

Transições

Centro Universitário Barão de Mauá

Título

Da *Diké* mítica à *Dikaiosýne* racional: a gênese e o desenvolvimento do conceito de Justiça na Grécia Antiga

Autores

Osmair Severino Botelho

Ano de publicação

2021

Referência

BOTELHO, Osmair Severino. Da *Diké* mítica à *Dikaiosýne* racional: a gênese e o desenvolvimento do conceito de Justiça na Grécia Antiga. **Transições**, Ribeirão Preto, v. 2, n. 2, 2021.

DA DIKÉ MÍTICA À DIKAIOSÝNE RACIONAL: A GÊNESE E O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE JUSTIÇA NA GRÉCIA ANTIGA

FROM MYTHICAL DIKÉ TO RATIONAL DIKAIOSÝNE: THE GENESIS AND DEVELOPMENT OF THE CONCEPT OF JUSTICE IN ANCIENT GREECE

Osmair Severino Botelho¹

Resumo: Grande parte do referencial teórico ocidental tem sua origem no pensamento greco-romano. Esse artigo pretende apresentar e discutir uma dessas manifestações que o pensamento grego transmitiu ao ocidente: suas concepções de justiça. Nossa intenção principal é apresentar e discutir como e quando o termo grego *Diké* (justiça) foi substituído pelo termo *Dikaiosýne* para designar uma ação justa na cidade (*Pólis*) em um longo processo de transformações sociais, políticas, econômicas e culturais pelo qual passou sociedade grega entre os séculos VIII e V a.C. Para tanto, partimos do aparecimento dos termos mitológicos *Thémis* e *Diké*, presentes nas poesias de Homero e Hesíodo designando a *justiça divina*, passando pela modificação da *Dike* divina para a *Diké* cosmológica nos primeiros filósofos, os chamados pensadores pré-socráticos para, enfim, chegarmos à noção de *Dikaiosýne*, a justiça em Platão e Aristóteles como ação justa da alma (*Psyché*) na cidade (*Pólis*). Assim, fica claro que, para entendermos como se deu o surgimento e o desenvolvimento da noção de justiça na Grécia antiga e seu legado para o ocidente é necessário compreendermos a influência dos mitos, de sua literatura, sobretudo com relação ao conceito de justiça, bem como a recepção e interpretação dado aos mitos pela filosofia, principalmente com a formulação da filosofia de Platão e Aristóteles. Então, podemos afirmar que a compreensão do conceito de justiça e sua aplicação no ocidente está na passagem dos termos mitológicos de *Thémis* e *Diké* para a concepção de uma *Diké* cosmológica, no pensamento dos pré-socráticos, e desta para o termo

¹ Mestre em Filosofia pela PUC-SP e especialista em Filosofia pela UFU. Professor da graduação no Centro Universitário Barão de Mauá e no Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto. Contato: osmair.botelho@baraodemaua.br

Dikaiosýne em Platão e Aristóteles como ações justas na cidade (*Pólis*) como resultado da existência de uma alma também justa no indivíduo.

Palavras-chave: Justiça. Mito. Diké. Filosofia. *Dikaiosýne*.

Abstract: Much of the Western theoretical framework has its origins in Greco-Roman thought. This article will present and discuss one of the manifestations that Greek thought transmitted to the West: its conceptions of justice. Our main intention is to present and discuss how and when the Greek term *Diké* (justice) was replaced by the term *Dikaiosýne* to designate fair action in the city (*Pólis*) in a long process of social, political, economic and cultural transformations that Greek society underwent between the 8th and 5th centuries BC. To do so, we started with the appearance of the mythological terms *Thémis* and *Diké*, present in the poetry of Homer and Hesiod, designating divine justice, passing through the modification of divine *Diké* to cosmological *Diké* in the first philosophers, the so-called pre-Socratic thinkers, to finally, arrive at the notion of *Dikaiosýne*, justice in Plato and Aristotle as just action of the soul (*Psyché*) in the city (*Pólis*). Thus, it is clear that, in order to understand the emergence and development of the notion of justice in ancient Greece and its legacy to the West, it is necessary to understand the influence of myths, of this literature specifically related to the concept of justice, as well as the reception and interpretation given to myths by philosophy, especially with the formulation of philosophy by Plato and Aristotle. So, we can say that the understanding of the concept of justice and its application in the West lies in the passage from the mythological terms of *Thémis* and *Diké* to the conception of a cosmological *Diké* in the thought of the pre-Socratics and from this to the term *Dikaiosýne* in Plato and Aristotle as fair actions in the city (*Polis*) as an effect of the existence of a soul (*Psyché*) which is also just in the individual.

Keywords: Justice. Myth. Diké. Philosophy. *Dikaiosýne*.

INTRODUÇÃO

Grande parte do referencial teórico ocidental tem sua origem no pensamento greco-romano e na religião judaico-cristão. Ao afirmar isso, queremos dizer que, ao pensar e agir, nós, os ocidentais, usamos como referencial simbólico o legado que o mito e a filosofia produzidos pelos gregos e os romanos, bem como o legado da religião que os judeus e os

cristão nos deixaram. Então, em se tratando de pensamento e ação no campo religioso, ético, estética, política e jurídico, pensamos com os referenciais símbolos greco-romanos e judaico-cristão.

Nesse artigo discutiremos uma dessas manifestações culturais que o pensamento grego transmitiu ao ocidente que são as suas concepções de justiça. Nossa intenção principal é apresentar e discutir quando e como o termo grego *Diké* (justiça) foi substituído pelo termo *Dikaiosýne* para designar uma ação justa na cidade (*Pólis*). Para demonstrar essa passagem, partimos do aparecimento dos termos mitológicos *Thémis* e *Diké*, presentes nas poesias de Homero e Hesíodo designando a justiça divina, passando pela modificação da *Dike divina* para a *Diké cosmológica* nos primeiros filósofos, os chamados pensadores pré-socráticos, para, enfim, chegarmos à noção de *Dikaiosýne*, a justiça em Platão e Aristóteles como ação justa da alma (*Psyché*) na cidade (*Pólis*).

Veremos que as concepções de justiça seguiram as mesmas transformações pelas quais toda a sociedade grega passou ao longo dos séculos VIII ao V a.C. com o surgimento das cidades (*Polis*), do aparecimento e fortalecimento de novos grupos sociais, da forma nova de fazer política e, sobretudo, da substituição do pensamento mítico pelo pensamento filosófico. Assim, fica claro que, para entendermos como se deu o surgimento e o desenvolvimento da noção de justiça na Grécia antiga e seu legado para o ocidente é necessário compreendermos a influência dos mitos, de sua literatura, sobretudo com relação ao conceito de justiça, bem como a recepção e interpretação dada aos mitos pela filosofia, principalmente com a formulação da do pensamento filosófico de Platão e Aristóteles. Então, podemos afirmar que a compreensão do conceito de justiça e sua aplicação no ocidente está na passagem dos termos mitológicos de *Thémis* e *Diké* para a concepção racional de uma *Diké cosmológica*, no pensamento dos pré-socráticos, e desta para o termo *Dikaiosýne* em Platão e Aristóteles como ações justas na cidade (*Pólis*).

THÉMIS E DIKÉ: A CONCEPÇÃO MÍTICA DE JUSTIÇA NOS POEMAS DE HOMERO E HESÍODO

Há um consenso entre os estudiosos do pensamento grego² de que a tradição mítica foi importante na formação da cultura grega e para a transmissão dos elementos necessários para a organização da vida social, política e econômica que eram transmitidos oralmente. Por isso que a poesia mítica penetrou todo o pensamento antigo dos gregos, fundamentando o estilo de vida daquela sociedade entre os séculos XII e VI a.C.

Em termos jurídicos e políticos, que são os assuntos de nosso interesse nesse artigo, encontramos as primeiras definições e manifestações da justiça e das leis também nos poemas homéricos e hesiódicos. Isso acontece porque, entre os séculos XII a VII a.C., toda a cultura grega se desenvolveu sob explicações baseadas nos poetas Homero (*Ilíada* e *Odisseia*) e Hesíodo (*Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*). A poesia homérica e hesiódica, cantada nas praças, nos festivais de teatro e ensinadas nas escolas, moldou a forma de pensar, o caráter e o comportamento da sociedade grega até ser assimilada e revisada, a partir do século VI a.C., com o aparecimento da filosofia. Nesse sentido, nos lembra Jaeger (1995, p. 61), que os poetas revelam o espírito dos gregos, sendo os primeiros formadores e educadores da Grécia antiga durante mais de seis séculos; neles, os gregos encontraram explicações para a existência do Cosmos, da Natureza, do homem e da sociedade. Entre os gregos desse período, tudo era atribuído a intervenções e arranjos entre as divindades que interferiam no mundo dos humanos para presentear-los ou castigá-los.

² Podemos citar, entre muitos estudiosos dessa temática, Jaeger (1995; 1998), Vernant (1991;1992), Brandão (1989) e Torrano (1995).

Assim sendo, para a compreensão da concepção da concepção de justiça (*Diké*) entre os gregos, é necessário partir das concepções míticas do chamado Período Homérico, já que foi nesse período que está o fundamento das relações de justiça entre os gregos. Não é por acaso que Jaeger afirma que Homero é “o primeiro maior criador e modelador da humanidade grega” (JEAGER, 1995, p. 62). Portanto, não há como falar de justiça na Grécia antiga sem citar a importância dos poemas na formação desse conceito, sobretudo os poemas de Homero, nos quais encontramos as primeiras narrativas e registros sobre o termo justiça na cultura grega.

Vera (2018, p, 14) nos lembra que

Homero descreve em sua poesia o estado de evolução da civilização grega, a sua poesia traz consigo visões de mundos originárias do período mitológico. A noção de destino (*ananké*) está presente na poesia de Homero como condição de divisão social dos homens, como também dos seus valores, suas riquezas, justificando as diferentes condições de vida, de distribuições da justiça, e fazendo dos homens objetos passivos do universo dos deuses. A vontade dos deuses prevalecia sobre a vontade dos homens.

Portanto, o que a autora afirma, é que, para os gregos desse período, a condição humana era um retrato dos desejos, das discórdias, dos amores, das traições, das lutas, dos incestos entre os deuses, apresentados na narrativa de Homero. Desta forma, sendo, os fundamentos da sociedade grega, sua educação, sua política, sua religião, sua moral e sua justiça e suas leis se baseavam nas poesias homéricas.

Na poesia homérica, a imagem da justiça parte da “distinção entre *Thémis* e *Diké* em sua significação mitológica”, nos lembra Vera (20218, p14). Para a autora, na Grécia dos tempos homéricos, a justiça era pensada e seguida a partir das representações das ações, ora da deusa *Themis*, ora da deusa *Diké*. Por isso, é muito provável que a primeira

concepção de justiça no ocidente fosse determinada pela compreensão e aceitação das ações dessas Deusas sobre os homens.

Na poesia homérica, a lei era determinada pela deusa *Thémis*, esposa de Zeus e Gaia, filha de Urano, aquela que dá aos humanos as normas corretas para fundar a ordem social (a ordem do direito). Na leitura de Vêras (2018, p. 15), *Thémis* como lei tem uma ligação com o que era e com o que será no sentido temporal e moral. No sentido mítico, o que era deve continuar sendo como medida de conservação do estado das coisas, dos comportamentos das futuras gerações. Assim, a lei divina, representada por *Thémis*, deve orientar os passos do presente e do futuro de todos os homens. Portanto, *Thémis* representa a justiça enviada por força e vontade dos deuses.

Essa manutenção da ordem e do poder presente na Grécia daquele tempo tem raízes na tradição aristocrática e nos costumes míticos (Veras, 2018, p. 15). Para a autora,

Em Homero, *Thémis* é aplicada para significar norma e lei eterna e divina, a justiça vinda dos deuses. *Thémis* refere-se à conservação, à tradição, comunicando-se com o passado para manter os costumes, os hábitos sociais, as tradições dos povos ancestrais. *Thémis* tem um viés tradicional, de marcante herança dos antepassados (VERAS, 2018, p. 15).

Desse modo, no período homérico, os reis recebiam *Thémis* (lei justa) das mãos de Zeus para o melhor comando e organização da sociedade. Para Vêras (2018, p. 15), na poesia homérica, Zeus dava aos reis “cetro e *thémis*”, significando as leis e o direito, o que tornava *Themis* como “o compêndio da grande cavalheiresca dos primitivos reis e nobres senhores”. Assim, em Homero, *Themis*, etimologicamente, significa lei” (JEAGER, 1995, p 134).

Para complementar esse sentido, Brandão (1986) afirma que *Thémis*, “é a deusa das leis eternas, da justiça emanada dos deuses”, sendo a deusa da justiça divina, figurando como a segunda esposa de

Zeus, logo depois de *Métis*. Ela, *Thémis*, como deusa, estabelece como “regra, a lei divina ou moral, a justiça, a lei, o direito (..), por oposição a *nómos*, lei humana (em latim *lex* ou *ius*) e a *diké*, maneira de ser ou de agir, donde o hábito, o costume, a regra, a lei, o direito, a justiça (...)” (BRANDÃO, 1986, p. 201).

