

MARIA CECILIA PATRICIA BRAGA BRAILE VERDI

**A IMPORTÂNCIA HISTÓRICA DO DIREITO
NATURAL PARA A JUSTIÇA**

MESTRADO EM DIREITO

PUC / SP
SÃO PAULO
2005

MARIA CECILIA PATRICIA BRAGA BRAILE VERDI

A IMPORTÂNCIA HISTÓRICA DO DIREITO NATURAL PARA A JUSTIÇA

Dissertação apresentada à banca examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção do título
de MESTRE em Direito, sob a orientação do
Professor Doutor Marcelo Souza Aguiar.

PUC / SP
SÃO PAULO
2005

Banca Examinadora

“Enquanto existir, fundamentada nas leis e nos costumes, uma condenação social que crie artificialmente, em plena civilização, verdadeiros infernos, ampliando com uma fatalidade humana o destino, que é divino; enquanto os três problemas deste século, a degradação do homem no proletariado, o enfraquecimento da mulher pela fome e a atrofia da criança pela escuridão da noite, não forem resolvidos; enquanto, em certas regiões, a asfixia social for possível; em outros termos, e sob um ponto de vista ainda abrangente, enquanto houver sobre a terra ignorância e miséria, os livros da natureza deste poderão não ser inúteis”.

DEDICATÓRIA

Aos meus *alunos* do Curso de Filosofia do Direito e aos
nossos *colaboradores* da Braille Biomédica, símbolos de
minha crença na Justiça Distributiva e Social.

AGRADECIMENTOS

A *Deus* pela vida e pela graça de poder realizar esse estudo.

Ao meu marido *Luis Antônio* por me mostrar com sua inteligência brilhante e com seu bom senso inabalável que a felicidade é um percorrer e não um chegar.

Aos meus filhos *Rafael* e *Luiza* simplesmente por serem as mais lindas razões do meu viver.

Ao meu pai, *Domingo Braile*, que me ensinou o significado do trabalho, da luta pela vida e da coragem.

À minha mãe *Maria Cecília*, professora e filósofa, que acendeu em mim o gosto pelo saber e pelo ensinar e enraizou em mim o significado de família.

À minha irmã *Valéria* e aos meus sobrinhos *Sofia* e *Giovanni*, pela cumplicidade de uma vida.

Aos meus avós *Dario* e *Cecília Braga* (*in memorian*), *Lino* e *Maria Braile* (*in memorian*), que ao viverem mostraram-me o significado da retidão de caráter, da ética e da moral.

Ao tio *Lininho* (*in memorian*), médico dos pobres, que despertou em mim o amor aos menos favorecidos e o gosto pela mitologia grega.

À minha *família*, meu recanto, por sua compreensão e alívio em todos os momentos.

Ao *Professor Doutor Marcelo Souza Aguiar*, mestre inteligente e entusiasta que, ao despertar o espírito crítico de seus alunos mostrou-nos que a verdadeira busca do direito é a dignidade da pessoa humana.

Ao *Professor Doutor Luiz Antônio Rizzatto Nunes* mestre brilhante, grande incentivador e guia de meus conhecimentos de hoje e de sempre.

Ao *Professor Doutor Willis Santiago Guerra*, por seu magnífico conhecimento, por suas convicções e pelo destemor de suas aulas e obras.

Aos amigos *Prof^a. Leda Paiva* e *Prof. Luiz Antonio Garcia Diniz* que, ao trilharem comigo o intrigante caminho do conhecimento, interferiram e interagiram com ética e sabedoria.

À *Midori Cristina Okubo*, companheira organizada e inteligente, por seu primoroso trabalho de correção e revisão.

À doutora *Ana Paula Marques de Lima*, por sua objeção segura e certa. Obrigada por sua força, amizade e capacidade.

À *Rose Miranda*, por sua amizade, carinho, preocupação e cuidado para comigo e por tudo que faço.

Ao companheiro *Ricardo Brandau*, por sua dedicação e preciosas sugestões.

Aos queridos *Deise, Silvana, George, Vinícius, Fernando, Eloise, Geni e Nair*. Saibam que sem sua ajuda e dedicação seria absolutamente impossível a realização desse trabalho.

A *UNIRP*, representada pelos Coordenadores do Curso de Direito, por permitir a concretização de meu sonho de magistério.

Aos meus queridos *amigos e colaboradores* da Braille Biomédica, que me ajudam a percorrer a cada dia os meandros da Justiça e do Direito, com gratidão.

Aos *amigos*, pois me ensinam a cada dia o verdadeiro sentido do companheirismo.

RESUMO

Nosso estudo é estruturado em dois eixos principais: o primeiro, uma organização de textos reflexivos, abrangendo as origens gregas do pensamento filosófico do direito e da justiça, do ponto de vista dos próprios gregos e de seus comentadores, procurando demonstrar a importância de se debruçar sobre as raízes do direito e da justiça na antiguidade para se compreender seu real significado do presente. O segundo eixo é revelar a influência do pensamento grego na formação do conceito de história do direito e do próprio direito. Utilizamos, para tanto, dois caminhos, o primeiro, por meio dos estudos de história clássica em Giambattista Vico e o segundo, um relato do pensamento filosófico ocidental do Medievo, enfatizando, sobretudo, as reflexões estruturadas em torno do direito natural e da justiça, elaboradas principalmente por São Tomás de Aquino.

Finalizamos nosso trabalho com a lição de Franco Montoro e sua proposta de retorno à doutrina clássica de direito natural e a crítica à doutrina racional da Modernidade como forma de encontrarmos o verdadeiro significado para a justiça comutativa, social e distributiva em nossos dias.

ABSTRACT

Our structured study has two main axes: the first an organization of reflexive texts covering the Greek origins of philosophical thought on law and justice seen from the point of view of the Greeks themselves and their commentators, attempts to demonstrate the importance of returning to the roots of justice of ancient times to understand its real significance today. The second axis is to find the influence of Greek thought on the formation of the concept of the history of justice and the current justice system. Thus, we used two paths: the first by means of studying classical history through Giambattista Vico and the second, the report on western philosophical thought of Medioevo, stressing, above all, structured reflections in respect to natural law and justice, mainly elaborated by St. Thomas of Aquino.

We finish our work with a lesson from Franco Montoro and his proposal to return to the classical doctrine of natural law and the criticism of rational doctrine in the Modern Age as a form of finding the real significance for commutative, distributive and social justice nowadays.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1. A HISTÓRIA DO PENSAMENTO GREGO.....	7
1.1. O Nascimento da Filosofia.....	22
1.1.1. A Filosofia Grega e suas Fases Diversas	25
1.2. Os Sofistas entram em Cena.....	27
CAPÍTULO 2. A CULTURA GREGA ANTIGA: BREVE PANORAMA.....	31
2.1. Os Primeiros Mitos: Organizando o Cosmos e o Homem	34
2.2. O Teatro na Sociedade Grega.....	47
CAPÍTULO 3. O DIREITO NA GRÉCIA ANTIGA.....	54
3.1. O Nascimento do Direito na Grécia Antiga	54
3.1.1. As Primeiras Regras de Direito ou a Lei Não Escrita.....	64
3.1.2. O Desenvolvimento Histórico do Direito e do Conceito da Justiça na Grécia Antiga	67
CAPÍTULO 4. O DIREITO NATURAL NA GRÉCIA ANTIGA.....	69
4.1. O Direito Natural e a Luta contra as Asperezas da Lei Escrita.....	71
4.2. Antígona e o Direito Natural.....	72
4.3. Fragmentos do Direito Natural na Grécia Antiga	81
CAPÍTULO 5. O DIREITO POSITIVO: A ELABORAÇÃO DA LEI DOS HOMENS.....	89
5.1. O Direito Positivo na Grécia Antiga	91
5.2. As Primeiras Codificações Gregas.....	100
5.3. A Constituição de Atenas.....	103

5.4. A Democracia Ateniense.....	106
5.4.1. O Processo em Atenas	108
5.4.2. Sólon / Pisístrato / Clístenes / Péricles.....	114
5.5. O Declínio da Democracia e um Olhar sobre o Nascente Helenismo	121
CAPÍTULO 6. O DIREITO NO PENSAMENTO SOCRÁTICO	125
6.1. Os Sofistas, Mais Uma Vez.....	126
6.2. O Primado da Ética (Sócrates)	130
6.3. O Julgamento de Sócrates	135
6.4. A Morte do Mestre	137
6.5. Por que Sócrates Aceitou Cumprir sua Sentença?	138
6.6. Sócrates e sua Difícil Tarefa	144
CAPÍTULO 7. PLATÃO: A IDÉIA (OU IDEAL) DE JUSTIÇA	150
7.1. O Pensamento de Platão: seus Mundos Distintos	152
7.2. Dialética	156
7.3. As Mais Importantes Obras de Platão	158
7.3.1. A República.....	166
7.3.1.1. A República: Sócrates “Platônico” Debate com Transímaco.....	169
7.3.1.2. A Justiça Platônica e o Direito Natural	172
CAPÍTULO 8. ARISTÓTELES: DIREITO E JUSTIÇA: A ESSÊNCIA.....	177
8.1. O que é Justiça?.....	177
8.2. Aristóteles: um Pouco de sua Vida e Obra.....	179
8.3. A Contribuição de Aristóteles para o Direito.....	183
8.4. Aristóteles e o Direito Natural	188
8.4.1. O Justo Natural e o Justo Legal	190

8.5.	Homem, Animal Gregário.....	192
8.6.	Aristóteles - a Justiça: a Virtude Perfeita.....	193
8.6.1.	A Concepção de Justiça na Grécia da Antiguidade.....	193
8.6.2.	A Justiça é uma Virtude?.....	196
8.6.3.	Equidade.....	204
8.6.4.	Corolário de Direito Natural Aristotélico.....	206
8.7.	<i>Homo politicus</i> – o Homem Justo e a Justiça.....	209
8.8.	A Educação e a Formação do Cidadão Grego: o Pensar Aristotélico.....	212
CAPÍTULO 9.	AS TEORIAS DE SÓCRATES, PLATÃO E ARISTÓTELES RELATIVAS AO DIREITO NATURAL E À JUSTIÇA CHEGAM AO MEDIEVO: COMO E POR QUÊ?.....	217
9.1.	Cícero e o Estoicismo.....	217
9.2.	A Tradição Cristã e a Compreensão da Justiça.....	221
9.3.	A Patrística: Santo Agostinho – A Lei de Deus e a Lei dos Homens.....	226
9.3.1.	Santo Agostinho: a Justiça e as Leis.....	228
9.3.2.	Tomás de Aquino: Uma Breve Análise de sua História e sua Obra.....	229
9.3.2.1.	Obras e o Pensamento de São Tomás de Aquino ...	231
9.3.2.2.	O Pensamento Aristotélico na Europa do Século XIII: Algumas Notas.....	233
9.4.	O Direito Natural e a Justiça em Tomás de Aquino.....	236
9.4.1.	São Tomás de Aquino: Importante Figura Humana da História do Direito Natural da Idade Média.....	237
9.4.1.1.	As Leis.....	239
9.4.1.2.	A Justiça.....	245

CAPÍTULO 10. A HISTÓRIA DO DIREITO E O DIREITO NA	
HISTÓRIA.....	248
10.1. A História como Objeto de Estudo	250
10.2. Giambattista Vico (1668-1744).....	254
10.2.1. Vico e a Cultura Grega.....	255
10.3. Benedetto Croce e o Estudo sobre Vico	258
10.4. O Historiador Peter Burke e Vico.....	261
10.4. O Direito na História e a História do Direito	263
10.6. A Importância do Estudo Histórico para a História do Direito.....	267
CAPÍTULO 11. A DOCTRINA CLÁSSICA DO DIREITO NATURAL E A	
TEORIA DA JUSTIÇA COMUTATIVA, DISTRIBUTIVA E	
SOCIAL HOJE. A LIÇÃO DE FRANCO MONTORO	272
11.1. Entendendo Melhor a Doutrina Racionalista de Direito Natural ou	
Doutrina de Direito Natural Abstrato	273
11.2. Doutrina Clássica do Direito Natural e seus Desdobramentos na Justiça	
da Atualidade	279
11.3. O Culturalismo e a Oposição ao Direito Natural Clássico	283
11.4. A Justiça Hoje	285
11.5. Justiça Comutativa	291
11.6. Justiça Distributiva.....	292
11.7. A Justiça Social.....	296
CAPÍTULO 12. CONCLUSÕES	303
GLOSSÁRIO	308
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	315

INTRODUÇÃO

Pode-se, certamente, perguntar: por que buscar os primórdios do direito e do conceito de justiça na antiguidade grega? Para que afastar-se mais de 2500 anos na história para encontrar suas matrizes, em nossa civilização?

O material para estudo é abundante, porém disperso. Mesclam-se os pensadores, escritores, filósofos originais e seus comentadores de passado remoto e recente.

O primeiro objetivo de nosso trabalho será reunir os pensadores que trataram do assunto e travar um paralelo entre esses estudos. E, a partir de então, encontrar argumentos para a reconstrução de conteúdos que indiquem as formas do direito e da justiça na Grécia antiga, enfatizando, no entanto, as idéias e textos relativos ao direito natural, em seu estado nascente.

Um recorte que nos parece de fundamental importância, e nele nos deteremos por mais tempo, é o século V a.C. na Grécia, período em que houve um real questionamento das leis divinas em relação às dos homens. Para tanto, serão abordados os pensadores que se destacaram nesses embates: Sócrates, Platão, Aristóteles e os sofistas Protágoras, Górgias e Transímaco.

E, ao debruçarmos sobre o rico material de estudo existente, ao percorrermos os valiosos conteúdos que nos remetem às origens do direito e da justiça na Grécia antiga, traçamos nosso

segundo objetivo: mostrar a influência dos gregos na história do direito, no próprio direito e no conceito de justiça.

Utilizaremos, portanto, dois caminhos ou duas formas diversas, ou seja, para analisarmos a influência dos gregos na história do direito estudaremos a teoria da história, principalmente a desenvolvida por Giambattista Vico, pois foi ele quem nitidamente modificou a forma de compreender a história, fundando suas análises no retorno aos clássicos greco-romanos.

Da mesma forma, mas em caminho diverso, veremos a grande influência dos gregos na construção do pensamento jurídico-filosófico ocidental do medievo, posto que as teorias da justiça e do direito natural, desenvolvidas por Santo Agostinho e por São Tomás de Aquino são notadamente revisões das idéias de Platão e Aristóteles.

A cultura grega e os desdobramentos que se deram precisam ser colocados em destaque, pois faz-se necessário o repensar de valores e urge fazer valer aquilo que é importante para a humanidade e que nos distingue como tal.

A idéia de direito natural representa uma das constantes do pensamento ocidental. Dele derivam categorias presentes nos ordenamentos jurídicos e surgem nos mais diferentes momentos históricos, espelhando sempre as esperanças e as exigências da espécie humana, jamais conformada com as asperezas da lei positiva.

Nos ensina Michel Villey (2003) que “*Precisamos voltar aos gregos. Sabemos que o tema da Justiça é central no pensamento grego, que ocupa a mitologia, o teatro, a retórica gregos, e também a filosofia*”.¹

Ao estudarmos, portanto, a Grécia antiga e o nascimento ocidental das primeiras especulações sobre o direito e a justiça, iremos nos deter em certas idéias e conceitos que deram origem ao direito denominado natural, caracterizado por acreditar e conceber uma ordem de princípios eternos, absolutos e imutáveis, que têm na natureza a justificação do direito. A natureza, para o direito natural, contém a ordem das coisas e essa ordem, para os gregos antigos, era constante.

Ao entrarmos nos textos de sofistas como Protágoras, Transímaco e Górgias e filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles, entre outros, poderemos perceber que das idéias e reflexões desses homens resultou a construção das teorias e princípios, direitos e deveres que inspiraram as leis que regeram a *polis* grega, em especial Atenas, mas não só!

As reflexões desses homens persistiram como fundamento da luta que se travou (e que sempre se travará) pela conquista da liberdade, pela democracia, pela isonomia, pela justiça. Veremos, com a finalidade de compreendermos como o pensamento grego chegou até a Idade Média, o pensamento dos estóicos, de Cícero em Roma e, mais adiante, o pensamento dos padres da igreja católica, pois buscaram conciliar o pensamento dos gregos antigos com os ensinamentos contidos no cristianismo.

¹ Michel Villey, **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**, p.53.

Analisaremos a lição de nosso ilustre professor Franco Montoro relativa à doutrina clássica de direito natural e sua crítica à doutrina racional do direito natural elaborada no século XVII. Ainda neste contexto, estudaremos a proposta do mestre Montoro para o desenvolvimento de uma teoria da justiça em suas várias acepções (comutativa, distributiva e social), que fundamente-se no retorno à doutrina clássica do direito natural.

Para sistematizar nosso trabalho, procederemos primeiramente a uma análise histórica do pensamento grego, buscando entender como e por que naquele pequeno espaço geográfico desenvolveu-se tão diferenciada civilização. Para tanto, iniciaremos nosso estudo no século XII a.C. Esse estudo será realizado com a finalidade de situar a elaboração das formas originárias que foram, por assim dizer, as matrizes teóricas do pensamento na Grécia antiga.

Ao chegarmos às Conclusões, esperamos ter compreendido melhor a importância de conhecermos a história de nossa civilização, e de nossos instrumentos de estudo: o direito e a justiça.

Desconsiderar a história, seus fatos mais marcantes, seus personagens mais radicais e não acreditar que o surgimento de novas teorias e idéias produzem reflexos sobre a sociedade e a história subsequente é um verdadeiro engano.

Ensina o professor Fábio Konder Comparato (2001), em seu livro *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*, “*Se a humanidade ignora o sentido da Vida e jamais poderá discerni-lo,*

*é impossível distinguir a justiça da iniquidade, o belo do horrendo, o criminoso do sublime, a dignidade do aviltamento”.*²

Acreditamos ser difícil, para não dizer impossível, conhecer o presente sem o reconhecimento do passado, e a “nossa história”, sem dúvida, começa com os gregos. Entendamos por *começo* aquilo que Werner Jaeger (2001) explica: Começo não é apenas uma questão temporal, mas a origem, a fonte espiritual de nossa civilização, para a qual sempre devemos regressar e encontrarmos a devida orientação para nossos estudos. A Grécia antiga é, portanto, nosso começo, a fonte para a qual constantemente retornamos, para lá buscarmos a compreensão de nossos dias.

Os professores Eduardo Carlos Bianca Bittar e Guilherme Assis de Almeida (2001) afirmam a respeito da importância do estudo da história e dos pensadores: “(...) *desconsiderar essas influências e contribuições seria o mesmo que dizer que a descoberta do átomo em nada influenciou na formação da bomba atômica, o que é, claramente, uma insanidade*”.³

Nosso ilustre mestre Miguel Reale (2000), em sua obra *Horizontes do Direito e da História*, assim nos ensina:

“O certo é que o problema está mais do que nunca na ordem do dia, pois toda vez que entra em crise a escala de valores fundamentais da vida, o homem do Ocidente sente a imperiosa necessidade de volver seus olhos mediterrâneos (...) para a vida intensa

² Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**, p.5.

³ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.25.

*dos antepassados de Atenas e de Roma, onde os problemas político-sociais podem ser surpreendidos na força poderosa dos fenômenos em ‘estado nascente’.*⁴

Com a presente dissertação procuraremos, portanto, responder às seguintes indagações:

- A doutrina do direito natural, em sua evolução histórica, concorreu para o desenvolvimento do conceito e da prática da justiça?
- De que forma o direito natural colabora para o desenvolvimento da teoria e das ações da justiça na atualidade?

Incluimos como anexo, nesse trabalho, um glossário, envolvendo definições e conceitos do vocabulário grego. Trata-se, pois, de um instrumento para melhor leitura e compreensão do estudo.

Iniciemos, portanto, o retorno às fontes de nossa civilização.

⁴ Miguel Reale, **Horizontes do direito e da história**, p.5.

CAPÍTULO 1

1. A HISTÓRIA DO PENSAMENTO GREGO

Nos ensina Jean-Pierre Vernant (1986) que, até o começo do segundo milênio a.C., não existia separação entre oriente e ocidente, uma vez que o mundo egeu e a península grega ligavam-se em descontinuidade como povoação e como cultura.

*“Durante séculos, até mesmo na Antiguidade, discussões polemizaram a primazia da Grécia, sugerindo a hipótese da simples assimilação, pelos gregos, de idéias advindas de outros povos, não sem antes lhes conferir o mérito do desenvolvimento e aprimoramento da sabedoria. Apesar disso, e ainda que a questão permaneça aberta e subordinada a avanços de estudos, pesquisas e descobertas arqueológicas na área da História Antiga, todos os historiadores concordam em que a civilização grega foi a primeira a elaborar uma forma de pensamento que se desvincula das explicações míticas e religiosas e parte para a investigação científica e racional do princípio e da natureza das coisas, constituindo-se em uma disciplina independente da religião”.*⁵

A civilização grega, dizem os estudiosos do assunto, é o resultado da fusão de duas culturas, a minóica e a micênica que existiram no Mediterrâneo, no período conhecido como Idade do Bronze (4000-2000 a.C.).

⁵ Gabriel Chalita, **Vivendo a Filosofia**, p.6.

Aproximadamente entre 2100 e 1900 a.C., os mínios (povo que pode ter descido dos Balcãs ou vindo das planícies do sul da Rússia) invadiram as ilhas e se instalaram em Micenas, Tirinto e Pilos para constituírem, futuramente, o mundo grego.

A partir de 1600 a.C., estabelecidos em Micenas, os mínios colonizaram o litoral da Ásia Menor e entraram em contato com Creta (já em pleno desenvolvimento), e seguiram até o Mediterrâneo ocidental e o mar Negro.

Após 1450 a.C., a sociedade micênica, influenciada por Creta, expandiu seu sistema de economia e de escrita por todo o território conquistado.

VERNANT (1986) explica que os povos micênicos, que o poeta Homero denominou “aqueus”, penetraram até a Fenícia, Biblos e Palestina. Em toda essa região desenvolveu-se uma civilização comum, cipro-micênica, cujos elementos minóicos, micênicos e asiáticos estavam intimamente fundidos e dispunham de uma escrita derivada, como o sistema silábico micênico, do linear A. O autor afirma que:

“(...) em todas as regiões em que conduziu seu espírito de aventura, os micênios aparecem estreitamente associados às grandes civilizações do Mediterrâneo oriental, integrados neste mundo do Próximo-Oriente que, apesar de sua diversidade, constitui um conjunto, pela amplitude de seus contatos, intercâmbios e comunicações”.⁶

⁶ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.14.

Segundo ele, a partir da decifração das plaquetas em linear A e posteriormente a B⁷, e da tentativa de interpretar o dialeto falado pelos micênios, pôde-se estabelecer ligações entre o mundo descrito por Homero e a civilização que deu origem à Grécia.

A economia micênica era palaciana, ou seja, tudo e todos estavam ligados ao rei e ao sistema de governo gerado pelo palácio. Os escribas (classe de profissionais que contabilizavam toda economia micênica em seus arquivos, o gado, as medidas de cereais, o número de homens, mulheres, escravos, as taxas devidas para as oferendas, como e com o que equipar os navios para as expedições ao estrangeiro etc.) das dinastias micênicas eram da ilha de Creta e levaram sua língua (seu dialeto) e os métodos que conheciam de administração (que era a palaciana) para a civilização micênica, na Grécia continental. Esse sistema permitia o controle do rei sob um extenso território. Na economia palaciana, a vida social dos micênios aparecia centralizada em torno do palácio, e o papel desse era, ao mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico. No cume da organização social estava o rei, e era ele que concentrava em si todos os elementos do poder (religioso, político, militar, administrativo e econômico) e usava o título de *wa-na-ka* ou *ánax*.

Nesse sistema palaciano, o rei controlava e regulava todos os setores da vida dos súditos, mediado pelos escribas, que contabilizavam todos os números para que o rei pudesse governar.

⁷Podemos definir a escrita cretense como um conjunto de inscrições realizadas em tábuas de argila descobertas em Creta e igualmente no continente grego. Esse conjunto de inscrições ajudaram-nos na elaboração de uma idéia e de uma visão historicamente localizada da tradição da escrita cretense ou minoara (2000 até 1200 a.C.). Esse conjunto de inscrições foi, nos seus primeiros estágios, chamados de hieroglíficos de classe A ou B por causa de suas características acentuadamente pictográficas. Posteriormente, foram denominados Linear A e B e grande parte desses signos eram cursivos e sem caráter pictórico. Ressalta-se que os textos hieroglíficos foram encontrados no continente grego e, os únicos textos reunindo essas características descobertos em Creta encontravam-se no palácio de Cnossos. A escrita linear B foi decodificada em 1953 e a linguagem mostrou ser o grego. Em 1961, Cyrus Gordon, da Universidade de Brandeis, decodificou o Linear A, que demonstrou ser a escrita fenícia.

Os funcionários (inspetores) eram da confiança do rei e não do Estado e tinham a função de manifestar por toda parte o poder absoluto do monarca.

A sociedade tinha uma forma de organização hierarquizada em torno da família real e da aristocracia. O poder do rei e sua soberania eram ilimitados e o palácio era o eixo da vida grega.

VERNANT (1986) considera que:

*“A organização do palácio com seu pessoal administrativo, suas técnicas de contabilidade e de controle, sua regulamentação estrita da vida econômica e social, apresenta um caráter de plágio. Todo o sistema repousa no emprego da escrita e na constituição de arquivos. São os escribas cretenses, postos ao serviço das dinastias micênicas, que, transformando o linear em uso de Cnossos (linear A) para adaptá-lo ao dialeto dos novos senhores, de Pilos, (linear B), levaram-lhes os meios de implantar na Grécia continental os métodos administrativos próprios da economia palaciana”.*⁸

PALMER⁹, ao reconhecer o papel dos palácios como eixo central da vida social desses povos, delineou os traços que ligavam a sociedade micênica ao mundo indo-europeu.

A partir dessa representação, e ao estabelecer as diferenças entre esses e os reinos orientais próximos, pôde-se verificar que o poder real para os micênios era exercido em todos os domínios e o soberano encontrava-se, especialmente em relação com o mundo religioso, associado a uma classe sacerdotal que surgiu numerosa e influente. Para os povos hititas, seus

⁸Leonard R. Palmer. Linear B texts of economic interest. **Serta Philologica Aenipontana**, 7-8, 1961, pp.1-12, *apud* Jean-Pierre Vernant. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Borges da Fonseca. 5ª ed. São Paulo: Difel, 1986, p.23-4.

⁹ Ibid., mesma página.

vizinhos, as personagens mais próximas do soberano eram dignitárias do palácio, que exerciam comandos militares, porém também possuíam altas funções administrativas.

Como já ressaltado, o rei, no cume da organização social, usava o título de *ánax* e era o responsável militar, religioso, econômico e social. A função religiosa da realeza perpetuou-se até o advento das cidades, sob forma de mito (o Rei Divino). Mas, na sociedade micênica, houve um fator de distinção fundamental: além do palácio e da corte existia o sistema de organização rural.

Nesse contexto rural, encontra-se a figura do *basileus*, uma espécie de senhor local e vassalo do *ánax*, que muitos estudiosos compararam com os vassalos do sistema feudal da Idade Média. Porém, outros contrapontos confirmavam a relativa autonomia da aldeia: a existência de um Conselho de Velhos, ou *gerousia*, que era ouvida e respeitada; a comunidade rural que não era absolutamente dependente do rei, e podia subsistir sem ele e sem ter que remeter presentes e prestações ao rei e aos homens ricos, foram algumas das características que fizeram tal distinção.

Aproximadamente a partir de 1150 a.C., os dórios, vindos do norte, invadiram aquela região e destruíram a civilização micênica. Depois disso, o comércio retraiu-se e cedeu lugar para a agricultura; a escrita desapareceu, para só ser reencontrada no século IX a.C. Romperam-se, por séculos, os vínculos da Grécia com o oriente. Abatida Micenas, o mar deixou de ser um caminho de passagem para o oriente e tornou-se uma barreira.

Isolado, voltado para si mesmo, o continente grego debruçou-se sobre a forma de economia puramente agrícola. Mas o desaparecimento do rei e o isolamento grego, ao invés de transformarem a Grécia num recanto atrasado e esquecido, reuniram condições para a

constituição da sua superioridade sobre o mundo bárbaro e a sua originalidade, pois os dórios não seguiram, como fizeram os micênios, o rumo da imitação e da assimilação.

No lugar do rei e seu poder sem limite e da vida palaciana, a vida política grega passou a ser debatida em público, na *ágora* (espaço público), pelos cidadãos e o assunto predileto era o Estado. Como dos conflitos fazer surgir a ordem ética da cidade, as questões do poder, suas formas e componentes? Como harmonizá-las ou unificá-las? Ou seja, o mundo dos homens e seus problemas eram o alvo dos debates e reflexões. Eram essas as fundamentais questões debatidas em público.

Portanto, a Grécia, a partir da queda do Império Micênico, entre os séculos VIII a VII a.C., tomou novo rumo e lançou os fundamentos para a vida sócio-política da *polis* (cidade-Estado).

Com o desaparecimento do *ánax* (o rei divino) e as demais modificações advindas com a expansão dos dórios no Peloponeso, em Creta e até em Rodes, inaugurou-se uma nova fase da civilização grega. Era a Idade do Aço. A cerâmica passou a ter traços geométricos, excluindo os elementos místicos. Os mortos deixaram de ser inumados e passaram a ser cremados e isso foi fundamental para distanciar simbolicamente o mundo dos mortos do mundo dos vivos, pois o cadáver deixou de estar ligado à terra.

Segundo VERNANT (1986), a língua modificou-se por completo: “*De Micenas a Homero, o vocabulário dos títulos, dos postos, das funções civis e militares, da tenência, do solo, desaparece quase completamente*”.¹⁰

Em Atenas, entretanto, as tradições micênicas não desapareceram brutalmente. Havia ainda o rei e, ao seu lado, o chefe dos exércitos. Uma ruptura mais decisiva surgiu com o aparecimento da figura do *arconde* (espécie de juiz). Eram eleitos por dez anos e depois renovados a cada ano. O *basileus*, por sua vez, com o surgimento do *arconde*, passou a ser somente o chefe religioso, o sacerdote e não mais o poderoso senhor local.

Essa diversidade de segmentos, representada por pessoas diversas, passou a dominar a vida social, econômica e política, e as funções antes controladas apenas pelo *ánax* necessitaram ser delimitadas reciprocamente para que não provocassem, ao invés de ordem, a desordem social.

O poder de conflito e o poder de união eram considerados duas entidades “divinas”, opostas e complementares. Para a aristocracia, havia o *genos*, guerreiro, responsável pelos combates e lutas, e o *genos* pertencente ao plano religioso, senhor de certos rituais e possuidor de fórmulas secretas e símbolos divinos. Para VERNANT (1986), os *genos*, tinham como privilégio certos monopólios religiosos. No início do século VII a.C., os *genos*, outrora unidos, tornam-se diante do novo quadro político, forças sociais opostas. De um lado, as comunidades aldeãs, de outro, a aristocracia guerreira, foram tornando-se antagônicas e os choques entre ambas fez surgir

¹⁰ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.27.

um período de desordem social, que gerou, por sua vez, “(...) *uma reflexão moral e especulações políticas que vão definir uma primeira forma de ‘sabedoria’ humana*”.¹¹

A política tomou forma de *agón* (disputa oratória), um verdadeiro combate verbal. Um teatro na *ágora*, na praça pública, onde os discursos eram opostos, uma disputa de iguais, pois toda rivalidade pressupunha uma igualdade.

O centro dos debates era o próprio centro das cidades. A *ágora* era o espaço central comum e não mais o palácio. Esse, em suas ruínas, na acrópole, estabeleceu-se como templo para adoração dos deuses.

A *ágora*, uma vez centralizada na praça pública, criou, no sentido simbólico e essencial do termo, a *polis*.

Ensina VERNANT (1986) que o advento da *polis*, por volta dos séculos VIII e VII a.C., iniciou uma nova forma de relacionamento na vida social e a sua originalidade marcou, de forma incontestável, toda a história da civilização ocidental, e por consequência, segundo o autor:

“O que implica o sistema da polis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e domínio sobre outrem”.¹²

¹¹ Ibid., mesma página.

¹² Ibid., p.34.

O poder da palavra tornou-se uma divindade, a *peitho* (a força da persuasão). A palavra não era mais um termo ritualístico, uma mera formalidade, a forma justa proferida pelo rei, mas sim a argumentação, os debates contraditórios, proferidos em público e a serem decididos por um juiz. Era uma escolha puramente humana que media a força de persuasão e que assegurava a vitória de um dos oradores sobre o outro.

Todo o corpo da *arché* (conselho de *arcondes*, ou seja, juízes), antes submissa ao poderio e regulamentação do rei, por ser de interesse geral, passou a ser submetida ao debate, à arte da oratória, e as questões passaram a ser resolvidas na conclusão do debate. A retórica e a sofística eram as técnicas utilizadas para o convencimento das disputas na assembléia e no tribunal.

A exigência de publicidade foi uma das fortes características da *polis* grega. Todas as manifestações sociais estavam sujeitas à publicidade e, segundo VERNANT (1986), o que antes era de conhecimento somente do *basileus* ou do *genos* passou a ser de domínio público e isto colocou sob o olhar de todos o conjunto das condutas e dos processos da *arché*:

*“Esse duplo movimento de democratização e de divulgação terá, no plano intelectual, consequências decisivas. A cultura grega constitui-se, dando a um círculo sempre mais amplo – finalmente ao “demos” todo – o acesso ao mundo espiritual, reservado no início a uma aristocracia de caráter guerreiro e sacerdotal”.*¹³

¹³ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.35.

Os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais não mais significavam garantia de poder pertencente às tradições familiares, e sim regras do jogo político e intelectual permeadas de polêmica, argumentação e discussão.

A lei da *polis* exigia que o controle da comunidade fosse submetido à prestação de contas, pois o prestígio advinha da retidão dos processos provocados pela dialética e não por questões pessoais ou religiosas.

A palavra falada e escrita era o instrumento da vida política da *polis* e era ela quem permitiria a divulgação das idéias e do conhecimento.

VERNANT (1986), sobre o assunto, diz que:

*“Quando os gregos redescobriram a escrita pelo fim do século IX a.C., através dos fenícios, não será somente uma escrita de um tipo diferente, fonética, mas também um produto de uma civilização distinta. A escrita tinha para eles um significado sócio-cultural diferente, pois não mais servirá para construir o arquivo do rei, mas para divulgar, colocar sob os olhos de todos, os diversos aspectos da vida social e política”.*¹⁴

A escrita, baseada na dos fenícios e adaptada aos sons das palavras gregas, foi o que tornou possível a publicidade e transformou-se em um bem comum a todos os cidadãos.

O uso da palavra como forma de argumentação foi o meio para se conquistar a cidadania e o espaço político na *polis*.

¹⁴ Ibid., p.25.

Ensina VERNANT (1986):

*“Era a palavra que formava no quadro da cidade, o instrumento da vida política; é a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos”.*¹⁵

Desde o século VIII a.C., a palavra escrita era uma técnica de uso comum, amplamente difundida e não mais reservada aos escribas da economia micênica palaciana. A escrita era elemento fundamental da *paidéia* (cultura, educação) grega.

Werner Jaeger (2001), na *Paidéia* (obra fundamental para o estudo da Grécia e suas instituições), ensina que: *“Ao empregar um termo grego para exprimir uma coisa grega, quero dar a entender que essa coisa se contempla, não com os olhos do homem moderno, mas sim com os olhos do homem grego.”*¹⁶

Assim, VERNANT (1986) mostra que a reivindicação que surgiu desde o surgimento da *polis* foi a redação das leis. Uma vez que: *“Ao escrevê-las, não se faz mais que assegurá-las permanência e fixidez. Subtraem-se à autoridade privada dos basileus, cuja função era ‘dizer’ o direito: tornam-se bem comum regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira”.*¹⁷

¹⁵ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.36.

¹⁶ Jaeger Werner, **Paidéia**: a formação do homem grego, p.1

¹⁷ Jean-Pierre Vernant, op. cit., p.36.

Com a escrita, a publicidade conferiu à *diké* (deusa da justiça) um caráter propriamente humano, mas continuou a representar um valor ideal. “(...) *Uma vez escritas as leis, o fraco e o rico gozam de um direito igual; o fraco pode responder ao insulto do forte, e o pequeno, caso esteja com a razão, vencer o grande*”¹⁸.

Veremos com mais vagar, no *Capítulo 3. O Direito na Grécia Antiga*, quando tratarmos do direito na Grécia Antiga, mas, por hora, podemos afirmar que a lei, norma racional, comum e superior a todos, era sujeita à discussão e modificação por decreto, mas mesmo assim era entendida como expressão de uma ordem concebida como sagrada. O ato de tornar pública a norma, por meio da escrita em livros, em pedras ou tábuas, não teve a finalidade de expor posições particulares, mas sim fazer dela o bem comum da cidade, suscetível a todos, pois após sua divulgação ela “(...) *constitui-se em si mesma como verdade*”¹⁹.

Explica VERNANT (1986) que, desta forma, a lei não se constituía mais num segredo religioso, reservado apenas a alguns eleitos, agraciados ou divinos, era socializadora.

O segredo religioso que era antes “revelado ao sábio”, uma vez entregue à escrita, saiu do círculo fechado e foi levado à luz para toda a cidade. Isso significava que a lei era um direito reconhecido e acessível a todos. Acreditava-se que uma vez divulgado o segredo de origem divina por meio da escrita, e exposto à luz do reconhecimento da cidade, o segredo tornava-se “um corpo de verdade”.

¹⁸ Eurípedes. **As suplicantes**. Versos 434-437, *apud* Fábio Konder Comparato. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2001, p.12.

¹⁹ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.37.

Todos os antigos cultos, antes restritos e de propriedade de certos *genos*, passaram a fazer parte do culto público, da cidade, praticado no templo (a morada aberta). Os velhos ídolos modificaram-se e passaram a ser apenas imagens, sem função ritual, e tornaram-se públicas as narrativas secretas “(...) *as fórmulas ocultas se despojam de seu mistério e seu poder religioso para se tornarem as ‘verdades’ que os sábios vão debater*”²⁰.

Mas toda essa publicidade, própria do período clássico, não era feita sem restrições. Ainda havia práticas ocultas que operavam o poder por vias misteriosas e sobrenaturais. Nas técnicas de governo, por muito tempo ainda, eram utilizados os santuários secretos, especialmente em Esparta e outras cidades gregas. Os oráculos eram aprovados e reservados exclusivamente a certos magistrados. Acreditava-se que certos segredos não poderiam ser revelados sob pena de colocar em risco a sobrevivência da cidade. Um grande valor político era atribuído a talismãs secretos, a própria salvação da cidade dependeria do seu bom uso, sob pena de ruína do Estado. Nesse contexto, verificou-se que algumas situações não poderiam ser alcançadas completamente pela inteligência, pela razão. Havia o aspecto sobrenatural ao lado dos sistemas políticos, sociais e racionais, próprios do período clássico.

Desenvolviam-se, portanto, paralelamente ao ato público, associações secretas, confrarias religiosas, cuja função era selecionar uma minoria de “privilegiados”.

Mas estes privilégios eram somente de cunho religioso, não mais político, pois na cidade grega não havia mais “espaço” para isso.

²⁰ Ibid., p.38.

*“Os eleitos, os eoptas, são puros, santos”*²¹. E a eles caberia a imortalidade bem-aventurada, o que antes era um privilégio real. O segredo era o contraste da publicidade, própria do culto oficial.

A revelação dos mistérios e os ensinamentos da sabedoria pretendiam a transformação dos seres humanos, cada uma a seu modo, mas chegaram a ser confundidos, pois a transformação do homem, no seu íntimo, tinha a pretensão de fazer um homem especial, quase um deus.

Se a cidade dirigia-se ao sábio para que ele se pronunciasse sobre alguma questão, se fosse chamado a solucionar seus males e desordens, é porque acreditava que o sábio era um ser diferente, à parte da comunidade.

E, quando o sábio dirigia-se à cidade, por escrito ou não, o que ele dizia era entendido como uma verdade que vinha do alto e que, apesar de ter sido divulgada pelo sábio, não deixava de pertencer a um outro mundo, estranho à vida ordinária.

Entendiam que o vulgo não poderia “enxergar” toda verdade, portanto, o sábio deveria receber pagamento para transferir seu saber à cidade, sob forma de palavras. Ou seja, tanto a participação nas confrarias secretas, quanto à busca da sabedoria e do conhecimento, levariam o indivíduo a pensar e, portanto, a ser diferente dos demais.

²¹ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.40.

O mistério era levado para a praça pública, mas não deixava de ser mistério, e dois tipos diferentes de agrupamentos detinham o mistério: os *epoptas* e os sábios.

A filosofia, ao nascer, encontrou-se numa posição ambígua, contemplando métodos secretos, semelhantes aos das confrarias religiosas e, ao mesmo tempo, sujeita aos debates públicos na *ágora*.

Para exemplificar, VERNANT (1986) cita a escola pitagórica do século VI a.C. Tratava-se de uma confraria fechada, mas não puramente religiosa. O movimento dos sofistas, por sua vez, integrou-se e dedicou-se inteiramente à vida pública, chegando até mesmo a oferecer seus conhecimentos aos cidadãos mediante lições remuneradas. “*Dessa ambigüidade que marca sua origem a filosofia grega talvez jamais tenha se libertado inteiramente.*”²².

O filósofo, segundo o autor, ora se considerava ser o único qualificado para dirigir a *polis*, pois estaria acima dos demais, em virtude de seu saber, ora se retirava do debate público, isolando-se em torno de discípulos, e desejava criar uma cidade diferente, buscando na contemplação e no conhecimento a razão de seu viver.

“*Esta Sophia aparece desde a aurora do séc. VIII; está ligada a uma plêiade de personagens bem estranhos, aureolados de uma glória quase lendária e sempre celebrados na Grécia como seus primeiros e verdadeiros “sábios”. Ela não tem por objeto o universo da physis mas o mundo dos homens: que elementos o compõem, que forças o dividem contra si mesmo, como harmonizá-las, unificá-las, para que de seus conflitos surja a ordem humana da cidade.*”²³

²² Ibid., p.40.

²³ Ibid., p.27.

Notamos, portanto, que transformações decisivas deram-se no plano político, social, religioso etc. O conflito entre essas forças opostas, liberadas pelo desmoronamento do sistema palaciano, provocou um período de desordem.

A busca de equilíbrio para preservar a unidade e a coesão da comunidade, para recuperar a ordem e a harmonia perdidas, culminou com a organização da *polis*, que impôs-se a partir do século VIII a.C.

1.1. O Nascimento da Filosofia

Durante o período pré-socrático (anterior ao século V a.C.), as preocupações que dominavam a vida do povo grego não eram relativas ao homem e sim às questões do cosmos. Foi o período denominado *cosmológico*, ou seja, conhecimento racional da ordem do mundo ou da natureza e as indagações referiam-se aos elementos naturais, a água, a terra, o fogo, o ar: qual deles seria o iniciador da vida? Preocupavam-se com o tempo, a chuva, o sol, os astros: por que depois de um dia sempre vinha a noite ? E por que depois novamente o dia? De dia sol, de noite lua e estrelas. Por quê? Por que tudo mudava? Por que tudo se repetia? Preocupavam-se também com as questões religiosas, os cultos, os ídolos, a sabedoria oculta e outras práticas mágicas.

A religião e a mitologia explicavam todas essas dúvidas, mas as explicações não mais satisfaziam aqueles que queriam saber as causas das mudanças e repetições da natureza.

Podemos considerar que a filosofia nasceu no final do século VII e início do século VI a.C. e Tales de Mileto é tido como o primeiro filósofo de que se tem notícia.

Segundo Michel Villey (2003),

*“A sabedoria (sophia-sapientia) é ao mesmo tempo ciência, conhecimento da realidade, e, como resultado dessa ciência, capacidade de bem se conduzir, moral tirada de um conhecimento. A aposta do filósofo grego (que hoje poderia ser tachado de intelectualismo) parece ser que da visão mais integral que possa ter da natureza ou do cosmos, o sábio extrairá seu modo de viver”.*²⁴

A mais antiga reflexão grega legou, ao pensamento posterior a ela, a idéia de que existiria uma conexão essencial entre a esfera das relações humanas e a realidade da natureza física.

Assim, a filosofia natural grega, desenvolvida nas proximidades da Jônia, teve como objetivo de pesquisa o mundo sensível, do qual buscou o elemento primordial estável e unitário, uma substância primária das quais as demais surgiriam. A esta substância prima deram o nome de *physis*, de “natureza”.

A filosofia surgiu, portanto, a partir do momento em que alguns gregos, insatisfeitos com as explicações mitológicas que passavam de geração a geração, buscaram a compreensão do universo. Descobriram, então, esses gregos, que a verdade não era algo tão misterioso que precisasse ser revelada por alguns, considerados “escolhidos”, que faziam as pontes que ligavam

²⁴ Michel Villey, **Leçons d’histoire de la philosophie du droit**, p.23.

o mundo da magia e do mistério com o mundo dos humanos. Ao contrário, a verdade sobre o mundo, sobre a natureza, poderia ser conhecida por todos por meio da razão.

Os homens primitivos pautavam suas vidas em função da natureza, faziam dela sua principal preocupação.

O comportamento humano, desde sua origem, foi guiado pelo medo e pelo sentimento de culpa. Os fenômenos naturais, desde sempre, foram entendidos como sinais de um ser superior. Não havia o acaso, a coincidência. Tudo era guiado e vigiado por uma vontade superior, uma vigilância invisível, que fazia de todos e de cada um, guardiões das leis e das regras existentes na comunidade.

Era a magia, esta força superior que a todos determinava, que fez com que as normas e as leis fossem rigorosamente seguidas.

O temor ao castigo de entes superiores era uma constante ameaça, portanto, somente o bom e de fiel comportamento diante das leis é que, acreditavam, poderia redimir o homem grego da fúria da natureza.

O renascimento do comércio foi impulsionado com a invenção da moeda cunhada, a sociedade tornou-se mais complexa, e as discussões sobre a vida da cidade, a começar pela sua defesa, despertaram reflexão moral e especulações políticas que definiram uma primeira forma de “sabedoria” humana.

As viagens marítimas fizeram com que os gregos passassem a conhecer os lugares onde, no narrar dos mitos, estariam os deuses, os heróis, os titãs, os monstros. Ao chegarem nesses lugares, viram que, ao invés dos seres mitológicos e fabulosos, existiam seres humanos. Essas viagens, além de desmistificar crenças e tabus, propiciaram aos gregos o desenvolvimento do intercâmbio cultural.

Aprenderam a calcular o tempo, as horas do dia, observaram e distinguiram as estações do ano, perceberam, portanto, que o tempo é algo natural e não um ser divino, misterioso e incompreensível.

Como vimos, antes do aparecimento dos primeiros sábios, a crença em lendas, mitos, cultos secretos, a ira de deuses e a magia fundamentavam a vida dos gregos, construções simbólicas e culturais caracterizadas, para VERNANT (1986), por períodos históricos “(...) *imperam enquanto o homem não se fez, por meio de um processo histórico, senhor de seu próprio destino. A esse período da história grega convencionou-se chamar Pré-Socrático (anterior ao século V a.C.).*”²⁵

1.1.1. A Filosofia Grega e suas Fases Diversas

Os historiadores assim subdividem a história da filosofia na Grécia:

²⁵ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.49.

- Grécia Homérica: o período correspondente aos 400 anos narrados por Homero, nos poemas *Ilíada* e *Odisséia*. Nesse período não havia filosofia (anterior ao século VII a.C.).
- Grécia Arcaica ou dos Sete Sábios: período que vai do século VII ao século V a.C. É nessa fase que surgiram as principais cidades gregas, tais como Atenas, Esparta, Megara e Tebas. Nesse período (denominado Pré-Socrático ou Cosmológico) desenvolveu-se a filosofia que se ocupou com os fenômenos da natureza. Os principais pensadores desse período foram Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso, Pitágoras de Samos e Parmênides de Eléia.
- Grécia Clássica: período que corresponde aos séculos V e IV a.C. É a fase do apogeu da cultura grega, o desenvolvimento da *polis* e da democracia ateniense. É o denominado período Socrático ou Antropológico, pois a filosofia investigou as questões humanas, a política, a ética, a cidadania, a justiça etc. Aqui surgiram os sofistas (entre eles Protágoras e Górgias) e também os filósofos Sócrates e Platão.
- Grécia Helenística: período sob a dominação de Alexandre da Macedônia, assim denominado a partir do século IV a.C e depois o período em que a Grécia passou a ser dominada pelo Império Romano. Com relação à filosofia, denomina-se período Sistemático (do final do século IV ao final do século III a.C.), pois buscou-se reunir e organizar o que se pensou sobre a cosmologia e a antropologia. Seu principal representante foi Aristóteles de Estagira. Do final do século III a.C. até o século VI d.C., ocorreu o período denominado Helenístico ou Greco-Romano. Um longo período abrangendo Roma até os primeiros padres da Igreja. Nesse

período, o cerne da filosofia era a ética e as relações existentes entre o homem e a natureza. Foi nessa época que surgiram quatro grandes sistemas: estoicismo, epicurismo, ceticismo e neoplatonismo.

1.2. Os Sofistas entram em Cena

No século V a.C., após a vitória das cidades gregas frente à Pérsia, protagonizada por Péricles, Atenas viveu seu esplendor cultural e a filosofia grega passou do período cosmológico para o período antropológico. E a filosofia, que até então era cultivada em círculos fechados, passou a ser disseminada na vida pública e tinha a missão de formar cidadãos. Estudos mais intimamente relacionados com o próprio homem começaram a proliferar. Surgiram os sofistas, que significava “aquele que é sábio”.

*“A entrada dos sofistas no debate filosófico assinala que a filosofia de um certo ponto em diante vai debruçar-se sobre o mundo das coisas humanas, o universo da liberdade. Assim passa-se à reflexão metódica sobre a liberdade, a política, a ética”.*²⁶

Os sofistas chegaram em Atenas vindos da região litorânea da Turquia, da bota italiana e da Sicília, e prometeram ensinar a arte da retórica aos atenienses.

²⁶ José Reinaldo de Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.35.

A educação democrática de Atenas e de outras cidades gregas exigiu do cidadão a participação nas assembléias, espírito crítico e a busca racional da verdade. Para Antonio Truyol y Serra (1998), *“Os sofistas, atendendo a demanda de seu público, cultivaram sobretudo a retórica e deram mais importância à argumentação em si, à arte de convencer por meio do discurso, que a busca da verdade”*²⁷.

Porém, para o autor, os sofistas submeteram à crítica o fundamento da validade das leis e costumes do *nomos* (regra que emana da razão) e desacralizaram as tradições da filosofia natural, contrapondo *physis* e *nomos*.

Nessa perspectiva, tudo na natureza seria relativo, e para toda tese inicial poderia existir uma versão oposta.

Nessa nova maneira de pensar, que usava como prerrogativa o pensamento lógico, valendo-se exclusivamente do raciocínio e que visava aperfeiçoar a exposição das idéias, o *logos* (estudo) seria também uma forma de negar o pensamento mítico. Segundo José Reinaldo de Lima Lopes (2000), *“A virada sofística, seguida por Sócrates, Platão e Aristóteles, significou colocar em crise e submeter a crítica este senso comum que facilmente poderia converter-se em tradicionalismo (ou fundamentalismo) puro e simples”*²⁸.

²⁷ Tradução livre do autor. *“Os sofistas, atendiendo a la demanda de su público, cultiven de preferencia la retórica, y den más importancia a la argumentación en sí, al arte de convencer por el discurso, que a la búsqueda de la verdad.”* Antonio Truyol y Serra, **Historia de la filosofía del derecho y del Estado 1. De los orígenes a la baja edad media**, p.114.

²⁸ José Reinaldo de Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.35.

A democracia em Atenas fez com que os cidadãos desenvolvessem a arte do falar bem e convencer, a fim de verem aprovadas suas idéias nos plebiscitos. Isto é o que se chamou *retórica*.

As obras dos sofistas não chegaram de forma contínua até a atualidade. Somente fragmentos de seus pensamentos persistiram nas citações feitas pelos pensadores clássicos, principalmente em Platão e Aristóteles que, por considerarem importantes os pensamentos dos sofistas, os citavam antes de contestá-los. O termo *sofista*, entretanto, com o passar dos tempos, começou a ser utilizado no sentido pejorativo, designando aqueles que empregavam um raciocínio para o qual já se tinha uma resposta. E é em virtude disso que alguns consideram o pensamento sofista de maneira negativa.

Foram os sofistas que iniciaram a socialização dos debates filosóficos que se seguiram durante séculos. Com eles, muitas das tradições começaram a ser questionadas e o pensamento grego, a partir de então, mudou radicalmente.

Podemos assinalar alguns dos aspectos mais importantes da herança sofística.

Protágoras, considerado maior de todos os sofistas, dizia que a vontade, a verdade, a justiça e a beleza eram relativas às necessidades e interesses do próprio homem, não havendo, assim, verdades absolutas nem padrões eternos, o justo seria o que convinha à sociedade.

Se o homem era tido pelo sofista Protágoras como a medida de todas as coisas, nada seria mais importante que seu aperfeiçoamento, pois ao homem caberia decidir sobre as leis, a política, o Estado etc.

Ensina TRUYOL Y SERRA (1998) que “(...) *se as virtudes sociais do pudor e a justiça são comuns a todos, todos serão competentes para atuar na vida pública. Mas ele não excluía, segundo Protágoras, a necessidade de uma educação da minoria dirigente*”.²⁹

Foi a partir dos sofistas que a filosofia começou a refletir sobre as leis.

Esta discussão tornou-se possível porque os gregos descartaram a idéia de que as leis eram reveladas pelos deuses ou apenas tradições herdadas dos antepassados.

Segundo TRUYOL Y SERRA (1998), a problemática filosófico-jurídica da sofística foi implantada por Heródoto (aproximadamente de 484 a 425 a.C.), que permutou a justiça do campo da tradição religiosa para o campo da história.

“O que alguns povos veneram é objeto de desprezo de outros. Esta comprovação, ao introduzir na moral um princípio relativista, provoca a questão do fundamento da validade das leis e costumes, e da qual será o critério de valoração das mesmas”.³⁰

²⁹ Tradução livre do autor. “(...) *si las virtudes sociales del pudor y la justicia son comunes a todos, todos serán competentes para actuar en la vida pública. Mas ello no excluía, según Protágoras, la necesidad de una educación de la minoría dirigente*”. Antonio Truyol y Serra, **Historia de la filosofía del derecho y del Estado 1. De los orígenes a la baja edad media**, p.118.

³⁰ Tradução livre do autor. “*Lo que unos pueblos veneran es objeto de burla por otros. Esta comprobación, al introducir en la moral un principio relativista, provoca la cuestión del fundamento de la validez de las leyes y costumbres, y de cuál sea el criterio de valoración de las mismas*”. Ibid., p.110.

CAPÍTULO 2

2. A CULTURA GREGA ANTIGA: BREVE PANORAMA

Depois da invasão dos dórios, do século XII ao VI a.C., os gregos balizaram o mundo mediterrâneo como colônias, que eram completamente independentes. Encontravam-se colônias da Grécia na Ásia: Mileto; nos estreitos: Bizâncio e no Mar Negro; no Ocidente, as colônias da Grande Grécia: Siracusa e Marselha.

A colonização transformou a vida sócio-econômica, como já vimos, e o mundo grego conseguiu conservar um certo sentimento de unidade, graças à comunidade de língua e de religião, uma vez que todos os gregos encontravam-se periodicamente nos oráculos e entrevistavam-se nos Grandes Jogos.

Apesar da língua, da religião e dos encontros periódicos, os gregos antigos permaneceram divididos em cidades, e essas jamais, na sua totalidade, formaram uma única pátria. Destacaram-se, nesse contexto, duas cidades: Esparta, ao sul do Peloponeso (que se evidenciou pela vida militar e os jogos) e Atenas (por suas mudanças no plano intelectual e religioso).

Segundo Heródoto (aproximadamente 484 a 425 a.C.), foram também Atenas (governo democrático) e Esparta (governo oligárquico) as cidades que mais se destacaram na Grécia como protótipo de *polis*. Para ele, a *polis*, a cidade-Estado era certamente a forma comum de

organização política da Grécia, porém o regime concreto de seu governo variava segundo os indivíduos e os grupos sociais que ocupavam o poder e a maneira como o exerciam.

De acordo com Maria Cristina C. Costa (1986), a democracia grega não foi senão uma forma de organização política, praticada pela cidade de Atenas na defesa de sua autonomia, o que a levou a liderar a Confederação de Delos.

A autora destaca que não era seu propósito confundir Atenas com Grécia, porém deixou claro que: “(...) ao falarmos de ‘democracia grega’ estaremos analisando apenas uma etapa das relações políticas de Atenas, fundada por Clístenes, 507 anos a.C.”³¹.

Maria Cristina Castilho Costa (1986) ainda dispõe a respeito do tema:

“(...) a Grécia, tal qual a história nos apresenta hoje, resulta de um esforço dos povos que a dominaram de unificar o que era fundamentalmente heterogêneo. A península foi invadida por migrações sucessivas de língua e etnias diferentes que, afora a língua grega que vieram a adotar e certas características da civilização, permaneceram não só diferentes como, também, rivais. Fica patente no estudo das relações entre aqueus, eólios, jônios e dórios e entre as cidades que eles fundaram, o apego que tinham às suas heranças e a bravura com que defendiam sua independência, com que ressaltavam suas mútuas diferenças. A unificação desses povos e das cidades-estado que os representavam foi obra da posteridade, que resultou no aniquilamento da vida social e política grega, baseada na heterogeneidade, na independência e na soberania das cidades-estado”.³²

³¹ Maria Cristina Castilho Costa, **O que todo cidadão precisa saber sobre democracia**, p.19.

³² Ibid., p.18-19.

Ensinou a autora que a palavra “grego” é de origem latina e foi usada inicialmente para designar um dos povos helênicos, os *graeci*, que fundaram a primeira cidade de colonização helênica em solo italiano. A generalização desse nome para todos os habitantes da península, cujos únicos laços comuns eram a língua e a cultura, unificados após lento e difícil processo, mostrou que a visão unitária que se tinha dos gregos era obra dos povos que o sucederam.

Como vimos, da mistura das civilizações orientais e da civilização micênica nasceu, na Ásia Menor, no IX século a.C., a civilização grega. Na Grécia, os dórios instalaram-se na Lacônia, os cantões da Ática, e fundiram-se em um só Estado, na região de Atenas. A memória dessa terra, acervo cultural da humanidade, está inscrita em seus monumentos, templos, obras de arte e na literatura, pois neles está descrita e revelada a história do povo, do cidadão e, sobretudo, da humanidade.

