



Bases mitológicas e literárias do conceito grego de justiça

Mythological and literary foundations of the greek concept of justice

BRUNA CASIMIRO SICILIANI

Advogada. Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela PUCRS.

RESUMO: A sociedade grega teve uma vivência jurídica intensa, que se difundiu globalmente tanto no teatro quanto na filosofia, como na história e em todas as manifestações de caráter cultural. Nas mais antigas fases do pensamento grego, a justiça foi concebida apenas em um sentido genérico, a partir de concepções preestabelecidas, mas insuficientes para definir a noção da justiça no que ela tem de peculiar e de específico. Tais concepções se manifestam somente de forma dispersa, transpostas nos vários mitos. Dessa forma, o estudo da mitologia grega e de sua literatura se faz necessário para a compreensão da concepção grega da justiça.

Palavras-chave: Filosofia do Direito; Filosofia grega; Justiça; Mitologia grega; Literatura grega.

ABSTRACT: The society Greek had intense a legal experience, that had spread both in the theater and in the philosophy, as in history and in all manifestations of cultural character. In the oldest phases of the Greek thought, justice was conceived only in a generic sense, from preconceived ideas, but these were insufficient to define the notion of justice in a specific way. Such conceptions only manifest themselves in a dispersed form, transposed in several myths. Thus, the study of mythology Greek and its literature is needed to understand the Greek conception of justice.

Keywords: Philosophy of law; Greek philosophy; Justice; Greek mythology; Greek literature.

INTRODUÇÃO

O Direito desenvolve-se na História. Em qualquer grupo, os homens precisam conhecer a História da sociedade em que atuam. Precisam ter consciência histórica, isto é, conhecer as transformações vividas na sociedade. Da mesma forma, no Direito, precisamos ter consciência histórica, ou seja, conhecer as transformações pelas quais o Direito passou, para podermos compreender o que ele é hoje para, posteriormente, desenvolvê-lo e aprimorá-lo.

A sociedade grega teve uma vivência jurídica intensa, que se difundiu globalmente tanto no teatro quanto na filosofia, como na história e em todas as manifestações de caráter cultural. A experiência jurídica grega é, portanto, uma propriedade da sua cultura. Dessa premissa, sobrevém uma consequência metodológica importante, qual seja, a necessidade de uma investigação das fontes de sua civilização se quisermos iniciar um estudo de sua problemática. Assim, para se entender como se deu o surgimento e o desenvolvimento do pensamento jurídico grego, é necessário, antes de mais nada, ter em mente a conexão entre seus mitos e sua literatura, e o seu conceito de justiça.

Especificamente, o presente trabalho se propõe a estudar e examinar as bases do conceito grego de justiça através de suas fontes mitológicas e literárias, o qual está intrinsecamente ligado à origem do Direito e consiste em alicerce para toda e qualquer estrutura jurídica. Além disso, a concepção grega da justiça servirá de inspiração e de embasamento para a construção de sua experiência jurídica que, por sua vez, irá influenciar fortemente os juristas romanos na criação do Direito Ocidental, advindo daí sua importância para a análise do assunto.

1 MITOLOGIA E LITERATURA

1.1 O que é o mito

Devido à sua origem e à sua história, a noção de mito que herdamos dos gregos pertence a uma tradição de pensamento que é própria do Ocidente e na qual o mito se define pelo que não é, numa dupla relação de oposição ao real: por um lado o mito é ficção, e por outro lado, mais racional, o mito é absurdo.¹ De fato, a palavra é hoje empregada tanto no sentido de *ficção* ou *ilusão*, como no sentido de *tradição sagrada*, *revelação primordial*, *modelo exemplar*, sentido este que é familiar sobretudo aos etnólogos, sociólogos e historiadores de religiões.²

Nessa linha de pensamento, no bojo dessa tradição, é preciso situar o desenvolvimento dos estudos míticos na época moderna para compreendê-lo. Pesquisando-se procedimentos de interpretação e técnicas de decifração suscetíveis de conferir um sentido ao que podia inicialmente parecer uma série de fábulas extravagantes, somos levados a questionar as concepções antigas e a interrogar sobre a verdadeira natureza do que se designava pelo nome de mito.

Leciona Vernant³ que, em grego, *mythos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto. *Mythos* é então da ordem do *legein* – palavra grega da mesma família da palavra *logos*, mas cujo significado é compreendido como leitura e apreensão do escrito como palavra e discurso⁴ –, como o indicam os compostos *mythologeîn*, *mitologia*, e não contrasta inicialmente com os *logoi*, termo cujos valores semânticos são vizinhos e que se relacionam às diversas formas do que é dito. Com efeito, muitos são os autores que se confundem quanto à origem etimológica da palavra mitologia, acreditando se tratar da junção de *mythos* e *logos*, aludindo, inclusive, a uma dicotomia entre os elementos formadores da palavra.⁵

Assim, na Grécia antiga, a palavra *mythos* tinha dois sentidos primordiais: palavra ou discurso e história ou narrativa. O vocábulo surge na *Iliada* como palavra narrada (na *Odisseia* juntamente com o substantivo *epos*) e também, na *Odisseia*, como história/narrativa. Nos primórdios da literatura grega, *mythos* surge com o sentido de algo transmitido através da palavra. E é fundamental não esquecer que o mito é uma narrativa e, por isso, a sua existência depende da materialização através da palavra falada ou escrita.⁶

Dessa forma, para o homem arcaico, o mito é uma questão da mais alta importância, ao passo que os contos e as fábulas não o são. O mito lhes ensina as *histórias* primordiais que o constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no Cosmo, que o afeta diretamente.⁷ O mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, exalta e codifica a crença, eis que, salvaguardando e impondo princípios morais, garante a eficácia do ritual, e oferece regras práticas para a orientação do homem.⁸

Rememorando os mitos, o homem torna-se apto a repetir o que os deuses e os heróis fizeram nas origens do tempo, porque conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Voltar às origens é readquirir as forças que jorraram nessas mesmas origens.⁹

1.2 A mitologia grega e a construção do pensamento grego

Ao lado dos mitos, o povo guarda a sua antiga sabedoria prática, adquirida pela experiência imemorial de incontáveis gerações e que se compõe de conhecimentos e conselhos profissionais, e de normas morais e sociais.¹⁰ Dessa forma, se quisermos entender como se deu o desenvolvimento do pensamento jurídico grego, é preciso ter em mente a conexão entre os mitos e as suas instituições.

Preceitua Fustel de Coulanges¹¹ que a comparação das crenças e das leis mostra que a família grega e romana foi constituída por uma religião primitiva, que estabeleceu tanto o casamento como a autoridade paterna, fixando as linhas de parentesco, consagrando, assim, o direito de propriedade e de sucessão. Essa mesma religião, depois de estabelecer e formar a família, instituiu uma associação maior, a cidade, e predominou sobre ela como o fazia na família. Dela se originaram todas as instituições, como todo o direito privado dos antigos. Da religião a cidade tirou seus princípios, regras, costumes e magistraturas. É necessário, portanto, como ressalta o autor, estudar, antes de mais nada, a crença desses povos.

Continua ainda Fustel de Coulanges¹² que as grandes transformações, que de tempos em tempos aparecem nas constituições das sociedades, não podem ser efeito do acaso, ou apenas da força. A causa que as provoca deve ser poderosa, e essa causa deve estar no próprio homem. Se as leis da associação humana não são mais as mesmas de antigamente, é porque apareceu no homem alguma mudança. Com efeito, parte de nosso ser modifica-se de século em século: nossa inteligência. Ela está sempre em movimento, quase sempre em um sentido progressivo, e por sua causa nossas instituições e leis estão sujeitas a transformações. O homem de hoje não pensa mais como que pensava há vinte e cinco séculos, e é por isso que não se governa mais como antigamente.

Assim sendo, uma vez que o Direito se desenvolve na história, não há como compreender a experiência jurídica dos gregos sem antes conhecer seus mitos, sua cultura, sua literatura, a qual materializa o significado dos mitos, sua filosofia, enfim, sua forma de pensar e de compreender o mundo. Ainda, ensina o mesmo autor¹³ que basta colocar as crenças dos gregos à frente de suas instituições e de suas leis, que os fatos tornar-se-ão claros e sua explicação tornar-se-á evidente. Se considerarmos as primeiras idades dessa raça, ou seja, a época em que fundou suas instituições, observaremos a ideia que fazia da criatura humana, da vida, da morte, da segunda existência, do princípio divino, e

perceberemos a íntima relação entre essas opiniões e as regras antigas do direito privado, entre os ritos que se originaram dessas crenças e as instituições políticas.

Desse modo, o mito traz em si o germe do saber jurídico, das primeiras concepções de justiça, cuja herança será recolhida pela filosofia, para dele fazer o seu objeto próprio, transpondo-o para um outro registro de linguagem e de pensamento, formulando os seus enunciados a partir da utilização de um vocabulário e de conceitos isentos de qualquer referência aos deuses da religião comum.¹⁴ No entanto, para se compreender o pensamento filosófico posteriormente desenvolvido, é necessário conhecermos esse mito.

1.2.1 Os deuses primordiais e as primeiras gerações: as Erínias, Nêmesis e Themis

No princípio havia somente o *Caos*, do qual sucedeu *Gaia* (a Terra), base segura para sempre oferecida a todos os seres vivos. Do *Caos*, ainda, nasceram *Érebo* (as Trevas), e *Nix* (a Noite). E de *Nix*, por sua vez, foram gerados o *Éter* (o Céu Superior) e *Hémera* (o Dia). Sozinha, *Nix* gerou o odioso *Moros* (o Destino), a negra *Quere* (a Fatalidade) e *Tánatos* (a Morte). Gerou ainda *Hypnos* (o Sono), e com ele, toda a raça dos sonhos. Em segundo lugar, deu à luz *Monos* (o Sarcasmo), a cruel *Miséria* e as *Hespérides* (responsáveis pela luz da tarde e o ciclo do entardecer). Ela pôs no mundo as *Moiras* (deusas do destino)¹⁵ e as *Queres* (deusas da fatalidade), e também a funesta *Nêmesis* (a vingança divina), flagelo dos mortais, e depois dela, o *Engano*, o *Desejo Sensual*, a *Velhice* e, enfim, *Éris* (a Discórdia).¹⁶

Na sequência, *Gaia* logo deu à luz a um ser igual a ela própria, capaz de cobri-la inteiramente: *Urano* (o Céu). Em seguida, dos braços de *Urano*, ela deu à luz a *Oceano*, *Coios* (o Eixo do Céu), *Crios* (o Mar Abissal), *Hipérion* (o Sol), *Japeto* (o Perfurador), *Teia* (esposa de *Hipérion*, mãe das divindades siderais), *Reia* (o Cultivo da Terra), *Themis* (a Justiça), *Mnémósine* (a Memória), *Febe* (a Profética) e *Tétis* (esposa de *Oceano*, mãe das divindades aquáticas). Nasceu por último *Cronos* (o Tempo), o mais jovem deles, mas também o mais temível dos filhos, que nutriu um intenso ódio por seu pai.¹⁷