Mascaro (2013) afirma que, se na poesia homérica, *Thémis* representa a constância da lei, uma determinação dos deuses aos homens, em Hesíodo, cuja poesia está mais próxima do dia-a-dia dos homens, aparece a preocupação com o excesso do rigor da lei de modo que *Thémis*, a esposa de Zeus, como justiça, é substituída por sua filha *Diké* como se fosse uma “voz contra o autoritarismo” e uma norma de “como se dever cumprir a lei”, em uma espécie de direito, “garantido a cada um o que os deuses lhes deram” (MASCARO, 2013, p. 31). Para esse autor, *Thémis* “correspondia à divindade que, por meio da força e da batalha, dá a norma que funda a ordem”, mas que, “em tempos mais recentes dos gregos”, isto é, no período Arcaico (VIII a VI a.C.), “outro termo se levanta em oposição a *Thémis*”, trata-se de *Diké*, que “também se referindo ao direito, às normas, mas sua expressão revela um outro lado: não se apoia tanto como forma e autoridade, mas sim com uma ênfase maior sobre o justo” (MASCARO, 2013, P. 31). Para o autor citado, essa mudança se dá devido aos conflitos que surgiam em decorrência das disputas entre a aristocracia agrária e os comerciantes em ascensão.

Então, a partir do século VII A.C., a concepção mítica de justiça como *Thémis* homérica foi sendo substituída pela concepção, também mítica, de *Diké* hesiódica. Desse modo, segundo a poesia hesiódica, as pessoas ou classes protegidas por essa deusa tinham garantidos seus direitos e a justiça para eles era certa (MASCARO, 2013). Vejamos, então como se dava a aplicação da justiça na concepção de Hesíodo.

Na *Teogonia* de Hesíodo, da relação entre Zeus e *Thémis*, nascem as *Moirai*, as deusas responsáveis pelos destinos dos deuses e dos seres

humanos, e as *Hórai*, as deusas que controlam as estações do ano. As *Moirai* são *Cloto* (a que fia), *Láquesis* (a que sorteia) e *Átropos* (a que corta o fio da vida) que “representam a Fatalidade sob o aspecto positivo de configuração e ordenação dos destinos humanos segundo um peso e medida divinos”. Portanto, as *Moirai*, ou seja, as deusas do destino “fixam aos mortais os seus lotes de bem e de mal” (Véras, 2018, p. 15).

As *Hórai*, também filhas de Zeus e *Thémis*, são *Diké* (Justiça), *Eunomia* (Ordem) e *Eirene* (Paz) que representam as “estações” do ano e têm a função de implantar a boa distribuição dos bens sociais, as boas relações entre os homens e o ordenamento que harmoniza as forças naturais produtivas. Na poesia de Hesíodo, para completar a coesão e a ordem social, *Diké* tinha ajuda de suas irmãs para proteger e impedir que outras divindades opositoras, *Iris* (Conflito), *Bia* (Força) e *Hybris* (Excesso), agissem de modo a romper com a ordem e a coesão, provocando a injustiça (*Adiké*).

Assim, na poesia mítica de Hesíodo, as *Moirai* ordenam a natureza, regulando as estações, ordenam a vida dos homens em sociedade, mantendo a ordem político-social, provocando, desta forma, uma relação harmoniosa entre as divindades e os humanos. Desse modo, vemos que, a partir do final do século VIII e início do século VII a.C., *Diké*, filha de *Thémis* e Zeus, ora é relacionada às coisas divinas, as leis, aos costumes e ao sagrado, como sua mãe, ora com a justiça no seu sentido humano, mais físico, mais vivo.

Para Véras (2018, p. 16), aos poucos, por causa dessa relação mais com o humano, *Diké* “foi ganhando um caráter universal, válido para toda a sociedade, porque se começa a ter a ideia de que as cidades-estados eram governadas pelas leis, *nómoi*, e *Diké* foi sendo vista como a garantia de uma justiça”. Essa mudança pode ser sentida nos poemas de Hesíodo, sobretudo na *Teogonia*, em que a progressão e a aceitação do termo *Diké* foi se tornando mais aceito para se referir à definição e a

aplicação da justiça, de modo que o termo *Thémis*, com a mesma finalidade, foi sendo abandonado até que, com o advento da filosofia, praticamente, deixa de ser usado com essa finalidade.

Em termo de concepção de justiça, nos poemas homérico, *Thémis* é aplicado para significar norma e lei eterna e divina, a justiça vinda dos deuses, referindo-se à conservação, à tradição, comunicando-se com o passado para manter os costumes, os hábitos sociais, as tradições dos povos ancestrais, ganhado um viés tradicional, de marcante herança dos antepassados. Já o termo *Diké*, nos poemas de Hesíodo, ora se aproxima do sentido de *Thémis*, como costume, lei, como algo distante e sagrado, ora como justiça em seu caráter humano, mais físico e material, opondo-se de alguma forma a *Thémis*. Assim, pouco a pouco, o termo *Diké* como justiça foi ganhando um caráter universal, válido para toda a sociedade grega, porque se começou a ter a ideia de que as cidades-estados (*Pólis*), que ganhavam cada vez mais autonomia a partir do século VII a.C., eram governadas pelas leis (*Nómoi*). Assim, *Diké* foi sendo vista como a garantia de uma justiça mais próxima das coisas humanas dentro das cidades.

Como exemplo desse novo modo de pensar e buscar a justiça, podemos citar Sólon (638 – 558 a.C.), um dos legisladores desse período, que, em seus escritos, defende a importância das leis para a formação de um novo homem político e que “*fundamenta a sua crença política em Diké, cuja imagem descreve com visível coloração hesiódica*” (JEAGER, 1995, p, 178). Sólon denuncia como injustiça (*Adiké*) causada pelo “*enriquecimento de nobres aristocratas através da escravização de uma grande classe miserável*” (VÉRAS, 2018, p. 19), cujas leis Sólon pretende combater para restaurar a *Diké*.

Porém, com o surgimento e o fortalecimento das cidades-estados, a partir do final do século VII a.C., a forma mítica de compreender a justiça começa a sofrer modificações entre os gregos. Devido as transformações e as novas relações sociais e políticas que estavam

acontecendo dentro da *Pólis*, uma nova concepção de justiça foi sendo construída e substituindo a concepção mítica. Como a cidade começou a se guiar com as determinações das discussões políticas, que são determinações a partir de discursos (*Lógos*), a Filosofia foi substituindo as explicações míticas e, com isso, aquela *Diké* como determinação dos deuses também foi sendo substituída por uma a ação da *Diké* mais vinculada às qualidades internas da alma humana do que de uma ação da divindade. Nesse sentido, Veras cita Jaeger (1995, p. 134 – 135),

Dizia-se das partes contenciosas que “dão e recebem *diké*”. Assim se compendia numa palavra só a decisão e o cumprimento da pena. O culpado “dá *diké*”, o que equivale originalmente a uma indenização, ou compensação. O lesado, cujo direito é reconduzido pelo julgamento, “recebe *diké*”. O juiz “reparte *diké*”. Assim, o significado fundamental de *diké* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. Significa ao mesmo tempo, concretamente, o processo, a decisão e a pena.

Pelo que se lê, na organização das demandas entre os homens, nas cidades, *Diké* parecia mais humana e igualitária como base do cumprimento da sentença. Por isso, *Thémis*, por representar a lei autoritária, foi gradualmente sendo abandonada como critério de justiça e o termo *Diké* passou a exprimir com mais precisão o desejo dos homens em realizar as suas leis sem a intervenção dos deuses. Assim, no ambiente da *Pólis*, lugar da realização dos humanos, a “exigência de leis mais igualitárias” tornam-se metas a serem alcançada pelos próprios homens.

Portanto, a partir do século VI a.C. teve início a busca racional (*Lógos*) por uma medida (*Metron*) humana (*Ánthropos*) de justiça que substituísse a medida divina (*Zeus, Thémis e Diké*). Essa medida humana (*Ánthropos Metron*) de justiça foi formulada com o aparecimento e o desenvolvimento da Filosofia como nova forma de explicar o *Cosmos*, o mundo, o homem e a sociedade. Com a filosofia, a medida de justiça que se procurava com as ações dos indivíduos para tornar a cidade mais

justa foi formulada a partir da passagem do conceito de *Diké* para *Dikaiosýne* que apareceu entre os gregos do século V a.C. e foi o legado deixado por eles para todo o pensamento ocidental, nos lembra Veras (2018, p. 17).

Mas como *Diké*, a justiça divina, tornou-se a *Dikaiosýne* humana? Há mais um passo dado a ser discutido: a passagem da *Diké* mítica para a *Diké* cosmológica dos pensadores pré-socráticos.

DA DIKÉ MÍTICA À DIKÉ COSMOLÓGICA: A JUSTIÇA PARA OS PENSADORES PRÉ-SOCRÁTICOS

Até o aparecimento e o desenvolvimento das cidades (*Pólis*), já no período Arcaico (final do século VIII ao século VI a.C.), a justiça era aplicada pela nobreza, tanto no campo como nos pequenos vilarejos, sempre baseada nas interpretações míticas das deusas *Thémis* e *Diké*, mas sem um código legal escrito.

Com o surgimento da cidade veio o comércio e, com ele, uma classe de comerciantes interessada que seus direitos também fossem levados em conta na hora da aplicação da justiça. Por isso os comerciantes começaram a exigir um código legal escrito para regular as relações humanas nas cidades, sem as intervenções divinas, defendendo uma relação de igualdade com os grupos aristocráticos. Assim começam as formulações e redações das primeiras constituições (*Politéia*) nas cidades gregas.

Os códigos escritos e as reformas que eles provocaram na organização das cidades trouxeram modificações profundas nas relações entre os cidadãos gregos. O auge de todas essas transformações aconteceu no século V a.C., o século de Péricles.

Segundo Veras (2018, p. 18), a partir dessas transformações,

O conceito de justiça é renovado e passa a ser visto como uma atividade realizada pelos homens, assim coloca o homem como ser ativo e responsável por seu destino, por

suas decisões, por seus julgamentos. Pouco a pouco, a relevância atribuída à vontade dos deuses, aos oráculos, foi perdendo espaço e dando lugar a uma nova forma de saber que substitui o saber mítico.

O saber que, a partir do século VI a.C., começou a substituir a explicação mitológica por outro tipo de explicação, a racional, ganhou o nome de Filosofia³. A partir desse momento, direito e justiça deixam de ser pensados em termos míticos e tornam-se domínios dos homens; nesse ambiente novo, as explicações míticas-religiosas são substituídas pelo discurso lógico-racional da filosofia. É o momento em que o *Lógos*, o discurso racional argumentativo, substitui o discurso mítico-poético-religioso no que tange a forma de pensar e do agir de parte da sociedade grega do século VI a.C. Enquanto o discurso mítico-religioso é de cunho divino e aceito sem demonstração e com autoridade absoluta, o discurso lógico representa a palavra laicizada que só tem validade e é aceita pela demonstração e que pode ser contestada. Assim, a partir desse período, os deuses cedem lugar aos humanos na explicação de tudo que existe, inclusive na definição e na aplicação da justiça e do direito, que passam a ser pensados pelos e para os homens e não como ações ou vontades divinas.

A partir dessa nova interpretação, surgem homens interessados em romper com as explicações divinas sobre a natureza e procuram explicações no raciocínio lógico, colocando na capacidade humana de pensar e discursar toda possibilidade de compreensão e explicação da natureza. Esses homens foram chamados de Filósofos ou “*amigos da sabedoria*”, para usar a expressão atribuída a Pitágoras (570 – 490 a.C.).

A primeira preocupação filosófica foi a investigação sobre a natureza (*Physis*), uma tentativa de explicar racionalmente os fenômenos naturais e com a vida humana mais concreta sem recorrer às ações dos deuses. Pensadores como Tales de Mileto (623 – 546 a.C.), Anaximandro

³ Sobre a origem da filosofia na Grécia, conferir: Chauí (1995), Hadot (1999); Luce (1994); Mondolfo (1966); Reale (1994).

de Mileto (610 – 547 a.C.), Anaxímenes de Mileto (588 – 524 a.C.), Pitágoras de Samos (570 – 490 a.C.), Heráclito de Éfeso (545 – 485 a.C.), Parmênides de Eléia (510 – 470 a.C.), Empédocles de Agrigento (490 – 430 a.C.), Anaxágoras de Clazômenas (500 – 420 a.C.), Leucipo de Abdera (470 – 390 a.C.) e Demócrito de Abdera (460 – 357 a.C.) se esforçaram para encontrar e apresentar o “princípio” (*Arché*) ou o “elemento” (*Stoicheion*) material que permitisse argumentar sobre a origem, as causas e a ordem da *Physis* (natureza das coisas) ou *Cosmos* sem a interferência dos deuses. Por isso, esses pensadores são chamados de “pensadores físicos” ou “cosmógrafos”, embora muitos historiadores da filosofia prefiram chamá-los de “pré-socráticos” ou “pensadores originários”⁴.

Além da preocupação com a natureza das coisas físicas, esses pensadores também se preocupavam com a vida humana mais concreta. Nas palavras de Bittar e Almeida (2018, p. 85):

Inserida, no entanto, dentro, de uma ordem cosmológica (*kósmos*) maior que a própria ordem da cidade (*pólis*), e isso vem revelado não somente pela atuação concreta destes filósofos em assuntos políticos e legislativos, mas especialmente pela linguagem de que utilizam, carregada que está de metáforas jurídicas, aforismos e significações extraídas da vida política, da vida cívica e da vida comum.

Com a preocupação sobre a vida humana mais concreta, embora a principal preocupação dos primeiros filósofos fosse com a natureza, eles também se debruçaram sobre a investigação da justiça, primeiro como ordem na natureza e, depois, como ação humana nas cidades.