Atenas, graças aos seus governantes, às conquistas do povo, às práticas democráticas, empregou parte da sua riqueza na construção de edifícios religiosos e de estátuas de grande valor artístico, que se destacaram por sua perfeição e busca da semelhança com a realidade humana. O homem tornou-se, então, o centro das atenções em todas as suas dimensões: estética, social, política e intelectual.

O processo democrático, vivenciado pelos gregos do século V a.C., foi extremamente significativo para a história da filosofia e fator fundamental para o desenvolvimento dos primeiros estudos sobre antropologia, sociologia e outros gêneros relacionados com a vida sócio-cultural do homem. Nesse contexto, junto ao universo da poesia, surgiram também a tragédia e a comédia.

2.1. Os Primeiros Mitos: Organizando o Cosmos e o Homem

Embora a origem dos mitos se perca no nevoeiro dos séculos, a sua influência cobriu os gregos e chegou até a Grécia romana.

Marilena Chaui (1998) ensina que a palavra mito tem origem grega *mythos*, que era um discurso proferido aos ouvintes pelo “poeta-rapsodo”. Este seria o narrador de fatos que ele próprio teria presenciado ou ouvido de quem os tivesse presenciado. O poeta que narrava os mitos na Antiguidade Grega era alguém da confiança dos ouvintes, pois acreditavam que ele teria sido escolhido pelos deuses para narrar os fatos ocorridos no passado. Além disso, teria o poder de ver a origem de todos os seres e todas as coisas e poder transmiti-las aos demais. Ao narrar o mito, portanto, o “poeta-rapsodo” explicaria a origem de algo que era desconhecido do povo e sua palavra era sagrada, porque seria uma revelação divina.

O mito, então, narrava, de forma irrefutável e inquestionável, a origem de alguma coisa, da terra, dos homens, das doenças, dos astros celestes, do fogo, da água, da morte, do bem e do mal, das guerras, dos animais, assim por diante. Ou seja, os mitos explicavam, a seu modo, a origem daquilo que gerava dúvida e curiosidade nos homens.

Para explicar a origem das coisas e dos seres, os mitos eram denominados “genealogias”, ou seja, a narrativa da origem dos seres e das coisas em função de seu parentesco, de seus antepassados. Isso é, o mito, para explicar, encontrava o “pai” e a “mãe” de tudo e todos, pois tudo que existia seria decorrente das relações sexuais entre deuses e entre deuses e humanos. Os

titãs, por exemplo, semi-deuses e semi-humanos, os heróis seriam filhos de um deus com uma humana ou de uma deusa com um humano.

As alianças e rivalidades entre deuses, heróis, titãs e humanos faziam surgir todas as coisas do mundo, ou seja, as guerras, o amor, o poder, a morte, a fome, a beleza etc. Além disso, haveria castigos e recompensas àqueles que desobedecessem às ordens e desejos divinos. Isso também explicava a origem de muitos fatos e fenômenos.

Os mitos contavam, portanto, as lutas, as recompensas, vinganças e relações sexuais entre as forças sobrenaturais que guiavam o mundo e o destino dos seres humanos. Narravam como as coisas eram ou como tinha ocorrido determinado fato ou nascimento no passado muito remoto, longínquo, imemorial, cujas fabulosas aventuras teriam gerado o mundo em que viviam.

Por meio da genealogia, das rivalidades e alianças entre as forças divinas e humanas, os gregos acreditavam ter surgido o mundo, seus componentes e formas, não se importavam com as contradições contidas nos mitos, pois eram relatos fabulosos, mágicos, narrados por alguém que tinha total credibilidade popular.

*“Como os mitos sobre a origem do mundo são genealogias, diz-se que são cosmogonias e teogonias. (...) Assim a cosmogonia é a narrativa sobre o nascimento e a organização do mundo, a partir de forças geradoras (pai e mãe) divinas (...). A teogonia é, portanto, a narrativa da origem dos deuses, a partir de seus pais e antepassados”.*³³

³³ Marilena Chauí, **Convite à filosofia**, p. 30.

Quase todo o universo mítico dos gregos chegou até nossos dias a partir da tradição oral, recolhida por escritores que percorreram a Grécia coletando lendas e crenças do povo.

No final do século V a.C., os estudiosos passaram a buscar nos mitos um sentido profundo. Dentro dessa tendência, alguns estudiosos dos mitos concluíram que os deuses eram considerados como homens que, por seus méritos, receberam honras divinas. Procuravam nos relatos mitológicos uma significação racional, embora muitas vezes trabalhassem com elementos puramente subjetivos.

No *Dicionário de Mitologia Greco-Romana* (1976) encontramos que “(...) essas racionalizações seduziram o espírito romano e foram utilizadas pelos filósofos epicuristas e estóicos”.³⁴

A fonte básica da mitologia é a própria literatura grega. As mais antigas obras conhecidas são a *Ilíada* e a *Odisséia*, atribuídas ao poeta Homero (século IX a.C.), entretanto, subsistem dúvidas se ele realmente existiu, mas qualquer que tenha sido o autor desses poemas, é certo que antes dele existiu literatura lendária e oral em abundância, pois nela Homero, ou quem quer que ele seja, teria se inspirado para escrever suas obras.

“Constituem testemunhos fragmentários dessa primitiva literatura alusões contidas nos poemas homéricos, resumos de mitógrafos, súmulas de epopéias consagradas a heróis tebanos (como os participantes da expedição dos Sete contra Tebas, Édipo e seus filhos), aos Argonautas ou as personagens que, na Ilíada, têm apenas participação secundária”.

³⁴ E. A. Cabral, *Dicionário de Mitologia Greco-Romana*, p.193.

*A Ilíada e a Odisséia não são manifestações poéticas isoladas sobre a mitologia na literatura grega. Nos séculos VIII e VII a.C., criaram-se numerosas obras poéticas que, na maioria, se perderam. O conjunto desses poemas, conhecido como ciclo épico grego, parece ter constituído, com a Ilíada e a Odisséia, uma espécie de enciclopédia mitológica, compreendendo a narração mítica dos acontecimentos, desde a origem do mundo até os feitos heróicos”.*³⁵

Entre as antigas obras literárias, especial destaque devem ter os trabalhos de Hesíodo, século VIII a.C. Sua obra foi um verdadeiro reflexo das crenças populares, sua teogonia constituiu a primeira tentativa de classificação mítica, pois estabeleceu a genealogia dos deuses e as origens do universo.

Falaremos da influência do teatro na cultura da Grécia antiga, mas desde já podemos ressaltar que, a partir de Homero, toda a poesia grega alimentou-se de lendas, pois a poesia lírica coral, o *ditirambo* e a tragédia trabalharam com elementos contidos nos textos homéricos. Cada poeta utilizava-se de tradições diversas e organizava os mitos segundo sua própria visão. Assim, cada poeta construiu um mundo lendário pessoal.

Nos comentários à obra *Poética* de ARISTÓTELES (1973), vemos que a poesia era o gênero do qual resultaram algumas espécies: epopéia, tragédia, comédia e ditirambo.

“Fixada em suas grandes linhas e despojada da base popular e religiosa, a mitologia evoluiu segundo caminhos múltiplos: tornou-se fonte de simbolismo místico ou moralizante, ou inspiração para artistas plásticos (especialmente no Renascimento). Deixou de ser uma coletânea de crenças, para constituir instrumento de expressão retórica ou poética. A filosofia do Romantismo – particularmente Schelling (1775-

³⁵ Ibid., p.194-5.

*1854) – valorizou os mitos e promoveu-os a arquétipos explicativos. Mas ainda hoje pensadores e artistas buscam na mitologia subsídios para suas obras”.*³⁶

A primeira expressão da literatura grega, portanto, foi a epopéia, resultante da fusão de lendas eólicas e jônicas e incorporaram relatos mais ou menos fabulosos sobre expedições marítimas e elementos provenientes do contato do mundo helênico, em sua fase de formação, com culturas orientais.

Ela remete-nos à grandeza *acaiana* (grega), que foi lembrada com emoção pelos gregos emigrados da Ásia Menor, desde o tempo em que ouviam os *aedos* (canto que celebrava os heróis antigos) nos poemas, na tradição oral de seus mitos, na descrição histórica dos seus guerreiros, na invenção da tragédia e da comédia e até na conquista de uma linguagem que reproduzia a reflexão abstrata, produto da mente humana, a filosofia.

Os poemas homéricos datam do VIII século a.C. e foram a primeira obra documentada da literatura grega. O *aedo*, que o compôs, cantava em versos os acontecimentos de mais de 300 anos, desde o declínio da civilização micênica.

A Ilíada e *A Odisséia*, as únicas epopéias que se conservaram, evocam a guerra dos acaicos (Tebas e Tróia), seu poderio e suas migrações. Mostram um povo grego de costumes ainda primitivos, mas de espírito engenhoso, aberto, imaginoso e aventureiro.

³⁶ E. A. Cabral, **Dicionário de Mitologia Greco-Romana**, p.196.

As epopéias homéricas, por meio dos mitos, trazem-nos informações sobre o sistema de organização da *polis* arcaica. Buscavam, ao racionalizar as ações divinas, afastar a população dos temores das forças obscuras e das práticas mágicas. Ao excluir do mundo dos deuses formas monstruosas, a mitologia homérica passou a representar os deuses e a própria natureza dentro de contornos mais humanos, afastando, assim, os temores que eram inerentes aos cultos e religiões primitivas. O politeísmo homérico era hierárquico e paternalista e os valores éticos pressupunham um universo moral controlado por um único deus (Zeus), e tanto os deuses quanto os heróis revelavam uma descendência genealógica que garantia seu valor pessoal.

Às conquistas esparsas e assistemáticas da ciência empírica e pragmática dos orientais, os gregos dos séculos VI e V a.C. contrapuseram a busca de uma unidade de compreensão racional, que organizou, integrou e dinamizou os conhecimentos.

O complexo processo de formação do povo e da cultura grega determinou o aparecimento, dentro do mundo helênico, de áreas bastante diferenciadas no seu modo de expressar e conviver, enquanto da Jônia ou Grécia continental surgiram as epopéias homéricas, presa às tradições da *polis* arcaica, das colônias da Ásia menor. A partir do século VI a.C., encontraram-se as formulações filosóficas e científicas dos pensadores de Mileto, de Samos e de Éfeso, mais influenciados pelos padrões matemáticos orientais. Essa diversidade foi marcante no processo de formação da *polis*, da literatura e da filosofia.

Essa mentalidade, como já vimos, foi resultante de um processo de racionalização da cultura, acelerado a partir da demolição da antiga civilização micênica. A partir daí, a

convergência de vários fatores econômicos, sociais, políticos, geográficos permitiu a eclosão da filosofia grega e a substituição do saber mitológico, da tradição pelo saber lógico da razão.

As epopéias homéricas revelam a gênese desse processo de racionalização, pois, além de relatar a visão mitopoética dos gregos, informam sobre a organização da *polis* arcaica. Da análise das epopéias foi possível extrair que a “intervenção benéfica ou maléfica” dos deuses estava no âmago da psicologia dos heróis de Homero e comandava suas ações, mas sempre obedecendo a um sistema de valores e ordenação moral.

Inicialmente em Homero, *areté* significava nobreza em atitudes e só algumas vezes, nos livros finais, passou a significar qualidades morais ou espirituais.

Séculos mais tarde, os pensamentos relativos à ética, tanto de Platão quanto de Aristóteles, foram fundamentados, em grande parte, na ética aristocrática descrita por Homero, porém com o diferencial de que a aristocracia de sangue, em Platão e Aristóteles, foi substituída pela aristocracia de espírito, baseada no cultivo da investigação científica e filosófica.

Em meados do século VIII a.C., entre esses dois momentos da cultura grega, ou seja, entre Homero e os filósofos da tradição Socrática, encontra-se a obra poética de Hesíodo, que, segundo o historiador Werner Jaeger (2001), fez aparecer o subjetivo na literatura, pois construiu seus poemas em primeira pessoa, e isso influenciou tanto a tragédia quanto a comédia. Em seu poema denominado *Erga*, Hesíodo abandonou a tradicional objetividade da epopéia e inseriu uma grande novidade: a fala em primeira pessoa, pois colocou em forma de poema sua própria luta contra o irmão, procurando convencê-lo de que ainda que os juízes da Terra fossem

corruptos, Zeus amparava a justiça e proclamou que os bens mal adquiridos nunca prosperariam (JEAGER, 2001).

JEAGER (2001) considera que foi em Hesíodo que surgiu, pela primeira vez, a idéia do direito. O autor afirmou que os poemas *Erga* demonstram a fé apaixonada de Hesíodo pelo direito, bendizendo a justiça e maldizendo seu contrário.

Enquanto Homero falou da educação do nobre, do cultivo das qualidades próprias dos senhores e heróis, Hesíodo destacou uma outra fonte de cultura, o trabalho. Hesíodo retratou em seus poemas, as dificuldades e o cotidiano dos camponeses, a luta heróica em retirar o alimento da terra.

Tomando como ponto de partida velhos mitos que coordenaram e enriqueceram, Hesíodo traçou o universo divino vinculado a uma ordem genealógica, partindo do postulado de que tudo tinha origem sucessiva. Nessa genealogia sistemática percebemos o esboço de um pensamento racional, sustentado pela exigência de causalidade, que iria abrir caminho para as posteriores cosmogonias filosóficas.

Na obra de Hesíodo, trabalho e justiça são idéias complementares. O Mito de Prometeu ilustrou a idéia de trabalho e o Mito das Idades, a idéia de justiça, pois nenhum homem poderia furtar-se à lei do trabalho, assim como nenhuma raça poderia evitar a justiça. Segundo Hesíodo, o homem da Idade de Ferro era movido pelo instinto de luta (*eris*) e se a luta se transformasse em trabalho, seria próspera e justa, mas se se manifestasse como violência, acabaria por ser a perdição do próprio homem.

Fez surgir a noção de que a *areté* (virtude) seria filha do esforço e a de que o trabalho era o fundamento e a salvaguarda da justiça.

Como podemos observar, uma nova mentalidade afirmava-se diante das circunstâncias e fatos.

As antigas instituições e os valores arcaicos eram corroídos pouco a pouco. Enquanto se intensificavam as relações com outros povos, cada vez mais distantes ficavam as velhas tradições remanescentes da sociedade micênica.

As cidades-Estados jônicas, ou seja, as colônias da Ásia Menor, tinham como principais atividades econômicas, por força da sua localização geográfica, a navegação, o comércio e o artesanato. A moeda facilitou o sistema de trocas e fortaleceu econômica e socialmente aqueles que viviam do comércio, da navegação e do artesanato, marcando a decadência da sociedade social baseada na aristocracia de sangue.

Como já salientado, as viagens marítimas levaram os gregos a conhecer os lugares e terras distantes narrados nos mitos. Nesses lugares, segundo a tradição, viviam os deuses ao lado dos heróis e titãs, como a Medusa, as ninfas e a Medéia: monstros e belidades caminhavam e se relacionavam.

Entretanto, ao pisarem nessas terras, perceberam que nada havia de diferente dos lugares de onde vinham. Notaram que, ao invés dos seres mitológicos e fabulosos, existiam apenas os mesmos seres humanos.

A partir do século VI a.C., a expansão das técnicas, já desvinculada da primitiva concepção que lhes atribuía origem divina, passou a oferecer ao homem imagens explicativas dotadas de alta dose de racionalidade, conduzindo a uma progressiva rejeição e à substituição da visão mítica da realidade. A técnica que o homem conseguiu compreender e dominar a ponto de realizá-la com suas próprias mãos e, mais ainda, conseguiu repeti-la e, sobretudo, conseguiu ensiná-la a outros, apresentou-se como um processo de transformação da mentalidade, ou seja, uma aproximação àquilo que viria se tornar o pensamento racional.

A mitologia tradicional, como vimos, foi novamente descrita por Hesíodo, a partir do século VII a.C., apresentando uma síntese genealógica que ligava deuses e mortais com nexos causal. Porém, a partir do século VI a.C., uma nova e mais radical forma de pensamento, que não partia da tradição mítica, mas de realidades aprendidas na experiência humana cotidiana, fruto da laicização da cultura, começou a surgir, principalmente na região da Jônia, em virtude, por certo, de todos os fatores já analisados.

Dentro desse espírito surgiram na Jônia as primeiras concepções científicas e filosóficas da cultura ocidental, propostas pela escola de Mileto.

Jean-Pierre Vernant (1986) assim fala da escola de Mileto:

“Da origem do mundo, de sua composição, de sua ordem, dos fenômenos meteorológicos, propõe explicações livres de toda a imaginária dramática das teogonias e cosmogonias antigas: as grandes potências, primordiais já se extinguiram; nada de agentes sobre-naturais cujas aventuras, lutas, façanhas formavam a trama dos mitos das gêneses que narravam o aparecimento do mundo e a

*instituição da ordem; nem mesmo alusão aos deuses que a religião oficial associava, nas crenças e no culto, às forças da natureza. Segundo uma tradição que remonta aos próprios filósofos antigos, o primeiro filósofo teria sido Tales de Mileto”.*³⁷

Para a história da filosofia, a importância de Tales advém sobretudo de ter afirmado que a água era a origem de todas as coisas. A água seria a *physis*, o que, no vocábulo da época, abrangia tanto a acepção de “fonte originária” quanto a de “processo de surgimento e desenvolvimento”, correspondendo o aperfeiçoamento à “gênese”. Segundo a interpretação de Aristóteles, séculos depois, teria tido início com Tales a explicação do “universo material”.

Um dos aspectos fundamentais da mentalidade científico-filosófica inaugurada por Tales consistiu na possibilidade de reformulação e correção das teses propostas. À estabilidade dos mitos arcaicos e à estagnação das esparsas e assistemáticas conquistas da ciência oriental, os gregos, a partir de Tales, propuseram uma nova visão de mundo, cuja base racional ficou evidenciada na mesma medida em que ela seria capaz de progredir, ser repensada e substituída. Em termos de causalidade histórica, essa revolução intelectual foi considerada, por alguns historiadores, como algo inexplicável, “(...) na teoria Jônica o *logos* ter-se-ia desprendido bruscamente do mito, como as escamas caem dos olhos do cego.”³⁸

³⁷ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.73.

³⁸ Ibid., p.74.

Em meados do século VI a.C., a chefia da escola de Mileto passou para Anaximandro, que acreditava ser o universo o resultado das modificações ocorridas num princípio originário ou *arché*. Esse princípio seria o *apeíron*, que se poderia traduzir por infinito ou ilimitado. No único fragmento que restou de sua obra, Anaximandro afirmou que, ao longo do tempo, o movimento eterno acabaria separando os pares opostos e que os opostos pagariam entre si as injustiças cometidas.

O último dos milesianos foi Anaxímenes, que dizia ser o universo composto das transformações de um ar infinito *pneuma apeíron*. Como Anaximandro e Anaxímenes, também os *doxógrafos* (escritores antigos que recolhiam ou transcreviam as opiniões dos primeiros filósofos), atribuíram a doutrina da constituição da *arché*, única, de inumeráveis mundos, gerados de maneira sucessiva e/ou simultânea.

VERNANT (1986) assim descreve:

*“Na Grécia, não somente a Teogonia de Hesíodo, em seu plano geral, ordena-se segundo a mesma perspectiva, mas também cosmogonias mais tardias e mais elaboradas, como a de Ferecides de Siros, que Aristóteles classifica, entre os teólogos, no número daqueles que souberam misturar a filosofia ao mito”.*³⁹

³⁹ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.80.

No século VI a.C., verificou-se, em certas regiões da Grécia, uma efervescência da vida religiosa, para a qual contribuiu a linha política adotada por alguns tiranos, pois, com o intuito de enfraquecer a antiga aristocracia, que supunham descender de deuses protetores das divindades oficiais, favoreciam a expansão de novos cultos populares ou estrangeiros.

Dentre as religiões de mistérios e de caráter iniciático encontravam-se os cultos a Dionísio e Orfeu. Os órficos acreditavam na imortalidade da alma e na metempsicose.

Pitágoras tornou-se figura de referência na antiguidade, tendo realizado modificações fundamentais na religiosidade órfica, substituindo-a pela matemática como meio de salvação, ou seja, partindo das idéias órficas, o pitagorismo pressupôs uma identidade fundamental, de natureza divina entre todos os seres, e essa similitude profunda entre os vários seres existentes era sentida pelo homem sob a forma de “um acordo com a natureza”, e esse acordo foi qualificado como “harmonia”, garantida pela presença do divino em tudo.

Segundo Louis Gernet (1968),

*“O privilégio de Pitágoras, o que o faz um ser intermediário entre o Homem e Deus, não é, bem entendido, que sua alma fosse reencarnada várias vezes: mas sim que ele tenha conservado a lembrança de suas reencarnações sucessivas. Isso supõe uma graça divina; mas, dom gratuito em um sentido, o privilégio não deixa de ser uma conquista. Mais especificamente, ele é a recompensa de certas práticas eficazes que discernimos ou adivinhamos”.*⁴⁰

A grande novidade introduzida, certamente pelo próprio Pitágoras na religiosidade órfica, foi a transformação do processo de libertação da alma, em um esforço inteiramente subjetivo e puramente humano. A purificação resultaria do trabalho intelectual, que descobria a estrutura numérica das coisas e tornava, assim, a alma semelhante ao cosmos, em harmonia, proporção e beleza.

2.2. O Teatro na Sociedade Grega

Para Aloysio Ferraz Pereira (1980), o teatro foi uma das mais completas formas de expressão da Grécia clássica:

“Nesses tempos de crise, todas as formas de cultura, principalmente o teatro, representam e descrevem as grandes forças interiores que, movendo e agitando os homens, repercutem na sociedade, na organização do estado, na legislação e na distribuição da justiça. O século V realizará uma obra crítica que, se de um lado

⁴⁰ Tradução livre do autor . « *Le privilège de Pythagore, ce qui fait de lui un être intermédiaire entre l’homme et Dieu, ce n’est pas, bien entendu, que son âme se soit réincarnée plusieurs fois: c’est qu’il ait conservé le souvenir de ses réincarnations successives. Cela suppose une grâce divine; mais, don gratuit en un sens, le privilège n’en est pas moins une conquête. Plus précisément, il est la récompense de certaines pratiques efficaces que nous discernons ou devinons*». Louis Gernet, **Anthropologie de la Grèce antique**, p.250.

A teoria da metempsicose, que é uma parte essencial de seu ensino e de sua prática purificadora, prolonga e utiliza um mito de reencarnação que deve ter pertencido à Grécia pré-histórica. (tradução livre do autor). « *La théorie de la métempsycose, qui est une partie essentielle de leur enseignement et de leur pratique purificatoire, prolonge et utilise un mythe de réincarnation qui a dû appartenir à la Grèce préhistorique* ». Ibid., mesma página.

*abalará as estruturas sociais na Grécia, particularmente em Atenas, por outro radicalizará as posições ideológicas. Os gregos tinham explorado quase todas as possibilidades humanas na existência prática e no plano das idéias”.*⁴¹

O teatro grego, sobretudo o de Atenas, era apresentado ao público em três grandes festivais: Dionisiacas Rurais, as Lenéias e as Grandes Dionisiacas. Eram três concorrentes, os integrantes representavam para um júri e cada concorrente apresentava três tragédias e um drama satírico. *“Aqui se canta uma cidade, Atenas, vitoriosa e justa. Aqui se canta a justiça que triunfa sobre o sofrimento dos Átridas. Aqui se canta o sofrimento que conduz à justiça...isto tudo foi teatro e um teatro templo da justiça.”*⁴²

Jorge Silva Melo (1975), na Introdução da obra de Ésquilo afirma que, mesmo sem a música e os atores, a tragédia ainda era possível, pois podia ser lida. Sabe-se, a respeito do teatro da Grécia Antiga, que havia um coro que os atores usavam máscaras e eram os homens que faziam os papéis de mulheres.

MELO (1975) diz que a forma literária que deu origem à tragédia foi o “ditirambo coral”, em louvor a Dionísio.

⁴¹ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.29.

⁴² Jorge Silva Melo. Ésquilo, Introdução de Jorge Silva Melo. In: Ésquilo, **Ésquilo: teatro completo**, p.13.

*“Uma estranha poesia escrita sobre a épica mas que não é épica; com momentos líricos que o não são. Esplendor da palavra que narra, que interroga, que pergunta, que relata, que se proclama em imagens esplêndidas e luzentas, que movimenta conceitos cosmológicos com a força de quem descobre a terra: a Hybris e a Diké, a Polis e os Deuses”.*⁴³

Para o autor, as alegorias das formas de representação humana mostravam os conflitos sociais da época e procuravam mostrar também, com crítica e sensibilidade, o que havia de nobre e vil no homem.

O teatro grego tem sido, até nossos dias, objeto de estudo da filosofia, das ciências humanas, na busca da compreensão do ser humano, principalmente porque descreveram as representações sociais sob a forma de estruturas simplificadas, mas com grande percepção para compreender as nuances da alma.

A tragédia, ou seja, o teatro representando a poesia dramática, jamais teve, antes da Grécia antiga, tão profunda e impressionante revelação.

*“É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado (...) e que, suscitando o ‘terror e a piedade’, tem por efeito a purificação dessas emoções”.*⁴⁴

⁴³ Ibid., p.12.

⁴⁴ Aristóteles, **Metafísica**, p.28.

A tragédia era proveniente das festas dionísias (em louvor a Baco ou Dionísio, o deus do vinho), ou seja, quase todas as instituições da Grécia antiga tiveram sua origem na religião e exerceram influência decisiva na formação da mentalidade do povo. Na maioria das vezes, os enredos das tragédias eram conhecidos da população, não causavam surpresa ou espanto ao público, pois eram fundados nas velhas lendas, nas antigas tradições, nas narrativas mitológicas e nas desgraças que se deram nas famílias que compunham a história a ser contada. Eram os sentimentos, medos, paixões e idéias que tumultuavam as almas dos gregos que eram contadas nas tragédias.

*“Devemos convir em que a multidão que se comprimia nas arquibancadas de pedra do teatro de Dionísios, nas faldas da Acrópole, em Atenas, ao ar livre, sob aquele céu puríssimo da Ática, tinha o direito de exigir, para alimento de seu estuante entusiasmo, um espetáculo consentâneo com os ardores guerreiros e patrióticos de que se sentia possuída”.*⁴⁵

Nos ensina Bárbara Freitag (1992) sobre o teatro, a tragédia grega:

*“(...) a tragédia grega alimenta-se da mitologia. O mito, forma original de representação das emoções, dos conflitos, fornece a matéria prima para a trama dos protagonistas da tragédia. Aqui são encenados emoções e conflitos universais, vinculados inevitavelmente à condição humana”.*⁴⁶

⁴⁵ Ésquilo, **Teatro completo**, p.12.

⁴⁶ Bárbara Freitag, **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**, p.19.

O teatro ateniense, originado das festas em homenagem a Dionísio, assinalou uma grande influência na formação do espírito do povo e foi um verdadeiro modelo para as demais cidades gregas, que quiseram imitar o novo gênero artístico. Com isso a tragédia não influenciou somente o público ateniense, mas toda a Grécia daquele momento histórico.

Jacqueline de Romilly (*apud* COMPARATO, 2001), em *La Tragédie Grecque*, afirmou que a democracia surgiu na Grécia, concomitantemente com a tragédia, e que essa sincronia não foi casual. Diz também que a supressão de todo o poder político superior ao do próprio povo coincidiu, historicamente, com o questionamento dos mitos religiosos tradicionais. E o homem tornou-se o principal objeto de sua própria análise e da reflexão social, pois havia a necessidade de definir o critério supremo das ações humanas e as justificativas éticas para a organização da vida humana em sociedade numa instância superior ao povo.

*“A tragédia grega, muitos séculos antes da psicanálise, representou a primeira grande introspecção nos subterrâneos da alma humana, povoados de paixões, sentimentos e emoções, de caráter irracional e incontrolável. O homem aparece, aos seus próprios olhos, como um problema, ele é em si mesmo um problema, no sentido que a palavra tomou desde logo entre os geômetras gregos: um obstáculo à compreensão, uma dificuldade proposta à razão humana”.*⁴⁷

A tragédia grega, não podemos esquecer, surgiu, desenvolveu-se e atingiu seu apogeu durante o V século a.C., ou seja, durante o século em que a própria Grécia floresceu e viveu sua fase épica, pois fortaleceram-se o governo e suas instituições, constituindo-se a democracia em

⁴⁷ Jacqueline de Romilly. **La tragédie grecque**. Paris: PUF, 1973, p.14-15 *apud* Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2001, p.9.

Atenas, desenvolveu-se o comércio, as navegações, oradores debatiam eloqüentemente nas praças públicas, na *ágora*. Era o período da república, dos pensadores, sofistas e filósofos.

Na linha de tendência à racionalização, as religiões tornaram-se mais éticas e menos rituais; foi nesse período que despontou a idéia de uma igualdade essencial entre os cidadãos, que foi defendida pela filosofia.

Rogério César de Cerqueira Leite (2003), em artigo de sua autoria publicado na Folha de São Paulo, citou que Aristóteles foi um dos grandes admiradores da tragédia, ao contrário de Platão:

*“‘Katarsis’ é a metáfora usada por Aristóteles (‘Poética’) para combater a condenação de Platão à arte, especialmente a tragédia, por estimular paixões mórbidas que serviriam mal à humanidade. Na tragédia grega, o herói julga sua consciência culpada, com frequência devido ao assassinato de um parente. Através da piedade pelo herói, argumenta Aristóteles, o expectador libera-se de seus conflitos psicológicos, de suas culpas, devido à ‘autorização’ para se emocionar que a ação concreta contida na tragédia concede. E, com isso, revivendo e revisando suas próprias experiências penosas, atinge o espectador um estado de harmonia psicológica e de lucidez realista. Na tradição popular, a catarse libertadora, a purgação de erros pretéritos é alcançada com a revisitação do passado”.*⁴⁸

Porém, a instituição do princípio de igualdade entre os cidadãos, que respaldou a Democracia na Grécia, influenciou também a comédia ou vice-versa. Segundo LOPES (2000),

⁴⁸ Rogério César de Cerqueira Leite, “Catarse” no MCT, p.A3.

*“(...) as comédias de Aristófanes (As Nuvens, por exemplo) ilustram a irreverência que se permitia para com os tribunais e a eloquência ‘forense’”.*⁴⁹

O autor considerou relevante o estudo comparado entre a sociedade grega e o seu teatro. A tragédia Antígona, por exemplo, tinha para o direito uma particularidade que transitaria por toda a cultura clássica, pois, a partir daí, surgiu a fenda do conflito até hoje existente entre as duas concepções possíveis de direito, ou seja, o direito implícito na natureza humana, dos “deuses”, e o direito que rege a vida social do homem na cidade, dos “homens”. A consciência dessa dualidade, explícita na obra de Sófocles, foi e ainda hoje é motivo de profunda reflexão.

⁴⁹ José Reinaldo Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.36.

CAPÍTULO 3

3. O DIREITO NA GRÉCIA ANTIGA

3.1. O Nascimento do Direito na Grécia Antiga

O direito antigo é um conjunto de regras emanadas de um princípio irracional e sancionado pelos tabus (PEREIRA, 1980). Naquele mundo de determinismos, a magia cumpria sua missão de apaziguar e de facilitar o relacionamento árduo entre os homens e as coisas, que até então, para eles, pareciam cheios de mistério e perigo.

A natureza, para o primitivo, como já vimos, assumiu a forma de um ente que agia de acordo com a moral. As leis, portanto, eram cumpridas e obedecidas em função do medo exercido pelas forças naturais.

É também nesse período histórico que o povo grego vê nos deuses o poder de seus destinos. Acreditavam, portanto, que a essas entidades divinas caberia decidir e distribuir a fartura ou a desgraça aos seres humanos: Na tentativa de dar sentido ao mundo, as criaturas nele existentes, os povos antigos criaram mitos e a maioria deles tinha caráter religioso.

Segundo o professor Fábio Konder Comparato (2001), no mito grego (Ésquilo), além de criar o homem, Deus determinou também que o homem fosse um ser naturalmente incompleto: “(...) *Poderás te rebaixar à irracionalidade dos seres inferiores; ou então elevar-te ao nível divino dos seres superiores.*”⁵⁰

Para Ésquilo (mito transcrito por Sófocles), a justiça anseia a medida e o equilíbrio em suas leis. Porém, embora de origem divina, a legalidade cósmica é por ele apresentada na relação do homem, com o férreo destino que nem os deuses podiam alterar. Segundo TRUYOL Y SERRA (1998), Sófocles, “(...) *ao suscitar o problema do possível antagonismo entre as leis humanas e a divina*”⁵¹, despertou um novo elemento na Hélade.

Muito tempo e esforços foram necessários para que se pudesse ter com a natureza uma relação segura e destemida. Colocar a natureza dentro de seu devido contorno foi tarefa árdua e demorada para os povos antigos.

Sair de um mundo mítico, no qual a natureza “julga e castiga” os humanos, e encontrar uma nova idéia de natureza, livre e desvincilhada desses conceitos, fez com que os gregos arcaicos travassem uma verdadeira guerra interior, contra suas próprias crenças e superstições. Com o passar dos tempos, a crença deslocou-se. As leis humanas não seriam mais fruto da representação mágica da natureza, mas sim da vontade de deuses e semi-deuses, passando, portanto, a ter caráter religioso. “(...) *A efervescência religiosa não contribuiu somente para o*

⁵⁰ Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**, p.7.

⁵¹ Tradução livre do autor. “(...) *al suscitar el problema del posible antagonismo entre las leyes humanas y la divina*”. Antonio Truyol Y Serra, **Historia de la filosofía del derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja edad media**, 1998, p.109.

nascimento do Direito. Preparou também um esforço de reflexão moral, orientado por especulações políticas.”⁵².

O direito, acreditavam os gregos, era “(...) *dominado pela vontade legislativa dos deuses*”⁵³. Até mesmo o direito costumeiro, que se formava em função das normas sociais, passou a ser entendido como incontestável, pois passou a ser visto como um conjunto de “(...) *leis sagradas* (...)”⁵⁴.

O direito primitivo era o direito formular (ligado a fórmulas). Se não fosse usada a fórmula sagrada e consagrada, o ato não seria válido. Era o Reino da Magia, no qual quem conhecia o direito (as fórmulas sagradas) eram os sacerdotes, os Pontífices. Eram eles as “pontes” que ligavam o mundo dos deuses com o mundo terreno.

As leis, portanto, a partir desse período, eram entendidas como manifestações da vontade divina e, uma vez escritas, deveriam valer contra todos, de forma igualitária.

Para TRUYOL Y SERRA (1998): “(...) *se a força física impera entre os irracionais, como nos mostra a fábula do ‘halcón e ruisenõr’, os homens possuem a justiça, o melhor dos dons de Zeus...*”⁵⁵.

⁵² Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.58.

⁵³ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.19.

⁵⁴ Ibid., mesma página.

⁵⁵ Tradução livre do autor. “(...) *si la fuerza física impera entre los irracionales, como hace ver la fábula del halcón y el ruisenõr, los hombres poseen la justicia, el mejor de los dones de Zeus*”. Antonio Truyol Y Serra, **Historia de la filosofía del derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja edad media**, p.108.

Segundo o autor, o pensamento grego manifestou-se não só na organização do caos humano, mas também na ordem da natureza. Para ele, Anaximandro de Mileto trasladou a idéia de justiça (*dike*) para idéia de ordem do universo (*kosmos*).

Outros pré-socráticos como Parmênides de Eléa e Empédocles de Aguento conduziram as idéias (representações da expressão humana) para especificações cosmológicas, o que culminou em pensadores como Pitágoras e Heráclito.

Pitágoras (na segunda metade do século VII a.C.) fundou uma associação política-religiosa centrada em valores e idéias éticas, que precederam Platão e influenciaram Aristóteles. Partindo do princípio de que o número era a essência das coisas, esboçou-se a primeira teoria helênica solene, a justiça, que restabeleceu a relação entre a matemática, a música e a harmonia do *kosmos*.

Assim, a igualdade apareceu como elemento essencial da justiça, e a justiça fundou-se na ordem natural, simbólica, abstrata e ideal dos números, e não na vontade humana.

Ainda no período cosmológico, Heráclito de Éfeso, (535-470 a.C.) estabeleceu o conceito de *logos*, que também estava apoiado numa concepção jurídica, pois, para ele, foi a partir de uma única lei divina que se nutriram as leis humanas, e todo sacrifício humano era válido para defendê-la.

TRUYOL Y SERRA (1998) ensina que:

*“Unicamente no logos divino se restabelece a unidade absoluta, a que o homem tem acesso mediante sua razão. Daí resultou um dualismo entre razão e história em que não é possível decidir como foi resolvido por Heráclito. Ele explica as divergentes interpretações que deram ao seu pensamento”.*⁵⁶

Para o autor, o *logos heracliteo*, mesmo que de forma diferente, abriu precedentes para a teoria estóica (*logoi spermatikoi*) e a teoria cristã da lei eterna. A filosofia pré-socrática adotou a concepção de justiça herdada de Hesíodo, autor da teogonia “*Los trabajos y los días*”, o qual afirmou que a ordem moral estava fundada na divindade. Para Homero, desde a *A Ilíada* e a *A Odisséia*, a justiça foi o princípio ordenador da condição humana.

Ensina Jean-Pierre Vernant (1998): “(...) *Em Homero, a sophrosyne tem um valor muito geral; é o bom-senso (...)*”⁵⁷. Relatou também que Sólon, com espírito de conciliação, transformou a *polis* vinculada à arrogância aristocrática, tomada do espírito de “*Eris*” e de outras formas de contra-senso, tais como *koros*, *hybris*, *pleonexia*, que geravam injustiça, opressão, *dysnomia*, em um cosmos harmonioso para os diversos elementos que a compunham. Sólon colocou-se frente à sociedade como árbitro e mediador. A justiça, para ele, devia aparecer como uma ordem inteiramente natural. Segundo o autor, “(...) *com Sólon, Diké e Sophrosyne, tendo descido do céu à terra, instalam-se na ágora. Quer dizer que elas doravante vão ter que ‘prestar contas’ (...)*”⁵⁸. Os gregos continuariam certamente a invocá-las, mas não deixariam também de submetê-las à discussão.

⁵⁶ Tradução livre do autor. “Unicamente en el logos divino se restablece la unidad absoluta, a la que el hombre tiene acceso mediante su razón. De ahí un dualismo entre razón e historia del ya no se posible decir cómo era resuelto por Heráclito. Ello explica las divergentes interpretaciones que de su pensamiento se han dado”. Antonio Truyol Y Serra, **Historia de la filosofía del derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja edad media**, p.107.

⁵⁷ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.65.

⁵⁸ Ibid., p.61.

Segundo as leis de Sólon, as classes intermediárias deveriam ter função mediadora para que nenhum dos extremos se apoderasse da *arché*. Esses mediadores eram chamados de *nomótetas* e a lei que eles promulgavam, que era uma expressão da vontade mediana, davam à cidade o ponto de equilíbrio sócio-econômico, chamado “medida proporcional”. Que seria: “(...) *a homónoia, a concórdia, é uma “harmonia” obtida por proporções tão exatas que Sólon lhes dá uma forma quase numérica (...)*”.⁵⁹

Sólon pregava a homogeneidade social que excluía as excessivas desigualdades. VERNANT (1998) explica que existiam duas grandes correntes que se opunham no mundo grego:

- A corrente Aristocrática: pregava a lei da ordem hierárquica, cuja cidade, como um cosmos, era feita de diversas partes distintas e a medida justa devia ser a conciliação das partes desiguais, que culminou com o “pitagorismo”, a *eunomia*;
- A corrente Democrática: que definia todos os cidadãos como iguais, sem consideração de fortuna ou virtude, e culminou com o princípio da *isonomia* na Reforma de Clístenes.

Afirma VERNANT (1998) que:

⁵⁹ Ibid., p.66.

“(...) sob a lei da isonomia, o mundo social toma a forma de um cosmos circular e centrado em que o cidadão, por ser semelhante a todos os outros, terá que percorrer a totalidade do circuito, ocupando e cedendo sucessivamente, segundo a ordem do tempo, todas as posições simétricas que compõem o espaço cívico”.⁶⁰

O reconhecimento de que as instituições de governo deveriam ser utilizadas para o serviço dos governados, e não para o benefício pessoal dos governantes, foi o primeiro passo decisivo na admissão da existência de direitos que inerentes à própria condição humana, deveriam ser reconhecidos por todos e não uma mera concessão dos que exerciam o poder.

Para os gregos, as leis deviam fazer parte da educação do cidadão, *“(...) as leis de Sólon eram ensinadas como poemas, de modo que todo ateniense bem educado terminava por conhecer sua tradição político-jurídica comum (...)”⁶¹.*

Assim, as discussões sobre a justiça, na Grécia, eram discussões sobre a justiça na cidade, entre cidadãos iguais.

Sólon foi um dos responsáveis pelas grandes transformações sociais e políticas ocorridas na Grécia entre os séculos VII e VI a.C., e foi também o criador das primeiras codificações gregas. Para TRUYOL Y SERRA (1998), *“(...) Legislador e poeta, Sólon é, antes de tudo, entre suas atribuições, o anunciador da ‘eunomia’, a ordem social equilibrada, na justiça, (diké) (...)”⁶².*

⁶⁰ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.72.

⁶¹ José Reinaldo Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias.**, p.34.

⁶² Tradução livre do autor. *“(...) Legislador y poeta, Solon és ante todo, en sus Elegías, el nuncio de la eunomía, el orden social equilibrado, en la justicia (dikê) (...)”.* Antonio Truyol Y Serra, **Historia de la filosofía del derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja edad media**, p.109.

Mas, ao falarmos de codificação, de leis escritas, faz-se importante lembrar que ao lado delas, havia um outro tipo de lei. Ensina professor COMPARATO (2001):

*“(...) ao lado da lei escrita (nomos êngraphon), havia também entre os gregos uma outra noção de igual importância: a de lei não escrita (nomos ágraphon). Tratava-se, a bem dizer, de noção ambígua, podendo ora designar o costume juridicamente relevante, ora as leis universais, originalmente de cunho religioso, as quais, sendo regras muito gerais e absolutas, não se prestavam a ser promulgada no território exclusivo de uma só nação”.*⁶³

Segundo o autor, em *Ética a Nicômaco* (X,1180^a,12), Aristóteles as definiu em sua essência: o *nomos*, uma regra que emana da prudência (*phrônesis*) e da razão (*noos*). Para COMPARATO (2001), *“(...) o sentido e a importância política que os gregos clássicos atribuíam ao nomos eram incomparavelmente mais amplos e profundos do que aqueles conferidos à lei moderna”.*⁶⁴

Efetivamente, na vida política ateniense, por mais de dois séculos (de 501 a 338 a.C.), o poder dos governantes foi estritamente limitado pela soberania das leis e por um conjunto de instituições de cidadania ativa, pelas quais o povo, pela primeira vez na história, governou a si mesmo.

No *Capítulo 5. O Direito Positivo: a Elaboração da Lei dos Homens*, estudaremos a democracia ateniense e suas características essenciais, mas, acreditamos importante dizer, que

⁶³ Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**, p.12.

⁶⁴ *Ibid.*, p.40.

durante esse período histórico, no apogeu da cultura e civilização grega, a democracia ateniense consistiu, principalmente, na atribuição ao “povo”:

- do poder de eleger os governantes;
- de tomar as grandes decisões políticas;
- de adotar as novas leis;
- de declarar guerra;
- concluir tratados de paz ou aliança, diretamente em assembléia (*ekklésia*).

De acordo com professor COMPARATO (2001), a composição e a distribuição dos órgãos do poder na Grécia clássica demonstraram a força da expressão política do cidadão.

Para o autor, o poder executivo era similar ao contemporâneo, pois seus dirigentes políticos, os *estrategos*, deviam ter suas funções confirmadas todos os meses pelo conselho (*boulê*).

Com relação ao judiciário, a designação dos juízes era realizada por sorteios e o “povo” tinha competência ordinária para julgar os dirigentes políticos e os réus dos principais crimes. Mesmo nos processos que desenrolavam perante juízes oficiais, qualquer das partes tinha o direito de recorrer da sentença para um tribunal popular (*epheis*).

Era lícito a qualquer cidadão mover uma ação criminal (*apagoguê*) contra os dirigentes políticos e estes, ao deixarem seus cargos, eram obrigados a prestar contas de sua gestão perante o “povo”.

Pela instituição da *graphê paranomôm*, os cidadãos tinham o direito de se opor, na reunião da *Ekklésia*, a uma proposta de lei violadora da constituição (*politéia*) da cidade; ou, caso tal proposta já tivesse sido convertida em lei, de responsabilizar criminalmente seu autor.

Segundo José Reinaldo de Lima Lopes (2000), não existia entre os gregos uma classe de juristas, e não havia um treinamento jurídico, nem escolas de juristas. Não havia ensino do direito como técnica especial a ser estudada. Existiam escolas de retórica, dialética e filosofia e lá se aprendia a argumentação dialética para uso forense. Para o autor, “(...) *Em Atenas, no período clássico, não havendo carreira burocrática e não existindo juristas profissionais, a argumentação dita forense voltava-se para leigos, como num tribunal de júri (...)*”⁶⁵.

O centro da vida do cidadão grego não era a família e sim a cidade. E para ele já não bastava a simples aplicação da prudência para resolver o caso concreto, pois o “(...) *familismo tende a ser amoral (...)*”⁶⁶.

A solidariedade de sangue ou tradição era incapaz de gerar um amplo “espaço público”, uma *polis* ou uma democracia, como dizemos hoje.

Acima das solidariedades familiares, era necessária a construção de uma solidariedade cívica, que colocasse a cidade no centro da vida social e política.

⁶⁵ José Reinaldo de Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.35.

⁶⁶ *Ibid.*, p.36.

Para os gregos, a *polis* não podia ficar dependente somente da prudência e respeito aos mais velhos e sábios. Era necessária uma lei, uma regra universal.

Não há sociedade sem direitos e não há direitos sem a sociedade (*ubi societas, ubi jus*) e, a partir disso, torna-se necessária a existência de regras para a convivência.

Podemos dizer que o homem é, antes de tudo, um ser social e que a família é o mais antigo grupo religioso, a primeira escola, e o mais antigo ateliê de trabalho. A família constitui, portanto, a primeira instituição e autoridade de direito.

Partindo desse ponto de vista, acreditamos que o estudo das primeiras instituições do direito nos trará melhor compreensão do seu processo de evolução, pois, assim como se formaram as comunidades, o direito apareceu como um regulador necessário. Sua aplicação vai da família para toda a sociedade.

3.1.1. As Primeiras Regras de Direito ou a Lei Não Escrita

Como temos observado, a tradição religiosa é referência fundamental na história do direito, pois foi por meio dela que as cidades organizaram-se na Grécia. A religião iniciou-se com o culto ao antepassado, o qual agrupou a família em torno de um altar e, dessa antiga crença, nasceram os deuses domésticos. De acordo com Fustel de Coulanges (2001), em sua obra primorosa *A Cidade Antiga*, dessa tradição surgiu também o direito privado e as regras de

organização doméstica, pois as mesmas regras estabelecidas na família estenderam-se sucessivamente à fratria, à tribo e à cidade.

A união de diversas famílias formava uma fratria, a união de diversas fratrias formava uma tribo e de diversas tribos, a cidade. Estes grupos caracterizavam-se por uma autonomia, significando que eles associavam-se sem perder a sua individualidade e sua independência. Ensina o autor que a fratria era constituída por famílias que adotavam um culto comum e as tribos que se agrupavam para formar uma cidade nunca deixavam de acender um fogo sagrado e de ter uma religião comum, mas ao mesmo tempo a cidade era uma confederação e era obrigada por isso a respeitar a independência religiosa e civil das tribos, das fratrias e das famílias. Assim sendo, os antigos códigos das cidades eram constituídos por: “(...) *um conjunto de ritos, de preceitos litúrgicos, de orações, e, ao mesmo tempo, de disposições legislativas* (...)”⁶⁷ e as regras de direito eram apresentadas em meio a regras relacionadas com sacrifícios, ao sepultamento e ao culto aos mortos.

Para COULANGES (2001), a obra de Sólon era concomitantemente um código, uma constituição e um ritual, pois nela estavam regulamentadas “(...) *a ordem dos sacrifícios e o preço das vítimas tanto quanto os ritos de núpcias e o culto dos mortos* (...)”⁶⁸, e o arconde tinha a missão de zelar pelos cultos domésticos e com os delitos que atingiam a religião.

⁶⁷ Fustel de Coulanges, **A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**, p. 160.

⁶⁸ Ibid., mesma página.

Diz o autor que as leis eram tão velhas como as próprias cidades e geralmente estabelecidas ao mesmo tempo que o fogo público, pelo seu fundador. Assim, para o autor, o processo de produção das leis antigas era claro e, se Sólon, Licurgo, Minos e Numa expressaram por escrito as leis de sua cidade, foi mediante a herança oral, ou seja, eles transcreveram a tradição, mas não foram, por assim dizer, seus autores.

A própria condição imposta pela história faz com que o estudo do direito antigo pareça às vezes contraditório, pois o direito não nasceu quando o homem se pôs a estudar sua consciência e disse: “(...) *isto é justo, isto não é (...)*”⁶⁹.

Os antigos gregos, por muito tempo, conservaram a idéia de respeito e apego às suas leis, pois as viam como obra sagrada.

Os antigos acreditavam, portanto, que as leis eram oriundas dos deuses, COULANGES (2001) exemplifica-nos dizendo que os cretenses atribuíam as suas leis a Júpiter e não a Minos, e os lacedemônios afirmavam que o seu legislador era Apolo, e não Licurgo. Em sua obra, Platão confirmou este fato quando disse que “(...) *obedecer as leis é obedecer aos deuses (...)*”⁷⁰. E ainda, quando em Críton mostrou Sócrates entregando sua vida porque “as leis” assim o exigiam.

Sendo as leis divinas imutáveis, elas jamais eram revogadas e subsistiriam a despeito de qualquer contradição que houvesse entre elas. Assim, “(...) *o código de Drácon não foi abolido*

⁶⁹ Ibid., p.161.

⁷⁰ Ibid., p.162.

*por Sólon, a pedra onde a lei era gravada era inviolável (...)*⁷¹. Por seu caráter divino, a lei antiga possuía autoridade sobre todas as criaturas e impunha-se, pois os homens a obedeciam por fé.

As leis da cidade, fundadas na religião, reforçavam a onipotência do Estado e a liberdade individual era desconhecida.

O feito de Antígona, ao invocar a antiga lei não escrita, estava no fato da heroína de Sófocles confrontar os dois códigos de leis estabelecidos e na ânsia de encontrar a justiça, relacionar o caráter divino e humano dessas leis.

3.1.2. O Desenvolvimento Histórico do Direito e do Conceito de Justiça na Grécia Antiga

Fruto da convergência de diversas culturas, o regime político democrático, vivenciado pelos gregos, foi fundamentado pela legitimação da igualdade e pela viabilidade da participação popular nas decisões políticas e propiciou, não só a organização do Estado laico e a conquista de leis e códigos para regimentá-lo, como também foi a garantia essencial para o exercício dos direitos.

⁷¹ Fustel de Coulanges, **A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**, p.162.

Tendo em conta que o efetivo exercício de qualquer direito pressupõe um Estado organizado, podemos afirmar que as idéias pertinentes ao conceito de direito natural foram utilizadas como instrumento de justiça na Grécia antiga, simultaneamente ao direito positivo.

A convergência de diferentes povos, que fez parte da base material da vida grega, segundo José Reinaldo de Lima Lopes (2000), foi fruto de uma civilização com grande movimento comercial no Mediterrâneo. Isto porque os estrangeiros eram percebidos pelos gregos, ao mesmo tempo como iguais e diferentes, e exigiu do povo reflexões importantes sobre as leis particulares de cada cidade. O questionamento que esse trânsito entre culturas diferentes propôs foi a existência ou não de um direito comum a todos os povos, um direito das gentes, ou um direito natural. Esses questionamentos todos foram objeto de estudo das diversas escolas de filosofia da Grécia antiga.

Lima Lopes (2000) ensina que essa reflexão sobre o direito e a justiça estava intimamente ligada à própria constituição das cidades:

*“O enorme esforço para superar a solidariedade familiar e transformar a cidade (ou o estado se quisermos) no centro da vida social e política é refletido na literatura e na filosofia, além de ter sido objeto de leis específicas impondo o fim das vinganças familiares. Aristóteles, falando da cidade e da justiça, dirá que seu objetivo é criar a amizade entre os homens (cidadãos): mostra que não são apenas as famílias o fundamento da vida social”.*⁷²

⁷² José Reinaldo de Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.36.

CAPÍTULO 4

4. O DIREITO NATURAL NA GRÉCIA ANTIGA

A percepção de direito natural na história da humanidade implica abordagens de cunho axiológico, que nunca partem de conceitos rígidos, mas do constante debate em torno do elemento justiça. A história mostra que a procura de ideais democráticos, legítimos e justos implica suposição e existência de um referencial permanente de valores, em relação ao qual possa ser estabelecida a sua legitimidade.

Embora passível de interpretações, os ideais de justiça têm acompanhado o processo de racionalização e positivação da humanidade. Neste processo de racionalização, o cidadão, fruto e membro do estado democrático, possui garantias afirmadas pelo ordenamento jurídico, porém, a efetiva realização dos conteúdos das leis que garantam a dignidade e a integridade do ser humano é o verdadeiro desafio de nossos tempos.

O direito teve, desde seus primórdios, sua natureza dividida em duas correntes, o naturalismo e o positivismo. No período Clássico, ou seja, na Antiguidade, o direito natural não era considerado superior ao positivo, de fato, o direito natural era concebido como sendo um direito comum e o positivo como especial, assim, com base no princípio de que o particular prevalecia sobre o geral, o direito positivo prevalecia sobre o natural sempre que ocorresse um conflito.

Na Idade Média, por sua vez, o direito natural foi considerado superior ao positivo, pois acreditava-se tratar de norma fundada na própria vontade de Deus.

O grande pensador Giorgio Del Vecchio (1960) considera que o direito natural acompanhou desde sempre a humanidade, mas que os positivistas fizeram a ele algumas importantes e sérias objeções: “*O Direito Natural é essencialmente distinto do Direito Positivo, precisamente porque se afirma como princípio deontológico, indicando aquilo que deve ser, mesmo que não seja*”⁷³.

Del Vecchio diz que direito natural seria o nome com o qual se designa, por tradição muito antiga, o critério absoluto do justo, e esse fundou-se e assentou na própria constituição das coisas e nunca no mero capricho do legislador momentâneo.

Algumas vezes o direito natural foi a reação contra a justiça positiva; outras, a observação de uma conformidade entre regras jurídicas de diferentes povos, que induziu a postular uma justiça superior. E, quanto aos modos pelos quais se demonstrou a autoridade do direito natural, procedeu-se ora com argumentos teológicos, ora com dados puramente racionais.

⁷³ Giorgio Del Vecchio, **A Justiça**, p.230.

4.1. O Direito Natural e a Luta contra as Asperezas da Lei Escrita

Não só na Europa e nas Américas vozes levantaram-se contra as asperezas puras e simples da lei positiva: *“Nós somos feitos pelo mesmo padrão. Maltratar um só ser humano é maltratar o divino que há em nós e, assim, fazer mal não somente a este humano, mas, através dele, ao mundo inteiro.”*⁷⁴

A análise do direito natural varia de acordo com cada época histórica do homem. REALE (1984) considera que o direito natural é de difícil conceituação por depender do entendimento que cada autor elabora a respeito do ser humano, de acordo com sua época.

Um dos exemplos da preservação das conquistas axiológicas, explica REALE (1984), são os direitos das pessoas, pois esses direitos têm sido preservados desde os gregos, troianos, no Ocidente e Oriente, e são considerados patrimônio irrenunciável da espécie humana.

Explica-nos, ainda, que as Constituições, como estatutos políticos fundamentais do Estado, ao proclamarem os direitos do homem, prendem-se aos enunciados do direito natural.

Para fundamentar esse modelo de juridicidade que transcende o tempo, ensina REALE (1984), existem dois fatores preponderantes:

- Objetividade que ultrapassa a história momentânea de cada civilização, posto que adquirida pelos valores humanísticos mais altos;

⁷⁴ Irineu Cabral Barreto, **Convenção Européia dos Direitos do Homem**.

- Algo comum existente no ideal de justiça.

Ocorre, entretanto, que cada período da história, até mesmo cada autor, tem uma definição fundada em sua escala de valores a respeito do ser humano.

Nesse sentido determina o autor que:

*“(...) no decurso de um mesmo ciclo de cultura, a compreensão jusnaturalista depende do entendimento que cada autor elabora a respeito do ser humano e seus fins, o que torna o Direito Natural por sua natureza fluido e problemático. Isto é, algo que não pode deixar de ser ‘pensado’, muito embora não possa ser ‘conceitualmente determinado’”.*⁷⁵

Assim sendo, à medida que o homem vai elaborando ou aperfeiçoando seu arcabouço jurídico, positivado ou não, vai-se formando no horizonte da sociedade civil a escala de valores daquela sociedade que, embora provenientes dos valores subjetivos, pessoais, adquirem força objetiva e impessoal que exercem pressão e agem nas condutas individuais sobre os grupos, as comunidades e as nações.

Para o professor Miguel Reale (1984), a compreensão do direito natural não é estática, mas dinâmica; não é formal, mas de fundamental conteúdo valorativo e transcende o momento histórico.

⁷⁵ Miguel Reale, **Direito Natural/Direito Positivo**, p.4.

O primordial valor do direito natural é a pessoa, transcendendo o processo histórico, o seu significado, através do qual a espécie humana toma consciência de sua dignidade ética. O relevante é que, dessa forma, desenvolve-se a consciência da necessidade do respeito de uma pessoa para com as demais.

O direito natural e também o positivo são pensamentos que ultrapassaram os tempos, desde a Grécia, buscando teorias que justifiquem o direito, baseadas nessas duas linhas de pensamentos.

Professor Marcelo Souza Aguiar (1997), em sua dissertação de Mestrado, *A Razão e o Jusnaturalismo: uma Reflexão com o Pensamento de John Locke*, assim nos ensina:

*“O Direito Natural, fosse na sua vertente cristã, fosse na sua vertente ideal ou racional, seria, ainda, o fundamento de validade das regras jurídicas positivadas pelo legislador. Serviria, pois, metaforicamente, como a um espelho no fundo do qual a realidade jurídica, expressa na conduta normada, vê-se, critica-se, julga-se, à luz do ideal da Justiça - talvez como uma pessoa que se visse no espelho e julgasse a beleza da figura tendo por paradigma a beleza absoluta de Apolo”.*⁷⁶

A doutrina de direito natural, portanto, mesmo diante das dificuldades, visou o estabelecimento de um conceito de justo e de justiça a ser universalmente considerado.