Os Titãs, como eram conhecidos os filhos de *Urano* e *Gaia*, eram odiados por seu pai desde o seu nascimento. Logo que nasciam, *Urano* os escondia no seio da Terra. *Gaia*, sufocada nas suas entranhas por tamanho fardo, arquitetava um plano: produz um metal e com ele faz uma grande foice; depois, confia-a a *Cronos* que, dando prosseguimento aos planos de sua mãe, ceifa os testículos de *Urano* com a arma, jogando-os ao acaso atrás dele. Das gotas de sangue que deles

jorraram, nasceram as *Erínias* (as vingadoras dos crimes de sangue).¹⁸

Após castrar seu pai, *Cronos* obteve a honra real entre os Imortais, desposando *Reia*, sua irmã, tornando-se rei entre os deuses e gerando *Héstia* (o Fogo do Lar), *Démeter* (a Agricultura), *Hera* (esposa de *Zeus*, deusa dos casamentos), *Hades* (deus do Mundo Inferior), *Poseidon* (deus dos Mares) e *Zeus* (rei de todos os deuses). Mas seus primeiros filhos, o grande *Cronos* os devorava no instante em que saíam do ventre materno. Isso porque, tendo sido advertido por *Gaia* e *Urano*, o deus sabia que era seu destino sucumbir nas mãos de um filho seu. Dessa forma, devorava seus filhos, tomando *Reia* de dor.¹⁹

Quando ia pôr *Zeus* no mundo, *Reia* procurou *Gaia* e *Urano* para que pudesse dar à luz seu filho às escondidas, e que pudesse mandar pagar a dívida devida às *Erínias* de seu pai e de todos os seus filhos. Atendendo a deusa, eles avisaram-na de tudo o que tinha preparado o destino.

Após o nascimento de *Zeus*, entregaram a *Cronos* uma pedra envolta em panos, a qual devorou, pensando ser seu filho recém-nascido. Com o passar dos anos, *Gaia* convenceu o perverso deus a regurgitar seus filhos.²⁰ Assim, *Zeus*, já crescido, com a ajuda de seus irmãos, preparava-se para entrar em guerra contra *Cronos* e seus tios, os Titãs.

A Titanomaquia, como ficou conhecida a luta de *Zeus* pelo poder, teve seu desfecho com a sua vitória. Inspirados pelos conselhos de *Gaia*, os deuses o pressionaram a tornar-se o novo soberano. Após estabelecer-se no trono dos Imortais, *Zeus*, então, repartiu suas honras com os outros deuses.²¹

1.2.1.1 As Erínias: Tisífone, Aletto e Megera

As *Erínias* eram em número de três, e cada uma recebeu uma denominação: *Aletto* significa a que não pára, a incessante, a implacável; *Tisífone*, é a que avalia o homicídio, a vingadora do crime; *Megera*, do grego *megaira*, a que inveja, a que tem aversão por. De início, eram as guardiãs das leis da natureza e da ordem das coisas, no sentido físico e moral, o que as levava a punir todos os que ultrapassavam seus direitos em prejuízo dos outros, tanto entre os deuses quanto entre os homens. Só mais tarde é que elas se tornaram especificamente as vingadoras do crime, particularmente do *sangue parental* derramado.²² Na trilogia *Oresteia*, de Ésquilo, apresentam-se como *rectas administradoras da justiça*.²³

Para compreender a função das *Erínias*, é necessário lembrar sumariamente o conceito de *genos*. Sendo definido como um grupo de pessoas ligadas por laços de sangue, dessa forma, qualquer crime,

qualquer *hamartía* cometida contra um *genos* tem que ser religiosa e obrigatoriamente vingados. Por isso, é comum a expressão *pagar a dívida devida às Erinias* quando se tem o dever de vingar um parente.

Como protetoras da ordem social, punem todos os crimes suscetíveis de perturbá-la, bem como a *hybris*, a *démesure*, o descomedimento. Na antiguidade clássica, eram identificadas com a consciência. Interiorizadas, simbolizam o remorso, o sentimento de culpabilidade, a autodestruição de todo aquele que se entrega ao sentimento de uma falta considerada inexpiable.²⁴

1.2.1.2 *Nêmesis*

Nêmesis era a deusa da punição e dos castigos, da vingança divina, que punia todos os crimes cometidos contra os deuses, em especial blasfêmias e ofensas.²⁵ Seu nome, em grego *nêmesis*, do verbo *nêmein*, significa *distribuir*, donde *Nêmesis* é a *justiça distributiva*, daí a *indignação pela justiça praticada, a punição divina*. A função essencial desta divindade é, pois, restabelecer o equilíbrio quando a justiça deixa de ser equânime, em consequência da *hybris*, de um *excesso*, de uma *insolência* praticada.²⁶ Seu nome também é traduzido por *retribuição*,²⁷ unindo em si os dois aspectos da justiça primordial: a distributiva e a corretiva. No entanto, a atividade da deusa não é a de distribuir as honras e os deveres, mas a de realizar a devida compensação quando alguém ultrapassa a sua medida.

1.2.1.3 *Themis*

Themis, do grego *Thémis*, do verbo *tithénai*, *estabelecer como norma*, do que se conclui o que é estabelecido como regra, a lei divina ou moral, a justiça, a lei, o direito, por oposição a *nomos*, lei humana e a *diké*; maneira de ser ou de agir, donde o hábito e o costume, a regra, a lei, o direito consuetudinário. *Themis*, é a deusa das leis eternas, da justiça emanada dos deuses. Deusa da justiça divina, também é tida como conselheira de *Zeus*.²⁸ É ela que concede ao chefe do *genos* a autoridade para definir os direitos e deveres de cada um na época que poder estava nas mãos dos reis, que a sociedade apresentava características feudais e que justiça se resolvia no seio da família ou por meio da arbitragem.²⁹

1.2.2 *Zeus e a nova ordem divina: as Moiras e as Horas*

Zeus, então rei dos deuses, tomou primeiro por esposa *Métis* (a Prudência), aquela que sabe mais coisas que qualquer deus ou mortal. Mas, no momento em que ia dar à luz *Athena* (a Sabedoria), *Zeus*, enganando

Métis, engoliu-a por conselho de *Gaia* e de *Urano*. Os dois tinham-no advertido para que a honra real não pertencesse nunca a outro que não *Zeus*. Com efeito, de *Métis* queria o destino que saíssem os filhos mais sábios de todos. Primeiramente, a *Tritogênia Athena* (a Sabedoria), mas *Métis* deveria dar à luz em seguida um filho de coração soberbo que teria sido rei dos homens e dos deuses, se *Zeus* não a tivesse devorado.³⁰

A seguir, ele desposou a brilhante *Themis*, que foi mãe não só das *Horas: Eunomia* (a Boa Ordem), *Eirene* (a Paz), e *Diké* (a Justiça), que velam as obras dos homens mortais, como também das *Moiras*, a quem o prudente *Zeus* concedeu o mais alto privilégio: *Cloto* (a que fia), *Láquesis* (a que sorteia) e *Atropos* (a que corta o fio da vida), que, sozinhas, dão aos homens mortais felicidade ou infelicidade.³¹

Da análise dos mitos, podemos observar as ideias que permearão toda gênese do pensamento grego. *Zeus*, o governante, se quiser permanecer no poder, precisa ser prudente, ou seja, incorporar a Prudência, personificada na figura de *Métis*; se *Zeus* for prudente, será um bom rei, não havendo necessidade que outro tome seu lugar.

Na lição de Vernant,³² associando-se a *Métis*, que ele devora para assimilar a prudência, *Zeus* identifica-se com a *inteligência ardilosa, a manha astuta de que necessita para conquistar e conservar o poder*. Assim, o rei dos deuses assegura a perenidade do seu reinado e põe seu trono ao abrigo das ciladas, das surpresas, das armadilhas que o futuro lhe reservaria se não estivesse sempre apto a adivinhar o imprevisto e a desviar antecipadamente os seus perigos. Por sua vez, ao casar com *Themis*, ele fixa para todo o sempre a ordem das estações na natureza, o equilíbrio dos grupos humanos na cidade através das *Horas*, e o curso inevitável dos Destinos, que ele deixa aos cuidados das *Moiras*. Dessa forma, o deus torna-se a lei cósmica, a harmonia social e o destino, simultaneamente.

Ainda recorrendo à obra de Vernant,³³ como soberano, *Zeus* assume, em relação a todos os outros deuses juntos, a maior força, o poder supremo. Em relação a *Cronos* e aos deuses Titãs coligados contra ele para a disputa do trono, *Zeus* representa a justiça, a exata distribuição das honras e das funções, o respeito pelos privilégios de que cada um pode valer-se, o zelo pelo que é devido mesmo aos mais fracos. É na figura do rei dos deuses que se conjugam a força e a ordem, a violência e o direito.

É importante ressaltar que Hesíodo, ao nomear os filhos de *Cronos* e de *Reia*, refere-se ao deus como o *prudente Zeus*.³⁴ Além da prudência, contudo, para ser um bom governante, é necessário que o deus seja justo, pratique e distribua a Justiça.

Themis, o direito consuetudinário, a Justiça do passado, filha de *Gaia* e *Urano*, é insuficiente para a construção da nova ordem inaugurada por *Zeus*. No entanto, ela não deve ser esquecida ou rejeitada. O rei dos deuses a desposa, e com ela gera a nova Justiça que será estabelecida no mundo; e, acompanhando a Justiça, sempre estarão a Boa Ordem e a Paz.

Para Pierre Grimal,³⁵ a união do deus com *Themis* é um mito filosófico, de pura intenção simbólica. Diz o autor que esse mito mostra como *Zeus*, o todo-poderoso, é a encarnação da Ordem Eterna, e como o Destino, ao qual ele obedece, em nada limita sua onipotência, já que o Destino é, em última instância, uma emanção dele próprio.