Como vimos acima, no período anterior ao aparecimento dos pré-socráticos, no período Arcaico, a justiça já era pensada como *Diké* sem recorrer ao termo *Themis*, para “designar a ordem harmônica no mundo

⁴ Termo utilizado sobretudo por Luce (1994) e Reale (1994, Vol. 1). Conferir também Brun (1991).

e as leis que determinam a função de agregação de todo o universo” (VÉRAS, 2018, p. 19). Assim, devido a todas as transformações ocorridas na passagem do período Homérico para o Arcaico, a justiça já era pensada em termos de relação dos homens entre si, havendo definitivamente uma humanização da justiça. Para Véras (2018), diferente do período anterior em que a autoridade de *Thémis* como justiça era uma emanção divina que dava poderes aos reis e governantes para julgarem as demandas, a partir do século VI a.C., com o aparecimento das leis escritas, da organização das cidades, do aparecimento das leis escritas e da filosofia, a nova concepção de justiça como *Diké* estava mais próxima dos poderes humanos para decidirem sobre coisas humanas.

Nas primeiras concepções filosóficas de justiça, a partir do século VI a.C., o termo *Diké*, que era o termo mais comum e de maior uso entre a população das cidades do que o termo *Thémis*, não era entendido como uma deusa, mas como “*descrição racional para determinar as ocorrências naturais do Cosmos*”, ou seja, para designar “*a ordem do cosmos, a esfera das leis que cumprem a função de dar conjunção ao todo universal*” (BITTAR; ALMEIDA, 2018, p. 85). Assim, *Diké* não é vista como uma deusa, mas como uma “*causa natural*”, como uma lei que rege tanto o *Cosmos (Physis)* quanto a *Pólis (Nómos)*. As leis que regem o *Cosmos* podem ser pensadas e compreendidas racionalmente e, a partir dessa compreensão, elas podem servir como baliza para a criação de leis justas para conduzir a cidade. Segundo Bittar e Almeida (2018, p. 86 apud CHAUI, 1994, p. 40),

É no termo *diké* que [os gregos] haverão de encontrar a palavra adequada para se referir à justiça, pois *diké* vem do verbo *deíknymi*, que significa proferir um julgamento, atribuir ou pedir a justiça, ou, também, ser acusado pela justiça, agir em justiça, sobre a sanção da justiça ou a imposição da pena de caráter imperativo.

De modo geral, para os pensadores pré-socráticos, a justiça (*Diké*) é pensada como algo natural ligada à ordem, espécie de lei, que governa o *Cosmos*, “onde tudo se ordena em conformidade com esse princípio, e nisso há ordem, há certeza, há regularidade, e, acima de tudo, há justiça (*Diké*)”, afirmam Bittar e Almeida (2018, p. 87). O oposto dessa ordem natural (*Diké*) é a injustiça (*Adikia*) que está ligada à desordem. Nesse sentido, a *Diké* seria uma ação natural de reparação para unir os contrários na natureza para manter a ordem. Mais tarde, quando a *Pólis* estiver consolidada, a justiça será vista também como uma ação para ordenar a vida social, reparando situações que levam as pessoas a atitudes opostas e que colocam a vida social em perigo devido à desordem que os opostos provocam. Portanto, justiça (*Diké*) e injustiça (*Adikia*) são forças opostas que estão sempre em confronto, seja no *Cosmos* (*Physis*) seja na sociedade (*Pólis*). Desse modo, na formulação do pensamento pré-socrático, *Diké* garante a ordem, a harmonia, no *Cosmos* e na cidade; enquanto na ausência de *Diké*, predomina a desordem, a desarmonia e o caos, sobressaindo a injustiça (*Adikia*). Por isso deve haver um esforço humano, seguindo a justiça, para colocar a lei “como um ditame humano, servindo à cidade, esta deve ser respeitada e conservada, como instrumento para a conservação da ordem das coisas” (BITTAR; ALMEIDA, 2018, p. 90). Portanto, a justiça deve ser pensada como busca da harmonia dos contrários, no *Cosmo* e na cidade, e a lei como constância da harmonia e o direito como respeito à igualdade e a reciprocidade.

Assim, seguindo a tradição reinante à época, somente é livre aquele que se deixa governar, não pela vontade do outro (tirano), mas pelo acordo construído pela palavra, no ambiente comum da ágora, através dos instrumentos da lei (nómos) e da política incorporada às instituições da pólis (BITTAR; ALMEIDA, 2018, p. 93)

Nesse sentido, no ambiente das cidades do século VI a.C., de uma justiça autoritária imposta por Zeus aos seres humanos através da força

de *Thémis*, a justiça passa a ser atribuição típica dos legisladores que devem usar o pensamento e o discurso (*Lógos*) para aplicar bem a justiça a partir da criação de boas leis. Assim, o homem, antes entregue à vontade dos deuses, torna-se, por sua vez, o realizador da justiça mediante a sua própria atividade, o seu próprio pensamento, ainda que, de algum modo, ligado à tradição mítica do passado, tendo a justiça na natureza, ainda como *Diké*, a ordem e a harmonia do *Cosmos*, como modelo a ser seguido na *Pólis*. Para Vêras (2018, p. 18), nesse momento:

O conceito de justiça é renovado e passa a ser visto como uma atividade realizada pelos homens, assim coloca o homem como ser ativo e responsável por seu destino, por suas decisões, por seus julgamentos. Pouco a pouco, a relevância atribuída à vontade dos deuses, aos oráculos, foi perdendo espaço e dando lugar a uma nova forma de saber que substitui o saber mítico.

Entre os pensadores pré-socráticos, o primeiro a fazer referência a *Diké* com essa característica de justiça cosmológica foi Anaximandro⁵ (610 – 547 a.C.), filósofo da mesma escola de Tales de Mileto (624 – 546 a.C.), considerado o criador da filosofia como pensamento racional. Em um fragmento atribuído a Anaximandro (1973, p.19) encontramos a seguinte afirmação:

[...] Princípios dos seres [...] ele disse (que era) o ilimitado [...] pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos a justiça [*Diké*] e deferência uns aos outros pela injustiça [*Adikia*], segundo a ordenação do tempo.

Interpretando essa citação, Jaeger (1995, p. 202), citado por Vera (2019, p, 20), afirma que ela, *Diké*, é uma “*ideia de legalidade*” sendo colocada por Anaximandro, revelando “*o cosmo como uma grande comunidade jurídica de coisas*” e que “*a ideia de cosmo se encontra como uma concepção de um acontecer natural governado pela diké*”

⁵ Como lê em Mascaro (2013, p. 32) e Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 119).

eterna". Nesse sentido, se forma a concepção de que todas as coisas nascem e perecem segundo uma ordem natural, uma lei determinada por *Diké*.

Com relação aos homens, o fragmento pode ser interpretado levando em consideração a relação dos homens com as coisas do *Cosmos* em uma ideia de ordem e harmonia; ou seja, como os homens fazem parte do *Cosmos*, a justiça (*Diké*) que rege o *Cosmo* também deve reger as relações dos próprios homens na *Pólis*. Assim, o injusto é a desordem no mundo e na sociedade, o que tonar necessário a ação divina (*Ananké*) e humana (*Diké*) para restaurar a ordem. Nas palavras de Jaeger (1995, p. 207), "*quando Anaximandro concebe o mundo como um Cosmos dominado por uma norma jurídica absoluta e inviolável, encara a harmonia como princípio deste cosmos*".

Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 119) corroboram com essa interpretação ao afirmarem que "*é em Anaximandro que claramente se encontra, pela primeira vez, o conceito de substâncias naturais contrárias*". Para esses autores, a concepção de *Diké*, formulada por Anaximandro, foi influenciada pelas observações que ele fez das mudanças das estações do ano em que "*o calor e a seca do verão parecem ter como adversários (contrários) o frio e a chuva do inverno*". Assim, segundo os mesmos autores citados, "*o constante intercâmbio entre substâncias contrárias é explicado por Anaximandro numa metáfora legalista derivada da sociedade humana: a prevalência de uma substância à custa do seu contrário é injustiça (*Adikia*) e a reação verifica-se através da aplicação do castigo, com a restauração da igualdade (*Diké*)*".

Para Vêras (2018, p.20), "*a nova concepção de harmonia do cosmos trazida por Anaximandro é complexa e engloba a vida humana com seus valores*" e que, por isso, segundo a autora, é que Jaeger (1995, p. 203) afirma que a *Diké* proposta por Anaximandro "*é o princípio do processo de projeção da pólis no universo*". Para o comentador alemão,

“o universo de Anaximandro é uma imagem sensível e intuitiva da geração e corrupção cósmicas, sobre cujas oposições e contendias se firma como soberana a eterna *Diké*” (JAEGER, 1995, p. 218-219). Assim, a *Diké* presente no pensamento de Anaximandro demonstra a geração e a corrupção existente nas coisas do Cosmos que se reflete na vida dos homens.

Outro pré-socrático a fazer referências a *Diké* como ordem e harmonia é Heráclito (540 – 470 a.C.). Esse pensador faz referência ao termo *Diké* em quatro dos seus famosos fragmentos: no 23, no 28, no 80 e no 94. No Fragmento 80 ele diz: “é necessário saber que a guerra é comum e que a justiça (*Diké*) é discórdia (*Adikia*) e que tudo acontece mediante discórdia e necessidade” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 200). Pelo que se lê, nisso há um consenso entre os comentadores, Heráclito defende que é pelo combate (*Pólemos*), pela luta que existe justiça (*Diké*). Nesse sentido, Jaeger (1995, 227) diz que, para o pré-socrático de Éfeso, essa luta (*Pólemos*) torna-se pura e simplesmente o “pai de todas as coisas”. Na natureza (Cosmos), essa luta estabelece a justiça (*Diké*) em forma de harmonia.

Para Heráclito, essa luta cósmica também existe entre os homens na busca, mediante conflitos, de harmonia na *Pólis*. Nesse sentido, afirma Vêras (2018, p. 21), “na ordenação do mundo, desenvolvida por Heráclito, o ser humano conquista uma posição como ser cósmico, inserido no cosmos descoberto pela filosofia precedente a ele”. Para a autora citada, “a noção de justiça na vida dos homens se inspira nas leis presentes no cosmos” e que “o anseio por *Diké* torna-se inevitável e constante”, portanto, é “desse anseio brota a procura por uma justa medida e por uma igualdade, implícita na noção de *Diké*” (VÉRAS, 2018, p. 21).

Embora o termo *Diké* apareça em vários dos pré-socráticos, não existia ainda nessas reflexões uma definição única para justiça já que “são diversas as escolas, as concepções, os pontos de vistas e os

entendimentos manifestados por estes pensadores", afirma Vêras (2018, p. 21). Porém, o que deve ser evidenciado, defende a mesma autora, é que, no momento em que os pré-socráticos escrevem, o termo *Diké* já estava plenamente incorporado ao vocabulário grego "como significado de uma justiça diferente da justiça expressa pelo termo *Thémis* do período homérico" e que isso sinaliza "o caminho em direção ao termo *dikaiosýne*", que surgiria um pouco depois, sobretudo no pensamento de Platão e Aristóteles, significando a justiça como virtude (*Areté*) ou a melhor ação humana determinada pela alma (*Psyché*).

DA DIKÉ COSMOLÓGICA À DIKAIOSÝNE DA ALMA: A NOVA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE PLATÃO E ARISTÓTELES

Antes de apresentar e discutir a nova concepção e o conceito de justiça como *Dikaiosýne* para os grandes sistematizadores da filosofia grega, é necessário, antes, discutir as contribuições dos sofistas e de Sócrates para a mudança de uma temática cosmológica para uma temática antropológica na filosofia. A partir deles, do embate (*Pólemos*) entre os sofistas e Sócrates, o problema não é mais sobre a ordem e a harmonia na natureza, mas sobre a ordem e a harmonia entre os indivíduos agindo na *Pólis*; daí a preocupação que esses filósofos passam a ter com a educação (*Paidéia*), a virtude (*Areté*) e o novo conceito de alma (*Psyché*) que vão impactar a formulação da concepção de justiça como *Dikaiosýne* apresentada e defendida por Platão e Aristóteles. Por isso, julgamos necessário apresentar e discutir as mudanças que proporcionaram o aparecimento do embate entre os sofistas e Sócrates, o grande responsável por dar um novo direcionamento para a discussão filosófica que levou Platão e Aristóteles à formulação de grande parte dos referenciais teóricos do pensamento ocidental.

A Atenas do século V a.C.: a cidade como lugar das ações justas

Como vimos acima, com o advento e o fortalecimento das cidades gregas (*Pólis*), as explicações míticas-poético-religioso foram, devido a uma série de fatores, paulatinamente substituídas pelas explicações filosóficas a partir do século VI a.C.

Com a consolidação das instituições jurídicas e políticas das cidades (*Pólis*), por volta do início do século V a.C., aquela preocupação cosmológica que caracterizou a primeira inquietação e reflexão dos primeiros filósofos, os chamados pré-socráticos, com a busca do princípio (*Arché*) ou elemento (*Stoicheion*) material como ponto de partida para explicar a ordem do *Cosmos*, foi substituída pela preocupação com as ações concretas dos homens dentro das cidades, com a construção das leis, a definição do justo e do injusto e a aplicação da justiça. A partir desse momento, filosofia passa de uma preocupação com a ordem cosmológica para uma preocupação com a ordem antropológica, dando mais ênfase às questões éticas, políticas e jurídicas. Tem início o período antropocêntrico da filosofia grega.

Nesse período, entre os gregos, os ambientes de discussão sobre os rumos das cidades são o Mercado ou Praça Pública (*Ágora*) e a Assembleia (*Eklesia*), ambientes em que todos os cidadãos ganham o direito de falar e defender livremente sua opinião. Todos debatem e escolhem, pelo voto, as leis mais adequadas segundo a justiça da cidade. O *Lógos* (o argumento racional) torna-se autoridade. Portanto, a *Pólis*, a *Ágora* e a *Assembleia* tornam-se espaços da justiça, das leis e do direito como convenção que regem as relações humanas.

