

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

Laura Gandra Laudares Fonseca

**A EQUIDADE NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA:**  
**Da virtude grega à jurística romana**

Belo Horizonte

2024

Laura Gandra Laudares Fonseca

**A EQUIDADE NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA:  
Da virtude grega à jurídica romana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.  
Orientador: Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado.

Belo Horizonte  
2024

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço - CRB/6-3167.

F676e Fonseca, Laura Gandra Laudares

A equidade na antiguidade clássica [manuscrito]: da virtude grega à jurídica romana / Laura Gandra Laudares Fonseca.

-- 2023.

81 f.

Orientador: Joaquim Carlos Salgado.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

Bibliografia: f. 77-81.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Direito - História - Teses. 3. Equidade (Direito). 4. Justiça - Teses. 5. Filosofia antiga. I. Salgado, Joaquim Carlos. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 340.12



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

UFMG

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

## ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DA ALUNA LAURA GANDRA LAUDARES FONSECA

Realizou-se, no dia 22 de janeiro de 2024, às 10:00 horas, em Plataforma Virtual, pela Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada A EQUIDADE NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA: Da virtude grega à jurídica romana, apresentada por LAURA GANDRA LAUDARES FONSECA, número de registro 2022660760, graduada no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Joaquim Carlos Salgado - Orientador (UFMG), Prof(a). Paulo Roberto Cardoso (Universidade Federal de Minas Gerais), Prof(a). Jose Luiz Borges Horta (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

- ( X ) Aprovada, tendo obtido a nota 100.  
( ) Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 22 de janeiro de 2024.

Joaquim Carlos Salgado:00699977649  
2024.01.30 13:03:29 -03'00'

Prof(a). Joaquim Carlos Salgado ( Doutor ) Nota: 100

Prof(a). Paulo Roberto Cardoso ( Doutor ) Nota: 100

Prof(a). Jose Luiz Borges Horta ( Doutor ) Nota: 100

“A igualdade é um imperativo categórico da justiça.”

JOAQUIM CARLOS SALGADO,  
*A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*,  
p. 215

## AGRADECIMENTOS

“Esse imenso vale cheio de luzes faiscantes e tantos milhares de homens ofusca minha vista. Nenhum deles me conhece, todos são superiores a mim. Minha razão se perde.”

FRANCESCO REINA, citado por STENDHAL.

*O Vermelho e o Negro*

p. 302.

Quando me formei em direito, quase dois anos atrás, na instituição onde agora tenho a honra de defender minha dissertação, o diretor da faculdade, prof. Hermes Guerrero, disse à turma que a Vetusta Casa de Afonso Pena sempre estaria aberta para aqueles que dela precisassem. A mim estas palavras tem se cumprido. É por isso que, a esta Casa, também minha, agradecimento algum jamais será o bastante.

Agradeço ao Diego Manente, meu grande amor. Obrigada por acreditar em mim, por ser meu melhor amigo e maior apoiador. Eu não sei o que seria de mim sem você.

Devo agradecer também à minha família, principalmente aos meus pais, Cláudia Laudaes Pereira e Manoel Gandra Fonseca, por todo o suporte recebido.

Aos meus queridos amigos, todos os que vem e que vão, agradeço pela compreensão quando ela se fez necessária e, principalmente, pelo entusiasmo, disponibilidade e companheirismo em todos os momentos que precisei. Temendo cometer injustiças, dou-me a liberdade de citar alguns: João Pedro Lopes Fernandes, Matheus Cazeca, Tiago Guilherme, Eduardo Giugliano e Emerson Victor Frazão (mas há tantos outros!). Como é tamanha a felicidade de se ter com quem contar!

Serei sempre grata pela orientação do prof. Joaquim Carlos Salgado, cuja inteligência e apontamentos iluminaram minha pesquisa e minha vida acadêmica. Agradeço a todos os meus mestres e demais professores, que tanto me ensinaram. Menciono aqui especialmente a profa. Karine Salgado, mas também os profs. Ricardo Sontag, José Luiz Borges Horta e Mariana de Moraes Silveira.

Devo agradecer aos demais funcionários da faculdade de direito, pois estes sempre estiveram disponíveis para tudo que foi preciso.

Agradeço também a CAPES, que possibilitou esta pesquisa por meio de seu financiamento.

Encaminho-me para o fim com um desabafo. Quando iniciei meu mestrado, tal qual Julien, personagem de O Vermelho e o Negro, ao ser designado para emprego de redator do Sr. de La Mole, fui tomada por receio, como expressa a citação que abre esta página. Mas, como tal, e com a ajuda de tantas pessoas generosas, algumas aqui citadas, e, principalmente, de Deus, logo tive a certeza de estar no lugar certo. A Ele, aqui, faço mais um pedido, valendo-me das palavras de Santo Tomás de Aquino:

“(…) Vós, a Quem chamamos a verdadeira Fonte de Luz e de Sabedoria, e o Princípio supereminente, dignai-Vos derramar sobre as trevas da minha inteligência um raio de vossa clareza. Afastai para longe de mim a dupla obscuridade na qual nasci: o pecado e a ignorância. Vós, que tornais eloquente a língua das criancinhas, modelai a minha palavra e derramai nos meus lábios a graça de vossa bênção.”

Oração para estudar, escrever e ensinar.

Espero ter feito o que se esperava de mim. Despeço-me com a certeza de que é apenas um “até logo”.