Zeus, como representante dessa Ordem divina, aproveita-se dos conceitos antigos, representados pelos deuses das primeiras gerações, anteriores à sua, e recria-os, remodela-os de acordo com seu entendimento do que é bom para o seu governo. Ao ascender ao trono dos deuses, o Crônida redistribui as dádivas divinas, instaurando, assim, o seu controle e o seu domínio sobre o novo mundo sob sua ordem. Percebemos este poder de *Zeus* principalmente na passagem em que o poeta canta:

no dia em que o Olímpiano que lança o raio, chamou todos os Imortais às alturas do Olimpo. Declarou que não tiraria honras de nenhum dos deuses que lutara com ele contra os Titãs, mas que esses deuses conservariam cada um o privilégio de que já desfrutavam junto aos deuses imortais. E disse também para os que Cronos havia deixado sem privilégio e despojado de dignidade, que ele se empenharia em obter-lhes privilégios e prêmios, como era justo.³⁶

Assim, é nítida a influência que *Diké* e as *Moiras*, filhas de *Zeus*, exercerão tanto sobre os mortais quanto os imortais. As *Moiras* estabelecerão a medida que deverá reger a vida dos homens, medida esta que mortal algum poderá suplantar sem recair em *hybris*, o que atrairá *Diké*, cabendo a ela restaurar o equilíbrio, dando a cada um o que lhe é devido, conforme a vontade do Abala-Terras, mantendo, dessa forma, a Ordem na pólis, que culminará em Paz.

1.2.2.1 As Moiras: Cloto, Láquesis e Átropos

As *Moiras* são a personificação do destino individual, da *parcela* que toca a cada um neste mundo. Originariamente, cada humano tinha a sua *moira*, a saber, *sua parte*, *seu quinhão* de vida, de felicidade, de desgraça. Impessoal e inflexível, a *moira* é a projeção de uma lei que nem mesmo os deuses podem transgredir,

sem colocar em perigo a ordem universal. A ideia de uma *Moira* universal, senhora incontestada do destino de todos os homens, se projetou em três: *Cloto*, a fiandeira; *Láquesis*, a sorteadora; e *Átropos*, a inflexível; tendo cada uma função específica, conforme sua etimologia.³⁷ Manuel de Oliveira Pulquério, em sua tradução da *Oresteia*, de Ésquilo, explica que são *divindades de cooperam com Zeus, Diké e as Erinias na administração da justiça. Diz-lhes particularmente respeito à manutenção do equilíbrio entre culpa e castigo*.³⁸

1.2.2.2 As Horas: Eunomia, Eirene e Diké

As *Horas* são a representação das estações do ano. Eram três: *Eunomia*, (a Disciplina ou Boa Ordem); *Diké* (a Justiça); e *Eirene*, (a Paz ou a Harmonia). No mito, elas se apresentam sob duplo aspecto: como divindades da natureza, presidem ao ciclo da vegetação; como divindades da ordem, asseguram o equilíbrio da vida em sociedade.³⁹ Píndaro, em sua Décima Terceira Olímpica, canta que as três irmãs são o apoio das cidades. Benfeitoras, elas distribuem as riquezas aos mortais e se esforçam em repelir a Injúria, mãe insolente da Rebelião.⁴⁰

No que tange à *Eunomia*, convém ressaltar o significado na palavra *nomos* que, em época arcaica, significa *parte*, derivada do verbo *nemo* (dividir ou distribuir proporcionalmente, da mesma origem de *nêmein*, da qual deriva o nome de *Nêmesis*), daí o seu significado de ordem e equilíbrio (*eunomia*). Assim, concilia-se a ideia da boa ordem e dos hábitos simples observados na prática.⁴¹

Diké, por sua vez, é a deusa grega dos julgamentos e da justiça, vingadora das violações da lei.⁴² A deusa expressa a ideia de ordem e equilíbrio entre os interesses individuais e coletivos da sociedade humana, em contraponto à *Themis*. Enquanto *themis* refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, *diké* significa o cumprimento da justiça.⁴³ A *diké*, expressão da justiça humana, manifesta-se como a ordem imanente a que se deve uniformizar a ação do indivíduo enquanto membro de uma coletividade. Dessa forma, surge como a regra que domina as relações interfamiliares em um âmbito de relações públicas, que constitui o prelúdio de um sistema democrático. Outrossim, enquanto o verbo *themisteuein*, ligado ao substantivo *themis*, indica o ato de emanar uma norma, *dikazein*, ao contrário, diz respeito ao ato de oferecer uma solução para uma controvérsia.⁴⁴

1.3 Do mito à literatura

O mito materializa-se principalmente sob forma literária. Não devemos esquecer que a forma literária

tanto pode ser oral como escrita.⁴⁵ Inegável, porém, que o mito perpetua-se principalmente sob a forma escrita. O desenvolvimento da escrita grega, e o próprio desenvolvimento da arte literária, modificaram, contudo, tanto a composição como transmissão dos relatos.⁴⁶

O mito possui uma função pedagógica, ele cria modelos exemplares para toda uma sociedade. É através da literatura que o cidadão grego irá construir a sua mentalidade cultural, alicerçada nos valores absorvidos dos mitos. O mito contém em si um significado normativo, mesmo quando não é empregado expressamente como modelo ou exemplo. Ele não é educativo pela comparação de um acontecimento da vida corrente com o acontecimento exemplar que lhe corresponde no mito, mas sim pela sua própria natureza. A tradição do passado celebra a glória, o conhecimento do que é magnífico e nobre, e não um acontecimento qualquer.⁴⁷

Dessa forma, as fontes literárias constituem um testemunho válido e inquestionável para o estudo das características do direito na Antiguidade. Nesse contexto, consoante os elementos presentes na épica, é legítimo apontar para determinada organização jurídica presente já na obra de Homero. A existência de certas regras de conduta, de violações a essas regras, e de sanções públicas que fixam castigos executados por uma autoridade legitimamente estabelecida, permitem-nos falar de um direito em gestação ou, pelo menos, de um ordenamento jurídico,⁴⁸ as quais servirão de inspiração aos legisladores que instituirão as primeiras diretrizes para o desenvolvimento do pensamento jurídico grego.

1.3.1 A poesia épica

A poesia de Hesíodo e Homero remonta à época da sociedade das *fratrias*, antigas comunidades distribuídas em clãs, os *demos*, estruturadas como *genos*, tendo como líder um patriarca, normalmente um patriarca divino. Dessa forma, a cultura grega foi, originalmente, privilégio de uma aristocracia de guerreiros.⁴⁹

Homero teve um papel ímpar como poeta. Não era sem motivo que ele era denominado o *educador da Hélade*. Homero era invocado como autoridade em todas as questões, especialmente naquelas que diziam respeito à moral e à religião. Em Atenas, a *Ilíada* e a *Odisseia* eram memorizadas pelos jovens, determinando o vocabulário moral, político, estético e religioso.⁵⁰ A educação que o jovem grego havia em Homero era a mesma que o poeta imprimia a seus heróis.⁵¹ Foi na atmosfera de moral cavalheiresca em que viveram os heróis homéricos que a juventude helênica buscou, durante séculos, inspiração para a tomada de atitude diante da vida.⁵²

As epopeias homéricas descrevem um mundo luminoso no qual os valores da vida presente são exaltados. E esta vida tão breve, que seu destino de combatentes torna ainda mais precária, os heróis estavam dispostos, com muita convicção, a sacrificá-la por algo mais elevado que ela própria; por isso a ética homérica é uma ética da honra.⁵³

Esse valor ideal, pelo qual a vida mesma é sacrificada, é a *areté*, palavra intraduzível, que não se pode exprimir, apesar de o nosso léxico a tomar por *virtude*, a menos que se enriqueça este vocábulo sem força de tudo aquilo que os contemporâneos de Maquiavel punham em sua *virtú*. A *areté* é, de modo geral, o valor, no sentido cavalheiresco da palavra, aquilo que faz do homem um bravo, um herói: *Ele tombou como um bravo que era*, fórmula incessantemente repedida para saudar a morte do guerreiro, a morte em que se consagra verdadeiramente o seu destino, no sacrifício supremo: o herói homérico vive e morre por encarnar em sua conduta certo ideal, certa qualidade de existência, que esta palavra *areté* simboliza.⁵⁴

1.3.2 A tragédia

A tragédia, escreve Aristóteles,⁵⁵ vem dos *solistas de diritambo*, isto é, dos que conduziam um coro cíclico, cantado e dançado, muito frequentemente, mas não sempre, para *Dionísio* (deus do Vinho, das Festas, e do Teatro).⁵⁶ Posteriormente, o diritambo abandona o seu caráter de canção improvisada e passa a ser um hino coral com música e representação. Sob a tirania de Pisístrato, por volta de 535 a.C., a tragédia, ainda um tanto rudimentar, começa sua carreira histórica.

Tal início, sob o governo de um tirano, leva-nos a crer que teria havido uma intenção de Pisístrato em popularizar seu governo, que antecedeu a *pólis* isonômica.⁵⁷ Contudo, a sua trajetória confunde-se com a trajetória de Atenas. O desenvolvimento da tragédia ocorre simultaneamente ao desenvolvimento da *pólis* democrática. O gênero só se consolida a partir do século V a.C, período no qual foram produzidas todas as tragédias hoje conhecidas.

Dessa forma, podemos ver a tragédia como um produto da transformação das instituições políticas atenienses no período compreendido entre 540 e 480 a.C., durante o qual a democracia foi concebida, testada, implementada e acabou por tornar-se a característica distintiva da Atenas clássica. A tradição Helenista considera que a tragédia tem seu apogeu como expressão cultural da Grécia isonômica, no século V a.C., e ajudou a firmar o novo *éthos* exposto nas novas formas institucionais da cidade.⁵⁸

Os trágicos não narram os feitos heróicos ao modo épico. Todos os gregos o sabem de memória,

e eles devem servir-lhes de paradigma para o agir. Utilizando-se desses feitos, crescem-lhes, porém, as indecisões, os erros, as angústias dos heróis memoráveis reverenciados pelo *éthos* da tradição, já em conflito com o *éthos* que se estrutura no momento histórico das *póleis*.⁵⁹ A tragédia trazia ao espetáculo, de maneira simbólica, debates contemporâneos acerca da moral em geral e de questões políticas; porém, seu significado podia ser também mais difuso e indireto. A tragédia suscita também perguntas sobre os perigos inerentes ao exercício de poder, conforme pode ser observado em *Oresteia* e em *Antígona*, manifesta as desastrosas consequências da divisão ou da discórdia dentro da cidade, como é retratado em *Os Sete contra Tebas*, ou demonstra a existência de uma estrutura moral básica por trás dos acontecimentos humanos, quando vemos o lento, difícil, e, muitas vezes, doloroso curso da atuação da justiça ao longo de várias gerações, como ocorre nas trilogias de Ésquilo⁶⁰. Os mitos apresentados pela tragédia não refletem os valores tradicionais de uma remota e idealizada época. Em vez disso, se transformam no campo de batalha dos conflitos contemporâneos da cidade: ideias mais antigas de uma vingança de sangue se enfrentam em num novo legalismo cívico (*Oresteia*), as obrigações da família se contrapõem às obrigações da cidade (*Antígona*).⁶¹

Porém, ao discutir o governo dos deuses ou o governo dos homens, como em *Antígona*, a liberdade do homem frente às forças do destino, como no caso de Orestes, ou as competências do chefe do povo, retratadas em Creonte, os trágicos contribuem para o amadurecimento do pensamento filosófico. Esse amadurecimento propiciado pelos poetas trágicos, que nos leva da religião à filosofia, ocorre através da reafirmação das crenças presentes nas concepções de mundo reproduzidas pela mitologia grega. Segal⁶² comenta que a força da tragédia deve-se ao seu surgimento nesse momento de transição da cultura grega, no qual o poder dos mitos não está de todo corroído pela mentalidade crítica que surge juntamente com a escrita, com o pensamento abstrato e com as filosofias éticas sistemáticas.