Nesse novo ambiente, a justiça e as ações justas na cidade deixam de ser vistas como determinadas pelos deuses e passam a ser compreendidas como ações meramente humanas; nesse contexto novo, surgem os termos *Isegoria* (direito de falar), *Isonomia* (igualdade de

direitos), *Autonomia* (direito de agir por si). Nesse ambiente é que surge a figura do filósofo ganha relevância no debate sobre a nova concepção de justiça e a lei.

Nas cidades gregas do século V a.C., sobretudo na cidade de Atenas, que se tornou o modelo da democracia grega, os oráculos, as adivinhações, os vaticínios cederam lugar à razão, ao argumento lógico, ao *Logos* na discussões e definições de justiça e de lei. Segundo Bittar e Almeida (p. 84- 85), “ *a cultura racional, desvinculada dos paradigmas mitológicos, inicia sua tarefa de orientação social, dando suas primeiras contribuições para a formação das leis que contribuiram para erigir as novas estruturas básicas do meio político que haveria de encontrar seu esplendor no século de Péricles (V a.C.)* ”.

Nesse período, a figura dos filósofos torna-se cada vez mais pertencente à vida pública da cidade, afastando-se da figura dos poetas errantes, dos magos adivinhos ou dos amigos dos oráculos; os filósofos também se tornam atuantes na vida política das cidades “*introduzindo-se aí até mesmo como reformador capaz de, pela razão, intervir sobre o social, servindo com uma espécie de guia da vida coletiva, inclusive dando leis ao povo*” (BITTAR; ALMEIDA, 2018, p. 85).

É nesse contexto que o termo *Diké* como justiça como lei natural cosmológica, proposta pelos pré-socráticos, foi sendo substituído pelo termo *Dikaiosýne* como ação da alma proposta por Platão e Aristóteles. Mas, antes deles, temos a contribuição dos sofistas e de Sócrates que são responsáveis por introduzir uma série de temas e concepções filosóficas novas como, por exemplo, a nova concepção de *Areté* (virtude como melhor ação humana) e de *Psyché* (Alma) que influenciarão, mais tarde, as propostas de Platão e Aristóteles sobre a justiça como *Dikaiosýne*. Vamos as contribuições dos sofistas e de Sócrates.

A nova concepção de *areté* e a relatividade da justiça para os sofistas.

Os primeiros pensadores neste cenário da Grécia do século V a.C. foram os sofistas. Nas palavras de Bittar e Almeida (2018, p. 102): “O homem grego, ávido de independência em face dos fenômenos naturais e das crenças sobrenaturais, vê-se, historicamente, investido de condições de alforriar-se dessas tradições”. Foi nesse cenário que surgem as condições para que “o homem se torna medida de todas as coisas”, seguindo os dizeres do sofista Protágoras (481 – 411 a.C.). Assim, podemos afirmar, que é no século V a.C., com a maturidade da filosofia, que acontece, em termos de reflexão e explicação da realidade, a libertação das determinações míticas (Homéricas e Hesiódicas) e das tradições patriarcais e sacerdotais que dominaram o espírito grego nos séculos anteriores. Como os sofistas, a vida humana em todos os seus sentidos é colocada como centro das preocupações filosóficas. Eles colocam como tema de suas discussões o interesse público, o discurso e a eloquência para o convencimento dos opositores, a preocupação com a demonstração dos raciocínios.

Mas quem são os sofistas? São homens cultos, professores itinerantes que vagavam de cidade em cidade cobrando pelos seus ensinamentos⁶. Como Atenas era, nessa época, a cidade mais pujante da Grécia, para lá que eles foram em busca de fama, reconhecimento e glória, atraídos pelo interesse de uma classe de comerciantes endinheirados ávidos pela formação de seus filhos para a participação na vida pública e no crescimento dos seus negócios privados. Nomes como Protágoras de Abdera (480 – 411 a.C.), Górgias de Leontini (485 – 380 a.C.), Hipias de Élis (460 – 400 a.C.), Trasímaco de Calcedônia (459 –

⁶ Para a compreensão do aparecimento do pensamento sofista e suas influências na sociedade e na cultura da Grécia Antiga, ler Luce (1994); Reale (1994, vol..1) Jaeger (1995); Kerferd (2003); Casertano (2010); Unterstainer (2012).

400 a.C.), Pródico de Ceos (465 – 399 a.C.), Antifonte de Atenas (480 – 410 a.C.), Crítias de Atenas (460 – 403 a.C.) são os mais famosos dos sofistas.

Esses pensadores ganham notoriedade devido ao momento político em que a Grécia estava passando. Nesse momento, toda a vida da cidade era decidida na *Ágora* (Mercado ou Praça) e na *Eklesia* (Assembleia ou tribunal); nessas duas instituições, o principal interesse dos homens gregos livre, os cidadãos, era o convencimento dos ouvintes de seus pontos de vistas. Assim, o discurso retórico ganha importância, uma vez que a cidadania era exercida mediante o falar em público. O objetivo dos participantes era convencer a plateia, na Assembleia ou no tribunal, de que o seu discurso era um discurso verdadeiro. Os sofistas eram os grandes mestres dessa técnica retórica e persuasiva.

Nas palavras de Bittar e Almeida (2018, p. 105):

Respondendo a uma necessidade da democracia grega é que os sofistas tiveram seu aparecimento; preparo dos jovens, a dinamização dos auditórios, o fornecimento de técnica aos pretendentes de funções públicas, o fornecimento de instrumentos oratórios e retóricos para o cuidado das próprias causas e dos próprios negócios.

Nesse ambiente de debates constantes, o justo e injusto dependiam da habilidade de quem discursava. Para Bittar e Almeida (2018, p. 106)

As palavras tornam-se o elemento primordial para a definição do justo e do injusto. A técnica (*techné*) argumentativa facultada ao orador, por mais difícil que seja sua causa jurídica, suplantar as barreiras do preconceito sobre o justo e o injusto e demonstrar aquilo que aos seus olhos vulgares não é imediatamente visto.

Por isso, os sofistas treinavam seus alunos para desenvolverem a capacidade de argumentação e a habilidade retórica para convencerem seus opositores e defenderem seus pontos de vistas e interesses pessoais na *Assembleia* e na *Ágora*. Eles Partiam das opiniões (*Doxai*) sobre a realidade e as coisas para tentarem persuadir os ouvintes

de que as suas posições eram as verdadeiras ou as melhores ou mais adequadas para aquela situação ou momento. Nesse sentido, para os sofistas, não interessavam a realidade (fato/ser) como ela é em si mesma por natureza (*Physis*), mas como ela aparece (*Phainomeno*) ou como ela parece ser ou como ela pode ser útil (*Pragma*) naquele momento ou situação.

Por causa dessa característica do pensamento sofista, Mascaro (2013, p. 38) afirma que as discussões sobre as leis e a justiça demonstram a dicotomia existente entre natureza (*Physis*) e as leis e os costumes (*Nómos*) que eram as bases da sociedade grega daquela época. Para o autor citado acima, na visão tradicional grega, a natureza (*Physis*) era composta por elementos internos que faziam com que as coisas que compõem o universo (*Cosmos*) sejam o que elas são e determinam o lugar de cada uma no Mundo, sendo impossível a mudança; por outro lado, segundo o mesmo autor, na visão democrática, as leis e os costumes (*Nómos*) eram vistos como uma construção histórica baseada nas convenções humanas. Portanto, na base da discussão sofista está o conflito entre a tradição, base do poder da aristocracia agrária, e os grupos democráticos interessados em mudanças sociais e jurídicas nas cidades gregas, sobre tudo em Atenas. Enquanto a aristocracia agrária ateniense defendia que a justiça e o direito eram naturais (*Physis*), que não podiam ser modificados, os grupos democráticos defendiam que a justiça e as leis eram convenções (relativas aos homens) e podiam ser mudadas. Para esse grupo, por influência dos ensinamentos sofistas, a justiça muda segundo a argumentação de quem fala nas Assembleias. Assim, a verdade sobre a justiça está no discurso (*Lógos*) de quem fala; ela não está escrita na natureza (*Physis*) porque são os homens, num ambiente de discussão lógica (*Lógos*) que estabelecem por consenso o que é justo e o que é injusto e como devem ser cumpridos por direito (MASCARO, 2013). Portanto, para os sofistas, a justiça e o direito não são imposições divinas (míticas) e não são determinações naturais

(cosmológicas), mas, ao contrário, são convenções humanas para criarem condições de conduzir melhor as cidades mediante as escolhas mais adequadas a quem fala. Essas condições são chamadas de *nómos* ou leis.

Nessa nova realidade social e política, discutir sobre o conteúdo e as consequências das leis é atividade predominantemente humana, não havendo nela nenhuma intervenção divina (mítica) ou da natureza (cosmológica), como defendiam a tradição literária (os poetas) e a filosofia pré-socrática (os prensadores naturalistas). A justificativa ou argumento para defender essa posição sofista está no fato de que, se as leis e a justiça fossem segundo as vontades das divindades, caberia aos homens somente pedir as bênçãos e as graças dessas divindades, ou, por outro lado, se fossem naturais (cosmológicas) elas teriam que ser iguais em todos os lugares, cabendo aos homens somente seguirem essas determinações adequando-se a elas, sem nenhuma possibilidade de transformação. Mas, para os sofistas, que são professores itinerantes e que conheciam as várias regiões da Grécia daquela época, o que se via é que "*homens de culturas diferentes vivem legislações e valores jurídicos diferentes, na medida em que se encontra em seu poder definir o que é o justo e o que é injusto*" (BITTAR; ALMEIDA, 2018, 108). Portanto, a justiça não podia ser uma *Diké* mítica nem tão pouco uma *Diké* cosmológica. A justiça dependia do que movia a vontade dos homens; ela só podia ser uma ação do pensamento humano, relativa à vontade e a escolhas feitas pelos próprios homens. Mas, onde estava essa capacidade de deliberar e decidir como agir da melhor maneira possível? Esse é o grande debate entre o pensamento sofista e o pensamento de Sócrates. Vamos a ele.

A nova concepção de alma (*Psyché*) e a justiça como virtude (*Areté*) da alma no pensamento de Sócrates

Como vimos, para os sofistas, nada é absoluto. Para eles, tudo é relativo no tempo e no espaço; tudo depende do discurso persuasivo de quem fala. Nesse sentido, a verdade depende de quem fala, de como se fala e para quem se fala. Foi contra essa relatividade defendida pelos sofistas que Sócrates (469 – 399 a.C.) empenhou toda a sua vida e sua filosofia⁷.

Sócrates, filho de uma parteira e de um escultor, incomodava os atenienses com suas perguntas desconcertantes, segundo os testemunhos de alguns de seus contemporâneos, já que ele nada escreveu. Utilizando de um método todo seu, com a afirmação de que nada sabia, a sua famosa máxima de que “sei que nada sei”, queria levar seu interlocutor a voltar-se para si mesmo e rever tudo que tinha na alma (*Psyché*) que, para Sócrates, era o lugar do conhecimento, da vontade, da personalidade ou do caráter (*Ethos*).

Na volta ao interior, o interlocutor era levado a rever suas opiniões, suas vontades e preferências e, num processo de organização racional do pensamento (*Lógos*), ele era conduzido por uma boa conversa, um diálogo dialético, a conhecida “*maiêutica*” socrática, a tentar, por esforço próprio, construir um discurso verdadeiro, não segundo suas opiniões, vontades ou preferências, mas um discurso verdadeiro em si, fugindo do relativismo defendido e ensinado pelos sofistas que, naquela altura, eram os grandes opositores a quem Sócrates esforçava-se para combater.

O conteúdo verdadeiro do discurso seria orientador das ações do indivíduo, como cidadão, dentro da cidade, que era a grande preocupação socráticas; isto é, Sócrates queria chamar a atenção dos

⁷ Sobre a filosofia socrática ler: Mondolfo (1967); Jaeger (1986); Laetios (1987); Platão (1987); Luce (1994); Reale (1994. v. 1).

atenienses para que suas ações fossem mais adequadas dentro da cidade; ele queria que a ação fosse a melhor ação, a ação por excelência (*Areté*) que, segundo ele, poderia ser ensinada. Aqui vemos a importância da educação (*Paidéia*) na filosofia socrática: educar a alma (*Psyché*) para ações excelentes (*Areté*), numa espécie de “condução da alma” (*Psycagogia*⁸).

Assim, para Sócrates, a filosofia ganha uma nova função chamada de “função daimônica” (REALE, 1994, vol. 1): fazer despertar a voz interior (*Daimon*), de modo que indivíduo busque a felicidade que só pode ser alcançada dentro da cidade (*Pólis*). Daí a importância da famosa máxima socrática “conheça-te a ti mesmo”, que nada mais é do que a necessidade de o indivíduo “conheça a sua alma”, ou seja, a necessidade de que cada um voltar-se para o seu interior e pense no que cada um quer fazer consigo mesmo como cidadão pertencente à uma cidade. Nesse sentido, o “educar a alma nada” mais é do que procurar saber o que é bom (*Agathos*), belo (*Kalós*) e justo (*Dikaios*) como modelos (*Eidos*) para orientar as ações na cidade, já que uma alma boa, bela e justa só pode agir de maneira boa, bela e justa na cidade. Assim, no que se refere à justiça, Sócrates a vê como uma submissão do indivíduo ao coletivo, como um cumpridor das leis estabelecidas pela cidade, desde que elas sejam estabelecidas por homens que ajam por excelência (*Areté*), ou seja, com coragem (*Andréia*), com moderação (*Sophosýne*) e com sabedoria (*Sophia*), portanto, com justiça (*Dikaiosýne*). Desse modo, Sócrates não separa a justiça das outras ações por excelência e não a pensa desconectada da cidade. Como Sócrates não deixou nada escrito, coube a Platão, seu mais destacado discípulo, continuar essa discussão e explicar a justiça como *Dikaiosýne* e como ela pode tornar uma cidade mais justa e feliz. É o que discutiremos abaixo.