Afirma Marcelo Souza Aguiar (1997) que a ordem jurídica deve assegurar e efetivar o cumprimento daquilo que se denomina *dignidade humana*, pois, se assim não o fizer, burla “(...)

⁷⁶ Marcelo Souza Aguiar, **A razão e o jusnaturalismo: uma reflexão com o pensamento de John Locke**, p.102.

o objetivo que deve cumprir a ordem jurídica em relação ao Direito, da qual é apenas parte, e não o todo, completo”.⁷⁷ O desenrolar histórico do jusnaturalismo traz-nos a compreensão da essência do direito natural, pois o fundamenta tanto nos seus princípios axiológicos quanto aos critérios condutores da norma valorativa.

Professor André Franco Montoro (1995), em sua importante obra *Estudo de Filosofia do Direito*, cita Jellinek que assim dispôs: “Sabemos hoje que as leis podem muito menos do que pensávamos antes.”⁷⁸

A idéia que fundamentou o direito natural afirma que há normas acima daquelas que estão positivadas. Há, portanto, regras de conduta decorrentes da natureza e essas regras, dentro dessa teoria, estão acima das normas escritas e fundamentadas por elas.

Dizem os estudiosos que as normas preceituadas pelo direito natural continham a noção de justo. A própria natureza teria, no dizer de Hans Kelsen⁷⁹, autoridade legiferante.

Professor Miguel Reale (2000), à guisa de prefácio de sua obra “*Horizontes do Direito e da História*”, ilustrou e enriqueceu o tema, assim dizendo:

“Não há, em verdade, justiça sem homens justos, capazes de traduzir em atos de amor e de prudência o que lhes dita a consciência partícipe dos valores da comunidade;

⁷⁷ Ibid., p.141.

⁷⁸ André Franco Montoro, **Estudos de filosofia do direito**, p.xviii.

⁷⁹ Hans Kelsen. **A justiça e o direito natural**. 2ª ed. Coimbra: Arménio Amado, 1979, p.94, *apud* Marcelo Souza Aguiar, **A razão e o jusnaturalismo: uma reflexão com o pensamento de John Locke**, p.94.

não há realização plena da justiça quando só a determinam frias proporções traçadas pelo intelecto (...).

*É mister que o ideal de justiça seja devolvido à consciência atuante do homem, e que o Direito readquira a sua antiga dignidade, desvencilhando-se das postíças armaduras técnico-formais com que o revestiram na esperança de torná-lo resistente aos assaltos da força e da malícia. (...). Se há algo que me impressiona no envolver do Direito pátrio é a crescente perda de confiança no homem. Nossa legislação baseia-se cada vez mais no pressuposto da má fé”.*⁸⁰

Ensina Erich Wolf (1960), em *“El problema del derecho natural”*, que o direito natural *“(...) é um dos fundamentos da diversidade metodológica (compatível amiúde e coincidentemente nas teses) que separa as doutrinas jusnaturalistas de filósofos e teólogos por uma parte e juristas e sociólogos por outra”.*⁸¹

O mestre Heinrich Ahrens (1875) já ensinava que o direito natural ou a Filosofia do Direito era a ciência que expunha os primeiros princípios do direito, calcados na razão e fundamentos constitutivos da natureza do homem. Assim, acompanhava a marcha da humanidade e conseqüentemente a ordem social, conforme os princípios da verdade, do bem e da justiça.

Partindo da premissa de que Filosofia do Direito era um ramo da Filosofia, o autor afirmou que seus princípios, em geral, foram se desenvolvendo a partir das necessidades do

⁸⁰ Miguel Reale, **Horizontes do direito e da história**, p.xix-xx.

⁸¹ Tradução livre do autor. *“Este es uno de los fundamentos de la diversidad metodológica (compatible a menudo con coincidencia en las tesis) que separa las doctrinas iusnaturalistas de filósofos y teólogos por una parte y juristas y sociólogos por otra”.* Eric Wolf, **El problema Del derecho natural**, p.44.

espírito humano, que se rendeu, durante a sua existência, a causas de natureza íntima e de diversas ordens do mundo e do ser supremo.

A filosofia, dizia o autor, tinha a missão de questionar, utilizando-se de um método bastante rígido, o princípio supremo, que buscava reunir, dentro de uma ordem sistemática ou dentro de um mesmo organismo, as verdades particulares do desenvolvimento. Nessa perspectiva, tornou-se necessário instituir, por meio da sociedade, princípios superiores que envolvessem as diversas teorias estabelecidas sobre direito, todos os arbitrados ou gerais, conforme o espírito da época, que as referendassem. Esses princípios, segundo o autor, seriam próprios do direito natural.

4.2. Antígona e o Direito Natural

*“O mundo trágico exclui a hierarquia dos saberes e a união do saber e do poder que a filosofia crê realizar. Poderes e saberes enfrentam-se nessa opacidade que separa o mundo dos deuses daquele dos homens, e na qual é necessário, a todo instante escolher”.*⁸²

A tragédia *Antígona*, de SÓFOCLES (1957), ilustrou bem essa ambivalência de sentidos: após a morte de seu pai Édipo, Antígona voltou com a irmã, Ismene, a Tebas. Seus irmãos Etéocles e Polinices combinaram de revezar-se no trono de Tebas. Etéocles foi o primeiro a reinar. No final do primeiro ano de governo, ele não entregou o poder a Polinices.

⁸² Pierre Vidal-Naquet, *Oedipus à Athènes* (prefácio). In: Sófocles, **Tragédies**, p. 9-40.

Travou-se uma grande batalha entre os dois irmãos. Polinices não conseguiu penetrar em Tebas e lutaram até que um matou o outro. O tio deles, Creonte, assumiu o poder e, exatamente na noite seguinte à morte dos sobrinhos, anunciou dois decretos fundamentais: proibiu o sepultamento de Polinices, condenando à morte quem ousasse desobedecer, e, ao mesmo tempo, ordenou funerais de herói para Etéocles.

O tema fundamental desse mito, narrado por Sófocles, procurou antepor o direito natural, dos deuses ao direito do Estado, dos homens. Pretendeu mostrar ainda que o direito natural e divino pertencia às arcaicas leis não-escritas, que eram superiores e mais poderosas que as de qualquer ser humano, que qualquer lei escrita, pois a lei escrita pelos homens não era necessariamente justa.

Antígona não aceitou passivamente que seu irmão Polinices fosse abandonado insepulto, aos cães, enquanto seu outro irmão era enterrado com honras de Estado.

Antígona acreditava que os dois deveriam ser sepultados, pois, para os antigos, sepultar os mortos era um ato fundamental de sagração, significava honrar os pais e antepassados e a lei não-escrita determinava que os mortos fossem sepultados.

Viktor Salis (2003), em sua obra *Mitologia Viva - Aprendendo com os deuses a arte de viver e amar*, cita Brecht que diz ser a peça Antígona, de Sófocles, um dos maiores e mais belos poemas do Ocidente:

*“(...) uma vez que aborda a questão fundamental de a ética não ser uma ciência normativa, mas sim cósmica. Está dentro de cada ser humano e não precisa de nenhuma exegese especial. Ela se intui e não há lei escrita pelos homens que possa sobrepujá-la. Ao retomar a questão da tradição oral, mostra a identificação e a aproximação que existe entre a tradição oral e a intuição e a pobreza da escrita e a sua conseqüente distorção”.*⁸³

Creonte representava o poder, o Estado que queria fazer e fez a lei dos homens como quis. Antígona, por sua vez, representava o dever de obediência, mesmo que à custa de sua própria vida, às leis não-escritas.

*“É um desmascarar, e mostra que a lei está dentro de nós e que não há nada que possa escondê-la. É o drama do homem diante das leis do divino e da conveniência”.*⁸⁴

O corpo de Polinices amanheceu enterrado, e é nesse trecho da tragédia que podemos ver a discussão entre a responsabilidade do homem perante o divino e perante a sociedade.

Creonte, após ter ouvido o clamor de Antígona, condenou-a à morte, mandando enterrá-la viva.

⁸³ BRECHT, *apud* Viktor D. Salis. **Mitologia viva: aprendendo com os deuses a arte de viver e amar**. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, p.180.

⁸⁴ *Ibid.*, p.180.

Creonte, que representava a lei dos homens, da *polis*, condenou Antígona, representante do *oikós* (da família grega) e feriu as leis divinas.

O conflito gerado pela oposição entre a lei do *oikós*, ou a lei dos deuses, e a lei da *polis*, ou dos homens, foi vivenciado pelos atores da tragédia e a sua releitura mobiliza a reflexão filosófica na elaboração dos conceitos de justiça, ética e moralidade, até nossos dias.

Louis Gernet (1968), em sua bela obra *Anthropologie de la Grèce antique*, afirmou que o gesto solidário de Antígona plasma o espírito religioso do grego e as limitações da justiça humana:

“Mas o que nos interessa é primeiro definir as direções do pensamento e as tendências que testemunham a “antropologia” grega naquilo que ela tem de mais imediato e de mais aparente; é tentar reconhecer a estrutura desse conjunto, isso se admitirmos que haja, entre esses diferentes setores, uma certa solidariedade; é tentar compreender igualmente como o sistema se decompõe. Isso subentende que nossa perspectiva histórica é bastante delimitada em princípio; nós temos em vista o momento da cidade: digamos do século VII e VI até a época de Alexandre – a estimativa da datação é bastante relativa. É intencionalmente que marcaremos na humanidade em questão certas atitudes fundamentais diante da vida. Sobre a “natureza humana” e sobre o campo de ação que lhe é dado, nós temos testemunhos instrutivos nos quais podemos, discernir uma espécie de antinomia.. Um coração magnífico da Antígona de Sófocles exalta o homem como detentor – e mesmo – excepcionalmente como criador – de técnicas que poderíamos acreditar em um desenvolvimento infinito se ele não se deparasse com duplo limite: há a morte, barreira intransponível; e há os deuses, de quem os homens têm a justiça; o homem é

*uma “coisa maravilhosa”, mas ele é estreitamente limitado e sua ação não é autônoma”.*⁸⁵

Sófocles, que viveu em 496 a 406 a.C., deixou para as futuras gerações peças teatrais que nos trazem um painel da cultura grega antiga, e as questões reveladas e postas em discussão em suas obras são ainda atuais.

Antígona, escrita provavelmente em 442 a.C., é até hoje uma leitura rica e atual. Quando afirmou: *“Muitas coisas maravilhosas existem; mas nada é mais maravilhoso do que o homem”*⁸⁶, Sófocles deu palavra a um membro do *oikós* com autoridade suficiente para sensibilizar o responsável pela ordem da *polis*. Essa autoridade, invocada em nome daquilo que hoje entendemos por dignidade humana, dá à personagem força atemporal, uma vez que retorna à dimensão humana imanente no espírito de justiça, que pode transcender às normas prescritas.

Antígona debateu diante da lei elaborada por Creonte, não a aceitou e afirmou que existia uma lei natural, mais antiga, que se sobrepunha ao direito positivo, e hoje podemos dizer que essa lei dizia respeito a um mínimo de dignidade, que merecia e tinha direito qualquer ser

⁸⁵ Tradução livre do autor. *“Mais ce qui nous intéresse, c’est d’abord de définir les directions de pensée et les tendances dont témoigne l’“anthropologie” grecque dans ce qu’elle a de plus immédiat et de plus apparent; d’essayer de reconnaître la structure de cet ensemble si nous admettons qu’il y a, entre ses différents secteurs, une certaine solidarité; d’essayer de comprendre aussi comment le système s’est décomposé. Cela sous-entend que notre perspective historique est assez délimitée en principe; nous avons en vue le moment de la cité: mettons du VII et VI siècle jusqu’à l’époque d’Alexandre – la portée de la datation étant assez relative en l’espèce. C’est intentionnellement, qu’on marquera d’abord dans l’humanité en question, certaines attitudes fondamentales devant la vie. Sur la “nature humaine” et sur le champ d’action qui lui est départi, nous avons des témoignages instructifs ou peut d’ailleurs discerner une espèce d’antinomie. Un chœur magnifique de l’Antigone de Sophocle exalte l’homme comme détenteur – et même, exceptionnellement comme créateur – de techniques dont on pourrait croire le développement indéfini s’il ne rencontrait pas une double limite: il y a la mort, barrière infrangible; et il y a les Dieux, de qui les hommes tiennent la justice; l’homme est une ‘chose merveilleuse’, mais il est étroitement borné, et son action, au fond n’est pas autonome ».* Louis Gernet, **Anthropologie de la Grèce antique**, p.13-14.

⁸⁶ Tradução livre do autor. Sófocles. **Antigone**, apud Louis Gernet. **Anthropologie de la Grèce antique**. Paris: Flammarion, 1982, p.14.

humano. Acreditava que havia valores que não se submetiam aos caprichos e vontades momentâneas de reis ou déspotas.

O debate proposto por Antígona, explica REALE (1996), nada mais é que a procura da “(...) distinção entre o justo por natureza e o justo por convenção, ou, por outras palavras, entre lei natural e lei positiva”⁸⁷.

*“O que Antígona, ao seu modo, quer dizer, é que a lei era injusta. Modernamente, Rudolf von Ihering, em "A Luta pelo Direito", diz que, quando o direito entrar em conflito com a justiça, opta-se pela justiça, pois o direito existe para promover a justiça e não o contrário”.*⁸⁸

E é esse interesse pelo homem, sua vida na comunidade, seus valores, que torna a obra de Sófocles sempre atual. Sua dimensão humana torna a peça atemporal.

4.3. Fragmentos do Direito Natural na Grécia Antiga

O direito natural dos gregos compreendeu, segundo estudiosos do jusnaturalismo, uma visão que colocava a ordem da natureza como imutável, isto é, a ordem da natureza era permanente e constante. Nessa tendência, destacaram-se os filósofos pré-socráticos Anaximandro, Parmênides e Heráclito.

⁸⁷ Miguel Reale, **Filosofia do direito**, p.622.

⁸⁸ Ibid., mesma página.

Heráclito de Éfeso foi o primeiro pensador a colocar a questão do direito natural, aproximadamente nos anos de 535 a 470 a.C., pois acreditava na existência do *logos*, a lei universal eterna, de origem divina, que a todos guiava e harmonizava os opostos. As leis humanas deveriam fundar-se naquela lei única, acessível ao conhecimento pela razão.

Heráclito foi o melhor expositor da doutrina panteísta da razão universal, considerando todas as leis humanas subordinadas à lei divina do cosmos. Heráclito assinalou que a *dike* (justiça) assumia também a face de *eris* (discórdia ou litígio), traduzindo a justiça como algo resultante da permanente tensão social jamais definitivo.

Inspirando-se em Heráclito, Platão e Aristóteles, os estóicos e outros filósofos desenvolveram a noção de lei natural, lei essa que governava o cosmos e definia a natureza dos homens e o seu lugar na hierarquia cósmica. O homem estaria, portanto, subordinado ao cosmos e o sentido de sua existência tinha que ser pensado no quadro da ordem que lá reinava.

A ação humana orientava-se de acordo com a sua natureza, para o fim último, cujo cumprimento estava destinada. Não se tratava de saber o que levaria o homem a agir, mas sim onde residiria a sua perfeição ou plenitude de suas tendências naturais.

Partindo de Heráclito, encontramos muito depois, na obra de Aristóteles, o reconhecimento da idéia de justo por natureza, diferentemente da idéia de justo legal, e a afirmação de que o justo por natureza assim o seria por ser uma derivação da racionalidade humana. Teria, portanto, por toda parte, a mesma força e não dependeria de opiniões passageiras e de decretos humanos. Ao referir-se à lei natural (ou justiça), Aristóteles a denominou “lei

comum”, pois, sem ser escrita, foi reconhecida pelo consenso universal, ou seja, reconhecida entre os homens, “(...) *mesmo quando não existe entre eles nenhuma comunidade nem contrato*”⁸⁹.

Iniciou-se, portanto, na Grécia antiga, o estudo de um direito natural que entendia que as leis criadas pelos homens seriam réplicas imperfeitas de um direito eterno e imutável, aplicável a todos universalmente. As leis humanas, de acordo com a teoria, só teriam valor quando correspondessem à lei natural.

Além da lei natural (ou leis comuns), Aristóteles descrevia as leis particulares como aquelas leis escritas que regiam cada cidade grega e que estas deveriam estar em harmonia com aquilo que era o justo.

Aristóteles elaborou a distinção entre justo natural e justo legítimo ou convencional. O justo natural seria um só, por toda parte, independentemente das vontades humanas individuais, trazendo em si a noção de natureza ética. O justo legítimo ou convencional seria aquele que deveria ser realizado, sobretudo quando fixado em lei escrita.

A concepção de Aristóteles sobre natureza humana foi talvez aquela que maior repercussão teve no pensamento ocidental. Cada espécie tem a sua própria natureza, a qual corresponde a certas capacidades de atuação, cujo fim é precisamente realizar-se ou atualizar-se. O homem é por natureza um ser social ("um animal político", *Política*, I, 2), o mesmo é dizer, por natureza, tende a viver em comunidade e a constituir formas de organização, como o Estado.

⁸⁹ Aristóteles. **Retórica**, 1374a e 1374b, *apud* Miguel Reale, **Filosofia do direito**, p.626.

Examinaremos no *Capítulo 7. Platão: a Idéia (ou Ideal) de Justiça* os diálogos dos filósofos e sofistas na busca da compreensão da lei e do sentido da justiça, mas é importante frisar que, na cultura grega, o debate sobre o direito natural tomou, antes de Aristóteles, rumos diversos, pois ora foi concebido como o predomínio da força, ora como o resultado de um acordo entre os homens já cansados da selvageria ou também como uma expressão de tendências naturais contra os abusos da legalidade positiva. Ou seja, ainda na Grécia antiga, o direito natural já continha várias interpretações e significados.

REALE (1996), citando Aristóteles, ensina que:

*“Ao lado do direito que muda da Grécia para a Pérsia, existe o Direito Natural, que por toda parte apresenta a mesma força, não dependendo das opiniões ou dos decretos dos homens, sempre igual, assim como o fogo por toda parte queima igualmente”.*⁹⁰

Portanto, desde os primórdios da civilização helênica, surgiu a idéia de um direito natural, derivado da razão humana, aliás, como exigência da razão, que estaria acima daquelas leis mutáveis, que variavam de lugar para lugar.

*“(…) Haveria um tipo ideal de valores jurídicos, como expressão daquilo que é constante, universal na natureza humana, sendo correspondente à natureza do homem em sua universalidade”.*⁹¹

⁹⁰ Miguel Reale, **Filosofia do direito**, p.98.

⁹¹ Ibid., mesma página.

Onde quer que haja vida, existiriam certos princípios que não são contingentes, tampouco variáveis, pois não nascem, não derivam de arbítrio ou de nenhum pacto ou convenção humana, mas da natureza e da reta razão.

Zenon, pensador de origem semita, aproximadamente em 350 a 250 a.C., fundou uma escola de filosofia denominada Estoicismo. Colocava o conceito de natureza no centro do sistema filosófico. Para ele, o direito natural era idêntico à lei da razão, e os homens, enquanto parte da natureza cósmica, eram uma criação essencialmente racional. Portanto, enquanto o homem seguisse sua razão, libertando-se das emoções e das paixões, conduziria sua vida de acordo com as leis de sua própria natureza.

Os estóicos, a partir do século III a.C., desenvolveram uma ampla concepção de lei natural deduzida da ordem que governava o mundo. Esta era de natureza racional e podia ser conhecida pela razão humana.

A razão, como força universal que penetra todo o "cosmos", era considerada pelos estóicos como a base do direito e da justiça.

A razão divina, acreditavam, morava em todos os homens, de qualquer parte do mundo, sem distinção de raça e nacionalidade.

Existia, para eles, um direito natural comum, baseado na razão, que era universalmente válido em todo o cosmos. Seus postulados seriam obrigatórios para todos os homens, em todas as partes do mundo.

Muitas das formulações encontradas entre os estóicos eram semelhantes às estabelecidas por Platão e Aristóteles.

Os estóicos proclamaram a humanidade como uma comunidade universal. Os homens, acreditavam, eram livres e iguais, cabendo-lhes escolher entre harmonizarem as suas ações com a lei eterna, obtendo a felicidade, ou irem contra ela, e serem infelizes.

O estoicismo influenciou inclusive, e muito, a justiça romana. Cícero, que viveu em 106 a 43 a.C., foi seu maior representante na Antiguidade Clássica. Como veremos no *Capítulo 9. As Teorias de Sócrates, Platão e Aristóteles Relativas ao Direito Natural e à Justiça Chegam ao Medievo: Como e Por Quê?*, Cícero desenvolveu uma concepção de direito natural, que marcou profundamente essa idéia e até hoje seus pensamentos são citados para explicar o verdadeiro conteúdo do direito e da justiça.

O que interessou Cícero foi o direito e não a lei. Para ele, os homens nasceram para a justiça e seria na própria natureza, não no arbítrio, que se fundamentava o direito.

*“A nota dominante da doutrina estóica é o culto da natureza, não sentimentalmente à maneira dos românticos do século XIX, mas racional e friamente, identificando-a com a própria divindade. A máxima estóica que aconselha a ‘viver honestamente’ significa ‘viver segundo a natureza’, o que equivale também a “viver segundo a razão”. Ao contrário dos sofistas, de Epicuro e dos filósofos franceses do século XVIII, Zeno e seus discípulos não admitem antinomia entre Razão e Natureza: parece-lhes antes que a Natureza é a Razão mesma, visto como Deus está imanente no universo, animando todas as cousas”.*⁹²

⁹² Miguel Reale, **Horizontes do direito e da história**, p.40.

O homem, centelha da força cósmica, deveria praticar a virtude pela virtude, sem outra preocupação além do simples ato de ser bom. O bem supremo do homem não estaria no prazer, mas no cumprimento do dever que resulta da razão.

A reta razão seria o reflexo da razão divina universal.

Os estóicos repudiaram o relativismo utilitário de Epicuro e acreditaram que a justiça não nasceria da conclusão de um contrato entre os homens, não seria resultante de um pacto entre pessoas que desejavam não se prejudicar mutuamente, e que seria, ao contrário, anterior às leis positivas.

A distinção entre justo e injusto seria anterior e superior aos variáveis e múltiplos dispositivos da lei escrita.

Sábio era aquele que vivia segundo a natureza, obedecendo às suas leis. Essas leis seriam iguais para todos e poderiam ser concebidas por todos os homens, por força da razão.

Assim sendo, não poderia haver distinção entre atenienses ou espartanos, pois todos estariam submetidos a uma mesma lei, superior às regras relativas e passageiras criadas pelas convenções humanas.

A lei natural seria uma só e igual para todos e isso feriu dois princípios fundamentais da estrutura de vida ético-política dos helenos, ou seja, abalou a idéia de desigualdade natural dos

homens, tão acreditada e utilizada na Grécia aristocrática, e refutou a crença de que a *polis* seria o fim último da existência do cidadão.

O estoicismo, segundo REALE (2000), “(...) *não foi uma doutrina integrada na ‘cultura’ dos gregos; representa antes uma antecipação ou preparação de uma outra ‘cultura’, de um outro ‘sistema de valores humanos’ trazido ao mundo pelo Cristianismo*”.⁹³ E disso também trataremos mais adiante, no *Capítulo 9*.

A lei natural seria ditada pela própria natureza e estaria gravada no coração dos seres humanos, e seria o embasamento das leis positivas que nelas deveriam sempre se inspirar.

Os estóicos esboçaram o princípio de que as leis positivas tinham o seu fundamento na mesma natureza do homem, porque a sua racionalidade o tornaria um ser inatacável, posto que livre e igual por natureza.

Sófocles, no veemente protesto de Antígona contra as ordens arbitrárias de Creonte, e as doutrinas de Sócrates e de Aristóteles, que pregaram a existência de um direito natural superior às leis escritas, foram novamente afirmadas pelos estóicos, mas dentro de um prisma diferente, ou seja, o direito natural foi colocado como expressão da razão divina que animava e movia o universo e da qual participavam todos os seres racionais.

⁹³ Miguel Reale, **Horizontes do direito e da história**, p.43.

CAPÍTULO 5

5. O DIREITO POSITIVO:

A ELABORAÇÃO DA LEI DOS HOMENS

*“A crença na onipotência da lei aumenta a intensidade das lutas políticas. Uns imaginam que a lei tudo pode tirar-lhes; outros, que tudo pode dar-lhes: o receio daqueles faz a esperança destes, mas não serão quimérios um e outro? Se a lei se apresentasse a todos como a expressão aproximada do equilíbrio real da sociedade, e não como a ordem arbitrária duma vontade incondicionada, os cidadãos compreenderiam por si mesmos quão mal avisados andam pedindo ao Parlamento leis perfeitas. Seria bem mais fácil responder-lhes: para fazer leis excelentes, era preciso primeiro uma sociedade melhor”.*⁹⁴

No universo jurídico, força e obediência tornaram-se realidades complementares que compõem um sistema ambíguo de orientação social, que deve manter a paz por meio da força, em síntese, interromper os conflitos com o julgamento, uma vez que não pode solucioná-los.

Em *Dos Argumentos Sofísticos*, ao confrontar os sofistas quanto aos padrões da natureza e da lei, ARISTÓTELES (1973) afirmou que “(...) a lei representa a opinião da maioria, enquanto os filósofos falam de acordo com os padrões da verdade [...]”⁹⁵, deixando claro a importância e a representatividade da lei na democracia ateniense.

⁹⁴ Jean Cruet. **A vida do direito e a inutilidade das leis**. Lisboa: Biblioteca de Philosophia Scientifica, 1908, *apud* Renato Naline. **Ética ambiental**. Campinas: Millennium, 2001, p.37.

⁹⁵ Aristóteles, **Metafísica**, p.179.

O direito positivo teria, então, uma função social ordenadora, harmonizadora e controladora. Entretanto, sendo resultado de tratados humanos, o direito positivo sempre foi tido como falível, sujeito a imperfeições e variável no tempo e no espaço.

O desenvolvimento do direito positivo, por estar circunscrito às condições espaço-temporais da convivência humana, acompanhou a história das cidades e de seus sistemas de codificações, do Estado e sua organização.

Para Alessandro Groppali (1953), os mais antigos documentos que esclarecem o estudo das codificações são o *Código de Hammurabi*, rei da Babilônia (2300 a.C.), *as leis de Manu* da Índia (XII a.C.), o *Código da China* (XI a.C.), *as leis de Zaleuco, Charondas e Sólon* (VII a.C.), *as Leis de Gortina* (V a.C.) e a *Lei das XII Tábuas* em 541a.C.

Os Estados, por meio de seus governos, no exercício do poder, tanto sob o ponto de vista social, político ou jurídico, sempre precisaram de doutrinas ou crenças para justificar e legitimar o comando e a obediência.

A história relata que as civilizações antigas e, principalmente, as monarquias orientais foram fundadas na crença do direito divino sobrenatural. Eram os impérios teocráticos. Politicamente, os antigos impérios orientais foram fundados no regime do poder e da escravidão.

O Estado grego antigo que, a partir de certo momento histórico caracterizou-se por uma nítida separação entre religião e política, configurado na *polis*, foi o primeiro a construir o conceito do que chamamos “liberdade” e “igualdade”.

5.1. O Direito Positivo na Grécia Antiga

*“A Grécia foi sempre um país pobre, mas baseia nisso a sua Areté. Alcança-a pelo engenho e pela submissão a uma lei austera. É por ela que a Hélade se defende da pobreza e da servidão”.*⁹⁶

Devido à falta de documentação, é difícil encontrarmos textos que explicitem claramente conceitos que embasariam uma concepção definitiva do direito positivo na Grécia antiga, entretanto, com os documentos que chegaram até nossos dias, iremos pensar e refletir a esse respeito.

Procederemos à análise de alguns pensadores a respeito do tema, não nos esquecendo, no entanto, de que nosso objeto de estudo tem como pedra angular o direito natural na antiguidade grega, mas que, para compreendê-lo melhor, é necessário contextualizá-lo e relacioná-lo com o direito positivo.

Assim, segundo o professor Miguel Reale (1984), no prefácio de seu livro *Direito Natural/Direito Positivo* (1984), “(...) não se pode tratar do Direito Natural a não ser em correlação ao Direito Positivo”⁹⁷.

⁹⁶ Heródoto, VII, 102 *apud* Werner Jaeger. **Paidéia: a formação do homem** grego. Trad. Artur M. Parreira. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.86.

⁹⁷ Miguel Reale, **Direito Natural/Direito Positivo**, p.xi.

É importante lembrarmos que, naquele momento histórico, a luta e as conquistas populares contra a aristocracia (que se mantinha em todos os postos de comando na Grécia, durante muitos e muitos séculos), fez com que a idéia de igualdade se estendesse por diferentes campos e instituições, até a instauração da democracia.

Segundo Guido Fassó (*apud* BORGES, 1993), o aparecimento da democracia grega e a proposta de igualdade dos cidadãos, pressuposta no princípio de *isonomia*, foi fundamental para a instituição da igualdade jurídica. E, citando o *Discurso Tripolítico ou Luta pela Constituição* do terceiro livro de Histórias de Heródoto, o autor destaca algumas atitudes e posturas positivistas do mundo grego de Péricles e dos sofistas:

*“Heródoto relata um episódio historicamente desprovido de todo fundamento, mas tratado com todo caráter de verdade nas discussões filosóficas de seu tempo: a disputa acontecia entre os três pretendentes ao trono da Pérsia. Esses homens se apresentavam como defensores, o primeiro da monarquia, o segundo da oligarquia, e o terceiro da democracia, que Heródoto classifica precisamente como isonomia; ao defender esta última ele diz que possui o nome mais bonito de todos. Nos banquetes dos Atenienses, entre os cantos que alegravam essas festas, o mais popular era Harmódio, que falava de Harmódio e Aristogíton, os tiranicidas, assassinos do filho de Písitrato, porque haviam feito os atenienses isónomos, iguais perante as leis”.*⁹⁸

⁹⁸ Guido Fassó. **Historias de la filosofia del derecho**. Madrid: Antigüedad y Edad Média, 1968, v.1, p.65, *apud* Wilson Hilario Borges. **Historicidade e materialidade dos ordenamentos jurídicos**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993, p.27.

A história do direito grego está restrita a certos documentos e fontes, ou seja, às inscrições de documentos em pedra, bronze e madeira; citações de oradores em discursos forenses (Antífonas, Lísias, Isaeus, Isócrates, Demóstenes, Ésquilo, Licurgo, Hipérides e Dinarco); aos escritos históricos de Aristóteles em *A Constituição de Atenas*, *Ética a Nicômacos*; de Platão em *As Leis de Aristófanos* e de Menandro com *As Comédias* (SOUZA, 2001).

Com o crescimento das cidades-Estado (aproximadamente a 770 a.C.), o centro da vida do cidadão grego não era mais a família e sim a cidade. Para o cidadão grego da época, já não bastava a simples aplicação da prudência para resolver os concretos casos de conflito, pois passaram a acreditar que o “(...) *familismo tende a ser amoral* (...)”⁹⁹, e que a solidariedade de sangue ou tradição, existente até aquele momento, tinha sido incapaz de gerar a isonomia e a democracia.

Para os gregos, a *polis* não poderia depender da prudência dos mais velhos e sábios, era necessária a criação de leis, regras universais e de caráter geral, que a todos acolhessem e atingissem.

Acima das solidariedades familiares, era necessária a construção de uma solidariedade cívica, que colocasse a cidade no centro da vida social e política.

⁹⁹ José Reinaldo de Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.36.

Como já analisamos anteriormente, foi nesse momento que teve início uma séria e profunda reflexão a respeito das leis e um real questionamento sobre elas. As leis escritas, positivadas, exigiram dos gregos uma reflexão importante sobre a natureza da lei e da justiça.

Quem elaborava as leis? De que forma? Para quê? Para quem? Como e quais eram os efeitos das leis? Como poderiam ser modificadas?

Como já vimos, não existiam juristas na Grécia, não havia treinamento jurídico, tampouco escolas para o ensino do direito, como técnica especial. Havia sim escolas de retórica, dialética e filosofia. As técnicas propriamente jurídicas eram trabalho do *logógrafo*, que era o redator de discursos forenses.

As leis eram ensinadas como poemas, pois a literatura “jurídica” era fonte de instrução e prazer. O direito, presumia-se, devia ser aprendido no dia-a-dia e as leis deveriam fazer parte da educação do cidadão, para que este, quando chegasse a hora, pudesse participar das discussões públicas.

Todas as decisões importantes, inclusive as questões de direito, eram debatidas pelos cidadãos iguais, moradores da cidade. As discussões eram persuasivas, pois os julgadores eram leigos e quanto mais belos e persuasivos fossem os discursos, maiores seriam as chances de ver suas idéias vencedoras.

A Grécia, no seu período clássico, destacou-se principalmente na ciência política, período em que a economia monetária, baseada na especialização e na produção para o mercado,

propiciou o aparecimento de uma nova burguesia urbana, homens livres que se tornaram cidadãos na região Ática.

Não há sistema jurídico plenamente estabelecido sem um sistema de escrita, disse Michel Gargarim¹⁰⁰ (*apud* SOUZA, 2001). Definiu, portanto, três fases para o seu desenvolvimento:

- pré-legal: sem qualquer forma de procedimento estabelecido para lidar com disputas, sendo somente possível num pequeno grupo social;
- protolegal: existiam procedimentos bem determinados para administração de disputas, porém não há distinção entre regras (padrões sociais) e leis que conectem ações específicas a consequências específicas;
- legal: fase em que as leis regiam as condutas de seus membros. Para o autor, uma sociedade no estágio legal requer uma forma de escrita desenvolvida.

*“Apesar de ter sido o berço da democracia, da filosofia, do teatro e da escrita alfabética fonética, a civilização grega tinha algumas características bastante particulares. Duas delas podem ter contribuído para o obscurecimento do direito grego ao longo da história. A primeira é a recusa do grego em aceitar a profissionalização do direito e da figura do advogado que, quando existia, não podia receber pagamento. A segunda é a de que preferia falar a escrever”.*¹⁰¹

¹⁰⁰ Michel Gargarim. **Early greek law**. Berkley: University of California Press, 1989, p.8-12, *apud* Raquel de Souza, O direito grego antigo. In: Antonio Carlos Wolkmer, **Introdução ao pensamento jurídico crítico**, p.68.

¹⁰¹ Raquel de Souza, O direito grego antigo. In: Antonio Carlos Wolkmer, **Introdução ao pensamento jurídico crítico**, p.68.

Como afirmamos no *Capítulo 3. O Direito na Grécia Antiga*, o direito grego foi, antes de tudo, a retórica, o falar bem, a prevalência da linguagem oral, característica do povo grego, que pode ser observada, além do âmbito do direito, na política, na filosofia e nas artes.

Vejamos alguns exemplos: Sócrates nada escreveu, Platão escreveu diálogos, os sofistas não se apresentavam em Atenas como filósofos, mas sim como mestres na arte de falar, mestres da retórica, posto que no regime democrático, as decisões estatais baseavam-se no plebiscito. E em função disso, de acordo com o que já vimos, os sofistas tornaram-se personagens fundamentais para a evolução e a emancipação do direito. Aristóteles, por sua vez, esclareceu e reconheceu a dialética. Na obra *Dos Argumentos Sofísticos*, ele analisou a arte da discussão (dialética) e da crítica e as comparou com a arte dos sofistas.

Já verificamos no *Capítulo 1. A História do Pensamento Grego* que, a partir do desaparecimento da escrita silábica (linear B), os gregos cultivaram somente a tradição de linguagem oral, que contribuiu para a não preservação de conhecimentos sobre o que foi o direito na Grécia antiga.

Toda manifestação do direito esteve, durante muitos e muitos séculos, na mão dos nobres, da aristocracia e eles a administravam com base nas tradições. Nesse período ainda não existiam leis escritas.

Segundo Werner Jaeger (2001), Hesíodo, no século VIII a.C., foi quem fez com que surgisse a idéia de direito, pois ao relatar sua luta contra as usurpações de seu irmão e a venalidade dos juízes e nobres, fez surgir a doutrina que passou a maldizer a injustiça e bendizer

o direito.

Os poemas de Hesíodo e seu alerta aos nobres senhores que, de forma venal e corrupta, administravam a justiça ignorando o direito, foram um antecedente importante e necessário para a reclamação popular.

Foi a partir de Hesíodo que a *diké* transformou-se no lema das lutas entre as “classes”.

A inscrição pública das leis e a publicação de leis escritas na Grécia acompanharam o surgimento das cidades e seu desenvolvimento, pois auxiliaram na redução dos conflitos sociais e favoreceu a governabilidade, pois a promulgação de uma legislação escrita estabelecia a autoridade da cidade sobre seus habitantes.

A lei grega antiga teve caráter educacional. Era, ao mesmo tempo, de caráter moral e prático. Tinha a forma de mandamentos, tais como honrar os deuses, os pais, o respeito aos estrangeiros. Era transmitida de forma oral e continha os preceitos elementares de como proceder no trato com os deuses, com pai e mãe, com os estranhos.

Com o passar dos séculos, esses ensinamentos e a rica sabedoria popular foram sendo incorporados às leis escritas das cidades e não faziam distinção entre direito e moral. Sabedoria popular, regras primitivas de conduta e preceitos de prudência repletos de características supersticiosas eram os conteúdos das antigas leis gregas.

O direito escrito simbolizava o direito igual para todos. A idéia de *diké* surgiu justamente

para contrapor-se à idéia de *têmis* (que, segundo os ensinamentos de Homero, era a lei proveniente de Zeus) e que permitia que os nobres julgassem e criassem o direito da forma que quisessem, pois, por meio da concepção da *têmis*, podiam criar normas segundo a tradição e seu próprio saber.

A *têmis* era a lei, produto da aristocracia, da autoridade e do poder e a palavra *diké* foi um grito de combate de uma classe social que até então só tinha sofrido o seu poder.

O apelo a *diké* tornou-se dia-a-dia mais freqüente e importante, pois continha o sentido da igualdade, e a exigência de um direito igualitário constituiu a mais alta meta dos tempos antigos.

*“Procurava-se uma medida justa para a atribuição do direito e foi na exigência de igualdade, implícita no conceito de diké, que se encontrou essa medida”.*¹⁰²

E, com isso, os próprios nobres tiveram que se submeter à nova regra que surgiu na *polis*.

Desde que a lei escrita (*nomos*) tornou-se o critério “infalível” do justo e do injusto, o conceito de justiça tornou-se mais palpável, tornou-se a obediência às leis da cidade. A busca e a vontade de se obter justiça nos problemas a serem resolvidos transformou-se numa nova força, que forjaria o homem grego. No dizer de Werner Jaeger (2001), seria uma força análoga ao ideal cavaleiresco dos guerreiros da aristocracia.

¹⁰² Werner Jaeger, **Paidéia: a formação do homem grego**, p.136.

E, em Esparta, esse novo espírito foi elevado à categoria de virtude cívica. Homem justo, na Grécia, era aquele que obedecia à lei e cumpria seus deveres na guerra.

Nos explica Werner Jaeger (2001) que “(...) o conceito de justiça, tida como a forma de *areté* que engloba e satisfaz todas as exigências do perfeito cidadão, supera naturalmente todas as formas anteriores”¹⁰³.

Platão pretendeu que toda a *areté* estivesse incluída no ideal do homem justo. Não excluiu a virtude guerreira, a coragem e a valentia, mas quis subordiná-la à justiça.

Aristóteles, por sua vez, ao falar de justiça, distinguiu um duplo conceito: a justiça em sentido estrito, jurídica e a justiça em sentido amplo, que abrangia normas morais e políticas, ou seja, a justiça abrangia em si todas as virtudes, seria a virtude perfeita, o pressuposto de qualquer virtude.

O valor do cidadão grego era medido exclusivamente pelo bem ou pelo mal que causasse à cidade. Todos eram iguais, pois conseguiram essa igualdade por meio das lutas, mas a *polis* exigiria de seus membros dedicação, obediência e sacrifícios.

O Estado grego estava expresso na lei e a lei era o “senhor invisível”, que subjugava os infratores e usurpadores, sendo eles ricos ou pobres, fortes ou não. Até nos assuntos que antes eram tratados e resolvidos ao arbítrio de cada um ou de cada família, a lei passou a interferir.

¹⁰³ Ibid., p.139.

O cidadão era educado no *ethos* da lei da cidade, ou seja, a educação imprimia em cada homem os princípios do Estado. A lei era escrita, todos a conheciam, eram nela educados e, portanto, valia para todos.

O legislador era um verdadeiro educador de seu povo e era considerado tão importante quanto os poetas da época.

A lei representou um marco absolutamente importante na formação do homem grego, pois foi na ética, nas concepções filosóficas e nas legislações que a educação fundou-se. O povo grego deixou na lei sua mensagem e crenças. A lei foi a alma da *polis* e disse HERÁCLITO que “o povo deve lutar por sua lei como pelas muralhas”¹⁰⁴, portanto, além da cidade visível, mantida por seus muros de pedra, existia a cidade invisível, sustentada por suas leis.

5.2. As Primeiras Codificações Gregas

Desde o período arcaico, no início da colonização grega estão registrados os primórdios do direito grego.

Assim explica JAEGER (2001) que “(...) a história da codificação do direito nas diversas cidades processa-se por vários séculos e sabemos muito pouco sobre ela”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Heráclito, frag. 44 Diels, *apud* Werner Jaeger. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.143.

¹⁰⁵ Werner Jaeger, **Paidéia: a formação do homem grego**, p.134.

Diz Raquel Souza (2001) que os gregos não desenvolveram um sistema de direito, porém foram mestres na elaboração de códigos de leis (criação de leis) e também na administração da justiça para a resolução de conflitos, ou seja, no direito processual.

Ao tornarem públicas as leis escritas, inscrevendo-as em pedra, os gregos também afirmaram uma vontade de agir, “(...) *de transformar a vida pública, de impor novas práticas seja na intervenção da cidade, nos crimes de sangue ou a obrigação para a assembléia de aceitar a vontade da maioria*”¹⁰⁶.

A retomada da escrita instrumentalizou as instituições democráticas e contribuiu para que a aristocracia perdesse não só o monopólio econômico, mas também o da justiça.

ARISTÓTELES, em *A Política* (1988), fez um estudo comparado no qual analisou as ações humanas em sociedade e a dinâmica social das organizações políticas. Acompanhou a vida das instituições políticas de cidades, repúblicas e monarquias de sua época e, partindo do pressuposto de que cada povo deveria ter o governo adaptado ao seu comportamento, e que suas leis deveriam ser compatíveis com os costumes dos povos e seus antecedentes, concluiu não ser possível copiar leis e instituições de outros povos.

Escreveu ARISTÓTELES (1988): “*Como se poderia considerar como um ato de boa política ou de boa legislação o que nem mesmo é legal? Ora, é ilegal usurpar um domínio por*

¹⁰⁶ Raquel Souza, O direito grego antigo. In: Antonio Carlos Wolkmer, **Introdução ao pensamento jurídico crítico**, p.73.

todos os meios justos ou injustos. Pode-se ter para si a força, mas não o direito”¹⁰⁷.

Procurou, nessa mesma obra, demonstrar a importância de uma Constituição compatível com as necessidades do “povo”, do cidadão ateniense. Assim, ARISTÓTELES (1988) destacou que:

“A constituição de um Estado é a organização regular de todas as magistraturas, principalmente da magistratura que é a senhora e soberana de tudo...nas democracias, por exemplo, é o povo que é soberano. Ao contrário, na oligarquia, é um pequeno número de homens. Também, diz-se que essas duas constituições são diferentes. Raciocinemos do mesmo modo sobre as outras espécies de governo”¹⁰⁸.

Procurou mostrar a necessidade das sociedades políticas serem regidas por boas leis e Constituições que satisfizessem as regras de conduta da população e o interesse comum a todos os cidadãos. Aristóteles fez, então, um exame da doutrina de Platão no tratado das leis, da Constituição de Fálías de Calcedônia, Hipodamos de Mileto, governo dos lacedemônios, governo dos cretenses, governo dos cartagineses e dos diferentes legisladores.

Estabeleceu os pontos em comum e os diferenciais entre as formas de governo, Constituição e códigos de leis. Aristóteles realçou em *A Política* as características individuais dos primeiros legisladores, destacando, porém, a relatividade cronológica: Zaleucos, filósofo grego, nascido em Locrês, cerca 570 a.C.; Carondas, pitagórico e legislador de Catânia, que viveu cerca de 500 a.C., Licurgo e Sólon, que foram simultaneamente legisladores e fundadores de governo.

¹⁰⁷ Aristóteles, **A Política**, p.78.

¹⁰⁸ Ibid., p.58.

Acrescentou a esses nomes os de Onomacrite de Locrês, que se especializou em legislação e estudou a arte da adivinhação em Creta (onde foi companheiro de Tales). Descreveu Filolaus, que redigiu leis aos Tebanos, que visaram a conservação das heranças e Pitacos, um dos sete sábios da Grécia, nascido em Mitilênio, em 650 a.C., que redigiu um código de leis para o seu povo. De Atenas, falou das leis de Drácon, que remontam de 624 a.C., e citou o livro do legislador dos Calcídios na Trácia, cujas leis não eram originais (ARISTÓTELES, 1988).

5.3. A Constituição de Atenas

Em *A Constituição de Atenas*, ARISTÓTELES (1999) relatou as mudanças da Constituição, seus legisladores e seus líderes políticos, afirmando que a primeira modificação da Constituição original ocorreu quando Íon e seus seguidores chegaram a Atenas¹⁰⁹.

Segundo GOMPERS Y ZELLER (1910), *A Constituição de Atenas* foi a última descoberta dos escritos de Aristóteles.

Atenas foi governada inicialmente pelos *eupátridas* (os bem nascidos), isto é, os membros

¹⁰⁹ “A segunda mudança, primeira depois de adquirido o status de constituição, deu-se sob Teseu e foi a que distanciou um pouquinho o Estado da monarquia absoluta. Em seguida veio a constituição do tempo de Draco, sob a qual os atenienses escreveram as leis pela primeira vez. A terceira mudança depois do período de dissensão veio sob o governo de Sólon; ele lançou as sementes da democracia. A quarta foi a tirania, sob o domínio de Pisístrato. A quinta, depois da queda da tirania, foi a constituição de Clístenes, que era mais democrática do que a de Sólon. A sexta veio depois das guerras persas, quando o Areópago tinha o controle total. Com a sétima, que se seguiu a esta, Aristides mostrou o caminho, mas Efíaltes levou-a à perfeição privando o Areópago do poder; durante esta constituição a cidade cometeu inumeráveis erros sob a orientação dos demagogos por causa do domínio sobre o mar. A oitava foi o estabelecimento dos Quatrocentos, enquanto a nona seguiu-se a ela com o retorno à democracia. A décima foi a tirania dos Trinta e dos Dez. A décima primeira veio depois do retorno de Filo e de Pirineu e é a que permanece até o presente dia com um poder crescente por parte do povo, que se tornou supremo em todos os campos” (Aristóteles, **Poética. Organon. Política. Constituição de Atenas**, p. 290).

das velhas famílias, que possuíam as melhores terras. No princípio, contam que Atenas teve um rei, e a lenda nomeou-o Rei Teseu e este rei reuniu pequenos cantões distintos em um Estado único. Porém, Teseu precisou abandonar o poder a um conselho de *eupátridas* e o *areópago* a nove magistrados ou *arcondes*, que eram igualmente *eupátridas* e que se substituíam todos os anos, pois o povo ateniense acreditava que os *arcondes* do *areópago* julgavam de maneira injusta, parcial e com regras desconhecidas. O povo, portanto, exigiu e conseguiu que as regras em que se baseavam os julgamentos fossem publicadas. As regras foram, então, redigidas pelo *arconde* Drácon (século VI a.C.), que, por sua severidade, deram origem ao adjetivo “draconiano”. As novas regras não abrandaram o descontentamento popular e, diante da ameaça de uma guerra civil, acabaram por se submeter à arbitragem de Sólon, cidadão reputado por sua sabedoria e seu patriotismo (no ano 594 a.C.).

Em *A Política*, ARISTÓTELES (1988) estabeleceu a distinção entre Constituição e código de leis e descreveu que o primeiro código de leis de Atenas datou de 624 a.C., e que teria realmente sido elaborado por Drácon. O código de Drácon, segundo ele, só ficou conhecido por sua severidade e foi reformado por Sólon no ano de 593 a.C., que manteve somente a lei relativa ao homicídio e estabeleceu a distinção entre seus tipos, diferenciando homicídio voluntário, involuntário e em legítima defesa.

Jean-Pierre Vernant (1986) relembra que, no final do século VII a.C., iniciou-se na Grécia um momento de crise que se desenvolveu até o século VI a.C. Este período foi marcado por confusões e conflitos internos nas cidades, decorrentes tanto das transformações econômicas que surgiram com a retomada e o desenvolvimento do comércio com o Oriente (que havia se rompido com a queda do império micênico), quanto no plano religioso e moral. Os gregos, naquele

momento, colocaram em discussão todo seu sistema de valores e essa discussão revolucionou a própria ordem de seu mundo.

E foi nesse contexto que tornou-se necessária uma reforma legislativa. As Leis de Drácon não mais serviam para aquela sociedade em transformação.

Segundo VERNANT (1986):

“As conseqüências dessa crise serão, no domínio do direito e da vida social, as reformas às quais se acham precisamente associados não só adivinhos purificadores como Epimênides, mas também nomótecas como Sólon, aisimnetas como Pítaco, ou tiranos como Periandro”¹¹⁰.

Na Grécia, essa reorganização foi peculiar, pois o esforço de renovação para combater o caos, denunciado como estado de *anomia*, provocou a refundição de toda a vida social, para organizá-la em conformidade com aspirações comunitárias e igualitárias que pudessem estabelecer o justo equilíbrio entre os cidadãos, ou seja, a *eunomia*.

Acreditavam que, assim como a igualdade, a liberdade seria fundamental no regime democrático e que a liberdade era o princípio e o fim da democracia.

¹¹⁰ Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.49.

5.4. A Democracia Ateniense

A situação geográfica de Atenas (construída na região montanhosa da Ática, onde os dórios não haviam penetrado), foi um dos fatores que, de certa maneira, contribuiu para a instituição do regime democrático do seu povo.

Estudos arqueológicos mostram que a princípio formou-se uma cidade baixa e ao rochedo chamou-se acrópole ou cidade alta. Por ter a Grécia uma costa largamente aberta para o mar, Atenas foi povoada por muitos marinheiros e comerciantes ávidos de vontade e necessidade de realizarem seu trabalho.

Atenas foi, no século VI a.C., uma respeitável cidade-estado grega. Era considerada rica em função de seu importante comércio, e tinha armas suficientes para combater seus principais inimigos, os Persas, que ameaçavam seu poderio e autonomia.

O comércio e a força militar fizeram surgir uma nova “classe social”, de grande relevância, posto que era rica, mas não era nobre e passou a exigir, além de leis escritas, uma reformulação dos poderes e dos princípios aristocráticos e tradicionais, que asseguravam o poder unicamente aos donos de terras.

Sólon (594 a.C.), que veremos a seguir, procurou, por meio da legislação, conciliar a aristocracia (a antiga nobreza), os novos comerciantes enriquecidos, os militares e os artesãos e garantiu a todos eles, homens livres, cidadãos de Atenas, o direito à participação política.

A *demokratia*, ou seja, o denominado poder do povo ateniense, não extinguiu as “classes sociais” já existentes, não acabou com a escravidão, com a diferença entre homens e mulheres, servos, estrangeiros, pastores e lavradores de terras, mas fez com que aqueles que se tornavam importantes para o crescimento e poder da cidade passassem a integrar os cargos mais altos e não mais ficassem afastados das decisões políticas que muito os interessava.

Com isso, amenizaram-se as lutas sociais e reafirmou-se a prosperidade de Atenas, pois os comerciantes, os militares, os artesãos, os que trabalhavam em minas e os agricultores passaram a decidir, em conjunto, os destinos da cidade.

Segundo Maria Cristina Costa (1986), democracia, para os gregos daquele tempo, não era a forma de poder que reuniria toda a população que estava dentro dos muros da cidade, e sim o poder exercido pelo cidadão. Cidadãos eram, na verdade, apenas dez por cento da população de Atenas, pois estavam excluídos os escravos, os servos, as mulheres, as crianças, os velhos e os estrangeiros.

Por serem poucos com direito a voto nas assembléias populares, a votação era direta, na *ágora*, ou seja, na parte central da cidade. O cidadão manifestava-se oralmente, expunha suas idéias e levantava sua mão para a contagem de votos.

A democracia de Atenas contrastava-se com a oligarquia de Esparta e com a monarquia e tirania ainda existentes na época em muitas cidades gregas.

Professor Fábio Konder Comparato (2001) assim analisa:

“Efetivamente, na vida política ateniense, por mais de dois séculos (de 501 a 338 a.C.), o poder dos governantes foi estritamente limitado, não apenas pela soberania das leis, mas também pelo complexo de um conjunto de instituições de cidadania ativa, pelas quais o povo, pela primeira vez na história governou-se a si mesmo”.¹¹¹

Para o autor, a democracia ateniense consistiu na atribuição ao “povo”, em primeiro lugar, do poder de eleger os governantes, tomar as grandes decisões políticas, adotar ou não novas leis, declarar guerra, concluir tratados de paz ou aliança, tudo isto de forma direta e participativa na assembléia (*ekklésia*).

5.4.1. O Processo em Atenas

Em Atenas, os crimes públicos eram julgados em tribunais numerosos. A assembléia de todos os cidadãos, repartidos em distritos territoriais, elegia o *areópago*, que era o grande conselho de supervisão que julgava os acusados de subverter a Constituição. Casos mais simples podiam ser julgados por juízes singulares e destes poderia haver apelo para as *helias*, que era a assembléia judicial, criada por Sólon.

Os tribunais, descreveu ARISTÓTELES em sua obra *A Política* (1988), poderiam ter três formas de organização: quanto ao número de pessoas que os compunha; quanto à natureza das causas a serem por eles decidida; e quanto ao modo de nomeação dos juízes.

¹¹¹ Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**, p.41.

Quanto à espécie, disse que existiam oito tipos de tribunais:

*“(...) o tribunal que julga agentes devedores; o que decide sobre delitos públicos; aquele que evoca a si todas as causas em que a Constituição é interessada; aquele que decide entre os simples particulares e os magistrados em casos de contestação de penas pronunciadas; aquele que se ocupa dos processos relativos a atribuições particulares, que tenham certa importância; além disso, o tribunal para os estrangeiros e o que toma conhecimento das acusações de homicídio”.*¹¹²

Os discursos forenses, como já ressaltamos, na maior parte das vezes, eram dirigidos a assembléias numerosas, o que levava à elaboração de “discursos belos” e nem sempre verdadeiros. A falta de estudiosos do direito (juristas) e a confusão das leis levavam os tribunais muitas vezes por caminhos políticos e não em busca da realização da justiça para a resolução de casos concretos. Nos tribunais era preciso provar o fato e o direito, as leis ou o costume.

Além da Constituição de Sólon (que todos os magistrados deveriam conhecer), existiam leis e deliberações esparsas que deveriam ser provadas. Aqueles que elaboravam os discursos para serem lidos nos tribunais, os *logógrafos*, não podiam aparecer, pois era considerado indigno cobrar para escrevê-los.

¹¹² Aristóteles, **A Política**, p.132.

A idéia central do processo em Atenas era a de que qualquer cidadão pudesse apresentar-se diante dos tribunais e juízes e apresentar seu pedido ou proferir suas idéias. Mas, na prática, a redação de peças “judiciais” era feita por alguém que tivesse conhecimento das leis, de retórica e argumentação, os *logógrafos*, como já assinalado.

Os advogados, na Grécia antiga, eram tidos como síndicos, encarregados de negócios alheios e eram vistos como cúmplices dos fatos ocorridos.

Nos tribunais gregos, a sentença limitava-se a declarar “culpado ou inocente”. Existiam árbitros públicos e privados e era possível o recurso aos *heliaias*.

Assim relatou ARISTÓTELES, em seu livro *A Constituição de Atenas* (1999), “(...) a maioria dos júris é composta por cinco membros...mas quando, para processos públicos for necessário um júri de 1000, são combinados dois grupos de jurados no *Heliaia*”¹¹³.

Quanto às provas, nos tribunais poderiam ser feitas por escrito. Diante dos árbitros, eram orais e prevalecia a informalidade.

Os depoimentos dos escravos deveriam ser precedidos de tortura, pois acreditavam que se assim não fosse o escravo naturalmente mentiria para proteger ou prejudicar seu senhor.

¹¹³ Aristóteles, *A Constituição de Atenas*, p.312.

As provas eram naturais ou artificiais. Naturais eram as provas da existência da lei, as provas testemunhais, os contratos, e os juramentos. Em outras palavras, as provas naturais eram evidências empíricas. As artificiais eram aquelas que surgiam a partir da invenção e da descoberta, ou seja, procediam do raciocínio. Seriam os indícios e presunções. Eram as informações transmitidas daquilo que era sabido por alguém ou provavelmente conhecido.

Os crimes eram denunciáveis por qualquer um, pois a democracia grega fundava-se na idéia de que todos seriam atingidos pela ação delituosa. Todos deveriam sentir-se lesados e indignados diante de um delito e não só a vítima. Mas para evitar denúncias sem fundamento, instituiu-se uma multa ao denunciante, pois em função disso, “(...) o processo tornou-se uma praga em Atenas (...)”¹¹⁴.

Surgiram, portanto, os *sicofantas*, que eram aqueles que denunciavam alguém para a obtenção de vantagens ilícitas, mas se descobertos incorreriam nas penas do crime de infâmia e perda dos direitos políticos.

As penas, na antiga Grécia, eram muitas vezes desproporcionais aos crimes cometidos, pois o receio da impunidade vir a desorganizar a cidade era enorme. As mais comuns eram: multas, castigos, mutilações, feridas, exílio e morte. A pena de morte poderia ser executada de várias formas e rituais, dependendo do delito.

¹¹⁴ José Reinaldo Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.39.

O exílio ou *ostracismo* era aplicado ao demagogo, pois assim este perderia o poder junto à população.

Em *Os Tribunais de Atenas*, Alan Boegehold classifica as instituições atenienses para administração da justiça em duas categorias: de homicídio (justiça criminal: o *areópago* e o tribunal dos *efetas*) e populares (justiça civil: os juizes dos *demos*, a *heliaia*) (SOUZA, 2001).

Aristóteles, em *A Política*, no livro I, disse que “(...) cidadão é aquele cuja principal característica é poder participar da administração da justiça e dos cargos públicos (...)”¹¹⁵, e usando como pressuposto os princípios democráticos vivenciados pelos cidadãos gregos, procurou demonstrar a supremacia dessa forma de governo constituída sobre os outros regimes existentes na Grécia e suas contradições.

