim a identificação do que se verifica como constante na tradição político-filosófica nesse tema, buscando criar um eixo comparativo auxiliar para o estudo do tema.

Reconhece-se que tais vantagens não afastam dificuldades próprias ao método. Questões terminológicas por exemplo, considerando que o léxico é polissêmico, podem e devem ocupar espaço crítico, razão pela qual a instrumentalidade de um conceito-base – como o utilizado neste trabalho – se mostra necessária para o empreendimento proposto. Há ainda pelo menos uma segunda dificuldade, que é o *framework* por meio do qual as distintas formulações teóricas podem ser submetidas à análise. Teorias da justiça podem analisadas sob o crivo ideal e não ideal, estritamente políticas ou ético-políticas, procedimentais ou substanciais, entre outros, e cada uma dessas opções altera o modo como a teoria se relaciona com a realidade concreta e como trata o papel das instituições.

Para enfrentar essa dificuldade metodológica, o presente artigo adota deliberadamente um *framework* simplificado e de finalidade propedêutica, não objetivando reduzir as teorias da justiça a uma matriz única, mas torná-las comparáveis em um nível mínimo de análise. Em vez de classificar cada teoria primordialmente segundo tipologias amplas, a comparação aqui se organiza pela identificação de noções estruturais mobilizadas para tornar inteligível a atribuição do que é devido e a quem é devido. Essas noções são obtidas por meio de uma leitura em linha cronológica das teorias selecionadas. O critério cronológico é empregado para explicitar como tais noções surgem nas primeiras formulações dikelógicas e como são preservadas, reconfiguradas ou abandonadas ao longo do tempo. Com isso, torna-se possível observar continuidades e rupturas sem exigir que teorias heterogêneas compartilhem o mesmo estatuto normativo, buscando vencer a barreira descrita.

É precisamente em razão dessas dificuldades, dentre outras, que o problema se mostra filosoficamente fecundo. Investigar o que é necessário a uma teoria da justiça permite organizar, para fins analíticos, a pluralidade de concepções, oferecendo um instrumental conceitual útil e

adaptável às vicissitudes de formulações futuras. Esse procedimento pode ser realizado sem reduzir as diferentes teorias a uma grade uniformizadora, preservando suas diferenças e tornando-as comparáveis prioritariamente por sua estrutura conceitual, e não apenas por seus conteúdos substantivos.

2 PERCURSO COMPARATIVO PARA IDENTIFICAÇÃO DAS NOÇÕES ESTRUTURAIS DE UMA DIKELOGIA

Nesta seção, procede-se ao percurso comparativo entre quatro arquiteturas de justiça centrais para a tradição filosófica ocidental. No caso, tratar-se-ão das teorias de justiça propostas por Aristóteles, Hobbes e Kant, com o objetivo de identificar, em cada uma, as noções estruturais mobilizadas para tornar inteligível a atribuição do devido.

A escolha da concepção de justiça como proposta por Aristóteles dispensa maiores justificativas. A análise dessa arquitetura é fundamental ao deslinde da investigação, considerando que é fundacional da tradição ocidental em matéria de Ética enquanto disciplina filosófica sistematizada (Bodéüs, 2007). Por sua vez, a escolha da concepção hobbesiana de justiça fez-se na miríade de obras modernas que poderiam integrar a presente investigação. Todavia, tendo em vista o escopo da presente pesquisa, pôs-se em evidência a arquitetura de Hobbes em detrimento às demais devido sua singular contribuição à tradição moderna da filosofia política e moral, tangenciando ainda a epistemologia e a antropologia (Skinner, 1999). A escolha da concepção kantiana em particular se deu em razão de que o autor desenvolve todo o seu pensamento filosófico de modo ímpar em relação à tradição que o precedeu – denominada inclusive como revolução copernicana – sendo de notável influência até aos dias de hoje, especialmente sobre o pensamento político liberal (Sandel, 1998). Por fim, far-se-á análise das noções estruturais identificadas, conjuntamente a uma análise das noções identificadas dentro da obra de John Rawls, tendo em voga a centralidade que a teoria do autor detém nas muitas discussões – teóricas e metateóricas – que ocorrem sobre o tema (Kymlicka, 1990).

2.1. Arquitetura de justiça aristotélica

A arquitetura de justiça aristotélica é formulada no bojo de sua filosofia prática, cujo mote é a investigação acerca da finalidade do agir humano, bem como da natureza dessa ação e de sua realização na comunidade política (Magalhães, 2025; Irwin, 1988). Nessa moldura, investigar a justiça significa examinar a conduta não apenas quanto ao que ela é empiricamente, mas quanto às suas causas e fins, isto é, quanto ao *τέλος* que orienta a vida humana em direção à realização de seu bem próprio, que é alcançar a *εὐδαιμονία* (Macintyre, 1991).