⁸ Como afirma Reale (1994, vol. 1).

Platão e a justiça como *Dikaiosýne* na construção da cidade justa.

Platão (428 – 347 a.C.), discípulo mais conhecido de Sócrates e que o seguiu durante seus últimos 9 anos antes da condenação à morte (LAETIOS, 1987), quis, depois de um período de viagens e da fundação da Academia (387 a.C.), resgatar a memória do mestre e, de certa forma, acertar as contas com a cidade que condenou o mais justo dos homens (PLATÃO, Carta VII)⁹, afirmando que uma cidade jamais poderia ser justa, condenando à morte “o mais justo dos homens”.

O caminho seguido por Platão foi contrapor às instituições de Atenas, a cidade que estava corrompida, um modelo ou forma (*Eidos*¹⁰) de constituição (*Politéia*) boa (*Agathos*) e bela (*Kalé*), isto é, uma constituição perfeita que seria o fundamento de uma cidade boa, bela e justa, a *Kalépolis*. Para tanto, Platão retoma temas caros ao mestre: a educação (*Paidéia*), a alma (*Psyché*) e a submissão do indivíduo ao coletivo (*Polis*), submissão essa que ele relaciona com as instituições de uma cidade justa (*Diké*).

É justamente na argumentação da necessidade da submissão do indivíduo ao coletivo que Platão relaciona sua nova concepção de justiça (*Dikaiosýne*) como ação da alma (*Psyché*) na cidade. Para o discípulo de Sócrates, a ação justa na cidade depende daquilo que os indivíduos trazem na alma e de como cada um ocupa o seu lugar na cidade, se colocando como prestadores de serviços de que a cidade e seus cidadãos necessitam.

Dessa preocupação e com esse interesse, surge *A República* (PLATÃO, 2014), diálogo mais conhecido do discípulo de Sócrates. Nessa obra, o filósofo ateniense contrapõe um modelo ideal (*Eidos*) de cidade justa à Atenas real, corrompida e injusta, que condenou à morte um

⁹ Conferir Platão (2008).

¹⁰ Por isso a necessidade da formulação da Teoria das Ideias. Sobre a Teoria das Ideias temos excelentes obras, tais como: Reale (1994), Natorp (2012), Benson (2011), Fronteotta e Brisson (2011) e Moravicsik (2006).

homem justo, injustamente. Para Platão, Atenas estava com suas instituições corrompidas porque elas eram ocupadas por cidadãos com a alma corrompida devido aos ensinamentos dos sofistas. Por isso a cidade era injusta e cometia injustiça (*Adikia*).

Para Platão, por influência de Sócrates, a cidade é a objetivação daquilo que os homens trazem na alma (*Psyché*). Por isso, em seu projeto político e jurídico, Platão defende que só aqueles que alcançarem o conhecimento da *Ideia de Justiça* é que devem governar. Sendo assim, somente os filósofos, os únicos homens capazes de alcançar, por meio da dialética, as verdades imutáveis que estão no “*Mundo das Ideias*”¹¹ é que deveriam educar os cidadãos para ocuparem as instituições das cidades, tornando-as justas e felizes (lembrando que, para ele, na Atenas real, a educação dos cidadãos era dada pela sofística). Portanto, o projeto político e jurídico de Platão tinha como base a educação filosófica dos legisladores e governantes. Assim nasce o modelo ideal de constituição (*Politéia*) que é a base que moldará todo o modelo de política e de justiça ocidental dali em diante.

Como vimos, é no diálogo *A República*, obra mais conhecida de Platão, que encontramos a apresentação e a discussão do termo *Dikaiosýne* como ação justa na cidade. No *Livro I da República* (PLATÃO, 2014), por uma hipotética conversa entre Sócrates, Céfalos, Polemarco e Trasímaco sobre a justiça e como tornar a cidade justa pelas suas instituições é que o tema da justiça é abordado por Platão.

Para muitos comentadores¹², o *Livro I da República* foi escrito bem antes dos outros livros (10 no total), podendo ser denominado de “escrito da juventude” ou de um “diálogo *aporético*” porque termina com uma “*aporia*”¹³, uma inconclusão sobre a definição de justiça entre os

¹¹ O mundo inteligível onde estão os Modelos ou Formas (*Eidos*) racionais que fundamentam o mundo sensível.

¹² Entre vários, podemos citar Reale (1994) e Paviani (2003)

¹³ O termo “*aporia*” significa inconclusão, falha de modo que o indivíduo continue a investigar para deparar o seu falso saber ou sua opinião.

debatedores, como eram característicos nos diálogos em que Sócrates é apresentado como personagem principal nos primeiros diálogos escritos por Platão, os chamados “diálogos socráticos”.

Mesmo que a discussão não tenha chegado a um consenso sobre o que é a justiça, a partir desse momento de seus escritos, o diálogo *A República*, Platão não usa o termo *Diké* para se referir à justiça, mas o termo *Dikaiosýne*. O que é *Dikaiosýne*? Que justiça é essa que o termo se refere? Como aconteceu a passagem da utilização do termo *Diké* para o termo *Dikaiosýne* como definição e aplicação da justiça entre os homens para Platão? Esse é o ponto central do nosso artigo.

Vimos acima que, antes do aparecimento da filosofia como explicação lógica, nos chamados períodos Homérico e Arcaico, os gregos daquela época recorriam aos termos *Thémis* e *Diké* designando a justiça nos sentidos dados a eles por Homero e Hesíodo ao fundamentarem toda a cultura e o comportamento dos indivíduos até meados do século VII A.C. Vimos também que, devido as transformações ocorrias ao longo do final do século VIII até o século VI a.C., com a consolidação do uso da escrita, sobretudo nos códigos de leis, a organização das cidades e o aparecimento da filosofia, o termo *Thémis* foi sendo abandonado e o termo *Diké* passa a predominar na definição e na aplicação da justiça. A partir do século IV a.C., com o advento da sistematização da filosofia com Platão e Aristóteles o termo *Diké* é substituído pelo termo *Dikaiosýne*, significando uma ação justa da alma (*Psyché*).

Verás (2018, p. 22), citando Havelokc (1969, p.50), explica que o termo *Dikaiosýne*, ao longo do século V a.C., não ocorria senão em cinco textos: em Heródoto (484 – 425 a.C.), em Tucídides (460 – 400 a.C.), em Antífon (480 – 411 a.C.), em Trasímaco (459 – 400 a.C.) e em Damon (pitagórico do século V a.C.). Então, se poder afirmar, que o termo *Dikaiosýne* não era utilizado como justiça antes dos escritos de Heródoto. Antes, poetas, historiadores e filósofos, ao falar de justiça, utilizavam ou

Thémis ou *Diké*. Para Havelokc (1969, p. 69), citado por Vêras (2018), não é possível determinar com segurança quem foi o primeiro pensador grego a criar e utilizar o termo *Dikaiosýne* como justiça. Segundo o autor citado, pode ter sido o sofista Protágoras, mas não é possível confirmar por falta de documentos (HAVELOKC, 1969, p, 70 apud VÉRAS, 2018, p. 23). Como se vê, seguramente, não foi Platão. Mas, a partir do final do século V a.C. e nas primeiras décadas do século IV a.C., o termo *Dikaiosýne* começa a aparecer com frequência nos escritos de Heródoto, de Platão e de Aristóteles marcando o início de uma nova forma de se referir à justiça aplicada entre os homens nas cidades para alcançar igualdade e felicidade.

Nessa nova concepção, diferente do termo *Diké* que se referia à manutenção de relações recíprocas de direito, como um comportamento externo, sendo dos deuses ou dos homens, o termo *Dikaiosýne* passa a determinar um tipo de propriedade que correspondia a uma virtude pessoal (*Areté*) de cada indivíduo (HAVELOKC, 1969, p. 51 apud VERAS, 2018, p. 23). Assim, podemos afirmar que, a partir desse momento, começa a transformação da concepção de justiça como algo determinado do exterior (*Diké*), seja divina ou humana, para uma determinação interior, uma ação virtuosa (*Areté*) de cada indivíduo, seja entre os homens ou das instituições da cidade para com os cidadãos. Portanto, o termo *Dikaiosýne*, a partir do século IV a.C., surge para demarcar "uma internalização da justiça no sentido ético e moral no ser humano, diferentemente das palavras *Thémis* e *Diké* que eram interpretadas de um modo externo e social" (VERAS, 2018, p. 23), ou seja, a *Dikaiosýne* pertence a homens e a instituições especiais que deveriam servir como exemplos a serem seguidos.

Com essa nova concepção, a justiça como *Dikaiosýne* passa a caracterizar uma virtude (*Areté*) interna, ligada ao caráter (*Ethos*) de cada indivíduo, que passar a ser vista como uma reputação individual e que traz engrandecimento pessoal, diz Vêras (2018, p. 23). Porém, mesmo

sendo uma ação por excelência (*Areté*), nem todos os indivíduos a descobrem e a aprendem. Aqui entra o trabalho da filosofia, tanto de Sócrates quanto de Platão e Aristóteles com os discursos (*Logos*) sobre a *Dikaiosýne* ou a racionalização da *Dikaiosýne*. Racionalização aqui entendida com a argumentação ou discurso para demonstrar que a justiça como *Dikaiosýne* é a virtude ou a ação por excelência (*Areté*), que deve guiar as atitudes dos homens dentro das cidades, principal objetivo que norteou as discussões de Sócrates, Platão e Aristóteles. Para esses dois últimos, a justiça como *Dikaiosýne* ultrapassa as formas de justiça anterior (*Thémis* e *Diké*) e assume uma forma de virtude, uma ação por excelência (*Areté*) que “*abrange e contempla todas as exigências do perfeito cidadão*” (VERAS, 2018, p. 24). Nesse sentido, a justiça como *Dikaiosýne* não abole os outros graus anteriores de virtude, mas aponta para as qualidades virtuosas ou ações por excelência (*Areté*) que os homens dever ter nas cidades.

Com essa nova definição e finalidade, a justiça como *Dikaiosýne* passa a ser vista como uma atitude da alma (*Psyché*) já que as ações humanas dependem da alma. Dessa forma, afirma Reis (2009, p. 79), “*a justiça é uma virtude da alma como um todo, e é agente de unidade, seja na alma seja na cidade*”. O grande exemplo dessa unidade está na definição de cidade justa de Platão (2014), para quem, além a justiça, seja no homem, seja na cidade, devem existir também mais três virtudes ou ação por excelência: coragem (*Andreia*), a temperança (*Sophosýne*) e a Sabedoria (*Sophia*). Por tanto, para o filósofo ateniense, discípulo de Sócrates, a unidade virtuosa entre a justiça, a sabedoria, a coragem e a temperança sendo aplicadas na cidade, torna a cidade bela, boa e justa.

A partir dessa nova definição de justiça como *Dikaiosýne*, iniciada no Livro I da *República*, Platão apresenta seu projeto de constituição (*Politéia*) para fundar uma cidade perfeita e bela (*Kalépolis*) e a ação justa dos homens nesta cidade. Essa temática toma boa parte da

sequência de *A República*, estendendo-se dos Livros II a V (PLATÃO, 2014).

Com a finalidade de discutir o que é e como agir justamente nas cidades (*Póleis*), Platão começa perguntando por que as cidades foram criadas. A resposta dada por ele é que os homens não si bastam a si mesmos, ou seja, eles não são autárquicos (PLATÃO, 2014, p. 70 - 73). No relato feito por Platão, os homens, por sua natureza, não dominam todas as habilidades (*Tecné*) que necessitam para sobreviver; alguns podem dominar, por exemplo, a agricultura, mas não dominam a navegação, a tecelagem, a náutica, etc. Por isso, os indivíduos necessitam de outros indivíduos que lhes prestem serviços mutuamente para conseguirem sobreviver. Essa prestação de serviços só pode ocorrer na cidade.

Segundo Platão (2014, 73 – 78), as cidades se organizam na prestação de tipos de serviços que os indivíduos necessitam que são: a) de necessidades materiais; b) de proteção; e c) de governo. Como são três os tipos de serviços que os indivíduos necessitam para uma vida feliz, a cidade perfeita deve ser constituída de três grupos sociais para essa prestação de serviços: a) os que trabalham para abastecer a cidade; b) os que protegem a cidades dos perigos internos e externos; e c) os que governam de modo perfeito a cidade mantendo a ordem e a harmonia entre os grupos na cidade. Esses três grupos são classificados e reunidos de acordo com o que trazem na alma e a qualidade da alma que predomina em cada um. Assim, nos trabalhadores predominam a alma “concupiscível”; nos guardiões predominam a alma “irascível”; e nos governantes predominam a alma “racional” (PLATÃO, 2014, 197 – 201). De acordo com a alma de cada um e de cada grupo, cada um e cada grupo desenvolve uma virtude ou uma melhor ação (*Areté*) para tornar a cidade perfeita, isto é, uma cidade boa, bela e justa, sendo, portanto, uma cidade feliz (*Eudaimonia*). Assim, para Platão (2014, 198 – 199) - os trabalhadores agem com “temperança” (*Sophrosyne*), que nada mais é do que si submeterem ao controle dos dois outros grupos superiores; os

guardiões agem com “coragem” (*Andréia*), ficando atentos aos perigos internos e externos que rondam à cidade dos quais eles devem proteger sempre a cidade; os governantes agem segundo a sabedoria (*Sophia*) porque são os únicos capazes de, pela educação que receberam, sabem o que é o belo (*Kalós*) e o bom (*Agatós*) e agem com justiça (*Dikaiosýne*) para criarem leis (*Nómos*) que compõem uma constituição (*Politéia*) que torne a cidade bela (*Kalépolis*), que também é boa e justa, sendo o lugar de felicidade (*Eudaimonia*), ou seja, lugar onde todos podem desenvolver todas as suas potencialidades.