Assim sendo, a função da poesia trágica tem aderência ao rito e ao mito, e apresenta experiências e reminiscências nas narrações dos feitos heróicos e na presença dos deuses, mitos por todos os gregos conhecidos. A ação, a palavra e a memória sempre estiveram presentes na formação do modelo de conduta grega, e, se a poesia homérica estabelece uma visão organizada do mundo e da ordem olímpica, também a *pólis* tem uma visão organizada de si mesma e do cosmos que a tragédia tenta resgatar. Mas, ao fazê-lo, a cidade lê o jogo das sagradas potestades cósmicas

e nele coloca a raça humana como mera peça entre muitas. Visualiza os combates dos homens entre si e consigo próprio, deixa vagar o olhar pelos valores vitais sem pretender arrematá-los, sem dar a sentença final. A tragédia não ajuíza, mas aconselha; não impõe, mas deixa aberto.⁶³

2 JUSTIÇA

2.1 A justiça como atributo das divindades *Themis e Diké*

O conceito de justiça, assim como todas as categorias fundamentais dentro da filosofia, é um dos mais disputados. Explica Tercio Sampaio Ferraz Junior⁶⁴ que o termo costuma caracterizar, de modo geral, aquilo que é justo no sentido de equitativo, congruente, igual; mas também, especificamente, refere-se à congruência relativa ao homem, às coisas na sua relatividade face ao homem e aos homens entre si. É nesse sentido que o termo *justiça* ganha foros jurídico-filosóficos, convertendo-se em *pedra angular de todo edifício jurídico*.⁶⁵

Nas mais antigas fases do pensamento, parece que a justiça foi concebida apenas em um sentido genérico, a partir de conceitos preestabelecidos.⁶⁶ Leciona Del Vecchio⁶⁷ que, quando começa a desenvolver-se a reflexão filosófica sobre esse sentimento obscuro e sobre a vaga ideia de justiça – a qual todo homem encontra radicada no próprio espírito –, com o fim de definir precisamente a essência da justiça, a atenção concentra-se em alguns caracteres gerais, que parece denotarem justamente essa essência: ou seja, a igualdade, a harmonia, a proporção, a ordem. Contudo, salienta o autor, estes caracteres revelam-se insuficientes para definir a noção da justiça no que ela tem de peculiar e de específico.

Em vão se procurará nas primeiras manifestações do pensamento grego uma determinação própria e específica da justiça. Como bem observa Del Vecchio,⁶⁸ nem Homero nem Hesíodo conhecem o vocábulo *dikaioσύνη*; mas, para designarem a justiça, de que por certo tiveram alguma ideia, valem-se de outros vocabulários, tais como *diké*, que significa originariamente, *decisão judicial*; e *themis*, equivalente, na origem, a *bom conselho*. Analisando a figura mítica de *Themis*, o autor afirma que a deusa não é mais do que a personificação do próprio pensamento reflexivo ou *conselho de Zeus*, em suas múltiplas atitudes. Em nenhum caso *Zeus*, se aparta dos conselhos de *Themis*, de forma que a vontade de um e o conselho da outra são praticamente uma e a mesma coisa. Porém, apenas pouco a pouco, como que brotando de um germe, é que se foi desenvolvendo o significado de *Themis* como

conselheira de prudência, tanto para os deuses como também para os homens: ela é a divindade preposta aos oráculos e que, além disso, promove as reuniões públicas, e a elas preside, favorecendo desse modo o estabelecimento de ordenações civis.⁶⁹

Ressalta ainda Del Vecchio⁷⁰ que, da união de *Zeus* e *Themis* – união esta que, como já explicamos, é um mito filosófico, de pura intenção simbólica⁷¹ –, nasce *Diké*, deusa dos julgamentos, que propende para compor ou resolver as contendas e que, quando maltratada pelos mortais, se refugia no céu. Esclarece o autor que também esta divindade, assim como *Themis*, através do mesmo processo lento, reveste-se de significado cada vez mais determinado: sua imagem torna-se mais potente e severa, por vezes até cruel, atribuindo-se à deusa funções tanto da conciliação arbitral quanto da vingança inexorável e da pena. Semelhante processo ideológico, que nos é revelado pela mitologia, manifestamente iguala-se com o reforço da autoridade do Estado e com a progressiva distinção que se efetua entre o direito e as demais normas da ação, como podemos ver principalmente na obra de Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*,⁷² na qual o poeta canta que *aqueles que se ocupam do mau Excesso, de obras más, a eles a Justiça*⁷³ *destina o Cronida, pois quando alguém a ofende, sinuosamente a injuriando, de imediato ela junto ao Pai Zeus Cronida se assenta, fazendo pagar toda a cidade pelo descomedimento praticado pelos cidadãos.*

Nesta senda, enquanto *themis* refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, *diké* significa o cumprimento da justiça.⁷⁴ O conceito de *diké* não é etimologicamente claro. Vem da linguagem processual e é tão velho quanto *themis*. Dizia-se das partes contenciosas que *dão e recebem diké*. Assim se compendia numa palavra só a decisão e o cumprimento da pena. O culpado *dá diké*, o que equivale originariamente a uma indenização, ou compensação. O lesado, cujo direito é reconduzido pelo julgamento, *recebe diké*. O juiz *reparte diké*. Assim, o significado fundamental de *diké* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. Mas essa palavra tinha ainda, em sua origem, uma acepção mais ampla, que a predestinava às lutas sociais: o sentido de igualdade.⁷⁵ *Diké* era o poder de estabelecer o equilíbrio social.⁷⁶

À *Diké*, estão associadas as leis escritas, o *nomos*, que, ao contrário das *thémistes*, nada tem de revelação. Nele, tudo é humano. Trata-se de uma lei cuja feição essencial é ser escrita. Já não é propriedade particular de alguns privilegiados que a herdaram dos deuses; é despojada de todo e qualquer mistério. A lei é conhecida por todos e a todos pertence. O responsável pela sua edição tem o próprio nome preso a ela: todos sabem se

ela é de Sólon, de Clístenes, ou simplesmente deste ou daquele cidadão. E ela não poderia ter-se incorporado à legislação se o povo não a tivesse votado; não poderia ter recebido a anuência da maioria, se não tivesse visado o interesse comum. Cumpre, portanto, que ela dê a cada um o seu quinhão de direito e de obediência.⁷⁷

A verdade, salienta Del Vecchio, é que, até este momento, carece-se de uma rigorosa análise filosófica desses elementos que se manifestam somente de forma dispersa em atitudes concretas e particulares, e poeticamente transpostos nos vários mitos, correndo por isso o risco de uma tal qual deturpação. Conclui Del Vecchio,⁷⁸ portanto, que o primeiro grau de elaboração conceitual do conceito de justiça pelos gregos é representado, provavelmente, pela formação do conceito de *dikaiosyne*, que em si acolhe o fundo comum das representações míticas primitivas. Ou, em outras palavras, a ideia de uma proporção, representada por *Diké*, e de uma ordem, simbolizada por *Eunomia*, das quais surgirá uma determinada harmonia, na figura de *Eirene*.

2.2 Justiça e virtude: *areté, phronesis, dikaiosyne e sophrosyne*

O conceito de virtude teve uma longa história evolutiva na cultura grega antes de ser incorporado na problemática da filosofia. Para os gregos, o termo que designa a virtude é a *areté*, comumente traduzida por excelência.⁷⁹

Leciona Jaeger⁸⁰ que o tema essencial da história da formação grega é o conceito de *areté*, que remonta aos tempos mais antigos. Esclarece o autor que não temos na língua portuguesa uma correspondente para este termo, mas a palavra virtude, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. Basta isso, continua Jaeger, para concluirmos onde procurar as suas origens. Sua raiz remonta às concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca. Na sua forma mais pura, é no conceito de *areté* que se concentra o ideal de educação da sua época.

Como já vimos, foi através de Homero e de suas obras que tivemos esse testemunho da antiga cultura da *areté*. Tanto em Homero como nos séculos posteriores, o conceito de *areté* é frequentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não-humanos. A verdade é que os gregos entendiam por *areté*, sobretudo, uma força, uma capacidade. Às vezes definem-na diretamente: o vigor e a saúde são a *areté* do corpo; a sagacidade e a penetração, a *areté* do espírito.⁸¹

Originalmente, as *aretai* eram tipos de excelências que os homens possuíam ou não.⁸² A palavra designava um valor objetivo naquele que qualificava, indicava uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição.⁸³ As *aretai* designavam, por conseguinte, o homem nobre que, tanto na vida privada como na guerra, rege-se por normas certas de conduta, alheias ao comum dos homens. Dessa forma, o código da nobreza cavalheiresca exerceu uma dupla influência na educação grega. Dela herdou a ética posterior da cidade, como uma das mais altas virtudes, brotando desta fonte os mais altos preceitos de uma conduta distinta.⁸⁴

Contudo, a sociedade grega passou por profundas transformações sociais e econômicas após o período homérico, correspondente ao momento de transição da Poesia Épica de Homero para as Tragédias. Eram os nobres que administravam a justiça segundo a tradição e as *thémistes* e, conseqüentemente, sem leis escritas. O aumento da oposição entre os nobres e os cidadãos livres surgiu do abuso político da magistratura, o que levou o povo a exigir a publicação das leis.⁸⁵ Tratava-se de um interesse comum a todos os adversários da oligarquia. Já bastavam as sentenças *torcidas* que os Eupátridas afirmavam ser a expressão da vontade divina e que, muitas vezes, nada mais eram que a exploração cínica de um monopólio odioso e caduco. Era desejo de todos conhecer a lei. O uso da escrita, que tinha quase desaparecido durante vários séculos, recomeçava a difundir-se: clamou-se por leis escritas.⁸⁶

Assim, a vontade de justiça que se desenvolver na vida comunitária da *pólis* converteu-se numa nova força formadora do homem grego, análoga ao ideal cavalheiresco do valor guerreiro nos primeiros estágios da cultura aristocrática. Dessa forma, o homem justo, aquele que obedece à lei e se regula pelas disposições dela, também cumpre o seu dever, assim como o guerreiro. O ideal antigo e livre da *areté* heróica dos heróis homéricos converte-se em rigoroso dever para com o Estado, ao qual todos os cidadãos sem exceção estão submetidos, resumindo todas as virtudes na justiça.⁸⁷

Na esteira desse pensamento, podemos observar nas obras de Platão o conceito da justiça como *virtude universal*. Para o discípulo de Sócrates, a justiça é a virtude por excelência, pois consiste em uma relação harmoniosa entre as várias partes de um corpo. Ela exige que cada qual faça o que lhe cumpre fazer, visando ao fim comum.⁸⁸

Também Aristóteles encara a justiça, antes de mais nada, em sua generalidade, como *virtude total*, ou *virtude universal*, e a injustiça, conseqüentemente, não como parte do vício, mas sim como vício integral.