Assim descreveu:

“§3...Mas, sendo várias as formas de governo, é também preciso que haja várias espécies de cidadãos; e isso tanto mais é verdade no que se refere aos cidadãos considerados súditos. Em certa espécie de república, o artesão e o mercenário serão cidadãos forçosamente, ao passo que isso será impossível em outra, como no governo aristocrático, no qual as dignidades só se dão à virtude e ao mérito; §4...Nos governos oligárquicos não é possível a um mercenário tornar-se cidadão, já que ele não tem acesso às magistraturas ainda mesmo quando o censo seja elevado; mas um artesão pode sê-lo, porque há muitos artesãos que são ricos”.¹¹⁶

¹¹⁵ Aristóteles, *A Política*, p.52.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.57.

No livro VIII, ao analisar as “degenerescências próprias a cada espécie de governo”, Aristóteles observou:

*“Muitas sociedades políticas se formaram por homens que, em sua generalidade, adotaram as idéias de justiça e de igualdade proporcional, mas que nisso se enganaram, como dissemos antes. Com efeito, a democracia originou-se do fato de os homens, por serem iguais em certos aspectos, julgarem sê-lo em tudo; porque, sendo todos igualmente livres, imaginam que, entre eles, existe uma igualdade absoluta”.*¹¹⁷

A política, para o autor, era uma ciência que participava ativamente da formação do homem e da cidade, posto que procuraria pelo bem comum.

Como vimos no espírito do homem grego livre, o conceito de justiça natural foi forjado socialmente, num amálgama mesclado por religião e cultura, e esse conceito de justiça foi se positivando de forma gradual, na medida em que a sociedade foi se tornando mais complexa.

Nesse sentido, nos explica REALE (1984):

*“(...) se são infinitos os conteúdos ou formas de Direito Natural, há nessas variações uma nota comum, que consiste na ineliminável enunciação de algo que se valora positivamente – e se quer seja preservado, a todo custo, pela legislação positiva (...)”*¹¹⁸

¹¹⁷ Ibid., p.148.

¹¹⁸ Miguel Reale, **Direito Natural/Direito Positivo**, p.4.

Recordando Tucídides, pensador político que relatou as contradições da guerra e da justiça, da força e do direito: “(...) *o direito só existe para os iguais que ocupam o poder, pois os fortes fazem o que querem e os fracos sofrem o que têm que sofrer*”¹¹⁹.

5.4.2. Sólon / Pisistrato / Clístenes / Péricles

Sólon

O governo de Sólon foi de fundamental importância para integrar e fazer surgir um movimento novo na cidade. As mudanças de Sólon são consideradas a origem da formação de um novo homem político.

Segundo fragmentos citados por ARISTÓTELES (1999) sobre *A Constituição de Atenas*, Sólon instituiu a primeira Constituição com características democráticas, pois, por meio da lei, libertou o povo naquele momento, com vistas no futuro.

Sólon era poeta, e isso reforçou muito a sua autoridade. Os gregos consideravam de bom grado os poetas, pois acreditavam que fossem inspirados pelos deuses. Nos seus versos, Sólon afirmou:

¹¹⁹ Tradução livre do autor. “(...) *el derecho no existe más que entre iguales en poder, que los fuertes hacen lo que quieren y los débiles sufren lo que tienen que sufrir*”. Tucídides. **La guerra del Peloponeso**, Everyman, p.394, *apud* Jacob Peter Mayer. **Trayectoria del pensamiento político**. Trad. Vicente Herrero. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1961, p.12.

*“Qual das minhas finalidades abandonei sem atingir as finalidades pelas quais eu reuni o povo? No futuro, a minha testemunha a respeito disso será a grande mãe dos deuses olímpicos, a escura Terra; eu atingi todas as marcas fixadas em todos os lugares – antes ela estava escravizada, mas agora está livre. Levei muitos de volta a Atenas, a cidade deles divinamente fundada, aqueles que haviam sido vendidos no estrangeiro, uns justamente, outros injustamente, e aqueles que haviam ido embora por causa da pressão das dívidas, homens que não mais falam o idioma atico tão prolongado foi seu perambular. Libertei os que ficaram em casa, sofrendo ali os ultrajes da escravidão e tremendo diante das extravagâncias de seus donos. Consegui isto pelo poder da lei, combinando força e justiça; realizei tudo que prometi. Elaborei julgamentos iguais para bons e maus, com íntegra justiça para cada qual (...)”*¹²⁰

Ao elaborar uma nova Constituição e criar novas leis, Sólon fez com que os atenienses deixassem de usar o código de Drácon. Suas leis foram fixadas no pórtico do rei Arconte e todos juraram obedecê-las.

Segundo ARISTÓTELES (1999), Sólon vinculou a validade de suas leis no tempo, ou seja, proclamou que iriam ser válidas por cem anos. Fez, na verdade, uma verdadeira revolução em Atenas. Tirou do *areópago* uma grande parte dos seus poderes para dá-los a um novo conselho, constituído por quatrocentos membros, tomados dentre todos os cidadãos que possuíam certa fortuna. Sólon trabalhou também para melhoria das condições das classes mais pobres, os camponeses e artesãos, minimizando as consequências das dívidas que os assoberbavam de maneira muito cruel, pois os credores tinham o direito de reduzir à escravidão os seus devedores insolventes.

¹²⁰ Aristóteles, **A Constituição de Atenas**, p.263-4.

Deu-lhes lugar no governo e na justiça e daí em diante foram admitidos em certos tribunais para julgarem, principalmente na assembléia do povo, na qual se discutiam todos os negócios importantes da cidade.

Entre as inovações da Constituição de Sólon, surgiu a noção de que o dano causado a um indivíduo particular seria, na realidade, um atentado contra os cidadãos. Com isso, Sólon deu a todos o direito de intervir na justiça em favor de quem quer que estivesse sendo lesado, e de punir sem ser pessoalmente sua vítima.

Entretanto, apesar das muitas e profundas transformações trazidas por Sólon, os atenienses viviam em estado de contínuo tumulto quanto aos negócios internos, pois os *eupátridas* e os ricos julgavam que muito se fizera pelo povo e nada tinha sido feito ou melhorado para eles. Alguns almejavam a volta da oligarquia e seu líder chamava-se Licurgo. Diante da ameaça de nova guerra civil, por volta do ano 560 a.C., apoiado por uma tropa armada, Pisístrato tomou o poder para si.

É quem, portanto, analisaremos de forma breve.

Pisístrato

Aristóteles escreveu que Pisístrato era chefe do partido popular e tomou o poder com astúcia, enganando o povo que lhe concedeu guardas para escapar do inimigo. Pisístrato governou os atenienses sem dar importância às magistraturas existentes e sem nada mudar nas

leis, porém, dotou Atenas de um aqueduto, uma fonte e abrilhantou as festas nacionais de *Panateneias*.

Nessa época os poemas homéricos, que até então eram transmitidos oralmente foram escritos.

Pisístrato foi um tirano, mas seu governo foi essencial para o posterior surgimento da democracia. Não deu vida nova às instituições criadas por Sólon, mas conservou-as para o futuro.

Administrou conformando-se com a ordem estabelecida, e, na cidade, regulou todas as coisas, bem e sabiamente, Atenas ganhou brilho e prestígio. Com sua morte, um de seus herdeiros foi morto e o outro expulso pelos atenienses, e deu-se ao povo o direito de banir, por dez anos, pelo voto que se chamava *ostracismo*, todo cidadão suspeito de querer tornar-se tirano. O homem que concorreu para a adoção dessa medida, Clístenes, era um *eupátrida* tido como amigo do povo.

Clístenes

VERNANT (1986) nos ensina que, com Clístenes (507 a.C.), a antiga organização tribal foi abolida e a *polis* passou a se fundamentar em outras bases, ou seja, adotou novas medidas e propôs reformas que acabaram por dar a Atenas um governo popular denominado democrático.

No governo democrático, o ideal igualitário, ao mesmo tempo que se exprimia no

conceito de isonomia, ligava-se diretamente à realidade política, o que provocou uma transformação completa das instituições.

Clístenes dividiu os cidadãos em dez classes (antes dele eram quatro) para que melhor pudessem misturar-se e participar do controle da *polis*, e determinou que não mais se investigassem as classes quando os aristocratas intentassem saber a respeito da origem e dos ancestrais de alguém.

Para ARISTÓTELES (1999), estas e outras modificações ocorridas sob a liderança de Clístenes “(...) tornaram a constituição bem mais democrática do que havia sido sob Sólon”¹²¹.

No fim do século VI a.C., Atenas foi atacada pelos persas (Dário e seu filho Xerxes), que se tornaram senhores de todo o oriente e de algumas cidades gregas da Ásia Menor, como Mileto.

O duelo travado entre o império persa e o mundo grego, depois de 490 a.C., terminou com a vitória dos gregos, graças, sobretudo, a Atenas, que disso se aproveitou para tomar a frente da vasta confederação, cuja autoridade tornava-se rapidamente tirânica. Após a vitória sobre os persas, Atenas conheceu um momento único de prosperidade e de poder, e a civilização grega brilhou com o seu mais vivo esplendor e foi palco de interessantes fenômenos de valor inestimável para a história da humanidade. Foi o momento em que a república ateniense teve por seu chefe Péricles.

¹²¹ Aristóteles, **A Constituição de Atenas**, p.273.

Péricles

Nascido pelo ano de 500 a.C., *eupátrida* e sobrinho de Clístenes, Péricles foi colocado à frente do partido democrático. Adquiriu grande popularidade por seus méritos, era considerado honesto e desinteressado. De acordo com os relatos, possuía uma inteligência penetrante. Seu mestre e amigo Anaxágoras, um grego da Jônia que se fixou em Atenas, ensinou-o a raciocinar sobre todas as coisas.

Péricles não recebeu título extraordinário algum, era eloqüente, esperto, sagaz e apesar da lei ateniense proibir a reeleição dos chefes de maior posto, foi reeleito por 15 anos consecutivos, ficando no poder de 444 a 429 a.C., como *estratego*. Teve por escopo tornar o governo de Atenas ainda mais democrático.

COSTA (1986), parafraseando Tucídides, lembra que Péricles não acompanhava o povo, o povo o acompanhava, e era essa a razão de sua autoridade.

ARISTÓTELES (1999) escreveu que Péricles privou o *areópago* de alguns dos seus poderes e dirigiu o Estado incentivando para que o povo tivesse coragem de tomar o governo em suas mãos e, segundo o filósofo, aumentando a participação que tomavam todos os cidadãos, com direitos iguais nos negócios públicos.

O que realmente era novo e que tornou possível a urbanização do homem grego foi a exigência de Péricles (e antes dele, Tucídides), de que todos os cidadãos participassem ativamente da vida pública, das decisões importantes, da elaboração de leis. Os cidadãos,

adquiriram, assim, consciência de seus direitos e de seus deveres cívicos para com a cidade.

Antes, esse dever pertencia somente à aristocracia e esta continuou a ter sua importância na *polis*, entretanto, o que não se concebeu mais foi que somente os nobres participassem das decisões políticas da cidade. A todos era necessário participar “na existência comum”.

Graças à sensibilidade e espírito cultural de Péricles, o grande escultor Fídias contemplou a cidade com obras que se tornaram verdadeiro patrimônio da humanidade.

No século V a.C., ao término da guerra contra os persas, Atenas estava no apogeu do seu poderio, mas já se anunciava a confusão das cidades gregas, o que custaria a Grécia a sua prosperidade e a sua liberdade.

Klaus Adomeit (2000) explica que, devido à maneira ofensiva de Péricles, os sofistas intensificaram o pensamento sobre o Estado e com suas perguntas radicais desafiaram o desenvolvimento de uma filosofia estatal. Também explica que não é por acaso que muitos diálogos platônicos levavam o nome de um sofista.

*“Assim Platão apresenta o democrata apaixonado (Protágoras), o tático calculista (Górgias), o cínico anarquista (Trasímaco), que nega qualquer diferença qualitativa entre o poder estatal e a violência (poder) do criminoso: e destas contradições surge a filosofia”.*¹²²

¹²² Klaus Adomeit, **Filosofia do direito e do estado**, p.73.

ARISTÓTELES, em *A Política* (1988), ao descrever as formas de democracia, teceu uma crítica aos *demagogos* que, segundo ele, são a causa da autoridade dos magistrados repousarem nos decretos e não nas leis, assim disse: “(...) *pelo cuidado que eles tomam de tudo conduzir ao povo, e disso resulta que eles se tornam fortes, porque o povo é senhor de tudo, e eles próprios são senhores da turba, que a eles obedece*”¹²³.

A preocupação dos filósofos, fundada nos preceitos éticos, entrou em conflito com o relativismo moral proposto pelos sofistas, porém estes serviram de contraponto para a elaboração de conceitos e preceitos políticos e jurídicos.

Platão traçou os planos de um “estado ideal” para deter a decadência do espírito, mas após a morte de Péricles, tornou-se impossível a permanência das instituições. Portanto, com seu desaparecimento, as instituições democráticas sucumbiram rapidamente.

5.5. O Declínio da Democracia e um Olhar sobre o Nascente Helenismo

A guerra do Peloponeso durou dos anos 431 a 404 a.C. entre Esparta e Atenas e terminou com a derrota de Atenas.

¹²³ Aristóteles, *A Política*, p.118.

A confusão causada pelas batalhas mudou o perfil de muitas cidades gregas. Algumas pessoas aumentaram suas fortunas e outras foram arruinadas; pequenos camponeses viram-se obrigados a vender suas terras e procurar nas cidades um ofício. A *polis* deixou de ser o centro político; a igualdade preconizada pela antiga Constituição de Sólon desapareceu em grande parte, na verdade, as cidades enfraqueceram-se pela discórdia (*anomia*).

E diante de tantas guerras e mortes, ninguém mais queria servir como soldado.

Essas disputas e inquietações sociais e políticas entre os gregos favoreceram as ambições de Felipe, Rei da Macedônia, que foi educado na Grécia nos anos de 360 a 336 a.C.

Mesmo cansados, diante do apelo de Demóstenes, os atenienses, aliados aos tebanos, tentaram barrar o caminho de Felipe da Macedônia, mas foram vencidos em Queroneia em 338 a.C.

A Grécia caiu, então, sob a tutela macedônica.

O declínio de Atenas e da Grécia como um todo, no IV século a.C., não significou, entretanto, um declínio da civilização grega.

Alexandre da Macedônia, filho e sucessor de Felipe nos anos de 336 a 326 a.C., empreendeu a conquista de várias regiões e impérios próximos. Alexandre, o Grande, como foi chamado, implantou o poder imperial grego na Pérsia, no Egito, na Ásia Menor, na Síria, na Índia e propagou, dessa forma, a cultura helênica por todo o Oriente.

Alexandre propôs-se a unificar, sob seu poder, todo o mundo civilizado, mas, antes disso, precisava assegurar o domínio sobre as cidades gregas, o que ele fez, subjugando cidades e seus opositores.

PLUTARCO (*apud* TRUYOL Y SERRA, 1998) revelou, em sua obra *A Vida de Alexandre*, que este teria recebido de Aristóteles, seu mestre, uma edição corrigida da *A Ilíada* e conservou-a em sua cabeceira como uma espada.

O Império de Alexandre abriu, na história da civilização grega, um período que durou três séculos (de 323 a 31 a.C.). Suas conquistas incluíram a união entre o oriente “bárbaro” e a civilização grega e constituíram a origem da chamada Civilização Helenística. Do Mediterrâneo oriental até a região do Golfo Persa, e os estudos e pensamentos próprios da filosofia grega impregnaram todo esse vasto território. Todas essas regiões tornaram-se focos de helenismo, muitas vezes mais radiantes que a própria Grécia. E até mesmo parte do Oriente sofreu grande influência e pode-se dizer, tornou-se, em algumas regiões, “helenizado”.

Porém, se por um lado o Oriente helenizou-se, também o helenismo transformou-se, gerando o fim das cidades independentes. A cidade não representava senão um papel apagado.

Com o passar dos anos, o império de Alexandre desmembrou-se em vários reinos, e esses reinos acabaram caindo, sucessivamente, sob o domínio dos romanos.

A dominação romana englobou, por parcelas sucessivas, entre os anos de 146 e 30 a.C., todo esse vasto domínio de civilização grega. A Grécia caiu primeiro, o Egito por último.

Mas os próprios romanos adotaram a civilização grega, transformando-a e adaptando-a segundo o seu natural espírito. A educação, a predominância intelectual dos gregos e sua filosofia influenciaram o império romano. O pensamento de Platão, Aristóteles, o Epicurismo e o Estoicismo conquistaram um domínio poderoso em Roma e influenciaram profundamente a conduta e a vida daquele povo e de seus governantes.

A Grécia, da forma que vimos em seu esplendor intelectual, cívico, artístico e político, entrou em decadência, mas as sementes plantadas em seu apogeu floresceram e ainda florescem no espírito do homem ocidental. E este é seu maior legado à humanidade.

CAPÍTULO 6

6. O DIREITO NO PENSAMENTO SOCRÁTICO

Sócrates é o grande marco da filosofia ocidental. Como já vimos, a filosofia antiga subdividiu-se em Pré-Socrática e Socrática, tamanha foi sua influência para o pensar humano.

Nasceu em 470 ou 469 a.C., em Atenas. Durante toda sua vida dedicou-se inteiramente à meditação e ao ensino filosófico, sem recompensa ou pagamento algum, apesar de sua pobreza. Nunca estudou em escolas ou academias, foi um verdadeiro autodidata. Sua instrução deu-se por meio da reflexão pessoal, no convívio do melhor meio cultural ateniense da época, em contato com o que de mais ilustre havia na cidade de Péricles.

Inteiramente absorvido por sua vocação, não se deixou envolver por preocupações domésticas e tampouco pautou sua vida pelos interesses políticos. Desempenhou, é verdade, alguns cargos públicos. Foi, durante certo período, magistrado, combateu em algumas guerras, e, sem dúvida alguma, um bom cidadão. Mas, em geral, conservou-se afastado da vida pública e da política contemporânea, que contrastavam com o seu temperamento crítico e com o seu juízo. Acreditava que a melhor forma de servir sua cidade seria por meio de suas atitudes e formando cidadãos sábios e temperantes.

Ele, como sabemos, nada deixou escrito, tampouco elaborou um sistema filosófico acabado. O que conhecemos de sua vida e de seu pensamento devemos principalmente a dois de

seus discípulos: Xenofonte e Platão. Criou um método e fundou uma grande escola. Por isso, dele depende, direta ou indiretamente, toda as especulações gregas que se seguiram, que, por sua vez, desenvolveram sistemas vários e originais. As escolas socráticas, mesmo diferenciando-se bastante entre si, concordavam pelo menos na característica da doutrina socrática, de que o maior bem do homem era a sabedoria.

6.1. Os Sofistas, Mais Uma Vez

Com os sofistas rompeu-se a tradição pré-socrática e, com ela, a crença em que os mitos, as lendas ou os deuses definiriam o justo e o injusto. A partir da sofística, os homens abandonaram pouco a pouco a noção de que o cosmos, a natureza e os deuses guiavam, de forma absoluta, seus passos e iniciaram o longo percurso em busca de seu próprio destino. O homem colocou-se, nesse período histórico, no centro de suas preocupações, voltou seu estudo para si mesmo, individual ou socialmente considerado.

Os sofistas, no entanto, no dizer de BITTAR & ALMEIDA (2001), não chegaram a constituir uma escola e sim um conjunto de pensadores relativamente contemporâneos, com idéias e conceitos mais ou menos semelhantes, que, por terem grande oratória e serem mestres na retórica, conseguiram reunir verdadeiras multidões ávidas por ouvir suas palavras.

Entretanto, e é isso que nos interessa discutir no presente capítulo, a partir de Sócrates, os sofistas tiveram suas idéias combatidas e menosprezadas. Sócrates destacou-se por ser um

pensador antagônico aos sofistas, criticando-os inclusive por cobrarem pelos ensinamentos proferidos.

Platão e Aristóteles seguiram a mesma linha de seu mestre Sócrates, como veremos mais adiante em nosso trabalho, pois das obras que chegaram até nossos dias, nada foi escrito pelos sofistas. Aliás, suas idéias são conhecidas por meio dos diálogos contidos nas obras de Platão e Aristóteles, com eles debatendo e confrontando idéias.

Foi no século V a.C. o momento em que a literatura, a poesia, a pintura, escultura, a política, o teatro, a filosofia alcançaram o maior grau de excelência humana (BITTAR & ALMEIDA, 2001). Esse momento histórico, ao mesmo tempo em que se desenvolviam as potencialidades humanas, mergulhavam os homens em contradições e conflitos morais. Era um tempo de crescimento e de crise e foi nesse cenário que se abriu, no dizer de Aloysio Ferraz Pereira (1980) “(...) numa humanidade, sempre tão sujeita ao medo e aos ídolos, uma clareira de lucidez e de coragem”¹²⁴.

O aparecimento dos sofistas foi fruto das necessidades democráticas da *polis*, pois foram fundamentais na preparação dos jovens cidadãos gregos para que esses pudessem aprender e praticar a oratória, a retórica, a argumentação que tiveram que utilizar nos espaços públicos, tribunais, cuidando, assim, dos próprios negócios, que eram, na verdade, os negócios da cidade.

¹²⁴ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.29.

Ser um bom orador na Grécia, principalmente em Atenas, era a chave do poder, pois as discussões e os debates eram freqüentes no século de Péricles. Tudo girava em torno da palavra: os debates políticos, as estratégias para as guerras, as deliberações e proposituras legislativas, as defesas e julgamentos nos tribunais, o centro do debate estava na liberdade de expressão do cidadão na *polis*.

Ensinam BITTAR & ALMEIDA (2001) que “(...) *A praça pública (ágora), povoada por homens dotados da técnica (techné) de utilização das palavras, funcionava como oficina da intelectualidade em sua expressão oralizada*”¹²⁵.

As palavras bem colocadas seriam aquelas que definiriam o justo e a justiça, pois a argumentação fazia com que o leigo visse e ouvisse aquilo que os oradores desejavam. Foi a chamada relativização das idéias. Os sofistas empreenderam seus esforços para colocar em dúvida conceitos fixos e eternos, até então entendidos como tradições imutáveis e definições absolutas.

Para os sofistas, ensina Gabriel Chalita (1998), “(...) *tudo deveria ser avaliado segundo os interesses do homem e como este vê a realidade social*”¹²⁶.

Ou seja, as regras morais, políticas e sociais deveriam ser guiados pela conveniência individual.

¹²⁵ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.54.

¹²⁶ Gabriel Chalita, **Vivendo a Filosofia**, p.43.

Para eles, o homem era o princípio e a causa de sua própria existência e não a natureza, pois deliberar o conteúdo das leis era tarefa eminentemente humana, não havendo nisso nenhuma intervenção da natureza.

A *physis*, ou seja, a natureza, se guiasse o conteúdo das leis, faria com que elas fossem iguais em todo e qualquer lugar, da mesma forma que “(...) *o fogo arde em todas as partes da mesma forma*”¹²⁷.

Os sofistas, portanto, afastaram os conceitos metafísicos e míticos que envolviam as leis e sua elaboração. Diziam que nem *Thémis* e tampouco *Diké* (as deusas da justiça) eram responsáveis pela elaboração das leis humanas. Somente o homem poderia estabelecer as regras para seu convívio social, somente os homens poderiam, racionalmente, construir normas que representassem as necessidades e anseios da *polis*.

*“Mas o espírito crítico, ao sabor dos sofistas, retores e demagogos, descambou muitas vezes para uma atitude relativista, de disponibilidade moral e intelectual, visível no exercício de retórica que consistia em defender, de modo convincente, opiniões opostas. Em alguns essa atitude acentuou-se em ceticismo e extremou-se em niilismo”.*¹²⁸

¹²⁷ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.55.

¹²⁸ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.30.

Para estudarmos Sócrates, devemos ter bem claro os pensamentos sofistas, pois ele esforçou-se para construir um sistema de idéias absolutamente antagônico ao deles. É o que passamos a analisar.

6.2. O Primado da Ética (Sócrates)

Sua vida foi sua obra. Nada escreveu, mas seu modo de ver a vida e o mundo trouxe grande contribuição para a ética e a filosofia. O modo de vida de Sócrates e sua filosofia são inseparáveis. Viveu em Atenas em pleno século de Péricles, até o ano de 399 a.C., quando foi condenado à morte.

Assim dispõe PEREIRA (1980): “(...) *Ateniense de seu tempo, Sócrates tem plena consciência dos problemas que de todos os lados e a todos os níveis assaltam a existência de seus concidadãos*”¹²⁹.

Fundamentou seus estudos na natureza humana e suas implicações no campo da ética e da conduta dentro da cidade. Os temas com os quais se preocupou (o bem, a coragem, a virtude, a justiça, por exemplo) fizeram da sua filosofia um estudo profundo a respeito das intrincadas relações e valores do homem como ser individual e social; “(...) *com Sócrates a filosofia converteu-se num ethos*”¹³⁰.

¹²⁹ Ibid., p.31.

¹³⁰ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.60.

Reagiu contra o despotismo da palavra que havia se instaurado em Atenas, principalmente em virtude da atuação dos sofistas, e foi um veemente opositor de suas idéias e conceitos, como já salientado.

Era filho de uma parteira e acreditava no diálogo como forma de parturição das idéias, ou seja, a partir da análise profunda dos temas, em forma dialogada e sempre fazendo uso da ironia, acreditava fazer nascer as idéias e se chegar à verdade a respeito de determinado tema.

Dizia que todo erro era advindo da ignorância e que a maior das virtudes do homem era a sabedoria, e cabia ao filósofo, segundo Sócrates, a tarefa de fazer nascer as idéias e despertar nos homens a busca pelo conhecimento. Acreditava que a *areté* (maior virtude) era saber que nada sabia, estando assim sempre pronto a adquirir o conhecimento novo.

Os sofistas, como já analisamos, viviam e agiam para o próprio proveito, elaboravam discursos belos e eloqüentes, defendiam qualquer idéia ou verdade, ensinavam e formavam grandes oradores, mas sempre mediante recebimento de dinheiro, o que contrariava a crença dos filósofos.

A partir dos sofistas, a filosofia “desceu dos céus para a terra”, ou seja, o homem passou a ser o centro das questões e preocupações filosóficas. Mas foi Sócrates quem valorizou a descoberta do homem feita pelos sofistas, orientando-a para os valores universais, na busca da essência e da verdade única.

Ao contrário dos sofistas, Sócrates, durante toda sua existência, demonstrou que o ensino deveria ser gratuito, pois acreditava que a educação dos homens era algo muito belo, que aliava em si mesma sabedoria e virtude.

Os sofistas insistiam no perpétuo fluxo das coisas e na variabilidade das impressões e opiniões de cada indivíduo, concluíram, portanto, pela impossibilidade absoluta e objetiva do saber. Sócrates, entretanto, negou essa afirmação, restabelecendo o conceito e a possibilidade de determinação da verdade.

Para expor estas idéias, Sócrates adotava sempre o diálogo, fosse o outro um adversário ou um discípulo a instruir. Se fosse um adversário, assumia uma atitude humilde de quem está pronto a aprender e elaborava inúmeras perguntas até levar o adversário, em geral confiante e orgulhoso de seu saber, a uma evidente contradição e constrangê-lo à confissão humilhante de sua ignorância. Essa é a denominada “ironia socrática”. Se, no entanto, se tratasse de seu discípulo, elaborava as perguntas, dirigindo-as com o fim de obter do outro um conceito, uma definição geral do objeto em questão. Este processo pedagógico, denominava ele “*maiêutica*”, pois acreditava que assim nascia o conhecimento, fundando-se na memória que tinha da profissão de sua mãe (que era parteira), gerando a “obstetrícia do espírito”, que facilitaria a “parturição” das idéias.

O esquema de ensino socrático era a proposta da busca do conhecimento, a partir do questionamento constante e incessante. Quem é você? O que é a sabedoria? Quem é sábio? O que é a justiça? O que é o belo? Eram questões comuns nos ensinamentos de Sócrates. Acreditava na

existência da verdade e essa só seria descoberta, só nasceria a partir do diálogo, a partir da “parturição” das idéias. E para isso era necessária a humildade. Saber que nada sabemos.

A introspecção foi a característica da filosofia de Sócrates e exprimiu-se na famosa frase “conheça-te a ti mesmo”.

O perfeito conhecimento do homem seria o objetivo de todas as suas especulações e a moral, o centro para o qual deveriam convergir todas as partes da filosofia. Aliás, foi a moral a parte culminante da sua filosofia. Sócrates ensinou o bem pensar para bem viver, pois acreditava que o único meio de alcançar a felicidade ou semelhança com a divindade, fim supremo do homem, seria a prática da virtude.

“As atitudes de Sócrates revelam o principal aspecto de sua filosofia: a busca pelo bem na vida em sociedade. Em outras palavras, a doutrina socrática chama a atenção por ter um notável conteúdo moral. A procura pela verdade implicava, para Sócrates, em conseguir uma convivência honesta e digna entre os homens”¹³¹.

Sócrates reconheceu que acima das leis mutáveis e escritas, existia uma lei natural, independente do arbítrio humano, universal, fonte primordial de todo direito positivo e expressão da vontade divina.

Com a serenidade que exercia sua crítica sobre tudo e todos, foi um exemplo de confiança nos poderes da razão. Desta forma, no dizer de PEREIRA (1980): “(...) libertava dos fantasmas

¹³¹ Gabriel Chalita, **Vivendo a Filosofia**, p.45.

do inconsciente, dos preconceitos sociais, dos perigos e enigmas da natureza que o medo personaliza e introjeta”¹³².

Era importante, para o “método socrático”, que o oponente revivesse, por meio da dialética¹³³, a experiência e mal-estar diante da perplexidade da constatada ignorância, depois de ver cair como ilusão a certeza que tinha acerca de determinado tema.

Antes de tudo, cumpriria ao filósofo desembaraçar o espírito dos conhecimentos errados, dos preconceitos, das opiniões. Ao lado dos sofistas, ainda que com finalidade diversa, reivindicou a independência da autoridade e da tradição, a favor da reflexão livre e da convicção racional, para que viesse a ser possível a realização do conhecimento verdadeiro, mediante a razão.

Isso quer dizer que a educação, a instrução, para Sócrates, não deveria consistir na imposição de uma doutrina ao aluno, mas o mestre deveria tirá-la da mente do discípulo, pela razão imanente e constitutiva do espírito humano.

Declarava que o papel do ensino era erradicar a ignorância da cidade e que todos seriam capazes de aprender, embora de forma heterogênea. Mas para adquirir conhecimento, seria preciso admitir a própria limitação, saber que nada sabia para poder aprender.

¹³² Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.32.

¹³³ “Esse termo deriva do diálogo e nos alerta para o fato de que o conceito de dialética não tem sido usado, no decorrer da história da filosofia, com um sentido unívoco, mas tem recebido, no decorrer dos anos, distintos significados, resultando na impossibilidade de englobar um no outro ou em um significado comum”. Nicola Abbagnano, **Dicionário de filosofia**, p.269.

Sócrates era visto sempre a falar e em todas as circunstâncias, podia-se ouvir o que ele dizia. Não criava seita, não magistrava ensino clandestino, o que ensinava, porém, contrastava com os padrões da cidade. Ensinou que a sabedoria não reside no que se sabe, mas no amor ao saber.

Entretanto, a liberdade de seus discursos, sua atitude crítica, irônica e questionadora diante de seus opositores, e a educação por ele ministrada aos seus discípulos geraram contra ele a hostilidade de alguns e inimizades pessoais.

Trabalhava a “alma”, ensina PEREIRA (1980), por meio da chamada “ironia piedosa”. Assim a muitos desconcertava, a outros encolerizava, mas a muitos convertia.

A vida e o pensamento de Sócrates desassossejou toda a sociedade da época e foi considerado um verdadeiro pomo de discórdia na *polis* ateniense. Sua presença incomodou a todos até os últimos dias de vida, ou seja, até os setenta e um anos de idade.

6.3. O Julgamento de Sócrates

Na primavera do ano de 399 a.C., Meleto apresentou à assembléia dos *heliastas* uma queixa contra Sócrates. Sócrates tinha, naquela época, setenta e um anos de idade. Outras duas pessoas a subscreviam, eram Anito e Lícon.

Sócrates foi acusado de negar os deuses reconhecidos pela cidade e de introduzir novas divindades. Foi também acusado de corromper a juventude. A acusação era grave.

Meleto era um jovem poeta de pouca importância e, ao denunciar Sócrates, tentou chamar a atenção sobre a sua pessoa. Os dois outros subscritores eram pessoas ligadas à vida pública. Conta a história que Lícon devotava certo ressentimento pessoal contra Sócrates. Anito, por sua vez, era um dos chefes da democracia moderada dominante e sua participação deu à queixa o seu maior peso.

A acusação chegou, então, ao tribunal dos *heliastas*, que se reuniu com 501 membros que tiveram a tarefa de julgar Sócrates. O velho filósofo, conhecido por todos, admirado por muitos, criticado e combatido por outros, foi levado à presença do plenário, acusado de ser um homem impiedoso, um descrente, um corruptor social.

Em sua defesa, contestou e mostrou que, ao contrário de ser um ateu, teria sido o oráculo de Delfos seu verdadeiro guia.

Como pena, foi votada a de morte, pela maioria. Sócrates foi preso e amarrado a ferros para evitar a fuga, condenado a beber cicuta.

As execuções das penas de morte em geral davam-se rapidamente naqueles tempos, entretanto, a execução da sentença de Sócrates sofreu um atraso por motivo de festas religiosas.

Durante esse período, dizem os livros, Sócrates fazia versos sobre as fábulas de Esopo e conversava com seus discípulos. Platão estava doente durante a prisão de Sócrates e não participou das conversas do mestre com Críton, Fédon, Apolidoro, Cebes e Símias, discípulos e amigos fiéis.

Críton planejou e organizou a fuga de Sócrates, mas seu mestre não a aceitou. Aceitar fugir seria negar toda sua existência, seria dar razão aos seus acusadores. Ensina PEREIRA (1980) que “(...) Ademais, se a solicitude dos amigos - motivados por um impulso da natureza – lhe oferecia a liberdade, era um deus que lhe apontava o caminho da morte”¹³⁴. E é isso, o significado da aceitação de sua sentença, que pretendemos expor e compreender no presente capítulo. Por que Sócrates não fugiu? Por que cumprir uma sentença de morte absolutamente injusta?

6.4. A Morte do Mestre

“(...) Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor destino, se eu, se vós, é segredo para todos, exceto para a divindade”¹³⁵.

Dos 501 votos dos juízes no julgamento de Sócrates, duzentos e oitenta votaram a favor da morte.

¹³⁴ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.36.

¹³⁵ Platão, **Apologia de Sócrates. Críton**, p.73.

Sócrates pregou a busca da verdade por meio do conhecimento, contrapondo-se ao relativismo dos sofistas, a quem qualquer verdade valeria, dependendo dos interesses que estivessem em jogo. Combateu a autoridade que tolhia e amarrava a consciência humana, não por atos heróicos ou dramáticos, mas por palavras e idéias.

Os parágrafos finais de sua apologia são um exercício sobre a morte. Quem sabe o que é a morte?

Acreditava que temer a morte significava pretender saber o que se ignora. Dizia ele que ninguém sabe o que é a morte, portanto, ninguém poderia afirmar que ela seria ou não a maior bênção para o homem. Os homens temem-na, como se soubessem que ela é o pior dos males. E não seria, dizia ele, a mais pura ignorância, temer o que não se conhece?

*“Não há para o homem bom, mal algum, quer na vida, quer na morte (...)”.*¹³⁶

6.5. Por Que Sócrates Aceitou Cumprir sua Sentença?

Sócrates e seu testemunho de vida representaram um dos mais fortes e importantes exemplos de confiança e congruência entre aquilo que dizia e fazia.

¹³⁶ Ibid., p.96.

Resignou-se cumprir a injusta sentença proferida por seus julgadores, por respeito à lei, que acreditava deveria reger a todos na *polis* ateniense. Para Sócrates, obedecer a lei era estabelecer o limite entre o que seria civilização e o que seria a barbárie. Se os homens errassem ao aplicar as leis, isso não seria motivo, tampouco justificativa para seu descumprimento.

“A lei estende seu manto igualando os homens como cidadãos, apesar de preservar a diferença entre eles, de tal modo que, na igualdade e na diferença, possa transparecer um todo harmônico, logo justo, porque pleno de limites necessários à convivência”¹³⁷.

Podemos igualmente dizer que foi Sócrates quem, também na filosofia jurídica e política, superou o relativismo e o individualismo sofístico, contradizendo e trazendo às claras o quanto era imoral a idéia da lei do mais forte, e afirmando ser melhor sofrer a injustiça que cometê-la, e, se tiver cometido, é melhor expiá-la aceitando a sanção.

A pena, acreditava Sócrates, teria a missão de aperfeiçoar o interior das pessoas, seria um remédio da alma para a alma. Dizia que a cidade e suas leis eram absolutamente necessárias, pois corresponderiam às exigências da natureza humana.

¹³⁷ Rachel Gazolla de Andrade. **Platão: o Cosmo, o Homem e a Cidade**. Petrópolis: Vozes, 1993, p.206-7, *apud* Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida. **Curso de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2001, p.59.

*“A obediência às leis da cidade é um dever constante e para todos, inclusive quando elas se voltam contra nós mesmos; existe entre a cidade e cada um de seus cidadãos um acordo tácito, pelo qual deve o cidadão obediência, em troca de proteção, entretanto, as partes não se encontram no mesmo plano, já que a cidade, que torna possível a vida do cidadão, dá definitivamente mais do que recebe”.*¹³⁸

O respeito que o filósofo teve pelas leis da cidade tinha caráter religioso, pois as leis, para ele, eram intocáveis e os cidadãos devem-lhes obediência absoluta.

*“Violar qualquer de seus preceitos significa destruí-las em sua totalidade (...). Emanação da vontade sagrada da pátria, as leis são sempre justas”*¹³⁹.

Para ele, até depois da morte, no *hades*, a alma do cidadão estaria sujeita ao império das leis, semelhantes àsquelas que conheceu na *polis*.

A injustiça, para Sócrates, não estaria nas leis e sim nos homens, pois eles, os juízes, ou os tribunais, são os que as aplicavam mal. E aqueles que fossem condenados injustamente, deveriam, mesmo assim, aceitar a pena, pois revoltar-se contra a sentença ou fugir ao seu cumprimento era, para Sócrates, revidar o mal com o mal, a injustiça com outra injustiça. Cometer injustiça seria um mal, sofrer uma injustiça, não o seria, entretanto.

¹³⁸ Tradução livre do autor. “(...) *la obediencia a las leyes de la ciudad es un deber siempre y para todos, incluso cuando se vuelven contra nosotros; hay entre la ciudad y cada uno de sus ciudadanos un convenio tácito por el cual debe el ciudadano obediencia, a cambio de protección; pero ambas partes no se hallan en el mismo plano, ya que la ciudad, que hace posible la vida del ciudadano, da en definitiva más de lo que recibe*”. Platón. **Critón**, apud Antonio Truyol Y Serra. **Historia de la filosofía del derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja edad media**. 13ª ed. rev. Madri: Alianza, 1998, p.131.

¹³⁹ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.34.

O filósofo ensinou que o cidadão, integrado no sistema político da cidade, deveria zelar pelo respeito e obediência absolutos, mantendo assim a eficácia das leis. E, que sem a eficácia das leis, a desordem haveria de reinar na *polis*.

Se desobedecesse a sentença condenatória, acreditava que outros, a exemplo seu, que também se julgassem inocentes, considerariam justo o descumprimento da sentença, o que geraria a ruína das instituições atenienses.

Dizia que tanto as leis quanto os juízes seriam instituídos pelo Estado. As leis, emanadas do Estado, seriam sempre justas; os juízes, por sua vez, por serem órgãos do Estado, ainda quando interpretassem e julgassem de forma injusta, deveriam ser obedecidos, pois essa seria a vontade da *polis*, e sua vontade, para o filósofo, teria autoridade incontestável.

O juízo moral estaria limitado à crítica, mas não teria o poder de derrogar leis positivas.

*“(...) O foro interior e individual deveria submeter-se ao exterior e geral em benefício da coletividade”*¹⁴⁰.

Professor Cláudio de Cicco¹⁴¹ ensina que há em Sócrates um exemplo clássico do conflito entre a ordem objetiva e legal (que deveria ser expressão da justiça) e seu sentimento interior, subjetivo, de que estaria sendo injustiçado pela sentença condenatória de sua morte.

¹⁴⁰ Edouard Zeller. **La philosophie des grecs considérée dans son développement**, 1884, p.38, *apud* Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida. **Curso de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2001, p.68.

¹⁴¹ Cláudio de Cicco. A justiça e o direito moderno. **Revista Brasileira de Filosofia**, 1991, p.147, *apud* Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida. **Curso de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2001, p.68.

Em um Estado democrático, há um momento e um processo, acreditava Sócrates, para a manifestação e exposição de idéias, no qual o cidadão poderia (e deveria) sustentar o que lhe parecesse a justiça. Depois desse momento, bastaria a aceitação, pois seriam as normas, leis ou sentenças que dariam sentido à sociedade política.

A democracia ateniense assegurava aos cidadãos o exercício da função legislativa. Os integrantes da *ekklesia*, ou seja, da assembléia popular, podiam e deviam participar da elaboração das leis que regiam a vida e os destinos da cidade. Após esse momento, acreditava Sócrates, que o cidadão, em seu íntimo, poderia considerar determinada lei ou julgamento justo ou não, mas mesmo assim deveria obedecê-los.

Dizia o filósofo que aquele que não concordasse com a sentença, só restaria convencer o povo ou os juízes a mudarem suas opiniões ou modificarem as leis.

Numa democracia, quem não estivesse de acordo com as leis da cidade, deveria deixá-la.

*“Convencido embora da injustiça da sentença e dos juízes, consente que a justiça sucumba com ele (...) O que apenas importava era preservar a lei, o estado e a pátria (...) Nem se alegasse, para livrá-lo da morte, que a justiça e a legalidade se tinham divorciado, que estavam apartadas por léguas de distância”.*¹⁴²

¹⁴² Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.36.

Sócrates, no diálogo com Críton, explanou qual seria a reação das “leis e da cidade” diante da aceitação da proposta de fuga. Perguntariam, então, as Leis da República a Sócrates:

*“O que vais fazer? Executar teu plano não significa aniquilar-nos completamente? Acreditas que um Estado pode subsistir se as suas sentenças legais não têm poder e, o que é mais grave, se os indivíduos as desprezam e aniquilam”.*¹⁴³

TRUYOL Y SERRA (1998) ensina que a atitude de Sócrates, em aceitar a sentença e cumprir sua pena, retratou que ele viveu e morreu de forma congruente, em consonância com seu objetivismo ético. Aceitar a sentença não implicou, para o autor, em positivismo, que desligaria o direito da justiça. Para ele, Sócrates via na cidade uma realidade ética, fundada na ordem divina das coisas, regida por leis não escritas, frutos da vontade reta da divindade e que deveriam estar refletidas nas leis escritas, nas sentenças e na consciência das pessoas.

*“Obedecer aos deuses era o mesmo que obedecer à cidade, e vice-versa. Moralidade e legalidade caminham juntas para a realização do escopo social, dentro da ordem das leis divinas, as quais Sócrates insistia em sublinhar como parâmetro do correto julgamento do próprio ser”.*¹⁴⁴

Quem sabe, ao aceitar sua sentença, não quis, o velho professor, ministrar sua última aula, que confirmasse, aliás, todas as outras?

¹⁴³ Platão, **Apologia de Sócrates. Críton**, p.109.

¹⁴⁴ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.68.

6.6. Sócrates e sua Difícil Tarefa

Os antigos, na verdade, não conheceram a liberdade, como a vemos e entendemos hoje. Para o Estado antigo, a pessoa humana, individualmente considerada, não tinha valor algum. Nos ensina COULANGES (2001), em sua obra *A Cidade Antiga*, a esse respeito:

*“Os antigos, portanto, não conheciam a liberdade nem da vida privada, nem de educação, nem a liberdade religiosa. A pessoa humana tinha bem pouco valor perante essa autoridade santa e quase divina que se chamava ‘pátria’ ou ‘Estado’”.*¹⁴⁵

Sócrates, como já vimos, foi condenado à morte sob a acusação de cultuar outros deuses (não os deuses da sua cidade), e isso era tido como um ato de impiedade que ofendia tanto a religião quanto o Estado.

Nas cidades antigas, o cidadão tinha direitos políticos, ou seja, poderia votar em assembléia, nomear magistrados, exercer a magistratura, mostrar sua concordância ou não com determinada idéia ou proposta, e isso era o que chamavam liberdade.

Nem a monarquia, aristocracia, tirania ou a democracia, ou seja, nenhum sistema de governo antigo foi capaz de superar a primazia dos direitos da sociedade (em virtude de sua origem religiosa e seu caráter sagrado).

¹⁴⁵ Fustel de Coulanges, **A cidade antiga**, p.250.

Acreditavam que qualquer direito, sentimento, justiça ou moral de um cidadão não seria maior nem mais importante que o interesse da cidade. Todo e qualquer interesse deveria ceder diante da pátria.

Diz COULANGES (2001) que o Estado tinha o direito de exigir que o pai matasse seu próprio filho se esse nascesse defeituoso, pois, segundo acreditavam, o Estado tinha o direito de não tolerar deformidades ou monstruosidades em seus cidadãos.

Conta também o autor que em certa passagem, assim que o povo de Esparta soube que tinha sido derrotado em batalha, os pais e familiares dos mortos em combate deveriam, por ordem do Estado, demonstrar em público alegria e contentamento, percorrendo os templos e agradecendo aos deuses tamanha glória. Por outro lado, aqueles parentes que estavam prestes a rever seus filhos, deveriam chorar e demonstrar publicamente todo seu pesar e descontentamento.

*“(...) A liberdade era vista mais como o privilégio de obedecer a ‘leis iguais’ do que como poder de autodeterminação e de independência no seio do grupo”*¹⁴⁶. É o que ensina REALE (2000), em seu livro *Horizontes do Direito e da História*, ao tratar especificamente da liberdade antiga e da liberdade moderna. E diz mais, que a liberdade, para os gregos, era privilégio do cidadão, pois consistia na participação no governo e na igualdade perante as leis.

¹⁴⁶ Miguel Reale, **Horizontes do direito e da história**, p.8.

Mas seu estudo não pára aí, continua a analisar e, citando Croiset, dispõe que o conceito de liberdade da Idade Moderna não é o mesmo da Antigüidade Clássica. Nesse período, ser livre era não ser escravo, não possuindo o sentido “(...) *indefinível, ético e metafísico, contido no conceito moderno de liberdade, que nutre e informa toda a arte, a poesia e a filosofia do século XIX*”¹⁴⁷.

E como nos ensina o próprio professor Miguel Reale (2000), a mais importante diferença entre o Estado Antigo e o Moderno está no reconhecimento inequívoco do homem como pessoa, o que não ocorreu na Antigüidade Clássica. A *humanitas* só ganhou a devida força e importância quando o homem atingiu a noção da *pietas*, ou seja, a idéia de amor ao próximo, que só adveio com o Cristianismo.

Veremos com mais cuidado este tema ao tratarmos da justiça cristã, mas desde já podemos dizer que depois do Cristianismo foi possível desenvolver o conceito de pessoa e seus liames com a liberdade, direito e justiça, tendo em vista a dignidade da própria pessoa e da pessoa do outro, que cada ser humano é precioso em si mesmo, independentemente se cidadão ou não.

Os antigos e, entre eles, com certeza Sócrates, afloraram na cultura ocidental e deram os fundamentos para que, anos mais tarde, os estóicos preparassem o pensamento para a compreensão dos ensinamentos de Cristo. Não compreenderam, em sua essência, o conceito de humanidade, mas foram fundamentais para que esse conceito viesse a ser passível de compreensão.

¹⁴⁷ Ibid., p.10.

ADOMEIT (2000) diz que Sócrates, ao aceitar sua condenação, não declarou, de forma alguma, um comportamento dogmático e positivista, ou seja, não propôs uma incondicional obediência à lei, mas sim uma obediência condicional, pois colocou obrigações qualitativas às leis que deverão ser obedecidas por todos. Cada cidadão, porque iria obedecer às leis, deveria participar ativamente de sua elaboração e votação, aceitando seu conteúdo ou convencendo o legislador e os demais da possibilidade de elaboração de leis melhores. Aquele cidadão, que ainda assim não estivesse satisfeito com as leis de sua cidade, poderia partir levando consigo sua família e seus bens.

No século V a.C., o movimento cultural que impulsionou a Grécia fez emergir novos valores e esses estimularam a consciência dos seus habitantes e, conseqüentemente, a luta por novos direitos.

Aliás, tanto no Oriente quanto no Ocidente, o longo caminho que levou a humanidade a encontrar-se foi o caminho da autoconsciência, do autoconhecimento. Assim, segundo o Sumo Pontífice João Paulo II, em sua Carta Encíclica *Fides et ratio* (1999):

“A recomendação ‘conhece-te a ti mesmo’ estava esculpida no dintel do templo de Delfos, para testemunhar uma verdade basilar que deve ser assumida como regra mínima de todo o homem que deseje distinguir-se no meio da criação inteira, pela sua classificação de ‘homem’, ou seja, enquanto ‘conhecedor de si mesmo’¹⁴⁸.

¹⁴⁸ PAPA JOÃO PAULO II, **Carta Encíclica: Fides Et Ratio**, p.5.

Continua o Sumo Pontífice, que basta olhar para a história antiga para ver que surgiram, em diferentes pontos da terra, mas de forma simultânea, as questões fundamentais que caracterizam a existência humana. O querer saber quem somos, de onde viemos, para onde vamos depois dessa vida soa como questões que encontramos nos antigos escritos sagrados de Israel, nos *Vedas* e no *Avestá*, nos ensinamentos de Confúcio, de Lao-Tsé, nas pregações de Buda, nos poemas de Homero, nas tragédias de Eurípedes e Sófocles e nos tratados filosóficos de Platão e Aristóteles (que seguiram os ensinamentos de Sócrates).

*“(...) Da resposta a tais perguntas, depende efetivamente a orientação que se imprime à existência”*¹⁴⁹.

Como já vimos, o advento da filosofia muito contribuiu para que mitos e preconceitos relacionados à tradição e aos antigos costumes gregos sucumbissem e, com eles, o jogo político estabelecido.

Em Atenas, as regras da democracia propiciaram a discussão e colocaram a ética política em cheque.

No seu século, Sócrates revolucionou a filosofia ateniense com sua metodologia peculiar de argumentação e contra-argumentação, e buscou, por meio da reflexão, o caminho da verdade e do bem.

¹⁴⁹ Ibid., p.5.

Sócrates, assim como os sofistas, foi crítico do “império da tradição”, porém repeliu o abuso dos sofistas quanto à conduta moral, pois acreditava que as regras da conduta estariam gravadas na consciência de cada um.

A obra de Sócrates está inscrita no próprio percurso de vida do mestre, em busca do verdadeiro caminho da virtude e da justiça.

CAPÍTULO 7

7. PLATÃO: A IDÉIA (OU IDEAL) DE JUSTIÇA

Platão nasceu em Atenas, em 428 ou 427 a.C., filho de família aristocrática e abastada, descendente de uma linhagem ateniense nobre, na qual era tradição a dedicação à política. Era de temperamento artístico, poético, e esta nota o acompanhou durante a vida toda, manifestando-se em seus escritos, cujo mito e poesia confundiram-se muitas vezes com os elementos puramente racionais de seu sistema filosófico.

Aos vinte anos, Platão conheceu Sócrates e por oito anos conviveu e teve os ensinamentos e a amizade do mestre.

Por ter tido uma educação condizente com o costume grego, aprendeu poesia, música, ginástica e até retórica, provavelmente foi conduzido na arte de falar pelos sofistas e, em 408 a.C., tornou-se discípulo de Sócrates, acompanhando-o até a morte do filósofo em 399 a.C..

Indignado com a injustiça praticada contra seu mestre, Platão iniciou suas viagens (390-388 a.C.). Visitou o Egito, a Itália meridional, a Sicília, quando foi vendido como escravo. Após ser libertado, voltou a Atenas.

Diz-se que nas suas peregrinações envolveu-se no movimento pitagórico e interessou-se pelas teorias órficas.

Voltou para Atenas aproximadamente em 387 a.C., quando fundou a Academia, com o propósito de formar homens capazes de governar a cidade.

Sócrates, seu mestre, como já vimos, ensinava nas ruas da cidade, mas Platão fundou a Academia para que suas idéias pudessem ser ditas sem preocupações e sem riscos.

Ao contrário de seu mestre, Platão, durante certa fase de sua vida, interessou-se, e muito, pela política e também desenvolveu teorias de filosofia política.

A esse respeito cita TRUYOL Y SERRA (1998):

*“Foi o espetáculo da realidade política de Atenas, com suas mesquinhas lutas de interesses, e a injustiça cometida com Sócrates, o que o fez desistir de consagrar-se aos negócios públicos. Finalmente se deu conta de que o mal governo era um fenômeno geral da época, e compreendeu que somente à luz da verdadeira filosofia poderia alcançar-se a ordem e a justiça nas relações de indivíduos e grupos”.*¹⁵⁰

¹⁵⁰ Tradução livre do autor. *“Fue el espectáculo de la realidad política de Atenas, con sus mezquinas luchas de intereses, y la injusticia cometida con Sócrates, lo que le hizo desistir de consagrarse a los negocios públicos. Finalmente se dio cuenta de que el mal gobierno era un fenómeno general de la época, y comprendió que sólo a la luz de la verdadera filosofía podía alcanzarse el orden y la justicia en las relaciones de individuos y grupos”.* Antonio Truyol Y Serra, **Historia de la filosofía del derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja edad media**, p.143.

Entretanto, após várias decepções, Platão dedicou-se inteiramente, até sua morte, ao pensamento metafísico, ao ensino da filosofia e a escrever suas obras.

Aristocrata, idealista e inovador, crítico de seus antecessores e de seus contemporâneos, grande estudioso e profundo pesquisador, Platão foi, antes de tudo, um filósofo do Estado e das leis, e sua obra e suas idéias seguem tendo adeptos e críticos entusiasmados, o que só nos confirma a grande importância que teve sua passagem para o pensamento ocidental.

Relembremos, e analisemos, portanto, algumas de suas principais afirmações relativas ao tema que por ora nos interessa esmiuçar.

7.1. O Pensamento de Platão: seus Mundos Distintos

Platão vivenciou, em sua juventude, muitos dos conflitos políticos resultantes da democracia ateniense.

Simone Manon (1992), ao estudar o pensamento de Platão, assim escreveu:

“(...) o platonismo é a memória do pensamento humano. E isso não se baseia na amplitude de sua obra, mas em seu espírito. Essa obra constitui uma espécie de cadinho em que se enfrentam as grandes tendências do espírito, num movimento que reconduz às opiniões preconcebidas fundamentais. Parmênides, Heráclito, Protágoras, Górgias, Sócrates não são apenas vestígios históricos reunidos numa obra tocada pela mesma historicidade São dimensões da consciência filosofante, às

*vezes tentações, que Platão põe em cena num drama que é o drama do próprio pensamento humano”.*¹⁵¹

O formato dos escritos platônicos é o diálogo, pois transcreveu, de forma espontânea o ensinamento oral e fragmentário de Sócrates. A filosofia, em Platão, teve caráter íntimo, inclinado aos questionamentos humanos. Descreveu sua angústia diante do mal e da desordem que se manifestava em especial no homem.

O corpo, para Platão, era um inimigo do espírito e a paixão, contrária à razão. Acreditava que, de um lado, os nossos conceitos eram universais, necessários, imutáveis e eternos, do outro, tudo no mundo era individual, contingente e transitório.

Existiria, além do mundo dos fenômenos, um outro mundo de realidades, objetivamente dotadas dos mesmos atributos dos conceitos subjetivos que as representavam. Estas realidades chamavam-se *idéias*.¹⁵²

No dizer de BITTAR & ALMEIDA (2001), o platonismo é pautado pela busca ao ideal, ao idealismo e não pelo realismo.

Todas as idéias existiriam num mundo separado, o mundo dos inteligíveis, situado na esfera celeste.

¹⁵¹ Simone Manon, **Platão**, p.11.

¹⁵² Em Platão as idéias são formas, modelos perfeitos ou paradigmas, eternos e imutáveis, constituindo um mundo transcendente, do qual os objetos concretos do mundo de nossa experiência sensível são cópias ou imagens imperfeitas, derivadas das idéias. (Hilton Japiassu; Danilo Marcondes, **Dicionário básico de filosofia**, p.135)

A existência desse mundo ideal seria provada pela necessidade de estabelecer uma base ontológica para o conhecimento humano, que necessitaria da justificação dos valores (o dever ser), de que este nosso mundo imperfeito participaria e a que aspiraria.

A idéia do “bem”, no sistema platônico, era a realidade suprema, da qual depreenderiam todas as demais idéias e todos os valores (éticos, lógicos e estéticos) que se manifestavam no mundo sensível.

Fundamentando-se no “mito da caverna”, Platão afirmou que o mundo material em que vivemos é meramente a aparência, uma sombra do mundo verdadeiro e real, ou seja, o mundo das essências imutáveis, “(...) *sem contradições nem oposições, sem transformação, onde nenhum ser passa para o seu contraditório*”¹⁵³.

Platão trabalhou com dois mundos distintos, ou seja, o mundo das essências, onde existiria a matriz fiel e perfeita de todas as coisas (o mundo das idéias) e o mundo das aparências (mundo material). O fundamento de toda verdade só estaria no mundo das idéias.

O mundo sensível não constituiria a autêntica realidade, seria um pálido reflexo de uma realidade superior, do mundo inteligível.

“As coisas materiais são meras aparências, sempre se transformando, e que não permitem por isso chegar a nenhum conhecimento verdadeiro. Para alcançar a

¹⁵³ Marilena Chaui, **Convite à filosofia**, p.181.

verdade, o homem deveria dirigir sua inteligência para as idéias, para além do mundo sensível”¹⁵⁴.

Se aquele (mundo sensível) era o reino do mutável, relativo e contingente, este (mundo inteligível) seria o reino do imutável, absoluto e necessário.

Professor Marcelo Souza Aguiar (2001), ao tratar do assunto comenta: *“Nos primórdios do pensamento filosófico, o conhecimento pretendia abarcar todos os campos atingíveis. O filósofo discorreria tanto sobre Física como sobre Política”¹⁵⁵.*

Segundo AGUIAR (2001), Platão *“(...) desenvolveu a teoria dos dois mundos, ontologicamente fundada em uma concepção dualista da existência, da Natureza, ao mesmo tempo em que defendeu uma forma de organização política da sociedade, a sua A República”¹⁵⁶.*

Nos diálogos de Sócrates, escritos por PLATÃO (1999), podemos verificar que, em sua concepção, o conhecimento seria o diferencial da existência humana e só o filósofo seria capaz de efetuar a passagem do mundo sensível ao mundo inteligível. Para ele, somente por meio da filosofia seria possível a educação dos desejos, e somente através da educação construiria-se uma sociedade perfeita.

