


**LEI, VIRTUDE E SUBJETIVIDADE: JUSTIÇA E FORMAÇÃO ÉTICA NO LIVRO V DA  
ÉTICA NICOMAQUEIA**

**LAW, VIRTUE AND SUBJECTIVITY: JUSTICE AND ETHICAL FORMATION IN BOOK  
V OF THE NICOMACHEAN ETHICS**

**LEY, VIRTUD Y SUBJETIVIDAD: JUSTICIA Y FORMACIÓN ÉTICA EN EL LIBRO V  
DE LA ÉTICA A NICOMAQUEA**

 10.56238/MultiCientifica-079

**Juscelino Silva**

Pós-doutor em Filosofia do Direito  
Instituição: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)  
E-mail: Juscelinus8@gmail.com

**Rafael Raimundo Oliveira Albuquerque**

Mestre em Filosofia  
Instituição: Universidade Estadual de Roraima (UERR)  
E-mail: Rafaelcogitoergosum@gmail.com

**Edson da Silva Barros**

Especialista em Filosofia  
Instituição: Universidade Estadual de Roraima (UERR)  
E-mail: Edsonbrilhantemente98@gmail.com

**Thayline Pereira da Silva**

Mestranda em Filosofia  
Instituição: Universidade Estadual de Roraima (UERR)  
E-mail: thaylinepds@gmail.com

**Roseane Henrique Viana**

Mestranda em Filosofia  
Instituição: Universidade Estadual de Roraima (UERR)  
E-mail: hroseane@gmail.com

**Cezar Ricardo Lima Neves**

Mestrando em Filosofia  
Instituição: Universidade Estadual de Roraima (UERR)  
E-mail: cezarnevesgeo@gmail.com

**José Domingos Alves dos Santos**

Mestre em Filosofia  
Instituição: Universidade Estadual de Roraima (UERR)  
E-mail: Santdomi50.rr@gmail.com



**Nubia Silva Costa**

Mestranda em Filosofia

Instituição: Universidade Estadual de Roraima (UERR)

E-mail: nscd.31@gmail.com

## RESUMO

Neste artigo investiga-se a relação entre direito e subjetividade a partir do Livro V da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles, examinando como a normatividade jurídica se articula com a formação ética do sujeito. O problema central consiste em compreender de que modo a justiça legal depende de disposições subjetivas previamente constituídas, e em que medida a eficácia do direito pressupõe uma educação ética da *psyché*. Parte-se da hipótese de que, em Aristóteles, a lei (*nomos*) não atua de forma autônoma, mas encontra sua efetividade na mediação com hábitos (*hexis*) e na contenção da desmesura (*hybris*), o que revela uma mútua implicação entre ordenamento jurídico e subjetividade moral. Metodologicamente, adota-se uma leitura filosófico-hermenêutica do Livro V, estruturada a partir de três tríades conceituais: *nomos-hexis-hybris*, *areté-diké-adikia* e *dikaiosynē-dikaion-dikaioi*. Como resultado, demonstra-se que a justiça aristotélica não se reduz à legalidade formal, mas exige a integração entre lei, virtude e julgamento prudencial, conferindo à subjetividade um papel constitutivo na realização do justo. Conclui-se que essa concepção oferece uma contribuição relevante para a filosofia do direito, ao evidenciar que a legitimidade e a eficácia das normas jurídicas dependem de sua correspondência com a formação ética dos sujeitos e com o *ethos* da comunidade política.

**Palavras-chave:** Direito. Subjetividade. Justiça. Aristóteles. *Ética Nicomaqueia*.

## ABSTRACT

This article examines the relationship between law and subjectivity based on Book V of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, focusing on the articulation between legal normativity and the ethical formation of the subject. The central problem addressed concerns how legal justice depends on previously constituted subjective dispositions and to what extent the effectiveness of law presupposes an ethical education of the *psychē*. The guiding hypothesis is that, in Aristotle, law (*nomos*) does not operate autonomously, but achieves effectiveness through its mediation with habit (*hexis*) and the containment of excess (*hybris*), revealing a mutual implication between legal order and moral subjectivity. Methodologically, the study adopts a philosophical-hermeneutical reading of Book V, structured around three conceptual triads: *nomos-hexis-hybris*, *aretē-dikē-adikia*, and *dikaiosynē-dikaion-dikaioi*. The analysis demonstrates that Aristotelian justice cannot be reduced to formal legality, since it requires the integration of law, virtue, and prudent judgment, thereby assigning a constitutive role to subjectivity in the realization of justice. The article concludes that this perspective offers a significant contribution to legal philosophy by showing that the legitimacy and effectiveness of legal norms depend on their alignment with ethical formation and the *ethos* of the political community.

**Keywords:** Law. Subjectivity. Justice. Aristotle. *Nicomachean Ethics*.

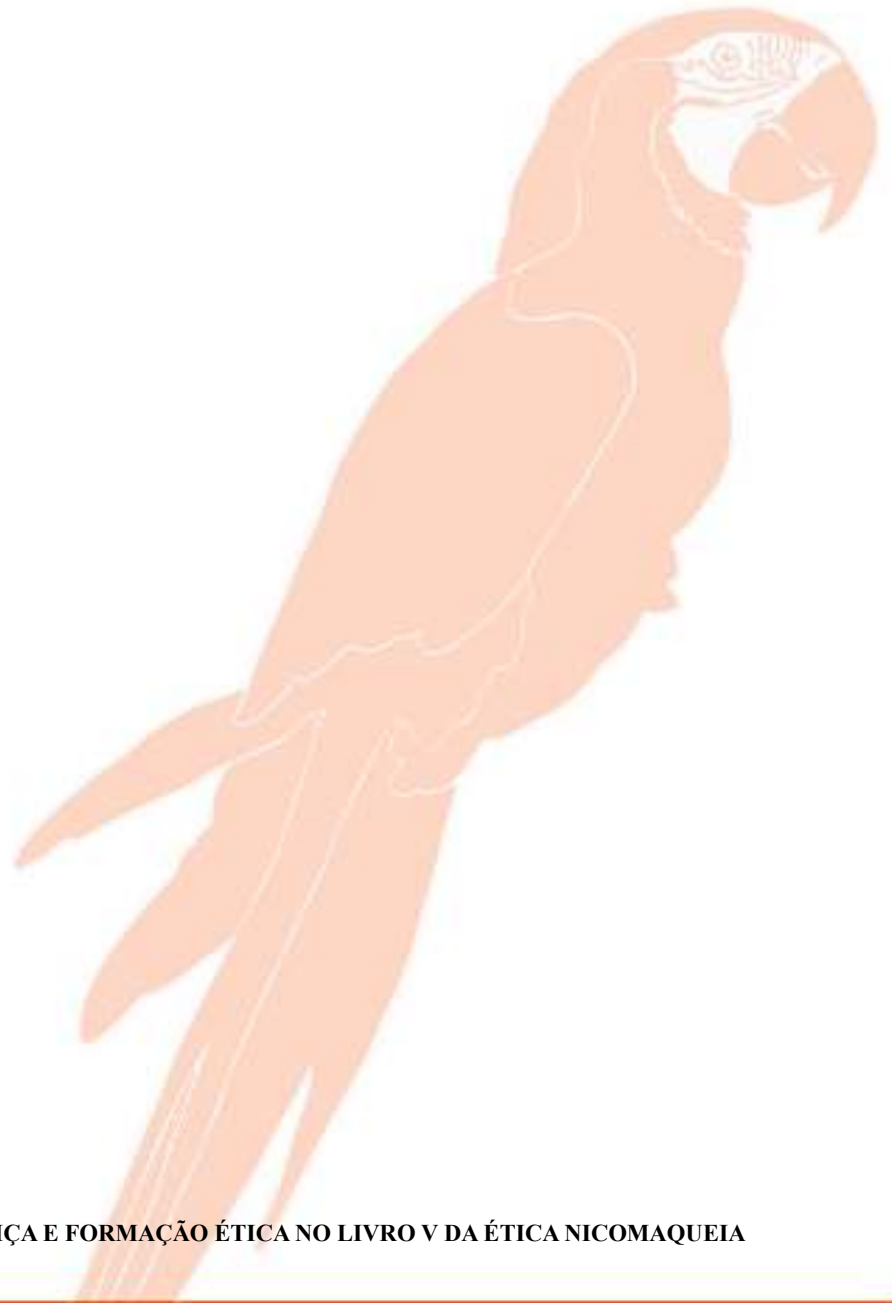
## RESUMEN

Este artículo investiga la relación entre derecho y subjetividad a partir del Libro V de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, examinando cómo la normatividade jurídica se articula con la formación ética del sujeto. El problema central consiste en comprender cómo la justicia jurídica depende de disposiciones subjetivas previamente constituidas y en qué medida la eficacia del derecho presupone



una educación ética de la psique. Parte de la hipótesis de que, en Aristóteles, el derecho (nomos) no actúa de forma autónoma, sino que encuentra su eficacia en la mediación con los hábitos (hexis) y en la contención del exceso (hybris), lo que revela una implicación mutua entre el orden jurídico y la subjetividad moral. Metodológicamente, se adopta una lectura filosófico-hermenéutica del Libro V, estructurada a partir de tres tríadas conceptuales: nomos–hexis–hybris, areté–diké–adikia y dikaiosynē–dikaion–dikaios. Como resultado, se demuestra que la justicia aristotélica no se reduce a la legalidad formal, sino que requiere la integración del derecho, la virtud y el juicio prudencial, confiriendo a la subjetividad un papel constitutivo en la realización de la justicia. Se concluye que esta concepción ofrece una contribución relevante a la filosofía del derecho, al destacar que la legitimidad y la eficacia de las normas jurídicas dependen de su correspondencia con la formación ética de los individuos y con el ethos de la comunidad política.

**Palabras clave:** Derecho. Subjetividad. Justicia. Aristóteles. Ética a Nicómaco.





## 1 INTRODUÇÃO

A relação entre direito e subjetividade constitui um dos problemas centrais da filosofia prática desde a Antiguidade, reaparecendo, sob diferentes formulações, nos debates contemporâneos sobre normatividade, legitimidade jurídica e formação do sujeito. Embora a tradição moderna do direito tenha privilegiado abordagens formalistas e institucionalistas, cresce, no âmbito das ciências humanas e sociais, a atenção à dimensão subjetiva da normatividade jurídica, especialmente no que se refere à internalização das normas, à formação ética dos agentes e às condições sociais de efetividade do direito. Nesse contexto, a reflexão aristotélica sobre a justiça, desenvolvida no Livro V da *Ética Nicomaqueia*, permanece uma referência teórica fundamental, ainda que frequentemente subexplorada em sua potencialidade para a análise da articulação entre lei, ética e subjetividade.

O problema que orienta este artigo consiste em compreender de que modo, em Aristóteles, a justiça legal não se sustenta apenas na exterioridade da norma, mas pressupõe disposições subjetivas previamente constituídas, formadas no interior do *ethos* comunitário. Em outras palavras, investiga-se em que medida a eficácia e a legitimidade do direito dependem de uma mediação contínua entre ordenamento jurídico e formação ética da *psychē*. A hipótese defendida é que, no pensamento aristotélico, o direito (*nomos*) não opera de maneira autônoma ou meramente coercitiva, mas encontra sua efetividade na articulação com os hábitos (*hexis*) e na contenção da desmesura (*hybris*), o que revela uma mútua implicação estrutural entre normatividade jurídica e subjetividade moral.

A literatura especializada em filosofia do direito, ao retomar Aristóteles, tende a enfatizar sobretudo a distinção entre justiça legal e justiça particular, ou ainda a noção de equidade (*epieikeia*) como corretivo da lei. No entanto, permanece relativamente marginal a análise sistemática do papel da subjetividade ética na realização do justo, especialmente quando considerada a partir das categorias internas do Livro V. Neste artigo, busca-se contribuir para esse debate ao evidenciar que a justiça aristotélica não pode ser adequadamente compreendida sem levar em conta a formação do caráter, a educação das paixões e o exercício do juízo prudencial, elementos que vinculam o direito às práticas sociais e à experiência concreta da vida política.

Metodologicamente, adota-se uma abordagem filosófico-hermenêutica, baseada na leitura analítica do texto grego da *Ética Nicomaqueia* (edição de Bekker), articulada a comentários clássicos e contemporâneos. A investigação organiza-se a partir de três tríades conceituais que estruturam a relação entre direito e subjetividade no pensamento aristotélico: *nomos–hexis–hybris*, que explicita a tensão entre lei, hábito e desmedida; *areté–diké–adikia*, que articula virtude, justiça e injustiça no âmbito das ações humanas; e *dikaiosynē–dikaion–dikaios*, que permite compreender o papel das instituições judiciárias, do justo da decisão e do julgamento prudencial. Essas tríades não são tratadas como categorias isoladas, mas como núcleos conceituais interdependentes, cuja unidade revela a inseparabilidade entre ética e direito.



Ao desenvolver essa análise, sustenta-se que a justiça, em Aristóteles, não se reduz à conformidade formal com a lei, mas exige a integração entre normatividade, virtude e julgamento prático, conferindo à subjetividade um papel constitutivo na realização do justo. Tal perspectiva permite repensar criticamente concepções contemporâneas do direito que dissociam legalidade e formação ética, oferecendo subsídios teóricos para debates atuais sobre legitimidade jurídica, educação cívica e racionalidade institucional.

O texto organiza-se da seguinte maneira: na primeira seção, analisa-se a tríade *nomos–hexis–hybris*, destacando a relação entre lei, hábito e desmesura; na segunda, examina-se a tríade *areté–diké–adikia*, com foco na articulação entre virtude, justiça e injustiça; na terceira, discute-se a tríade *dikaiosynē–dikaion–dikaios*, abordando as instituições judiciárias, o justo da decisão e o papel do juiz; por fim, a conclusão sintetiza os resultados e aponta implicações teóricas para a filosofia do direito contemporânea.