O justo, em sua essência, identifica-se com o igual (*ison*), ou seja, com a medida que representa o meio ou a equidistância entre o demasiado e o pouco. Como tal medida se deve encontrar em toda virtude, que consiste precisamente e sempre num *justo meio*, segue-se que a justiça, genericamente entendida, compreende e abarca em si todas as virtudes. Até aqui o conceito aristotélico não difere substancialmente do platônico, embora contenha certa maior determinação em sentido matemático, provavelmente de origem pitagórica.⁸⁹

Desse modo, o conceito de justiça, tida como a forma de *areté* que engloba e satisfaz todas as exigências do cidadão perfeito, superando naturalmente todas as formas anteriores. No entanto, os graus anteriores da *areté* não serão suprimidos; ao contrário, serão elevados a uma nova forma. É esse o sentido da exigência de Platão que vemos em sua obra *Leis*, de que o poema de Tirteu – onde a valentia é tida pela mais alta *areté* – fosse no Estado ideal reelaborado de tal forma que se pusesse a justiça no lugar da valentia. Platão não pretende excluir a virtude espartana, mas pô-la simplesmente no seu lugar e subordiná-la à justiça. Assim, Platão oferece-nos um luminoso exemplo para mostrar que toda a *areté* está incluída no ideal do homem justo,⁹⁰ distinguindo habitualmente quatro virtudes: a *andreia*, a fortaleza, a *sophrosyne*, a temperança, a *phronesis*, a sabedoria prática ou prudência, e a *dikaiosyne*, a justiça.⁹¹

Dessa forma, criou-se o termo abstrato *dikaiosyne* para representar o primeiro grau de elaboração conceitual do conceito de justiça pelos gregos que, como já mencionado anteriormente, acolhe o fundo comum das representações míticas primitivas, quais sejam, a ideia de uma proporção, representada por *Diké*, e de uma ordem, simbolizada por *Eunomia*, das quais surgirá uma determinada harmonia, na figura de *Eirene*.⁹²

Esse novo termo proveio da progressiva intensificação do sentimento da justiça e da sua expressão num determinado tipo de homem, numa certa *areté*, e designa a propriedade pela qual os cidadãos gregos evitam as transgressões e se mantêm dentro dos justos limites. Contudo, a nova *dikaiosyne* era mais objetiva. Tornou-se a *areté* por excelência, desde o instante que se julgou ter na lei escrita o critério infalível do justo e do injusto. Pela fixação escrita do *nomos*, isto é, do direito consuetudinário válido para todas as situações, o conceito de justiça ganhou conteúdo palpável.⁹³

A *sophrosyne* é um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, o sangue frio necessário para refrear os impulsos instintivos que correriam o risco de perturbar a ordem geral da formação da cidade.⁹⁴ Traduzida muitas

vezes como temperança, é uma espécie de ordenação, o controle de certos desejos e prazeres.⁹⁵ Ela é a virtude da justa medida, que deve conciliar forças naturalmente desiguais, assegurando uma preponderância sem excesso de uma sobre a outra.⁹⁶

Platão a expõe na *República* não como uma virtude especial de uma das partes do Estado, mas a harmonia do conjunto, que faz da cidade um *cosmos* que a torna *senhora de si*, no sentido em que se diz que um indivíduo é senhor de seus prazeres e de seus desejos.⁹⁷ Comparando-a a um canto em uníssono, Vernant⁹⁸ explica que o filósofo ainda a define como *um acorde segundo a natureza entre as vozes do menos bom e do melhor; sobre a questão de saber a quem deve caber o comendo, no Estado e no indivíduo*. Essa harmonia faz referência à *Eunomia*, pois o seu reconhecimento implica, tanto no corpo social como no indivíduo, de um certo dualismo, de uma polaridade entre o bem e o mal, a necessidade de assegurar a preponderância do melhor sobre pior.

A *phronesis*, por sua vez, por possuir a mesma raiz linguística de *sophrosyne*, acaba por incorporar também o seu significado mais elementar.⁹⁹ Ela é a virtude da prudência, da sabedoria prática, que nos leva a respeitar os justos limites observados pela *sophrosyne*. Seu conceito popular tem dois elementos constitutivos, quais sejam, as noções de limite e de equilíbrio, que se fundem na exigência de temperança, de respeito à medida.¹⁰⁰ Aristóteles acolherá essa tradição no seu conceito de prudência, ao mesmo tempo em que determina qual é a medida da ação: o justo meio. Dessa forma, para realizar o justo meio, é precisão conhecê-lo, razão pela qual é necessário ter prudência. O papel da *phronesis* é, portanto, determinar o justo meio, a *sophrosyne*, no caso concreto.¹⁰¹

Conforme explicará Aristóteles,¹⁰² a prudência está assim associada à sabedoria prática, pois ela é uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir no tocante às coisas que são boas ou más para o homem. Com efeito, enquanto produzir tem uma finalidade diferente do próprio ato de produzir, o mesmo não ocorre com o agir, pois a finalidade da ação está na própria ação. Por isso, para o Estagirita, o modelo de homem prudente não será o filósofo, mas sim o político e o chefe de família, tipos sociais envolvidos com problemas práticos, administradores de suas casas e cidades.¹⁰³ São prudentes Péricles e outros homens como ele, dotados de sabedoria prática, pois podem ver o que é bom para si mesmos e para os outros. Por isso que Aristóteles emprega o termo *sophrosyne*, pois subentende que ela preserva a sabedoria (*sózusa ten phronesis*).¹⁰⁴

Para ele, a *sophrosyne* é o meio (*meson*) entre os extremos de prazer e da dor.¹⁰⁵ Assim, a temperança

preserva a convicção e o juízo quanto ao bem, pois o prazer e o sofrimento destroem apenas os juízos acerca dos atos de praticar. De fato, as causas das quais se originam as ações estão nos fins visados, mas as pessoas que foram pervertidas pelo prazer e pela dor perdem inteiramente de vista essas causas, não conseguindo mais perceber que é a bem de tal coisa ou por tal causa de tal coisa que devem escolher e fazer aquilo que escolhem.¹⁰⁶

É de se observar, ainda, que os quatro tipos de virtude citados por Platão estão presentes da figura mítica de *Diké*, que com a mão direita sustentava uma espada, simbolizando a força, a *andreia*, e na mão esquerda sustentava uma balança de pratos, que representava a igualdade buscada, sem que o fiel esteja no meio. O fiel só irá para o meio após a realização da justiça, da *dikaiosyne*, do ato tido por justo, pronunciando o direito no momento de *ison*, do equilíbrio da balança, que só ocorrerá após estabelecida a *sophrosyne* por meio da *phronesis*.¹⁰⁷

A justiça é então manifestada em sob dois aspectos: no individual, o cidadão demonstra justiça se cada uma das virtudes que lhe formam a mente guardam as fronteiras que lhes são próprias, ou seja, se possui *andreia*, *phronesis* e *sophrosyne*; e, no coletivo, enquanto membro da comunidade, o cidadão exibe a justiça sob a forma da virtude própria à função social que deve exercer. Portanto, é através da justiça, a *dikaiosyne*, que se encontra a chave para o equilíbrio de todas as outras virtudes, mantendo-as num ajustamento ordenado e harmonioso.¹⁰⁸ Assim a cidade se desenvolve sob os auspícios da Justiça, da Boa Ordem, e da Harmonia.

2.3 Justiça e igualdade

A exigência de um direito igualitário constituiu a meta mais alta para os tempos antigos. Forneceu uma medida para decidir as questões sobre o que era de cada um, e dar o seu a seu dono. Repete-se aqui, na esfera jurídica, o problema que na mesma época encontramos na esfera econômica, e que levou à fixação de normas de peso e medida para o intercâmbio de mercadorias. 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.¹⁰⁹

As mudanças sociais e econômicas que mencionamos anteriormente suscitaram na sociedade grega a sua recusa a uma situação sentida e denunciada como um estado de *anomia*, e a uma consequente e necessária reforma de toda a vida social para organizá-la em conformidade com aspirações comunitárias e igualitárias fortes. O esforço da renovação atua em muitos planos: é ao mesmo tempo religioso, jurídico, político, econômico; sempre visa restringir

ao procedimento dos *genos*, quer fixar um limite à sua ambição, à sua iniciativa, ao seu desejo de poder, submetendo-os a uma regra geral cuja coação se aplique igualmente a todos. Essa norma superior é a *Diké* que o Mago invoca como um poder dividido, que o legislador promulga em suas leis, e de que pode às vezes inspirar-se o tirano, mesmo se a deturpa, impondo-a pela violência; é ela que deve estabelecer entre os cidadãos um justo equilíbrio a garantir a *eunomia*: a divisão equitativa dos cargos, das honras, do poder entre os indivíduos e as facções que compõem o corpo social. A *Diké* assim concilia, harmoniza esses elementos para fazer uma só e mesma comunidade, uma cidade unida.¹¹⁰

Assim, os primeiros testemunhos dessa renovação têm relação com certas matérias do Direito. A legislação sobre o homicídio, por exemplo, marca o momento em que o assassinio deixa de ser uma questão privada, um ajuste de contas entre *gene*; à vingança do sangue, limitada a um círculo estreito, mas obrigatório para os parentes do morto e que pode engendrar um ciclo fatal de assassinios e de vinganças, substitui-se uma repressão organizada no quadro da cidade, controlada pelo grupo e onde a coletividade se encontra comprometida como tal.¹¹¹ É deste modo que a ideia de delito, de crime, aparece como um comportamento proibido, sancionado por um órgão institucionalmente competente. Tal documento legislativo tinha por intenção substituir o regime da vingança privada, o mesmo que era exigido pelas *Erínias*, por meio da repressão social; por isso, a parte lesada ficava obrigada a levar o culpável perante os magistrados e a reconhecer que o direito de punir caberia somente aos representantes da cidade.¹¹² Dessa forma, não é mais somente para os parentes da vítima, mas para a comunidade inteira que o assassino se torna um objeto de impureza. Essa universalização da condenação do crime, o horror inspirado doravante por toda espécie de assassinio, a obsessão do *miasma* que pode representar para uma cidade, para um território, o sangue derramado, a exigência de uma expiação que é ao mesmo tempo uma purificação do mal.¹¹³