¹⁵⁴ Gabriel Chalita, **Vivendo a Filosofia**, p.49.

¹⁵⁵ Marcelo Souza Aguiar, **Da complexidade do sistema jurídico: o direito compreendido na sua essência filosófica**, p.8.

¹⁵⁶ Ibid., p.9.

Investigando o pensamento platônico, no que diz respeito à existência desses dois mundos, CHAUI (1998) destaca as seguintes indagações: como conhecer as essências separando-as das aparências? Como sair da caverna que nos aprisiona no mundo das aparências?

A filósofa oferece-nos, então, a seguinte resposta: “(...) *através de um método de pensamento e de linguagem chamado dialética*”¹⁵⁷.

É o que passaremos a analisar, de maneira, rápida e simplificada.

7.2. Dialética

A obra de Platão estruturou-se a partir de diálogos, entre duas ou mais pessoas, munidas do procedimento socrático de perguntas e respostas. Assim, observamos que Platão acreditou que a filosofia não seria um assunto individual e privado, mas sim obra dos homens que vivem coletivamente. Ocupou-se também com a resolução de um problema, para ele fundamental, a superação do relativismo dos sofistas. Para isso, desenvolveu o método Socrático para a dialética, que conduziu à teoria das idéias. (TRUYOL Y SERRA, 1998).

A “dialética platônica” pode ser entendida como a arte do diálogo e da discussão, ou seja, a arte de chegar a uma definição geral, partindo de fatos concretos, e de a verificar, referindo-a a

¹⁵⁷ Marilena Chaui, **Convite à filosofia**, p.181.

outros fatos. Em Platão, a “(...) dialética é o processo pelo qual a alma se eleva, por degraus, das aparências sensíveis, às realidades inteligíveis ou idéias”¹⁵⁸.

Para Platão, como vimos, as verdades eram metafísicas (incorpóreas e imutáveis), provindas de fora do nosso mundo, sendo descobertas pelo pensamento, ou seja, por meio da dialética.

Estabeleceu, nos diálogos entre pessoas e sábios, o questionamento das concepções até então definidas pelo senso comum, levando o leitor a uma proposição essencial, pois, para ele, o fundamento de toda verdade estaria no mundo das idéias.

Acerca da “dialética platônica”, CHAUI (1998) ensina dizendo que esta caracterizou-se por ser um procedimento intelectual e lingüístico que, partindo das sensações, imagens, opiniões contraditórias sobre alguma coisa, separou-as em pares opostos procurando, nesse confronto, evidenciar as suas contradições e determinar qual dos pares era verdadeiro e qual era falso. Tal divisão processava-se quantas vezes fossem necessárias até que se chegasse a um termo indivisível. Superar os contraditórios e chegar ao que era sempre idêntico a si mesmo foi a tarefa da discussão dialética.

Os diálogos de Platão apresentaram muitas definições e tentativas de definições, que, para PEREIRA (1980), seriam hipóteses que tinham como função precípua a busca da essência daquilo que estava em discussão.

¹⁵⁸ Hilton Japiassu; Danilo Marcondes, **Dicionário básico de filosofia**, p.71.

7.3. As Mais Importantes Obras de Platão

O postulado de uma vida virtuosa conduz à filosofia jurídica e política de Platão. Vejamos, pois, de forma concisa, alguns pontos importantes ao nosso estudo, refletidos em seus textos.

O conhecimento da obra de Platão é fundamental para a compreensão da concepção de muitos conceitos, dentre eles o de justiça na Grécia, pois, para ele, a filosofia e a ação política estariam interligadas. Dizia que a política, a moral e o direito estavam intimamente ligados e seriam apenas diferentes perspectivas de uma realidade única, ou seja, o próprio homem. Seriam, pois, fenômenos que não permitiriam divisão, sob pena de sérias deformações de sua natureza.

Para o filósofo, não haveria direito que não se confundisse com a moral e com a política.

Aloysio Ferraz Pereira (1980) ensina que a palavra *dikaion*, na obra e pensamento platônico, significava, concomitantemente, o justo e a regra de direito.

Os homens, por moverem-se no mundo sensível, de aparências e incertezas, só teriam da justiça uma imagem, uma ilusão, sendo impossível o alcance da justiça ideal. Portanto, deveriam seguir os mandamentos da razão, deixando de lado os desejos da paixão.

Nóos, ou seja, os fios de ouro da razão, deveriam guiar os homens e estes não se deixarem levar pelos fios de ferro ou latão, próprios da paixão.

Platão afirmou repetidamente em suas obras que a razão e as leis seriam os fios a conduzirem os homens, marionetes criadas pelos deuses.

Acreditava que na filosofia estaria a solução de muitos problemas de ordem política, pois era convicto de que “(...) *os males não cessarão para os humanos antes que a raça dos puros e autênticos filósofos chegue ao poder, ou antes que os chefes das cidades, por uma divina graça, ponham-se a filosofar*”¹⁵⁹.

Pensava o filósofo que, sem longa educação e árduo treinamento, seria impossível chegar à contemplação da idéia de justiça.

“*A justiça não é de modo algum suscetível de se exprimir em fórmulas escritas, e toda lei escrita mostra-se injusta em sua aplicação. Isto resulta de que o mundo da opinião é mutável, enquanto que a lei, sobretudo a de direito escrito, é fixa*”.¹⁶⁰

Há sempre, na obra de Platão, no que diz respeito à política, moral, justiça e direito, uma “tensão” entre a realidade imperfeita e o ideal inabalável.

Em *Carta VII*, PLATÃO (2002) relata a sua decepção com os regimes políticos existentes, enaltecendo a filosofia, que, afirmava, ser o verdadeiro caminho para alcançar a justiça.

¹⁵⁹ Platão, **Cartas**, p.50.

¹⁶⁰ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.49-50.

Assim dizia PLATÃO (2002):

*“(...) a legislação e a moralidade estavam corrompidas a tal ponto, que eu, inicialmente pleno de ardor para trabalhar a favor do bem público, considerando esta situação e vendo como tudo caminhava à deriva, acabei por ficar confuso. Não deixei, entretanto, de procurar nos acontecimentos e especialmente no regime político os possíveis indícios de melhoras, mas esperei sempre o momento de agir. Acabei por compreender que todos os estados atuais são mal governados, pois a sua legislação é praticamente incurável sem enérgicos preparativos coincidindo com felizes circunstâncias. Fui então irresistivelmente conduzido a louvar a verdadeira filosofia e a proclamar que somente à sua luz se pode reconhecer onde está a justiça na vida pública e privada”.*¹⁶¹

Crítico dos regimes políticos existentes na Grécia, em sua obra analisou os conflitos vivenciados na democracia ateniense e os comparou a um regime político ideal, cuja nobreza dos valores espirituais deveria prevalecer.

Em *Apologia de Sócrates*, PLATÃO (1999), assim escreveu: *“Meu único objetivo, ao percorrer as ruas, é persuadir-vos jovens e velhos, que não se deve dar tanta preeminência ao corpo e às riquezas e se ocupar com isso com tanto ardor quanto com o aperfeiçoamento da alma”*¹⁶².

E, ainda, em *A República* (2003):

¹⁶¹ Platão, **Apologia de Sócrates. Críton.**, p.50.

¹⁶² *Ibid.*, p.82.

*“Não te contentes, pois, em provar-nos que a justiça é mais poderosa que a injustiça, mas demonstra-nos também, pelas conseqüências que cada uma delas produz em seu possuidor, ignoradas ou não pelos deuses e pelos homens, que uma é um bem e a outra é um mal”.*¹⁶³

Os diálogos de Sócrates, escritos por PLATÃO (1999), debatiam sobre questões de ordem moral. A construção de uma sociedade justa, alicerçada na sabedoria e nos conhecimentos humanos, foi o ideal de Platão.

Conviveu, na juventude, com o clima de desequilíbrio sócio-econômico e a instabilidade política ocasionados pela morte de Péricles em Atenas, e viveu em meio às agitações e desordens provocadas pela guerra de Peloponeso.

Em *Carta VII*, PLATÃO (2002) revelou também sua tristeza frente aos acontecimentos:

*“Imaginava, de fato, que eles governariam a cidade, desviando-a dos caminhos da injustiça para a justiça. Observava também com ansiedade o que iriam fazer. Ora, vi aqueles homens em pouco tempo fazerem lamentar os tempos da antiga ordem, como uma idade do ouro (...)”*¹⁶⁴

Dentro de seus princípios e na sua retidão de caráter, procurou compreender a natureza da arte política, que, para ele, deveria ser justa, pois *“(...) de certo modo, a legislação é função real,*

¹⁶³ Platão, **A República**, p.52.

¹⁶⁴ Idem, **Cartas**, p.49.

entretanto o mais importante não é dar força às leis, mas ao homem real, dotado de prudência”¹⁶⁵.

Na sociedade ateniense da época, grande parte influenciada pela sofística, suas palavras buscaram o discernimento para a compreensão da verdadeira retórica. Para ele, o problema político e o papel que a retórica poderia desempenhar na ética e na educação, eram motivos de extrema preocupação. E isso certamente ficou descrito em suas obras.

Vejamos:

“Tampouco são sábios aqueles homens que pretendem ser defensores em processos devido a sua habilidade discursiva; sua atenção ao caráter das pessoas se baseia na memória e no contato rotineiro com a opinião e eles perambulam distantes da verdade acerca do que é autenticamente justo”.¹⁶⁶

Em *A República*, PLATÃO (2003) contemplou a idéia da comunidade racional, política em toda a sua pureza. Estabeleceu, para isso, um paralelismo rigoroso entre a teoria da cidade e a teoria da alma.

¹⁶⁵ Idem, **Platão: vida e obra**, p.242.

¹⁶⁶ Idem, **As leis**, p.518.

Em sua obra *As Leis* (1999), consciente da imperfeição dos homens, admitiu Platão a necessidade de fixar os princípios de governo em leis positivas de caráter geral, que, por sua vez, deveriam ser nutridas na experiência coletiva, plasmada nos costumes e na tradição. Assim, reconheceu a razão de ser da família e da propriedade privada, ainda que mantida sob vigilância. Propôs uma estrita distribuição da propriedade, para impedir o excesso de riqueza ou pobreza, fatores de discórdia civil. A educação dos cidadãos seguiria inspirada por um espírito comunitário. Porém, excluiu da cidadania ativa todos os que se dedicassem a um trabalho manual.

A denúncia das diversas transgressões seriam, em sua opinião, um verdadeiro dever cívico. A religião deveria ser objeto de ampla regulação legal, e o dever de castigar com rigor o ateísmo, quando fosse impossível detê-lo por persuasão.

As leis do mundo sensível, afirmava Platão, seriam as leis dos habitantes das cavernas e, portanto, imperfeitas. Embora imperfeitas, deveriam ser obedecidas, por uma necessidade prática.

Para que as leis fossem de melhor “qualidade”, acreditava ele que o legislador deveria ser um profundo estudioso das teorias da justiça. O legislador, ou o próprio rei, só poderia ser filósofo posto que somente a este seria possível realizar a virtude, a justiça “adquirida” por meio do estudo e da intuição no mundo ideal e trazida por ele ao mundo material.

Para Platão, a lei conservaria, em razão disso, qualquer coisa de transcendente. Seria a “lei viva”, própria da cidade ideal, trazida pelo rei ou legislador filósofo para a cidade dos homens e transformada por eles em lei escrita.

A “lei viva”, intuída e tendo sido apreendido o seu significado, regeria a república ideal, e seria escrita e obedecida por todos, sem contestação, apesar de serem cópias imperfeitas daquilo que é o “bem” e o “justo”.

Dizia Platão que a cidade continuaria organizada mesmo quando o filósofo não estivesse mais à frente da sua administração ou encarregado de elaborar as leis, pois ficariam já ditadas por ele.

Afirma TRUYOL Y SERRA (1998) a este respeito:

*“Contra Protágoras, afirma expressamente Platão que Deus, e não o homem, é a medida de todas as coisas. Em virtude da absorção do mundo material no mundo de transcendência divina, a cidade descrita em As Leis vem a ser uma teocracia na qual os magistrados supremos são, por sua vez, intérpretes da vontade divina, e uma censura meticulosa (encomendada ao 'conselho noturno') trata de prevenir qualquer desvio a respeito da ortodoxia político-religiosa”.*¹⁶⁷

Werner Jaeger (2001) explica que Platão, ao falar de Deus (*Théos*), referiu-se como o princípio e a causa de tudo que existia.

TRUYOL Y SERRA (1998) explica que se em *A República* Platão contemplou a idéia da comunidade humana, em *A Política* e *As Leis* aproximou-se das comunidades empíricas.

¹⁶⁷ Tradução livre do autor. ““Contra Protágoras, afirma expresamente Platón que Dios, y no el hombre, es la medida de las cosas. Dada la absorción del mundo temporal en el de la trascendencia divina, la ciudad descrita en Las Leyes viene a ser finalmente una teocracia en la que los magistrados supremos son a la vez intérpretes de la voluntad divina, y una meticulosa censura (encomendada al 'consejo nocturno') trata de prevenir cualquier desviación con respecto a la ortodoxia político-religiosa”. Antonio Truyol Y Serra, **Historia de la filosofía del derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja edad media**, p.147.

A República (politéia), livro I, correspondeu à fase socrática, enquanto as obras *A Política* (*politikós*) e *As Leis* (*nomói*) dão a medida da importância que as filosofias jurídica e política tiveram no conjunto do pensamento platônico.

Nessa perspectiva, Platão tornou-se um crítico do regime democrático ateniense, pois para ele o regime ideal seria a monarquia ou a aristocracia, mas, necessariamente, o rei ou os dirigentes deveriam ser sábios.

Simone Manon (1992) diz que em *A Política*, Platão desenvolveu “(...) a idéia segundo a qual o único critério de legitimidade do poder se encontra na posse da ciência real.” Porém, para a autora, em *A República* e em *As Leis*, “(...) o político é um legislador”¹⁶⁸.

Buscando sempre o caminho do bem, a justiça para Platão deveria se aproximar da perfeição e a educação seria a forma para alcançar a justiça ideal. Em *As Leis*, ele afirmou que este estado (do “bem”) era *divino* e seria vivido somente pelo verdadeiro sábio:

“É genuinamente verdadeira, a saber, que salvo algumas exceções, os seres humanos são incapazes de conquistar a perfeita bem-aventurança e felicidade. Isto foi afirmado com acerto. Somente aqueles que são, por natureza, semelhantes aos deuses e moderados, que possuem o restante das virtudes, e que abarcaram todas as matérias vinculadas á ciência abençoada (e indicamos quais delas são) conquistaram e detêm todos os dons da divindade na devida medida”.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Simone Manon, **Platão**, p.162.

¹⁶⁹ Platão, **A República**, p.539.

Escrevendo sobre Platão, em texto introdutório do livro *As Leis*, professor Dalmo Dallari (1981) diz:

*“Na República o governante-filósofo, por suas próprias virtudes, infunde legitimidade à legislação, ao passo que nas Leis o legislador se coloca entre Deus e o homem, sendo fundamental o consentimento dos governados, da comunidade, do povo, para legitimar a legislação. Essa participação necessária da comunidade implica a exigência de que a legislação seja justa”*¹⁷⁰.

DALLARI (1981) observa que a leitura de *As Leis* é fundamental para o entendimento da filosofia do Estado de Platão, pois *“(...) enquanto na A República a base do Estado é a educação perfeita, sendo praticamente supérflua a legislação, em As Leis a legislação é a base”*¹⁷¹.

7.3.1. A República

Tratemos, portanto, agora, de trechos desta obra do mestre Platão, na qual expressa com profundidade e vigor suas idéias (e seu ideal) de justiça para a *polis*.

Nos diálogos, Platão, por meio de Sócrates, ao invés de expor seu pensamento em discursos, fingia inicialmente ignorância com o fim de conduzir seu interlocutor à essência da questão.

¹⁷⁰ Dalmo de Abreu Dallari, **O que são direitos da pessoa**, p.xxxi.

¹⁷¹ Ibid., mesma página.

Nos ensinam BITTAR & ALMEIDA (2001) que Platão desenvolveu com cuidado e disciplina os pensamentos de seu mestre Sócrates: “(...) *a virtude é conhecimento, e o vício existe em função da ignorância*”¹⁷².

Em *A República*, Platão usou essa forma para delinear o perfil daquilo que considerava uma sociedade justa.

O debate de Sócrates “platônico” com o sofista Transímaco, a respeito da justiça e todo esforço de Platão (através de Sócrates) neste notável diálogo, foi provar que a justiça deveria ser praticada sempre e a injustiça sempre evitada, ainda que não houvesse testemunha alguma. O desdobramento ético desse imperativo foi magnificamente tratado também por Platão em um debate entre Glauco e Sócrates.

Sócrates narrou um mito, o do Anel de Gíges. Gíges foi um pastor que encontrou um anel que tinha o poder de o tornar invisível. Quando descobriu isso, ou seja, quando se deu conta de que ninguém o poderia ver praticando determinados atos, matou o rei, usurpou o trono e casou-se com a rainha.

Este é um enigma de mais de 2500 anos, que Platão utilizou-se para fundamentar *A República*. Uma cidade ideal onde, se um mascote aparecesse com um carregamento de anéis mágicos, ninguém daria um tostão para ter algum deles. Se nesta cidade utópica, imaginada por Platão, todos estivessem satisfeitos e realizados, para que serviria um anel desses?

¹⁷² Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.71.

O que Platão ou o Sócrates platônico leva-nos a perguntar é eticamente crucial: se tivéssemos um anel que nos permitisse tornar invisíveis e não sermos alcançados pelo castigo, seríamos sempre justos ou nos entregaríamos a atos e práticas injustas?

O desdobramento do mito traz a compreensão de que a justiça é, para o homem justo, uma determinação essencial, e não uma circunstância acidental, e que há uma profunda diferença também entre o homem justo e o injusto, que só fica explícita quando o homem age livremente, isto é, sem as amarras da convenção ou da lei.

Ainda, Platão colocou em *A República* uma questão simples, mas devastadora: pode um homem excelente ser excelente em uma *areté* (virtude) e não o ser relativamente à outra? Quem possui uma possui todas? Como pode alguém ser justo e ímpio, ou corajoso e intemperante? Ou sábio e injusto?

Diante da tradição dos poetas que valorizavam a justiça, a temperança, a coragem, a piedade, a sabedoria, diante dos usos e costumes que submetiam a juventude grega a códigos de conduta estribados em valores nunca discutidos, Platão (ou o Sócrates platônico) indagou se a excelência poderia ser ensinada, se ela seria um dom natural ou uma graça divina. Essa indagação acompanhou a cultura grega desde Homero. Mas Platão foi quem elaborou uma reflexão filosófica sistemática e cerrada acerca do tema. A seu ver, tudo resumiu-se em saber se as virtudes, inclusive a justiça seria um *conhecimento*, pois só nessa hipótese poderia ser aprendida.

Elaborou, portanto, uma doutrina da *areté*, identificando-a com o conhecimento. E, segundo Platão, apenas o sábio filósofo teria o conhecimento e, portanto, seria o sábio o único

capaz de legislar. O povo, por sua vez, imitaria o sábio, e a *polis* seria, então, um lugar de harmonia e justiça.

7.3.1.1. A República: Sócrates “platônico” debate com Transímaco

Como vimos, neste livro, Platão relatou um debate de Sócrates com o sofista Transímaco. Os discípulos pediram a Sócrates para não abandonar a discussão com Transímaco e, com isso, realizou uma pesquisa aprofundada a respeito da essência da justiça e da injustiça, para chegar a um princípio e um modelo de justiça a ser compreendido e vivido na cidade, na república ideal.

Para o Sócrates “platônico”, a essência seria cada um cumprir a função que lhe coubesse na cidade, segundo a educação e sua personalidade. Daí a importância da educação para a formação do cidadão para um Estado bem organizado. A ordem da cidade seria uma reprodução da ordem humana, ou seja, como diz PEREIRA (1980): “(...) *a ordem no macrocosmo político decorre da harmonia de cada cidadão*”¹⁷³.

Toda virtude ou vício individual refletiria na sociedade.

Os gregos enalteciam três virtudes cardeais: a coragem, a força e a justiça. Platão via a justiça como uma síntese virtuosa da harmonia, da perfeição e da beleza.

¹⁷³ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.53.

A idéia de que a justiça teria valor em si, independentemente das vantagens que acarretava, é o grande tema de *A República*.

No livro I de *A República*, PLATÃO (2003) introduziu também algumas reflexões acerca do conceito de *areté*. É verdade que direcionou-as para o objetivo principal que tinha em mente, discutir a idéia de justiça: sua natureza, se era vício e ignorância ou sabedoria e virtude, se seria mais vantajosa a injustiça do que a justiça.

Para conhecer a *areté* humana, ensinou Platão, seria preciso saber o que era o homem. Embora não tenha tratado especificamente desse ponto no livro I, Platão pensou no homem como um ser de corpo e alma, cabendo à alma a função de governar, deliberar, dirigir o corpo.

E, ao considerar que o homem viveria na *polis*, isto é, de forma *associada*, Platão distinguiu a justiça como a maior de todas as *aretai*, posto que seria a mais “social”, e esse conceito foi, mais adiante, desenvolvido por seu discípulo Aristóteles.

Assim, se a *areté* do homem era a justiça, todo ideal educativo deveria ser o alcance dessa perfeição.

Em *A República*, PLATÃO (2003) expressou suas concepções de justiça e de ordem social que se fundiam a princípios éticos e morais e estabeleciam suas relações com as leis da natureza.

O que seria verdadeiramente justo ou injusto ?

Esta foi a essência de um dos principais diálogos apresentados nessa obra do filósofo. Sócrates debateu com o sofista Transímaco a respeito do verdadeiro significado da justiça.

PEREIRA (1980) assim descreve a entrada de Transímaco no debate: “(...) eis que Platão põe em cena o feroso sofista Transímaco, ao qual distribui o papel de empreender nova definição”¹⁷⁴.

Definir o que seria a justiça, mas avisou por antecipação que não viesse ele dizer que justiça era o direito, ou aquilo que era mais vantajoso.

Transímaco afirmou, então, que a justiça seria a conveniência do mais forte.

Sócrates platônico, diante de tal posicionamento, partiu, aprofundando o diálogo, da idéia geral a respeito de justiça. Citou Simônides, que a definiu como sendo a virtude que consiste em dar a cada um o que se lhe deve. A justiça seria a saúde política das sociedades bem organizadas, enquanto que a injustiça seria a doença, a moléstia da alma, que se deixa dominar pelas paixões, pelos desejos desregrados. Assim, explicita PEREIRA (1980), para o filósofo, “(...) a moralidade do indivíduo corresponde ao caráter do estado a que pertence; e o fim de toda a legislação é a realização da virtude”¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.50.

¹⁷⁵ Ibid., p.51.

A idéia de Transímaco foi combatida por Platão em várias de suas obras. Nos ensina PEREIRA (1980), dizendo que assim o fez no *Górgias*, em *A República* e em *As Leis*, afirmando que o papel do jurista não seria apenas aplicar e estudar as leis já existentes, ou seja, as leis escritas da cidade, mas sim buscar a melhor solução para determinado problema, assim como o médico procura o melhor remédio para curar determinado doente. A função da vida do jurista não estaria ligada à busca de enriquecimento, nem à busca da ordem ou da segurança e sim perseguir, durante toda sua vida, esse bem chamado justiça.

7.3.1.2. A Justiça Platônica e o Direito Natural

Podemos perceber a relevância do pensamento platônico para o direito natural e para a Filosofia do Direito, quando analisamos a forma com que ele "dialogou" com os sistemas políticos de sua época, na perspectiva de encontrar um entendimento para as questões da justiça, principalmente no que se refere ao convencionalismo com relação às leis.

Platão pensava nesse aspecto de forma anticonvencional, pois partiu da afirmação de que às vezes, os princípios legais invalidam os princípios de justiça.

A justiça, segundo Platão, agradaria a Deus, a injustiça o desagradaria; a justiça seria causa de bem para quem a realiza e de mal para quem a transgredisse.

BITTAR & ALMEIDA (2001) explica que, dentro da doutrina platônica, a concepção da justiça era inata ao homem, pois teria conhecido o que era justo e o injusto no *hades*, ou seja, no

além. O homem, ao nascer, explicou Platão no Mito de Er¹⁷⁶, esqueceria-se transitoriamente de ter adquirido esse conhecimento por ter bebido da água do rio Amelete, e caberia ao filósofo, por meio da “maiêutica”, trazer de volta esse conhecimento, reavivando apenas aquilo que já era conhecido.

Na cidade ideal de Platão, caberia ao jurista descobrir o justo, e é aí que o filósofo, no dizer de PEREIRA (1980), “(...) *se afasta do positivismo jurídico*”¹⁷⁷.

Como já dissemos anteriormente, para Platão, não havia direito que não se confundisse com a moral e com a política e, sob o ângulo da filosofia jurídica, aí se encontram os elementos de uma teoria do conhecimento do justo.

O filósofo ensina que o jurista deveria ser sempre um homem competente que, conhecendo sua arte, seria capaz de revelar o direito e de escrever as leis mais adequadas à cidade. Acreditava que:

“Para aceder à ciência da justiça, que é o conhecimento do Bem em primeiro lugar, é necessário portanto pôr à prova os diversos objetos ou manifestações do justo, em todos os degraus da pesquisa, ou melhor dizendo, segundo todos os modos do conhecer”.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Nota nossa. Lenda narrada por Platão na República, alegoria utilizada para explicar a perda da memória após a morte. Er o Armênio, não perdeu a memória ao retornar do Hades, pois não bebeu a água do rio Amelete. E ensinou que: “A virtude não tem senhor: cada um de vós, consoante a venera ou a desdenha, terá mais ou menos. A responsabilidade é daquele que escolhe. Deus não é responsável”. (Platão, **A República**, p. 349)

¹⁷⁷ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.53.

¹⁷⁸ Ibid., p.54.

A ciência do justo só seria possível após a intuição do “bem” (ideal) e o retorno desta concepção ao mundo material, por meio das ações e suas conseqüências. Este movimento, no entender de Platão, só seria possível aos dialetas, ou seja, aos filósofos.

“Somente quando dotados de talento pela natureza e pelos deuses, longamente cultivados pela educação e a ascese, eles se tornarem reis ou legisladores todopoderosos, é que suas cidades felizes conhecerão a justiça, mediante a execução das leis que as exprimem”¹⁷⁹.

Professor Marcelo Souza Aguiar (2001) ensina que:

“A Filosofia do Direito é o conhecimento do fenômeno jurídico a partir do exame sistemático e crítico-valorativo das ciências jurídicas na unidade de seus princípios gerais, na compreensão da sua universalidade lógica e do sentido histórico de sua dimensão concreta e perene, à luz do valor da justiça”¹⁸⁰.

Portanto, é importante observar que a preocupação de Platão por atitudes justas dos governantes, independentemente do convencionalismo das leis, é pertinente e atual, posto que as discussões entre o que é justo por natureza e por convenção persistem até nossos dias.

¹⁷⁹ Ibid., p.55.

¹⁸⁰ Marcelo Souza Aguiar, **Da complexidade do sistema jurídico: o direito compreendido na sua essência filosófica**, p.55.

Segundo TRUYOL Y SERRA (1998), Platão levou esse postulado às últimas conseqüências, a ponto de expressar em suas obras a necessidade de suprimir, das duas classes superiores de juízes e militares, a propriedade e a família, para que eles pudessem se entregar de corpo e alma às suas funções, sem interferência dos interesses particulares.

Para o autor, esse “comunismo” de Platão tem inspiração ética ou política, e não econômica, um comunismo “*por razón de estado*” e limitado às classes superiores, uma vez que estas seriam as únicas que teriam participação ativa na vida pública da cidade. Praticamente Platão só se ocupou delas.

Explica, então, TRUYOL Y SERRA (1998) a idéia de direito natural contida no pensamento platônico:

*“Em uma cidade governada por sábios, o Direito Positivo carece de significado. Os juizes decidirão em cada caso particular o que exigir a justiça, segundo as circunstâncias, sem amarrar-se a leis gerais, necessariamente rígidas. O regime da cidade perfeita é a arbitrariedade de um despotismo culto”.*¹⁸¹

Dessa forma, persiste em Platão a idéia de que o Estado deveria investir na educação dos jovens para seu próprio aperfeiçoamento, uma vez que o bom governante não precisaria se ater às “leis escritas”. Segundo ele:

¹⁸¹ Tradução livre do autor. “*En una ciudad gobernada por sabios carece de significación todo derecho positivo. Los magistrados decidirán en cada caso particular lo que exija la justicia según las circunstancias, sin atarse mediante leyes generales, necesariamente rígidas. El régimen de la ciudad perfecta es la arbitrariedad de un despotismo ilustrado*”. Antonio Truyol Y Serra, **Historia de la filosofía del derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja edad media**, p.146.

*“Não é necessário que, quando um homem faz coisas corretas, tenha ele ou não convencido os cidadãos, seja ele rico ou pobre, esteja agindo ou não de acordo com as leis escritas, vejamos nisso o critério mais seguro de uma correta administração do Estado, critério segundo o qual o homem sábio e bom administrará os negócios de seus súditos? Da mesma forma que o piloto, sempre atento ao bem do navio e dos marujos, sem escrever um código, mas considerando sua arte a lei, salva seus companheiros de viagem, assim e da mesma forma homens capazes de governar segundo esse princípio poderiam realizar uma constituição justa, dando à sua arte uma força superior à das leis”.*¹⁸²

O tema da justiça, para a melhor ordenação da vida de uma comunidade, foi o eixo em torno do qual girou a especulação platônica.

É importante observar que o que ora buscamos enfatizar não é o idealismo com que Platão sonhou a sociedade, mas sim sua busca pelo ideal de justiça e a consciência de que esta seria a verdadeira *areté* do homem e que deveria ser preservada acima de qualquer convenção.

A esse respeito, AGUIAR (2001) confirma e tratamos de repetir seu pensamento *ipsis litteris*, posto que nada melhor teria a dizer, no intuito de fechar o presente capítulo:

*“Não se está a esperar que pelo direito se possa atingir uma justiça ideal, no estilo platônico, dada ao vislumbre tão-só dos iluminados filósofos (como dá-nos a entender Platão). O assento primordial do sentido da justiça reside no valor do respeito à dignidade humana e isto serve de parâmetro para caminhar em direção ao justo, como processo de revelação do seu verdadeiro sentido”.*¹⁸³

¹⁸² Platão, **Político**, p.245.

¹⁸³ Ibid., p.86.

CAPÍTULO 8

8. ARISTÓTELES: DIREITO E JUSTIÇA – A ESSÊNCIA

8.1. O Que é Justiça?

Ao longo da história a filosofia jurídica viu surgir um grande número de diferentes idéias sobre justiça.

O conceito que se tem da justiça é e sempre foi confuso, submerso nas brumas da controvérsia e da retórica.

Nos ensina Michel Villey (2003),

*“(...) Em matéria de filosofia jurídica, na Doutrina contemporânea, no final das contas ninguém concorda a respeito de nada. A velha discussão entre Sócrates e o sofista Cálicles, se haveria uma justiça que não fosse simplesmente convencional, está tão pouco resolvida hoje quanto no século V antes de nossa era, e tão discutida quanto”.*¹⁸⁴

¹⁸⁴ Michel Villey, **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**, p.42.

Segundo o autor, a filosofia do direito degenerou no século XX com o desenvolvimento da ciência, pois que a própria filosofia, a exemplo desta, constrói sistemas “(...) *com base numa experiência fragmentária, sem um olhar de conjunto sobre o mundo*”¹⁸⁵, pois os filósofos da modernidade só tem contato com as atividades científicas, morais, políticas, desprovidas de experiência vital na área do direito, “(...) *enquanto que os filósofos antigos, assim como os da Idade Média, tinham da vida judiciária uma visão quase cotidiana, já que para eles o direito fazia parte da cultura geral, essa circunstância favorável desaparece a partir do século XVII*”¹⁸⁶.

Para VILLEY (2003), é necessário reapropriar a doutrina do direito, buscando nas suas origens os conceitos essenciais de justiça, retornando à Grécia e particularmente à Aristóteles, para quem a justiça “(...) *não remete a uma utopia, a um estado de coisas ideal, mas a algo de real, uma virtude, uma atividade, uma ou muitas espécies, como agora se verá, de comportamento habituais*”¹⁸⁷.

A justiça é uma virtude ? Qual é a sua essência ?

É o que estudaremos a partir de agora, retomando, para tanto, alguns postulados da filosofia de Aristóteles. Com intuito de iniciar nosso estudo, veremos um pouco da vida e da obra desse grande mestre da filosofia. Aristóteles foi um importante marco, influente e representativo, e suas idéias relativas ao direito natural e à justiça influenciam teorias até hoje e, com um matiz novo, renovado, “renascido”, a partir de Santo Tomás de Aquino e sua obra.

¹⁸⁵ Ibid., p.41.

¹⁸⁶ Ibid., p.42.

¹⁸⁷ Ibid., p.57.

8.2. Aristóteles: Um Pouco de sua Vida e Obra

Aristóteles, chegou a Atenas em aproximadamente 367 a.C. aos dezessete anos, proveniente de Estagira, e, portanto, pelas leis da *polis*, era considerado estrangeiro ou meteco¹⁸⁸.

Foi atraído por Atenas pela intensa vida cultural da cidade-Estado, que estava vivendo o apogeu da democracia, e possuía, na época, duas instituições educacionais que preparavam os jovens para exercer com êxito suas obrigações de cidadãos e ascender na vida pública: a de Isócrates que, nos moldes dos sofistas, propunha-se a desenvolver nos jovens a *areté* política e a arte da persuasão por meio da palavra e da eficácia nos recursos retóricos, e a Academia de Platão, que procurava ensinar que toda ação, inclusive a política, requeria investigação e fundamentação (*episteme*), próprias de uma linguagem construída em função das idéias que iam além do plano (*nomos*) dos sofistas e de Isócrates.

Ingressou, então, Aristóteles, na Academia platônica e a freqüentou durante vinte anos. Lá estudou matemática e geometria e comungou do desejo de Sócrates e de Platão que se propunham a acabar com o ceticismo e alcançar a verdade.

Aristóteles (384-322 a.C.) viveu na Grécia, em um período em que esta passou sucessivamente pelo domínio de Alexandre da Macedônia e, posteriormente, pelo domínio dos romanos.

¹⁸⁸ “A democracia grega que incorporava a existência de iguais-cidadãos e de desiguais-metecos e escravos estribava-se no escravismo. A diferença entre este e as funções política e filosófica na polis encontrava-se radicada na diferença cultural existente entre helenos e bárbaros” (Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.10).

Segundo BITTAR & ALMEIDA (2001), na condição de estrangeiro em Atenas, Aristóteles teve de se submeter ao regime próprio de sua categoria, o que representava a impossibilidade absoluta de opinar nas decisões de cunho político que competiam aos cidadãos e seus pares.

No ano 347 a.C. Aristóteles retornou a Macedônia na qualidade de embaixador oficial de Felipe, encarregado da educação do príncipe Alexandre. Porém, em 336 a.C., Felipe foi assassinado e Alexandre subiu ao trono, partindo em seguida em expedição para o Oriente. O mestre regressou, então, para Atenas onde criou uma nova escola, o Liceu.

O Liceu transformou-se em um centro de estudos dedicados às ciências naturais, ao contrário da Academia de Platão, voltada fundamentalmente para as investigações matemáticas.

“Devido ao hábito de ensinar enquanto caminhava pelos jardins da escola, os seguidores do grande filósofo ficaram conhecidos como ‘peripatéticos’, ou ‘os que caminham ao redor’”¹⁸⁹.

Para Aristóteles, a dialética platônica não seria o único método válido para a busca da verdade. O filósofo não questionou o caráter metafísico das verdades contidas na filosofia platônica, pois acreditava que as verdades eram essências imateriais, porém, para o mestre Aristóteles, os dois mundos de Platão fundiriam-se em nossa realidade material.

¹⁸⁹ Gabriel Chalita, **Vivendo a Filosofia**, p.55.

A obra de Aristóteles foi reconstruída a partir de citações de comentadores e dos estóicos. Foi editada pela primeira vez por *Andrônico de Rodes*, no final do século I a.C. É composta pelo *corpus aristotélicum*, que é apresentada em uma ordem sistemática no seguinte plano: Lógica ou “*Organon*”, que para Aristóteles deveria servir de instrumento para a filosofia, portanto seria a primeira; Física e Biologia; Metafísica e Filosofia Prática que são a Ética e a Política.

Na *Ética a Nicômacos*, Aristóteles expôs uma teoria do *ethos* e da justiça da Atenas do século IV a.C., discutindo conceitos como "o bem", "a virtude", "a justiça", "a lei", "a amizade" e "a felicidade".

Os meios para se atingir a felicidade seriam as virtudes (formas de excelência), discutidas por Aristóteles nesta obra. As virtudes seriam disposições de caráter cuja finalidade era a realização da perfeição do homem, ser racional. A virtude consistia em um meio-termo entre dois extremos, entre dois atos viciados, um caracterizado pelo excesso e outro pela falta, pela carência.

Para Louis Millet (1990), provém do estagirita o primeiro esforço de explicar e organizar o desenvolvimento das idéias filosóficas e das soluções cosmológicas e antropológicas propostas pelos primeiros filósofos. As ideologias concebidas por seus predecessores foram por ele analisadas e criticadas, e foi a partir delas que o mestre formulou novas concepções.

Segundo Tércio Sampaio Ferraz Junior (1997), pela sua abrangência e estrutura, podemos dizer que a obra de Aristóteles foi construída de uma maneira extremamente racional e sistemática.

Seus discípulos, os peripatéticos, deram seqüência à sua obra, sendo que muitos textos de ética são a eles atribuídos.

Aloysio Ferraz Pereira (1980) assim escreve: “(...) *Sua Doutrina do conhecimento é adequada ao método de observação e experimentação que ele teorizou, e, no exame das sociedades políticas, aplicou com exemplar respeito pela natureza (...)*”¹⁹⁰

Além de ser um “naturalista”, um “físico”, em sua obra, Aristóteles procurou desvendar também o sentido da história, da cultura e particularmente da história da filosofia e, por isso, foi considerado o precursor da historiografia, como veremos no *Capítulo 10. A História do Direito e o Direito na História*. Em suas investigações sobre ética e política, procurou respeitar as convenções e o senso comum dos pensadores, desde Homero até seus contemporâneos.

Ensina professor Gabriel Chalita (1998) que, para Aristóteles, seria possível conhecer o mundo por meio da experiência sensorial, aplicando a razão nos dados fornecidos pelos cinco sentidos, descobrindo a essência das coisas, a verdade, pois para ele, o conhecimento era a abstração da natureza dos objetos e dos seres. As idéias, para ele, não existiam por si, em um mundo ideal, mas seriam o resultado de um processo conduzido pelo intelecto.

Nos ensina PEREIRA (1980), a respeito do pensamento aristotélico: “*Dessa audaciosa empresa de crítica, levada a cabo por Aristóteles, dois frutos se colheram e de profundas*

¹⁹⁰ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.64.

conseqüências: a construção da lógica e método dialéticos e uma nova penetração na origem dos valores”¹⁹¹.

Também propôs a primeira discussão entre a sofística e a retórica, estudou a poética e a estética, o teatro e as outras formas de expressão, investigando informações que serviram, posteriormente, de instrumento para a ciência do direito, principalmente a dialética e a retórica.

8.3. A Contribuição de Aristóteles para o Direito

A obra de Aristóteles, é, como dissemos, ainda hoje, alvo de estudos de especialistas do direito, na busca de compreensão para questões suscitadas por ele, que frente à realidade da natureza humana, procuram nas suas bases filosóficas, respostas para a problemática atual.

Para Michel Villey (2003), “(...) Aristóteles foi o fundador da filosofia do direito, se tomarmos esta palavra no sentido estrito. Ele interessou-se por tudo, observou tudo, mesmo o direito, quer dizer, as atividades do mundo judiciário. Um caso raríssimo entre os filósofos”.¹⁹²

Os conceitos aristotélicos foram forjados a partir da experiência e na história e, para tanto, o mestre empenhou-se em levantar a opinião dos antigos filósofos, não obstante, em sua obra, não demonstrou interesse de se contrapor ao senso comum como pretenderam Sócrates e Platão, mas sim de legitimar a posição filosófica desses pensadores e, a partir de investigações baseadas

¹⁹¹ Ibid., p.79.

¹⁹² Michel Villey, **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**, p.55.

no próprio senso comum, apresentou uma explicação sistemática ao desenvolvimento das idéias filosóficas.

Acreditava que o estudo da natureza, em toda a sua expressão, deveria partir de um princípio racional. Além disso, desenvolveu uma metodologia apropriada para o estudo das ciências políticas, que remeteu aos conceitos fundadores da lógica.

Além do mais, a lógica imprimiu nas ciências antropológicas o caráter de universalidade, o que facilitou a sua sistematização e o seu entendimento.

De fato, a preocupação de Aristóteles em analisar os conhecimentos e organizá-los, propondo-se a desenvolver uma metodologia de pesquisa condizente com a realidade, fez com que sua obra se tornasse valiosa para as ciências naturais e humanas. Segundo MILLET (1990), essa sistematicidade, encontrada na obra aristotélica, conferiu-lhe um caráter metodológico que: *“(...) propõe a seus distantes precursores uma questão que deve deformar consideravelmente seu pensamento mais mítico do que científico, a análise lógica (...)”*¹⁹³.

A lógica aristotélica surgiu oportunamente em um momento em que, na Grécia, o abuso semântico e a exploração da expressão oralizada pela técnica de utilização das palavras pelos sofistas havia banalizado o discurso como instrumento democrático. Com esta prática, segundo BITTAR & ALMEIDA (2001), *“(...) o Direito da cidade perdeu sua solidez ao tornar-se arbitrariamente instrumento da criação lingüística (...)”*¹⁹⁴, o que resultou na relativização do

¹⁹³ MILLET, L. **Aristóteles**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p.20.

¹⁹⁴ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.48.

conceito de justiça, pois na *ágora* as palavras eram o elemento diferencial para a definição do que era justo. Para o autor:

*“(...) concluindo a tarefa iniciada por Sócrates, Aristóteles debruçou-se no estudo dos fundamentos científicos da lógica, atribuindo a esta a função de instrumento do pensamento humano. E é neste sentido que, num meticuloso trabalho em torno das palavras, Aristóteles buscou o conceito de justiça, não só respeitando toda a herança conquistada e legada pelos pensadores, poetas, filósofos, sofistas, retores e políticos, como também trazendo elementos de síntese cultural, de rigor científico, de apuro lingüístico, permeados por uma visão realista, característicos da originalidade de seu sistema filosófico”*¹⁹⁵.

Como afirmamos, Aristóteles desenvolveu seu estudo sobre a lógica na base socrático-platônica. Ele a tratou, porém, como metodologia científica, e a denominou *analítica*, uma vez que partiu do princípio de que os conceitos universais deveriam ser abstraídos das análises e observações particulares. A lógica muito contribuiu para o desenvolvimento da retórica e da argumentação na ciência jurídica.

Acreditando que a verdade estava nas coisas, mas podendo ser expressa somente pela linguagem, a dialética adquiriu uma clara função instrumental, ou seja, um *órganon* por meio do qual se buscava resolver *“(...) as aporias e a ambigüidade natural da linguagem, para buscar a alteridade e a identidade, levantar as premissas e as opiniões e, afinal, confrontá-las (...)”*¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Ibid., p.66.

¹⁹⁶ Tércio Sampaio Ferraz Junior, **Direito, retórica e comunicação: subsídios para uma pragmática do discurso jurídico**, p.17.

A dialética aristotélica teve por finalidade o exercício metódico da palavra, caracterizando-se, no exercício dos silogismos, como um método eficiente de argumentação e de busca da verdade, pois o problema e o fundamento da dialética, na obra do estagirita, foram colocados como instrumentos para a obtenção da verdade.

Esta preocupação pode ser observada na seqüência da obra do mestre, pois no *Organon* incluiu as categorias que estudavam os elementos do discurso e os termos da linguagem; em *Sobre a Interpretação*, tratou do juízo e da proposição; em *Os Analíticos* ocupou-se do discurso formal (*silogismo*) e da demonstração científica; em os *Tópicos*, investigou os principais tipos de argumentação.

A exemplo do pensamento grego de sua época, Aristóteles preocupou-se com a retórica e com a dialética, que para ele estavam amparadas no *logos* e seriam instrumentos de comunicação e convívio social.

A convivência social era, para o filósofo, uma característica que se manifestava no homem desde o núcleo familiar, o qual nascia e iria se desenvolver na *polis* por intermédio da palavra oralizada.

Segundo BITTAR & ALMEIDA (2001), o pensamento teleológico de Aristóteles reafirmava constantemente que “tudo aquilo que existe encontra um fim”, e não por acaso, para o mestre: “(...) No espaço político, a palavra oralizada (*logos*) é a palavra política, decisória,

elemento que transforma o social, convenção que racionaliza o contato entre os sujeitos de uma relação comunicativa, articulação exclusiva do animal racional”.¹⁹⁷

Como já vimos, entre os gregos, a participação política ganhou sentido por meio da capacidade de expressão dialético-discursiva. Aristóteles foi além quando afirmou em *A Política* que a palavra teria por finalidade “(...) *compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto*”¹⁹⁸. Ou seja, o caráter deliberativo que qualquer palavra pode incorporar. Para Aristóteles, seria por meio da palavra, da lei escrita ou legislação, que a cidade organizaria-se racionalmente e conduziria seus membros para a realização do bem maior, a virtude social por excelência, ou seja, a justiça.

Em consequência disso, como já vimos no *Capítulo 5. O Direito Positivo: A Elaboração da Lei dos Homens* em *A Política* investigou as primeiras Constituições gregas, destacando a importância da elaboração de leis justas. Ao analisar e refletir sobre as características do bom legislador, assim ensinou o filósofo:

*“Há em todo o governo três partes nas quais o legislador sábio deve consultar o interesse e a conveniência particulares. Quando elas são bem constituídas, o governo é forçosamente bom, e as diferenças existentes entre essas partes constituem os vários governos. Uma dessas três partes está encarregada de deliberar sobre os negócios públicos; a segunda é a que exerce as magistraturas – e aqui é preciso determinar quais as que devem criar, qual deve ser a sua autoridade especial, e como se devem eleger os magistrados. A terceira é a que administra a justiça”*¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.76.

¹⁹⁸ Ibid., p.79.

¹⁹⁹ Aristóteles, p.127-8.

Aristóteles descreveu os tipos de governo existentes na Grécia e procurou analisar as respectivas formas de administração nas democracias, oligarquias e até na realeza. Classificou também as funções públicas, afirmando que existem funções políticas, econômicas e funções que outorgavam o direito de deliberar sobre certos assuntos. Caberia à magistratura julgar e ordenar (ARISTÓTELES, 1988).

A lógica, a retórica, o estudo relativo ao tema da justiça, o direito natural, a prudência e a equidade foram assuntos tratados e estudados pelo mestre e daí podemos ver sua importante contribuição para o direito.

8.4. Aristóteles e o Direito Natural

O direito natural na Antiguidade grega, como já estudado no *Capítulo 4. O Direito Natural na Grécia Antiga*, não era algo elaborado pelos homens, mas acreditavam que emanava de uma vontade superior.

A distinção conceitual entre direito natural e direito positivo já se encontrava em Platão, mas tornou-se mais explícita em Aristóteles. Vejamos o seguinte trecho da *Ética a Nicômacos* (2001):

“A justiça política é em parte natural e em parte legal; são naturais as coisas que em todos os lugares têm a mesma força e não dependem de as aceitarmos ou não, e é

legal aquilo que a princípio pode ser determinado indiferentemente de uma maneira ou de outra, mas depois de determinado já não é indiferente”²⁰⁰.

Aristóteles concebeu e pôs em prática sua teoria do direito natural, e fundou, assim, no dizer de PEREIRA (1980) “(...) *uma nova ontologia, contudo, para ir ter a essas realidades, foi necessário percorrer um longo itinerário de investigações, descobertas, e sistematizações de métodos*”²⁰¹.

Para Aristóteles, a natureza era a fonte essencial do direito, mas não a única. Direito natural e direito positivo deveriam se completar para a criação da solução boa, útil e justa. Para o filósofo, o direito não seria deduzido apenas das leis positivas, mas deveria ser procurado de forma dedutiva e indutiva, nas relações da vida cotidiana, nos fatos, na ordem social, pois seria, afinal, parte do cosmos.

Aristóteles distinguiu dois tipos de justo: o justo natural e o justo político, mas não os separou. O justo natural expressaria uma justiça objetiva imutável e que não sofreria a interferência humana. Já o justo político era a lei positiva que teria sua origem na vontade do legislador e que sofreria variação espaço-temporal.

²⁰⁰ Aristóteles, p.103.

²⁰¹ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.80.

8.4.1. O Justo Natural e o Justo Legal

Como já foi mencionado no estudo que realizamos no *Capítulo 5. O Direito Positivo: A Elaboração da Lei dos Homens*, Aristóteles analisou o sentido das leis e a sua relação com a justiça.

Em *A Política*, o autor fez a referida distinção entre a justiça natural e a justiça legal.

Por princípio, não poderia o direito natural, resultante da observação e da dialética, ser formulado em leis e codificado. O justo natural não se dava, de maneira alguma, sob o aspecto da lei ou código. Entretanto, sua relação com o direito positivo seria fundamental, pois constituiria a realidade jurídica em seu conjunto.

Aristóteles dizia que a construção das cidades deveria seguir as leis da natureza, pois, a natureza seria o verdadeiro fim de todas as coisas, e, sendo o homem um animal político por instinto e não por circunstância, teria sido a própria natureza que teria formado as primeiras cidades. O homem seria, por natureza, um ser político, e a ordem política deveria desenvolver princípios morais para o bem da sociedade, pois sem estes, os instintos egoístas levariam à sua dissolução.

Para o mestre, dentro da ordem política, a natureza, fruto da livre observação e do senso comum deveria prevalecer, por isso advertiu que “(...) *O homem político, que encara todas as coisas, deve estabelecer um sistema de leis conforme com duas partes da alma, e os seus atos;*

conforme, sobretudo, com o que é melhor ainda, isto é, com o seu fim”²⁰², ou seja, a justiça natural deveria participar da justiça política, como o homem participa da sociedade política.

Segundo BITTAR & ALMEIDA (2001), no pensamento aristotélico, não existe dicotomia entre a justiça natural e a justiça legal, pois que a justiça legal representa a *polis* e esta é a representação social dos homens. O que existe para o mestre, segundo os autores, é a necessidade de se estabelecerem sistemas de leis compatíveis com a natureza humana.

Para ARISTÓTELES (1988), a aplicação da justiça na cidade requeria a organização racional da sociedade e implicava na perfeita discriminação das regras de convivência e discernimento no ato de julgar. Assim, o mestre ensinou que “(...) *chama-se julgamento a aplicação do que é justo*”²⁰³ e a própria natureza daria aos homens as armas para conviver em sociedade, e estas seriam a prudência e a virtude.

A inserção social era, para o filósofo, tarefa da justiça, pois esta seria a base da sociedade. Em toda a sua obra, Aristóteles desvelou o caráter social da natureza humana, chegando a afirmar que aquele que vive isolado, que não pode viver em sociedade por bastar-se a si próprio, ou é um bruto ou é um deus, e não faz parte do Estado.

Vejamos, portanto, quem era o homem para Aristóteles.

²⁰² Aristóteles, **A política**, p.91.

²⁰³ Ibid., p.14.

8.5. Homem, Animal Gregário

O mundo foi concebido por Aristóteles de forma finalista, onde cada coisa teria uma atividade determinada por seu fim. O “bem” seria a plenitude da essência, aquilo a que todas as coisas tenderiam. O “bem”, portanto, foi compreendido pelo filósofo como a finalidade a que tudo e todos tenderiam. Haveria, no entanto, um que seria o “bem supremo”, que deveria ser buscado como fim último da *polis*: a felicidade; não o estado de felicidade, mas um processo, uma atividade por meio da qual o ser humano desenvolveria da melhor maneira possível suas aptidões.

Os seres humanos, por instinto, teriam necessidade de reunir-se e seria o instinto que fundamentava a sociedade.

O homem seria um ser gregário por natureza e, para sua subsistência, seria também um ser “social”, um ser *político*. Além de gregário e social, seria um ser racional. E o homem exercia sua racionalidade no convívio político, em sociedade, na *polis*, entendida pelo mestre como uma comunidade organizada em prol do bem, da felicidade e esta seria um benefício acessível a todos os cidadãos.

Nos ensina professor Gabriel Chalita (1998), em seu livro *Vivendo a Filosofia* que “(...) *político deve ser entendido como participante da polis (...) um homem absolutamente vivendo solitário ou auto-suficiente deixaria de ser homem*”²⁰⁴.

²⁰⁴ Gabriel Chalita, p.57.

O filósofo dedicou grande parte de sua vida estudando como o homem poderia ser feliz, vivendo na cidade.

Para estudar o homem e seu comportamento social, Aristóteles fez uma análise genealógica da sociedade grega, comparou as relações sócio-econômicas dos membros das primeiras sociedades citadas por Homero e Hesíodo e investigou as ações humanas e seus objetivos. Assim, embora não concebesse uma sociedade sem escravos, realizou um tratado moral, realçando os ideais e características implícitas às condições humanas: a felicidade, a virtude, a amizade e a justiça.

E considerou a justiça a virtude perfeita, a estrela da manhã.

8.6. Aristóteles - a Justiça: a Virtude Perfeita

8.6.1 A Concepção de Justiça na Grécia da Antiguidade

Desde o século IV a.C., com o advento da literatura trágica e com a passagem do estado aristocrático para o estado democrático, as indagações em torno do que seria justiça legal e justiça natural geraram especulações filosóficas sobre a natureza da lei e suas implicações na cidade.

Em Atenas, estas discussões foram amplificadas pela liberdade de expressão, geradas pelo estado democrático, que envolveu o cidadão nas questões relacionadas com a justiça e o processo

judiciário, e que acabaram direcionando as questões filosóficas para o campo sócio-político e o pensamento cosmológico para o antropológico.

Os debates entre Sócrates e os sofistas e, posteriormente, destes com Platão foram fundamentais para a formatação do universo ético e das concepções de justiça que foram questionadas e debatidas na *polis*.

Não por acaso, toda a expressão sócio-cultural da *polis*, principalmente o teatro e a poesia, foi elaborada em torno da valorização dos princípios éticos, dentre os quais a deusa justiça (*diké*) sobressaiu-se.

A justiça foi foco de especulações filosóficas, principalmente em Atenas, que, como analisamos, viveu um período de crise após a morte de Péricles e pela condenação de Sócrates.

Platão, o crítico dos abusos da democracia por excelência, propôs um estado ideal e justo, e criou uma escola que direcionava as investigações filosóficas para a vida contemplativa e a meditação.

Finalmente, Aristóteles complementou o pensamento de Sócrates ao afirmar que, sendo o homem por natureza um “animal político” seria no convívio social que poderia desenvolver a sua excelência ou virtude (*areté*).

Eduardo Bittar (2001), em sua obra *A Justiça em Aristóteles*, assim nos ensina:

*“(...) impossível se torna a dissociação do pensamento aristotélico das precedentes e contemporâneas contribuições dadas pelas diversas escolas que se desenvolveram entre os gregos, uma vez que forneceram inúmeros elementos que comporiam, no século IV a.C. o quadro de elementos indispensáveis para a síntese cultural perpetrada pelo pensamento de Aristóteles”.*²⁰⁵

Para o autor, o estado de desenvolvimento intelectual de Atenas no século IV a.C. e o estado de decadência da *polis* democrática, que reclamava uma outra estrutura social para a sua sustentação, serviram de estímulo para o espírito de reestruturação social e para o surgimento de doutrinadores que se propuseram a formar uma classe de homens capazes de reconstruir a cidade.

Aristóteles, nesse empenho, estudou a sociedade grega como um todo, analisando toda a sua expressão cultural e política e concebeu a justiça como a virtude humana por excelência.

A função da justiça seria a de mediar as relações entre os homens e estaria contida, portanto, na ética e na política, expressões essencialmente humanas.

Professor Miguel Reale (1994) remete-nos aos princípios aristotélicos ao descrever que:

*“O valor próprio do Direito é, pois, a Justiça – não entendida como simples relação extrínseca ou formal, aritmética ou geométrica, dos atos humanos, mas sim como a unidade concreta desses atos, de modo a constituírem um bem intersubjetivo ou, melhor, o bem comum, realizável historicamente como uma exigência constante de intercomunicabilidade social”*²⁰⁶.

²⁰⁵ Eduardo Carlos Bianca Bittar, p.3.

²⁰⁶ Miguel Reale, **Introdução à filosofia**, p.209.

Nessa mesma obra, ou seja, *Introdução à Filosofia*, REALE (1994a) nos ensina que a compreensão histórico-social da justiça, que representou o pressuposto da ordem jurídica, nos leva a identificá-la como bem comum, pois a justiça seria: “(...) a expressão unitária e integrante dos valores todos de convivência, pressupõe o valor transcendental da pessoa humana”²⁰⁷. Esta concepção de justiça é por ele fundamentada na medida em que na discriminação dos valores, realça “(...) o valor do bem como força ordenadora da ética”²⁰⁸.

O mestre ainda explicita que “(...) o bem, a que o homem se destina e que lhe é conatural e próprio, diz respeito ao seu aperfeiçoamento moral, como único ente, cujo ser é o seu dever ser, como tal capaz de modelar-se segundo influências subjetivas e sociais”²⁰⁹.

E, lembrando Aristóteles, escreve mais abaixo: “(...) no início da *Política*, nos ensina que o homem não quer apenas viver, mas viver bem (...)”²¹⁰.

Analisemos, portanto, com mais demora o referido tema.

8.6.2 A Justiça é uma Virtude?

A justiça é uma virtude. É o que afirmou Aristóteles e é o que passamos a analisar.

²⁰⁷ Ibid., p.209

²⁰⁸ Ibid., mesma página.

²⁰⁹ Ibid., mesma página.

²¹⁰ Ibid., mesma página.

Não sem motivo o mestre incluiu a ética e a política no rol das ciências práticas (aquelas que deveriam ser conhecidas por todos os cidadãos), pois do seu conhecimento resultaria o bem maior da convivência social: a justiça.

O tema da justiça está imbricado em todo discurso ético-político aristotélico. Ensina BITTAR (2001) que :

*“Tratando da justiça como uma das virtudes, Aristóteles soube genialmente determinar o que distingue e especifica a sua proporcionalidade a outrem, ou, em palavras modernas, a nota de sociabilidade. A justiça é uma virtude que implica sempre algo objetivo, significando uma proporção entre um homem e outro homem; razão pela qual toda virtude enquanto se proporcione a outrem, é, a esse título, também ‘justiça’”*²¹¹.