A justiça aparece, assim, vinculada ao horizonte teleológico do *corpus* aristotélico: a conduta justa não é um comportamento isolado e orientado pela consciência, mas um meio de agir que se insere na busca de concretizar a finalidade do indivíduo humano. Essa orientação teleológica tem consequências diretas para a conclusão do que é a devido, na medida que é nessa esteira que a análise dikelógica conclui pela classificação da justiça quanto virtude, isto é, uma disposição estável do caráter para a concreção da finalidade do ser humano por meio do agir orientado pela reta razão (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*; Bodéüs, 2007).

Chama a atenção a centralidade da deliberação esse raciocínio. Para que haja ação justa é necessário que a ação seja voluntária, isto é, realizada com conhecimento das circunstâncias relevantes e com princípio causal no próprio agente. Sem voluntariedade, a conduta pode ser física ou meramente comportamental, mas não pode ser chamada justa (Aristóteles, *Metafísica*; Salgado, 1988).

Trata-se de uma virtude que necessariamente se realiza na relação com o outro, dizendo respeito à dimensão comunitária do agir humano (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*). E, nesse sentido, fala-se que a justiça política aristotélica está vinculada ao viver virtuoso, que, por sua vez, está vinculado à ideia de um indivíduo orientado a um fim específico. Desse modo, só é possível falar de um ato justo no contexto de um indivíduo que é orientado à vida pública, naturalmente inclinado ao viver em comunidade (Jaeger, 2001; Höffe, 2006). A arquitetura de justiça aristotélica opera a partir de uma antropologia na qual o indivíduo não só é voltado à vida pública, perspectiva condensada na expressão animal político (*ζῷον πολιτικόν*) (Coitinho, 2016; Salgado, 2018).

A ideia de bem comum nessa arquitetura – noção muito cara para compreender o seio da comunidade política – não prescinde e nem se reduz à autossuficiência e realização moral individual dos cidadãos, mas se perfaz como a associação natural que permite aos cidadãos o acesso a *εὐδαιμονία* (Aristóteles, *Política*; Jaeger, 2001; Höffe, 2006).

É nesse ponto que a justiça adquire também dimensão institucional. A pólis existe para o bem viver, e a defesa do que é justo opera como critério para tornar esse propósito realizável, seja por meio da distribuição de bens e honrarias segundo o mérito (justiça distributiva), seja pela correção das situações de desigualdade (justiça corretiva) (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*).

Assim, o bem viver de cada indivíduo é delimitado pelo mérito que esse detém na cidade, de modo que deve ser distribuído a cada cidadão os bens e as honrarias a que essa associação tem domínio de acordo com aquilo que lhe é natural ou convencionalmente devido (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*; Fleischacker, 2006). Trata-se de dizer o que é justo por natureza (*φυσικόν δίκαιον*) do que é justo por convenção (*νομικόν δίκαιον*). A justiça, nesse sentido, se manifesta na vida política por meio de ordenações, distribuições e correções que organizam a convivência segundo critérios de mérito e proporcionalidade, que são garantidos por instituições públicas.

Essa distinção evidencia que, embora a justiça não se reduza à lei, ela exige algum grau de institucionalização para que seja concreta na vida dos cidadãos. Logo, a noção de instituições públicas, ou governo (*πολίτευμα*), é necessária para que a comunidade busque assegurar uma ordem compatível com a vida boa. Trata-se de uma condição de efetivação: não no sentido de que as instituições criem arbitrariamente o justo, mas no sentido de que é pela organização política — leis, magistraturas, deliberação pública — que a justiça particular pode operar como mediação entre a virtude e a vida comum (Aristóteles, *Política*). Na *dikelogia* aristotélica, porém, o escrutínio em relação a essa noção conceitual parece escasso.

2.2. Arquitetura de justiça hobbesiana

A segunda arquitetura examinada desloca o eixo da justiça do horizonte teleológico-virtuoso para uma fundamentação centrada na normatividade e na estabilidade da convivência civil, com foco especial na noção de governo, o que parecerá uma tendência nos demais autores de mesma época.