Essa lei influenciou o Oráculo de Delfos e o culto de *Apolo*¹¹⁴ que, segundo antiga tradição, a qual era seguida pelos sacerdotes do deus, fora o inventor da purificação da culpa de sangue. Essa tradição foi ampliada, fazendo-o intérprete da ética helênica e expoente da lei grega. A essência do ensinamento moral do oráculo era a necessidade de moderação, ou seja, a exaltação da beleza da temperança; o reconhecimento de que todas as coisas têm um limite, o qual não pode ser ultrapassado. *Nada em excesso* seria, portanto, o lema a ser seguido. Assim foi estabelecida uma tradição que duraria muito, penetrando profundamente na vida grega – tradição esta que será reforçada pela doutrina

pitagórica do limite, que em sua forma clássica foi exposta por Aristóteles, na *doutrina do Meio*.¹¹⁵ Logo, a lei grega sobre o homicídio tem suas raízes mais profundas na religião.¹¹⁶

A efervescência religiosa não contribuiu somente para o nascimento do Direito, preparou também um esforço de reflexão moral, orientado por especulações políticas.¹¹⁷ As aspirações comunitárias e unitárias correspondentes ao movimento mítico-religioso vão inserir-se mais diretamente na realidade social, orientar um esforço de legislação e de reforma; remodelando, assim, a vida pública. Ao final, elas próprias vão transformar-se, laicizar-se; encarnando-se na instituição judiciária e na organização política, vão prestar-se a um trabalho de elaboração criativo, transpor-se ao plano de um pensamento positivo, como veremos a seguir.¹¹⁸

A riqueza substitui todos os valores aristocráticos: o casamento, as honras, os privilégios, a reputação, o poder. Ela tudo pode obter. De agora em diante, é o dinheiro que conta, o dinheiro que faz o homem. Ora, contrariamente a todos os outros *poderes*, a riqueza não comporta nenhum limite: nada há nela que possa marcar seu termo, limitá-la, realizá-la totalmente. A essência da riqueza é o descomedimento; ela é a própria figura que a *hybris* toma no mundo.¹¹⁹ É a maldade dos homens, seu espírito de *hybris*, sua sede insaciável de riqueza que produzem naturalmente a desordem, segundo um processo de que se pode marcar de antemão cada fase: a injustiça origina a escravidão do povo e esta provoca em troca a sedição.¹²⁰

Em contraste com a *hybris* do rico, delineia-se o ideal da *sophrosyne*. É feito de temperança, de proporção, de justa medida, de justo meio. O *Nada em excesso* preconizado pelo Oráculo de Delfos é agora a fórmula da nova sabedoria. Essa valorização do ponderado, do que é mediador, dá à *areté* grega um aspecto mais ou menos burguês: é a classe média que poderá desempenhar na cidade o papel moderador, estabelecendo um equilíbrio entre os extremos dos dois bordos: a minoria dos ricos que querem tudo conservar, a multidão das pessoas pobres que querem tudo obter.¹²¹ A justa medida, para restabelecer a ordem e a harmonia, deve, pois, ao mesmo tempo quebrar a arrogância dos ricos, fazer cessar a escravidão do *demos*, sem ceder por isso à subversão.¹²²

Será por meio da tragédia, no entanto, que o ideal de *sophrosyne* passará a adquirir uma conotação mais próxima à justiça e será inserida no pensamento coletivo da sociedade. Toda situação que implica a ação desmedida de um personagem trágico expressa a *hamartía*, isto é, a falha ou erro daquele que agiu de modo excessivo e gerou uma difícil situação. O erro tem um valor e uma vivência comunitária expressos na

figura do herói trágico. Dessa forma, os espectadores reconhecem quando uma ação se apresenta como *hybris*, como excesso, podendo prever o peso do sacrifício que virá ao herói como expiação para a devida purgação do comunitário.¹²³

Num período de crise social e efervescência religiosa, a Grécia construiu uma ética de sabedoria, de *sophrosyne*: recusa do luxo, condenação da riqueza, do excesso, da violência; exaltação da moderação, do controle de si, da justa medida. Essa ideia moral, pela ação dos legisladores, se orienta para as realidades sociais e tende a modelá-las. Os *nomoi*, conjunto de regras que os legisladores instituem, são apresentados como soluções humanas visando obter efeitos definidos: a concórdia social, a igualdade dos cidadãos. Contudo, esses *nomoi*, só são válidos se se conformam a um modelo de equilíbrio, de harmonia geométrica, se têm um valor mais que humano, se representam um aspecto da *Diké* divina.¹²⁴

Conforme explica Glotz,¹²⁵ o *nomos* é a organização da justiça distributiva (*némesis*), e é essa a razão pela qual Aristóteles declara não haver ordem fora da lei.¹²⁶ O *nomos* será esse o meio-termo, a medida comum que proporciona a maior soma de equidade, a regra imparcial que refreia as paixões individuais ou coletivas, o senhor que se opõe aos excessos da liberdade.¹²⁷ A lei soberana é aquela que reina em companhia da razão, e somente através do consentimento do povo é que ela poderia se incorporar à legislação, não poderia ter recebido a anuência da maioria se não tivesse visado o interesse comum e a igualdade. Cumpre, portanto, que ela dê a cada um a sua parcela de direito e de obediência estabelecida através da justa medida.¹²⁸

2.4 Corolários na obra aristotélica

2.4.1 Da justiça universal

Como já mencionado, para Aristóteles, a justiça é uma virtude, que consiste sempre num justo meio, identificando-se, em sua essência, com o igual, para a qual o filósofo atribui genericamente a denominação de justiça universal. Destarte, a justiça universal é para Aristóteles a virtude no seu grau mais eminente.¹²⁹

Explica Michel Villey¹³⁰ que, segundo a análise de Aristóteles, a justiça exprime em caráter geral a moralidade, a conformidade da conduta de um indivíduo com a lei moral. Assim, o filósofo chamará esta justiça de *justiça legal*. Expondo melhor o argumento, se a lei moral comanda todas as virtudes, a justiça é a soma de todas delas, ou então, a virtude universal. Logo, o justo, compreendido como a justiça universal, é correspondente ao que é conforme a lei; e o injusto, entendido como a injustiça universal, corresponde ao que é contrário à lei.¹³¹

No entanto, a justiça universal não se confunde com a plena moralidade.¹³² Conforme elucidada Tércio Sampaio Ferraz Junior,¹³³ Aristóteles quer dizer que, à medida que ações justas são todos *os atos que tendem a produzir e a preservar a felicidade e os elementos que a compõem para a sociedade política*,¹³⁴ apenas as constituições que efetivamente assegurem o bom desenvolvimento da atividade moral e intelectual prescrevem leis realmente justas.

A justiça universal, em suma, na doutrina de Tércio Sampaio Ferraz Junior,¹³⁵ a qual nos coadunamos, deve ser compreendida como o que é conforme a lei, em sua atualidade jurisprudencial, que versa sobre questões referentes às relações políticas, reguladas quer por leis naturais, quer civis, podendo ambas ser escritas ou costumeiras, incluindo-se ainda nessa conformidade à lei as demais *regras de conduta*, que podem ser compreendidas como tudo o mais que regula as relações entre os cidadãos, que constituem lei entre as partes.

2.4.2 Da justiça particular

Convém para Aristóteles, primeiramente, além da justiça universal dantes explanada, outro sentido de justiça, que se refere àquele que respeita a igualdade e que o filósofo denomina *justiça particular*. A *justiça particular* está para a *justiça universal* como a parte está para o todo,¹³⁶ uma vez que o respeito à igualdade é sempre conforme a lei, ao passo que nem tudo que é conforme a lei se refere ao que respeita a igualdade.¹³⁷ O que busca Aristóteles, portanto, é, na igualdade, a forma da justiça e, nela, sua essência.¹³⁸

Para tanto, é necessário identificar esse justo meio, chamado por Aristóteles de meio-termo ou *mesotes*, o que como explicará Tércio Sampaio Ferraz Junior, nem sempre é fácil. O justo meio-termo não deve ser entendido ao pé da letra, inicia o doutrinador, como exato meio entre dois comportamentos viciosos, e sim na sua correlação com a atitude do homem prudente. Com efeito, Aristóteles define a virtude como *mesotes* relativa a cada um, racionalmente determinado e como o determinaria o homem prudente.¹³⁹ E põe ênfase naquela correlação, ao distinguir *meio aritmético* e *meio para cada um*,¹⁴⁰ tornando-o acessível apenas ao homem que conhece a sua especialidade e sabe nela distinguir o ponto de equilíbrio.¹⁴¹

Já abordamos a questão da noção de equilíbrio ao tratarmos da *sophrosyne*, um aspecto da *Eunomia*. A noção de equilíbrio parece, para Tércio Sampaio Ferraz Junior,¹⁴² *muito mais apta a exprimir a mesotes do que a mera inserção de um modo de agir entre dois outros. Tanto que o ponto médio muitas vezes parece mais distante de um dos vícios e mais perto do outro, como é o caso da coragem que se opõe mais à covardia*

do que à temeridade. O próprio Aristóteles¹⁴³ define a virtude como *uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consistente numa mediana, isto é, numa medida relativa a nós e que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática*, inferindo-se, portanto, que essa mediana é a *sophrosyne* definida pela *phronesis*. A justiça como virtude representa, assim, o princípio de igualdade, a qual é aplicada de várias maneiras.¹⁴⁴

Aristóteles distinguirá a justiça, em um primeiro momento, entre justiça universal e justiça particular. A primeira refere-se à distribuição das honras ou das riquezas entre os membros da comunidade, tendo a segunda por função o estabelecimento da proporcionalidade nas relações individuais e particulares. O justo para Aristóteles é, em suma, uma proporção.¹⁴⁵ Contudo, essa proporção não vai se referir apenas aos números aritméticos, isto é, às formas de unidades abstratas, mas a todo número em geral que define coisas concretas e determinadas.¹⁴⁶

Como explica Ferraz Junior,¹⁴⁷ os gregos conheciam, primitivamente, apenas uma proporção, a geométrica, e também conheciam três *meios* de alcançar essa proporção: o aritmético, o geométrico e o harmônico. Aristóteles, no entanto, só se utiliza das proporções aritmética e geométrica, ignorando a terceira espécie. O filósofo reconhece ainda a distinção entre as proporções contínuas, que supõe três termos, com a repetição do intermediário, e as descontínuas ou discretas, que supõe quatro termos. Entretanto, dada a necessidade de que haja uma coisa comum a cada membro da igualdade, no caso da justiça particular, sendo necessária, portanto, a existência de quatro termos distintos, o Estagirita afasta a proporção contínua.¹⁴⁸

Essa distinção ante as proporções, todavia, não constitui propriamente duas *espécies* de justiça particular. Como ressalta Del Vecchio,¹⁴⁹ o termo *espécie* deve ser entendido em um sentido lato, pois, como já notado por Buridanus, ambas são modos diversos da mesma virtude. No momento, porém, restringimo-nos a verificar qual a análise que Aristóteles faz dessa relação bilateral da justiça através dos modelos relativos às proporções geométrica e aritmética.