## **2 NOMOS-HEXIS-HYBRIS**

A tríade *nomos-hexis-hybris*, na “Ética Nicomaqueia”, aponta para uma circularidade entre o direito, *nomos*, a *hexis*, o hábito, e a *hybris*, o impulso, que deve ser sempre considerada pela ciência jurídica na criação e no aperfeiçoamento da lei. A relação Direito e Subjetividade ocorre no imperativo da lei sobre os impulsos desmedidos e na aprovação dos bons hábitos. Embora *nomos-hexis-hybris* seja uma tríade no pensamento aristotélico, convém separá-las para se processar o exame sistemático.

### **2.1 NOMOS**

*Nomos*, lei, é o Direito da comunidade posto em uma constituição. Na Ética Nicomaqueia, a lei traduz o legado do *ethos* comunitário. A comunidade aprendeu às duras penas aquilo que promove a *eudaimonia*, a felicidade, e aquilo que a destrói. Então, levou esta experiência para o código. Em função disto, as pessoas aprendem pela lei que se deve fazer e o que não se deve fazer. A primeira está vinculada à honra no seio da comunidade e a segunda está vinculada às penas. Isto distingue a lei costumeira da lei jurídica. Mas, a relação entre *nomos-hexis-hybris* é explosiva porque é uma luta entre a razão e o desejo.

Pode-se dizer então que não há cidade sem justiça e não há justiça política sem lei, isto é, sem constituição. E toda constituição, mesmo a depravada, permanece uma constituição se o que ela determina é observado. Porém, a justiça só se funda na legalidade quando a lei é estabelecida não para alguns, mas para o bem de toda cidade. Ao contrário, quando as leis são mal formuladas ou feitas às pressas, a justiça não é instituída, mas sim a legalização da injustiça.

Boas constituições instauram uma justiça sem reserva, porque, nesse caso, visam ao bem comum. Nas constituições viciadas, as leis só podem ser justas relativamente, porque são desviadas de



sua finalidade, servindo ao interesse particular de alguns (BODÉÜS, 1999, p. 71-82). Mas, quando as leis criam e asseguram as condições do bem-viver, isto é, quando são justas de acordo com a justiça natural, como proposto por Aristóteles, elas na verdade estão alinhadas com a noção de justiça partilhada pela sociedade. Segundo Aristóteles, a retidão das leis ou a função das leis na constituição deve solicitar dos cidadãos um comportamento que tenha como modelo o homem virtuoso. A boa legislação preocupa-se, antes de tudo, com a virtude e o vício do cidadão.

Ela deve, portanto, ordenar as leis em função do bem da cidade. Por isso, mesmo hoje, não se pode negar que elas reenviam aos atos de virtude como a coragem, a temperança, etc., que são as virtudes morais. Mas também, devem favorecer o florescimento das virtudes dianoéticas, isto é, a episteme ou o conhecimento científico, a *tekné* ou a arte, a *phrónesis* ou sabedoria prática, a *noûs*, ou a razão intuitiva, a *sofia* ou a sabedoria teórica.

Portanto, para Aristóteles, o conteúdo da justiça legal guarda profunda correspondência com a virtude da justiça. Devido a isso, a lei, corretamente estabelecida, é justa porque ordena, de modo particular, o que está ordenado nas virtudes morais. De modo que, se os cidadãos agem como a lei prescreve, eles apenas fazem aquilo que já possuem pelo hábito. Nesse caso, a ação segundo a lei é sempre justa, porque exige os mesmos atos que as virtudes exigem.

A justiça corresponde às leis prescritas, por isso elas mostram às pessoas como se comportar de acordo com a moral da cidade (ARISTÓTELES, 1856, V, 1130 b, 22-24), isto é, as leis não escritas. Nesse ponto, Aristóteles recupera o provérbio de Teógnis: “a justiça é a soma de todas as virtudes” (ARISTÓTELES, 1856, V, 1129 b, 30, tradução nossa). Noutros termos, a justiça é a virtude completa porque a lei recepciona a noção de certo e errado que a sociedade constrói e ordena que os comportamentos sociais sejam de acordo com as suas prescrições. Como essa exigência é muito ampla, só o cidadão virtuoso pode responder a ela, isto é, viver a cada exigência social de acordo com a virtude. Por isso, de modo invertido, se diz que a lei é a virtude completa (ARISTÓTELES, 1856, V, 1130 b, 6; 18-19; 23,25). Desde então, a virtude não é apenas a virtude arquetônica da alma, mas é recapitulada nas relações sociais e políticas. Assim, a virtude da justiça favorece as relações sociais e necessariamente, conserva em si todas as virtudes.

A justiça como justo legal é a “virtude completa por excelência”, isto é, uma ação exercida na face do outro para o bem dele, da comunidade e para o bem do próprio agente da justiça. A justiça então não consiste em saber todas as virtudes que a lei ordena, mas praticá-las. Nesse caso, virtuoso será aquele que pratica a justiça a si mesmo e vicioso aquele que é injusto para consigo; porém, justo ou injusto será aquele que realiza atos justos ou injustos ao seu próximo. Por isso, a justiça pode ser afirmada como a virtude por inteiro e a injustiça como o vício por inteiro.

Percebe-se então que a justiça e a virtude são entidades complementares, embora tenham origem na mesma fonte: a *hexis*, o hábito. A justiça é o estado habitual do caráter relativamente ao



outro; já a virtude é uma condição interior que reflete o caráter. Assim, a justiça e a virtude são uma só e a mesma coisa, porém, enquanto a primeira visa o outro, a segunda visa a interioridade.

A lei põe as diretrizes do comportamento legal e espera-se que as pessoas se comportem de acordo com elas. Mas, as leis da cidade não bastam se falta a lei interior que procede da *Paideia*, educação, que introduzirá a pessoa no *ethos* da comunidade. Neste processo, aprende a amar e a respeitar a sua tradição, porém de modo crítico. O resultado poderá ser uma pessoa que, por ter internalizado o *ethos* da comunidade, tem prazer em respeitar as leis, desde que sejam justas. Esta perspectiva aparece em Salgado de modo preciso:

Na perspectiva de uma reflexão filosófica sobre sua realidade, o direito é uma totalidade ética que se desenvolve historicamente e fenomenologicamente como realização ética plena o como último momento do processo ético, vale dizer, como realização da liberdade na sua forma subjetiva e objetivada, direito norma e direito do sujeito, a partir do homem na forma do cidadão grego [...] Essa racionalidade processual está, do mesmo modo, no momento da liberdade objetivada ou da norma, tal como ocorre na consciência da juridicidade dos valores mais altos da cultura ocidental, de sua declaração como direitos e de sua efetivação (SALGADO, 2006. p. 3).

Além de sua função normativa, o *nomos* aristotélico pode ser compreendido como um dispositivo formativo que atua na constituição da subjetividade dos cidadãos. Ao prescrever comportamentos e sancionar desvios, a lei não apenas regula externamente as ações, mas contribui para a interiorização de padrões éticos compartilhados, operando como mediação entre o *ethos* comunitário e a ação individual. Essa compreensão permite aproximar a reflexão aristotélica de debates contemporâneos sobre a eficácia simbólica das normas e sobre os processos de internalização da legalidade, nos quais a validade formal da lei se mostra insuficiente quando dissociada de disposições subjetivas capazes de reconhecê-la como legítima. Assim, o *nomos* revela-se não apenas como instrumento jurídico, mas como elemento constitutivo da vida ética e social.

Essa compreensão da lei como expressão de um *ethos* compartilhado permite aproximar a concepção aristotélica de debates contemporâneos sobre a legitimidade e a efetividade do direito. Como observa Paul Ricoeur, a justiça não se reduz à conformidade formal com a norma, mas exige mediações éticas e institucionais capazes de articular legalidade e reconhecimento mútuo, o que recoloca a subjetividade no centro da normatividade jurídica (RICOEUR, 2008). De modo convergente, Amartya Sen critica modelos de justiça excessivamente abstratos e sustenta que a validade das normas depende de sua capacidade de responder a contextos concretos de vida e a experiências reais de injustiça (SEN, 2011). Essa aproximação reforça a tese aristotélica segundo a qual o *nomos* só se realiza plenamente quando encontra ressonância nas disposições éticas dos cidadãos.

Mas, como ocorre a internalização do *ethos* comunitário? É o que se verá em seguida.



## 2.2 HEXIS

O ato justo só pode vir de uma pessoa justa. Na “Ética Nicomaqueia”, este procedimento é amparado por uma disposição, ἕξις - *hexis* -, que é construída na medida em que a pessoa exercita-se nas ações justas. A *hexis* dá ao homem a capacidade de perceber o que é justo e de agir segundo esta percepção. Através dela, se tem a potência necessária para agir justamente. Trata-se então de um poder segundo, porque decorre do processo de fazer-se a si mesmo, que é próprio da ação prática do pensamento aristotélico. Por isso, aquele que chegou à *hexis* só age de acordo com ela. Pode-se comparar tal homem ao homem saudável, porque assim como aquele que tem saúde, normalmente, não andaria como um doente, assim também um homem justo é incapaz de agir injustamente. Portanto, como a saúde que permite ao homem saudável agir saudavelmente, a justiça faculta as ações justas do homem justo.

Porém, cada circunstância exige ações justas adequadas a ela. Nesse caso, a mera repetição mecânica da justiça pode não realizá-la, por isso, deve ser exercida segundo as circunstâncias. Se estas variam, a maneira de agir também deve mudar. Sendo assim, a noção aristotélica de *hexis* é de que se trata do estado habitual do caráter e quando o homem se encontra nessa condição, possui a virtude da justiça porque aquilo que a sua sociedade vê naquele momento como justo e faz circular no seu interior, é o que esse homem se tornou. Nesse sentido, a justiça é a virtude do caráter, porque decorre do hábito e da prática. Por isso, não se confunde com o poder que alguém especial exerceria, e também não se confunde com a *episteme* da justiça, como defende a tradição socrática. Noutros termos, Sócrates pressupunha que se alguém sabe o que é justo, praticará a justiça. Contra-pondo-se a essa ideia, Aristóteles diz:

Sem dúvida, o puro conhecimento [20] das coisas belas já é uma escolha muito significativa por si só; porém, para a virtude, o ponto essencial e o mais precioso, não é conhecer-lhe a natureza; é saber como ela se forma e como se pratica. Não temos somente que saber o que é a coragem, temos, sobretudo, de ser corajosos; nem o que é a justiça, mas ser justo; semelhantemente, nós queremos a saúde, mais do que saber o que ela é; e possuir [25] um bom temperamento, mas do que saber o que é que um temperamento bom e robusto (ARISTÓTELES, 1856 [C], I, 5, 216 a, 18, tradução nossa).

A noção aristotélica de *hexis*, entendida como disposição incorporada por meio da repetição das ações, encontra ressonância em análises sociológicas contemporâneas sobre a formação dos esquemas práticos de conduta. Pierre Bourdieu, ao desenvolver o conceito de *habitus*, descreve processos semelhantes de interiorização de estruturas normativas que orientam percepções e práticas sem necessidade de coerção explícita (BOURDIEU, 2007). Essa convergência permite compreender a justiça, em Aristóteles, não apenas como adesão consciente à norma, mas como prática social incorporada, o que reforça a dimensão formativa do direito e sua dependência de processos educativos e culturais.



Sabe-se então que não basta saber a justiça, para ser justo, é preciso praticar. Por isso, Aristóteles define o ato justo como “[...] aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem” (ARISTÓTELES, 1856, V, 1129b, 15, tradução nossa). Nesse sentido, a justiça é para esse homem a virtude completa “por ser o exercício atual da virtude completa”, isto é, a ideia de justiça que a sua sociedade alcançou e preserva na sua história, tanto no plano legal, como no moral. Mas, também é a virtude particular, porque é a conquista humana desse homem em face de sua *hybris*, noutros termos, aquela força instintiva que leva o homem a praticar desatinos.

As virtudes são de duas naturezas. A virtude intelectual, geralmente, decorre do ensino sistemático, por isso, demanda um processo de aprendizado longo da vida na égide de um orientador. A virtude moral, por sua vez, decorre do hábito: “não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (ARISTÓTELES, V, 1103a, 20). Aristóteles reserva o conceito de mediania para as virtudes morais: “[...] a virtude deve ter o atributo de visar ao meio termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo” (ARISTÓTELES, V, 1106b,15).

Nesse caso, nasce a pergunta inevitável: como saber se um homem é virtuoso intelectualmente já que esta não é identificada pela mediania como o são as virtudes morais? A resposta está no papel que a razão exerce junto à paixão e ao seu cumprimento pelo corpo. É ela quem dá a justa medida de todas as ações virtuosas. Esta é a sua virtude. Mas, se não cumpre adequadamente essa função, então é uma razão viciosa. Por isso, Aristóteles afirma que “é a reta razão que põe o meio-termo das disposições de caráter.” Esta é a sua virtude porque na ética aristotélica “a virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado” (ARISTÓTELES, V, 1139a,15).

Ser virtuoso intelectualmente é ter a capacidade de ordenar continuamente as suas disposições de caráter de acordo com o *ethos* comunitário. Segundo Aristóteles “[...] deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro” (ARISTÓTELES, V, 1139a, 25). A causa eficiente da ação é a escolha e a causa eficiente da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. O que ajuda o homem no caminho da virtude é, em parte, o conjunto de virtudes e das ações que lhe são correspondentes: “[...] a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função” (ARISTÓTELES, V, 1106a, 20). Junte-se a isto a capacidade de discernimento e o implemento dos comportamentos adequados diante das diversas situações. Portanto, não obstante o *ethos* comunitário aponte para um quadro geral de comportamentos a serem esperados em situações específicas, estimule os comportamentos virtuosos premiando-os com honras e demonstre a sua indignação com os comportamentos viciosos, em última instância, compete somente ao homem na



plena posse de sua liberdade alcançar a *eupraxia*, ou seja, a sua própria excelência. (ARISTÓTELES, V, 1105b,10).