A arquitetura de justiça hobbesiana não absorve as noções conceituais de justiça com a mesma articulação feita pelo estagirita. A finalidade da vida humana, que anteriormente se dava em prol da vida em comunidade, se volta à manutenção da autopreservação da própria vida. Abandonam-se as fundações metafisicistas para a reflexão do agir humano em prol das causas materiais e empíricas do movimento e do ato (Leijenhorst, 1996; Hobbes, *Leviatã*). O indivíduo

na concepção hobbesiana é pensado primariamente como um corpo em movimento, sujeito às mesmas leis mecânicas da natureza, dotado de conhecimento na medida em que organiza racionalmente as sensações e memórias derivadas dessa estrutura sensível em busca do benefício próprio, e não comunitário (Hobbes, *Os elementos*; Frateschi, 2008; Villey, 2009).

Sendo o indivíduo humano um agente movido por apetites e aversões, cuja racionalidade opera como cálculo prudencial em condições de escassez e risco, a questão do justo deixa de ser compreendida a partir do fim próprio do homem e passa a ser pensada a partir das condições mínimas de coexistência e segurança necessária a cada indivíduo. Na perspectiva de que a vida em comunidade não é natural, cada qual postula como próprias as coisas alheias para a garantia de si mesmo, de modo que todos viverão buscando evitar a própria morte (Strauss, 2016).

Hobbes arguirá que a liberdade que cada um possui de usar suas forças para conservar a própria vida é *jus naturale*, direito natural, próprio à condição em que todo indivíduo se encontra no estado de natureza, um cenário descritivo de relações humanas desenvolvidas na ausência de uma autoridade política comum. Esse direito natural seria uma constante própria à estrutura humana, como uma lei newtoniana da física, sendo algo imanente a todo ser racional. Assim, a liberdade a que o autor faz menção é não só o movimento corpóreo natural e desordenado de seres não civilizados, mas também a possibilidade de agir segundo a própria vontade (Bardin, 2022; Frateschi, 2008).

Chama a atenção o fato de que o sentido de “direito” (*jus*) a que Hobbes se refere não é aquele jurídico ou político, um comando resultante do exercício do poder (*lex*), mas sim o teorema da prudência racional, resultante da operação mental entre os postulados (Hobbes, *Leviatã*), e que esse direito exista antes mesmo de haver um governo instituído. Na condição do estado de natureza, cada indivíduo possui liberdade para empregar seus meios em direção à autopreservação; mas, exatamente por isso, a convivência tende ao conflito, culminando no estado de guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) (Skinner, 2010). Todos os indivíduos podem usufruir de seu *jus naturale*, mas não há quem ou o que coordene tal exercício.

A consequência metateórica da mudança na noção conceitual antropológica é decisiva: a vontade humana conduzida por meio da *libertas naturalis* gera no indivíduo o impulso de realizar os próprios interesses em disputa com os demais com os quais é posto a viver em coletividade, inexistindo associação, governo comum ou justiça. A mudança na noção antropológica faz guinar radicalmente a proposta dikelógica.

Uma vez que não há critérios públicos de atribuição do que é devido a cada indivíduo no estado pré-político, senão o *jus naturale*, tudo se torna devido a todos. Isso levou à tese de que justiça e injustiça não são categorias naturais, mas necessariamente dependentes de uma ordem normativo-institucional estabelecida pelos membros da comunidade política. A fim de preservar a própria vida e coordenar o *jus naturale* de forma racional, deve-se buscar a paz como meio necessário e deve-se renunciar a *libertas naturalis* em favor da *libertas civitas*, sendo as duas *Lex Naturalis*, os dois teoremas da prudência (Frateschi, 2008; Hobbes, *Leviatã*).

É nesse cenário que o contrato social se torna condição de possibilidade da justiça. A razão prudencial conduz os indivíduos a reconhecerem a necessidade de renúncia recíproca de sua liberdade natural em favor de um poder comum que possa assegurar a paz. O pacto funda a figura do soberano e, com ela, a transição para o estado civil (STRAUSS, 2016). A partir desse momento, agir justamente é cumprir a vontade que promove ou que mantém o pacto civil de renúncia do autogoverno (Hobbes, *De cive*; Hoye, 2019, p. 187)⁵.

O Estado, o ente por meio do qual os homens devem cumprir os acordos que celebram, zelará por tal cumprimento (Hobbes, *Leviatã*). Assim, espécie de liberdade que Hobbes reconhece para o cidadão no seio da justiça política se dá por uma determinação de agir negativa, a saber, daquilo que não é proibido pela lei (*silentium legis*) (Villey, 2009; Hobbes, *Leviatã*). É o conceito moderno de liberdade civil, que predispõe ser permitido tudo aquilo que não é contrário à lei.

Nesse sentido, o que é efetivamente devido ao súdito não é um conjunto de bens preexistentes ou materialmente qualificados, mas a certeza de que a vontade legislativa será aplicada de forma universal, garantindo a estabilidade necessária para a coexistência. A questão do que é devido a cada um é resolvida a partir do que é estipulado pelo soberano, figura que está no centro do que se determina o que é devido (Hobbes, *De cive*).