Assim, a cidade perfeita (*Kalépolis*) é aquela na qual predomina a temperança (*Sophrosyne*) nos trabalhadores, a coragem (*Andréia*) nos guardas e a sabedoria (*Sophia*) nos governantes. Aqui aparece o conceito de justiça (*Dikaiosýne*) como ação da alma na cidade para Platão (2014, p. 188) quando ele afirma que “se a classe dos negociantes, auxiliares e guardiões se ocupar das suas próprias tarefas, executando cada um deles o que lhe compete na cidade [...]”, ou seja, a ação justa (*Dikaiosýne*) acontece na cidade quando cada cidadão e cada classe de cidadãos desempenham as funções que lhes são próprias e realizem aquilo que é próprio de sua natureza e que por lei são convocados a fazerem da melhor maneira possível (*Areté*). Desse modo, pode-se afirmar que, para Platão, a justiça nasce em uma cidade que permite que cada indivíduo e cada classe de indivíduos encontrem seu lugar natural e a obrigação que lhes convêm segundo as habilidades e competências de cada um (MACEDO, 2008, p. 111). Nesse sentido, a justiça (*Dikaiosýne*) está ligada a uma condição natural que está na alma (*Psyché*) dos indivíduos como uma disposição ou aptidão natural (MACEDO, 2008, 113) que deve ser aprimorada racionalmente pela educação.

A leitura atenta da *República* nos mostra que o governo justo da cidade deve apoiar-se no conhecimento e definições das coisas e da natureza da alma de cada cidadão. Aqui acontece a relação entre a

política, a educação e o ensino da filosofia que Platão mantém da influência de Sócrates. Em uma cidade justa, a justiça seria aplicada pelo Rei-Filósofo que deveria passar por um treinamento intelectual para acessar o “*mundo das ideias*”¹⁴ e, depois de contemplar a “*ideia de justiça*”, ele deve retornar e criaria uma constituição (*Politéia*) justa.

Esse governante sábio e justo seria reconhecido pelas suas habilidades e competência numa educação dada pela própria cidade. Quando Platão, na *República* (assunto tratado entre o final do livro II e início do Livro III)¹⁵, explica como deve ser a educação dos cidadãos, ele deixa claro que ela é obrigação da própria cidade que, depois de retirar todas as crianças do convívio dos pais aos sete anos, levaria todas as crianças, meninos e meninas, que receberiam a mesma educação até aos 20 anos; depois disso, segundo orientação dos responsáveis indicados pela cidade, cada indivíduo seria separado segundo a qualidade que predominar na sua alma: a *alma concupiscível* (alma de bronze), a *alma irascível* (alma de prata) e a *alma racional* (alma de ouro). Os indivíduos com a *alma concupiscíveis* seriam levados para ocupar os serviços braçais cuja educação está baseada na observação e na prática para serem os trabalhadores que a cidade necessita. Os indivíduos com a *alma irascível* seriam levados para as atividades de educação física e de educação intelectual (*Kalokagathia*¹⁶) que duraria até os 30 anos para desenvolverem as atividades da guerra e de proteção da cidade, para serem os guardiões da cidade. Dentre esses, aqueles que demonstrassem habilidades intelectuais elevadas, *aqueles com a alma racional*, seriam retirados para se dedicariam aos estudos da, sendo os únicos capazes de realizar a *dialética*, a ascensão até o

¹⁴ Lembrando que os modelos ou forma perfeitas (Eidos) são alcançados somente pela razão e que fundamental o mundo sensível.

¹⁵ Conferir: Platão. *A república*. 14ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. p. 85 – 152. Sobre o conteúdo e as práticas da educação proposta por Platão, ler PURSHOUSE, Luke. *A república de Platão*. São Paulo: Paulos, 2010. p. 63 – 72.

¹⁶ Educação do corpo e da alma, que era o ideal de educação da Grécia antiga.

“*mundo das ideias*”, para contemplar a ideias de justiça, tornando-se os únicos capazes de criarem leis justas e boas para a cidade. Somente esses poucos, depois que cumprirem os estudos de filosofia, que durariam cinco anos, e depois de passarem mais quinze anos juntos aos soldados, poderão governar, porque são os únicos com sabedoria suficiente para agir de maneira justa (*Dikaíosýne*) e ensinar o que é o justo.

Assim, o aprendizado da filosofia daria as condições necessária para o conhecimento da “*ideia de justiça*” que é fundamental, na teoria político-jurídica de Platão, para a criação das leis que vão gerir uma boa cidade, a *Kalépolis*. Nessa cidade se realizará a boa política, ou seja, serão criadas as condições para que cada cidadão e classe de cidadãos ajam de maneira justa, isto é, coloquem suas qualidades e habilidades naturais a serviço do bem comum, buscando felicidade coletiva, e não na busca de riqueza ou prestígios pessoais. Essa boa política, a política justa, está ligada à ação do Rei-Filósofo porque, como a virtude está intimamente ligada à razão (capacidade de julgar), a política só pode ser dirigida por alguém que dispõe de competência particular e certas qualidades morais para dominar a “*arte de governar*”. A cidade é justa e o governo é bom quando a direção dos assuntos públicos é confiada a uma pessoa ou a uma minoria de indivíduos que praticam a virtude graças ao seu conhecimento e à sua faculdade de deliberar segundo as Ideias de Justiça/Bondade/Beleza.

Alguns anos depois da redação da *República* e de algumas frustrações para implantar seu ideal político em Siracusa, Platão quis revisar algumas de suas propostas político-jurídicas em sua obra inacabada *As leis* (REALE, 1994). Nessa obra, Platão parece rever o ideal de uma cidade perfeita e do filósofo legislador capaz de criar, a partir de uma justiça ideal, leis justas. Parece ateniense discípulo de Sócrates, agora mais velho, percebeu que a política deve ser uma abordagem, não de como os homens devem ser, mas de como os homens realmente são e que as leis não são baseadas numa “*ideia de justiça*”, que se

encontra acima dos homens, mas baseadas nos costumes e que devem ser escritas a partir de condições reais (MASCARO, 2013). Mas a morte não permitiu Platão levar adiante erra revisão político-jurídica da sua obra. Essa revisão coube ao seu discípulo de maior destaque: Aristóteles.

A justiça em Aristóteles: a *dikaiosýne* como fundamento da cidade justa e feliz

Para Aristóteles (384 – 322 a.C.), a Pólis é o lugar natural para onde tende (*Télos*) a vida natural do ser humano (*Zoon Politikon*), como lemos no Livro I da *Política* (2019). Para o Estagirista, na sua obra *A política*, a cidade é uma realidade natural porque é um prolongamento natural da família e da tribo, grupos associativos anteriores e que não se bastam para garantir a sobrevivência dos indivíduos, escreve (Ney, 2007, p. 49). Para o discípulo de Platão, só as cidades são autárquicas e se compõem de grupos sociais diversos (aqui o discípulo difere do mestre, bastar retomar a discussão acima sobre Platão, para quem a cidade era composta apenas por três grupos). Para Aristóteles, as cidades (*Póleis*) surgem para permitir que as famílias e tribos se relacionem de maneira organizada. Dessa forma, lembra Macedo (2008, p. 133), citando a obra *Sobre a Alma*, na visão aristotélica, os seres humanos (*Ánthropos*) se realizam plenamente no conjunto social a que pertencem porque são naturalmente “Racionais” (*Zoon Logikon*) e “Políticos” (*Zoon Politikon*), isto é, são capazes de, pelo discurso, discernirem o bem do mal, o justo do injusto, o verdadeiro do falso, a lassidão da virtude e decidirem a melhor ação (*Areté*) para tornar a cidade melhor (Ney, 2007, p. 50). Como esses valores são transmitidos culturalmente, os homens só se realizam plenamente, isto é, alcançam a plena felicidade (*Eudaimonia*) em um lugar onde há uma troca mútua e uma comunicação real entre os indivíduos que é a Pólis.

A Pólis como lugar da felicidade (eudaimonia)

A cidade não é simplesmente um lugar da existência material. Na *Ética a Nicômaco* (2001), Aristóteles argumentar que a cidade é um lugar onde cada indivíduo procura realizar sua vida virtuosa, procurando agir bem e viver da melhor maneira possível, produzindo, além de meios materiais, também meios espirituais (Cultura), muito próximo do que chamamos hoje de “bem-estar” (MACEDO, 2008, p. 135). Assim, para o Estagirista, só a cidade proporciona as condições para o desenvolvimento de uma vida feliz, ou um “bom viver” (*Ego Zen*), escreve Macedo (2008, 148). A vida feliz (vida boa), desse modo, é o resultado simultâneo da vida de cidadão, que requer a “sabedoria prática” (*Phronesis*), e a “vida filosófica”, que supõe uma “sabedoria teórica” (*Sophia*), duas das virtudes que auxiliam os humanos nas escolhas da melhor ação na cidade, como defende Aristóteles na sua *Ética a Nicômaco* (2001) e que, segundo Ney (2007, p. 50), proporcionam aos indivíduos chegar “à excelência política e à excelência ética”. Portanto, a cidade permite o desenvolvimento desse nível superior de humanidade que, para Aristóteles, só os gregos eram capazes de construir.

Na organização da cidade, na proposta política e jurídica de Aristóteles, aparecem as figuras do “Político”, do “Nomoteca” e do “filósofo” (NEY, 207, p. 52 – 53; ARISTÓTELES, 2001, p. 208 – 210), fazendo alusões às suas habilidades (*Tecné*) e funções (*Virtudes*) na cidade. Essa tripartição, que encontramos na obra *A política* (2019), de habilidade e funções administrativas na cidade é uma clara oposição de Aristóteles à teoria da centralização do governo da cidade proposta por Platão, ao defender que só o filósofo-rei ou o rei-filósofo poderia governar.

Para o Estagirista, escreve Ney (2007), e também Bittar e Almeida (2013, p. 143), há três papéis distintos na vida política: o do político, o do nomoteca e o do filósofo. Segundo o comentador citado, interpretando Aristóteles (2001, p. 208 a 210), o político deve saber dirigir a cidade, saber

adaptar-se às leis segundo o bem comum e aplica-las respeitando a ética; o nomoteca é o legislador cuja função é definir as regras gerais para governar a cidade; modificá-las quando perceber que o regime corre risco de degenerar-se; para tanto, deve conhecer bem as diferentes constituições; por fim, o filósofo, o homem sábio e virtuoso pela sua “sabedoria prática” (*Phronesis*) e “sabedoria teórica” (*Sophia*) que tem como função educar, ética e intelectualmente, o nomoteca; isto é, o filósofo deve agir como conselheiro e não como governante. Nesse sentido, Aristóteles dá um passo à frente de seu mestre e propõe uma inovação: ele apresenta uma classificação e uma distinção das diferentes funções no governo que devem constar na constituição (*Politéia*) da cidade (NEY, 2007). Enquanto alguns deliberam sobre os assuntos políticos (*Nomoteca*), outros aplicam as decisões políticas (*Político*) e outros verificam a aplicação justa das leis (*Filósofos*), não como juízes, mas como conselheiros por conhecerem a necessidade da ação (*Virtude*) da mediania ou do justo meio (*Sophosýne*).

A política como busca do equilíbrio e do “justo meio” na cidade

Quando Aristóteles fala da mediania (*Sophosýne*) como virtude ética, ele está defendendo que a melhor ação (*Areté*) é a do equilíbrio ou do ajuizamento, uma espécie de sabedoria prática (*Phrónesis*).

No campo político, essa busca do equilíbrio, ao falar de uma sabedoria prática, Aristóteles está, mais uma vez, se opondo ao mestre Platão. Para o Estagirista não existe um modelo ideal de constituição como propunha seu mestre n’*A república* que, na língua grega, era intitulada “*Politéia*” que significa constituição da cidade. Para Aristóteles, cada cidade deve criar as regras que melhor realizam a felicidade dos indivíduos (MACEDO, 2008; NEY, 2007). O melhor regime é aquele que recolhe o assentimento mais amplo na cidade porque tem mais chance de se manter, não sendo apenas a construção da sabedoria de um

homem só. Por isso Aristóteles defende a tripartição de habilidade e funções na sua obra *A Política*. Na construção da constituição da cidade, os políticos e os nomotecas devem conhecer o maior número possível de constituições e leis para saberem qual delas serão aceitas pelo maior número de cidadãos (NEY, 2007, p. 52). Quem os auxiliam nessa escolha, como vimos acima, são os filósofos que, com sua sabedoria teórica (*Sofia*) e a sabedoria prática (*Phrónesis*), conhecem a natureza dos humanos e as condições de tornar melhor as suas ações na cidade. Por isso, na classificação das ciências¹⁷, na sua obra *A Metafísica*, em *teóricas, práticas e poéticas* (produtivas), Aristóteles afirma que a finalidade das ciências teóricas e produtivas (poiéticas) é alcançar a perfeição do objeto, seja o ser contemplado em sua verdade teórica (ser enquanto ser) ou o ser fabricado na sua utilidade (finalidade); e a finalidade das ciências prática é a perfeição do seu agente pelo conhecimento da natureza e das condições de tornar melhor ou excelente o seu agir (*Areté*).