Sendo a virtude o resultado da orientação racional da paixão para uma mediania na qual carência e o excesso são vencidos pela descoberta do ponto de equilíbrio, a sua aquisição é decorrente de contínuos exercícios nas ações justas (ARISTÓTELES, V, 1103a,30).

Por isso, também nas virtudes, o homem é o pai das suas ações como o é de seus filhos. É na fricção repetitiva entre os impulsos e a razão que se forja o caráter. Na medida em que é determinado e disciplinado e põe as paixões no caminho da virtude, então, gradativamente tornar-se virtuoso:

Demos por assentado, pois, que a virtude tem que ver com prazeres e dores; que, pelos mesmos atos de que ela se origina, tanto é acrescida como, se tais atos são praticados de modo diferente, destruída; e que os atos de onde surgiu a virtude são os mesmos em que ela se atualiza (ARISTÓTELES, V, 1105a, 15).

O homem virtuoso pode cair no vício desde que relaxe na disciplina e recaia em comportamentos viciosos. Isto acontece porque a virtude está associada à vida prática (ARISTÓTELES, V, 1103b,10-25).

Neste caso, é preciso agir virtuosamente a vida toda porque, do contrário, a virtude pode deixar o homem outrora virtuoso. Segundo Aristóteles, “[...] está na natureza dessas coisas o serem destruídas pela falta e pelo excesso [...]” (ARISTÓTELES, V, 1104a,10).

Aristóteles observou que a maioria das pessoas são mais ouvintes do que ativas. Pensam que só ouvindo se tornam pessoas virtuosas (ARISTÓTELES, V, 1105b,10) por isso, não atentam para a qualidade de seus atos e são ingênuas quanto à origem de seu caráter. Mas, como quem já venceu esta existência limitada a si mesmo, o homem virtuoso, na medida em que continua a exercita-se na virtude mediante ações virtuosas na sua comunidade, move-se rumo à vida boa: a felicidade.

Em suma, as virtudes são “disposições de caráter” que são adquiridas através de um longo aprendizado. É através da disciplina e da determinação que um homem se faz virtuoso. A virtude no âmbito moral é a mediania e no *dianoético* é o reto juízo. Por isso, a virtude decorre de um ato de liberdade, entretanto, esta deve levar em conta o *ethos* comunitário porque este foi construído através de um longo processo no qual, as gerações anteriores, mediante dolorosas experiências, selecionaram um leque de virtudes e vícios para facilitar, às futuras gerações, o acesso à felicidade sem ter que descobrir, por experiência própria, tudo de novo. Mas, mesmo assim, o desafio crucial da virtude permanece, ou seja, não errar por carência ou por excesso, mas encontrar a sua justa medida em cada caso. Portanto, a tarefa crucial da razão é encontrar a mediania do impulso. Deste equilíbrio, ou de sua falta, nasce, respectivamente, a virtude e o vício.

A noção de *hexis*, compreendida como disposição adquirida pela repetição de ações, permite interpretar a justiça não como mera adesão intelectual à norma, mas como prática incorporada no modo



de agir dos sujeitos. Essa concepção antecipa problemas centrais da teoria social contemporânea, especialmente aqueles relacionados à formação de disposições práticas e à reprodução cotidiana da normatividade. Ao enfatizar que a justiça depende de hábitos consolidados, Aristóteles desloca o foco da coerção jurídica para a formação ética, indicando que a estabilidade das instituições jurídicas está diretamente vinculada à qualidade dos processos educativos e às práticas sociais que moldam o caráter dos cidadãos.

### 2.3 *HYBRIS*

*Úβρις* é uma palavra grega que se translitera como *hybris*. Trata-se do impulso desmedido no qual o desejo supera a razão e a pessoa, para satisfazê-lo viola as leis da cidade. Assim como o ato justo procede do homem justo, o ato injusto do homem injusto. O injusto chegou a esta condição porque ao agir constantemente contra a lei, construiu uma disposição de caráter, que desde então, o faz desejar o que é injusto, aquilo que atenta contra a lei da cidade. Ele faz isso movido pela ganância e com isso, busca o seu prazer em detrimento da felicidade coletiva que as leis procuram salvaguardar. Na injustiça, o homem busca o seu próprio bem fazendo o mal ao próximo. Com isso, ele se torna ímprobo. É injusto e, ao mesmo tempo, na medida em que seus atos criam a ideia de injustiça, o ato injusto, vicioso, é a injustiça completa. Esta força que leva o ser humano a agir fora da norma comunitária é a *hybris*.

Ao corpo pertencem os impulsos. Estes, naturalmente, visam ao prazer e evitam a dor. Por se voltarem exclusivamente para as suas satisfações, os impulsos participam do “princípio apetitivo” da alma e podem ser definidos como o estágio primitivo dos desejos. Por conseguinte, se opõem à razão, contudo, não totalmente porque podem ser persuadidos por ela (ARISTÓTELES, V, 1103a, 30). É na mediação da relação impulso e razão que se situam as virtudes intelectuais (sabedoria filosófica, compreensão e sabedoria prática) e morais (liberalidade, temperança, etc.).

Aristóteles denominou os impulsos de paixões. Estas, por sua vez, de modo geral, são neutras moralmente, ou seja, não são nem vícios nem virtudes por si mesmas. Só passarão para essas condições depois de submetidas ao crivo da decisão pessoal no horizonte do *ethos* comunitário (ARISTÓTELES, V, 1107a,15). Elas podem ser definidas como as forças, socialmente reconhecidas, que movem o homem em direção à satisfação de um desejo com vistas ao prazer. Nisto se distinguem dos vícios e das virtudes porque: “[...] com respeito às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que temos tal ou tal disposição” (ARISTÓTELES, V, 1106a, 5).

Os impulsos são forças desejanter que visam ao prazer, as paixões são impulsos socialmente reconhecidos. Assim, numa perspectiva mais lata, impulsos e paixões são sinônimos. O que parece diferenciar uma coisa da outra é que os impulsos puros estariam ainda numa condição sem nome, ou seja, não têm ainda um reconhecimento social, por isso são chamados genericamente de impulsos.



Mas, quando recebem um nome, lascívia, por exemplo, passam à condição de paixão, ou seja, um impulso reconhecido socialmente. Quando um impulso recebe um nome é paixão, antes disso é só impulso porque ainda não foi identificado pela cultura. Os prazeres e as dores estão ligados às paixões, por isso, o homem se move no mundo segundo o princípio do prazer. Estes dinamizam e atualizam as ações do homem no mundo e, por isso, podem condicionar os comportamentos tanto virtuosamente quanto viciosamente.

Salgado, nas três conferências ministradas em 2012 na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, a saber: A cultura grega: a descoberta da razão; II- A razão teórica como medida: ciência e verdade; III- A razão prática: a ética e a razão como medida, afirma a tendência logocêntrica da razão ocidental. O título geral das conferências traduz o embate da objetividade com a subjetividade claramente: “O espírito do Ocidente, ou razão como medida”. Salgado traduz a dialética da subjetividade e da objetividade, como segue:

Então, aparece aqui o primeiro tema importante da sociedade, o poder e, de outro lado, a perversão do poder, evidentemente. A perversão do poder é o arbítrio e a violência. É a desmedida. Para o grego é a tirania, a perda da liberdade de um povo, da sua autonomia, ou seja, a perda do poder de fazer as suas próprias leis, de traçar seus próprios limites, por estar o poder da razão, que é um *nós*, alienado no arbítrio de um eu, de um só. O *nós* é o momento próprio da razão, que traz em si todo um processo dialético a envolver a consciência oposta ao seu exterior, ao objeto, pela consciência de si, sempre como abertura para o objeto até a consumação de um *nós*, que é também um *eu* como Hegel descreve na Fenomenologia do Espírito (SALGADO, 2012, p. 44)

Na intriga entre subjetividade e objetividade esta, segundo Aristóteles, o desejo do prazer e a fuga da dor. Por conseguinte, há uma intrincada relação entre o prazer, a dor e a vida moral e, é em decorrência das resoluções no âmbito dessas instâncias, que o homem se aproxima ou se distancia da felicidade. Percebe-se esta relação de proximidade entre prazer e dor e suas implicações na vida moral em toda a ética aristotélica. Ouça-se Aristóteles:

[...] a excelência moral relaciona-se com prazeres e dores. É por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstermos de ações nobres. Por isso deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem ser causa de deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa (ARISTÓTELES, V, 1104b, 5,10).

Parece que para Platão não são só os prazeres que levam a um fim proveitoso, as dores também fazem isso. Por isso, é preciso distinguir entre dores que são totalmente prejudiciais e dores que levam a prazeres. Só uma educação consciente dessas nuances pode educar eficazmente porque faz com que ao automatismo orgânico de que o prazer não traz dor e esta não traz prazer seria, então, superado pela educação.



A concepção aristotélica de prazer confrontou-se com três opiniões correntes em sua época: 1) nenhum prazer é um bem porque, dentre outras coisas, o homem temperante evita os prazeres; 2) a maioria dos prazeres são maus porque os prazeres são nocivos e vis; 3) mesmo que todos os prazeres sejam bons a melhor coisa do mundo não é o prazer porque “[...] este não é um fim, mas um processo” (ARISTÓTELES, V, 1152a,10-15). Para Aristóteles, essas premissas não destituem o valor de bem dos prazeres porque: 1) os bens considerados males podem ser escolhidos ou rejeitados; 2) há bens que não envolvem nem prazer nem dor; 3) o prazer é uma atividade de estado natural, não é um processo (ARISTÓTELES, V, 1152b-1153a). Portanto, a ação do homem compõe-se de dois lados inseparáveis. O prazer e a dor. Ao primeiro, busca-se; ao segundo, evita-se. Ambos podem ser físicos ou mentais.

A dor é uma sensação de desprazer, que, dependendo da intensidade, provocará reações reflexas no corpo. Em virtude de contínuas experiências, o homem acumula um conhecimento preventivo daquilo que pode lhe provocar dor e, por isso, evita-o. A paixão, ao contrário, é a força que move o homem ao prazer e se manifesta de múltiplas maneiras. Não é em si mesma nem vício nem virtude. Só o será se os limites que definem algo como virtuoso ou vicioso forem ultrapassados. O que ajuda na distinção entre paixões puras e paixões viciosas ou virtuosas é a capacidade de decisão. Por isso, deve-se discernir entre “ação voluntária e involuntária.” Se o homem age por ignorância do limite ou coagido temos esta última. Já na voluntária o homem age conscientemente. Neste caso, foi seduzido pelo seu desejo. *A priori* isto não é nem bom nem mau (ARISTÓTELES, V, 1110a, 1110b,15).

Quando se trata de paixões violentas, Aristóteles afirma que “[...] as paixões irracionais não são consideradas menos humanas do que a razão; por conseguinte, também as ações que procedem da cólera ou do apetite são ações do homem. Seria estranho, pois, tratá-las como involuntárias” (ARISTÓTELES, V, 1111b). É exatamente no âmbito da escolha que está a possibilidade do vício ou da virtude porque o homem se faz fazendo.

Os prazeres são sensações físicas e/ou mentais que promovem uma sensação de bem-estar. As dores, ao contrário, de mal-estar. Contudo, os prazeres podem ser ruins e as dores podem ser boas e vice-versa. Aristóteles entende o comportamento humano como uma articulação integrada entre o psíquico e físico. Os impulsos ou apetites impulsionam o corpo em direção à satisfação e compete à razão, em sintonia com o *ethos* comunitário, dar um fim proveitoso aos impulsos tanto no plano individual quanto no social. A práxis contínua, voluntária e consciente faz um homem virtuoso ou vicioso.

Os vícios e as virtudes procedem da mesma fonte: os impulsos. Sendo assim, como e quando uma paixão tornar-se um vício? Isto ocorre quando a paixão executada não atinge a justa medida. É claro que esta avaliação não procede daquele que pratica o ato vicioso, mas de quem o avalia a partir do horizonte do *ethos* comunitário. Assim, quando alguém exterioriza uma paixão, corre o risco de fazê-lo aquém ou além da justa medida porque visou única e exclusivamente à satisfação de seus



apetites. Quem age assim viola os direitos dos outros, por conseguinte, desestabiliza a comunidade na medida em que agride o seu universo simbólico.

Na lógica aristotélica, os vícios são os extremos da virtude: “[...] os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões [...]” (ARISTÓTELES, V, 1107a, 5). Disto se conclui que é mais fácil ser vicioso do que virtuoso porque o vício pode ser alcançado de diferentes maneiras e em diferentes pontos das extremidades da paixão. Portanto, pode-se deduzir que ser vicioso é decorrente de decisões. Os vícios são adquiridos voluntária e deliberadamente. Uma pessoa não é viciosa, ela se faz.

O homem se torna vicioso ou virtuoso depois de repetir deliberadamente e por muito tempo os comportamentos. Desta forma, integram-se automaticamente ao caráter. Percebe-se que “o homem é pai de suas ações como é de seus filhos” (ARISTÓTELES, V, 1114a,10) e, portanto, no plano moral, o genitor de si mesmo.