2.4.2.1 Da justiça distributiva

De início, a espécie distributiva, não causa maiores problemas em sua interpretação. Ela é virtude na distribuição das honras e dos bens, das riquezas ou de outras vantagens que devam ser repartidas entre os membros da comunidade, para que ninguém receba quinhão igual ou desigual ao de outra pessoa.¹⁵⁰ Ela tem por objetivo que cada um dos cidadãos receba uma

porção adequada a seu mérito, e podemos associá-la às figuras míticas das *Moiras*, que estabeleciam o quinhão de cada mortal conforme o seu merecimento.

Como expõe Del Vecchio,¹⁵¹ Aristóteles explicará que, não sendo as pessoas iguais, tampouco terão coisas iguais. Isso, na verdade, nada mais faz mais do que reafirmar o princípio da igualdade: princípio este que seria violado nesta sua função específica se indivíduos de méritos desiguais recebessem igual tratamento. À justiça pertencem, tão somente, os modos da relação de igualdade, independentemente da sua especificação política, que pode variar de Estado para Estado.¹⁵²

Explica o mesmo autor¹⁵³ que, para Aristóteles, a justiça distributiva consiste em uma relação de mérito, ou seja, proporcional, que o filósofo define de forma engenhosa como sendo uma proporção geométrica. Com efeito, argumenta o Estagirita que o justo corresponde ao igual. Mas o igual é um meio entre o desigual por excesso e por falta. O justo é, por conseguinte, um certo meio. Por outro lado, o igual supõe ao menos dois termos entre os quais se dá a relação de igualdade. Segue-se, necessariamente, que o justo, correspondendo à igualdade, é um meio *relativo*, isto é, ele é o entre dois sujeitos ao menos. Mas, enquanto *meio*, o justo supõe dois extremos, o mais ou o menos, enquanto *igual* supõe ele duas coisas que devem ser necessariamente iguais.¹⁵⁴

Assim, a justiça distributiva pode, nesses termos, ser entendida como uma proporção geométrica descontínua entre bens e pessoas, abstração feita dos valores convencionais que se lhes atribua, visando sempre o meio-termo de seus elementos.¹⁵⁵

2.4.2.2 Da justiça retributiva

A justiça retributiva é a segunda espécie da justiça particular. É a que realiza a igualdade nas transações individuais, mas, diferentemente de distributiva, não leva em conta os sujeitos integrantes da relação, mas sim as coisas que devem ser igualadas. Em outras palavras, a justiça retributiva, ao contrário da justiça distributiva, à qual importa o mérito das partes, visa apenas a medir impessoalmente o dano e a perda, supondo termos pessoais iguais.¹⁵⁶ De sua breve descrição, podemos compará-la à figura mítica de Diké em sua função de restabelecer a igualdade ao dar a cada um o que é seu.

A segunda espécie de justiça é a igualadora, corretiva ou sinalagmática, isto é, reguladora das relações recíprocas. Também aqui se aplica o princípio da igualdade, mas em forma diversa da que já vimos, pois se trata apenas de medir impessoalmente o dano e o ganho, ou seja, as coisas e as ações em seu valor objetivo, considerando-se como iguais os termos pessoais. Segundo Aristóteles, tal medida teria seu

tipo peculiar na proporção aritmética. Esta espécie de justiça tende a fazer com que cada uma das duas partes, que se encontram em uma relação, venha a encontrar-se uma relativamente à outra em condição de paridade, de sorte que nenhuma tenha dado nem recebido mais nem menos. Advém daí definição de tal forma de justiça como ponto intermédio ou *meio* entre o dano e o ganho. Contudo estes termos devem ser entendidos em sentido lato, aplicando-se não só às relações voluntárias ou contratuais, como também às relações que Aristóteles denomina involuntárias, e que provêm de delito, visto que nelas se exige uma correspondência exata entre o delito cometido e a pena a ser aplicada. A justiça compensativa ou corretiva, que pode ser designada como retificadora, igualadora, ou equitativa, é válida para toda espécie de permutas ou de interferências, tanto de natureza civil como penal.¹⁵⁷

Em suma, a justiça retributiva pode ser compreendida como a posse, em um estado posterior, de uma quantidade idêntica à que se possuía em um momento anterior, e que corresponde a um meio-termo entre um tipo de ganho e um tipo de perda, tendo em vista uma proporção aritmética.¹⁵⁸

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de justiça, assim como todas as categorias fundamentais dentro da filosofia, é um dos mais disputados, convertendo-se o termo em suporte para toda construção jurídica. Nas mais antigas fases do pensamento, a justiça foi concebida apenas em um sentido genérico, a partir de conceitos preestabelecidos, os quais se manifestaram de forma dispersa, transpostos nos vários mitos. Dessa forma, o estudo da mitologia grega e de sua literatura se fez necessário para a compreensão da concepção grega da justiça.

Nessa senda, vimos que os mitos trouxeram, representados pelas deusas *Eunomia*, *Eirene* e *Diké*, as noções de disciplina, harmonia e justiça; e as poesias e as tragédias colaboraram para a construção do pensamento do homem grego na medida em que impoem princípios morais, ofereceram regras práticas para a orientação do homem, fixaram castigos executados por uma autoridade legitimamente estabelecida para aqueles que infringiam tais regras, pois não possuíam a *sophrosyne*, e exaltaram o ideal heróico de excelência do homem grego, a *areté*.

A partir de tais análises, pudemos verificar que o primeiro grau de elaboração conceitual do conceito de justiça pelos gregos é representado pela formação do conceito de *dikaiosyne*, que em si acolhe o fundo comum das representações míticas primitivas das três deusas ora mencionadas. A *areté* ganhou novos

contornos de virtude e passou a significar o modelo ideal de cidadão da *pólis* grega, o homem justo que reúne em si as quatro virtudes da justiça: a *andreia*, a *sophrosyne*, a *phronesis* e a *dikaiosyne*.

Por fim, constatamos a condensação de todos esses elementos na obra aristotélica que, a partir das percepções da *sophrosyne*, da *dikaiosyne*, e do simbolismo de *Eunomia* e de *Diké*, conceituou a virtude como um *justo meio termo*. Além disso, sendo a justiça uma virtude, foi ela especificada em *um meio aritmético* e *um meio para cada um*, termos estes cuja compreensão remete-se novamente ao simbolismo das deusas gregas, tornando-se evidente a contribuição da mitologia e da literatura para a formação do conceito grego de justiça.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- _____. *Poética: Organon: Política: Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- _____. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1976.
- BARKER, Ernest, Sir. *Teoria política grega*. Brasília: Universidade de Brasília, 1978.
- BARTHES, Roland. *O óbvio e o obtuso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BARZOTTO, Luis Fernando. Prudência e jurisprudência: uma reflexão epistemológica sobre a jurisprudência romana a partir de Aristóteles. *Revista Direito e Justiça*, Porto Alegre: Faculdade de Direito da PUCRS, ano XXIII, v. 23.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- _____. *Teatro grego: origem e evolução*. São Paulo: Ars Poetica, 1992.
- DEL DEBBIO, Marcelo. *Enciclopédia de mitologia*. São Paulo: Daemon, 2008.
- DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. São Paulo: Saraiva, 1960.
- _____. *Lições de filosofia do direito*. Coimbra: Arménio Amado, 1951. v. I.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.
- ÉSQUILO. *Oresteia: agamémmon, coéforas, euménides*. Lisboa: Editora 70, 1992.
- FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo: Atlas, 2003.
- _____. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2003.
- FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga*. São Paulo: Editora das Américas, 1961.
- GASTALDI, Viviana. *Direito penal na Grécia antiga*. Florianópolis: Fund. Boiteux, 2006.
- GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Loyola, 2001.
- GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

- GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: a doutrina heraclítica do logos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- _____. *Teogônia*. Trad. do original grego e coment. de Ana Lúcia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lyra. Niterói: UFF, 1979.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad., introd. e análise de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- JABOUILLE, Victor. *Do mythos ao mito: uma introdução à problemática da mitologia*. Lisboa: Edições Cosmos, 1993.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MARROU, Henri-Iréné. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- PETERS, F.E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Lisboa: FCG, 1977.
- PÍNDARO. *Himnos triunfais: con odas y fragmentos de Anacreonte, Safo y Erina*. Barcelona: Obras Maestras, 1946.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- _____. (Ed.). *El hombre griego*. Madrid: Alianza, 1995.
- _____. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- _____. *O mito e a religião na Grécia Antiga*. Lisboa: Teorema, 1991.
- VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1991. v. II.
- VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: definições e fins do direito: os meios do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NOTAS