Então, quanto Aristóteles pensa na construção da melhor constituição, ele defende que se deve pensar naquela que permite que as instituições se adaptem e durem porque somente em um ambiente estável é que os homens podem dar provas de virtudes éticas e políticas, escreve Macedo (2008, p. 158). Portanto, para Aristóteles, a boa política consiste em evitar mudanças bruscas, ou seja, para ele, deve-se partir de constituições já existentes e modificá-las com moderação segundo a realidade das cidades. Para o Estagirista, as leis devem ser corrigidas apenas onde elas não são adaptadas à sociedade. O bom político é aquele que vigia aplicação das leis e não as modifica por motivos superficiais; diante do perigo do desregramento da vida pública, ele deve ser capaz de adaptá-las todas as vezes que for necessário (NEY, 2007, p. 54).

¹⁷ Sobre a classificação das ciências na *Metafísica* de Aristóteles recomendamos a leitura de BERTI (1998;2012) e ZINGANO (2005).

A justiça como *Dikaiosýne*: os fundamentos da cidade feliz.

Quando falamos de cidade feliz em Aristóteles falamos de uma cidade em que o ser humano encontra condições de se completar com cidadão, encontrando as condições materiais e espirituais para desenvolver a sua natureza humana. Essa cidade deve ser fundamentada nas ações justas (*Dikaiosýne*) de seus cidadãos. A partir dessa afirmação, Aristóteles apresenta a sua teoria sobre a justiça no Livro V da sua *Ética a Nicômaco* (2001).

Para começar, Aristóteles, mais uma vez, diverge de seu mestre. Platão, para defender que só os filósofos deveriam governar, afirmou que a existência de um *Modelo* ou de uma *Forma* (*Eidos*) inteligível de Justiça (*Diké*) que estava no *Mundo da Ideais* que somente seria alcançado mediante exercícios dialéticos o que tornaria possível a ação justa (*Dikaiosýne*) na cidade. Como só os filósofos seriam capazes de alcançar e contemplar a *Ideia de Justiça*, só eles seriam capazes de construir uma constituição (*Politéia*) justa para tornar a cidade boa, bela e justa. Como vimos acima, Aristóteles divide a tarefa da construção da constituição da cidade entre o *político*, o *nomoteca* e o *filósofo*.

Aristóteles não aceitar a existência de um mundo inteligível, separado do mundo sensível. Por isso, para ele, não existe uma forma ideal (*Eidos*) de justiça (*Diké*), mas existe a ação justa (*Dikaiosýne*) ou uma “*disposição da alma graças à qual elas [as pessoas] se dispõem a fazer o que é justo*” (ARISTÓTELES, 20021, p. 91) o que fundamenta a cidade feliz. A partir desse momento, Aristóteles passar a usar o termo *Dikaiosýne* como uma definição racional de ação justa que pode ser ensinada e aprendida mediante a prática e o costume e que leva os indivíduos a agirem por excelência ou virtude (*Areté*) nas cidades.

Para o Estagirista, a justiça como ação justa (*Dikaiosýne*) tem origem na amizade (*Philia*) que nada mais é que a concordância entre as

peças que têm ideias semelhantes e interesses comuns (reciprocidade)¹⁸. Essa concordância acontece porque, como vimos acima, o ser humano é um animal racional e político (*Zoon Logikon e Politikon*), isto é, capaz de discursos que conduzem a uma associação com outros seres humanos para alcançarem objetivos comuns. Essa associação é natural, ou seja, todos os homens têm uma disposição natural para desejar o justo e agir justamente. Não é por acaso que, segundo Aristóteles, a cidade feliz necessita de leis que garantam a igualdade entre os indivíduos na cidade, promovendo a justiça e combatendo a injustiças.

Os tipos de justiça para Aristóteles

Como vimos acima, Platão defendia a existência de uma Forma (*Eidos*) universal de Justiça que, sendo alcançada (definida) pela razão (*Lógos*) mediante um processo dialético, fundamentaria toda a ação justa na cidade (*Pólis*). Desse modo, como o processo dialético é próprio do Filósofo, ele possui as condições racionais para construir uma constituição (*Politéia*) justa porque é o único capaz de ascender e contemplar a *Forma Pura de Justiça* e sabe aplicá-la na cidade para tornar a cidade boa, bela e justa.

Aristóteles, divergindo de seu mestre, nega a existência de um mundo inteligível onde estariam as *Formas Puras*, negando, portanto, a existência de uma Justiça ideal. Para ele a justiça deve ser observada e definida a partir de ações concretas na *Pólis*. Portanto, algo justo deve ser observado¹⁹ a partir de ações justas efetivas na *Pólis*. Assim, a pergunta a ser respondida pelo Estagirista é o que é, então, uma “ação justa” ou a *Dikaiosýne*.

¹⁸ A amizade é o tema principal de todo o Livro XVIII da *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 20021, p. 153 – 172).

¹⁹ Lembrando o método aristotélico como observação, comparação e definição.

Na *Ética a Nicômaco*, no Livro V, Aristóteles (2001, p. 91) apresenta o conceito de justiça e explica suas aplicações efetivas na cidade para torna-la uma cidade feliz. Assim, em Aristóteles, encontramos o conceito de *Justiça Universal* ou o *Justo Universal* (*Díkaión Nominón*²⁰) e suas aplicações envolvem as relações entre os indivíduos que são chamadas de *Justiças Particulares* (BITTAR E ALMEIDA, 2018, p. 145). Como *Justiça Universal*, o Estagirista a define como sendo uma tendência natural de o indivíduo fazer o bem para si mesmo e para os outros ou “a justiça é a disposição da alma graças à qual elas [as pessoas] se dispõem a fazer o que é justo, a agir justamente e a desejar o que é justo” (ARISTÓTELES, 2001, p. 91) e “ela é [a virtude] perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesma como também em relação ao próximo”, completa o Estagirista (ARISTÓTELES, 2001, p. 93) ao afirmar que a justiça é “a prática efetiva da excelência moral perfeita”²¹. Portanto, na concepção de Aristóteles, a justiça é universal porque, além de ser uma definição racional a partir da observação e comparação de ações efetivas na cidade, ela visa sempre o bem dos outros. Nas palavras de Aristóteles (2001, p. 93): “de fato, ela se relaciona com o próximo, pois faz o que é vantajoso para os outros, quer se trate de um governante, quer se trate de um companheiro da comunidade”. Além disso, lembra Mascaro (2013, p. 66), ela é a única das virtudes que perpassa todas as outras virtudes, ou seja, é a única que, para ter sentido, não precisa recorrer a nenhuma outra virtude, como a coragem (*Andréia*), a temperança (*Sophosýne*) e a sabedoria (*Sophia*). Por exemplo, a coragem (*Andréia*) sem o fundamento da justiça poder

²⁰ Bittar e Almeida apontam a diferença que Aristóteles faz entre os termos *Dikaiosýne* e *Díkaión Nomimóm*: *Dikaiosýne* é uma disposição da alma para melhor ação, a ação por excelência e *Díkaión Nomimóm* refere-se ao justo como bem que perpassa e faz todas as ações serem boas (BITTAR; ALMEIDA, 2018, P. 144). Portanto, isso não interfere na nossa concepção de que também Aristóteles, a partir da *Ética a Nicômaco*, usa o termo *Dikaiosýne* como ação justa da alma (*Psyché*).

²¹ Lembrado que virtude é a tradução do termo grego “areté” que significa “ação por excelência” ou “a melhor ação”.

levar à uma ação injusta (*Adikia*), como matar alguém por vingança; a sabedoria sem o fundamento da justiça pode levar ao uso da inteligência para fazer algo mal aos outros ou à cidade; e a temperança (*Sophosýne*) sem a justiça pode levar à indolência. Portanto, só a justiça é boa em si mesmo, a melhor ação, a ação por excelência (*Areté*) como uma disposição da alma. Por isso ela é uma virtude universal: somente ela não demanda de acréscimo de outras virtudes (MASCARO, 2013, p. 67).

Se a justiça como uma virtude universal é a tendência de o indivíduo fazer o bem para si e para os outros, uma nova pergunta aparece: como fazer o bem para os outros? Aqui aparecem as definições e explicação sobre os tipos de Justiças particulares para Aristóteles.

Por justiça particular, o Estagirista entende "*como ação de distribuir bens, funções, benefícios e honras e suas correções dentro da Pólis*" (ARISTÓTELES, 2001, p. 95). Claramente Aristóteles pensa a justiça como uma relação entre pessoas e a distribuição de coisas materiais e imateriais dentro da Pólis. Assim, por justiça particular, Aristóteles entende, segundo Mascaro (2013, p. 67), a "*ação de dar a cada um o que é seu, sendo essa a regra de ouro sobre o justo*", defendendo que ela é uma virtude, uma ação por excelência, que "*demandava uma qualidade de estabelecer o que é de cada um segundo o mérito*" (ARISTÓTELES, 2001, p. 96). Nesse sentido, a justiça particular se manifesta pela "*observância da lei e da igualdade*", ou seja, da equidade (*Epieikéia*) ou o "*corretivo do justo legal*" (MACARO, 2013, p. 79). Portanto, a justiça particular nada mais é do que a forma equitativa de fazer o bem na Pólis com a finalidade de torná-la uma cidade justa ou uma cidade feliz (*Eudaimonia*).

Para Aristóteles são três as formas particulares de justiça, ou seja, de fazer o bem para os outros na Pólis: a justiça *distributiva* ou o justo distributivo (*Díkaion Dianemetikón*), a justiça *corretiva* ou o justo corretivo (*Díkaion Diorthotikón*) e a *justiça por reciprocidade ou comutativa*

(ARISTÓTELES, 2001, p. 95), que ele, segundo Mascaro (2013, p. 67) apresenta como um “caso especial” de justiça.

A *justiça distributiva* é definida como a forma justa de “distribuição de bens materiais, funções, benefícios e honrarias dentro da pólis”. Segundo Mascaro, para o Estagirista, essa é a forma “mais alta e mais sensível ocupação da justiça” porque “buscar a igualdade entre o mais e o menos” (MASCARO, 2013, p. 69) na relação dos indivíduos dentro da Pólis. Essa forma de justiça particular busca o equilíbrio, o justo-meio entre duas pessoas e dois bens a serem divididos. Essa forma de justiça compreende, assim, dois indivíduos “em relação aos quais se avalia a justa distribuição de bens que serão distribuídos entre essas pessoas” (ARISTÓTELES, 2001, p. 96). Como há dois sujeitos e dois bens, a distribuição justa requer “uma espécie de equação ou uma proporção matemática (equação geométrica)” a ser seguida para julgar a ação de distribuir equitativamente os bens entre os indivíduos, estabelecendo com máxima ou princípios de justiça distributiva a ação de “dar a cada um de acordo com o mérito de cada um” (ARISTÓTELES, 2001, p. 96). Depois dessa definição aristotélica, esse critério de distribuição justa passa a orientar a definição e o ato de justiça no ocidente até os nossos dias.

Por isso, pode-se falar de “justiça como proporção”, ou seja, “dar a cada um de acordo com o que se tem”, sejam bens materiais, funções, benefícios ou honra. Assim, Aristóteles cria uma equação de deve ser a tábua que vale para distribuir bens, funções, benefícios e honra dentro da cidade (ARISTÓTELES, 2001, p. 96). Mascaro (2013, p. 69) cita como exemplos dessa justiça como proporção o fato de um “um trabalhador que produz mais deve ganhar mais do que aquele que produz menos” ou “um magistrado que tem funções, poderes e obrigações diferentes, por isso recebe honrarias diferentes dentro da pólis” e deve ter mais responsabilidades e mais cobrança. Por isso, a justiça (*Dikaiosýne*) é agir segundo a sua natureza (*Physis*) e receber segundo o seu mérito (*Energeia*) ou a ação efetivada como ato. Qualquer alteração dessa

proporção ou a falta da proporção é injustiça (*Adikia*). Para o Estagirista, escreve Mascaro, a justiça distributiva é a mais complexa das justiças particulares porque ela “*envolve arranjos ou acomodações de bens e poder dentro da pólis*”, isto é, a “*aplicação da justiça proporcional invade a esfera de alguns para aumentar ou diminuir a fim de manter o mérito de uns em relação a outros*” (MASCARO, 2013, p. 69). Essa invasão justifica o outro tipo de justiça particular definida por Aristóteles como *justiça corretiva*.

A *justiça corretiva* nada mais é do que uma “*correção do que foi, voluntaria ou involuntariamente, subtraído de uma pessoa por outra pessoa*” (ARISTÓTELES, 2001, p. 97) ou de algumas pessoas por outras pessoas. A finalidade desse tipo de justiça particular é “*reparar os danos causados a alguém*” (MASCARO, 2013, p. 69). Para o Estagirista, a justiça corretiva é menos complexa do que a justiça distributiva porque nada mais faz do que “*devolver a mesma quantidade a quem lhe é de direito, ou seja, ela tenta uma “reparação de coisas entre iguais*” (ARISTÓTELES, 2001, p. 97). Assim, o objetivo da *justiça corretiva* é mostrar que, se uma pessoa cometeu uma injustiça, romper a proporção, “*ela deve corrigida*” para o retorno da proporção. Então, podemos definir a justiça corretiva como a “*correção da desigualdade ou como restabelecimento da igualdade*” entre iguais (ARISTÓTELES, 2001, p. 97).