Entretanto, pode ser que uma pessoa não queira ser viciosa, mas que isto ocorra por um erro de avaliação. Ora, como o homem virtuoso, parece que o fim a que o vicioso tem em mente ao dedicar-se aos atos viciosos é a felicidade. Mas, não a encontra porque estes, a princípio prazerosos, tornam-se dolorosos na medida em que estão fora dos padrões de virtude do *ethos* comunitário. Daí, a importância da educação para que as pessoas possam descobrir os meios adequados de serem felizes e contribuírem para a felicidade da comunidade. É neste contexto que emerge o valor do *ethos* comunitário. Os padrões de comportamento da comunidade foram sancionados depois de um longo processo de erros e acertos, por isso, são vitais para a comunidade. Se violados, todo o grupo passa a correr risco. Por isso, o infrator deve receber em si mesmo a punição decorrente de sua falta. Neste contexto, tornar-se virtuoso é fortalecer a própria comunidade de modo que todos desfrutem da vida boa. Ao contrário, fazer-se vicioso é colocar-se deliberadamente à mercê do puro prazer e violar o *ethos* comunitário. Isto coloca em risco tudo aquilo que a comunidade alcançou até então. Portanto, o vício prazeroso no início é, ao final, autodestrutivo porque se alguém o justificasse por causa do direito à sua liberdade teria, necessariamente, que estendê-lo a outros e uma comunidade onde todos os desejos fossem satisfeitos sem critérios éticos objetivos levaria o grupo à dissolução.

No âmbito da ética aristotélica, quando alguém escolhe ser vicioso é para sempre. Quando se exercita no vício os impulsos são acentuadamente fortalecidos e dispõem o caráter naquela direção, por isso, segundo Aristóteles, nenhum recondicionamento é forte o bastante para reeducá-lo:

Mas quando, sem ser ignorante, um homem faz coisas que o tornarão injusto, ele será injusto voluntariamente. [...] a princípio dependia deles não se tornarem homens dessa espécie, de modo que é por sua vontade que são injustos e intemperantes; e agora que se tornaram tais, não lhes é possível ser diferentes (ARISTÓTELES, V, 1114a, 20).

Portanto, entregar-se aos vícios deliberadamente não é próprio de adultos, mas de crianças.



Estas em função da idade vivem movidas pela busca do prazer e da evitação da dor sem mediação da razão. O interesse exclusivo da criança é o prazer, qualquer frustração leva ao choro porque ela ainda não é madura para suportar as frustrações. Semelhantemente, o homem vicioso ainda é infantil porque se percebe e age exclusivamente em função do prazer:

Essas características (referentes à intemperança) pertencem acima de tudo ao apetite e à criança, já que na realidade as crianças vivem à mercê dos apetites, e nelas tem mais força o desejo das coisas agradáveis. Se não forem obedientes e submissas ao princípio racional, irão a grandes extremos, pois num ser irracional o desejo do prazer é insaciável, embora experimente todas as fontes de satisfação. Acresce que o exercício aumenta-lhe a força inata, e quando os apetites são fortes e violentos, chegam ao ponto de excluir a faculdade de raciocinar (ARISTÓTELES, V, 1119a, 10).

O que se espera de um homem sábio é que ele administre bem as suas paixões de modo a colocá-las a serviço da vida comunitária. Nesta hora, as paixões se tornaram virtudes e, agora, orientadas pelo reto juízo:

[...] os apetites devem ser poucos e moderados, e não se oporem de modo algum ao princípio racional- e isso é o que chamamos obediência e disciplina. E, assim como a criança deve submeter-se à direção do seu preceptor, também o elemento apetitivo deve subordinar-se ao princípio racional (ARISTÓTELES, V, 1119b, 15).

A harmonia entre os impulsos e a razão é o princípio fundamental da virtude e o caminho da felicidade.

Os vícios são os dois extremos da virtude, procedem dos impulsos e resultam de erros de avaliação quanto à satisfação. São voluntários e definitivos e é próprio de um caráter infantil. As virtudes, por sua vez, resultam da correta administração dos impulsos, por isso, são o meio-termo dos vícios e é própria dos homens sábios. Enquanto os vícios corroem o *ethos* comunitário e podem levar a comunidade à destruição, as virtudes fortalecem e preservam-na.

Feito o exame da tríade *nomos-hexis-hybris*, passa-se à segunda tríade do pensamento aristotélico: *arete-diké-adikia*, respectivamente, virtude-justiça-injustiça.

### 3 ARETÉ-DIKÉ-ADIKIA

A tríade aristotélica *arete-diké-adikia*, significa respectivamente virtude-justiça-injustiça. O Direito e a Subjetividade estão ligados pela natureza das ações justas ou injustas das pessoas na comunidade.

#### 3.1 ARETE

*Αρετε*, é uma palavra grega que se translitera para o português como *Arete* e significa virtude. Esta pode ser ética, relativa ao comportamento correto, e *dianoética*, relativa ao reto juízo. As virtudes



são “disposições de caráter” (ARISTÓTELES, V, 1106a, 10) relacionadas com a escolha. O seu lugar apropriado é a mediania. Esse ponto central é determinado pela razão e um homem dotado de sabedoria prática o encontra mais facilmente (ARISTÓTELES, V, 1107a,5). A mediania não é posta de antemão por alguma determinação exterior à pessoa porque para Aristóteles é o homem que escolherá, em cada ocasião, esse lugar apropriado da virtude. Portanto, “a mediania é relativa a nós”. Disso decorre que “no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao justo, é, porém, um extremo” (ARISTÓTELES, V, 1107a,5). A virtude é uma disposição de caráter que se relaciona com “[...] que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função” (ARISTÓTELES, V, 1106a,20).

A mediania é a excelência da virtude. Resulta da ação global do organismo: as paixões são orientadas pela reta razão. Isto significa não limitar excessivamente a sua força e nem ceder-lhe espaço demasiado. Ao desejo compete o desejar, ao corpo compete o sentir, à razão compete o orientar. A interpretação da razão dos desejos do corpo e do *ethos* comunitário deve levar em conta que toda paixão tem o tempo, o lugar e as circunstâncias apropriadas. Essas variáveis, quando consideradas, são as condições fundamentais para se praticar uma ação virtuosa.

A compreensão da virtude como mediania orientada pela razão prática permite articular a ética aristotélica a reflexões contemporâneas sobre normatividade social e formação da subjetividade. Axel Honneth destaca que as disposições éticas dos sujeitos se constituem em contextos de reconhecimento intersubjetivo, nos quais valores e expectativas sociais moldam a autocompreensão dos indivíduos (HONNETH, 2009). Sob essa perspectiva, a *areté* aristotélica pode ser interpretada como uma forma de eticidade incorporada, cuja realização depende de práticas sociais que promovem o reconhecimento e a integração do sujeito à vida comunitária.

O objeto é o outro aspecto a ser considerado. Deve ser apropriado à referida paixão. Se há outras pessoas envolvidas, as paixões devem estar voltadas para as pessoas certas. Isto posto, deve-se considerar a conveniência dos motivos que estão presidindo a ação e se o modo de satisfação do desejo é apropriado (ARISTÓTELES, V, 1106b,20). Portanto, em última instância, o *ethos* comunitário é o parâmetro das ações justas. Estas são orientadas pela regra justa. Aristóteles, percebendo a natureza instável das ações, afirmou que são as pessoas que devem decidir caso a caso a ação mais adequada em cada situação:

Tal como se passa no que se refere à saúde, as questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixidez [...] as próprias pessoas devem considerar, em cada caso, o que é mais apropriado à ocasião, como também sucede na arte da navegação e na medicina (ARISTÓTELES, V, 1104a,5).

A administração racional do desejo leva a um ato virtuoso e, posteriormente, a uma virtude (ARISTÓTELES, V, 1119b,20). O desafio do ato moral é situar-se na mediania da ação



(ARISTÓTELES, V, 1106b, 25). O excesso e a carência são os grandes adversários da ação justa. Consequentemente, maiores são as probabilidades de errar do que de acertar a mediania de uma ação. Por isso mesmo, a falta e o excesso caracterizam os vícios e a mediania, as virtudes. Aristóteles afirma que não se chega à mediania numa única ação. Mas, erra-se hoje para acertar amanhã: “Fica bem claro, pois, que em todas as coisas o meio-termo é digno de ser louvado, mas que às vezes devemos inclinar-nos para o excesso e outras vezes para a deficiência. Efetivamente, essa é a maneira mais fácil de atingir o meio-termo e o que é certo” (ARISTÓTELES, V, 1109b, 20).

A *eupraxia* é uma tarefa para a vida inteira (ARISTÓTELES, V, 1105b) e está mais relacionada com o outro do que consigo mesmo. Por isso, “o melhor dos homens “[...] não é o que exerce a sua virtude para consigo mesmo, mas para com o outro. Pois que difícil tarefa é essa” (ARISTÓTELES, V, 1130a, 5). Os homens têm em comum todas essas coisas e é no modo com que administram essas forças interiores que serão mais ou menos humanos. Trata-se de uma tarefa complexa e de alto grau de exigência. Assim, segundo Aristóteles, precisa-se contar com certa inclinação natural à virtude: “é, portanto, uma condição prévia indispensável a existência de um caráter que tenha certa afinidade com a virtude, amando o que é nobre e detestando o que é vil” (ARISTÓTELES, V, 1179b,30; 1106 a, 30).

Ao compreender a virtude como mediania orientada pela razão prática, Aristóteles fornece um critério ético que ultrapassa a rigidez normativa e se adapta à complexidade das situações concretas. Essa concepção revela-se particularmente relevante para a reflexão jurídica contemporânea, na medida em que problematiza modelos normativos excessivamente abstratos e evidencia a necessidade de considerar contextos, circunstâncias e relações sociais na avaliação do justo. A virtude, nesse sentido, não é apenas uma qualidade individual, mas um princípio relacional que se manifesta na convivência política e na busca de equilíbrio entre interesses diversos.

### 3.2 DIKÉ

Quando se volta para o contexto da “Ética Nicomaqueia”, percebe-se que a justiça em Atenas tem uma força religiosa proeminente. Aristóteles a valoriza, entretanto, toma-a somente como ponto de partida já que, no plano filosófico, veta a interpretação extra-humana da justiça associada às deusas *Θέμις* - Têmis - e *Δίκη* - Diké - (SAINT-ARNAUD, 1984, p. 158). Ele opta por examiná-la nas ações do povo e na adequação dessas ações com a lei da *Πολις* - *polis* -. Por isso, não se pode negar que a compreensão da justiça no Livro V, da “Ética Nicomaqueia”, exige que se compreenda a noção de justiça que prevalece até então. Sem isso, pode-se até reconhecer a originalidade de Aristóteles, mas ter-se-á perdido a oportunidade de identificar a outra face da justiça, a divina com a qual ele se debate.

Segundo a mitologia grega, a deusa Têmis, filha de Urano e Gaia, é a deusa da Justiça, da Lei e da equidade. Na iconografia jurídica, é representada com uma balança, uma espada e, geralmente, com uma venda sobre os olhos. A balança serve para “pesar” o equilíbrio do cosmo; a espada, o poder



de punir quem estiver fora de seu lugar e a venda sobre os olhos simboliza a imparcialidade da decisão (GRIMAL, 1997, p. 435). Porém, Têmis representa a justiça transcendente, isto é, aquela que não passa pela mediação judiciária. Na tradição ocidental clássica, isto aponta para a origem religiosa da justiça. Significa que, segundo o mito, Têmis pune quem introduz a desordem na ordem do mundo, ou seja, coloca-se em um lugar que não é o seu. Esta é uma das possibilidades de interpretação da célebre frase “conhece-te a ti mesmo”, posta à entrada do Templo de Delfos. Decorre daí que a ὕβρις - *hybris* -, a desmesura, é a origem do caos e de formas variadas de *adikia*, de injustiça (FISCHER, 1992).

Por isso, o mito de Têmis ajuda a entender que a primeira função da justiça é impedir os excessos da *hybris*, porque o homem só escapa deles ficando em seu próprio lugar. Se alguém é tomado por algum impulso incontrolável e viola a lei da cidade, a justiça é simples e direta porque visa somente à restauração da ordem do mundo. Têmis não leva em conta os motivos do culpado ou o seu arrependimento. Portanto, ela dá a legitimidade da justiça, isto é, justifica a punição imposta ao infrator pelas Eríneas, as deusas da vingança (LÉVÊQUE; FESTUGIÈRE, 2011).

Na evolução da justiça grega, trata-se de um momento anterior à justiça legal, porque não se pode falar, até então, no sentido jurídico da justiça. Mas, é legítima porque decorre da vontade de Têmis. Portanto, muitas vezes, a justiça não tem mediador humano. É o próprio “destino” que se incumbe de punir o culpado em resposta à oração do injustiçado:

Eu invoco Têmis, a filha casta de Urano, nascida de pais ilustres, Geração de Gaia, Virgem de belos olhos, que, primeiro, revela aos homens as profecias sagradas e os oráculos dos Deuses no templo Delfiano e que reina também sobre Pítio e os Pitianos, e que deu ao Rei *Phoibos* o poder de entregar oráculos. Ó Ilustre, honrada de todos, que vaga na noite, primeiro tu ensinastes aos homens as cerimônias sagradas e as festas noturnas de *Bakklos*. É de ti que veem os mistérios dos Bem-aventurados e as honras que lhes são dadas. Venha, ó Bendita, e seja propícia, ó Virgem, àqueles que se iniciam em seus mistérios (CALLIES, 2006, tradução nossa).

O mito de Têmis gradativamente dá lugar à deusa Diké, cuja missão é velar as ações dos homens, punindo-os ou recompensando-os. Desse modo, a justiça da cidade que se legitima na deusa Têmis, alcança a legalidade com Diké. Agora o divino está mais próximo do humano. O direito encarna-se nas instituições judiciárias.