Na *Ética a Nicômacos*, ARISTÓTELES (2001) iniciou o questionamento do problema da justiça a partir da investigação de que em que sentido a justiça seria a observância de um meio-termo, e quais seriam os extremos para que se pudesse considerar o justo-meio.

O preceito seria o do comedimento, e a justiça como modo de se tratar os homens, fundado na conduta reta, o que consistiria em não exagerar para um demais ou para um de menos, mantendo, portanto, o desejado meio-termo.

Em sua obra *Ética a Nicômacos*, ARISTÓTELES (2001) afirmou que:

²¹¹ Eduardo Carlos Bianca Bittar, **A justiça em Aristóteles**, p.74.

*“A justiça é a forma perfeita de excelência moral porque ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas como também ao nosso próximo”.*²¹²

Segundo José Reinaldo de Lima Lopes (2000), Aristóteles, ao tratar da cidade e da justiça, *“(...) dirá que seu objetivo é criar a amizade entre os homens (os cidadãos): mostra que não são apenas as famílias o fundamento da vida social. É preciso criar uma amizade cívica, um espírito aberto aos outros de fora das famílias”*²¹³.

Partindo do princípio de que toda sociedade deveria se formar tendo por alvo algum bem, o mestre ensinou que, sendo a cidade a mais importante das sociedades, a sociedade política deveria ter como meta um bem maior - o ser humano - e delegou à ciência política a responsabilidade dessa tarefa. Para ele, como a política: *“(...) legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as outras, de modo que essa finalidade será o ser humano (...)”*²¹⁴ e ela (a finalidade) deve ser o fio condutor para a construção da sociedade. A justiça seria a virtude que envolveria todos os indivíduos da sociedade, requereria, portanto, atenção especial dos dirigentes da *polis*.

*“Em todas as ciências e em todas as artes o alvo é um bem; e o maior dos bens acha-se principalmente naquela dentre todas as ciências que é a mais elevada; ora, essa ciência é a política, e o bem em Política é a justiça, isto é, a utilidade geral”*²¹⁵.

²¹² Aristóteles, p.93.

²¹³ José Reinaldo de Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.36.

²¹⁴ Aristóteles, **Ética a Nicômacos**, p.18.

²¹⁵ Aristóteles, **A Política**, p.64.

Em sua obra *Ética a Nicômacos*, ARISTÓTELES (2001) não se afastou da idéia tradicional ao formular sua teoria a respeito da justiça, pois tratou-a como a virtude ética por excelência, tal como já tinha sido considerada por Platão. Mas a justiça foi exposta de modo completamente diferente do visto na *A República*.

A justiça, na obra de Aristóteles, como bem destacou professor Miguel Reale (1994), foi considerada uma virtude a ser conquistada pelo ser humano, e por isso incluída nos seus tratados de ética e política. Para ele, lendo Aristóteles e os clássicos, “(...) encontramos comumente a palavra justiça entendida no seu sentido subjetivo (...)”²¹⁶ pois que “(...) justiça indica, então, uma vontade ou virtude do homem”²¹⁷.

Afirma REALE (1994) que:

*“A justiça é vista como inclinação, tendência, forma de querer, como algo, em suma, que está no homem mesmo antes de se realizar a sociedade. Se o homem age, no entanto, segundo a justiça, obedecendo àquele impulso subjetivo, instaura uma dada ordem social, uma ordenação de convivência”*²¹⁸.

A justiça, elucidou, não era algo que pairava no campo das idéias, como dizia seu mestre Platão, mas algo que se fazia presente e que seria praticado, realizado, feito e desfeito, e se necessário, corrigido.

²¹⁶ Miguel Reale, **Introdução à filosofia**, p.212.

²¹⁷ Ibid., mesma página.

²¹⁸ Ibid., mesma página.

Para Aristóteles, a justiça não era única e seria exercida de várias formas e diferentes maneiras, tendo em vista, entretanto, sempre a mesma coisa, o meio termo, o proporcional.

Vejamos, em linhas gerais, o que ele diferenciou.

Aristóteles distinguiu a justiça em duas importantes classes: a universal e a particular.

A justiça universal seria o cumprimento da lei. O homem justo, portanto, seria aquele que cumprisse a lei. Nesse caso, abrangeria as demais virtudes, pois o que a lei mandava cumprir seriam todas as virtudes éticas particulares.

A justiça particular, por sua vez, seria o hábito que realizaria a igualdade; a atribuição a cada um do que lhe seria devido. Neste caso, a justiça colocava-se ao lado das demais virtudes, pois respeitar a igualdade implicaria, quando necessário, agir com coragem ou com temperança.

Aristóteles precisou a justiça universal como pertencente ao âmbito da moral e a justiça particular pertencente à área jurídica. Desta forma, o filósofo, no dizer de Aloysio Ferraz Pereira (1980), “(...) *delimitava o âmbito de investigação e de conhecimento da ética e da jurisprudência*”²¹⁹.

A justiça particular, na teoria aristotélica, dividia-se em duas: a justiça distributiva e a justiça corretiva.

²¹⁹ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.66.

A justiça distributiva seria a mais importante, pois era a responsável pela manutenção da ordem e da harmonia da *polis*. Consistia em atribuir a cada um o que lhe era devido, tendo por base seu valor (*aretê*) para a comunidade. Ela é explicada por Aristóteles, em *Ética a Nicômacos*, como a justiça que se aplicaria na repartição das honras e de bens, reafirmando, assim, o princípio da igualdade, pois, se as pessoas não são iguais, não poderiam ter coisas iguais. Desta forma, cada um receberia a porção adequada a seu mérito.

A justiça corretiva, segunda espécie em que Aristóteles dividiu a justiça, em sua obra *Ética a Nicômacos* seria aquela que daria um princípio corretivo nas relações privadas, tanto voluntárias como involuntárias. Era chamada de justiça corretiva, retificadora ou sinalagmática, e não trataria das relações dos indivíduos com a comunidade, mas das relações dos indivíduos entre si. Regeria as relações de troca, fazendo com que os componentes da relação ficassem em condições de paridade, um diante do outro, para que não recebessem nem dessem mais do que deveriam.

Constituía o meio-termo entre a vantagem e dano. Este equilíbrio deveria ser buscado também nos delitos, permitindo, desta forma, a correspondência entre o delito e a pena.

Ou seja, todas as relações de troca, fossem civis, fossem penais, seriam regidas pela justiça corretiva, pois era a justiça que regeria as relações recíprocas dos cidadãos entre si.

Após estabelecer as relações de proporcionalidade, correspondente à justiça distributiva, o mestre observou que esta não era uma proporção contínua, e nesta acepção “o justo é proporcional” mas o “injusto” viola a proporcionalidade, uma vez que a justiça distributiva estabelecia a relação entre os extremos desconsiderando a situação dos meios, necessitando muitas vezes da mediação do juiz para alcançar a paridade entre os meios, que era função da justiça corretiva. A este respeito ARISTÓTELES (2001) concluiu que:

*“(...) quando ocorrem disputas, as pessoas recorrem ao juiz, e ir ao juiz é ir à justiça, porque se quer o juiz seja; e elas procuram o juiz no pressuposto de que ele é uma pessoa ‘eqüidistante’ e em algumas cidades os juizes são chamados de ‘mediadores’, no pressuposto de que, se as pessoas obtêm o meio termo elas obtêm o que é justo”.*²²⁰

O mestre subdividiu a justiça corretiva em justiça comutativa e justiça judicial.

A justiça comutativa seria a justiça do “direito privado”. Determinaria as relações de troca em conformidade com certa medida. Seria aplicável nas relações voluntárias, que tinham como pressuposto a igualdade entre o que se deve dar e o que se deve receber, ou seja, entre a prestação e a contraprestação, como por exemplo, nos contratos. Seu elemento principal seria a vontade das partes, e geralmente não seria necessária a intervenção do juiz.

²²⁰ **Ética a Nicômacos**, p.98.

A justiça judicial seria aplicada aos casos de violações, quando era exigida a paridade entre dano e seu ressarcimento, entre o delito e a pena correspondente. Seria utilizada para solucionar os casos que envolvessem delitos, em que houvesse necessidade de intervenção judicial para a reparação, pois esta seria contra a vontade de uma das partes. O juiz compareceria no esforço de restabelecer a igualdade, por meio da penalidade, retirando, assim, do infrator o "ganho", depois de apurada a "perda" da vítima, procurando um meio-termo entre a perda e o ganho, que seria o igual, o justo.

Tanto nas virtudes éticas quanto nas jurídicas, a medida exata e natural seria o justo meio. O justo era o meio, o meio termo, mas esta medida não era compreendida por Aristóteles como algo puramente racional, mas algo que seria visto e medido em cada caso. Nos ensina PEREIRA (1980), o meio termo de Aristóteles, ou seja, “(...) só aparece e se determina quando se vai às coisas mesmas, pois é a mediedade entre objetividades”²²¹.

O prudente seria o “homem-medida”, aquele que decide bem, que julga corretamente quando se encontra nas circunstâncias da vida, mesmo quando não dispõe dos meios para o estudo racional da situação da vida real em que está. Dizia Aristóteles que só seria possível julgar bem sobre aquilo que se conhecia, e seria desta forma que alguém poderia ser considerado bom juiz. O legislador, jurista e juiz deveriam agir tendo como guias a justiça e a prudência.

“Virtude do intelecto prático, a prudência é essencial à política, e, enquanto a legislação é ato político, princípio de ação do legislador. De resto, é a prudência que responde pela decisão, elemento volitivo da própria definição do ato humano. Entra também, assim, e de modo eminente, na atividade do juiz e do jurista. É neste

²²¹ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.66.

*entroncamento de noções fundamentais da filosofia moral de Aristóteles que os romanos foram buscar o termo sob o qual subsumiram o conjunto dos estudos jurídicos: ‘jurisprudencia’”.*²²²

Para entendermos melhor o que Aristóteles tinha em mente ao afirmar que o justo-meio não é algo puramente racional, estudemos um pouco o conceito de Eqüidade, desenvolvido pelo mestre, pois é a partir dele que Aristóteles demonstrou como a lei (universal) poderia solucionar casos da vida cotidiana.

8.6.3. Eqüidade

Aristóteles falou da eqüidade ao tratar do problema da aplicação da lei, que seria de caráter geral, universal, ao caso concreto, particular, e considerou que a justiça legal não podia prever os casos particulares. Apresentou, então, a teoria da eqüidade. Para ilustrar o pensamento, o mestre referiu-se à régua de chumbo utilizada pelos construtores em Lesbos, que não sendo rígida, adaptaria-se às mais variadas formas. Assim também a lei deveria se adaptar aos fatos.

A eqüidade guardaria profundas relações com a justiça, mas não poderia com ela ser confundida.

Caberia à eqüidade adequar a lei (norma geral e abstrata) ao caso particular e concreto. A seguir, um trecho de *Ética a Nicômacos* que demonstra bem isso:

²²² Ibid., p.84-5.

*“A justiça e a equidade são [...] a mesma coisa, embora a equidade seja melhor. O que cria o problema é o fato de o equitativo ser justo, mas não o justo segundo a lei, e sim um corretivo da justiça legal. A razão é que toda lei é de ordem geral, mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta a certos aspectos particulares. [...] De fato, a lei não prevê todas as situações porque é impossível estabelecer uma lei a propósito de algumas delas, de tal forma que às vezes se torna necessário recorrer a um decreto. Com efeito, quando uma situação é indefinida a regra também tem de ser indefinida, como acontece com a régua de chumbo usada pelos construtores em Lesbos; a régua se adapta à forma da pedra e não é rígida, e o decreto se adapta aos fatos de maneira idêntica”.*²²³

Sempre insistindo na idéia de que em sociedade o justo seria o meio termo, Aristóteles fez um estudo sobre as relações existentes entre a equidade e a justiça. O filósofo colocou a equidade como um princípio que deve referendar as questões relativas à justiça, pois para ele o equitativo seria *“(...) uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade”*²²⁴.

A uniformidade, generalidade, certeza, fixidez, qualidades todas que nos aparecem como vantagens necessárias do justo legal, representam, ao mesmo tempo, parada, imobilismo e distanciamento das origens insubstituíveis do justo natural, daí a necessidade de corrigir a rigidez e os desvios das leis positivas pela prática da equidade. No exercício cotidiano da distribuição da justiça, caberia à equidade a função de restaurar o justo natural.

²²³ Aristóteles, p.109.

²²⁴ Ibid., p.108.

A eqüidade seria uma correção da justiça legal. E explicava a idéia ao dizer que a lei era universal, mas a respeito de certas coisas não seria possível fazer uma afirmação universal. E era aí que entraria a eqüidade.

“Ser eqüitativo é ser indulgente com as fraquezas humanas; é considerar não a lei, mas o legislador; não a letra da lei, mas o espírito daquele que o fez; não a ação, mas a intenção; não a parte, mas o todo; não o que o acusado é atualmente, mas o que foi sempre ou a maior parte do tempo. É também se lembrar o bem que nos foi feito, de preferência ao mal; os benefícios que recebemos, de preferência aos serviços que prestamos. É saber suportar a injustiça. É consentir que a desavença seja resolvida antes pela palavra que pela ação (...)”²²⁵.

8.6.4. Corolário de Direito Natural Aristotélico

Como vimos no *Capítulo 1. A História do Pensamento Grego* próprio, na sociedade chamada primitiva, a inteligência estava limitada pela magia, as decisões subordinavam-se às regras da religião.

A necessidade era, portanto, uma mudança de mentalidade, o conhecimento do homem pelo próprio homem.

²²⁵ Aristóteles, **Retórica**, b10-20.

No dizer de PEREIRA (1980), o século de Péricles foi o das luzes na Antiguidade, e nos explica também que os ensinamentos socrático-platônicos foram muito complacentes às incursões dos mitos. Nos ensina que coube sim a Aristóteles “(...) *completar a obra de desmitificar a vida cotidiana, de reconhecer e aceitar a alteridade, possibilitar uma visão imparcial e rigorosa do universo*”²²⁶.

Incumbiu também ao mestre concluir que para os deuses poderiam ser invariáveis as coisas justas, mas, entre nós, humanos, existiria um direito natural, no qual todas as regras de justiça estariam sujeitas à transformação. Abriu-se, assim, ao legislador e ao juiz, a possibilidade de pesquisar e determinar o direito, na observação e estudo da natureza.

O direito natural não seria, portanto, a obediência passiva à legalidade natural ou ao código do estado. A teoria do direito natural foi compreendida como uma conquista da liberdade e da civilização, resultante do espírito grego e Aristóteles foi seu artífice.

Passemos a relacionar, de acordo com PEREIRA (1980), itens que resumem e explicam a filosofia clássica do direito natural aristotélico:

- O direito natural aristotélico não era formal e vazio, pois tirava o seu conteúdo das relações sociais objetivas e da observação da natureza.
- Não estava descrito em leis formuladas ou em códigos. Deveria ser buscado como uma solução para um problema.

²²⁶ Aloysio Ferraz Pereira, **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**, p.87-8.

- Não era imóvel nem estático. Tinha a característica de adequar-se à mobilidade da natureza em geral e das sociedades em particular.
- Não derivava do Estado, sendo diferente, pois, do positivismo.
- Não resultava de uma ciência particular e positiva, derivava da prudência, uma disposição *sui generis*, entre a ciência e a arte, buscando a justiça, virtude moral própria do mundo jurídico.
- Não pretendeu situar-se acima e paralelamente ao direito positivo.
- Não era a fonte única de todo o universo jurídico, portanto, não dispensou a existência simultânea das leis escritas com o fim de permitir soluções concretas.
- Não era um direito ideal e utópico, como foi o de Platão. Caracterizou-se pelo seu realismo.

Aristóteles não alcançou conclusões firmes, invariáveis e irrefutáveis, mas sim afirmações sempre abertas e passíveis de mudanças resultantes de novas experiências.

O filósofo foi um daqueles que dedicou grande parte de sua vida e de sua capacidade reflexiva na tentativa de compreender (e intuir) o(s) significado(s) da justiça e as consequências de sua presença e de sua ausência nos atos e nas relações entre os homens da sociedade grega da época.

O conceito de justiça aristotélico é, ainda hoje, um dos principais e mais ricos fundamentos das muitas teorias que tentam explicar seu significado, como veremos no *Capítulo 11. A Doutrina Clássica do Direito Natural e a Teoria da Justiça Comutativa, Distributiva e Social Hoje. A Lição de Franco Montoro*.

8.7. *Homo politicus* - O Homem Justo e a Justiça

Aristóteles dedicou o capítulo III, da *A Política*, para definir as relações humanas e de cidadania, a partir do universo da *polis* que, além dos cidadãos, deveria abranger os estrangeiros, os menores, as mulheres e os escravos, e criticava aqueles que pensavam que a justiça seria simplesmente uma espécie de igualdade. A igualdade não admitiria diferença alguma entre aqueles que são iguais, explicava ele, mas não se deveria confundir igualdade com justiça VERNANT (1986).

A Escola de Mileto, diz VERNANT (1986), determinou o que hoje conhecemos como razão, mas foi Aristóteles quem definiu o homem como “animal político”. Vernant concluiu que o *homo sapiens* era, aos olhos de Aristóteles, um *homo politicus*, pois, para ele, a própria razão, em sua essência, é política, e constatou que foi no plano político que a razão, na Grécia, primeiramente exprimiu-se, constituiu-se e formou-se.

Aristóteles dizia que a racionalidade era uma qualidade exclusiva da natureza humana, e seria esta a conduzir o homem ao bem comum, à justiça.

A justiça, como já afirmamos anteriormente, é um tema contínuo no discurso político aristotélico, pois é conquistada e construída na convivência social. Esta construção social, para ele, deveria ser mediada pelas atividades racionais comuns entre os homens.

Sendo a prática da virtude, para Aristóteles, um ato racional e, estando a virtude (*areté*) diretamente relacionada às paixões e ações voluntárias do homem, para o mestre, quem estudasse

a natureza da virtude deveria saber distinguir o ato voluntário do involuntário, ou seja, o que seria agir com discernimento. O discernimento dependeria, então, de um ato voluntário do homem e todo ato voluntário implicaria numa escolha.

Para ARISTÓTELES (2001), toda pessoa dotada de discernimento deveria ser capaz de deliberar bem.

Nos ensina BITTAR (2001), ao comentar Aristóteles:

*“A justiça não se realizaria, entretanto, sem a plena aderência da vontade do praticante do ato justo à sua conduta. Aquele que pratica atos justos não necessariamente é um ‘homem justo’; pode ser um ‘bom cidadão’, porém não será jamais um ‘homem justo’ ou um ‘homem bom’ de per si. O ‘bom cidadão’, desaparecida a sociedade, nada carregaria consigo se não a consciência livre de ter cumprido seu dever social. O ‘homem bom’ é, ao contrário, por si mesmo, independentemente da sociedade, completo em sua interioridade; a justiça lhe é uma virtude vivida, reiterada e repisada por meio da ação voluntária. Daí falar-se que a MORAL (agir voluntário) não se confunde com o DIREITO (agir de acordo com a lei), e que a voluntariedade é o distintivo nestemeandro”.*²²⁷

Ao descrever as variantes da concepção de justiça e do que é justo, Aristóteles mostrou a responsabilidade do Estado na formação de homens preparados para elaborar leis justas, uma vez que o controle público era “(...) evidentemente exercido pelas leis, e o bom controle por boas leis. Que sejam escritas ou não (...)”²²⁸, para ele:

²²⁷ Eduardo Carlos Bianca Bittar, **A justiça em Aristóteles**, 2003.

²²⁸ Aristóteles, **Ética a Nicômacos**, p.207.

*“É certo, pois, que embora as compilações de leis e constituições possam prestar serviços às pessoas capazes de estudá-las, de distinguir o que é bom do que é mau, e a que circunstância, melhor se adapta cada lei, os que perlustram essas compilações sem o socorro da experiência não possuirão discernimento (a menos que seja por dom espontâneo da natureza), embora talvez possam tornar-se mais inteligentes em tais assuntos”.*²²⁹

O mestre assim dizia:

*“(...) o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são em certo sentido, atos justos; porque os atos prescritos pela arte do legislador são legítimos, e cada um deles dizemos nós, é justo. Ora, nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo desse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem”.*²³⁰

Para ele, os bons legisladores precisariam conhecer a filosofia da natureza humana. Acreditava que seria necessário investigar a vontade do homem expressada por sua conduta para melhor conhecer as virtudes a serem cultivadas pela sociedade, cuidando, assim de fazer leis justas.

²²⁹ Ibid., p.210.

²³⁰ Ibid., p.92.

8.8. A Educação e a Formação do Cidadão Grego: o Pensar Aristotélico

Apesar das diferenças, Aristóteles continuou fiel ao mestre Platão e a Sócrates, quanto à concepção de virtude e de felicidade, ideal ético para a formação dos cidadãos.

Segundo Aristóteles, a vida perfeita era aquela que tomava a virtude por guia e assim como Platão, mostrou a importância da educação para a formação dos cidadãos e da sociedade como um todo.

ARISTÓTELES (1988) afirmou que: *“(...) existem três bons governos; o melhor é forçosamente aquele que é administrado pelos melhores chefes. Tal é o Estado (...) no governo perfeito, a virtude do homem de bem é forçosamente a mesma do bom cidadão”*²³¹.

Criticou a sociedade, aqueles que redigiam as leis e a política em função da guerra e não da paz, pois acreditava que as virtudes deveriam ser cultivadas: *“(...) A alma se compõe de duas partes: uma traz em si mesma a razão; a outra não a traz em si, mas pode obedecer à razão. É nessas duas partes que residem, na nossa opinião, as virtudes que caracterizam o homem de bem”*²³².

A construção de uma sociedade justa dependeria, para ele, da formação de cada membro dessa sociedade. Nesta perspectiva, dedicou um capítulo da *A Política* à educação dos jovens e traçou as diretrizes para tanto. Procurou mostrar a importância da diversidade e da alteridade

²³¹ Aristóteles, **A política**, p.72.

²³² Ibid., p.35.

numa educação mais ampla e generalista, estabelecendo a diferença entre as artes liberais e as artes mecânicas. Nessa obra afirmou que:

*“Ninguém contestará, pois, que a educação dos jovens deve ser um dos principais objetos de cuidado por parte do legislador; porque todos os Estados que a desprezam prejudicaram-se grandemente por isso. Com efeito, o sistema político deve ser adaptado a todos os governos, e costumes adequados a cada governo o conservam e mesmo o mantêm sobre base sólida”.*²³³

Partindo da concepção de Sócrates e de Platão de que a *paidéia* ou educação seria essencial na formação do caráter (*éris*) do indivíduo, o mestre propôs em sua obra que a juventude fosse orientada a agir em consonância com a ética, porém estabeleceu que seria responsabilidade da ciência política a orientação da formação dos jovens, uma vez que estes, por serem inexperientes quanto aos fatos da vida e por estarem à mercê das paixões, não estariam ainda aptos a enfrentá-los com a sabedoria necessária para o bem viver e prática da virtude. Neste sentido e com a certeza de que é a razão que distingue os homens dos demais seres, o mestre afirmou que “(...) os atos motivados pela paixão são provavelmente menos passíveis de escolha que quaisquer outros”²³⁴, ou ainda citando Hesíodo:

*“Ótimo é aquele que de si mesmo conhece todas as coisas;
Bom, o que escuta os conselhos dos homens judiciosos.
Mas o que por si não pensa, nem acolhe a sabedoria alheia,
Esse é, em verdade, uma criatura inútil”.*²³⁵

²³³ Ibid., p.100.

²³⁴ Aristóteles, **Ética a Nicômacos**, p.52.

²³⁵ Ibid., p.293.

Ora usando as palavras dos antigos poetas, ora descrevendo suas próprias idéias em diferentes trechos de sua obra, procurou mostrar que a razão trazia o conhecimento e a sabedoria, que somente ela conduziria o homem à verdadeira virtude (*areté*) e conseqüentemente à felicidade, assim sendo, a *areté* (virtude ou excelência) seria o fundamento da ciência política e somente por meio dela que o ser humano conquistaria o estado de felicidade (*êthos*).

Assim escreveu o estagirita: “(...) *Já que a felicidade é uma certa atividade da alma conforme a virtude perfeita, devemos examinar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor por esse meio a natureza da felicidade*”²³⁶.

Em sua obra, portanto, Aristóteles investigou as manifestações da alma, as formas de viver bem e de conduzir-se bem para alcançar a felicidade. Este caminho que conduzia à felicidade ou *éthika* seria também o caminho que conduziria o homem ao bem maior, ou seja, à justiça ou *diké*, que seria fruto da convivência humana. Foi neste percurso que Aristóteles procurou revelar a concepção de justo e de justiça.

A exemplo de Sócrates e Platão, em ARISTÓTELES (2001): “(...) *Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem*”²³⁷ e em conseqüência disto, assim como para seu mestre, para ele a *areté* (virtude) deveria ser cultivada, e esta seria a tarefa da Ética, que precederia a todas as outras ciências políticas.

²³⁶ Ibid., p.32.

²³⁷ Ibid., p.45.

Aristóteles, de acordo com a cultura helênica e a doutrina platônica, concebeu a *areté* humana como uma fusão das virtudes do corpo e da alma.

Como já vimos, o significado de *areté*, mais do que uma “virtude”, correspondia a uma “excelência moral” que necessitaria ser desenvolvida, vejamos: “(...) *é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determina)*”²³⁸.

Ensinava o filósofo que existiam duas espécies de *areté* ou excelência: a intelectual e a moral, que deveriam ser desenvolvidas nos jovens por meio da instrução e do hábito.

Para Aristóteles, à ética, *êthos* ou *ethiké* caberia cuidar destas questões e o seu objetivo seria a procura de um estado de excelência ou busca do bem supremo para as criaturas humanas (a felicidade).

A ética teria ainda um objetivo maior que seria o fruir da felicidade em sua forma mais elevada, ou seja, a contemplação ou *theoretikôs*, e este fruir só poderia ser conquistado por meio da *areté*, e da *phrônesis*, ou seja, da virtude e da prudência.

²³⁸ Aristóteles, **Ética a Nicômacos**, p.42.

O discernimento, para ele, era uma “(...) *qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos*”²³⁹ e por isso deveria ser cultivado socialmente.

Aristóteles descreveu com detalhes a sabedoria prática, pois acreditava que estes atributos deveriam ser desenvolvidos no cidadão e em especial nos políticos, sendo, por sua vez, fundamental na personalidade do juiz.

Para ele, todo aquele a quem coubesse julgar necessitava de sabedoria, pois a justiça era muito maior do que a lei. Vejamos o texto que segue: “(...) *Ora as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas e não por natureza*”²⁴⁰.

Partindo dessa premissa, ele fez a distinção entre o que é justo e o que é justiça. E mostrou que, embora a justiça fosse uma virtude que deveria ser desenvolvida individualmente, a educação dos jovens deveria ser conduzida também para o bem comum, posto que não poderia haver diferença entre ser um bom homem e um bom cidadão, pois “(...) *somente a justiça entre todas as virtude, é o bem do outro*”²⁴¹.

²³⁹ Ibid., p.117.

²⁴⁰ Ibid., p.18.

²⁴¹ Ibid., p.193.

CAPÍTULO 9

9. AS TEORIAS DE SÓCRATES, PLATÃO E ARISTÓTELES RELATIVAS AO DIREITO NATURAL E À JUSTIÇA CHEGAM AO MEDIEVO: COMO E POR QUÊ?

Cabe-nos agora, após a pesquisa a respeito do direito natural e do conceito de justiça, procurar compreender o elo existente entre essas idéias, surgidas na antiguidade grega, e as doutrinas medievais a elas relacionadas.

Voltemos, portanto, nossos olhos para Roma e depois para a doutrina cristã, pois o elo que ora procuramos, nesse entrelaçamento, iremos encontrar. Ou seja, ao combinar as idéias dos filósofos gregos, do estoicismo, de Cícero e dos padres da Igreja Católica poderemos compreender como foi que os pensamentos dos gregos da Antigüidade chegaram até a Idade Média.

9.1. Cícero e o Estoicismo

Em Roma, Cícero, ou seja, Marcus Tullius Cícero (104 a 43 a.C.) fez uma verdadeira revisão, um “sincretismo filosófico”, remontando em sua exposição de idéias, Sócrates, Platão, Aristóteles, pensamentos do epicurismo e do estoicismo.

Legou-nos muitos e diversificados estudos e sua teoria estava associada e influenciada pelos estóicos²⁴², mas não se pode encontrar um purismo filosófico em Cícero “(...) *uma vez que sua exposição não repousa exclusivamente no estoicismo (...)*”²⁴³.

Segundo Michel Villey (2003), embora Cícero fosse eclético e profundo conhecedor de toda filosofia grega, escreveu “(...) *seus Tópicos para o uso dos juriconsultos inspirando-se nos Tópicos aristotélicos (...)*”²⁴⁴, pois a sua definição do “fim do direito” é uma “(...) *definição certamente tomada da Doutrina de Aristóteles: Sit ergo in jure civili finis hic: legitimae atque usitatae in rebus causisque civium aequabilitatis conservatio*”²⁴⁵.

A lei natural era, para Cícero, a “escolta” para os atos humanos, e não qualquer outro tipo de lei elaborada por homens: as frágeis convenções humanas. “*São as leis naturais a ordenação do todo, de acordo com elas se funda a reta razão, de modo que o direito natural passa a representar a única razão de ordenação da conduta humana na República*”²⁴⁶.

Ao observar a natureza, as leis humanas atingiriam a afinidade e harmonia das leis que tudo regem, e o todo seria governado de acordo com um único princípio, que se resume, segundo Cícero, à razão divina.

Disse Cícero em *A República*:

²⁴² Escola fundada por Zenon de Chipre, que teve Cícero como um de seus maiores estudiosos.

²⁴³ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.137.

²⁴⁴ Michel Villey, **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**, p.91.

²⁴⁵ Ibid., mesma página.

²⁴⁶ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.146.

*“Há uma lei verdadeira, reta razão, conforme à natureza, difusa em nós, constante, eterna, que conclama ao que devemos fazer, ordenando-o, que desvia do mal e o proíbe; que, todavia, se não ordena e nem proíbe em vão os bons, não muda nem por suas ordens nem por suas proibições os maus. É de instituição divina que não se pode propor ab-rogar essa lei e que não é permitido derogá-la (...)”*²⁴⁷

O fundamento da teoria a respeito da ética e da justiça elaborada por Cícero estava na ordenação cósmica-natural. Eram as leis naturais que ordenavam o todo e nelas estava fundada a reta razão. O direito natural era a única forma de ordenar-se a conduta humana na república romana.

Seria este conjunto de preceitos que deveria guiar o homem para alcançar seus fins individuais, que seriam, coincidentemente, os mesmos fins sociais.

Ensina Michel Villey (2003) que *“(...) como efeito das grandes conquistas e da formação do império, o direito romano transformou-se de direito ‘civil’ em imperial, e principalmente legislativo (...)”*²⁴⁸, uma vez que neste agregado de cidades que foi o Império Romano era impraticável a aplicação da justiça particular ou de um direito no sentido estrito.

²⁴⁷ Cícero, *De Republica*, 3, 22, 33 *apud* Henri Lévy-Bruhl. **Sociologia do Direito**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p.7.

²⁴⁸ Michel Villey, **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**, p.95.

Para VILLEY (2003), a partir do século IV, o “(...) *Direito da cidade é substituído pela lei moral universal, a lei moral estóica* (...)”²⁴⁹ por influência judaico-cristã.

Segundo o autor, “*O estoicismo, cuja prevalência era quase totalmente oriental, parente próximo do pensamento judaico, produziu uma moral de caráter universal, ditada pela Razão, pelo Logos, pois os estóicos são cosmopolitas. Tendiam a absorver o direito nessa legislação moral*”²⁵⁰.

Como já afirmamos quando do estudo do estoicismo, as construções filosóficas de Cícero e o pensar estóico lançaram as bases, os fundamentos, para que fosse possível compreender a doutrina cristã. A forma rígida de viver seguindo princípios universais e em favor do bem comum, próprios do estoicismo, tornaram mais fácil a compreensão dos ensinamentos de Jesus Cristo.

Assim, nesse sentido explicaram BITTAR & ALMEIDA (2001) ao analisarem a filosofia estóica e Cícero: “*O estoicismo lança o gérmen para que a filosofia cristã, que haverá de dominar o panorama da cultura ocidental por séculos, se implante e se desenvolva*”²⁵¹.

Passemos a ela, portanto, de forma breve.

²⁴⁹ Ibid., p.95.

²⁵⁰ Ibid., p.100.

²⁵¹ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.147.

9.2. A Tradição Cristã e a Compreensão da Justiça

*“Quando se discute direito e justiça, é imprescindível analisar a influência que as Sagradas Escrituras produziram sobre a cultura ocidental”*²⁵².

Segundo professor Tércio Sampaio Ferraz Junior (1994), em sua obra *Introdução ao Estudo do Direito*, da cultura antiga para a cultura medieval há um grande e importante passo: o Cristianismo.

O Cristianismo, explicou ele, permitiu uma decisiva e fundamental distinção a respeito do ser humano. Antes de Cristo, o ser humano era definido como um cidadão da *polis*, um animal político. Na Idade Média, com a influência dos ensinamentos de Jesus, a gregariedade humana ganhou diferente conotação das demais gregariedades animais, o homem passou a ser visto por sua dignidade humana.

“(...) um ser criado à imagem e semelhança de Deus que inscreveu no coração do homem uma lei de consciência: o livre arbítrio. Por ser livre, o homem é destinado à salvação. E para salvar-se há de se conformar à Ordem divina, cuja expressão máxima é a lei”.²⁵³

Ensina Alexandre Correia (1984) que, na trama da evolução, inseriu-se o Cristianismo, não como fator de perturbação, mas de aperfeiçoamento, repercutindo, de forma profunda, na

²⁵² Ibid., p.148.

²⁵³ Tércio Sampaio Ferraz Junior, **Introdução ao estudo do direito:técnica, decisão,dominação**, p.62.

legislação romana, abrandando os costumes bárbaros, civilizando e orientando toda a civilização pagã.

E citando SCHAEFFLE (1984) que disse: *“Os moralistas não seriam capazes de formular, mesmo com o auxílio da psicologia e da sociologia, um preceito cuja sabedoria igualasse ao das palavras de Jesus Cristo - ama a teu próximo como a ti mesmo”*.²⁵⁴

Jesus Cristo, assim, segundo professor Alexandre Correia (1984), operou uma revolução.

Neste mesmo sentido, BITTAR & ALMEIDA (2001), afirmam que a *“(...) doutrina cristã foi capaz de produzir suficiente abalo no espírito humano”*²⁵⁵ e, citando Del Vecchio, ensinaram que, apesar da doutrina de Cristo não ter nenhuma conotação jurídica ou política e sim baseada nos princípios da caridade, do amor e da fraternidade, provocou profundas transformações nas concepções de direito e do Estado.

Cristo gerou na sociedade de sua época um pensamento novo, introduziu o ensinamento do perdão das ofensas ao invés da vingança, própria da lei antiga.

“Não julgueis que vim abolir a lei ou os profetas. Não vim para os abolir, mas sim para levá-los à perfeição. Pois em verdade eu vos digo: passará o céu e a terra, antes que desapareça um jota, um traço da lei”.²⁵⁶

²⁵⁴ Schaeffle. **Baun und leben des sozialen körpers**, I, 587, *apud* Alexandre Correia. **Ensaio políticos e filosóficos**. São Paulo: EDUSP, 1984, p.171.

²⁵⁵ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.148.

²⁵⁶ **BÍBLIA. Mateus**. Português. Bíblia Sagrada. Rev. Frei João P. de Castro, O.F.M. e equipe da Editora. 35. ed. São Paulo: Ave Maria, 2001. 5:17 e 18.

Com isso, Jesus Cristo esclareceu que existem diferentes ordens de leis, uma ordem superior, irrevogável e imperecível, ou seja, as leis de Deus, e uma ordem circunstancial, perecível, específica em função de cada povo e cultura, que são as leis humanas.

Estar diante de uma justiça divina, sujeito às ordens de Deus, explicam BITTAR & ALMEIDA (2001), é estar diante de uma justiça presidida e aplicada pelo próprio Deus, que julga cada um pelos seus atos, ou seja, dizem, estar diante de Deus no momento de seu julgamento é apresentar a Deus suas obras e não seus títulos, suas honrarias, suas riquezas materiais, é apresentar-se desnudo, revestido apenas de sua consciência, sua conduta e suas obras. E essa é a responsabilidade do cristão.

“(...) o cristão não se ilude com as tentações do que é transitório, não age de modo a desgostar do outro, guia-se e pauta-se de acordo com o que pode fazer para melhorar sua condição pessoal e a de seu semelhante, vive na carne tendo em vista o que é do espírito...Aí está a liberdade de agir do cristão; para além de considerar que o cristianismo constrange, sufoca, oprime, predetermina, deve-se dizer que liberta a alma para ser conforme a regra cristã”²⁵⁷.

A idéia de responsabilidade de agir do cristão é lição reiterada nos ensinamentos de Cristo. O homem, na condução de sua vida, é livre para decidir, e nesta liberdade, corre o risco de perder-se diante das inúmeras possibilidades, trair-se pelas aparências daquilo que é mais agradável, mais bonito, mais fácil ou mais vantajoso e desviar-se da finalidade primordial da vida.

²⁵⁷ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.153.

A principal inovação trazida nos ensinamentos de Jesus é o desprendimento de si mesmo, pois amar somente o que nos amam, dizia Jesus, é muito fácil. *“Tendes ouvido o que foi dito: Amarás o teu próximo e poderás odiar o teu inimigo. Eu, porém vos digo: amai vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, orai pelos que vos maltratam e perseguem”*.²⁵⁸

Jesus ensinou que o cristão deve oferecer ao ofensor a outra face, ou seja, renunciar-se a si mesmo, pois toda injustiça será julgada por Deus e não deverá ser resolvida na vingança, no “olho por olho, dente por dente”, na revolta, mas sim no perdão, na humildade, no esquecimento dos erros e falhas alheias. E disse: *“Não julgueis, e não sereis julgados. Porque do mesmo modo que julgardes, sereis também vós julgados e, com a medida com que tiverdes medido, também vós sereis medidos”*.²⁵⁹

BITTAR & ALMEIDA (2001) nesse sentido escrevem: *“A doutrina cristã, em sua pureza originária, está a indicar a tolerância como sendo a ratio essendi do operar cristão. Isso quer dizer que se mede o homem por suas obras, as obras cristãs deverão assinalar benelovência, paciência, tolerância, caridade, compreensão, amor (...)”*.²⁶⁰

A doutrina cristã introduziu, como vimos, novas dimensões para a questão da justiça, considerando a justiça humana como transitória, muitas vezes utilizada para os fins da cobiça e do poder.

²⁵⁸ MATEUS 5: 43 e 44.

²⁵⁹ MATEUS 7: 1 e 2.

²⁶⁰ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.165.

Jesus, por meio de atos e de suas parábolas, rompeu com hábitos cristalizados, desmascarando o que era falso, introduziu novos conceitos e novas atitudes, pois seus ensinamentos diferenciaram o justo do injusto.

Como já afirmamos no início do capítulo, na Idade Média assistimos a uma síntese dos ensinamentos da filosofia grega antiga, do estoicismo (presentes nos pensamentos de Cícero) e da doutrina cristã.

Santo Agostinho, na patrística (séculos V e VI), retomou os ensinamentos de Platão e São Tomás de Aquino, na escolástica (século XIII), revendo as idéias de Aristóteles, perpetrou a fusão dessas teorias filosóficas com o cristianismo, buscando para este outro período da história ocidental novas definições de direito natural, de justiça.

Nos ensinamentos do professor Celso Lafer (1991), encontramos :

*“(...) o tema justiça, como foi visto, é constitutivo do paradigma do Direito Natural, que examina a norma, essencial e prioritariamente, a partir da perspectiva do justo. O texto clássico, sempre mencionado neste contexto, é o de Santo Tomás, quando este, na Suma Teológica, depois de lembrar que Santo Agostinho afirmara que não é considerado lei o que não for justo, define o justo na ordem das coisas humanas, como aquilo que é reto segundo a razão, para a seguir concluir que, se a lei discordar da lei natural, não será lei, mas corrupção da lei”.*²⁶¹

²⁶¹ Celso Lafer, **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**, p.62.

Professor Tércio Sampaio Ferraz Junior (1994) explica que, desde a queda de Constantino, quando a Igreja tornou-se religião no sentido romano e se institucionalizou, os filósofos cristãos tiveram que assimilar a cultura grega que “(...) *os romanos haviam romanizado, mas não absorvido enquanto tal*”²⁶².

Da síntese e da conciliação dos postulados filosóficos gregos com os postulados judaico-cristãos constituiu-se a base da filosofia medieval, que era veiculada nas universidades e nos monastérios junto com os dogmas da igreja.

Segundo Michel Villey (2003), “*Recebemos do cristianismo uma segunda filosofia da finalidade do direito*”²⁶³ e grande parte das nossas instituições tem origem no direito judaico e no direito cristão.

9.3. A Patrística: Santo Agostinho - A Lei de Deus e a Lei dos Homens

Professor Tércio Sampaio Ferraz Junior (1994) diz que o pensamento introduzido pela patrística²⁶⁴, nasceu do amálgama entre a idéia de autoridade romana e a idéia de verdade bíblica, transcendente.

²⁶² Tércio Sampaio Ferraz Junior, **Direito, retórica e comunicação: subsídios para uma pragmática do discurso jurídico**, p.64.

²⁶³ Michel Villey, **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**, p.101.

²⁶⁴ Nome que se utilizou para designar o pensamento filosófico desenvolvido pelos Padres da Igreja Católica ou Santos Padres entre os séculos II e VI.

A patrística utilizou-se da filosofia como alicerce, como base da teologia, pois por meio de argumentos e especulações filosóficas explicou os dogmas e as verdades da fé cristã.

Michel Villey (2003) assim comenta a respeito:

*“(...) Devemos lembrar uma vez mais que a lei moral cristã jamais se reduziu ao texto das Sagradas Escrituras. Desde Santo Agostinho, e ao longo da Idade Média em toda a teologia, reservou-se um lugar no interior dessa moral para as leis temporais humanas, supostamente derivadas da lei divina, e que aplicariam esta última adaptando-a às circunstâncias; e também para a ‘lei natural’”.*²⁶⁵

Santo Agostinho foi o mais significativo filósofo da patrística, e, segundo ARENDT (apud FERRAZ JUNIOR, 1994), sua base filosófica era *“(...) aquela articulação conceitual da experiência especificamente romana que os próprios romanos, avassalados como eram pela filosofia e pelos conceitos gregos, jamais completaram”*²⁶⁶.

As contribuições e formulações filosóficas agostinianas são vastas, no entanto, vamos nos ater àquelas atinentes aos estudos do direito natural e relativas à justiça.

²⁶⁵ Michel Villey, **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**, p.111.

²⁶⁶ Hannah Arendt. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.168-9, apud Tércio Sampaio Ferraz Junior. **Direito, retórica e comunicação: subsídios para uma pragmática do discurso jurídico**. 2ª. ed. São Paulo: Saraiva, 1997, p.64.

9.3.1. Santo Agostinho: a justiça e as leis

Nos séculos IV e V, época em que viveu Santo Agostinho, a sociedade medieval estava estruturada segundo uma ordem hierárquica social considerada natural. No topo estavam os que governavam, seguidos dos que a defendiam e dos que rezavam, na base estavam os que trabalhavam.

Segundo Michel Villey (2003), “(...) na ‘*Cidade de Deus*’, Santo Agostinho quer demonstrar a injustiça do direito romano”²⁶⁷.

Santo Agostinho defendeu a existência de normas reguladoras da ordem universal e, como filósofo cristão utilizou a expressão "lei eterna" para se referir à lei moral natural que acreditava estar gravada no coração de todos os homens. Esta lei eterna mandaria conservar a ordem natural e proibiria perturbá-la e por isso, as leis temporais deveriam fundar-se nas leis eternas, respeitando-as.

Para Santo Agostinho, a *lex aeterna* diferia da *lex naturalis*, pois Deus era o autor da lei eterna enquanto que a lei natural era a manifestação da lei eterna no coração do homem. A lei humana deveria derivar da lei natural, do contrário não seria autêntica. O preceito humano injusto não poderia ser lei e o legislador deveria procurar não só restringir tudo que perturbasse a ordem das coisas, mas também ordenar o que favorecesse esta ordem.

²⁶⁷ Michel Villey, **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**, p.107.

BITTAR & ALMEIDA (2001) dizem que a concepção de justiça de Santo Agostinho guiou-se pela dicotomia bom/mal e que estabeleceu o esquema de idéias relativas ao corpo e a alma, divino e humano, eterno e perecível, perfeito e imperfeito, absoluto e relativo.

Além disso, explicam eles, sua teoria baseou-se profundamente no conceito de justiça, entendendo-a como humana e divina. Considerou que para que a lei humana pudesse levar as instituições ao que seria absolutamente verdadeiro deveria aproximar-se da justiça divina. As leis humanas certamente seriam falhas e imperfeitas, mas seriam a garantia da ordem social, do direito. A justiça era a essência do direito, pois sem ela o direito era uma mera instituição transitória, iníqua e sem sentido.

A lei humana, para a teoria agostiniana, tinha a finalidade da paz social temporal, a lei eterna, a paz eterna. A justiça, a virtude que saberia atribuir a cada um o que lhe fosse devido.

Passemos agora a analisar outro importante filósofo do medievo, Tomás de Aquino, que contribuiu de forma definitiva para que a difusão das idéias de Aristóteles continuassem seu percurso e sua influência na história do pensamento da civilização ocidental.

9.3.2. Tomás de Aquino: uma breve análise de sua história e sua obra

Foi chamado “doutor angélico” e suas obras foram reconhecidas como sendo a base da teologia católica. O filósofo e teólogo italiano nasceu em Roccasecca, próximo de Cassino, no reino de Nápoles, ao sul de Itália, em 1225, na família dos condes de Aquino. Unido pelos laços

de sangue à família imperial e às famílias reais de França, Sicília e Aragão, recebeu a primeira educação no grande mosteiro de Montecassino, passando a mocidade em Nápoles, como aluno daquela universidade. Depois de ter estudado as artes liberais, entrou na ordem dominicana, renunciando a tudo, salvo à ciência. Tal acontecimento determinou uma forte reação por parte de sua família; entretanto, Tomás superou a oposição e dedicou-se ao estudo assíduo da teologia, tendo como mestre Alberto Magno, primeiro na Universidade de Paris (1245-1248) e depois em Colônia.

Foi professor na Universidade de Paris, o nome indicado para fazer comentários à Bíblia, encarregado de organizar os estudos da Ordem dos Dominicanos em Roma, professor também da Universidade de Nápoles.

Morreu em 1274 no mosteiro de Fossanova, entre Nápoles e Roma, quando se dirigia ao Concílio de Leão e estava com 49 anos de idade

Sua obra marcou uma etapa fundamental na Escolástica e sua filosofia é conhecida como “tomismo”.

Durante o século XIII, Santo Tomás de Aquino buscou reconciliar a filosofia aristotélica com a teologia e utilizou-se tanto da razão como da fé em seus estudos.

9.3.2.1. Obras e o pensamento de São Tomás de Aquino

A obra de Tomás de Aquino é imensa: *Exposição sobre o Credo, O Ente e a Essência* (1248-1252), *Compêndio de Teologia* (1258-1259), *Suma Contra os Gentios*, *Comentário às Sentenças*, *Suma Teológica*.

As Sumas são consideradas as obras mais importantes do autor, entretanto, a *Suma Teológica* restou inacabada devido à sua morte.

Conciliar a filosofia aristotélica com os princípios do cristianismo, em oposição à tendência que predominava na época (e que adotava um cristianismo de inspiração neoplatônica), foi seu maior e mais importante propósito de vida.

Em suas obras deu corpo à visão cristã. Os professores Eduardo Carlos Bianca Bittar e Guilherme Assis de Almeida (2001), nesse sentido, escrevem que a filosofia tomista encontra-se estrutural e visceralmente comprometida com os Sagrados Escritos e com a obra aristotélica, além de albergar outras propostas, representando, portanto, de certa forma, uma grande síntese do pensamento filosófico do mundo ocidental até o século XIII, tanto que suas idéias foram ensinadas nas universidades até os meados do século XVII.

Para compreender a crucial importância do trabalho de São Tomás para o pensamento do Ocidente, é necessário considerar o contexto em que se produziu. Antes de Tomás de Aquino, o pensamento ocidental era dominado pela filosofia de Santo Agostinho (o grande Padre e Doutor da Igreja), como vimos, durante os séculos IV e V. No início do século XIII, as principais obras

de Aristóteles ficaram disponíveis em uma tradução latina da Escola de Tradutores de Toledo, acompanhadas pelos comentários de Averróis e outros eruditos islâmicos.

O vigor, a clareza e a autoridade dos ensinamentos de Aristóteles originaram a formação de uma escola de filósofos, conhecidos como averroístas, que afirmavam ser a filosofia independente da “Revelação Divina”. Essa postura ameaçava a integridade e supremacia da doutrina católica apostólica romana e gerou forte preocupação aos pensadores ortodoxos.

Ignorar Aristóteles era impossível. Condenar a interpretação que de seus ensinamentos tiraram os averroístas era inútil.

São Alberto Magno e outros eruditos haviam tentado fazer frente aos averroístas, mas com pouco êxito. Santo Tomás, por sua vez, triunfou brilhantemente. O filósofo organizou o conhecimento de seu tempo e o colocou a serviço de sua fé.

A influência de Aristóteles é tão notória na sua filosofia que esta é também designada como “aristotelismo cristão”. Além de Aristóteles, tomou como fonte de inspiração os trabalhos de Santo Agostinho, Avicena, Averróis e dos neoplatônicos.

Embora tenham concorrido para a difusão do pensamento aristotélico no Ocidente cristão, os árabes não escaparam da crítica de Santo Tomás. Citou quase todos filósofos árabes (Albumassar, Algazel, Avemplace, Avicena e Averróis), fazendo-lhes fortes restrições. Focalizou a fundo Avicena (980-1037), do qual aceitou muitas teses, e Averróis (1058-1111), devido a ambos exercerem, como vimos, considerável influência na filosofia de então.

Uma verdadeira revolução cultural deu-se no século XIII e, segundo Dom Odilon Moura (1990), na Introdução de *Suma contra os Gentios*, Tomás de Aquino foi um dos elementos decisivos na sua realização.

Caracterizou-se, neste período, a revisão das idéias de Santo Agostinho e a introdução do pensamento aristotélico. Existiam, portanto, duas correntes ideológicas: o Averroísmo e o Agostinismo. Santo Tomás, em cautelosa análise dessas doutrinas, elaborou uma síntese de ambas, originando-se dessa síntese uma terceira corrente, a tomista.

9.3.2.2. O pensamento aristotélico na Europa do século XIII: algumas notas

D. Odilon Moura nos ensina:

“Primeiramente, a doutrina de Aristóteles mais completa entrou no Ocidente exposta nas obras de Avicena, o “Expositor”, mas interpretadas por este. Entre 1217 e 1230, Miguel Escoto verteu para o latim as obras aristotélicas traduzidas para o árabe por Averróis, e por este comentadas. Por essa razão, o pensamento de Averróis irá prevalecer sobre o de Avicena”²⁶⁸.

Desde 1210, Aristóteles já era estudado na Universidade de Paris, e a introdução desse pensamento naquela universidade veio como uma avalanche, revolvendo todos os critérios metafísicos vigentes.

²⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, 1990. p.7.

Em 1215, o Legado Pontifício, ao aprovar os estatutos da universidade de Paris, proibiu a leitura da *Metafísica* e da *Filosofia Natural* de Aristóteles, e permitiu o estudo das obras de *Lógica* e de *Ética*. A proibição repetiu-se em 1231, 1245 e 1263. No entanto, a proibição de 1231 apresentou uma atenuante ao prometer uma revisão das obras aristotélicas.

Apesar das proibições, lentamente as idéias foram sendo aceitas e citadas, e até permitidas em algumas universidades. Em 1255, os novos estatutos da universidade de Paris incluíram o estudo de Aristóteles no currículo escolar.

Para estudar Aristóteles sem as influências posteriores, Tomás de Aquino percebeu a necessidade de uma tradução autêntica das obras de Aristóteles. Assim, pediu a um dominicano, Guilherme de Moerbeke, que traduzisse as obras do filósofo grego, o que foi feito. Com esse material elaborou seus exaustivos e minuciosos comentários.

Tomás não confundiu, como fez o agostinianismo, nem opôs, como fez o averroísmo, razão e fé, mas distinguiu-as e as harmonizou, fazendo nascer uma unidade dialética profunda entre elas.

São Tomás é famoso por ter “cristianizado” Aristóteles, à semelhança do que fez Agostinho com Platão. Ele transformou o pensamento desse sábio num padrão aceitável pela Igreja Católica. Apesar de Aristóteles não ter conhecido a revelação cristã, como disse Tomás, e de sua obra ser original, autônoma e independente de dogmas, ele estaria em harmonia com o saber contido na Bíblia. E Tomás de Aquino aplicou o pensamento de Aristóteles na teologia.

Analisando a natureza humana, Tomás de Aquino disse que o homem é um animal social (político) e, portanto, forçado a viver em sociedade com os outros homens. A primeira forma da sociedade humana era a família, e desta dependeria a conservação do gênero humano; a segunda forma era o Estado, do qual dependeria o bem comum dos indivíduos. Entretanto, apenas o indivíduo teria realidade substancial e transcendente. Segundo Tomás de Aquino, o Estado não tinha apenas função negativa (repressiva) e material (econômica), mas também positiva (organizadora) e espiritual (moral). Embora o Estado fosse completo em seu gênero, estaria subordinado às questões relacionadas à religião, à moral e à Igreja, que teria como escopo o bem eterno das almas, ao passo que o Estado teria como escopo apenas o bem temporal dos indivíduos.

O homem era, para São Tomás, dentro da concepção aristotélica, um súdito do Estado, um súdito das leis do Estado. O Estado, por sua vez, para o doutor angélico, ensina Del Vecchio:

*“(...) un producto natural e necessário, destinado à satisfação das necessidades humanas: deriva da natureza social do homem; e ainda que independentemente do pecado. O estado tem a missão de garantir a segurança dos homens em sociedade e de promover o bem comum: é uma imagem do reino de Deus”.*²⁶⁹

²⁶⁹ Tradução livre do autor. *“(...) un producto natural e necessário, destinado a la satisfacción de las necesidades humanas: deriva de la naturaleza sociable del hombre; e existiría aun independientemente del pecado. El estado tiene la misión de garantizar la seguridad de los hombres asociados y de promover el bien común: es una imagen del reino de Dios”.* Giorgio Del Vecchio. **Filosofia del derecho**. 5ª ed. Barcelona: Bosch, 1947, *apud* Marcelo Souza Aguiar. **A razão e o jusnaturalismo: uma reflexão com o pensamento de John Locke**. 1997. 273 p. Dissertação (Mestrado em Direito) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, p.98.

9.4. O Direito Natural e a Justiça em Tomás de Aquino

Na doutrina escolástica e na “Aquate”, nos ensina Giorgio Del Vecchio em sua obra *A Justiça*: “(...) a justiça se funde com a sabedoria, com a bondade e com a misericórdia. Deste modo, de novo se elabora a idéia de justiça divina, distinguindo-a da humana”²⁷⁰.

A justiça, portanto, na obra de São Tomás, reafirmou-se como virtude geral, posto que visava compreender não só as ações de cada um, mas as ações humanas em relação aos outros.

A justiça não ocupou somente um lugar de destaque na obra de Tomás de Aquino, mas recebeu tratamento extensivo principalmente na *Summa Theologica* estudada, como declararam Bittar e Almeida: “(...) minuciosamente, parte por parte, conceito por conceito, detalhe por detalhe entre as questões LVII e LXXIX da Segunda Parte (*Summa Theologica, Secunda Secundae Partis, quaestio LVII/LXXIX*)”²⁷¹.

Por toda essa preocupação com o tema da justiça, Tomás de Aquino foi e é considerado um dos maiores estudiosos do direito natural. Passemos a esta análise.

²⁷⁰ Giorgio Del Vecchio, **A Justiça**, p.23.

²⁷¹ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.191.

9.4.1. São Tomás de Aquino: importante figura humana da história do Direito Natural da Idade Média

A filosofia do direito da Idade Média, explica MONTORO (2000), teve em São Tomás de Aquino seu maior representante, especialmente nos tratados *De justitia* e *De legibus*, nos quais encontramos a exposição de sua doutrina, que deu continuidade e desenvolvimento ao pensamento de Aristóteles.

Como já afirmamos, foi o *doutor angelicus* o principal representante da filosofia escolástica, escola medieval, fundada nos princípios da fé cristã. E foi nesse contexto que o direito Natural foi revisto e adquiriu um novo sentido, diferente daquele desenvolvido por Sócrates, Platão e Aristóteles, diferente também do direito natural dos estóicos e de Cícero, mas influenciados uns pelos outros. Cultivado na cultura cristã, o direito natural passou a ser considerado, segundo Professor Marcelo Souza Aguiar (1997) “(...)uma lei da consciência, uma lei anterior, inscrita no coração do homem por Deus”²⁷².

A afirmativa de que existe uma “natureza humana” e uma ordem natural das coisas que pode ser vista e entendida como divina, é o fundamento da filosofia de direito natural que foi desenvolvida por São Tomás de Aquino. Dizia o teólogo que, para a convivência humana, deveriam ser estabelecidas normas racionais perenes e universais. E as leis positivas, por sua vez, teriam a necessidade de estar em congruência com os postulados eternos do direito natural, “(...) porque Deus não cria nada para ser provisório, consoante o pensamento de SÃO TOMÁS”²⁷³.

²⁷² Marcelo Souza Aguiar, *A razão e o jusnaturalismo: uma reflexão com o pensamento de John Locke*, p.95.

²⁷³ Ibid., p.101.

Escreve o professor Marcelo Souza Aguiar (1997) que Tomás de Aquino procurou:

“(...) imprimir nos espíritos humanos a mensagem de uma nova forma de vida, pautada pela obediência às leis do estado, em prol da ordem e da estabilidade, em uma época sempre bastante conturbada pela guerra e, acima de tudo, pela obediência a Deus (à Igreja, ao Sumo Pontífice, representante do Poder Divino)”²⁷⁴.

E completa *“(...) é razoavelmente compreensível que a ‘lei’ seja a pedra angular, a chave-mestra de toda a sua doutrina moral, política e jurídica”²⁷⁵.*

Estudar a justiça para Tomás de Aquino era estudar a lei, a *lex*: no sentido humano, no sentido natural e no sentido divino, preocupado, no entanto, com a razão prática e com a ética.