Assim, a relevância de uma noção de governo em Hobbes tem maior destaque do que se comparada à mesma noção na arquitetura aristotélica. No sistema do autor inglês, justiça se resume no resultado do cumprimento da lei, na garantia do poder comum e na sanção para os transgressores, de maneira que a força de uma instância de mando e de um aparato de execução – que são propriedades de uma noção de governo – é fundacional. Em que pese Hobbes não ter

⁵ Bem formulado por William R. Hoye, pode-se dizer que “(...) Hobbes discovered that justice was indeed, as some of the ancients asserted, the ‘steady Will of giving everyone his Own’. However, it proceeded “not from Nature, but Consent,” specifically consent to sovereign power. Justice, to Hobbes, is an artifice (...)”

desenvolvido uma teoria refinada de “governo” como arte institucional, o conceito de “soberano” e sua extensão cumpre exatamente esse papel (Skinner, 2011)

A noção de comunidade política, nesse seio, também se modifica, e se amaina em relação à dikelogia predecessora neste trabalho. Deixa-se de tratar de uma comunidade natural orientada ao bem viver para tratar de uma sociedade civil artificialmente instituída (*civitas*), cuja unidade é garantida pela centralização do poder e pela coerção legítima. Na arquitetura hobbesiana, a noção de comunidade política não possui sentido orgânico, mas um sentido de *corpus* cujas partes se integram pela efetivação da justiça. A imagem do Leviatã, o monstro bíblico, ajuda a visualizar essa concepção. O Estado como um ente composto por uma multiplicidade de corpos que, isolados, permanecem em condição de insegurança e conflito, mas que, unificados sob um poder comum, adquirem estabilidade normativa e proteção (AGAMBEN, 2025).

2.3. Arquitetura de justiça kantiana

A arquitetura kantiana representa uma inflexão decisiva em relação às matrizes clássicas e contratualistas. A partir dela, o justo passa a ser compreendido como uma questão de ordem formal, relativa às condições de coexistência das liberdades individualmente tomadas, reforçando não só os limites do arbítrio individual, mas também a extensão do poder do estado (Pilon, 2002).

Não é de se olvidar que os desenvolvimentos teóricos sobre a justiça, e especialmente sobre as liberdades individuais pós-Hobbes, tenham se avolumado e entrado em conflito. É o caso das multiplicidades de teorias políticas contratualistas, das quais se citam por exemplo a de Locke e Rousseau, disputando sobre a natureza do ser humano, os limites do contrato social e a finalidade do Estado (Locke, *Dois tratados sobre o governo*; Rousseau, *Do contrato social*). Desenvolvem-se também sistemas racionalistas de direito natural, articulando o conceito de *jus naturale* brandido por Hobbes segundo os métodos cartesianos e feitos em contraposição à perspectiva materialista do autor inglês (Dunlop, 2013). O aprofundamento dessas discussões em torno dos limites do governo, do exercício da liberdade e da natureza humana conduziu parte da teoria política moderna a assimilar uma crítica de viés cético: no que diz respeito às matérias de fato, não disporíamos de conhecimento demonstrativo, universal e necessário, mas apenas de conclusões prováveis, assentadas na experiência e no hábito. Desse modo, a razão

humana não alcançaria, por via empírica, fundamentos necessários sobre as conexões causais e sobre pretensas essências; ela operaria, antes, no registro do verossímil, e não da certeza universal própria das relações de ideias (Hume, *Tratado da natureza humana*), impossibilitando de conhecer uma ideia universal de justiça.

Tanto a tensão entre as liberdades individuais e a atuação estatal quanto a crítica cética encontram em Kant uma nova formulação do problema, que se inicia na abordagem do domínio moral do indivíduo humano. Assumindo que o ser humano é simultaneamente um ente sensível, afetado por inclinações e desejos, e um ente racional, capaz de agir segundo princípios válidos independentemente dessas inclinações, Kant desenvolve a noção de ser humano como ser autônomo: aquele dotado da possibilidade de submeter sua vontade a uma lei que a razão reconhece como universalmente válida, dando sentido a categorias como dever e imputação. Trata-se de uma condição própria do indivíduo humano, que lhe fornece um âmbito particular da moralidade, dentro do qual se trata da motivação das ações e dos princípios que direcionam o agir (Kant, *Crítica da razão prática*).