No caso da justiça democrática de Atenas, pode-se falar que o direito positivo e o direito natural formam uma unidade na qual o direito divino tem a primazia. Por isso, a tensão ao invés de incomodar o jurista, é o ingrediente que estimula e qualifica a sua habilidade de julgar. Segue-se daí a equidade da justiça. Uma justiça equânime leva em conta a particularidade dos indivíduos e os contextos. Não é a aplicação estrita da letra da lei, porque visa à legitimidade, além da estrita legalidade (LALANDE, 1999, 605-606).



*Δίκη*, Diké, é filha de Zeus e Têmis (HESÍODO, 2007, 900-901), também conhecida como Astreia, a deusa das estrelas, e como *Dikaiosyne*, o espírito da justiça. Na mitologia grega, Diké é a deusa da Justiça. Porém, diferentemente de sua mãe, Têmis, que zela pelo cosmo, interessa-se mais pelas questões dos homens. Por isso, desce para estar com eles. Diké se opõe à *Adikia*, isto é, o espírito de injustiça e às ações erradas (SMITH, 2005, p. 1002).

Segundo o mito, a deusa aproxima-se do trono de Zeus com lamentações quando um juiz viola a justiça (HESÍODO, 2007, 239). A deusa esforça-se para dirimir as diferenças e os conflitos entre os homens indicando-lhes os meios de conciliação. Por isso, ela torna-se o símbolo da justiça. Porém, não a justiça cósmica de Têmis, mas a realizada pelo juiz, que é quem humaniza a cidade aplicando a justiça. Diké, segundo Hesíodo (1996), aparece no mundo dos homens como o princípio que deve orientar a ordem social. Esta também é a posição de Évelyne Scheid-Tissinier: “a diké se apresenta por consequência como o elemento que assegura a gestão dos mecanismos que regulam as relações humanas, por oposição a têmis, esta lei imposta do alto e que impõe o respeito” (2008, tradução nossa).

Portanto, no mito de Diké, o divino e o humano compõem uma unidade. O mito ajuda a ver o processo de mudança da sociedade grega. Na medida em que a sociedade fica mais complexa, a deusa da Justiça desce. A partir daí, pode-se falar da imanência da justiça, mas conservando o vínculo com a justiça transcendente. Por isso, a iconografia jurídica representa Diké sem a venda nos olhos. Os olhos abertos simbolizam a necessidade de olhar além das evidências imediatas dos fatos e a balança é o signo da isonomia (FERRAZ JÚNIOR, 2003, p. 32-33). Estes dois aspectos da justiça parecem indicar que Diké é, ao mesmo tempo, uma justiça geral que engloba todas as virtudes, exprimindo-se como *δικαιοσύνης - dikaiosine* - e também é o arquétipo da justiça particular.

Do século VI a.C. em diante, os gregos se empenharão por uma justiça que, mesmo conservando a sua matriz divina, ganhará cada vez mais a participação da inteligência humana para se fazer cumprir. A palavra diké significa costume, uso. A deusa Diké é a personificação desse conceito. Sabe-se que “costume” e “uso” recapitulam as experiências positivas da comunidade em vista do bem comum. Diké é a personificação dos valores da *polis*, por isso, é reconhecida como a deusa da justiça “de baixo”, da cidade, em continuidade à justiça “do alto”, de Têmis. Diké cuida da justiça dos homens que se concretiza nas leis e nos julgamentos que ocorrem na cidade de Atenas (CALLIES, 2011).

Sabe-se hoje, da natureza mutável dos costumes em decorrência do caráter antropológico de sua origem. Mas, no período mítico, os costumes são considerados dádivas dos deuses. Violá-los é ir contra a vontade de Têmis e de Diké. A justiça legítima, que segundo o mito vem do alto, encontra o contraponto na legalidade da justiça recepcionada nas leis da cidade. Diké inspira a justiça legal, positiva, estatal. É companheira dos justos e se opõe aos injustos. É a ela, como a garantidora da isonomia nas cortes de Atenas, que primeiramente o injustiçado recorrerá:



Eu invoco a bela Diké que vê a multidão das coisas e que sentada sobre o trono do rei Zeus, acompanhando do alto do Céu a vida dos homens em variadas raças, punindo a iniquidade e eliminando tudo o que é diferente da verdade. Ela julga as ações malvadas que a iniquidade inspira nos homens, quando eles querem realizar projetos injustos. Ela é a inimiga dos perversos, mas é amiga dos bons. Ó Deusa, acolhe as nossas invocações, até o fim fatídico de nossa vida (CALLIES, 2006, tradução nossa).

À luz de Têmis e Diké, a paz da cidade vem das decisões equânimes face ao difícil equilíbrio entre o justo e o injusto. Do ponto de vista humano, trata-se sempre de uma opção pela virtude, que é perpetuamente ameaçada pela *hybris*, como uma espécie de sombra que espregueita todas as ações nobres.

### 3.3 ADIKIA

*Αδικία* é uma palavra grega que significa injustiça. Para aprofundar a paronímia (ANDRADE, 2009, p. 59) entre justiça e injustiça, Aristóteles observa que se pode falar de uma injustiça geral e particular. A injustiça geral é composta de ilegítimo e ímprobo. Ilegítimo é aquilo que está fora da lei. Porém, Aristóteles sinaliza que nem tudo que está à margem da lei é injusto, embora seja ilegítimo. Por outro lado, o ímprobo é aquele que quebra a lei e promove a desigualdade. Por isso, todo ímprobo é injusto e iníquo concomitantemente (ARISTÓTELES, 1856, V, 3, 1131 a, 10). A isto Aristóteles chama de injustiça particular. Para esta conceituação ser exata, precisa-se que a lei reflita o *ethos* comunitário (ARISTÓTELES, 1856, V, 2, 1130 b, 20), porque se fosse a lei de um tirano, já fugiria à teoria. Como o diz Cournarie, “uma ação conforme a lei só é justa se a lei for justa ou mais exatamente se se admite que a lei possui, por si mesma, o poder de fazer acontecer a justiça” (COURNARIE, 2007, p. 13, tradução nossa). Desse modo, não é a lei que é a medida da justiça, mas a justiça que é a medida da lei, isto é, não mais qualquer direito natural, universal e abstrato, mas a lei na sua retidão de lei, conforme a sua função e finalidade, que é a efetivação do bem comum.

A apreciação da justiça, diz Aristóteles, passa pela consideração da injustiça:

Seja, porém, como for, o objeto de nossa investigação é aquela justiça que constitui uma parte da virtude; porquanto sustentamos que tal espécie de justiça existe. E analogamente, é com a injustiça no sentido particular, que nos ocupamos (ARISTÓTELES, 1856, V, 2, 1130a, 15, tradução nossa).

Em complemento à justiça natural, a justiça legal corresponde ao direito objetivo da cidade. Isto, segundo Aristóteles, significa que:

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 nesse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justiça aqueles atos que tendem a produzir e a preservar para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem (ARISTÓTELES, 1856, V, 1, 1129b, 15, tradução nossa).



Esta lei posta gera os direitos subjetivos, isto é, aqueles que os cidadãos podem reivindicar nas instituições jurídicas da cidade em razão da lei. Dessa maneira, um cidadão faz justiça a si ou a outrem quando corrige, por força de lei, a injustiça sofrida. Para tanto, terá que provocar as instituições judiciárias da cidade. Pode-se dizer que esta é a percepção do senso comum do que é a justiça. Trata-se então de compreensão unívoca. Nesse caso, será justo o que age segundo a lei e injusto aquele que a viola. Parece importante, evocar aqui a Tomás de Aquino na “Suma Teológica”. O Aquinate diz que a justiça tem por alvo o bem comum (2008, q. 58, art. 5). Pode-se dizer então que a justiça é uma virtude civil por excelência e, por isso, total e legal.

#### **4 DIKAIOSINE-DIKAION-DIKAIOS**

A tríade *dikaiosine-dikaion-dikaios*, respectivamente, justiça nas instituições judiciárias, o justo da decisão judiciária e justiça dos juízes. O Direito e a Subjetividade estão ligados pelas instituições judiciárias e as decisões do justo.

##### **4.1 DIKAIOSINE**

*Δικαιοσινε, dikaiosine*, significa justiça vinculada às instituições judiciárias. Espera-se que as instituições judiciárias cumpram a lei, mas que também realizem o justo. O julgamento de Sócrates um caso emblemático quando se pensa na justiça do poder judiciário. O julgamento de Sócrates é um exemplo seletivo de conflito entre o legal e o legítimo. Na “*Ἀπολογία Σωκράτους*” (PLATON, 1903), pode-se ver o encontro entre a razão mítica, representada por Meleto, Ânito e Lição e pelos 280 juízes que o condenaram (PLATÃO, 1987, p. 9 e 53), e a razão filosófica, representada por Sócrates.

Uma breve retomada do embate ajuda a entender a influência da tradição mítico-religiosa nas instituições jurídicas de Atenas e como o direito natural influencia as leis da democracia ateniense e a consciência da população. As instituições democráticas atenienses são, ao mesmo tempo, os lugares onde Dike é lembrada como referência de justiça e onde os cidadãos atenienses fazem as leis articulando os muitos interesses em jogo.

Em 399 a.C., Meleto, Ânito e Lição acusam a Sócrates de impiedade, isto é, de não crer nos deuses da cidade de Atenas: “Sócrates é um homem perigoso, que, por uma curiosidade criminosa, quer desvendar o que se passa no céu e sob a terra, faz da impiedade uma boa causa, e ensina aos outros esses segredos perniciosos” (PLATON, 1903, 19b-19c, tradução nossa) e de “[...] corromper a juventude, não reconhecer a religião do Estado e de pôr no lugar extravagâncias demoníacas” (PLATON, 1903, 24b-24c, tradução nossa).

A primeira acusação afirma que Sócrates é ateu e a segunda, que desencaminha a juventude. Os acusadores de Sócrates atribuem o ateísmo dele ao descaso aos deuses da cidade em geral. Diz Meleto: “por Zeus, senhores juízes, ele não crê, pois afirma que o sol é pedra e a lua é terra” (PLATON,



1903, 26d, tradução nossa). Isto põe Sócrates diante do juízo de Têmis e Diké. A segunda acusação é contra o seu método filosófico, a ironia e a maiêutica, que os discípulos de Sócrates aplicam nos debates cotidianos. Isto é visto como perversão da juventude. A terceira acusação ataca o resultado do trabalho de Sócrates, que é fortalecer as mentes mais fracas. A maiêutica ajuda aos não cidadãos de Atenas, na medida em que lhes permite fazer a catarse de sua limitação. Isto leva à desestabilização do *status quo*, porque um escravo pode se perceber tão capaz quanto um cidadão ateniense (PLATON, 1849).

Em sua defesa, Sócrates afirma não ser ateu, mas profundamente ligado ao *daimon* que o guia desde pequeno. Além disso, o seu método promove a justiça, porque ajuda as pessoas a descobrirem os seus limites e as suas potencialidades. Se Sócrates deve alguma coisa, é isto: ter como missão a ciência humana, ou seja, compreender o ser humano. Esta tarefa só começou porque Sócrates quis mostrar a Querofonte que a pitonisa do Templo de Delfos se enganou quando lhe disse que Sócrates era o homem mais sábio do mundo. Ora, como podia sê-lo se a única certeza que tem é de nada saber? Mas, parece que este é o segredo da profecia da pitonisa: o sábio tem certeza de que nada sabe, isto é, cada situação é lugar de novo aprendizado. Sócrates foi condenado por trinta votos de diferença. Isto significa que dos 501 juízes, 221 o absolveram das acusações (PLATÃO, 1987, p. 9 e 53).

Nesse contexto, Sócrates poderia escolher uma fiança ou o exílio como alternativa à pena de morte, mas seguindo a inspiração do *daimon*, o gênio bom, embaraça os juízes quando pede que, se absolvido, fosse alimentado no Pritaneu enquanto viver. O Pritaneu, casa dos pritanes, juízes de Atenas, é onde ficava a chama sagrada à Héstia, a deusa da família. Sócrates coloca os juízes diante de uma aporia: a pena de morte ou a honra para a vida toda. Os juízes optam pela primeira.

#### 4.2 DIKAION

O termo grego *δικαίον*, *dikaion*, se traduz por decisão do justo. Aristóteles não descarta esta compreensão da justiça cuja natureza é a homonímia, isto é, o caráter unívoco que o senso comum dá aos termos justiça e injustiça. Na verdade, toma-a como ponto de partida para uma compreensão mais acurada da justiça. Conseqüentemente, a percepção aristotélica da justiça marca um distanciamento de como o senso comum a percebe e dá à razão ocidental um paradigma, ainda hoje, muito considerado na Filosofia do Direito.

Para Aristóteles, o ganancioso é o contraposto do *dikaios*, do justo. Contrapondo-os, Aristóteles percebe que enquanto o ganancioso está imerso na sua própria injustiça- *adikias* -, o justo esmera-se na justiça (ARISTÓTELES, 1856, V, 2, 1130 a, 30). Quando a atenção do filósofo para no ganancioso, ele percebe que a injustiça particular deste está vinculada a uma injustiça geral, que é aquilo que é contrário à lei (ARISTÓTELES, V, 2,1130 a, 20) e que a experiência histórica da comunidade



descartou por lhe ser nociva. Porém, há um aspecto comum à injustiça geral e à particular. Trata-se da desigualdade na relação com o próximo.

Esta primeira abordagem dá a Aristóteles as pistas de que se existem duas espécies de injustiça, parece ser possível dizer o mesmo em relação à justiça (ARISTÓTELES, V, 2, 1130b, 5). Trata-se da justiça geral ou legal e da justiça particular. Elas estão relacionadas à virtude. Aristóteles sublinha, em primeiro lugar, a homonímia tanto da palavra justiça como da injustiça. Por aí, ele ultrapassa o sentido de justiça que o senso comum construiu e revelará o da equivocidade.