A lei, para São Tomás, assumia valores universais, pois entendia tratar-se de uma ordenação elaborada por Deus (o Legislador Supremo).

Vejamos, portanto, de forma breve o que eram as leis no entender de São Tomás de Aquino.

²⁷⁴ Ibid., p.95

²⁷⁵ Ibid., mesma página.

9.4.1.1. As leis

Ensina José Reinaldo Lima Lopes (2000) que na *Suma de Teologia* estão contidas questões sobre a lei (dentro da questão geral da ação humana) e também as questões relativas à virtude da justiça. Diz ele: “*As questões sobre a lei incluem a discussão sobre o direito natural. As questões sobre a justiça retomam o tema do direito natural, mas sobretudo da virtude da justiça e dos juízos*”²⁷⁶.

A ação humana, dizia Tomás de Aquino, era movida por “princípios exteriores”. Quando a ação fosse para o mal, estaria sendo movida pelo diabo, para o bem, movida por Deus, que se valia da lei pela qual instruiu o homem, e da *graça*, que o ajudava. A lei participava da teoria da ação humana e tinha um papel pedagógico.

A doutrina da lei em São Tomás tem um sentido humano que extrapola o domínio jurídico. As principais propriedades dessa lei seriam a unidade, a imutabilidade e a perenidade na alma humana, porém admitiu a diversidade da lei, sendo que a lei divina revelada ao homem (ou a lei humana), a lei eterna e a lei natural deveriam ser complementares.

Tomás de Aquino indagava: o que seria a lei? Quais suas espécies e para que serviriam? Quem poderia legislar? Quais os efeitos da lei? Tornar os homens bons? Obrigar, proibir, permitir e punir?

²⁷⁶ José Reinaldo de Lima Lopes, **O direito na história**: lições introdutórias, p.154.

No tratado *De legibus*, São Tomás começou por definir a lei examinando suas características essenciais: ordenação da razão, para o bem comum, promulgada pela autoridade competente.

E destacou três espécies de leis:

- Lei eterna (*lex eterna*), que seria o plano de Deus a respeito da criação e da ordem universal, era a razão da sabedoria divina como diretora de todos os movimentos e ações no universo. Ao discutir a lei eterna estudou, entre outras coisas, sua natureza e se ela seria a origem de toda lei.
- Lei natural (*lex naturalis*), que seria a participação da criatura racional na lei cósmica. Era a lei da natureza humana conhecida racionalmente pelo homem, independente de qualquer relação sobrenatural; discutiu o que ela seria, quais os seus preceitos, se os atos de virtude seriam atos da lei natural, se a lei natural era a mesma para todos, se era natural, se poderia ser apagada ou não da mente humana.
- Lei positiva (*lex positva ou jus positivum*), seria obra do legislador humano, mas que deveria ser conforme a lei natural e, portanto, de acordo com a lei eterna.

Portanto, para São Tomás, a lei eterna era a razão oriunda do divino, que coordenava todo o universo, incluindo o homem. A lei natural era o reflexo da lei divina existente no homem. Assim sendo, para se conseguir a certeza jurídica e a paz social, bem como facilitar a interpretação dos juízes, havia a necessidade da complementação de lei natural pelas leis divina e humana.

Tomás de Aquino enumerou as razões que comprovavam a necessidade da lei divina. A primeira razão estava ligada ao destino do homem, algo alheio à ordem natural, exigindo para tal uma lei divina. A segunda aliava-se à carência de sabermos que atitudes deveríamos tomar. Outra, fazia-se presente na exigência de se comandar os atos interiores do homem. A última razão estava no fato de a lei humana não conseguir castigar todas as atitudes más. A lei divina era para ele o antídoto contra as deficiências da lei humana, observado o íntimo saber humano perante o divino.

Dentro desse contexto, a lei seria uma pedagogia que faria o homem, que é livre dentro de um universo determinado, ver o seu lugar adequado.

Nos explica José Reinaldo Lima Lopes (2000), dentro desse conceito, que “*A noção de Deus legislador, à moda de um déspota esclarecido ou monarca absoluto, vai ter de esperar até o século XVI e XVII para ser elaborada pela escolástica espanhola*”²⁷⁷.

Quanto à doutrina da lei natural, o teólogo fez algumas distinções muito sábias e importantes. Vejamos, portanto:

- 1) Dizia São Tomás que a lei natural seria absolutamente imutável nestes primeiros princípios: o bem deveria ser feito e o mal evitado (*bonum faciendum et malum vitandum*), dar a cada um o que é seu (*suum cuique tribuere*), não lesar a outrem (*neminem laedere*).
- 2) Quanto aos preceitos secundários, a situação seria diferente: à medida que se distanciavam dos primeiros princípios, eles seriam cada vez mais contingentes e variáveis.

²⁷⁷ José Reinaldo de Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.157.

*“A justiça deve ser sempre respeitada, mas a determinação do que é justo em cada caso varia em conformidade com as condições diversas em que os homens se encontram”.*²⁷⁸

Assim, verificou São Tomás que, ao lado de princípios absolutos e permanentes (que forneceriam os critérios fundamentais), teríamos a extrema variação das soluções reais e concretas.

Ou seja, explica professor Alexandre Correia (1984):

*“O relativismo natural de S. Tomás supõe, portanto, um absoluto, que o funda e dirige. Não se esqueça, porém, que esse absoluto é, contudo, condicionado pelo fato da natureza humana; e isso mesmo fá-lo imergir na experiência. Um atento exame fará compreender que tal asserto não encerra qualquer contradição”.*²⁷⁹

No que tange à lei positiva, explica José Reinaldo de Lima Lopes (2000) que, para Tomás de Aquino, ela não seria um imperativo do desejo, mas da razão: em outras palavras, o desejo, a inclinação, o apetite desempenhavam um papel na vontade, mas não a determinavam. Uma inclinação poderia ser chamada lei, mas seria a forma imprópria, pois não se tratava do padrão, mas do comportamento segundo o padrão.

A lei seria a regra e medida dos atos pelos quais seríamos levados à ação.

²⁷⁸ São Tomás, **Summa**, I, II, q. 104, a.3, ad 1, *apud* André Franco Montoro. **Introdução à ciência do direito**. 2ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000, p.263.

²⁷⁹ Alexandre Correia, **Ensaio políticos e filosóficos**, p.177.

A simples inclinação não era lei, portanto, dizia o teólogo e filósofo, a simples vontade de um príncipe não poderia ser lei, a menos que pudesse ser compreendida pelas outras pessoas.

A lei, segundo Tomás de Aquino, seria dirigida ao bem comum. Tudo tenderia para um fim e a ação dos homens tenderia para a felicidade. Cada um buscaria a felicidade como seu fim e bem.

O bem comum não seria a soma dos bens particulares, mas sua causa final.

*“O bem comum é o fim das pessoas particulares que vivem em comunidade, assim como o bem do todo é o de cada parte. Ao passo que o bem de um particular não é o fim de outro”*²⁸⁰.

A lei ordenaria sempre para o bem comum porque todos buscariam a felicidade e cada um seria uma parte da comunidade perfeita, por isso mesmo o bem de cada um só poderia ser ordenado para o todo: a felicidade em comum.

Uma lei que não visasse ao bem comum seria irracional, sendo irracional, não poderia ser chamada de lei propriamente, cairia no campo da vontade de um ou alguns que a impunham, sem justificativa.

Dizia ele que a lei não pertencia ao soberano, não seria o fruto de sua mera vontade, o soberano era a autoridade constituída para zelar pelo bem comum.

²⁸⁰ São Tomás de Aquino, **Suma de Teologia**, I, IIae, Q.90, art. II, *apud* José Reinaldo de Lima Lopes. **O direito na história: lições introdutórias**. São Paulo: Max Limonad, 2000, p.155.

Pela mesma razão, um particular não poderia legislar, só a autoridade, porque legislar competiria a quem pertence o bem comum e o bem comum seria de todos ou da autoridade que faz as suas vezes.

A lei precisava também de promulgação para ser conhecida por todos.

“A lei é uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade”²⁸¹.

A lei, para Tomás de Aquino era a medida dos atos humanos, cujo princípio era a razão.

Por ter o fundamento na razão, a lei era também um elemento de crítica e não apenas de conformismo. A esse respeito, diz José Reinaldo Lima Lopes (2000), que é aí que reside o papel histórico desempenhado pelo direito natural tomista, pois é nesse conceito que Santo Tomás resumiu os esforços de contenção do poder no período medieval.

“A lei, vai definir Tomás de Aquino, é uma ordenação da razão direcionada ao bem comum, promulgada por aquele a quem incumbe o cuidado da comunidade”²⁸².

²⁸¹ Ibid., p.156.

²⁸² Tércio Sampaio Ferraz Junior, **Direito, retórica e comunicação:subsídios para uma pragmática do discurso jurídico**, p.63.

O espírito gregário que para Aristóteles fez do homem um animal político para São Tomás, estava vinculado à sociabilidade e ao bem comum, e as leis eram ditadas pela consciência, o livre arbítrio, e o conduziriam à salvação.

O homem estaria, segundo o teólogo, destinado à salvação e para salvar-se “(...) *há de se conformar à Ordem Divina, cuja máxima expressão é a lei. Lex e Ordo (lei e ordem) passam a ser a chave mestra da concepção medieval do direito*”.²⁸³

Em suma, as dimensões da obra e das idéias de São Tomás sobre a lei e a justiça são imensas e incrivelmente vastas. Seu jusnaturalismo, no dizer de BITTAR & ALMEIDA (2001) admite uma lei natural mutável e transcende para a lei divina, da qual faz derivar tudo o que foi criado. Assim, o direito positivo deveria adequar-se às prescrições que lhe são superiores e fontes de inspiração: o direito natural e o direito divino. Nesse sentido, o *ius* transcenderia à lei escrita, pois a lei elaborada pela autoridade não poderia exaurir o direito.

9.4.1.2. A Justiça

As questões sobre a justiça foram estudadas ao lado das outras virtudes.

“*A justiça é um hábito pelo qual, com vontade constante e perpétua atribuímos a cada um o que lhe pertence, parafraseia Ulpiano*”²⁸⁴.

²⁸³ Ibid., mesma página.

²⁸⁴ José Reinaldo de Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.160.

O teólogo examinou as relações entre direito e justiça e concluiu que o direito (*ius*), seria objetivo, não a justiça, que era uma virtude.

A justiça era a virtude, o hábito do bem de dar a cada um o que era seu. Nesse sentido, aceitou a definição de Ulpiano, contida no *Digesto*, retificando-a, pois Ulpiano definiu a justiça como vontade, e para Tomás a justiça era virtude e não apenas vontade.

A lei, redigida por escrito, era a regra da prudência. A lei propriamente falando não era o próprio direito (*ius*), mas uma certa razão (*determinação*) do direito, dizia Tomás de Aquino. O direito era a regra da justiça, portanto o objeto da justiça. O direito era instrumental em relação à justiça, que seria a finalidade.

A justiça não era em São Tomás um sentimento, não era igualdade ou proporção. Deveria ser verificada, apreendida e exercitada como virtude e mais que isso, como virtude intelectual. Para fazer justiça seria preciso compreender a realidade e não apenas auto-controlar-se (como no caso da temperança ou moderação). A justiça teria também a característica de ser relativa a outrem: ela seria sempre social.

Santo Tomás de Aquino, seguindo as lições de Aristóteles, entendeu a justiça como um hábito, e o hábito (*ethos*) seria a reiteração de atos voluntários destinados à realização de um fim. A justiça era a virtude que ordenaria nossos atos com relação a outrem, mas não “outrem considerado singularmente”, ou seja, a ordenação intencionava atingir o bem comum (Q. 58, art. V).

O pensador cristão, portanto, não desprezou as lições dos gregos, ao contrário, delas comungou, explicam BITTAR & ALMEIDA (2001): “(...) *fazendo com que a elas se una a noção de justiça tal qual concebida pelos juristas romanos (justiça é uma vontade perene de dar a cada um o que é seu, segundo uma razão geométrica)*”²⁸⁵.

O doutor angélico dizia que o ato de justiça seria dar a cada um o que lhe fosse devido, nada mais nem nada menos.

Segundo BITTAR & ALMEIDA (2001), Tomás de Aquino explicitou seu entendimento relativo à justiça:

*“(...) é um hábito, portanto, uma prática, que atribui a cada um o seu, à medida que cada um possui uma medida, e que nem todos são materialmente iguais. A justiça tem a ver com uma atividade da razão prática, de discernir o meu do seu, e o seu do meu. Mais que isso, a justiça não tem a ver com as paixões interiores, que são objeto das outras virtudes; a justiça é fundamentalmente um hábito à medida que pressupõe a exterioridade do comportamento, ou seja, de um comportamento que sabe atribuir a cada qual o seu”*²⁸⁶.

²⁸⁵ Eduardo Carlos Bianca Bittar; Guilherme Assis de Almeida, **Curso de filosofia do direito**, p.196.

²⁸⁶ Ibid., p.197.

CAPÍTULO 10

10. A HISTÓRIA DO DIREITO E O DIREITO NA HISTÓRIA

Olhar para o passado: para quê? Estudar a história do direito. Com qual objetivo?

Como já afirmamos na Introdução do presente trabalho, em meio às mudanças sociais deste início de milênio, olhar o passado pode significar a vontade de restaurar aquilo com o qual não concordamos ou uma procura por aquilo que nos espera no futuro. De qualquer forma, “*...em tempos de crise, uma sociedade volta seu olhar para o seu próprio passado e ali procura algum sinal*”²⁸⁷.

A sociologia jurídica vê o direito como fato social, a dogmática jurídica se interessa pela norma jurídica, o filósofo do direito focaliza os princípios fundamentais que estão na base do direito. Há correntes naturalistas, positivistas, culturalistas. De qualquer forma, o direito está na história e tem uma história. Estudá-lo, porém, é uma tarefa delicada, pois o próprio curso da história ocidental foi revisto nos diversos períodos pelos quais passou a humanidade, em função das transformações sociais e filosóficas que ocorreram desde os primórdios desta civilização.

²⁸⁷ Octávio Paz, *apud* José Reinaldo de Lima Lopes. **O direito na história: lições introdutórias**. São Paulo: Max Limonad, 2000, p.17.

Afirma Michel Villey (2003),

*“Nada prova que os verdadeiros problemas da filosofia tenham mudado com a história. Isso pode ser verdade no que se refere aos ‘problemas’ de ação que respondem a situações contingentes e particulares. Mas os problemas filosóficos (que são problemas no mais autêntico sentido da palavra) são de essência especulativa. E justamente aquilo sobre o que a filosofia especula, é aquilo que encontramos de mais estável na realidade: o universal – a estrutura permanente das coisas”.*²⁸⁸

Ele próprio diz que “(...) os nossos conhecimentos em matéria de filosofia têm uma origem histórica e para captá-los é preciso servir-se da história, remontar às fontes”²⁸⁹.

Para VILLEY (2003), é falso afirmar que tudo muda no decorrer da história, pois em se tratando de filosofia, a experiência mostra que o caráter universal torna a obra filosófica sempre atual e contemporânea. “A ciência histórica nos ilude com sua mania de construir evoluções”²⁹⁰, e François Terré, afirma no prefácio da obra de Villey, “(...) muito mais que para sua própria filosofia, a história é essencial para a filosofia do direito”²⁹¹.

O direito e a história podem cumprir diferentes papéis, ou seja, podem legitimar mudanças, compactuar com o *status quo* em determinado período, ser reacionário ou restaurador, ser neutro ou crítico, contar a história dos poderosos ou debruçar-se sobre a vida material de cada povo ou cultura.

²⁸⁸ Michel Villey, **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**, p.39.

²⁸⁹ Ibid., p.38.

²⁹⁰ Ibid., p.42

²⁹¹ Ibid., p.xxi.

José Reinaldo de Lima Lopes (2000), em sua importante obra para estudo e compreensão da história do direito afirma: “*Temos, pois, uma história a investigar e ela só nos interessa quando formos capazes de abordá-la com perguntas*”²⁹².

10.1. A História como Objeto de Estudo

A palavra “história” tanto pode referir-se à realidade do que aconteceu no passado quanto aos conhecimentos que dele temos; portanto, é preciso não confundir o passado com o relato do passado.

Realidade histórica e conhecimento histórico são coisas distintas, e é necessário analisar e questionar as diferentes formas de como o passado é interpretado.

A tarefa do historiador em estudar e desvendar o processo histórico, produzindo uma reconstituição (o que denomina-se historiografia), traduz, de um lado, o conhecimento a que se chegou sobre o suceder histórico e, de outro, os valores predominantes na época daquele historiador.

Assim, história e historiografia são termos distintos. A denominação história é mais usada como uma referência ao suceder histórico, independentemente da forma como chega ao conhecimento de todos; e a historiografia, sua interpretação.

²⁹² José Reinaldo de Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.27.

Segundo Ciro Flamarion Cardoso (2005), historiografia

“(...) é: 1) uma filosofia ou metodologia aplicada da História: modos de fazer, concepções sobre o fazer, exemplificados; 2) o conjunto das obras históricas produzidas numa época ou num país; 3) o estudo sistemático de um historiador, escola de historiadores ou época (ou local) da produção histórica, buscando estabelecer padrões de explicação ou compreensão”²⁹³.

Os gregos antigos foram os primeiros a utilizarem o termo “história”. Como veremos mais adiante neste mesmo capítulo, eles usaram a palavra no sentido de “investigação” e “acontecimento”. Heródoto (480-425 a.C.) é ainda chamado “pai da história”. Elaborou uma historiografia que tinha a função de conselho, de lição de moral, de exemplo que não poderia ser esquecido. Era o início da fase da narrativa dos acontecimentos, do registro dos fatos que eram considerados extraordinários.

Da época grega até os dias atuais, as diferentes gerações e diferentes estudiosos, como veremos de forma breve, têm reescrito a história, refazendo o seu conhecimento do passado de acordo com as tendências de cada época, firmando a parcialidade e a natural variabilidade histórica.

Depois da história narrativa, destacou-se a “História Pragmática”, que durou até o século XIX e que valorizou, principalmente, a investigação das forças atuantes no processo histórico.

²⁹³ Ciro Flamarion Cardoso, **Introdução à historiografia ocidental**.

Surgiu, então, a “História Científica”, no início do século XIX. Os historiadores, com métodos de investigação e de crítica das fontes históricas, utilizando-se de disciplinas como a sociologia, geografia, economia entre outras, interpretaram o passado, apontando a direção que as transformações apresentavam para o futuro.

No século XX, uma outra fase dos estudos históricos desenvolveu-se. Denominou-se “História Nova”, com o estudo especializado dos acontecimentos e sua visão problematizante e de busca de explicações sociais globais. A Escola dos *Annales* (francesa) integra essa etapa, e distingue-se pelo esforço para aproximar a história das outras ciências humanas. Com ela os estudiosos passaram a interessar-se pela vida cotidiana, gerando um fator de imprescindível importância ao historiador: a estranheza, o estranhamento, o levantar de suspeitas, suspeitar do poder, da autoridade, do conservadorismo, das continuidades, da idéia de progresso e evolução das civilizações.

A “Nova História” é a escola herdeira da “História Nova”, contando com a atuação das ciências sociais no desenvolvimento de novos estudos e formas de estudar, tais como a geografia histórica, a história econômica, a demografia histórica e a história das mentalidades.

A partir da modernidade, como sabemos, o mundo científico passou a assistir a um crescente fenômeno: a positivação, e isso definiu, paulatinamente, os objetivos, métodos e resultados próprios para cada ciência, delimitando o seu campo de atuação.

Com isso, o estudo da história também modificou-se. Nesse sentido, Hannah Arendt (1972) diz:

“A convicção da época moderna de que o homem somente pode conhecer o que ele mesmo fez parece estar mais de acordo com uma glorificação da ação do que com a atitude basicamente contemplativa do historiador e da consciência histórica em geral”²⁹⁴.

A própria concepção de história passou por modificações significativas em decorrência dessa mudança, como observou ARENDT (1972):

“Na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória de eventos que afetaram a vida dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana”²⁹⁵.

Para a autora, a visão da história só começou a ser realmente modificada com Giambattista Vico, que estabeleceu a distinção entre processos naturais e processos históricos, ao afirmar que a natureza era feita por Deus e só Ele poderia compreendê-la, enquanto a história, que era feita pelos homens, deveria ser por eles decifrada.

É o que passamos a analisar.

²⁹⁴ H.annah Arendt, **Entre o passado e o futuro**, p.111.

²⁹⁵ Ibid., p.89.

10.2. Giambaptista Vico (1668-1744)

“Vico (1668-1744) distingue no direito três partes: a filosofia, a história e a arte de aplicar a filosofia aos factos. Há na lei dois elementos: a vontade do legislador (mens legis) e a razão da lei (ratio legis), fundada na concordância da lei com os factos históricos e com os princípios eternos da verdade e do bem.

Vico combate na sua Scienza Nuova o cartesianismo, fundada no argumento que o homem só pode conhecer o que ele cria. Portanto, só o criador do mundo pode conhecê-lo e o conhecimento incerto e fragmentário que o homem dele tem é uma participação da ciência divina (coscienza). Propriamente e de ciência certa, o homem só pode conhecer a Matemática, que não lhe permite conhecer a natureza viva; por onde, o homem só pode realmente viver a sua própria história. Daí vem a grande deficiência do racionalismo, desprezando (“sic”) a história, a filologia e a poesia”²⁹⁶.

Desde o início do século XVII, a civilização começou a tomar consciência de que o mundo da história implicava em categorias lógicas próprias, com Voltaire, Montesquieu ou Fergson, porém foi Vico que apresentou o mundo histórico a partir de uma visão autônoma.

O lado sombrio da “Idade da Razão” foi a redução dos poderes da consciência para um método mecânico, diz Elton Hall em seu artigo sobre a vida e a obra de Giambaptista Vico²⁹⁷.

Essa tendência era reforçada pelo progresso demonstrável nas artes e habilidades mecânicas e Vico foi capaz de discernir o que havia nesta “explosiva mistura da razão com a mecânica” e desenvolveu uma nova teoria.

²⁹⁶ Windelband, I, 597, nota, *apud* Alexandre Correia. **Philosophia do direito**. São Paulo: Odeon, 1935, p.8-9.

²⁹⁷ Elton Hall, **Giambaptista Vico**.

A razão e a observação ganharam vulto para aqueles que desejavam uma fria reafirmação do conhecimento humano e a especulação metafísica era vista com suspeita.

Foi Vico, segundo os ensinamentos do professor Miguel Reale (1994), quem determinou os fundamentos das ciências do espírito ou do “fato histórico”, pois sua obra *Os Princípios de uma Ciência Nova* representa um elo decisivo no processo de desenvolvimento da filosofia moderna e, indiscutivelmente, lançou as bases categoriais para as “ciências do espírito”.

Seus estudos, porém, foram reconhecidos tardiamente, ou seja, somente a partir da Idade Moderna, quando a filosofia envolveu-se essencialmente com as questões relacionadas ao conhecimento e a história passou a ser investigada a partir de sua essência, de suas próprias particularidades.

Vico foi e é estudado e interpretado por muitos filósofos, poetas, historiadores e juristas e em sua obra deixou-nos uma forma ver e estudar a história totalmente nova. Dizia que o importante na história não é o acontecimento, fato ou pessoa individual, mas sim a história anônima da evolução social, a verdadeira história da humanidade.

10.2.1. Vico e a Cultura Grega

A influência da antiguidade clássica nos estudos de Vico é inegável. Em seus pensamentos podemos ver com clareza a importância das estruturas gregas para construção de sua “teoria da história”.

Em suas obras Vico analisou os estudos sobre os deuses, os heróis, os homens, os gigantes, os mitos, Orfeu, Hercules, Teseu, Prometeu, a guerra de Tróia, as colônias gregas, os jogos olímpicos, Homero, Esopo, Pitágoras, os sete sábios da Grécia, Heródoto, Hesíodo, a guerra do Peloponeso, Tucídides, Sólon, Sócrates, Platão, Aristóteles, Xenofonte, além de estudar os egípcios, os hebreus, os caldeus, fenícios e Roma.

Vico recorreu à mitologia grega em numerosos exemplos e comparou as narrativas helênicas com os relatos egípcios e judeus. Investigou e demonstrou em suas obras a respeito da universalidade dos mitos, das narrativas arcaicas muito semelhantes de diferentes povos da Terra. Observou a coerência entre as narrativas, independentemente de espaço e tempo e concluiu que isso indicava um conteúdo de verdade histórica.

Filho de um livreiro, nasceu em Nápoles em 1668 e morreu na mesma cidade em 1744. Viveu, portanto, numa época dominada pelo progresso das ciências naturais e matemáticas e pela filosofia cartesiana.

Em 1710 publicou o *De Antiqüíssima Italarum Sapientia (A Antiga Sabedoria dos Italianos)*, apresentando a sabedoria dos jônios e etruscos por meio de uma análise filológica das palavras latinas.

Com esta forma primitiva de análise lingüística e conceitual, inspirada no *Crátilo* de Platão e na *Sabedoria dos Antigos* de Francis Bacon, concluiu que o conhecimento é um relacionamento causal entre o conhecedor e o objeto do conhecimento e que só a aplicação

disciplinada da razão poderia converter a experiência em verdade. Nesse processo estaria a raiz da ciência verdadeira, e não o método geométrico de Descartes.

A metafísica, dizia Vico, deve encontrar os fatos que podem ser convertidos em verdades e descobrir, assim, o princípio, a causa enraizada no senso comum. Acreditava que o princípio só seria encontrado em Deus, a verdadeira e derradeira causa que contém toda a fé e inteligência.

Vico passou doze anos de sua vida elaborando a idéia de que a abordagem histórica da lei como desenvolvida nas diferentes sociedades, aliada à visão metafísica da lei divina imutável, poderia delinear uma ciência que compreendesse as verdades conhecíveis pelo homem.

Disse Vico:

*"A verdade é separada da falsidade em tudo o que foi preservado para nós, através dos longos séculos, por aquelas tradições comuns que, uma vez que foram preservadas por tanto tempo e por povos inteiros, devem ter tido uma base pública de verdade. Os grandes fragmentos da antigüidade, já inúteis para a ciência porque se enferrujaram, quebraram ou dispersaram, lançam grande luz quando limpos, reunidos e recuperado"*²⁹⁸.

Publicou *A Ciência Nova* pela primeira vez em 1725 e neste trabalho minucioso Vico mostrou que o homem faz e sofre a história, e para conhecermos a história, é preciso conhecer o homem dentro de seu mundo cultural, sua linguagem, suas crenças e seus mitos.

²⁹⁸ Elton Hall, **Giambattista Vico**.

Para Vico a história humana seria cíclica e a antiguidade greco-romana daria o exemplo de uma história ideal da humanidade: os deuses (onde os homens eram pouco mais que animais), os heróis (em que os homens eram bárbaros governados por aristocratas), os humanos (onde começam as lutas contra os governantes e a conquista de um direito visto como mais seguro que o natural, por ser escrito). Assim seria a história e ela se repetiria em ciclos, em espiral.

10.3. Benedetto Croce e o Estudo sobre Vico

Vico é considerado, por muitos autores contemporâneos, o “pai da história moderna”. Benedetto Croce (1950), que estudou com esmero sua obra, com muita propriedade destacou sua importância para o aperfeiçoamento e conhecimento da historiografia, como podemos verificar no texto:

“(...) já discorri ressaltando o princípio lógico ou gnoseológico devido a Vico, da conversão da verdade com o fato, pela qual o homem pode entender e conhecer a história, pois é ele quem a faz (...). É uma verdade que se coloca na série das grandes aquisições do pensamento humano, como a definição de Sócrates, a síntese a priori de Kant, a dialética de Hegel e outros poucos”²⁹⁹.

Segundo Croce, a concepção que Vico teve da história (resultado ou produto da realidade humana) levou-o a investigar sua teoria detalhadamente para melhor compreendê-la.

²⁹⁹ Tradução livre do autor. [...] *già discorso con particolare risalto del principio logico o gnoseologico, dovuto al Vico, della conversione del vero col fatto, per la quale l'uomo può intendere e conoscere la storia perchè egli l'ha fatta [...] É una verità che si pone nella serie dei grandi acquisti del pensiero umano, con la definizione di Socrate, la sintesi a priori de Kant, la dialettica di Hegel e altri pochi parimenti, rivoluzionari e capitali*”. **Storiografia e idealità morale**, p.68.

Devemos a Vico a preocupação em procurar identificar os fatos históricos com as verdades humanas neles contidas, e isso provocou, segundo Croce, uma grande revolução no conceito de história, dando início às primeiras investigações sobre a teoria da história.

Segundo Norberto Bobbio (1997), é de Croce a conhecida definição de historicismo: “(...) *a filosofia que reduz toda a realidade à história*”³⁰⁰.

Para Benedetto Croce (1950), Vico foi crítico do Iluminismo e se opôs ao racionalismo de seus teóricos, afirmando que a filosofia não deveria isolar-se no plano das puras abstrações lógicas e no plano metodológico, e os acusou de estabelecerem analogia entre o estudo dos fatos humanos e os procedimentos das ciências exatas ou naturais.

Com a mesma convicção, atacou o cartesianismo e dizia que, em Descartes, todas as esferas de indagação estavam orientadas à evidência da razão abstrata, que era exclusiva do conhecimento abstrato. CROCE (1950), ao abordar tal questão, teceu o seguinte comentário: “*A maior prova da originalidade de Vico é a forma com que ele criticou e superou a fórmula cartesiana da evidência ou do saber imediato, que era, como sabiamente disse, consciência e não ciência*”³⁰¹.

Croce destaca que, para Vico, existiam certezas humanas fundamentais que não podiam ser logicamente demonstradas. Aquelas certezas que passavam pelo crivo da literatura, da

³⁰⁰ Norberto Bobbio, **Locke e o Direito Natural**, p.27.

³⁰¹ Tradução livre do autor. “*La prova regia della originalità del Vico i ola presi da cio che, con quella formula, egli criticó e superó la formula cartesiana dell’evidenza o del sapere immediato, che era, come veracemente egli disse, concienza e non scienza*”. Benedetto Croce, **Storiografia e idealità morale**, p.69.

retórica, da poesia, da história e da prudência (que regularizariam a vida prática) não se baseavam, acreditava, em verdades do tipo matemático. Poderiam ter verossimilhanças, e para ele, embora o verossímil pudesse parecer verdadeiro, não possuiria a garantia infalível da verdade. As próprias palavras de VICO (1979) explicam o tema: “(...) *Os homens que não sabem a verdade das coisas, procuram ater-se ao certo, a fim de que, não podendo satisfazer ao intelecto com a ciência, ao menos a vontade repouse na consciência*”³⁰², e que a filosofia, preocupada com a razão e as verdades absolutas, desconsidera a “autoridade do arbítrio humano”, da qual provém a “consciência do certo”.

Vico propôs, em sua obra, que a filosofia deveria envolver-se no terreno concreto dos produtos culturais humanos, gerados pela literatura, e defendeu a união entre conhecimento abstrato e dedutivo, pois segundo ele, “(...) *as tradições populares devem ter tido motivos públicos de verdade, por isso nasceram e se conservaram por longos espaços de tempo para massas de povos em suas totalidades*”.³⁰³

As tradições populares teriam, para Vico, na sua natureza, uma estrutura que se manifestava através da linguagem e dos costumes. Desta forma, considerava protagonistas da história universal uma série de nações, das quais estudou a cultura.

Assinalou que, embora a filosofia considerasse o homem como deveria ser, a legislação o considerava como era, pois tomaria seus vícios e os transformaria.

³⁰² Giambattista Vico, **Princípios de uma ciência nova: acerca da natureza comum das nações**, p.33-4.

³⁰³ Ibid., p.35.

10.4. O Historiador Peter Burke e Vico

Em 1997, Peter Burke declarou que Vico foi, na verdade, um jurista humanista do Renascimento, com profundo interesse em estudar a antiguidade clássica, rejeitando a “barbárie” da Idade Média, porém cômico da importância da Revolução Científica do século XVII. Teve a intenção de remover as camadas de interpretação dadas pelos intelectuais da Idade Média, ao direito romano, e buscou como fontes de informação os primórdios da cultura greco-romana.

Para Peter Burke (1997):

“(...) o que era mais original e permanece sendo mais estimulante nas etimologias de Vico é a sua intuição de que a história das palavras, como a história dos mitos, oferece uma evidência válida da mudança de valores e de modos de pensar, e seu empreendimento mais notável foi sua técnica de ler nas entrelinhas, atento para as revelações que pudessem ocorrer a cada leitura”³⁰⁴.

Afirma o autor que Vico lia Homero “(...) *primariamente como uma fonte para a história dos costumes e das crenças*”³⁰⁵.

A obra de Vico representa um marco no método histórico, pois levantou hipóteses até então insuspeitas quanto à leitura das fontes, preconizando a leitura das entrelinhas para melhor compreensão dos eventos. Sua preocupação em estabelecer o geral a partir do particular o levou ao estudo da linguagem, pois acreditava que a linguagem não constituía um meio artificial que os

³⁰⁴ Peter Burke, **Vico**, p.103.

³⁰⁵ Ibid., p.94.

homens teriam inventado deliberadamente para expressar idéias inexistentes, pelo contrário, ela teria se desenvolvido naturalmente, e o curso de seu desenvolvimento seria inseparável do curso do espírito.

Para Burke, embora Vico tenha sido incompreendido na sua época, foi estudado no século XIX por Michelet, que o denominou o fundador da filosofia da história e, no século XX por Croce, que o considerou um “historicista”.

BURKE (1997) adverte que:

“O ‘historicismo’ (storicismo), no sentido em que Croce usou este termo um tanto ambíguo, pode ser definido como a doutrina de que os eventos são únicos, não sujeitos a leis gerais, de que não há dois casos comparáveis e de que cada período histórico deveria ser interpretado em termos de suas próprias idéias e princípios e – importante adendo – não por outras”³⁰⁶.

Para ele, o notável talento de Vico para ver conexões insuspeitadas na história levou Croce a considerá-lo precursor do movimento historicista. Comparou sua resistência à “filosofia mecânica” de Descartes, à resistência dos historicistas alemães ao positivismo.

Porém, segundo BURKE (1997):

“No debate sobre o método ocorrido no final do século XIX, ambos os lados podiam igualmente citar Vico em defesa própria, os historicistas porque ele ressaltou o

³⁰⁶ Ibid., p.103.

entendimento interno dos textos históricos para sua compreensão, e os positivistas porque admitiu a existência de leis do desenvolvimento social”³⁰⁷.

Para o historiador, a força intelectual de Vico consistiu em “(...) *ter juntado o que positivistas e historicistas separavam*”³⁰⁸, e que indiscutivelmente, em sua obra, foram plantados os princípios fundamentais para a compreensão da história.

Vico foi combatido em sua época por sua metodologia inovadora para o estudo da história, porém, foi reconhecido posteriormente, como o precursor da corrente filosófica crítico-histórica, da qual podemos destacar: Herder, Hegel, Marx, Nietzsche, Dilthey, Rickert, Simmel e Croce e muitos outros adeptos contemporâneos.

10.5. O Direito na História e a História do Direito

A história do direito destina-se a estudar a realidade jurídica num determinado tempo ou espaço. No transcorrer dos séculos, desde a história das primeiras civilizações, a história do direito vem sendo escrita, pois acompanha o movimento sócio-cultural da humanidade.

O direito pode ser visto, diz José Reinaldo de Lima Lopes (2000), citando Lawrence Friedman³⁰⁹, como ordenamento, conjunto de leis, como uma cultura, um espaço onde se produz

³⁰⁷ Ibid., p.104.

³⁰⁸ Ibid., mesma página.

³⁰⁹ José Reinaldo de Lima Lopes, **O direito na história: lições introdutórias**, p.22.

um pensamento, um discurso, um saber, ou pode ser visto como um conjunto de instituições que produzem e aplicam o próprio direito.

Ensina professor Franco Montoro (2000) que o direito pode ser um elemento de conservação das estruturas sociais ou um instrumento de promoção de mudanças e transformações sociais. Assim como o direito, a história também assume papel legitimador da sociedade existente ou um papel restaurador.

Portanto, temos que o direito se insere na história como instrumento de controle, de ordem, de poder e também de justiça.

Professor Miguel Reale (1996), em sua obra *Filosofia do Direito*, fala da importância do estudo da história para melhor compreensão da filosofia do direito. O mestre afirma que o direito é uma “realidade universal”, sua história, portanto, acompanha a história da humanidade. A experiência jurídica é “senão um instrumento de civilização”, ou ainda, uma forma de “experiência cultural”.

O autor diz que “(...) onde quer que exista o homem, aí existe o direito como expressão de vida e de convivência (...)”, e que “(...) falar em vida humana é falar também em direito (...)”³¹⁰.

³¹⁰ Miguel Reale, **Filosofia do direito**, 1996. p.9-10.

Essas colocações do nosso ilustre professor são importantes, pois nos mostram suas concepções a respeito da inserção do direito na história e na vida do homem. Para o mestre, o conhecimento da história do direito torna-se essencial para o entendimento dos processos de movimento da civilização e dos fenômenos sociais, nos quais o direito não só está inserido como parte da dinâmica social do homem, mas também como parte integrante da sua realidade.

Como parte do processo civilizatório, diz Miguel Reale, uma das funções da história é a de ordenar os fatos para captar-lhes o significado na totalidade de sua projeção temporal, pois o fato não tem significado histórico desligado da realidade cultural, embora essa condição não impeça o prevalecimento do valor particular sobre o geral. Assim, na prática, o historiador do direito, embora com intenções específicas, como todo historiador deve também se preocupar em “(...) ordenar os fatos e captar-lhes o significado na totalidade de sua projeção temporal”. Isto é, diz REALE (1994), “(...) reviver o caso em sua singularidade específica para compreender seu significado no tempo”³¹¹.

Nesse contexto, os fatos seriam tratados como momentos do processo histórico, pois o verdadeiro objeto da história são as “civilizações”, das quais os homens são “protagonistas”.

*“Qualquer conhecimento do homem, por conseguinte, desprovido da dimensão histórica, seria equívoco e mutilado. O mesmo se diga do conhecimento do direito, que é uma expressão do viver, do conviver do homem”*³¹².

³¹¹ Idem, **Introdução à filosofia**, p.55-6.

³¹² REALE, op. cit., p.80.

Professor Tércio Sampaio Ferraz Junior (1994), por sua vez ensina que o direito constitui-se em um fenômeno social. Sua história acompanha os caminhos da história do homem e a sua investigação está condicionada à compreensão da realidade social.

Diz FERRAZ JUNIOR (1994) no texto que segue:

*“O direito é um dos fenômenos mais notáveis na vida humana. Compreendê-lo é compreender uma parte de nós mesmos. É saber em parte por que obedecemos, por que mandamos, por que nos indignamos, porque aspiramos mudar em nome de ideais, por que em nome de ideais conservamos as coisas como estão. Ser livre é estar no direito e, no entanto, o direito também nos oprime e nos tira a liberdade. Por isso, compreender o direito não é um empreendimento que se reduz facilmente a conceituações lógicas e racionalmente sistematizadas. O encontro com o direito é diversificado, às vezes conflitivo e incoerente, às vezes linear e conseqüente. Estudar o direito é, assim, uma atividade difícil, que exige não só acuidade, inteligência, preparo, mas também encantamento, intuição, espontaneidade”.*³¹³

Nessa reflexão, professor Tércio delinea o fenômeno do direito, junto ao universo no qual está constituído, do qual faz parte e lhe dá a dimensão filosófica, política e histórica, tendo como perspectiva e como moldura a realidade social.

O homem que nasce e cresce no seio de uma comunidade, sempre está, direta ou indiretamente, relacionado ao direito e o sentimento de justiça é um valor fundamental na vida das pessoas, faz parte do seu sentido de humanidade. Porém, dada a complexidade da qual se reveste a realidade social e a dificuldade em delinear os limites dessa realidade, o objeto de

³¹³ Tercio Sampaio Ferraz Junior, **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**, p.21

estudo do direito é difuso e diversificado. Essa dimensão de realidade social o insere nos mais diversos campos das ciências humanas.

O estudo e o conhecimento da história muito têm contribuído para a análise reflexiva desta realidade, pois no extenso percurso da história da humanidade, encontramos muitas respostas para o emaranhado de caminhos que surgem e é lá que se encontra o direito.

Diversas são as teorias, muitas as doutrinas relativas ao direito e sua inserção na história e na sociedade, mas não se conhecerá o direito em todas as suas dimensões reais quem se limitar a um aspecto. O verdadeiro jurista, estudioso do direito, não pode ignorar a natureza da ciência que estuda se desconsidera os valores fundamentais que dão sentido e significado a ela, olvida o conhecimento da realidade jurídico-social, que é a própria vida do direito.

10.6. A Importância do Estudo Histórico para a História do Direito

A partir do século XIX, a filosofia descobriu a historicidade dos seres humanos, da razão e da sociedade em função da idéia de progresso preconizada na modernidade, porém, no século XX, a idéia de progresso foi criticada e revista, com a comprovação de que, em cada sociedade, os conhecimentos e as práticas possuem sentido e valor próprio e a história não é uma seqüência contínua de fatos.

Hannah Arendt, em 1972, na obra *Entre o Passado e o Futuro*, ao investigar a “História Universal”, procurou mostrar que, no decorrer dos séculos, as interpretações de natureza

filosófica ou sócio-política da realidade acabaram por interferir na história e na concepção de história.

Observa a filósofa que a história ocidental possuía peculiaridades que foram a ela agregadas no seu extenso percurso, como o conceito de tradição (que foi incorporado à história pelos romanos), quando fundaram sua civilização nos moldes da cultura helênica, e trouxeram até nós toda a historiografia de Homero e ainda consagraram Heródoto como o “pai da história”³¹⁴.

Para os gregos, como ressalta Marilena Chaui (1988), na essência da história estavam as palavras, eventos e feitos do homem e o movimento histórico começou a ser construído à imagem da natureza, e o pressuposto tácito da historiografia estava em estabelecer a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza. E a função da história seria a de registrar os feitos e acontecimentos do homem para garantir sua imortalidade na terra. Os historiadores, na Grécia antiga, invocavam para isso “a proteção das musas.”

*“A deusa Memória dava aos poetas e adivinhos o poder de voltar ao passado e de lembrá-lo para a coletividade. Tinha o poder de conferir imortalidade aos mortais, pois quando o artista ou o historiador registra em suas obras a fisionomia, os gestos, os atos, os feitos e as palavras de um humano, este nunca será esquecido e, por isso, tornando-se memorável, não morrerá jamais”*³¹⁵.

Na antiguidade greco-romana, a memória era considerada essencial para o aprendizado e os historiadores escreviam para que os feitos memoráveis dos humanos servissem de exemplo

³¹⁴ Heródoto, cognominado por Cícero de *pater historiae*.

³¹⁵ Marilena Chaui, **Convite à filosofia**, p.126.

para as futuras gerações. Segundo CHAUI (1998), nas palavras de Cícero: “*A História é a mestra da vida*”.³¹⁶

Nessa perspectiva, os acontecimentos históricos podiam ser narrados por poetas como Homero ou por contadores de história, como Heródoto e Tucídides (ARENDT, 1972).

Segundo Hannah Arendt (1972):

*“A imparcialidade, e com ela toda a Historiografia legítima, veio ao mundo quando Homero decidiu cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus, e louvar a glória de Heitor não menos que a grandeza de Aquiles. Essa imparcialidade homérica, ecoada em Heródoto, que decidiu impedir que ‘os grandes e maravilhosos fatos de gregos e bárbaros perdessem seu devido quinhão de glória’, é ainda o mais alto tipo de objetividade que conhecemos”*³¹⁷.

Essa tradição histórica grega (de contar a grandeza e o feito dos heróis), diz a filósofa, atravessou o império de Alexandre e, com os romanos, foi difundida no mundo ocidental. Com o advento do cristianismo, este ciclo foi alterado e a historiografia não mais se preocupou em contar a grandeza dos homens na terra, pois a fé hebraico-cristã considerava o homem um “peregrino sobre a terra”, e aquele que seguisse o “plano divino” conseguiria a salvação em Cristo e a vida eterna. Nessa perspectiva, o ser humano (dotado de livre arbítrio) destacou-se dos outros animais por causa da sua consciência individual, que orientava seus atos na sociedade, incorporando na sua história o conceito de identidade, de pessoa e de subjetividade.

³¹⁶ Hannah Arendt, **Entre o passado e o futuro**, p.81.

³¹⁷ Ibid., mesma página.

A memória (que na antiguidade grega era considerada sobrenatural) nas palavras de Santo Agostinho passou a ser a garantia da nossa identidade:

“Chego aos campos e vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie...Ali repousa tudo o que a ela foi entregue, que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou... Ai estão presentes o céu, a terra e o mar, com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que esqueci. É lá que me encontro a mim mesmo, e recordo das ações que fiz, o seu tempo, lugar, e até os sentimentos que me dominavam ao praticá-las. É lá que estão também todos os conhecimentos que recordo, apreendidos pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem”³¹⁸.

A teoria cristã, quando introduziu o conceito de “processo de imortalização” do espírito, modificou o ciclo tradicional da história greco-romana. Posteriormente, este conceito levou Hegel a ver na história “(...) um desenvolvimento ininterrupto do espírito (...)”³¹⁹.

“Nossa concepção de História, embora essencialmente uma concepção da era moderna, deve sua existência ao período de transição em que a confiança religiosa na vida imortal perdera sua influência sobre o secular e em que a nova indiferença face à questão da imortalidade ainda não nascera”³²⁰.

Na Idade Média, explica Marilena CHAUI (1998), o cristianismo (ao fazer a distinção entre matéria e espírito, corpo e alma) diferenciou a fé da razão, afirmando que existem “verdades reveladas” pela fé e “verdades racionais”, passíveis de serem conhecidas. E foi isso, segundo a filósofa, o que estimulou os questionamentos a respeito dos mecanismos racionais de

³¹⁸ Santo Agostinho. **Confissões**, apud Marilena Chaui, **Convite à filosofia**. 10ª ed. São Paulo: Ática, 1998, p.125.

³¹⁹ Hannah Arendt, op. cit., p.100.

³²⁰ Ibid., p.109-10.

apreensão do conhecimento. Esse problema tornou-se crucial para os pensadores da época, que se empenharam em investigar a verdadeira origem do conhecimento.

“A teoria do conhecimento volta-se para a relação entre o pensamento e as coisas, a consciência (interior) e a realidade (exterior), o entendimento e a realidade; em suma, o sujeito e o objeto do conhecimento, o que acaba por interferir nos rumos da filosofia e estimula o desenvolvimento das ciências”³²¹.

Os movimentos filosóficos que se desenvolveram a partir do humanismo (e que tiveram como característica principal o término da especulação teológica que predominava no pensamento medieval) geraram uma nova ordem no pensamento ocidental que, mais uma vez, mudou os rumos da história universal.

A Escolástica, *Capítulo 9. As Teorias de Sócrates, Platão e Aristóteles Relativas ao Direito Natural e à Justiça Chegam ao Medievo: Como e Por Quê?*, incorporou o pensamento aristotélico à filosofia medieval. O humanismo, por sua vez, reviveu o pensamento de Platão. Esse período, marcado pela expressiva racionalidade e intensa atividade intelectual acabou por provocar uma ruptura tanto no pensamento filosófico como no plano sócio-político, cujas consequências históricas determinaram o começo da modernidade.

³²¹ Marilena Chauí, **Convite à filosofia**, p.114.

CAPÍTULO 11

11. A DOUTRINA CLÁSSICA DO DIREITO NATURAL E A TEORIA DA JUSTIÇA COMUTATIVA, DISTRIBUTIVA E SOCIAL HOJE. A LIÇÃO DE FRANCO MONTORO

Nos ensina o saudoso professor André Franco Montoro que o reconhecimento de que o direito positivo encontra seu fundamento e justificação em certas exigências elementares da natureza humana e que acompanha de perto toda a formação e história do direito, é inegável.

Além de dar continuidade ao pensamento aristotélico, e ser muito elogiada por juristas, a doutrina tomista serviu de inspiração para o desenvolvimento de uma importante corrente da moderna filosofia do direito, a doutrina clássica do direito natural.

Até o século XVII, ensina professor Montoro (2000), as doutrinas de direito natural apresentavam uma unidade fundamental, mas esta unidade foi quebrada por outra concepção de direito natural, que imaginou diferente conceito a respeito da natureza humana. Portanto, a partir do século XVII rompeu-se a linha de pensamento clássico a respeito do direito natural e surgiu uma nova concepção, que, apesar de manter o nome “direito natural” era radicalmente diversa da doutrina clássica.

11.1. Entendendo Melhor a Doutrina Racionalista de Direito Natural ou Doutrina de Direito Natural Abstrato

“Tem sido denominada doutrina racionalista ou do direito natural abstrato ou ainda escola do direito da natureza (...)”³²².

Esta nova linha do pensamento clássico a respeito do direito natural, partiu (pelo esforço racional, pela abstração e imaginação) do pressuposto de um conceito de estado de natureza em que o homem teria vivido primitivamente. São representantes desta linha de pensar grandes e ilustres nomes, como Grotius, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau e Kant, entre outros.

A doutrina racionalista ou de direito natural abstrato, afastando-se da doutrina clássica, criou um sistema completo de preceitos e normas jurídicas, que pretendia constituir um código completo de regras que serviriam de modelo ao direito positivo, deixando de se limitar a considerar os princípios diretores para a elaboração jurídica, fundamento e critério de elaboração das leis.

A partir da idéia desse retorno ao estado de natureza do homem, deduziram-se racionalmente os direitos naturais dos indivíduos, dando origem ao denominado Contrato Social.

No dizer do professor Alexandre Correia (1935), encontramos que *“(...) da natureza humana abstracta há de surgir, more geometrico, toda a organização social, todos os direitos do*

³²² André Franco Montoro, **Introdução à ciência do direito**, p.272.

Homem. O Contrat (“sic”) Social é o padrão clássico de uma concepção imaginária da realidade concreta”³²³.

Os pensadores da nova doutrina não fizeram a distinção tradicional feita pela doutrina clássica, ou seja, não diferenciaram os primeiros princípios (direito natural propriamente dito) e suas aplicações variáveis e contingentes e atribuíram a todas as normas a mesma validade absoluta e universal (MONTORO, 2000).

Afirmam os estudiosos que o jusnaturalismo moderno difere da tradição clássica, pois no século XVII houve uma reafirmação do sujeito e da razão individual e o direito natural passou a ser personalista e individualista.

Ensina Michel Villey (2003) a esse respeito que os jusnaturalistas tradicionais permaneciam inertes e inconformados, esquecidos de que o direito natural foi se afastando cada vez mais da concepção tomista, inclinando-se para o subjetivismo e voluntarismo derivados de Ockham, desnaturando-se de suas características originárias. Desta forma, continua o filósofo, passaram a exercer o papel de sustentáculo das situações vigentes, apoiando, desta forma, regimes que se impuseram ou se prolongaram fundados no individualismo e na exclusão social, posto que a autêntica teoria tomista do direito natural não tem pacto com o individualismo, nem com o liberalismo econômico.

O direito natural em Santo Tomás, não se codifica, pois é mutável, segundo as épocas e as sociedades em que se encontra. É mais um método, que auxilia e conduz ao encontro de soluções

³²³ Alexandre Correia, **Philosophia do direito**, p.6.

úteis, adequadas e justas. Daí ser conveniente retornar-se à concepção do Aquinate, conclui Michel Villey (2003).

Vejamos o por quê !

A modernidade, diz Lima Lopes (2000), abriu-se com eventos de extraordinária repercussão: a Revolução Científica, a Reforma Protestante, as Grandes Navegações e o fortalecimento dos Estados-nacionais modificaram a concepção que o homem tinha do mundo e de centro do mundo.

As grandes navegações possibilitaram a mudança de foco do olhar europeu e novas questões surgiram a partir disto. Como seria o direito de conquista e descoberta? E o direito de posse? O que dizer do direito marítimo?

A Reforma Protestante propôs a quebra da hegemonia da Igreja Católica Apostólica e Romana e isto trouxe novos objetos de reflexão: o problema da pluralidade e da tolerância do dissidente. Como lidar com o dissidente?

O contínuo desenvolvimento do mercado fez surgir a economia monetarizada e mercantil.

Em conseqüência de todas estas mudanças, a concepção humanista de que o homem era o centro do universo foi substituída pelo conceito de indivíduo, resultante do processo de alienação

progressiva do homem em relação ao mundo, diz Hannah Arendt, em seu artigo *A Condição Humana*³²⁴.

No mundo antigo e medieval os princípios e orientações éticas emanavam da comunidade, e as regras de comportamento eram claras e objetivas.

A história nos mostra que em todas as civilizações e épocas as dúvidas filosóficas reaparecem sempre que algum ser humano se sente injustiçado e, diante da lei e do direito posto e estabelecido este ser evoca pela justiça, por um direito que respeite, apesar e antes de tudo a natureza humana. Assim, na história do direito ocidental, o direito natural surge pela primeira vez na Grécia, na voz de Antígona de Sófocles, como já analisamos.

Consideram os jusnaturalistas do século XVII que o direito natural teria vindo à tona pela segunda vez como reação dos pensadores racionalistas ao direito do medievo, teocêntrico, no qual Deus era o emanador da ordem jurídica. Para os pensadores racionalistas, por meio do uso da razão o homem poderia estabelecer um direito natural.

E foi a partir da proposta racionalista de resgate da natureza humana, por meio do conhecimento que surgiu a teoria do contrato social de Rousseau que serviu de base ideológica para a Revolução Francesa.

³²⁴ 5ª ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p.260 *apud* Eduardo Carlos Bianca Bittar (org). **Temas de filosofia do direito: velhas questões, novos cenários**. Barueri: Manole, 2004, p.223.

Tanto a Revolução Francesa quanto a Americana, diz José Reinaldo de Lima Lopes (2000), apropriaram-se do jusnaturalismo racional nascido no século XVII e “enriquecido pela filosofia das luzes e dos enciclopedistas” para fundamentar seus movimentos.

Para Sergio Paulo Rouanet (1992), a filosofia iluminista tem três características principais: o cognitivismo, o individualismo e o universalismo.

O cognitivismo, diz o autor, levou os iluministas a proporem um direito natural, centrado na razão humana, porém sua construção fundou-se nas críticas ao direito elaborado pela escolástica, sem questionar, no entanto, as bases do nosso direito ocidental que continuavam a ser greco-romanas.

Os iluministas rejeitaram os fundamentos religiosos para construção de uma sociedade ética. O jusnaturalismo propôs, então, uma moral compatível com a natureza do homem, os empiristas às suas sensações, o que acabou gerando uma série de contradições entre o que era bom para o indivíduo e o que era bom para a sociedade (ROUANET, 1992).

A segunda característica dessa corrente filosófica era o individualismo e sua ética eudomonista (que visa a felicidade como fim supremo), preocupou-se com a auto-realização do indivíduo, dando-lhe o direito de assumir uma posição de exterioridade em relação às normas sociais.

A terceira característica é a idéia de que existiria uma natureza humana universal.

Para o professor Marcelo Campos Galuppo,

*"Ao inventar o indivíduo moderno, o homem descobre que a diferença não é apenas um problema da lógica, mas também da política. Pois o sujeito individual se constrói exatamente por um processo de diferenciação, e não de espelhamento, de imitação. (...) o indivíduo, retraído em sua subjetividade, não mais consegue ver o outro como semelhante, porém com a teoria do contrato social, o Estado passa a desempenhar o papel de centro político e jurídico da sociedade, o que implica na anulação dos planos individuais de ação, criando um paradoxo dentro da teoria social, que o direito terá que enfrentar, uma vez que o Estado só pode ser considerado legítimo se for democrático e os indivíduos são concebidos ontologicamente como anteriores ao Estado"*³²⁵.

A concepção da idéia de indivíduo, portanto, modificou substancialmente o foco de orientação sócio-política e jurídica a partir da modernidade. Daí a proposta de contrato social. A sociedade, pouco a pouco passou a ser considerada como uma soma de indivíduos isolados, que se organizavam por formas de contrato social.

Os homens não teriam interesses convergentes: ao contrário, naturalmente seriam egoístas e se oporiam uns aos outros.

A tarefa do direito e da autoridade transformou-se e a paz e não a justiça era a primeira tarefa do soberano.

³²⁵ Marcelo Campos Galuppo. Direito, democracia e religião: a questão da tolerância. Veredas. **Revista do Centro MDC de Ensino e Pesquisa**, Belo Horizonte, ano I, n. 1, ago 2000, p.9, A18.

O jusnaturalismo associou-se ao Iluminismo na busca de uma razão crítica que pretendeu julgar e condenar a tradição anterior. E é esse modelo, o de direito natural abstrato, que a grande maioria dos juristas ainda vê e que foi alvo da crítica rigorosa e destruidora feita pela escola histórica e pelo positivismo moderno, ensina Montoro.

Voltemos, portanto, à doutrina clássica, pois foi essa que analisamos e esmiuçamos no trabalho que ora se encerra e a ela cabem alguns comentários finais.

Vejamos!

11.2. Doutrina Clássica do Direito Natural e seus Desdobramentos na Justiça da Atualidade

“Recriminaram-me, com razão, a ignorância das idéias de S. Tomás. Quantos erros teriam sido evitados se houvéssemos conservado com fidelidade as suas doutrinas! Quanto a mim, creio que se as houvesse conhecido antes, não teria escrito o meu livro. As idéias fundamentais que desejava publicar já se acham expressas, com clareza perfeita e notável profundidade, por esse pensador vigoroso”³²⁶.

François Geny, Maritain, Jean Dabin, Jacques Leclercq, Bettiol, Alexandre Correia, Vicente Ráo, Celso Lafer, entre outros nomes ilustres, professor Montoro utiliza-se para compor o quadro de notáveis adeptos à doutrina clássica do direito natural.

³²⁶ Rudolf Von Ihering, **Der Zweck in Recht**, cap. 9, *apud* André Franco Montoro, **Introdução à ciência do direito**, p.260.

Além de nomes, nosso mestre cita importantes documentos que contêm em si os princípios e as aplicações do direito natural e da justiça em relação aos grandes problemas e desafios de ontem e hoje. Esses documentos guardam e revelam uma atitude de constante presença na vida de cada época, invocando princípios de justiça, dignidade humana e lei natural. Vejamos alguns exemplos (MONTORO, 2000).

Antígona ao se recusar cumprir a ordem injusta do rei Creonte, Santo Ambrósio, Arcebispo de Milão ao proibir a entrada do Imperador Teodósio em sua Diocese, após o massacre da Tessalônica, os opositores à pretensão dos conquistadores do Novo Mundo, que intentavam considerar as populações nativas como animais capturados,

“(...) Hauriou ao condenar a agressão e as violências sofridas pelos aliados na guerra de 1918 e ao proclamar que é ‘a bandeira do direito natural imortal que defendemos e trabalhamos para que seja respeitada’ ou ao acrescentar que ‘existe um ideal de justiça universal e imutável, graças a ele o direito não se identifica com a força’”³²⁷.