Uma vez considerada a tensão dual própria à dimensão da moralidade, entre o sensível e o racional, Kant arguirá que a razão prática não cria desejos, mas impõe uma forma de delimitação ao querer, restringindo a influência das inclinações sensíveis sobre o agir, sendo a medida dessa delimitação aquilo que ele chamará de autonomia, a liberdade da vontade. Essa liberdade existe na medida em que o indivíduo, enquanto ente racional, é capaz de refletir sobre os motivos pelos quais age e de submeter esses motivos a um teste de validade (Kant, *Crítica da razão prática*).

Esse teste é dado pelo que Kant atribui como lei moral, cuja forma é a universalização do princípio: antes de agir, o agente deve se questionar se o princípio que rege sua ação poderia ser seguido como lei moral para todos. Quando a razão reconhece que uma máxima não pode ser universalizada, ela a desautoriza como fundamento legítimo do agir; e, quando reconhece que a máxima pode valer universalmente, ela a autoriza como princípio racional. Dessa maneira, a razão limita os impulsos sensíveis não pela força, mas pelo reconhecimento do dever (Höffe, 1992).

Uma vez que cada indivíduo possui essa mesma capacidade de agir de forma autônoma — isto é, de submeter suas máximas a uma lei universalmente válida — a coexistência de tais agentes autônomos no mundo sensível em relações de exterioridade exige mediação, uma vez

que suas ações produzem efeitos recíprocos e que o exercício da liberdade de um pode colidir com o exercício da liberdade de outro.

Nesse ponto do raciocínio, Kant lança mão da construção contratualista, não a integralmente, mas como uma ideia *a priori* da razão pura que serve de apoio para a análise do problema. Nesse raciocínio, ele se aproxima do contratualismo rousseauiano, admitindo o direito natural dos indivíduos e negando que seria um estado necessariamente sem justiça, mas sim um estado sem alguém legítimo para aplicá-la (Rosen, 1996; Pilon, 2002).

Assim, Kant encampa o contratualismo exatamente como critério de legitimidade: as leis devem poder ser pensadas como resultantes da vontade unificada do povo (contrato originário), não como fato histórico, mas como princípio racional do direito público. É nesse ponto que se vê a passagem de uma dimensão propriamente interior (moral) para exterior (jurídico-política), a partir do qual se verificará o desenvolvimento de sua arquitetura dikelógica (Kant, *Metafísica dos costumes*).

A passagem da moral ao domínio jurídico-político decorre da exigência de um quadro público que discipline a coexistência externa das liberdades, estabelecendo regras comuns e coercíveis que impeçam a arbitrariedade recíproca. Assim, Kant alinha o sentido de justiça à conformidade do ato político com as condições públicas da liberdade externa e à possibilidade de coerção legítima para impedir a violação recíproca das liberdades (Kant, *Metafísica dos costumes*), de modo semelhante ao raciocínio que levou Hobbes à primeira lei natural. Kant, porém, vai além da proposta do autor inglês ao descrever um critério prescritivo para a justiça, a saber, fazer com que a associação de pessoas livres seja possível (Höffe, 1992).

Assim enquanto a moral julga a ação segundo o princípio íntimo que a move, o direito ocupa-se da exterioridade dos atos e das condições públicas em que as liberdades podem coexistir, o que acaba por direcionar a articulação de sua noção de governo. A tarefa do Estado não é tornar os indivíduos moralmente virtuosos, como em Aristóteles, mas sim garantir uma ordem pública de coexistência. Diferentemente das arquiteturas anteriores, a arquitetura kantiana lança mão da noção institucional como meio de proteger o exercício da liberdade em si mesmo.

É pertinente de tratar aqui uma distinção léxica relevante para este esforço. Em Kant, a justiça política é tratada no domínio do direito (*Recht*), mas não se identifica com ele, e sim com a conformidade da conduta política a ele. Noutras palavras, o justo se define pela conformidade às condições jurídicas de coexistência da liberdade externa, sendo o ato justo

aquele que promove e garante tais condições, ou seja, o direito em si mesmo. Nesse sentido, pode-se dizer que a arquitetura dikelógica kantiana é um complexo instrumento de promoção do direito (Salgado, 1986).

A consequência mais importante para entender o que é devido a cada indivíduo a partir dessa configuração está exatamente na tensão anteriormente comentada. Diferentemente do sistema hobbesiano, em Kant haverá a defesa substantiva da liberdade pelo Estado em favor dos cidadãos, a saber, a liberdade externa. Apesar de Kant não advogar pela promoção estatal da moralidade civil, como ocorre em Aristóteles, ainda assim ele se afasta da tese do autor inglês por rejeitar a premissa de que haveria justiça no livre arbítrio normativo do soberano. Para que haja justiça no sentido político, deve haver regras públicas que tornem possível a coexistência de ações livres sob uma lei comum (Kant, *Metafísica dos costumes*; Höffe, 1992), e instituições que promovam a coerção dos atos divergentes a essas regras.