O terceiro tipo de justiça particular, a *justiça como reciprocidade*, Aristóteles a apresenta como um caso especial (MASCARO, 2013, p. 70) porque ela tem como finalidade a “*garantia de reciprocidade na troca de produtos e serviços entre produtores diferentes*”. Esse tipo de justiça aparece porque, na *Pólis*, os indivíduos não dominam todas as habilidades (*Tekné*) que necessitam para garantir sua sobrevivência e se completar como ser humano (*Ánthropos*), tendo que recorrer e se relacionar com outros indivíduos no sentido de obter seus serviços e produtos, como sapateiros, pedreiros, professores, advogados,

engenheiros, médicos, etc. Para Aristóteles, sem reciprocidade não há como viver na cidade (ARISTÓTELES, 2001, p. 99).

Qual o problema da relação entre os indivíduos que dominam diferentes habilidades, que prestam serviços a outros indivíduos dentro da cidade, e qual a necessidade de uma justiça para tornar a relação entre eles equânime?

A resposta pode ser encontrada na constatação que Aristóteles faz, ao afirmar que os produtos e serviços têm valores diferentes, de que a relação entre produtores e consumidores de produtos e serviços é uma relação entre desiguais o que pode levar alguns indivíduos a ter mais acesso do que outros a produtos e serviços; esse fato pode provocar falta ou excesso de produtos e serviços dentro da cidade; isso levará à desproporcionalidade, que, na visão de Aristóteles, é uma injustiça (ARISTÓTELES, 2001, p. 99). Desse modo, a *justiça como reciprocidade* deve ser pensada nas relações comerciais e de prestação de serviços, portanto nas relações econômicas dentro da cidade.

A dificuldade para estabelecer a proporcionalidade ou a justiça nas relações econômicas acontece quando a prestação de serviços for quitada com os produtos produzidos ou quando um produto é trocado por outro porque é difícil estabelecer o valor de troca entre os produtores de produtos diferentes e os prestadores de serviços. Por exemplo, como um produtor de azeitonas pagaria um arquiteto com as azeitonas? O que o arquiteto faria com tantas azeitonas? Ou como esse mesmo produtor de azeitonas poderia trocar seu produto com o produtor de roupas? Se todos os produtores de azeitona pagassem seus fornecedores com azeitonas, o que fazer com o excesso de azeitonas? E se o costureiro não quisesse mais receber determinado produto pelos serviços, como ficariam quem necessitasse de roupas? O equilíbrio nas relações econômicas seria rompido.

Para Aristóteles, esse problema foi resolvido com o aparecimento do dinheiro (moeda) que representou uma equivalência universal de

valor entre os produtos e serviços, criando um valor padrão monetário para as trocas (ARISTÓTELES, 2001, p. 100). No entanto, outro problema surgiu e que poderia tornar a relação ainda desproporcional, ou seja, injusta. Para o Estagirista, com o surgimento do dinheiro, um serviço ou produto poderia valer desproporcionalmente mais do que outro, ou seja, poderia haver uma valorização maior do dinheiro do que da produção (ARISTÓTELES, 2001, p. 100 - 101).

Isso ocorrendo, dentro da *Pólis*, alguns indivíduos teriam mais produtos ou serviços do que outros. Para regulamentar a demanda e relações que geram desproporcionalidade entre a produção e a necessidade de serviços, os envolvidos deveriam recorrer à justiça corretiva como solução.

Com a definição e a apresentação dos tipos de justiça na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles completa as bases do conceito de justiça que, a partir do século IV a.C., será utilizado por todo o ocidente como forma de compreender e aplicar a justiça entre os homens nas cidades gregas e helenistas. Esse conceito só será modificado, e complementado, com a assimilação e a reinterpretação da cultura grega pelos romanos, a partir do século III a.C., e com o advento do cristianismo, a partir do século I da nossa era, que proporcionará a construção de um novo referencial teórico que transformará radicalmente o conceito de justiça no ocidente. Mas essa discussão deve ser objeto de um outro artigo no futuro.

CONCLUSÃO

Grande parte do referencial teórico ocidental foi herdado da cultura grega. Nosso modo de pensar e agir na ética, na estética, na

religião, na filosofia, na política e no campo jurídico, foi forjado pelos gregos ao longo dos séculos VIII a IV a.C.

Dentre os referenciais teóricos que herdamos dos gregos está o conceito de justiça e a sua aplicação em forma de leis que também passaram por um longo processo de construção e transformação que durou século, exatamente na passagem da cultura mítica-religiosa para a cultural racional-filosófica, entre os séculos VIII ao V a.C., passando do uso dos termos mítico *Thémis* e *Diké* para o termo filosófico *Dikaiosýne*.

As primeiras definições e manifestações da justiça e das leis na Grécia antiga estão poemas de homéricos e hesiódicos. Isso se deu porque, entre os séculos XII e VII a.C., toda a cultura grega se desenvolveu sob explicações que foram reunidas e apresentadas nos poetas Homero (*Ilíada* e *Odisseia*) e Hesíodo (*Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*). Em termos de justiça, durante esse período, era representada pelas ações das deusas *Thémis* e *Diké*, sendo, portanto, a justiça e as leis, ações divinas para manter os humanos unidos em comunidades. *Thémis* representava a constância da lei, uma determinação dos deuses aos homens, e *Diké* representava uma espécie de voz contra o autoritarismo e uma norma de orientação de como cumprir as leis, uma espécie de direito garantido a cada um o que os deuses lhes deram.

Como a concepção de justiça como *Thémis*, nos poemas Homéricos, era aplicada para significar norma e lei eterna e divina, a justiça vinda dos deuses, referindo-se à conservação da tradição, com um viés mais tradicional, e o termo *Diké*, nos poemas Hesiódicos, representava os costumes e as leis mais próximas do cotidiano humano e menos sagrado, ora como justiça em seu caráter humano, mais físico e material, opondo-se de alguma forma a *Thémis*, o termo *Diké* como justiça foi, aos poucos, ganhando um caráter mais geral, válido para toda a sociedade, porque se começou a ter a ideia de que as cidades-estados (*Pólis*), que ganhavam cada vez mais autonomia a partir do século VII a.C., eram governadas pelas leis (*Nómoi*), e *Diké* foi sendo vista

como a garantia de uma justiça mais próxima dos humanos. Mas *Diké* como justiça continuava ainda tendo um caráter de aplicação de justiça divina entre os homens.

A grande transformação do conceito de uma *Diké* divina para uma *Diké* cosmológica, isto é, natural, aconteceu com a consolidação da *Pólis* como instituição política e com o surgimento da filosofia entre o final do século VII a.C. e início do século VI a.C.

Devido as transformações e as novas relações sociais e políticas que estavam acontecendo dentro da *Pólis*, uma nova concepção de justiça foi sendo construída em substituição à concepção mítica. Como as cidades começaram a se guiar com as determinações das discussões políticas, que são determinações a partir de discursos lógicos (*Lógos*), a Filosofia foi substituindo as explicações míticas e, com isso, aquela *Diké* como determinação dos deuses também foi sendo substituída por uma ação da *Diké* mais vinculada às qualidades internas da alma humana do que de uma ação externa da divindade.

Assim, com o surgimento da filosofia o termo *Diké* sofreu nova transformação. A partir desse momento, direito e justiça deixam de ser pensados em termos míticos e tornam-se domínios dos homens; as explicações míticas-religiosas são substituídas pelo discurso lógico-racional da filosofia.

Nas primeiras concepções filosóficas de justiça, o termo *Diké*, que já era de uso mais comum, entre a população das cidades, do que o termo *Thémis*, passou a ser entendido, não como uma ação divina, mas como uma descrição racional para determinar as ocorrências naturais do *Cosmos*, ou seja, para designar a ordem do *Cosmos*. Assim, *Diké* não é vista como uma deusa, mas como uma causa natural, como uma lei que rege tanto o *Cosmos* (*Physis*) quanto a *Pólis* (*Nómos*). Nascia a concepção de uma *Diké* cosmológica e natural proposta pelos pensadores chamados de pré-socráticos, destacando, sobretudo, as

contribuições de Anaximandro (610 – 547 a.C.), Heráclito de Éfeso (545 – 485 a.C.).

Embora o termo *Diké* apareça em vários dos pré-socráticos, não existia ainda nessas reflexões uma definição única para justiça porque foram muitas as “escolas” pré-socráticas e as diversas concepções, pontos de vistas e entendimentos apresentados por estes pensadores. No entanto, no momento em que os pré-socráticos formulavam seus pensamentos, o termo *Diké* já estava plenamente incorporado ao vocabulário grego com um significado diferente da *Diké* dos tempos homéricos, fato que abria o caminho para a construção de uma nova concepção de justiça como *Dikaiosýne*, que surgiria um pouco depois, com as respostas dadas por Sócrates ao relativismo sofista, sobretudo a sua nova concepção de Alma (*Psyché*), bem como com o pensamento de Platão e de Aristóteles, significando a justiça como virtude (*Areté*) ou a melhor ação humana que tornaria a cidade (*Pólis*) uma cidade feliz (*Eudaimonia*), tornando-se o referencial teórico da justiça e da política para toda a Grécia a partir do século V e IV a.C.

A concepção de justiça como *Dikaiosýne* e sua manifestação com boas leis para tornar a cidade justa foi assimilada pelos Romanos nas suas excursões pelo mundo grego a partir do século III a.C., tornando-se fundamento para os juristas e políticos romanos daquele período em diante, como alguns complementos e modificações feitas, sobretudo por Marco Túlio Cícero (106 – 46 a.C.). A concepção de justiça e de lei formulada pelos romanos a partir da recepção e interpretação da concepção grega de *Dikaiosýne* será modificada radicalmente com o advento do cristianismo, a partir do século I da nossa era, e com seu predomínio religioso e cultural, a partir do século V, que proporcionará a construção de um novo referencial teórico em vários campos da cultura ocidental durante o período da Idade Média, sobretudo com as concepções formuladas por Agostinho de Hipona (354 – 430) e Tomás de Aquino (1225 – 1274), que serão objetos de futuro artigo.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 3ª ed. Brasília: editora da UNV, 2001.
- _____. **A Política**. São Paulo: Edipro, 2019.
- ANAXIMANDRO**. São Paulo: Abril Cultura, 1973 (Col. Os Pensadores).
- BENSON, Hugh H. (et. Al.). **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998.
- BERTI, Enrico. **Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012.
- BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de Filosofia do Direito**. 13º d. São Paulo: Atlas, 2018.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1989. 3 vols.
- BRUN, Jean. **Os pré-socráticos**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. São Paulo: Paulus, 2010.
- CHAUI, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Brasiliense. 1994 (Vol. 1).
- CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 4º ed. São Paulo: Ática, 1995.
- FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc. **Platão: leituras**. São Paulo: Loyola, 2011.
- HADOT, P. **O que é filosofia antiga?**. São Paulo: Loyola, 1999.
- HERÁCLITO. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores)
- HESÍODO. **Teogonia**. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo/Brasília: Martins Fontes, 1995.
- JAEGER, Werner. **La teologia de los primeros filósofos griegos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- JARDÉ, A. A. **A Grécia antiga e a vida grega**. São Paulo: EPU, 1977.

- KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. São Paulo: Loyola, 2003.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e doutrina dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora da UNB, 1987.
- LUCE, J.V. **Curso de filosofia grega**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- MORAVCSIK, Julius. **Platão e o Platonismo**. São Paulo: Loyola, 2006.
- MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do Direito**. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 2013.
- MONDOLFO, R. **O pensamento antigo: história da filosofia Greco-romana**. 2ª ed. SP: Mestre Jou, 1966.
- MONDOLFO, Rodolfo. **Sócrates**. São Paulo: Mestre Jou, 1967.
- NATORP, Paul. **Teoria das Ideias de Platão: uma introdução ao idealismo**. São Paulo: Paulus, 2012. 2 vols.
- PLATÃO. **A República**. 14ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- PLATÃO. **Apologia**. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).
- PLATÃO. **Carta VII**. Tradução e notas José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro/São Paulo: Loyola, 2008.
- PURSHOUSE, Luke. **A república de Platão**. São Paulo: Paulus, 2010.
- REALE, G. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1994. Vol. 1 a 3.
- REIS, M. D. **Psicologia, ética e política: a tripartição da psyché na República de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2009. (Coleção FAJE)
- TORRANO, Jaa. O mundo como função das Musas. In. HESÍODDO. **Teogonia**. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995. p. 13-102.
- UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**. São Paulo: Paulus, 2012.

VÉRAS, Andréa Karine de Araújo. **A noção de Dikaiosýne**: análise do Mito do Anel de Gíges em Platão. 200 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande no Norte, Natal, 2018.

VERNAT, Jean-Pierre. **O mito e a religião na Grécia antiga**. Lisboa: Teorema Breve, 1991.

VERNAT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a Metafísica de Aristóteles**: textos selecionados. São Paulo: Odysseus, 2005.

Sites

HOBUSS, João. *Epieikéia e particularismo na ética de Aristóteles*. ethic@. V. 9, Nº 2, Florianópolis, P. 163 – 174, dez. 2010. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n2p163/18726> . Acesso dia 30.04.2021. Acesso 30.03.2021

AGAMBAEN, Giorgio. *A potência do Pensamento*. Revista do departamento de Psicologia da UFF. V.18, Nº 1, Niterói, Jan/Jun. 2006. https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100002&lng=pt&tlng=pt – Acesso 30.03.2021