Devem ser lembradas também, continua o mestre, as manifestações do Papa Leão XIII ao condenar na *Encíclica Rerum Novarum*, a exploração do trabalho humano como simples instrumento de lucro, *Quadragesimo Anno*, de Pio XI ao repelir as medidas racistas e violentas impostas pelos Nazismo poderoso e triunfante, *Mater et Magistra e Pacem in terris* de João XXIII, *Populorum progressio* de Paulo VI e *Laborem exercens, Solitudo rei socialis e Centesimus annus* João Paulo II ao reclamarem por urgentes reformas estruturais da sociedade ávida por justiça.

³²⁷ André Franco Montoro, **Introdução à ciência do direito**, p.271.

Mas a mais importante dessas manifestações seria a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada em 1948, que assim dispõe em seu Preâmbulo: “*O reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz do mundo*”³²⁸.

Sendo “princípios” de direito natural, temos que as normas são de caráter geral e referem-se a preceitos fundamentais e permanentes, fundados na realidade social. Nenhum passo poderá ser dado na vida concreta do direito, sem a aceitação explícita ou implícita de que se deve dar a cada um o que é seu, respeitando, assim a dignidade de cada indivíduo.

E citando Geny, MONTORO (2000) ensina-nos “*(...) é a partir dessa realidade humana fundamental que se irradiam as leis, os costumes, a jurisprudência e as demais fontes formais do direito*”³²⁹.

Portanto, as normas da doutrina clássica do direito natural são normas de presença constante na vida social e jurídica de cada época, presença, além de constante, atuante, dentro da “vida real”, cujo sentido histórico é concreto e pertencente à realidade social, pois é preciso aprender a distinguir as regras de direito natural e as regras conformes ao direito natural, como diz LECLERQ³³⁰ (*apud* MONTORO, 2000).

³²⁸ Ibid., p.266.

³²⁹ François Geny, **Science et technique en droit privé positif**, n.12, p.41, *apud* André Franco Montoro, **Introdução à ciência do direito**. 2ª. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000. p.269.

³³⁰ Jacques Leclerq, **Leçons de droit naturel**, t.1, n.48, *apud* André Franco Montoro, op. cit., mesma página.

As regras de direito natural são exigências da própria natureza humana, e seu conteúdo e inserção na necessidade social de cada tempo são incontestáveis, as outras correspondem à natureza particular e concreta de determinado grupo de pessoas vivendo em determinado tempo e espaço.

E não é para a ‘natureza humana’ genérica que o direito deve formular suas regras, mas sim para homens e mulheres concretos, vivendo em determinado momento histórico, em determinada sociedade.

E, sabemos, essa realidade é profundamente variável. Aliás, isso já dizia o próprio São Tomás ao esclarecer que o direito, até mesmo o natural, não pode ser imutável, porque a natureza humana também muda.

A história não nos mostra um direito igual e imutável em todos os povos e culturas. Acompanhando as diferentes condições de tempo e de lugar, vemos instituições e regras jurídicas diferentes.

Entretanto, os valores da dignidade humana e do bem comum estão e devem estar presentes em toda elaboração normativa, em toda aplicação e interpretação de lei, enfim devem estar presentes em todos os momentos e fases da vida do direito, pois esse é o critério e o guia para as decisões.

Sabemos que o direito de cada época não coincide com a justiça, mas é o esforço contínuo e incansável para alcançá-la. É a realização da “justiça viva”.

11.3. O Culturalismo e a Oposição ao Direito Natural Clássico

Surgiu também, no cenário em busca do sentido do direito, a teoria denominada “culturalismo jurídico” que é uma formulação moderna que vê o direito como elemento do mundo da cultura e nega entendê-lo como simples fenômeno da natureza, pois acreditam que os valores têm conteúdo e são captáveis pelo espírito humano, ou seja, são as pessoas quem escolhem os valores, são elas quem fazem as pontes entre a realidade e o conjunto de valores existentes.

Entretanto, para a maioria dos culturalistas essa “pessoa” e os “valores” (que são os constitutivos do fundamento da moral e do direito) não contêm em si realidade objetiva, em virtude da separação profunda e radical que fazem entre “valor” e “ser”, o que significa, para o mestre Montoro, reincidir na tese kantiana da separação intransponível entre o mundo da metafísica e o mundo da moral, entre a realidade e o valor, posto que para Kant seria impossível para a inteligência humana atingir a realidade em si mesma, sendo impossível, portanto, o pensamento metafísico. É o dualismo irreduzível entre o ser e o dever-ser (MONTORO, 2000).

Diante de tantas e diversas posições, enaltece o mestre Montoro a necessidade do trabalho dos neopositivistas contemporâneos e do positivismo lógico em prol da depuração dos “pseudo-problemas” contidos nas linguagens das diferentes doutrinas. Ou seja, doutrinas muitas vezes apresentadas como opostas, na realidade se aproximam em muitos pontos e se completam.

“É o caso das concepções histórico-culturais e da doutrina tradicional do direito natural - especialmente na sua formulação tomista (...). O historicismo e o relativismo

dos culturalistas, que insistem na contínua variação do direito, não se opõem aos pensamentos dos mestres do direito natural, que, como S. Tomás, afirmam igualmente, que o direito e as instituições sociais estão em contínua mudança, pois na realidade concreta, a própria ‘natureza do homem é mutável’ - ‘natura hominis est mutabilis’»³³¹.

As afirmações dos culturalistas jurídicos, entre eles, professor Miguel Reale, e de que a pesquisa filosófica parte de “evidências universalmente válidas” ou quando afirma que há necessidade de demonstrar a “existência de um critério universal mediante o qual se possa reconhecer o justo e o injusto”, são afirmações constantes, como já vimos, da doutrina tomista dos primeiros princípios.

A respeito do tema, observemos algumas pinceladas da belíssima análise das relações entre o direito e a filosofia, elaborada por professor Marcelo Souza Aguiar (2001): “(...) *do complexo interfacial e inter-relacional que a perspectiva da vivência do homem em sociedade propicia, denuncia-se e desnuda-se uma ordem regulatória dessa convivência (...)*”³³².

Para ele, explicitando o mesmo pensamento:

“A ordenação ético-racional da convivência, no âmbito do Direito, é tanto um fato exigido pela Natureza como uma manifestação da Cultura do homem. Não há, nesse passo, que se diferenciar Natureza e Sociedade. Tudo aquilo que é construído no seio da sociedade tem a sua matriz na natureza”.³³³

³³¹ Ibid., p.280.

³³² Marcelo Souza Aguiar, **Da complexidade do sistema jurídico: o direito compreendido na sua essência filosófica**, p.49.

³³³ Ibid., mesma página.

Ou seja, por fim, ambas reconhecem a justiça como o valor fundamental do direito. Não há como negá-la.

11.4. A Justiça Hoje

A justiça é um sonho do espírito humano, sonho de igualdade, sonho de liberdade, de respeito por cada ser humano, de exaltação dos direitos do homem, mas o que pensamos hoje a respeito da justiça? Como podemos compreendê-la e fazê-la valer neste mundo globalizado, da sociedade plural, das minorias, do racismo, do poder, do imperialismo econômico, das grandes e profundas diferenças?

A justiça não é um conceito formal ou vazio de conteúdo, ao contrário! Representa o combate à dominação e submissão, a exigência concreta de respeito à dignidade de cada ser humano, de sua individualidade e personalidade, considerando-o como ser único e autônomo.

São exigências concretas de justiça, em seu tempo, em seu lugar, diante de cada situação que transformam o direito em luta.

O significado fundamental do direito é ser aquilo que é devido por justiça a uma pessoa ou a uma comunidade, segundo uma igualdade.

A palavra “justiça”, assim como o “direito”, são termos análogos, cabendo-lhes, portanto, um grande número de acepções e definições. Em sentido direto, justiça significa a virtude constante de dar a cada um o seu direito.

Temos, então, as características essenciais da justiça: a alteridade, a obrigatoriedade, a igualdade.

A alteridade é a disposição permanente de respeitar a pessoa e os direitos do próximo, pois ninguém pode ser justo ou injusto consigo mesmo. Essa característica faz com que a justiça seja a virtude social, pois é sempre relativa ao outro. É esse elemento de intersubjetividade, escreveu Del Vecchio, é que faz da justiça o reconhecimento prático que o ser humano faz da dignidade dos demais.

A obrigatoriedade de dar o que é devido a outrem é também característica elementar que integra o conceito de justiça. Há o devido legal e o devido moral, o devido legal é necessário para a vida política e o devido moral apenas contribui para a perfeição dessa vida. O devido legal gera a atributividade ao lesado, posto que ele poderá exigir do devedor o cumprimento da obrigação ou o ressarcimento pelo mal sofrido.

A pluralidade de pessoas e o devido são, ao lado da “igualdade”, os elementos formadores do conceito de justiça. A justiça é uma igualdade e a injustiça, uma desigualdade, afirmou Aristóteles. A essência da justiça é a igualdade, acrescentou São Tomás, mas qual igualdade ?

Sabemos que muitas discussões e classificações existem a respeito do tema, mas não é hora, tampouco o lugar de aprofundar na análise. A igualdade a que nos referimos é a igualdade essencial de todas as pessoas, porque todos temos a mesma natureza e dignidade fundamentais. A igualdade que só foi mesmo compreendida com a justiça ensinada pelo Cristianismo, pois proclamou com convicção até então desconhecida, a igualdade fundamental e a universal fraternidade de todos os homens, de qualquer raça e condição.

Todos são iguais perante a lei, dizem as Constituições modernas e é esse respeito à dignidade fundamental do ser humano que constitui a base da justiça.

As exigências da justiça devem ser atendidas de forma concreta, na sociedade, para homens e mulheres e por homens e mulheres, não de forma abstrata, desconectada do real. É na realidade variável, concreta e histórica em que as relações entre pessoas se desenvolvem é que a justiça deve se realizar.

Apesar dos retrocessos e falhas e das diferenças entre as teorias filosóficas e as concepções de mundo, o movimento em prol do resguardo dos direitos, e da dignidade do homem sempre foi irresistível.

Viveram-se épocas em que se regrediu, houve períodos onde os mais elementares direitos do homem foram cruelmente esmagados, mas a sua herança nunca morreu.

O direito natural não é constituído por um conjunto de preceitos paralelos ao direito positivo, mas sim pelos princípios fundamentais do direito positivo: o bem deve ser feito, não

lesar a outrem, dar a cada um o que é seu, respeitar a personalidade do próximo, respeitar as leis da natureza, os contratos devem ser observados, a vida social preservada, entre outros tantos.

E qualquer norma de direito positivo se funda nesses princípios, necessariamente.

O direito é o que é devido a outrem segundo uma igualdade. Foi o que disseram Aristóteles, Platão, Ulpiano, São Tomas. É o direito objeto da justiça, o que é devido a cada um por justiça.

Se o direito é uma ciência normativa e se a estrutura lógica de toda proposição jurídica é um dever-ser, surgem as perguntas: qual o valor visado pela norma? Qual o valor fundamental que orienta esse dever-ser? A sentença deve ser justa, a lei justa, o contrato justo, a indenização justa, o salário justo, portanto, a noção de justo é a pedra angular do edifício jurídico.

Mas o que é justiça? Qual seu fundamento? E os demais valores jurídicos, ou seja, a segurança, o interesse social, a ordem, o bem comum, são opostos, redutíveis ou não à justiça?

O direito é uma exigência da justiça. Este é o significado fundamental da palavra direito. É o *jus* e não a *lex*. O direito é aquilo que é devido por justiça a uma pessoa ou a uma comunidade: o respeito a vida, o direito a educação, ao salário, a habitação, ao imposto etc.

Esta aceção corresponde à expressão clássica “dar a cada um o seu direito”.

A justiça é um conceito análogo, mas podemos assinalar seus dois significados fundamentais: subjetiva e objetiva. Subjetiva como virtude humana e objetiva como qualidade da ordem social.

Entendendo que a justiça em sentido próprio significa a virtude de dar a cada um seu direito, são justas ou injustas as ações humanas. Por extensão é que a justiça se aplica aos princípios da ordem social, porque esta será justa na medida em que assegurar a cada um o seu direito e assim também o conceito de justiça se estende a legislação, que deve assegurar o direito de cada um e aos órgãos ou ao poder encarregado de aplicar a justiça. Mas o sentido fundamental é o da virtude, pois a justiça e o direito não são simples técnicas da igualdade, da utilidade ou da ordem social. Muito mais do que isso, a justiça é a virtude da convivência humana e significa fundamentalmente uma atitude subjetiva, pessoal, de respeito a dignidade de todos os homens.

Nas relações com outras pessoas podemos ter atitude de dominação ou de respeito, esta é a que caracteriza a justiça. É uma vontade ou disposição do espírito. A justiça exige uma atitude de respeito para com os outros, presteza em dar ou deixar aos outros aquilo que tenham o direito de receber ou conservar. Para funcionar eficazmente, a justiça requer a libertação dos impulsos do egoísmo, pois o egoísta reivindica para si sem considerar as razoáveis reivindicações dos outros. A justiça se opõe a essa tendência, exigindo que se respeitem os direitos e as pretensões dos demais. Sem uma atitude pessoal de preocupação com o outro e sem a vontade de ser equânime, os fins da justiça não poderão ser alcançados.

A questão é essa: a justiça não é um sentimento que cada um tem de seu próprio bem-estar ou felicidade, ao contrário, é o reconhecimento de que cada um deve respeitar o bem e a dignidade do outro.

Notamos que toda a tradição filosófica, ética e jurídica da humanidade empregou a palavra justiça no sentido subjetivo, pessoal. Por exemplo, na Bíblia, na sabedoria oriental, em Aristóteles, Ulpiano, Justiniano, Cícero, Santo Agostinho e São Tomás, pois entenderam que a justiça é a virtude pela qual damos a cada um o que lhe é devido.

A justiça em sentido objetivo aplica-se à ordem social que garante a cada um o que lhe é devido.

Dar a outrem o que lhe é devido, segundo uma igualdade simples ou proporcional, essa é a definição de São Tomás.

Grande número de opiniões pode ser encontrado a respeito das espécies de justiça. Mas podemos dizer que há uma justiça particular cujo objeto é o bem do particular e uma justiça geral também chamada legal ou social cujo objeto é o bem comum.

A justiça particular pode se realizar de duas formas: um particular dá a outro particular o bem que lhe é devido, chama-se justiça comutativa. Se a sociedade dá a cada particular o bem que lhe é devido chama-se justiça distributiva. Na justiça geral social ou legal são as partes da sociedade que dão à comunidade o bem que lhe é devido.

Temos, assim, três espécies de justiça: a comutativa, a distributiva e a social. Essa divisão tem sua origem nos estudos de Aristóteles e foi desenvolvida por longa elaboração histórica e é usada e defendida até hoje.

10.5. Justiça Comutativa

É modernamente a mais conhecida e a mais injuriada das justiças. Hoje é muito difundido acreditar que o que é contratual é justo. Isto não é verdade, pois há contratos absolutamente contrários a equidade e ao respeito à dignidade humana.

Em condições muito diferentes, o consentimento das partes não basta para garantir a justiça. O justo salário, a justiça dos contratos, no comércio entre economias desenvolvidas e subdesenvolvidas, há situações demasiado discordantes e as liberdades reais muito desproporcionais.

A finalidade da justiça comutativa é estabelecer uma igualdade fundamental entre os homens e exigir que essa igualdade seja restabelecida, quando violada.

É a igualdade simples, absoluta ou real, que Aristóteles chamou de aritmética.

Os princípios do liberalismo e da autonomia da vontade possibilitaram a constituição de trustes, cartéis, monopólios e oligopólios que passaram a impor preços e condições contrários à justiça e ao interesse público. Nas relações de trabalho, a liberdade contratual pode gerar salários

insuficientes, condições de trabalho incompatíveis com a dignidade humana, pois nem tudo que é contratual é justo.

10.6. Justiça Distributiva

Seu estudo é de excepcional importância numa época em que tanto se fala e se necessita entender o campo da ação social. A justiça distributiva é a virtude que regula as relações entre a comunidade e seus membros.

Os princípios da justiça distributiva inspiram hoje os planos de reforma agrária, urbana, tributária, educacional, o voto plural nas sociedades anônimas, a participação dos empregados no lucro, gestão ou propriedade da empresa, aplicação do salário família, entre outros.

O “outrem” na justiça distributiva apresenta-se na relação entre a comunidade e seus membros, o todo e a parte. O devido consiste em assegurar aos membros da coletividade uma participação no bem comum, observada uma igualdade proporcional ou relativa.

A igualdade na justiça distributiva não significa um nivelamento mecânico, nem uma uniformidade monocromática, mas respeito à dignidade pessoal de todos os homens.

O desnível entre as Nações, entre as regiões de um mesmo país, entre setores da economia, entre classes sociais, aumenta a distância que separa o progresso de um e a estagnação e o retrocesso do outro.

Assim, revelamos o caráter dinâmico, a gravidade e a importância das exigências da justiça distributiva no mundo contemporâneo. É a necessidade do desenvolvimento com justiça.

A justiça distributiva aplica-se não somente ao Estado, mas a todas as sociedades que apresentem as características de uma verdadeira instituição. O sujeito a quem incumbe a distribuição dos bens comuns, aquele que administra, é o sujeito da justiça distributiva, portanto, a autoridade pública, o administrador de uma empresa etc.

Por exigência da justiça distributiva, a comunidade deve assegurar, a todos os seus membros uma eqüitativa participação no bem comum, permitindo que tenham uma vida plenamente humana. É assegurar a cada um seu lote de segurança e ordem, normas jurídicas, condições econômicas, intelectuais e morais favoráveis ao seu desenvolvimento e é dever fundamental da autoridade ou do administrador distribuí-lo com justiça.

Respeitar os direitos fundamentais de seus membros: o direito à vida, à honra, à liberdade, à propriedade, à nacionalidade, à cidadania, à igualdade, é um dever básico.

A sociedade deve a seus membros a repartição eqüitativa dos benefícios de ordem material e moral compreendidos no conceito de bem comum segundo um critério de igualdade proporcional: uma proteção especial deve ser dada aos fracos e desprotegidos .

Não se trata de dar a todos de modo uniforme as mesmas coisas ou quantidades iguais, mas de respeitar uma igualdade proporcional.

Mas qual critério para estabelecer esta proporção? São Tomás, reproduzindo Aristóteles, diz que a igualdade da justiça distributiva consiste em distribuir bens diferentes a pessoas diversas, proporcionalmente à sua dignidade. O critério que serve de base a essa proporção varia com a diversidade de situações e, especialmente, conforme a natureza do bem distribuído nas diversas espécies de comunidades.

A justiça distributiva é a virtude da autoridade, portanto, escolas, hospitais, estradas, usinas não podem ser feitos arbitrariamente e devem obedecer aos critérios eqüitativos, fundados no grau de necessidade e de interesse público.

Na sociedade contemporânea, há relações de justiça distributiva, como dissemos, no campo da empresa, pois ela não é um simples feixe de contratos, governados pela justiça comutativa, mas uma instituição regida também pela justiça distributiva e social. O fim é o bem comum dos homens que cooperam na empresa. Não é mais somente a remuneração do capital pelos lucros realizados, é também a vida assegurada aos homens que trabalham na empresa e à família desses homens. Capital e trabalho devem encontrar na empresa satisfação, mas de natureza diferente, e, se a empresa não puder atender a essa exigência, não é digna de viver. Não o é igualmente, se não apresenta vantagens para a sociedade dos homens. Há dois tipos de aplicações da justiça distributiva à empresa atual: deveres da sociedade política para com a empresa e deveres da empresa para com seus membros.

No conjunto dos deveres do Estado em relação à empresa, situam-se, entre outros, os seguintes direitos assegurados pela legislação brasileira: o livre exercício de qualquer atividade

econômica , os direitos e prerrogativas pelo direito comercial, as medidas legais e administrativas de proteção alfandegária ou tributária em favor da indústria nacional, as medidas fiscais relativas à tributação que também se subordinam aos princípios da proporcionalidade e justiça.

Em relação aos seus membros, tem a empresa obrigações de justiça distributiva, que decorrem, como vimos, do caráter institucional e comunitário que a mesma vem assumindo nas transformações do mundo atual. O direito dos empregados a uma remuneração que lhes permita viver dignamente com sua família, estabilidade no emprego, a participação do empregado na vida da empresa, na gestão, nos lucros, ou na propriedade, comissões de empresa, são exemplos de justiça distributiva.

Na comunidade internacional, também podem ser indicadas importantes exigências dessa modalidade de justiça.

A primeira delas é, certamente, a que diz respeito à própria existência de uma comunidade internacional, capaz de assegurar a todos os Estados uma participação efetiva no bem comum, em escala mundial.

E a realidade do mundo em que vivemos tem nos mostrado a necessidade de dar ao direito o sentido de estar a serviço da justiça, ou seja, assegurando a cada um o que lhe é devido, segundo uma relação proporcional, fundada na igual dignidade entre os homens.

A justiça representa o valor fundamental ou o objeto formal do direito. E a justiça aí contida é empregada na sua acepção mais ampla. Não apenas a justiça particular (comutativa e distributiva), mas também a justiça social ou geral, que tem por objeto o bem comum.

10.7. A Justiça Social

Justiça social é o nome novo de uma virtude antiga – justiça geral ou legal – que Aristóteles estudou detidamente e exaltou nos seguintes termos: “*Nem a estrela da manhã, nem a estrela vespertina são tão belas quanto a justiça geral*”³³⁴.

Velho, de mais de 20 séculos, este conceito é, entretanto, de vigorosa atualidade. Praticar essa justiça é despertar em nós o sentido social, de um bem comum. E a intensidade com que o homem na atualidade volta-se para esta justiça, justifica-se na tendência para o social ou o coletivo.

Como as demais espécies de justiça, a social é, também, virtude que consiste em dar a outrem o que é devido, segundo uma igualdade, mas como já afirmamos, as partes da sociedade dão à comunidade o bem que lhe é devido.

³³⁴ Aristóteles, *Ética à Nicômacos*, p.93.

Na justiça social, a alteridade ou pluralidade de pessoas tem como sujeito, de um lado, os particulares ou membros da sociedade (como devedores), e, de outro, a sociedade (como credora).

O devido é realização do bem comum, ou, mais precisamente, a contribuição de cada um para sua realização.

E a igualdade que a orienta é de natureza proporcional e relativa.

A justiça social é a virtude pela qual os membros da sociedade dão a esta, sua contribuição para o bem comum, observado uma igualdade proporcional.

“Virtude pela qual damos a sociedade o que lhe é devido para promover o bem comum dos cidadãos”³³⁵.

Seu objetivo é próprio e inconfundível, exatamente como ocorre com a justiça que os antigos denominavam geral ou legal. O objeto desta justiça, dizia São Tomás, comentando Aristóteles, consiste em ordenar os atos de todas as virtudes para um bem comum.

Na justiça social, a pluralidade de pessoas se realiza através de uma relação em que o particular é a pessoa obrigada e a sociedade, é a beneficiária. Cada particular dá a sociedade sua cooperação para o bem comum.

³³⁵ Marrés. **Des justitia**, n. 2, *apud* André Franco Montoro. **Introdução à ciência do direito**. 2ª. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000, p.213.

Como os integrantes de uma grande orquestra, todos os membros da comunidade, indivíduos, grupos, associações, classes, empresas, dirigentes e o próprio conjunto, tem tarefas a cumprir e são partes no espetáculo.

Os “devedores”, ou “obrigados” na justiça social são os indivíduos e os grupos que em sua qualidade de membros, tem obrigação de dar à sociedade o que lhe é devido. Esta obrigação alcança governantes e governados.

Na luta pelos interesses individuais ou de grupo, se não for exigido o respeito a certos princípios de justiça, existirá o domínio dos mais fortes e o esmagamento dos mais fracos.

As exigências do bem comum não podem ser deixadas ao livre jogo dos interesses, nem à boa vontade dos indivíduos. Devem ser exigidos por lei e constituir, para os cidadãos, uma obrigação estrita e exigível.

O bem comum é o fim da sociedade. É, também, a finalidade última de toda lei. E é ele o objeto da justiça social.

Para viver e para se desenvolver, os homens precisam da família, escola, grupo profissional, empresa, associações, sociedade civil etc. Em cada uma delas há, de certa forma, um bem comum, que é sempre um bem de uma comunidade de pessoas.

O bem comum de uma sociedade não é a simples soma de vantagens e benefícios oferecidos aos cidadãos, como estradas, escolas, meios de comunicação, hospitais etc. Não se

confunde, também, com o progresso do Estado, suas boas finanças, seu poder militar. Também não é apenas o conjunto de instituições, leis, costumes, tradições históricas e riquezas de cultura.

Muito mais do que isso, mais simples, mais concreto, mais humano, o bem comum é o bem de uma comunidade de homens. Ele consiste, fundamentalmente, na vida dignamente humana da população, na boa qualidade de vida. Trata-se de assegurar à comunidade uma existência moralmente digna.

Com São Tomás, podemos dizer que a essência do bem comum consiste na “vida dignamente humana da população”. Realiza-se o bem comum numa sociedade quando o povo vive humanamente. Isto é, pode desenvolver normalmente suas faculdades naturais e exercer as virtudes humanas, entre as quais se inclui a amizade, a cultura, em seus diferentes aspectos, a vida familiar etc.

Instrumentos do bem comum são os “bens matérias”, necessários à realização de uma vida humana digna, como alimentos, habitação, vestuários, meios de transportes etc. Certo mínimo de bens materiais é necessário ao exercício das virtudes humanas, dizia São Tomás, e a condição do bem comum é a paz, aquele mínimo de unidade, tranquilidade e segurança, sem o qual é impossível a própria existência da sociedade.

Conforme o pensamento tomista, uma sociedade só realiza o bem comum quando assegura à sua população não apenas a suficiência de bens matérias, mas também aquele mínimo de liberdade ou condições culturais para o exercício de uma vida humana digna.

A estrutura do bem comum é caracterizada pelas relações de interligação, em que as consciências individuais se abrem e se comunicam, constituindo uma nova unidade moral. E o pronome “nós” ou “nosso” indica, com exatidão, a participação de cada pessoa no esforço do benefício coletivo.

O bem comum é o bem de uma comunidade real, isto é, de um todo do qual a pessoa é parte.

Todos os membros da sociedade, indivíduos ou instituições, governantes ou governados, têm o dever de cooperar para o bem comum. E essa obrigação é regida por um princípio de igualdade fundamentalmente proporcional.

No tocante à justiça social, a obrigação de concorrer para o bem comum não é absolutamente igual no caso de um simples empregado, de um chefe de empresa, de um legislador ou de um governante. Todos têm o dever de contribuir para o bem comum, mas este dever é proporcional à respectiva função e responsabilidade na vida social.

Em uma primeira distinção feita tradicionalmente por Aristóteles, é que à autoridade compete planejar as normas ou leis para um bem comum e, aos cidadãos, respeitar e executar estes planos. A justiça geral (social), dizia São Tomás, está, principalmente, na autoridade, como de forma arquitetônica e, secundariamente, no cidadão como agentes de execução.

O desenvolvimento da democracia e a crescente participação do povo nas decisões governamentais têm ampliado suas responsabilidades na orientação da vida social.

De qualquer maneira, as obrigações de cada um em relação ao bem comum são proporcionais à sua possibilidade de responsabilidade.

A justiça social deve estar presente na elaboração de qualquer lei, porque toda norma jurídica tem por finalidade a promoção do bem comum. E não apenas o legislador, que constitui a norma, mas também o administrador que a executa, o juiz que a aplica, o cidadão que a cumpre, têm, todos, a orientar sua atuação, o dever de observar os princípios de justiça social.

A lei é um dos instrumentos, o principal sem dúvida, para a promoção do bem comum. Ela impõe aos cidadãos a obrigação de cooperar para o bem comum em matéria de impostos, serviço militar, salário mínimo, higiene e segurança do trabalho, educação, saúde pública etc.

Ao lado do império da lei, existe o chamado império espontâneo. Atualmente este termo tem sido empregado por muitos autores para exprimir a “solidariedade”. De fato, o que significa ser solidário com outros é sentir-se incumbido de interesses comuns a si e aos outros.

Em todos os planos da vida social está a exigência de solidariedade e cada vez mais reconhecida e proclamada. Algumas vezes ela é imposta por lei, regulamentos administrativos, convenções coletivas, ou medidas semelhantes. Outras vezes é deixada à iniciativa pessoal ou de instituições, que se constituem para a promoção do bem comum em setores determinados: associações de moradores, clubes de paz, sociedades de bairro, de município ou de região, grupos de favelados, cooperativas etc.

No plano internacional, as exigências da solidariedade e da justiça social impõem-se a cada dia. Mais do que se imagina comumente, o sentido de solidariedade, vai dominando nas relações internacionais.

A afirmação de um bem comum internacional, em termos concretos, e o reconhecimento efetivo da justiça social internacional, como exigência da solidariedade no plano mundial, constituem o objetivo de vários organismos internacionais.

CAPÍTULO 12

CONCLUSÕES

Professa o filósofo francês Michel Villey, que a vida especulativa parece condenada, principalmente no “mundo dos intelectuais”. Primeiro viver, depois filosofar, dizem. E nossa sociedade se contenta com informações particulares, úteis, sim, sem dúvida às necessidades da vida prática, do cotidiano. Informações que nos são fornecidas pela tecnologia, pela ciência.

O triunfo das ciências e a divisão do trabalho levaram o mundo atual a especializar-se, a mostrar e a fornecer a cada um uma experiência cada vez mais estreita, limitada, desaparecendo o olhar sobre o Universal.

E filosofar tornou-se inútil... a não ser pelo fato, diz o filósofo, de nos orientar para o bem, o verdadeiro e o justo e os conceitos a respeito da justiça podem (e devem) ser validamente discutidos hoje tanto o quanto o eram ontem.

Nasceu numa região pobre e árida do Mediterrâneo um povo que, diferentemente dos demais de sua época, glorificou o homem e a razão e buscou neles as explicações para suas inquietudes, fazendo, com isso, o surgir da Filosofia.

Sair do mundo da magia, onde as leis da natureza julgavam e castigavam os homens e encontrar uma nova idéia de natureza foi um trabalho árduo, pois tiveram que compreender que as leis humanas teriam que possuir como princípio ordenador a ordem moral, fundada na divindade e que a justiça era este princípio.

O homem teve que aprender que ao lado da lei escrita, havia outro tipo de lei, não escrita, que Antígona, heroína de Sófocles invocou, confrontando dois códigos de leis, na ânsia do encontro da justiça, relacionando o caráter divino e humano destas leis.

Assim, o direito natural e o direito positivo foram simultaneamente usados como instrumentos de busca de isonomia e de justiça na Grécia antiga.

E as discussões relativas ao direito natural e direito positivo se perpetuam pelo tempo e variam em cada período da história, até mesmo de autor para autor, pois esta discussão traz em si a definição que se tem a respeito do ser humano e sua dignidade. Respostas claras e definitivas não encontramos, tampouco encontraremos. Defensores e opositores sim, em todos os sentidos e direções.

Sócrates, Platão e Aristóteles, depois os estóicos, Cícero e o cristianismo, por exercerem influências entre si, foram pontes fundamentais para que os estudos de direito natural chegassem à Idade Média. Na escolástica, São Tomás de Aquino elaborou sua obra monumental valendo-se do pensamento de Aristóteles, construindo uma verdadeira doutrina, cujos defensores e opositores até hoje debatem.

Aliás, tal discussão, como vimos na presente Dissertação, está mais do que na ordem do dia.

A justiça é um sonho do espírito humano. Há em todos nós, homens e mulheres, em toda e qualquer sociedade ou cultura, o sonho, a necessidade, a esperança, a busca do verdadeiro sentido do direito e da justiça.

Constatamos que com o passar dos tempos, não são os mesmos direitos que se buscam, nem a mesma forma de encontrar-se a justiça, posto que a necessidade muda com o tempo e com o lugar, mas o importante é que tomamos consciência de que há algo que nos é devido simplesmente pelo fato de existirmos e sermos humanos. Ou como já afirmamos, o direito natural deu-nos uma herança que nunca morreu.

A retomada e o renascer dos conceitos da doutrina clássica de direito natural se faz necessária e urgente, pois trata-se, ao nosso ver, de continuar a construir formas reflexivas vitais e elevá-las à sua justa importância na sociedade contemporânea.

Portanto, podemos afirmar que a doutrina do direito natural, em sua evolução histórica, principalmente no que tange a sua concepção clássica, concorreu, colaborou e colabora para o desenvolvimento do conceito e da prática da justiça e de suas espécies fundamentais, a justiça comutativa, distributiva e social na atualidade e através dos tempos, posto que estão presentes na necessidade imperiosa do respeito à vida digna, à educação, à moradia, ao trabalho, ao salário, ao meio ambiente saudável, ao consumo consciente e justo, à participação, ao desenvolvimento. E

tudo isso nada mais é do que dar a cada um o que lhe é devido, segundo uma igualdade simples ou proporcional.

Ressalvadas as diferenças doutrinárias que são próprias do estudo do direito, podemos dizer que a justiça comutativa, a distributiva e a social são espécies fundamentais de justiça que hoje, aqui e agora precisam de evidência para prosseguir trilhando a verdadeira missão do direito.

Em Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero e São Tomás, entre outros, encontramos formulada a doutrina básica da justiça, mas temos que entendê-la e adaptá-la a uma realidade profundamente diferente da atual. Nesses pensadores encontramos as sementes, as matrizes, para a elaboração de um posterior pensamento jurídico-filosófico, que precisa ser desenvolvido e aplicado à nova realidade, a uma diferente sociedade e frente ao direito contemporâneo. Não se pode apenas repetir o pensamento deles, como se no mundo nada tivesse mudado (esse é um erro que não se pode fazer), ao mesmo tempo, não devemos acreditar que as mudanças sociais tenham destruído as exigências fundamentais do respeito à dignidade do ser humano.

É na realidade histórico, cultural e social em que vivemos que trava-se a luta entre a liberdade e a opressão, entre a minoria próspera e a multidão inquieta como adverte Chomsky, na miséria e na opulência, na violência e na solidariedade. É neste cenário que devem formar-se homens e mulheres do direito. Com espírito crítico, independente para lutarem pela vigência concreta e viva da justiça que é a verdadeira razão de ser do direito.

Limitar-nos ao estudo do neutro, do puro, do formal e objetivo é sufocar sonhos, é desnaturar e trair o próprio direito, é construir máquinas cegas, incapazes de sorrir e chorar diante do outro.

Cabe ao jurista, aos operadores do direito, a missão de fazer valer e assegurar a todos e a cada um o respeito que lhe é devido como pessoa, observada a exigência fundamental da justiça.

GLOSSÁRIO

Incluimos nesse trabalho um glossário, envolvendo definições e conceitos do vocabulário grego. Trata-se, pois, de um instrumento para melhor leitura e compreensão do estudo

Acaiana: termo usado na literatura grega. Segundo glossário de *Os Pensadores*, o termo *acaiana* designava a princípio apenas uma região da Grécia, posteriormente, todo o território grego (Andre-Jean Arnaud, Org., **Dicionário Enciclopédico de teoria e sociologia do direito**, p.264).

Aedo: canto que celebrava os heróis antigos (neste trabalho, p.41).

Agón: combate verbal codificado e sujeito a regras que governa inicialmente as relações entre as famílias, porém quando a política toma a forma de agón existe uma disputa de argumentos ,oratória (VERNANT, 1986, p.32)

Ágora: espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral. (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.33)

Aisimnetas: qualidade de *aisimno*, justo, conveniente, ter sentimento de justiça (equidade) (Sanesi Tommaso, **Vocabulário grego-italiano**, p.27)

Ánax ou **WA-NA-KA:** título dado nas cortes micênicas ao rei. O ánax é responsável pela vida religiosa, exerce também a sua autoridade a todos o níveis da vida militar e econômica (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.19)

Anomia: foi empregado no sentido de “caos estabelecido” dentro da sociedade grega (neste trabalho, p.117)

Apagoguê: ação criminal que qualquer cidadão podia mover contra os seus dirigentes políticos (Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**, p.35)

Apeíron: sem limite, ilimitado, infinito (José Cavalcante de Souza, org., **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**, p.18).

Arché: comando, instituição do Arcontado que é composta por *arcondes* que são eleitos por dez anos, implica numa concepção mais estrita do poder político de seus membros que toma forma de magistratura. (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.28)

Arconde: membros da Arché que são eleitos inicialmente por um período de dez anos. (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.28).

Areté: em Homero, inicialmente significava nobreza de atitudes, só nos livros finais, passou a significar qualidades morais ou espirituais (neste trabalho, p.43)

Areópago: conselho de supervisão (neste trabalho, p.115).

Átridas: vários personagens nos textos homéricos são chamados pelo nome de seus pais, os átridas são Menelau e Agamêmnone (filhos de Atreu) (Homero, **Odisséia**, p.414)

Basileus: espécie de vassalo do áanax, dono de um domínio rural, que fiscaliza a distribuição das cotas de bronze destinadas aos ferreiros que em seu território rural trabalham para o palácio micênico (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.22)

Boulê: conselho (Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**, p.35)

Demos: povo (Hilton Japiassú; Danilo Marcondes, **Dicionário básico de filosofia**, p.17)

Dikaion: no pensamento platônico significava concomitantemente, o justo e a regra do direito (neste trabalho, p.170)

Diké: deusa da justiça (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.37)

Ditirambo: segundo de Aristóteles dentre os gêneros da poesia resultaram algumas espécies, como : a epopéia, a tragédia, a comédia, o ditirambo e o nomo (Aristóteles, **Poética**, p.475).

Doxógrafos: doxa: opinião e graphein: escrever – os que escreviam a opinião dos filósofos (Nicola Abbagnano, **Dicionário de filosofia**, p.75)

Dysnomia: quebra da harmonia (neste trabalho, p.61)

Efetas: uma das categorias dos membros do tribunal de Atenas (neste trabalho, p.124).

Ekklésia: assembléia, reunião de cidadãos gregos (Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**, p.35).

Ephesis: tribunal popular (Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**, p.35).

Episteme: Ciência, conhecimento científico (BRABO, L. (2002) **Sojia: Filosofia Sistemática**. <<http://www.filosofia.catolico.org.br>> Acesso em: 20-02-2005)

Epoetas: membros de seitas e confrarias misteriosas, organizadas sob o modelo de sociedades de iniciação que são considerados puros ou santos (neste trabalho, p.22).

Erga: obra de Hesíodo; poeta épico grego (neste trabalho, p.43).

Eris: discórdia, poder de conflito (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.31).

Escola de Mileto: escola na cidade de Mileto, cujo primeiro filósofo teria sido Tales, seguido por Anaximandro e Anaxímenes (José Cavalcante de Souza (Org.), **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**, p.xxi-xxii)

Estrategos: dirigentes políticos, pertencentes ao poder executivo (Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**, p.35)

Éthos: significa caráter e dela derivou a palavra ética (José Cavalcante de Souza (Org.), **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**, p.224)

Eunomia: é a medida justa que deve conciliar, forças naturalmente desiguais (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.68)

Eupátrida: os bem-nascidos, os nobres (neste trabalho, p.115).

Genos: guerreiro, responsável pelos combates e lutas; pertencente ao plano religioso, senhor de certos rituais e possuidor de fórmulas secretas e símbolos divinos (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.27).

Gerousia (KE-RO-SI-JÁ): conselho de velhos, assembléia formada pelos chefes das casas mais influentes da comunidade aldeã (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.22)

Graphe-paranomom: instituição grega pela qual os cidadão tinham o direito de se opor a uma lei violadora da constituição da cidade (neste trabalho, p.66).

Hades: lugar para onde vão as almas após a morte (neste trabalho, p.152).

Heliaia: tribunal, assembléia judicial instituída por Sólon (Aristóteles, **A Constituição de Atenas**, p.312)

Heliastas: membros da heliaia (Aristóteles, **A Constituição de Atenas**, p.312)

Homónoia: a concórdia, uma “harmonia” obtida por proporções quase matemáticas (neste trabalho, p.62).

Hybris: descomedimento; práticas de desigualdades sociais que colocam em perigo o equilíbrio e a unidade dos cidadãos (próprio da aristocracia) (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.61)

Isonomia: no princípio da isonomia a igualdade é encarada sob a forma mais simples, isto é a única medida justa para harmonizar as relações entre cidadãos é a igualdade plena e total (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.69)

Katarsi: metáfora usada por Aristóteles (*Poética*), para explicar que, por meio da tragédia, o espectador pode liberar seus conflitos psicológicos (neste trabalho, p.55).

Koros: voracidade / faciedade (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.59)

Kosmos: arranjo, ordem, mundo (Hilton Japiassú; Danilo Marcondes, **Dicionário básico de filosofia**, p.3)

Kratos: poder (Hilton Japiassú; Danilo Marcondes, **Dicionário básico de filosofia**, p.65).

Logoi spermatikoi: teoria estóica (Antonio Truyol Y Serra, **Historia de la filosofía del derecho y del Estado**. 1. De los orígenes a la baja edad media, p. 107)

Logógrafo: redator dos discursos forenses (neste trabalho, p.105).

Logos: pensamento lógico (neste trabalho, p.31)

Nomos: uma regra que emana da razão (*noos*); nomos **Êngraphon**, lei escrita; *nomos ágraphon* lei não escrita (Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**, p.12 e 40).

Nomótecas: aquele que promulga a lei, *nomos* é lei (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.67).

Noos: razão (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.73)

Oikós: família grega (José Cavalcante de Souza, org., **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**).

Órfica: que diz respeito aos dogmas, mistérios, princípios filosófico-religiosos, seita filosófico-religiosa originada na Grécia do VII a.C., cuja fundação, ritualística e doutrinária eram atribuídas a Orfeu, um poeta mitológico. Personagem da mitologia grega, poeta e célebre músico, que simbolizava o espírito da música. Acreditavam na transmigração, reencarnação da alma humana, seguida à morte corporal. Influenciou escolas filosóficas gregas como o *pitagorismo*, *empedoclismo* e *platonismo* (neste trabalho, p.49)

Paidéia: pode-se entender como cultura, tradição, educação, civilização grega, porém nenhum desses termos coincide com aquilo que os gregos entendiam por paidéia. Era um conceito global, que incluía todos esses conceitos num só. Para Vernant, a escrita constituirá o elemento de base da Paidéia grega (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.36)

Peitho: o poder da palavra pela força de persuasão (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.35)

Peripatéticos: relativo ao pensamento do filósofo grego Aristóteles (384-322 a.C.). Aquele que ensina andando, passeando, como era o costume de Aristóteles; seguidores do aristotelismo (Antonio Houaiss, **Dicionário eletrônico Houaiss** 2001).

Philia: poder de união (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.31)

Phrônesis: prudência (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.72)

Physis: natureza (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.222).

Pleonexia: natureza viciada; desejo de ter mais que os outros; mais que sua parte, toda parte (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.59).

Pneuma: Apeiron, ar infinito (neste trabalho, p.48).

Polis: cidade-Estado da Grécia antiga (neste trabalho, p.12).

Politéia: constituição da polis (Fábio Konder Comparato, **A afirmação histórica dos direitos humanos**, p.40)

Sicofantas: aquele que delata; acusador, derivação, por extensão de sentido. aquele que presta informações falsas; caluniador, mentiroso (neste trabalho, p.123).

Sophia: sabedoria (neste trabalho, p.25).

Sophrosyne: em Homero é o bom senso, adquiriu um caráter social e, mais tarde, “homem político” (Jean-Pierre Vernant, **As origens do pensamento grego**, p.64)

Themis: Têmis ou justiça é filha do céu e da terra; numa das mãos empunha uma espada e na outra sustenta uma balança. A princípio morou na terra, porém, envergonhada dos crimes que nela se cometiam, refugiou-se no céu, onde foi colocada na parte do Zodíaco que chamamos Virgem: Astréia, filha de Têmis, é muitas vezes confundida com a própria Têmis. (Nicola Abbagnano, **Dicionário de filosofia**, p.142).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 1014 p.

ADOMEIT, Klaus. **Filosofia do direito e do estado**. Trad. Elisete Antoniuk. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2000. 255 p. (v.1)

AGUIAR, Marcelo de Souza. S. **A razão e o jusnaturalismo: uma reflexão com o pensamento de John Locke**. Dissertação de Mestrado em Direito. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997. 273 f.

_____. **Da complexidade do sistema jurídico: o direito compreendido na sua essência filosófica**. Tese de Doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001. 203 f.

AHRENS, Heinrich. **Cours de Droit Naturel ou de philosophie du droit**. 7ª. ed. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875. 330 p. (Tome Premier)

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972. 348 p.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 533 p.

_____. **Metafísica**. Trad. Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 533 p. (Coleção Os Pensadores)

_____. **A poética clássica: Aristóteles, Horácio, Longino**. Introd. Roberto de Oliveira Brandão. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1985. 114 p.

_____. **A Política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. 15ª. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988. 187 p.

_____. **A Constituição de Atenas**. Trad. Therezinha M. Deutsch. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 315 p.

_____. **Organon**. Trad. Pinharanda Gomes. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 315 p.

_____. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mário de Gama Kury. 4ª. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2001. 238 p.

BARRETO, Irineu Cabral. **Convenção dos direitos do homem**. Disponível em <http://www.Pgr.pt/português/grupo_soltas/efemeridades/dudh.htm#Universidade> Acesso em: 25-08-2003.

BÍBLIA. **Mateus**. Português. Bíblia Sagrada. Ver. Frei João P. de Castro, O.F.M. e equipe da Editora. 35.ed. São Paulo: Ave Maria, 2001. 1671 p.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **A justiça em Aristóteles**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.163 p.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca (Org). **Temas de Filosofia do Direito: velhas questões, novos cenários**. Barueri: Manole, 2004. 260 p.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2001.550 p.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade. Para uma teoria geral da política**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 173 p.

_____. **Estudos Sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado**. Trad. Luiz Sérgio Henrique e Carlos Nelson Coutinho. 2ª. ed. São Paulo: UNESP; Brasiliense. 1991. 229p.

_____. **Liberalismo e Democracia**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 6ª. ed. 2ª. reimp. São Paulo: Brasiliense, 1997. 160 p.

_____. **Locke e o Direito Natural**. Trad. Sérgio Bath. Trad. expressões latinas Janete Melasso Garcia. Brasília: Universidade de Brasília, 1997. 255 p.

BORGES, Wilson Hilario. **Historicidade e materialidade dos ordenamentos jurídicos**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993.165 p.

BURKE, Peter. **Vico**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1997. 113 p.

CABRAL, E. A. (Editor-Chefe). **Dicionário de Mitologia Greco-Romana**. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1976. 196 p.

CANTARELLA, Eva. **Ithaque: de la vengeance d’Ulysse à la naissance du droit**. Traduit de de l’italien par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: Albin Michel, 2003. 291 p.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Introdução à historiografia ocidental**. Disponível em:
<http://www.google.com/search?q=cache:Lvr7_ix5Yo8J:www.pucrs.br/eventos/orienteantigo/historiografia.doc+conceito+de+historiografia&hl=Br> Acesso em: 01-03-2005.

CARTLEDGE, Paul. **Demócrito e a Política Atomista**. Trad. Angélica Elisabeth Köhnke. São Paulo: UNESP, 2001. 63 p.

CHALITA, Gabriel. **Vivendo a Filosofia**. São Paulo: Minden, 1998. 80 p.

CHAUÍ, Marilene. **Convite à filosofia**. 10ª. ed. São Paulo: Ática, 1998. 440 p.

CHAUÍ, Marilene. Público, privado, despotismo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Ética**. 8ª. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.345-90.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 2ª. ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2001. 488 p.

COMPARATO, Bruno Konder. **A justificação política dos direitos humanos**. Disponível em:
<<http://www.hottopos.com/videtur22/index.html>> Acesso em: 02-09-2003.

CORREIA, Alexandre. **Philosophia do direito**. São Paulo: Odeon, 1935. 131 p.

_____. **Ensaio políticos e filosóficos**. São Paulo: Convívio EDUSP, 1984. 393 p.

COSTA, Maria Cristina Castilho. **O que todo cidadão precisa saber sobre democracia**. São Paulo: Global, 1986. 86 p.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. Trad. Edson Bini. 3ª. ed. São Paulo-Bauru: Edipro, 2001. 334 p.

CRESSON, André. **Aristóteles**. Trad. Emanuel Godinho. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1943. 106 p.

CROCE, Benedetto. **Filosofia e Storiografia**. Napoli: Bari. Gius. Laterza & Figli Tipografi Editor: Libra, 1949. 375 p.

_____. **Storiografia e Idealità Morale** (conferenze agli alunni Dell'Istituto per gli Studi Storici di Napoli e Altri Saggi). Napoli: Bari. Gius. Laterza & Figli Tipografi Editor: Libra, 1950. 183 p.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **O que são direitos da pessoa**. 3ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. 82 p.

DEL VECCHIO, Giorgio. **A Justiça**. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Saraiva, 1960. 276 p.

DORNELLES, João Ricardo W. **O que são Direitos Humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1989. 76 p.

ÉSQUILO. **Prometeu Acorrentado**. Trad. J. B. Mello e Souza. São Paulo: W.M. Jackson, 1957. 353 p. (Coleção Teatro Grego, v.XXII)

_____. **Ésquilo: teatro completo**. Tradução de Virgílio Martinho. Lisboa: Editorial Estampa, 1975. 244 p.

EURÍPEDES. **Prometeu, Alceste, Electra e Hipólito**. Trad. J.B. Mello e Souza. São Paulo: W.M. Jackson, 1957. 353 p. (Coleção Teatro Grego, v.XXII)

FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. Campinas: Papirus, 1992. 308 p.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **Direito, retórica e comunicação:subsídios para uma pragmática do discurso jurídico**. 2ª. ed. São Paulo: Saraiva, 1997. 188 p.

_____. **Introdução ao estudo do direito:técnica, decisão,dominação**. 2ª. ed. São Paulo: Atlas, 1994. 368 p.

_____. **A ciência do direito.** 2^a. ed. São Paulo: Atlas, 1980. 111 p.

GERNET, Louis. **Anthropologie de la Grèce antique.** Paris: Flammarion, 1982. 282 p.

GOMPERS, Theodores; ZÉLLER, Eduardo. **Aristóteles vida e doutrinas.** Trad. José Peres. São Paulo: Saraiva, 1936. 150 p.

GROPPALI, Alessandro. **A doutrina do Estado.** São Paulo: Saraiva, 1953. 123 p.

HALL, Elton. **Giambattista Vico.** Disponível em <<http://www.teosofia.com.br/inst-024.php>>
Acesso em: 1-03-2005.

HAMILTON, Edith. **O eco grego.** Trad.e notas Edson Bini. São Paulo: Landy, 2001. 197 p.

HEGEL, Georg W. F. **Hegel: vida e obra.** Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 459 p.

_____. **Princípios da filosofia do direito.** Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 329 p.

HOMERO. **Odisséia.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. 429 p.

HOUAISS, Antonio. (Ed.). **Dicionário eletrônico Houaiss.** Versão 1.0. São Paulo: Objetiva, 2001. 1 CD-ROM.

ISAAC, Jules. **Curso de história Jules Isaac: Oriente e Grécia**. Trad. Licurgo Gomes da Costa. São Paulo: Mestre Jou, 1964. 256 p.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. 295 p.

JEAGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 1413 p.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um dialogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Schwarcz, 1991. 406 p.

LEITE, Rogério César de Cerqueira. “Catarse” no MCT. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 11-11-2003. p.A3.

LÉVY-BRUHL, Henri. **Sociologia do Direito**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 141 p.

LOPES, José Reinaldo Lima. **O direito na história: lições introdutórias**. São Paulo: Max Limonad, 2000. 484 p.

MANON, Simone. **Platão**. Trad. Flavia Cristina de Souza Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 187 p.

MARIAS, Julian. **Historia de la Filosofía**. 14ª. ed.. Madrid: Manuales de la Revista de Occidente - Ediciones Castilla, 1961. 463 p.

MAYER, Jacob Peter. **Trayectoria del pensamiento político**. Versión española de Vicente Herrero. 2ª. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1961. 346 p.

MELO, Jorge Silva Melo. Ésquilo, Introdução de Jorge Silva Melo. In: **Ésquilo: teatro completo**. Trad. Virgílio Martinho. Lisboa: Estampa, 1975. p.9-13.

MENESES, Djacir. **Teses quase Hegelianas: para uma filosofia de transição sem transação**. São Paulo: Grijalbo, 1972. 122 p.

MILLET, Louis. **Aristóteles**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1990. 176 p.

MONTESQUIEU. **O iluminismo francês**. Disponível em <[http://www.mundo dos filósofos.com.br/iluminismo.htm](http://www.mundo-dos-filsofos.com.br/iluminismo.htm)> Acesso em: 24-11-2003.

MONTORO, André Franco. **Estudos de filosofia do direito**. 2ª. ed. São Paulo: Saraiva, 1995. 276 p.

_____. **Introdução à ciência do direito**. 2ª. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000. 620 p.

NADER, Paulo. **Filosofia do direito**. 7^a. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1998. 318 p.

NALINE, Renato. **Ética ambiental**. Campinas: Millennium, 2001. 347 p.

JOÃO PAULO II, **Carta Encíclica: Fides Et Ratio**. São Paulo: Loyola, 1999.

PEREIRA, Aloysio Ferraz. **História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980. 96 p.

PEREIRA, Otávio J. **O equilíbrio do ser. Aristóteles**. São Paulo: FDTD, 1990. 95 p. (Coleção Prazer em Conhecer)

PLATÃO. **Político**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 261p. (Os Pensadores)

_____. **Platão: vida e obra**. Trad. Jorge Paleikat, João Cruz Costa, José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 261 p. (Os Pensadores)

_____. **Apologia de Sócrates. Críton**. Trad. EnricoCorvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 191 p. (Coleção Os Pensadores)

_____. **As leis**. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 1999. 543 p.

_____. **Cartas.** Trad. Conceição Gomes da Siva. 4^a. ed. Lisboa: Estampa, 2002. 122 p.

_____. **A República.** Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003. 319 p.

REALE, Miguel. **Direito Natural/Direito Positivo.** São Paulo: Saraiva, 1984. 120 p.

_____. **Introdução à filosofia.** 3^a. ed. atual. São Paulo: Saraiva, 1994. 268 p.

_____. **Lições Preliminares de Direito.** 21^a. ed. São Paulo: Saraiva, 1994. 381 p.

_____. **Teoria Tridimensional do Direito.** 5^a. ed. rev. e aum. São Paulo: Saraiva, 1994. 160 p.

_____. **Filosofia do direito.** 17^a. ed. São Paulo: Saraiva, 1996. 749 p.

_____. **Horizontes do direito e da história.** 3^a. ed.. São Paulo: Saraiva, 2000. 348 p.

ROMILLY, Jacqueline de. **La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote.** Paris: Les Belles Lettres, 2001. 265 p.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr Lerrer. **Sófocles & Antígona.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. 72 p.

ROUANET, Sérgio Paulo. Dilemas da moral iluminista. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Ética**. 8ª. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.149-62.

SANTO AGOSTINHO. **Santo agostinho: vida e obra**. Trad. D. J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 416 p.

SÃO TOMAS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Trad. D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers; rev. Luiz Alberto de Boni. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lorenzo de Brindes; Livraria Sulina, 1990. 376 p.

SÓFOCLES. **Antígone, Rei Édipo**. Trad. J. B. Mello e Souza. Rio de Janeiro: W.M.Jackson, 1957. 353 p.

SÓFOCLES. **Tragédies**. Paris: Gallimard, 1973. 396 p.

SOUZA, José Cavalcante de. (Org.). **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. Trad. José Cavalcante de Souza; Anna Lia Amaral de Almeida Prado; Ísis Lana Borges; Maria Conceição Martins Cavalcante; Remberto Francisco Kuhmen; Rubens Rodrigues Torres Filho; Carlos Alberto Ribeiro de Moura; Ernildo Stein; Hélio Leite de Barros; Arnildo Devegili; Mary Amazonas Leite de Barros; Paulo Frederico Flor; Wilson Regis. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 365 p.

SOUZA, Raquel de. O direito grego antigo. In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 2ª. ed. São Paulo: Academia, 1995. 59-94.

STRATHERN, Paul. **Aristóteles**. Trad. Maria Helena Giordani. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 65 p.

TELLES JUNIOR, Goffredo. **Iniciação na Ciência do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2001. 386 p.

TRUYOL Y SERRA, Antonio. **Historia de la filosofia del derecho y del Estado**. 1. De los orígenes a la baja edad media. 13ª. ed. rev. Madri: Alianza, 1998. 468 p.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Trad. João Dell'Anna. 18ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. 260 p.

VERDI, Maria Cecília Patricia Braga Braille. **O ensino do direito**. Monografia.em Direito. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001. 74 f.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Borges da Fonseca. 5ª. ed. São Paulo: Difel, 1986. 95 p.

VICO, Giambattista. **Princípios de uma ciência nova: acerca da natureza comum das nações**. Trad. Antonio Lázaro de Almeida Prado. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 183 p. (Coleção Os Pensadores)

VILLEY, Michel. **Leçons d'histoire de la Philosophie du Droit**. 2ª. ed.. Paris: Dalloz, 1962. 318 p.

_____. **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito.** Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 463 p.

VICTORIA, Luiz. **Dicionário básico de mitologia: Grécia, Roma, Egito.** 4ª. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000. 159 p.

WOLF, Eric. **El problema Del derecho natural.** Trad. Manuel Entenza. Barcelona: Ariel, 1960. 231 p.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico.** 2ª. ed. São Paulo: Academia, 1995. 188 p.

WOLKMER, Antonio Carlos (Org). **Fundamentos de histórias do direito.** 2ª. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2001. 431 p.

von IHERING, Rudolf. **A luta pelo direito.** Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2000. 96 p.

XIMENES, Julia Maurmann. **Reflexões sobre o jusnaturalismo e o direito contemporâneo.** Disponível em: <http://www.unimep.br/fd/ppgd/cadernosdedireito/11_Artigo.html> Acesso em: 05-05-2003.

FONTES CONSULTADAS

ARNAUD, Andre-Jean (Org). **Dicionário Enciclopédico de teoria e sociologia do direito.** 2. ed. Rio de Janeiro: Renoval, 1999. 1000 p.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese.** Trad. Gilson César Cardoso de Souza. 15ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 1977. 168 p.

NUNES, Luiz Antonio Rizzatto. **Manual da Monografia.** 3ª ed. amp. rev. São Paulo: Saraiva, 2002.

NUNES, Luiz Antonio Rizzatto. **Manual da monografia jurídica.** 4ª ed. rev. São Paulo: Saraiva, 2002. 234 p.

TOMMASO, Sanesi. **Vocabulário grego-italiano.** 24ª ed. Pistoia: Fratelli Bracali, s.d., 980 p.