Fala-se, então, da noção de governo em Kant, a parte da constituição do Estado jurídico cuja função é tornar efetivas, por instituições públicas, as condições previstas pelo direito. É o estabelecimento do estado civil, que integra a ordem do direito público, cuja legitimidade deriva da conformidade e exercício do poder em favor de leis públicas que podem ser pensadas como expressão da vontade unificada do povo (Kant, *Metafísica dos costumes*; Höffe, 1992). Por isso, Kant vincula governo à estrutura constitucional e à separação funcional de poderes (legislativo, executivo e judiciário) como exigência de uma ordem civil estável, em que a coerção seja legítima apenas enquanto meio de impedir violações recíprocas da liberdade. O papel próprio do governo seria então de garantir a publicidade, a aplicação imparcial das normas e a segurança jurídica, convertendo pretensões meramente provisórias do estado de natureza em direitos peremptórios no estado civil.

3 NOÇÕES ESTRUTURAIS DE UMA TEORIA DE JUSTIÇA

O condensado de arquiteturas de justiça aponta que a estruturação dikelógica ao longo dos séculos traça um tratamento comum com determinadas noções conceituais.

Tomando como eixo comparativo entre as diferentes teorias a noção de que justiça envolve determinar justificadamente o que é devido a determinado indivíduo ou conjunto de indivíduos, identificam-se pelo menos cinco noções conceituais estruturantes recorrentes para a teorização do que é justo, a saber, (i) uma noção antropológica constitutiva; (ii) uma noção de

vontade e responsabilidade; (iii) uma noção de liberdade; (iv) uma noção de comunidade política; e (v) uma noção de governo, ou institucionalidade.

Em que pese essas noções não garantirem, por si, a correção normativa de uma teoria, parecem delimitar um campo mínimo de inteligibilidade sem o qual uma teoria de justiça não se torna formulável.

Em primeiro lugar, as arquiteturas dikelógicas apontam recorrentemente o uso de determinada noção antropológica constitutiva para desenvolver a ideia do justo. Por “noção antropológica” se refere a uma determinada construção teórica sobre o indivíduo humano, e por “constitutiva” faz-se referência a uma determinada posição sobre traços estruturantes desse ser, condições mínimas de agência e imputação. A identificação dessa prática pode ser vista nas arquiteturas analisadas: em Aristóteles, resume-se o indivíduo humano como o animal político, cuja vida prática é estruturada teleologicamente em direção da *eudaimonia*; em Hobbes, descreve-se um indivíduo movido por apetites e aversões, cuja racionalidade opera como cálculo prudencial orientado à autopreservação; em Kant, estrutura-se a análise do indivíduo humano a partir de sua dicotomia entre sensação e razão, com foco na capacidade moral que esse indivíduo possui. Em todos os casos, sem alguma caracterização constitutiva do indivíduo humano, uma teoria não consegue definir nem justificar a atribuição do devido.

A utilidade metodológica parece ser evidente. A imputação do que é devido exige formulação teórica mínima do agente e do(s) destinatário(s) do ato. A teoria precisa especificar o tipo de ente a quem algo pode ser devido e que tipo de condição esse ente é capaz de alcançar no mundo dos fatos, exigência que já foi identificada de forma indireta na obra de Rawls (Rawls, *Uma teoria de justiça*; Forst, 2010).

Em segundo lugar, uma teoria da justiça parece exigir abordagem sobre vontade e responsabilidade do agente, pois a análise do que é devido envolve ações, omissões, escolhas e imputações, ainda que em nível institucional. Nesse ponto, vê-se variação de relevância e de espécie de vontade, que variam de acordo com os modelos arquitetônicos. A voluntariedade deliberativa aristotélica por exemplo, confere mais complexidade para apreensão do ato justo se comparada ao consentimento fundacional hobbesiano, que valoriza o exercício da vontade para apuração de justiça na medida em que é cedida pelo súdito ou praticada pelo soberano. Porém, em todos os casos, a teorização do justo requer alguma noção conceitual de agência voluntária e de responsabilidade sobre essa agência, o que também não deixa de ser considerado pela literatura contemporânea que trata do tema (Rawls, *Uma teoria de justiça*; Nozick, 2011).