O senso comum considera injusto aquele que viola a lei e o que toma mais do que lhe é devido. Em contraposição, Aristóteles entende que o homem justo - *dikaios* - se atém ao legal e ao igual. Por isso, Aristóteles aplica a noção de equivocidade da palavra injustiça à noção de justiça: “o justo, portanto, é o que é conforme a lei e o que respeita a igualdade; e o injusto o que é contrário à lei e falta à igualdade” (ARISTÓTELES, 1856, V, 3, 1131b, 15, tradução nossa). A analogia permite afirmar que a igualdade é o justo meio da ação justa e da injusta. Por conseguinte, é exatamente nesse ponto que a justiça também está (ARISTÓTELES, 1856, V, 3, 1129 a, 30; 1131 a, 10-15).

Portanto, justo não é apenas a ato segundo a lei, mas o ato segundo a lei que promove a justiça, isto é, a igualdade de direitos dos cidadãos. Como o afirma *Saint-Arnaud*: “Aristóteles é o primeiro pensador a distinguir de maneira sistemática a legalidade e a igualdade como fundamentos da justiça [...]” (1984, p. 161, tradução nossa). Esta definição feita a partir do método paronímico, isto é, de que os ‘contrários’ se esclarecem mutuamente, por ex., o desigual ajuda a compreender o igual, permite Aristóteles definir a justiça não somente em termos do legal, mas também em termos do igual. Para dar conta dessa última categoria, *Aristóteles constrói a noção de justiça particular e a divide em justiça distributiva e justiça corretiva* (ARISTÓTELES, 1856, V, 2, 1130 b, 30).

Em Aristóteles, a justiça particular se funda sobre a noção de igualdade. Segundo Gauthier e Jolif, todo o Livro V da “*Ética Nicomaqueia*” baseia-se na distinção entre dois sentidos da palavra *dikaion* que pode significar o que é legal e o que é igual (GAUTHIER, JOLIF, 1970, p. 323). Após definir o justo relativo às leis, o que é admitido e veiculado pela tradição, Aristóteles precisa ‘demonstrar’ como o justo coincide com o legal. Para tanto, ao método de dissipação dos equívocos, por ex., à ocorrência homonímica de *dikaion*, ele acrescenta o método paranímico pelo qual o justo se revela pela noção de injusto e vice-versa. A análise feita por Aristóteles de *dikaion* permitiu-lhe distinguir dois conjuntos de ‘contrários’, legal-ilegal e igual-desigual, para a definição do justo. Após ter definido o justo legal pelo ilegal, ele conserva o desigual para a definição de justiça particular. Isto lhe permitirá, pelo jogo dos contrapostos, apreender o igual e, por aí, o justo. Assim, ele tenta definir o igual como a justa medida entre os desiguais e o justo como se situando no centro dos extremos representados pelo injusto:



Desde que o injusto não respeita a igualdade e que a injustiça se confunde com a desigualdade, é evidente que existe um justo meio quando se fala em desigualdade. Este justo meio é a igualdade. Nas ações que há o mais e o menos, há lugar para uma justa medida. Portanto, se o injusto é o desigual, o justo é o igual. Ora, em toda ação onde houver o mais e o menos, deve ter também uma igualdade possível; e, por consequência, se se chama injusto o que escapa à igualdade, o justo será o que lhe é conforme, como todo mundo julgar sem muita dificuldade; e como é no meio que se estabelece a igualdade, será aí que se alcançará a justiça. Ora, a igualdade só pode existir entre pelo menos dois termos. Portanto, o justo deve ser necessariamente o meio, uma igualdade em relação às coisas e às pessoas, porque se não há igualdade entre elas, elas não deverão possuir coisas iguais (ARISTÓTELES, 1856, V, 3, 1131 a, 10-15, tradução nossa).

#### 4.3 DIKAIOS

A reflexão aristotélica sobre a equidade introduz um elemento decisivo para a compreensão do papel da subjetividade nas instituições judiciárias. Ao reconhecer que a aplicação estrita da lei pode produzir injustiças em casos particulares, Aristóteles atribui ao juiz a tarefa de interpretar a norma à luz do caso concreto, mobilizando a prudência (*phronesis*) como virtude decisória. Essa concepção antecipa debates contemporâneos sobre discricionariedade judicial, racionalidade prática e legitimidade das decisões, indicando que a justiça institucional depende não apenas de normas bem formuladas, mas da formação ética e intelectual daqueles que as aplicam.

*Dikaios* se traduz por decisões justas. A equidade é um corretivo do justo segundo a lei. Neste sentido, ela não procede da lei, mas da prudência do juiz. Esta necessidade decorre da natureza do fenômeno jurídico que é a difícil tarefa de adequar a norma geral às especificidades dos casos particulares. Para maior precisão conceitual, recorre-se a Aristóteles:

A dificuldade é que a equidade, embora justa, não é justa segundo a lei, mas um corretivo do justo legal (*ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου*). A razão disso é que a lei é sempre algo geral (*καθόλου*), e há situações em que não se pode aplicar esse modo. Portanto, nas matérias onde se deve falar necessariamente de maneira geral e onde é impossível o fazer corretamente, a lei leva em consideração apenas os casos mais frequentes (*τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλεόν*), porém, sem ignorar os erros que isso possa causar. Nesse contexto, a lei não é menos correta (*ὀρθός*), porque a falta não está na lei, nem no legislador (*νομοθέτη*), mas tem a natureza dos fenômenos jurídicos, porque tal é a natureza das coisas práticas. Por conseguinte, quando a lei fala de maneira geral e então sobreveem um caso fora da regra geral, então é correto (*ὀρθῶς*), lá onde legislador não pode prever o caso e falhou pelo excesso de simplificação, corrigir a omissão e interpretar o que teria dito o próprio legislador, se estivesse presente nesse momento, e o que ele teria posto na lei se tivesse conhecido o caso em questão (ARISTÓTELES, 1856, V, 10, 1137 b, 11-23, tradução nossa).

Mesmo que a citação já traga uma noção razoável do que é a *ἐπιείκεια* - equidade -, ou seja, que ela é o “corretivo do justo legal” e que decorre do caráter geral da lei e da dinâmica da sociedade, é preciso descobrir a sua natureza no pensamento aristotélico: ela é *contra legem* ou é *praeter legem*? Em outras palavras: é contra a lei ou preenche as obscuridades, os *non liquit* da lei? Ou na verdade, é uma atenuante da dureza da lei conforme Cícero afirmou no seu famoso brocado: “*summum ius summa iniuria*”: sumo direito, máxima injúria? (1843, I, 10, 33).



Parece que Aristóteles inclina-se mais para a dialética da norma com a situação concreta e que, obviamente, nem o cesarismo da lei e, sobretudo, o reducionismo à situação concreta são adequados à sua posição. Com John Hobuss (2010), pode-se afirmar que o reducionismo da equidade ao imperialismo das situações concretas em face da lei, como sustentam David Wiggins (1997, 2004) e Jacques Brunschwig (1996, p. 115-155), não faz justiça a Aristóteles. O que é mais apropriado ao seu pensamento na “Ética Nicomaqueia” é que a lei, por sua generalidade, normatiza os aspectos gerais das relações sociais e que será em face da situação particular, que o juiz, levando em conta a lei e as singularidades de cada caso, decidirá desta ou daquela maneira.

Moutsopoulos afirma que se se atribui à *epieikeia* o sentido de virtude, então ela significa “no lugar de”, isto é, pôr-se no lugar daquele que se julga para melhor compreendê-lo (1998, p. 195-198). Esta conclusão decorre do sufixo *eikôn* que indica a alternância entre o verdadeiro objeto e a sua imagem, ou seja, uma troca de papéis. Então, longe de designar uma fraqueza do juiz, *epieikeia* é a capacidade de adaptação às circunstâncias e habilita o juiz a decidir com espírito de justiça (BEES, 1995, p. 117-126).

Segundo a lógica da *epieikeia*, pode-se falar da precedência do caso concreto em relação à lei, mas não de sua desconsideração em função do caso concreto. Sabe-se bem da resistência que a corrente positivista do direito tem em relação à equidade, já que para ela, deve prevalecer a imparcialidade da lei em qualquer circunstância. Mas, parece que bem entendida, a *ἐπιείκεια* aristotélica não é contra a lei (ARISTÓTELES, 1874, III, 11, 1281 b, 3-8), mas o seu complemento, porque a lei é naturalmente ampla exatamente para abarcar o maior número possível de situações. Para sustentar o argumento, recorre-se a Tordesillas:

Em suma, enquanto uma justiça demasiado formal conduz à legislação sem juízes, uma justiça demasiado concreta que, em nome da equidade, atribui pleno poder à deliberação do juiz, não conduz senão a um tipo de justiça sem legislação, de modo que um poder de decisão sem limites é tão perigoso quanto uma justiça absolutamente regrada e que exclua toda decisão do juiz (2004, p. 73).

Para Aristóteles, mesmo que a justiça legal integre e implique todas as virtudes éticas possíveis que pertencem à justiça natural, a justiça legal não possui todo o sentido da justiça seja porque a justiça natural a ultrapassa e também porque a sociedade é dinâmica. Por isso, ser justo não consiste exclusivamente em respeitar a lei, mas, sobretudo, em face da lei, evocar o caráter ético-político da justiça que, para além do justo legal, volta-se para o justo segundo a igualdade. Trata-se da justiça possível de ser aplicada na cidade (GAUTHIER; JOLIF, 1959, p. 385-386) no plano natural e no legal (MICHON, 2011, p. 9).

A equidade encontra o seu lugar na dialética da justiça natural com a justiça legal. Isto é necessário, porque mesmo que se tenha um aparato jurídico adequado, ele não funciona à parte da



inteligência jurídica. Mediante a interação do social e da lei, ocorre a justiça ou a injustiça na cidade. A *epieikeia* não permite que a justiça seja mecanizada, isto é, uma aplicação pura e simples da norma jurídica. A *epieikeia* recupera e mantém o justo, o legal e o igual na cidade e, ao mesmo tempo, levanta-se contra o injusto, o ilegal e o desigual, que podem ocorrer na aplicação reducionista da lei (COULOUBARITSIS, In: ELST, 1985, p. 79-101).

Pode-se dizer que não há justiça onde não existe a justiça política e não há justiça política onde não reine a autoridade da lei, entretanto, aquela precede a esta e lhe confere a possibilidade de existência. Por isso, a lei não é a justiça por inteiro. A lei deve governar, porém, isto não a sacraliza porque é o justo que funda a lei e não o contrário (PERELMAN, 1972, p. 9-80).

Para ampliar a compreensão da *epieikeia*, recorre-se a Aristóteles: “falaremos agora da equidade e do equitativo e determinaremos as relações que existem entre equidade e justiça de um lado, equitativo e justo, de outro” (ARISTÓTELES, 1856, V, 10, 1137 a, 31, tradução nossa). Se a equidade é o “corretivo do justo legal”, ela não procede do interior da legislação ateniense. Sendo assim, que legitimidade ela tem para corrigi-la, já que lhe é estranha? Ademais, isso lança suspeita sobre o justo legal: seria a lei realmente justa e boa já que carece da intervenção equitativa em circunstâncias práticas complexas?

A resposta de Aristóteles situa-se dentro e fora da justiça legal. No primeiro caso, procura-se a intenção do legislador à época da promulgação da lei; no segundo, ampara-se na justiça natural. Por isso, pode-se dizer que a equidade e a justiça legal não são exatamente a mesma coisa, porém pertencem ao mesmo gênero, já que ambas procedem da consciência de justiça da sociedade. Entretanto, na medida em que o justo legal só pode aparecer na lei de modo lato para abarcar tantos casos quanto possível, a equidade atualiza o justo legal frente às demandas atuais da cidade.

Portanto, a equidade não é estranha à justiça legal, porque assim como a justiça legal é posta pelo *logos* humano, a equidade também procede da razão humana. A diferença é que enquanto a lei é fixa, a equidade é a inteligência jurídica em contínuo vir-a-ser, articulando a lei e as exigências complexas da situação particular (BOUDOURIS, 1989. p. 129-137). Por isso, Aristóteles diz que a lei é boa, mas o equitativo é melhor (ARISTÓTELES, 1856, V, 10, 1137 a, 33). Entretanto, isso levanta uma segunda questão: se a metafísica da lei é o justo e o da equidade é o equitativo, pode-se dizer que o justo que a lei proporciona é diferente daquele que a equidade realiza?

Na verdade, para Aristóteles, o justo legal e o equitativo têm a mesma natureza, porém, diferem na intensidade, isto é, o equitativo da equidade é superior ao justo da lei: “assim, justo e equitativo são uma coisa só e a mesma coisa, os dois são bons, ainda que o equitativo seja superior” (ARISTÓTELES, 1856, V, 10, 1137b, 10, tradução nossa). Para maior lucidez conceitual, evoca-se a Michon: “a equidade não é definida como indulgência, ela não está fora da esfera do direito, ela é, ao contrário, fonte do direito, e de um direito superior, porque se inscreve na natureza” (2011, p. 8, tradução nossa).



A centralidade da equidade na reflexão aristotélica antecipa problemas fundamentais da teoria jurídica contemporânea relativos à decisão judicial e à aplicação da norma. Chaïm Perelman destaca que a racionalidade jurídica não pode ser reduzida a um formalismo dedutivo, exigindo juízos de razoabilidade e ponderação em face das circunstâncias concretas (PERELMAN, 2005). De modo convergente, Neil MacCormick sustenta que a legitimidade das decisões jurídicas depende da articulação entre regras, princípios e argumentos práticos, o que aproxima a *phronesis* aristotélica da racionalidade judicial moderna (MACCORMICK, 2005). Também Ronald Dworkin, ao enfatizar a integridade do direito, reconhece o papel interpretativo do juiz na construção do justo, para além da aplicação mecânica da lei (DWORKIN, 2007).