- 1 VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, p. 171.
- 2 ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 8.
- 3 VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, p. 172.
- 4 HEIDEGGER, Martin. *Heráclito, a origem do pensamento ocidental: a doutrina heraclítica do logos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 278 et seq.
- 5 JABOUILLE, Victor. *Do mythos ao mito: uma introdução à problemática da mitologia*. Lisboa: Edições Cosmos, 1993, p. 17.
- 6 JABOUILLE, Victor. *Do mythos ao mito: uma introdução à problemática da mitologia*. Lisboa: Edições Cosmos, 1993, p. 17.
- 7 ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 16.
- 8 MALINOWSKI, Bronislaw. Citado de Mircea Eliade. Op. cit., p. 23.
- 9 BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1997, v. I, p. 39.
- 10 JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 90.
- 11 FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga*. São Paulo: Editora das Américas, 1961, p. 13.
- 12 Ibid., p. 11.
- 13 Ibid., p. 12.
- 14 VERNANT, Jean-Pierre. *O mito e a religião na Grécia Antiga*. Lisboa: Teorema, 1991, p. 30.
- 15 Hesíodo, em sua Teogônia, indica as Moiras (*Cloto, Láquesis e Ártropos*) como filhas da Noite, posteriormente, no mesmo poema, ele irá considerá-las como filhas de *Themis* e de *Zeus*.
- 16 VERNANT, Jean-Pierre. *O mito e a religião na Grécia Antiga*. Lisboa: Teorema, 1991, p. 32.
- 17 HESÍODO. *Teogônia*. Trad. do original grego e coment. de Ana Lúcia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lyra. Niterói: UFF, 1979, p. 29-30.
- 18 Ibid., p. 30-31.
- 19 Ibid., 1979, p. 38-39.
- 20 Ibid., p. 39.
- 21 Ibid., p. 50.
- 22 BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1997, v. I, p. 207.
- 23 ÉSQUILO. *Oresteia: agamémmon, coéforas, euménides*. Lisboa: Editora 70, 1992, p. 200, *Eumênides*, v. 311.
- 24 BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1997, v. I, p. 207-211.
- 25 DEL DEBBIO, Marcelo. *Enciclopédia de mitologia*. São Paulo: Daemon, 2008, p. 445.
- 26 BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1997, v. I, p. 232.
- 27 HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 37.
- 28 BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1997, v. I, p. 201-202.
- 29 GASTALDI, Viviana. *Direito penal na Grécia antiga*. Florianópolis: Fund. Boiteux, 2006, p. 21.
- 30 HESÍODO. *Teogônia*. Trad. do original grego e coment. de Ana Lúcia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lyra. Niterói: UFF, 1979, p. 51.
- 31 HESÍODO. *Teogônia*. Trad. do original grego e coment. de Ana Lúcia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lyra. Niterói: UFF, 1979, p. 51.
- 32 VERNANT, Jean-Pierre. *O mito e a religião na Grécia Antiga*. Lisboa: Teorema, 1991, p. 36.
- 33 Ibid., p. 35.
- 34 HESÍODO. *Teogônia*. Trad. do original grego e coment. de Ana Lúcia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lyra. Niterói: UFF, 1979, p. 38.
- 35 GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 62.
- 36 HESÍODO. *Teogônia*. Trad. do original grego e coment. de Ana Lúcia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lyra. Niterói: UFF, 1979, p. 37.
- 37 BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1997, v. I, p. 230-232.
- 38 ÉSQUILO. *Oresteia: agamémmon, coéforas, euménides*. Lisboa: Editora 70, 1992, p. 132, nota nº 35.
- 39 BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1997, v. II, p. 33.
- 40 PÍNDARO. *Himnos triunfais: con odas y fragmentos de Anacreonte, Safo y Erina*. Barcelona: Obras Maestras, 1946, p. 82.
- 41 GASTALDI, Viviana. *Direito penal na Grécia antiga*. Florianópolis: Fund. Boiteux, 2006, p. 22.
- 42 DEL DEBBIO, Marcelo. *Enciclopédia de mitologia*. São Paulo: Daemon, 2008, p. 192.
- 43 JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 135.
- 44 GASTALDI, Viviana. *Direito penal na Grécia antiga*. Florianópolis: Fund. Boiteux, 2006, p. 29.
- 45 JABOUILLE, Victor. *Do mythos ao mito: uma introdução à problemática da mitologia*. Lisboa: Edições Cosmos, 1993, p. 31.
- 46 VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, p. 179.
- 47 JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 67-68.
- 48 GASTALDI, Viviana. *Direito penal na Grécia antiga*. Florianópolis: Fund. Boiteux, 2006, p. 17.

- ⁴⁹ MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990, p. 20.
- ⁵⁰ BARZOTTO, Luis Fernando. *Prudência e Jurisprudência: uma reflexão epistemológica sobre a jurisprudência romana a partir de Aristóteles*. *Revista Direito e Justiça*, Porto Alegre: Faculdade de Direito da PUCRS, ano XXIII, v. 23, p. 222.
- ⁵¹ MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990, p. 28.
- ⁵² GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 262.
- ⁵³ MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990, p. 29.
- ⁵⁴ MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990, p. 29.
- ⁵⁵ ARISTÓTELES. *Poética: Organon: Política: Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 41. (1449a, 11).
- ⁵⁶ VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1991, v. II, p. 22.
- ⁵⁷ GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 17.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 17-18.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 37.
- ⁶⁰ SEGAL, Charles. *El espectador y el oyente*. In: VERNANT, Jean Pierre (Ed.). *El hombre griego*. Madrid: Alianza, 1995, p. 240.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 240-241.
- ⁶² *Ibid.*, p. 243.
- ⁶³ GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 50.
- ⁶⁴ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo: Atlas, 2003, p. 148.
- ⁶⁵ DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. São Paulo: Saraiva, 1960, p. 1-2.
- ⁶⁶ *Ibid.*, p. 5.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 223.
- ⁶⁸ DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. São Paulo: Saraiva, 1960, p. 6.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 6-7.
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 7.
- ⁷¹ GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 62.
- ⁷² HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 41.
- ⁷³ Em grego, *Diké*. Cf. HESÍODO. *Op. cit.*, p. 40.
- ⁷⁴ JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 135.
- ⁷⁵ JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 134-135.
- ⁷⁶ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2003, p. 52.
- ⁷⁷ GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 113-114.
- ⁷⁸ DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. São Paulo: Saraiva, p. 7-8.
- ⁷⁹ PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Lisboa: FCG, 1977, p. 38.
- ⁸⁰ JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 25.
- ⁸¹ *Ibid.*, p. 26.
- ⁸² JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 137-138.
- ⁸³ *Ibid.*, p. 26.
- ⁸⁴ *Ibid.*, p. 28.
- ⁸⁵ *Ibid.*, p. 134.
- ⁸⁶ GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 87.
- ⁸⁷ JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 138.
- ⁸⁸ DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. Coimbra: Arménio Amado, 1951, v. I, p. 43.
- ⁸⁹ DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. São Paulo: Saraiva, 1960, p. 22.
- ⁹⁰ JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 139.
- ⁹¹ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 121.
- ⁹² DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. São Paulo: Saraiva, 1960, p. 7-8.
- ⁹³ JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 137-138.
- ⁹⁴ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 51.
- ⁹⁵ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 125.
- ⁹⁶ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 75.
- ⁹⁷ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 125.
- ⁹⁸ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 75.
- ⁹⁹ BARZOTTO, Luis Fernando. *Prudência e Jurisprudência: uma reflexão epistemológica sobre a jurisprudência romana a partir de Aristóteles*. *Revista Direito e Justiça*, Porto Alegre: Faculdade de Direito da PUCRS, ano XXIII, v. 23, p. 225.
- ¹⁰⁰ AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1976, p. 160.
- ¹⁰¹ BARZOTTO, Luis Fernando. *Prudência e Jurisprudência: uma reflexão epistemológica sobre a jurisprudência romana a partir de Aristóteles*. Porto Alegre, *Revista Direito e Justiça da Faculdade de Direito da PUCRS*, ano XXIII, v. 23, p. 230.
- ¹⁰² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 132-133.
- ¹⁰³ BARZOTTO, Luis Fernando. *Prudência e Jurisprudência: uma reflexão epistemológica sobre a jurisprudência romana a partir de Aristóteles*. *Revista Direito e Justiça*, Porto Alegre: da Faculdade de Direito da PUCRS, ano XXIII, v. 23, p. 230.
- ¹⁰⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 133.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 50.
- ¹⁰⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 133.
- ¹⁰⁷ DEL DEBBIO, Marcelo. *Enciclopédia de mitologia*. São Paulo: Daemon, 2008, p. 192 Ver ainda FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2003, p. 32.
- ¹⁰⁸ BARKER, Ernest, Sir. *Teoria política grega*. Brasília: Universidade de Brasília, 1978, p. 170-171.
- ¹⁰⁹ JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 136.
- ¹¹⁰ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 59.
- ¹¹¹ *Ibid.*, p. 59-60.
- ¹¹² GASTALDI, Viviana. *Direito penal na Grécia antiga*. Florianópolis: Fund. Boiteux, 2006, p. 46.
- ¹¹³ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 59-60.
- ¹¹⁴ GASTALDI, Viviana. *Direito penal na Grécia antiga*. Florianópolis: Fund. Boiteux, 2006, p. 47.
- ¹¹⁵ BARKER, Ernest, Sir. *Teoria política grega*. Brasília: Universidade de Brasília, 1978, p. 50.
- ¹¹⁶ GASTALDI, Viviana. *Direito penal na Grécia antiga*. Florianópolis: Fund. Boiteux, 2006, p. 47.
- ¹¹⁷ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 65.
- ¹¹⁸ *Ibid.*, p. 63.
- ¹¹⁹ *Ibid.*, p. 66.
- ¹²⁰ *Ibid.*, p. 68.
- ¹²¹ *Ibid.*, p. 67.
- ¹²² *Ibid.*, p. 68.
- ¹²³ GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 26-27.
- ¹²⁴ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, p. 84.
- ¹²⁵ GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 113-114.
- ¹²⁶ ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 114.
- ¹²⁷ *Ibid.*, p. 150.
- ¹²⁸ GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 113-114.
- ¹²⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 105.
- ¹³⁰ VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: definições e fins do direito: os meios do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 59.
- ¹³¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 104-106.
- ¹³² VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: definições e fins do direito: os meios do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 59.
- ¹³³ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo: Atlas, 2003, p. 197.
- ¹³⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 105.

- ¹³⁵ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo. Atlas, 2003, p. 202.
- ¹³⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 107.
- ¹³⁷ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo. Atlas, 2003, p. 179.
- ¹³⁸ *Ibid.*, p. 184.
- ¹³⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo. Martin Claret, 2007, p. 49.
- ¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 47-48.
- ¹⁴¹ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo. Atlas, 2003, p. 165-166.
- ¹⁴² *Ibid.*, p. 166.
- ¹⁴³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 49.
- ¹⁴⁴ DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. Coimbra: Arménio Amado, 1951, v. I, p. 48.
- ¹⁴⁵ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo. Atlas, 2003, p. 181-182.
- ¹⁴⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 104.
- ¹⁴⁷ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo. Atlas, 2003, p. 181-182.
- ¹⁴⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 109.
- ¹⁴⁹ DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. São Paulo: Saraiva, 1960, p. 53, nota de rodapé nº 2.
- ¹⁵⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 108.
- ¹⁵¹ DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. São Paulo: Saraiva, 1960, p. 48.
- ¹⁵² FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo. Atlas, 2003, p. 183.
- ¹⁵³ DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. São Paulo: Saraiva, 1960, p. 48.
- ¹⁵⁴ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo: Atlas, 2003, p. 185-186.
- ¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 187.
- ¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 187.
- ¹⁵⁷ DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. São Paulo: Saraiva, 1960, p. 48.
- ¹⁵⁸ FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. São Paulo: Atlas, 2003, p. 191.
-