As teorias de justiça analisadas também perpassam por uma noção necessária do que é liberdade, sobretudo em relação à noção de vontade que é adotada, o que se revela fundamental para a apreensão da justiça. A liberdade é estrutural porque marca o campo no qual o devido se relaciona com escolhas, restrições e coexistência social. A teoria precisa esclarecer quais liberdades são pressupostas, reconhecidas ou limitadas aos indivíduos dotados de vontade, à consequência de se tornar integralmente descritiva (Rawls, *O liberalismo político*).

Identifica-se ainda a necessidade de uma noção de comunidade política. A articulação do modo como os indivíduos se relacionam e o motivo pelo qual se integram em convivência está no cerne da ideia histórica de justiça. A teoria deve assumir determinada noção do que constitui e o que é essa comunidade, e, a partir dela, desenvolver o meio pelo qual o devido é atribuído e garantido. Sem essa noção, surgem dificuldades estruturais não só para a formulação como ainda para a aplicação da teoria. Reduzir-se-ia a moralidade privada ou a relações episódicas, e a teoria perderia seu objeto propriamente político.

Entende-se, por fim, que uma teoria da justiça também precisa pressupor uma noção de governo ou institucionalidade, porque justiça política exige condições de eficácia para que o que é devido seja provido. Não basta enunciar princípios de justiça; é necessário explicar como tais princípios serão operados na vida concreta da comunidade política, de forma a prevenir e sancionar a conduta injusta (Rawls, 2022). A teoria precisa, portanto, delimitar algum mecanismo de organização, coordenação e execução, seja pela via da educação da virtude e organização constitucional, seja por instituições públicas legítimas sujeitas à legalidade.

Em síntese, entende-se que essas cinco noções constituem eixo comparativo historicamente identificável, que permitem compreender continuidades e deslocamentos estruturais em teorias de justiça, sem reduzir cada uma delas a uma modulação generalizante. As diferenças não estão na presença ou ausência dessas noções, mas no modo como cada autor as articula para demonstrar o que o justo atribui a cada indivíduo, bem como para justificar essa atribuição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso comparativo desenvolvido neste trabalho permite sustentar que a proposta metateórica aqui adotada é metodologicamente promissora. Ao tomar como eixo de análise a fórmula *ius suum cuique tribuere* e operar por meio da identificação de noções conceituais

estruturantes, foi possível examinar arquiteturas de justiça substantivamente distintas — a aristotélica, a hobbesiana e a kantiana — sem reduzi-las a uma grade uniformizadora, preservando suas diferenças e tornando-as comparáveis por sua estrutura conceitual.

O percurso confirmou que cinco noções conceituais reaparecem, com diferentes funções e articulações, nas três arquiteturas analisadas. A noção antropológica constitutiva mostra-se condição de base, necessária para compreender a caracterização do agente, seus limites e inclinações, sem a qual a teoria não consegue definir a quem algo é devido nem em que condições.

A noção de vontade e de responsabilidade revelou variações igualmente significativas, com repercussões reais e necessárias de avaliação. A voluntariedade deliberativa aristotélica, articulada à virtude e ao conhecimento das circunstâncias, contrasta com o consentimento fundacional hobbesiano, que transfere a vontade individual ao soberano como condição de possibilidade da justiça, e com a autonomia kantiana, que localiza na capacidade de submeter as máximas à lei universal o fundamento da imputação moral e jurídica. O que permanece constante é a exigência de que a teoria ofereça algum critério de agência voluntária sem o qual a atribuição do devido não se torna inteligível.

A noção de liberdade, por sua vez, mostrou-se estruturalmente dependente da noção de vontade adotada em cada arquitetura, mas que dela difere e que, com ela, se articula para conectar o bem em si ao agente que o busca. A ausência de uma noção de liberdade reduz a teoria à mera descrição e imputação de comportamentos necessários, esvaziando o problema de entregar aquilo que é devido.

A noção de comunidade política, em que pese deter funções distintas em cada arquitetura, assimila igual relevância, sobretudo pois é a partir dela que a justiça assume a alteridade que lhe é própria. Sem essa noção, uma teoria perde seu objeto propriamente ético ou político, reduzindo-se à moralidade privada ou a relações episódicas e desarraigada da realidade própria do sentido mesmo de *ius suum cuique tribuere*.

Por fim, a noção de governo e institucionalidade, embora presente nas três arquiteturas, apresenta densidade variável, sendo aquela por meio do qual todas as demais serão articuladas em prol de operacionalizar e garantir a estabilidade do aparato de atribuição de honras e bens.