Se se recorre à “Retórica” para buscar os traços da inteligência jurídica equânime, isto é, justa segundo a lei e à equidade, ver-se-á que lhe é próprio apreciar as circunstâncias, quererá saber se a ação foi voluntária ou involuntária; indagar-se-á pela intenção do legislador ao escrever a lei, quererá saber de todas as circunstâncias envolvidas na questão, interessar-se-á não no que o réu é nesse momento, mas no que ele foi na maior parte de sua vida (ARISTÓTELES, 1856 [B], I, 13, 16-18), estará atenta à lacuna intencional e não-intencional da lei. Nessa hora, o juiz não irá legislar porque não tem esse direito, mas esforçar-se-á por solucionar a situação dentro das possibilidades da tradição jurídica e costumeira da cidade. Por outro lado, se se aplica a lei sem levar em conta esses elementos pode ser que a lei, que era para realizar o justo, acabe por oficializar a injustiça. Porém, não se deve olvidar a força da lei, porque Aristóteles aconselha: “deve ir à arbitragem antes da justiça, porque o mediador considera o lado equitativo das coisas, enquanto que o juiz só considera a lei, e o mediador foi instituído para fazer valer o ponto de vista da equidade” (ARISTÓTELES, 1856 [B], I, 13, 19, tradução nossa).

Parece que se faz justiça a Aristóteles, ao afirmar que ele busca um estatuto jurídico para a equidade. Nesse caso, a justiça se reconciliaria com o justo legal, não como o igual, mas como sua cooperadora naqueles casos onde o justo legal poderia conduzir à injustiça e a infelicitar o cidadão de forma, às vezes, irrecuperável. É somente nesse sentido que a equidade é superior ao justo legal, porque na operacionalidade jurídica, eles cooperam a favor da justiça. Como relembra Michon “a equidade é apenas uma forma alternativa, porém legal” (2011, p. 12, tradução nossa). Trata-se, então, de equidade corretiva, *praeter legem*. Um esforço do judiciário na busca da justiça, porque “uma coisa não é justa porque é lei, mas deve ser lei porque é justa” (MONTESQUIEU, 1949, 1906, tradução nossa). Assim, o equitativo precede o justo legal e socorre a lei quando ela periga escorregar para a injustiça na sua aplicação, que seria a preocupação apenas com o legal, sem considerar a justiça. Recorre-se a Aristóteles para afirmar a supremacia daquilo que é equitativo sobre o que é exclusivamente legal:

Eis porque há uma justiça preferível à justiça rigorosa quando se volta para o caso particular; não uma justiça absoluta, mas somente ao justo onde se pode encontrar o erro relacionado ao



caráter absoluto da regra, e esta é precisamente a natureza da equidade: ela é o corretivo da lei, no lugar onde a lei fracassou em razão de sua generalidade. Realmente, a razão pela qual tudo não está definido pela lei, é que há casos nos quais é impossível que ela seja aplicada. Nesse caso, é necessária uma decisão apropriada à natureza do caso. Como a régua de chumbo que os lebanos usam nas suas construções e que se adaptam à forma da pedra, não conservam uma direção invariável. Assim também, as decisões particulares devem se acomodar aos casos que se apresentam (ARISTÓTELES, 1856, V, 14, 1137 b, § 27-35, tradução nossa).

Aristóteles reafirma aqui a necessidade da equidade em razão da generalidade da lei. Se a lei é pensada pelo legislador para abarcar uma multiplicidade de casos, é natural então que, quando ela for vinculada a qualquer fato jurídico, receba a interpretação que lhe faça jus. Para o Estagirita, é esse o lugar da equidade no direito. Por isso, a equidade não desmerece a lei, mas a vitaliza. Sabe-se, porém, que ao juiz não compete legislar. Esta é a função do legislador. Portanto, quando o juiz exerce a equidade, ele não legisla, mas busca a melhor maneira de ser fiel ao espírito do legislador. Com isso concorda Portalis, quando no preâmbulo do Código Civil Francês, de 1804, diz:

Há uma ciência para os legisladores e outra para os magistrados; e uma é bem distinta da outra. A ciência do legislador consiste em encontrar, em cada matéria, os princípios mais favoráveis ao bem comum; a ciência do magistrado é colocar em ação esses princípios, ramificá-los, estendê-los, por uma aplicação sábia [...] quando a letra mata, e não mais se expuser a ser alternadamente escravo e rebelde, e a desobedecer pelo espírito de servidão (2011, p. 23, tradução nossa).

Por isso, não se deve esquecer que a “lei deve governar, mas é o justo que funda a lei” (COURNARIE, 2007, p. 36, tradução nossa). Nessa mesma linha, pode-se evocar a Aubenque (1980), a Harkis (2004), e a Romilly (1971). Afirma-se, porém, que a equidade sem limites destruiria a segurança jurídica, porque poderia pôr a legislação em plano secundário, na medida em que o juiz tivesse um poder de decisão desenfreado (PERELMAN, 1972, p. 9-80). Uma justiça demasiadamente formal que exclua qualquer decisão do juiz, e que em tese funcionaria sem ele, é tão inadequada quanto uma justiça excessivamente concreta e que, em nome da equidade, poderia levar a uma justiça sem legislação.

Portanto, a justiça não está nem no excesso de equidade e nem na rigidez da aplicação da lei. Se uma falha pelo excesso, a outra, pela falta. Pode-se dizer, então, que a mediania é o lugar adequado à prática da *epieikeia*. Por isso, com Cournarie (2007, p. 43), afirma-se que as leis ordenam a vida social para o bem comum e a justiça, mas deixadas a si mesmas elas não podem realizar essas coisas plenamente. Por isso, “elas recorrem a uma forma superior de justiça que também é a sua fonte primeira. É a justiça legal, isto é, a lei na visada do justo, que recomenda seu ultrapassamento na equidade” (COURNARIE, 2007, p. 43, tradução nossa). Portanto, ao operador do direito compete promover o justo legal e o equitativo que lhe é superior. Ouça-se a Aristóteles:



Vê-se, portanto, o que são o equitativo e o justo, e que tipo de justo é preferível; e percebe-se ainda por essa via o que é um homem equitativo: é aquele que, nas suas decisões e nas suas ações, sabe se afastar da justiça rigorosa quando ela apresenta inconvenientes, e que, se apoiando sempre sobre a lei, sabe amenizar o rigor. Este hábito ou disposição do espírito é precisamente a equidade: ela é um tipo de justiça, ou um hábito que não difere realmente da justiça (ARISTÓTELES, 1856, V, 10, 1137 b, 34; 1138 a, 5, tradução nossa).

A equidade está diretamente relacionada à prudência, porque a prudência é a capacidade do operador do direito levantar as variáveis centrais de um fato jurídico na sua relação com o justo legal e o justo equitativo e só decidir depois que as implicações jurídicas e sociais do caso estiverem claras e ajudarem na tomada de decisão (AUBENQUE, 1980, p. 147-157). Esta operação complexa possibilita o aparecimento da racionalidade jurídica refinada e própria à construção da justiça.

A analítica aristotélica da equidade na relação com a prudência é tríplice e pode ser feita a partir de três palavras-chave: *sunesis*, *gnômê* e *eubulia*. Elas podem ser entendidas como instâncias críticas que pertencem à inteligência equânime e *phrônima*. A primeira confere à inteligência entendimento, sagacidade e astúcia, isto é, a capacidade de conhecer alguma coisa para além de suas aparências. A segunda confere-lhe o entendimento crítico da situação, enquanto que a terceira dá-lhe a capacidade de antever causas e consequências e, por isso, é apta para aconselhar.

Nessa linha, pode-se recorrer a Velley: “a prudência é ‘*nomothética*’ ou ‘*dikastique*’ – legisladora ou judiciária; eis porque os romanos falarão de jurisprudência” (1968, p. 54, tradução nossa). O *phronimo* será aquele que tem uma sabedoria para decidir coisas práticas. Recorre-se a Aristóteles: “a prudência é uma disposição [*hexis*], acompanhada da reta inteligência [*ortho logos*], capaz de agir na esfera do que é bom ou mau para o ser humano” (ARISTÓTELES, 1856, VI, 5, 1140 b, 20, tradução nossa). Se se pede um exemplo de um *phronimo*, Aristóteles aponta para Péricles (ARISTÓTELES, 1856, VI, 5, 1140 b, 7), eleito pelo povo ateniense, o comandante executivo de Atenas por trinta anos seguidos, de 459 até 429 a.C.

A *φρόνησις* -*phronesis*-, isto é, a prudência, é, portanto, a virtude da faculdade de discernimento da alma na esfera do contingente e não na esfera do necessário ou do universal. Por isso, ela é uma virtude prática por oposição à *poiesis*, que vincula-se às artes e às técnicas. Pode-se falar então que a prudência indica uma racionalidade tipicamente preventiva, inquiridora da melhor decisão face às exigências praxiológicas da vida social. Trata-se de uma habilidade e de um poder que é capaz de levar as coisas na devida direção em razão da capacidade instrumental de racionar, buscando sempre adequar os melhores meios aos fins. Por isso, ela é o poder da inteligência em escolher o justo meio, na medida em que as circunstâncias variam e se mostram imprevisíveis. Trata-se, portanto, de uma faculdade racional essencialmente ligada à contingência do mundo, especialmente, o cultural.

A prudência serve para os objetos universais e particulares, por isso, requer a experiência que a idade traz (ARISTÓTELES, 1856, V, 6, 1142 a, 5-10). Enquanto a prudência é uma virtude dianoética, isto é, da alma; a equidade está ligada ao âmbito da virtude ética. Uma é a inteligência



potencial e outra, a inteligência prática. Ambas, entretanto, são necessárias à consumação da justiça. Se se reconhece a importância do juiz para a efetivação da justiça, há de se reconhecer a importância da equidade e da prudência para a atividade jurídica.

Quando se pensa a relação da equidade e da prudência no funcionamento do legislativo, executivo e judiciário, pode-se sem exagero, afirmar que elas compõem a legislação propriamente dita e o próprio funcionamento político da cidade (ARISTÓTELES, 1856, V, 6, 1141 b, 20). Por isso, não é possível ser homem de bem sem prudência e, ao contrário, ser prudente sem virtude moral. A prudência permite administrar as paixões de acordo com o *ethos* comunitário. Daí, pode-se afirmar a sua condição dianoética, isto é, uma competência própria da racionalidade da alma de modo a agir em cada circunstância de maneira adequada.

O prudente não é um aplicador passivo de um silogismo jurídico, isto é, dado o caso x, segue-se a lei y e logo, a sua aplicação. Ele não aplica as regras universais aos casos particulares porque, mesmo que se atenha às regras jurídicas, o prudente sabe da distância da lei, em certos casos, da situação *sub examine*. Portanto, não há medida fixa, estável que seja o limite da racionalidade jurídica, antes, é a inteligência jurídica equânime e prudente que é o *logos* da lei e a possibilidade real de se fazer justiça na cidade.

Por isso, pode-se dizer que o homem equitativo é aquele que julga bem e que não se escraviza à lógica positivista, embora tenha-lhe em alta conta. Importa-lhe antes, julgar conforme a verdade, isto é, equitativamente. Por isso, esse homem não aplica a lei mecanicamente, mas permite-se penetrar o sensível e o singular com uma razão mais ‘razoável’ do que a razão instrumental (AUBENQUE, 1980, p. 152). Assim, o juiz torna-se uma espécie de “justiça viva” (ARISTÓTELES, 1856 [B], I, 13, 1374 a, 28-29), isto é, a equidade, além de fazer a justiça funcionar justamente, ela também lhe permite aperfeiçoar-se exatamente por deixar cada caso que julga falar por si mesmo (COLOUBARITSIS, 1985, p. 136). Sendo assim, mesmo que haja um esforço de subsumir um caso jurídico específico à lei, aquele, devido às suas particularidades, sempre escapa de um modo ou de outro a esse esforço. Esta é a oportunidade da equidade e a única possibilidade de se fazer justiça. Trata-se então de deixar valer o *kairos* que o caso em julgamento evoca. Tordesillas contribui à clareza da questão:

No próprio exercício da equidade se manifesta a compreensão das circunstâncias e a inteligência da situação, extraindo os traços de constância (na maior parte dos casos, o mais frequentemente) na pluralidade das singularidades, é por isso que, como vimos, a equidade se alinha ao discernimento e ao *kairos*. A convergência de todos esses pontos apenas se produz nas situações de exceção, em certo sentido, todas as situações são de exceção, nas ocasiões, cuja forma judiciária se apresenta como “justiça ocasional” ou equidade, nos julgamentos que requerem imprevisto com constância e regularidade a cada ocasião. Situação, constância, ocasião, discernimento, julgamento, oportunidade, contingência, deliberação, os elementos de uma *kaironomia* estão doravante estabelecidos (TORDESILLAS, 2004, p. 91).



Portanto, pode-se afirmar, com Michon (2011, p. 16), que a *epieikeia* aristotélica sensibiliza e refina a consciência jurídica para a dimensão prática das leis. Ela é o meio para o justo e o bom e ajuda a evitar a injustiça quando a lei particular é desfavorável à causa da justiça. Somente nesse caso, é aconselhável procurar apoio na lei universal, a *agraphoi nomoi*, para corrigir o limite da lei (SANCHO ROCHER, 2007, p. 147). Sendo assim, pode-se dizer que a equidade completa corrige e humaniza o direito (TUNC, 2011). Isto significa que a cidade, no que toca à justiça, está sempre em busca do *το αριστον τελος* - *to aristo telos*, isto é, em busca do melhor fim, que na verdade é não-fim porque é uma tarefa sempre inacabada (MESQUITA, 2005, p.121). Por isso, sempre quando a justiça periga escorregar para a injustiça, convém clamar pela *epieikeia*.