O horizonte aberto por essa investigação, porém, é mais amplo do que o percurso aqui realizado. A seleção de três arquiteturas, embora paradigmática, é deliberadamente limitada. Teorias contemporâneas de justiça colocam novas tensões sobre as noções identificadas e

podem exigir seu refinamento, sua reordenação ou mesmo a identificação de noções adicionais. Essa é a agenda que este trabalho deixa aberta: não a confirmação das cinco noções como um catálogo fechado, mas seu teste em contextos teóricos mais amplos e mais exigentes. A robustez do método depende, em última instância, de sua capacidade de resistir a esse confronto.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Stasis: a guerra civil como paradigma político: homo sacer, II, 2.** Tradução de Patrícia Peterle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2025.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Tradução e notas de André Malta. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2024.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine – 3. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ARISTÓTELES. **Política.** Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. – São Paulo; Edipro, 2019.

BARDIN, Andrea. *Liberty and representation in Hobbes: a materialist theory of conatus.* **International Journal of Philosophy and Theology**, v. 83, n. 5, p. 395-414, 2022

BODÉÜS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade.* Tradução de Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BÖTTCHER, Carlos Alexandre. *O legado ético e universalista do direito romano.* **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 108, p. 155–167, jan./dez. 2013.

COITNHO, Denis. **Contrato & virtudes: por uma teoria moral mista.** São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DUNLOP, Katherine. *Mathematical method and Newtonian science in the philosophy of Christian Wolff.* **Studies in History and Philosophy of Science Part A**, v. 44, n. 3, p. 457–469, 2013.

FLEISCHACKER, Samuel. **Uma breve história da justiça distributiva.** Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRATESCHI, Yara Adário. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

FORST, Rainer. **Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e**

comunitarismo. Tradução de Denílson Luís Werle. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

GOLDCHIMIDT, Werner. **La ciencia de la justicia: (dikelogia).** 1. ed. Imprenta: Madrid, 1958.

GONÇALVES NETO, João da Cruz. **Justiça cognitiva e educação política.** Sequência, Florianópolis, n. 70, p. 189-209, jun. 2015.

GONÇALVES, Jonas Rodrigo; MARTINI, Sandra Regina. *A metateoria do direito fraterno de Eligio Resta, à luz do garantismo e da democracia constitucional de Luigi Ferrajoli, como potência de enfrentamento à excludente lógica de poder que fomenta vulnerabilidades abordada por Michel Foucault.* **Revista Processus de Estudos de Gestão, Jurídicos e Financeiros**, v. 16, n. 50, e501415, jan.-jun. 2025.

HOBBS, Thomas. **Leviatã:** matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HOBBS, Thomas. **De Cive:** elementos filosóficos do cidadão. Tradução de Renato Janine Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOBBS, Thomas. **Os elementos da lei natural e política.** Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

HÖFFE, Otfried. **Justiça política:** fundamentos para uma filosofia crítica do direito e do Estado. Tradução para o português brasileiro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant.** Tradução de Marshall Farrier. State University of New York Press: Albany, 1992.

HOYE, William R. *Natural Justice, Law, and Virtue in Hobbes's Leviathan.* **Hobbes Studies**, Amsterdam, v. 32, n. 2, p. 179-208, 2019.

HUME, David. **Tratado da natureza humana.** Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Unesp, 2001.

JAEGER, Werner. **Paideia.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática.** Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes.** Tradução de Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes, 2013.

KYMLICKA, Will. **Contemporary Political Philosophy:** an introduction. Oxford: Clarendon Press, 1990.

LEIJENHORST, Cees. *Hobbes's theory of causality and its Aristotelian background*. **The Monist**, La Salle, Illinois, v. 79, n. 3, p. 426-447, 1996.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de Julio Fischer. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PILON, Almir José. **Liberdade e justiça: uma introdução à filosofia do direito em Kant e Rawls**. Sergio Antonio Fabris Editor: Porto Alegre, 2002.

RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. Tradução de Irene A. Paternot; seleção, apresentação e glossário de Catherine Audard. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2022.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROSEN, Allen D. **Kant's theory of justice**. Cornell University Press: Ithaca and London, 1996.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O contrato social** (ou princípios do direito político). Lisboa: Edições 70, 2023.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade** – Belo Horizonte: UFMG, 1986.

SANDEL, Michael J. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCHIMIDTZ, David. **Os elementos da justiça**. Tradução William Lagos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. Tradução Modesto Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SKINNER, Quentin. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. Tradução de Vera Ribeiro – São Paulo: Fundação Editora UNESP (FEU), 1999.

SKINNER, Quentin. **Uma genealogia do Estado Moderno**. Tradução de Mônica Brito Vieira. Lisboa: ICS, Imprensa de Ciências Sociais, 2011.

STRAUSS, Leo. **A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese**. Tradução Élcio de

Gusmão Verçosa Filho. 1. ed. – São Paulo: É Realizações, 2016.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Cláudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.