A articulação entre ética, subjetividade e normatividade jurídica proposta por Aristóteles permite ainda um diálogo crítico com abordagens contemporâneas que problematizam os modos de constituição do sujeito e o exercício do poder. Michel Foucault, ao analisar as práticas de subjetivação, destaca que a formação ética dos indivíduos está indissociavelmente ligada a dispositivos normativos e institucionais (FOUCAULT, 2010). No campo jurídico, Boaventura de Sousa Santos chama atenção para a tensão entre legalidade e legitimidade, especialmente em contextos de pluralismo social, nos quais a eficácia do direito depende de sua capacidade de dialogar com práticas e valores socialmente enraizados (SANTOS, 2007). Essas perspectivas contemporâneas reforçam a atualidade da reflexão aristotélica ao evidenciar que o direito só se realiza plenamente quando integrado às práticas éticas e sociais que moldam a subjetividade.

A leitura proposta neste artigo permite, portanto, compreender o direito como prática social situada, enraizada em disposições subjetivas e em formas históricas de vida coletiva. Ao articular ética, subjetividade e normatividade, Aristóteles oferece um modelo conceitual capaz de iluminar tensões contemporâneas entre legalidade, legitimidade e efetividade do direito, especialmente em contextos marcados por pluralismo moral e fragilização do ethos comum.

## 5 CONCLUSÃO

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permitiu demonstrar que, no Livro V da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles concebe a justiça como uma realidade que não se esgota na exterioridade da norma jurídica, mas que se realiza na articulação contínua entre lei, virtude e formação ética do sujeito. Ao examinar as tríades *nomos-hexis-hybris*, *areté-diké-adikia* e *dikaiosynē-dikaion-dikaios*, tornou-se evidente que o direito, para o filósofo, só alcança legitimidade e eficácia quando encontra correspondência nas disposições subjetivas constituídas no interior do ethos comunitário. A justiça aristotélica, nesse sentido, é inseparável da educação do caráter e do exercício da prudência.

O estudo evidenciou que o *nomos* não atua como instância meramente coercitiva, mas como expressão normativa de uma experiência ética sedimentada historicamente. Sua efetividade depende



da formação de hábitos (*hexis*) capazes de orientar as paixões e conter a desmesura (*hybris*), revelando que a normatividade jurídica pressupõe uma subjetividade previamente educada para o justo. Assim, a lei não substitui a virtude, mas a pressupõe, e a ausência dessa mediação ética compromete tanto a justiça das normas quanto sua recepção social.

Ao analisar a tríade *areté–diké–adikia*, mostrou-se que a justiça, em Aristóteles, é simultaneamente virtude do caráter e princípio regulador das relações sociais. A injustiça não decorre apenas da transgressão formal da lei, mas de disposições subjetivas viciosas que produzem desigualdade e rompem a ordem comunitária. Desse modo, a oposição entre justiça e injustiça ilumina a dimensão ética subjacente às práticas jurídicas, reforçando a ideia de que o direito não pode ser compreendido adequadamente sem referência à formação moral dos agentes.

A investigação da tríade *dikaiosynē–dikaion–dikaios* permitiu, por sua vez, compreender o papel das instituições judiciárias e do julgamento prudencial na concretização do justo. A equidade aparece como elemento decisivo para a mediação entre a generalidade da lei e a singularidade dos casos concretos, atribuindo ao juiz uma responsabilidade ética que ultrapassa a aplicação mecânica da norma. Nesse ponto, a subjetividade do julgador, longe de ser um obstáculo à justiça, constitui-se como condição de sua realização, desde que orientada pela prudência e pelo compromisso com o bem comum.

Como contribuição teórica, sustenta-se que a leitura do Livro V da *Ética Nicomaqueia* permite repensar criticamente concepções contemporâneas do direito que dissociam legalidade e formação ética. Ao evidenciar a mútua implicação entre normatividade jurídica e subjetividade moral, a reflexão aristotélica oferece subsídios relevantes para debates atuais sobre legitimidade das normas, racionalidade institucional, educação cívica e ética pública. Em contextos marcados por crises de confiança nas instituições e por dificuldades de efetividade do direito, essa perspectiva revela-se particularmente fecunda.

Por fim, o estudo abre caminho para investigações futuras que aprofundem o diálogo entre a filosofia prática aristotélica e abordagens contemporâneas da teoria do direito, da sociologia jurídica e da geografia humana crítica, especialmente no que se refere à relação entre normas, práticas sociais e formação dos sujeitos em contextos históricos e territoriais específicos. Ao recuperar a centralidade da subjetividade na realização da justiça, o pensamento de Aristóteles mostra-se não apenas historicamente relevante, mas conceitualmente atual para a compreensão dos desafios jurídicos e sociais do presente.



## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELIS. *Ethica Nicomachea*. Texto em grego standard de Immanuelis Bekkeri. Toronto: Berolini, 1845.

\_\_\_\_\_. *Éthique de Nicomaque*, ed. Bilingue grego-francês. Paris: Garnier Frères, 1950. Disponível em: <[http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/aristote\\_nicomaque\\_05/lecture/1.htm](http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/aristote_nicomaque_05/lecture/1.htm)>. Acesso em: 10/10/2013.

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics* (Grego-ínglês). Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0053>>. Acesso em: 12/10/2014.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Politique*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrage, 1874. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablepolitique.htm>>. Acesso em: 12/10/2013.

\_\_\_\_\_. *The Complete Works of Aristotle*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Todas as obras de Aristóteles em grego=ínglês*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0004:entry=aristotle>>. Acesso em: 10/10/2013.

ANDRADE, Bianca Tossato. *Categorias acerca do esquema aristotélico frente a discussões modernas e contemporâneas*. Codex, Rio de Janeiro, V. 1, no 2, p. 53-79, 2009. p. 59.

AUBENQUE, Pierre. *Aristote*. Encyclopaedia Universalis en ligne, 2011. Disponível em: <<http://www.universalis.fr>>. Acesso em: 20/10/2013.

\_\_\_\_\_. *La loi selon Aristote*. t. 25. In: *La Loi*. Archives de la philosophie du droit. p. 147-157. Paris: Sirey, 1980.

AVRITZER, Leonardo et al. *Concepções Políticas da Justiça*. Belo Horizonte: Centro de Pesquisa do Interesse Público, 2012. AVRITZER, Leonardo et al.

BEES, C. *Quelques réflexions sur l'épieikeia aristotélicienne*. Dikê, n. 26, p. 117- 126, 1995.

BODÉÛS, Richard. *Aristote, la justice et la cite*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

\_\_\_\_\_. *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*. Louvain: Peeters, 2004.

BOUDOURIS, K. *Plato's and Aristotle's conception of justice in relation to modern and contemporary theories of justice*. Athens: Greek Philosophical Society, 1989.

BRUNSCHWIG, Jacques. *The Aristotelian Theory of Equity*, in: FREDE, Michael and STRIKER, Gisela. *Rationality in Greek Thought*. New York: Oxford University Press, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BURGEL, Guy; LÉVÊQUE, Pierre. *Athènes*. Encyclopaedia Universalis en ligne, 2013. Disponível em: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/athenes/>. Acesso em: 12 de novembro de 2013.



CALLIES, Vicent (org.). Diké. Encyclopedie. Disponível em:  
[http://www.mythorama.com/\\_mythes/indexfr.php?id\\_def=574](http://www.mythorama.com/_mythes/indexfr.php?id_def=574). Acesso em: 25/02/2014.

\_\_\_\_\_. Extrait - parfum de dikè - L'Encens. Encyclopedie. Disponível em:  
[http://www.mythorama.com/caches\\_txt\\_fr/300\\_399/395/395.html](http://www.mythorama.com/caches_txt_fr/300_399/395/395.html). Acesso em 07/01/2014.

\_\_\_\_\_. Extrait- parfum de Themis- L'Encens. Encyclopedie. Disponível em:  
[http://www.mythorama.com/caches\\_txt\\_fr/400\\_499/412/412.html](http://www.mythorama.com/caches_txt_fr/400_499/412/412.html). Acesso em: 12/01/2014.

COULOUBARITSIS, Lambros. Lamodernité face à la notion aristotélicienne d'équité. In:  
BOUDOURIS, K. (Ed.). On Justice. Athens: Ionia Publications, 1989, p. 129-137.

COURNARIE, Laurent. Aristote, Ethique à Nicomaque. Commentaire du livre V- Chapitres 1-7 et  
14. Disponível em: <[http://www.philopsis.fr/IMG/pdf\\_aristote\\_ethique\\_5\\_cournarie.pdf](http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_aristote_ethique_5_cournarie.pdf)>. Acesso  
em: 18/03/2014.

DWORKIN, Ronald. O império do direito. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins  
Fontes, 2007.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. Introdução ao estudo do Direito. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FISCHER, N.R.E. Hybris. A study of the of honour and shame in ancient Greece. England: Aris and  
Phillips, 1992.

FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. Tradução de Márcio Alves da Fonseca; Salma  
Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GAUTHIER, René Antoine; JOLIF, Jean Yves. L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et  
commentaire. Tome II. Louvain/Paris: Publications Universitaires, Louvain/Béatrice-Nauwelaerts,  
1970.

GRIMAL, Pierre. Justiça. In: GRIMAL, PIERRE. Dicionário da mitologia grega e romana. 3ª ed.  
Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

HESÍODO. Os trabalhos e os dias. Rio de Janeiro: Iluminuras, 1996. HESÍODO. Teogonia: a origem  
dos deuses. Iluminuras, 2007.

HOBUSS, J. Epieikeia e particularismo na ética de Aristóteles. Ethic@ Revista Internacional de  
Filosofia da Moral, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 163- 174, dez., 2010.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de  
Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

LALANDE, André. Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes,  
1999.

LÉVÊQUE, Pierre; FESTUGIÈRE, André-Jean. Grèce antique (Civilisation): La religion grecque.  
Encyclopaedia Universalis en ligne. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/grece-antique-civilisation-la-religion-grecque/>>. Acesso em: 18/03/2014.

MACCORMICK, Neil. Rhetoric and the rule of law. Oxford: Oxford University Press, 2005.



MESQUITA, António Pedro (Coord). Aristóteles, Obras Completas. Volume 1. Introdução geral. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

MICHON, Cyrille. L'épieikeia aristotélicienne comme correctif de la loi. *Annuaire de L'Institut Michel Villey*, Paris, v. 2, p. 1-16, 2011.

MONTESQUIEU, Charles. *De L'Esprit des Lois*. Genève, Barillot, 1749.

MOUSOPOULOS, Evangelos. *Philosophie de la culture grecque*. Troisième partie: L'aristotélisme. Athens: Académie d'Athènes, 1998.

PERELMAN, Chaïn. *Justice et raison*. 2ª ed. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1972.

\_\_\_\_\_. *Ética e direito*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987. Coleção Os Pensadores.

PLATON. *Les Lois- Nomoi*. Livre VII. 1903. Disponível em:  
<<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loislivre6.htm>>. Acesso em: 17/03/2014.

PLATON. *Απολογία Σφκράτοσς*. Paris: Bossange Frères, 1903. Disponível em:<<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/apologiegrec.htm>>. Acesso em: 18/03/2014.

PORTALIS, Jean-Etienne-Marie. *Discours préliminaire sur le Projet de Code Civil*. Extrait de ce discours, présenté le 1er pluviôse an IX. Disponível em:  
<[http://ledroitcriminel.free.fr/la\\_science\\_criminelle/penalistes/la\\_loi\\_penale/generalites/portalis\\_discours\\_code\\_civil.htm](http://ledroitcriminel.free.fr/la_science_criminelle/penalistes/la_loi_penale/generalites/portalis_discours_code_civil.htm)>. Acesso em: 19/03/2014.

RICOEUR, Paul. *O justo*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

SAINT THOMAS D'AQUIN. *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*. 2008. Disponível em : <<http://docteurangelique.free.fr>>. Acesso em: 18/03/2014.

SAINT-ARNAUD, Jocelyne. *Les définitions aristotéliciennes de la justice: leurs rapports à la notion d'égalité*. *Philosophiques*, Paris, vol. 11, n° 1, p. 157-173, 1984. Disponível em :  
<<http://www.erudit.org/revue/philoso/1984/v11/n1/203247ar.pdf>>. Acesso em: 18/03/2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte, Del Rey, 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do Ocidente, ou a razão como medida (em três conferências)* I- A cultura grega: a descoberta da razão, II- A razão teórica como medida: ciência e verdade, III- A razão prática: a ética e a razão como medida. *Cadernos de Pós-Graduação em Direito: Estudos e documentos de trabalho*, São Paulo, v. 9, p. 6-53.

SANCHO ROCHER, Laura. *Justice et légalité chez Aristote et dans La pratique démocratique*. *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, Michigan, n. 34, p. 143-184, 2007.



SEN, Amartya. A ideia de justiça. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SMITH, William (ed.). Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. Michigan: Michigan University, 2005. Disponível em:  
<<http://quod.lib.umich.edu/m/moa/ACL3129.0001.001/1017?rgn=full+text;view=image>>. Acesso em: 07 de março de 2012.

TORDESILLAS, Alonso. Equidade e kaironomia em Aristóteles. Dissertatio Revista de Filosofia, Pelotas, n. 19-20, p. 67-91, 2004.

TUNC, André. Equité. Encyclopaedia Universalis en ligne. Disponível em:  
<<http://www.universalis.fr/encyclopedie/equite/>>. Acesso em : 12/01/2014.

WIGGINS, David. Incommensurability: four proposals. In: CHANG, Read. (ed.) Incommensurability, incomparability, and practical reason. Harvard: Harvard University Press, 1997, p. 52-66.