## RESUMO

O presente trabalho se propõe a investigar a passagem da justiça, notadamente em seu aspecto equitativo, da filosofia moral grega para a ciência do direito romana. Adotou-se por metodologia a concepção dialética da história, como a concebeu Hegel, para quem a racionalidade comanda o caminhar do tempo. Na primeira parte, estudou-se o pensamento grego clássico, onde a justiça e, portanto, a equidade, ainda se encontrava ligada à moral. Para tanto, empreendeu-se pesquisa acerca do surgimento das escolas antropológicas do pensamento clássico, demonstrando seu contexto e suas particularidades. Adentrou-se, então, propriamente o pensamento político de Platão e Aristóteles. Depois, perpassou-se pelas escolas helênicas, notadamente o estoicismo, e sua filosofia interior, agora já em contexto de decadência grega. A segunda parte foi dedicada ao mundo romano, este sim jurídico. Buscou-se demonstrar como e porque a ciência do direito lá se desenvolveu, a partir do estudo das categorias. Ademais, pontua-se que esse florescimento só foi possível graças às bases lançadas pela filosofia grega, razão pela qual se retoma os filósofos e escolas antes apresentados, mas agora sob a ótica de seu impacto em Roma. Finalmente, discorreu-se, a partir de inúmeros exemplos, sobre a equidade em termos práticos, a fim de demonstrar como esse mecanismo se consolidou no direito romano, notadamente na República. Concluiu-se que a regra de atribuição da justiça de Platão, ‘dar a cada um o que lhe é devido’, atinge seu ápice por meio da *aequitas*.

Palavras-chave: Justiça; equidade; antiguidade clássica; direito romano; filosofia grega.

## ABSTRACT

The present work proposes to investigate the transfer of justice, notably in its equitable aspect, from greek's moral philosophy to the roman's jurisprudence. As methodology, it adopted the dialectical concept of history as conceived by Hegel, for whom rationality commands the route of time. In the first part, it was studied classical Greek philosophy, where justice, thus equity, was connected to the moral. To do so, research was undertaken about the beginning of the anthropological schools in classical thinking, showing its context and particularities. It entered then at Plato's and Aristotle's political thought. Then it passed through the Hellenic schools, notably stoicism, and its interior philosophy, in the context of greek's decadence. The second part was dedicated to the Roman world, this a juridical one. The research sought to demonstrate how and why jurisprudence had been developed there, initiating by the study of the categories. Furthermore, it was pointed out that this flourishing only happened thanks to the basis grounded by Greek philosophy, reason why it was retaken the philosophers and schools of thought priorly presented, but now in the aspects of its impacts at Roman law. Finally, it discussed, as from numberless examples, about equity in practical terms, aiming to demonstrate how this mechanism had been consolidated in Roman law, notably in the Republic. The conclusion was that Plato's 'It is right to give every man his due' achieved its summit by means of aequitas.

Keywords: Justice; equity; classical antiquity; roman law; greek philosophy.

## SUMÁRIO

---

1 ELEMENTOS HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DO DIREITO	11
2 PARTE I: A EQUIDADE E O JUSTO MORAL	19
2.1 A igualdade como fundamento do pensamento grego	19
2.2 O aparecimento da equidade	25
2.2.1 O problema identificado por Platão	25
2.2.2 A solução de Aristóteles	29
2.3 A queda do mundo moral (e suas implicações filosóficas)	36
3 PARTE II: A EQUIDADE E O JUSTO JURÍDICO	49
3.1 O levantar do mundo jurídico	49
3.1.1 O aparecimento da consciência jurídica	49
3.1.2 As categorias jurídicas	56
3.1.2.1 As categorias de existência do direito	56
3.1.2.2 As categorias de essência do direito	60
3.2 A filosofia grega como fundamento do direito romano	64
3.2.1 O platonismo	66
3.2.2 O peripatetismo	72
3.2.3 O estoicismo	78
3.3 A consolidação da equidade (e sua aplicação na prática jurídica romana)	84
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
4.1 Itinerário do trabalho	95
4.2 Conclusão	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

## 1 ELEMENTOS HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DO DIREITO

O que é a história? É possível compreendê-la? Se sim, por que estudá-la? Essas são perguntas sobre as quais muitos pesquisadores já se debruçaram. Há aqueles que buscam entendê-la de uma perspectiva meramente analítica, onde seu estudo no máximo serviria para ampliar os horizontes e criatividade de quem dela se ocupa. Há quem advogue que ela seria um fenômeno fora do nosso âmbito de apreensão. E, finalmente, há ainda aqueles que não a compreenderão como acaso, ou um amontoado aleatório de fatos, mas como um fio puxado pela razão, cabendo à própria racionalidade desvendá-la.

Em um primeiro exemplo, tem-se aqueles que apregoam por uma concepção irracionalista da história. Seguidores de uma filosofia pessimista e antimetafísica do *fin de siècle* e espectadores das duas guerras mundiais, autores como Walter Benjamin entenderam a história como palco de opressões das mais diversas formas. Passaram, então, a apregoar por um conceito que rompesse com essa lógica. É o que explica a oitava tese de Benjamin: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade.”<sup>1</sup>

Outras correntes têm ganhado força nos últimos anos, ao advogar por uma concepção menos filosófica da história, clamam que conceitos metafísicos seriam uma ilusão. “A filosofia da história do idealismo alemão e da historiografia nela inspirada chegou a um fim com a morte de Hegel (1831)” - escreve Michael Stolleis.<sup>2</sup>

Para esses autores, a história do ponto de vista jurídico, embora reconhecida como importante, terá uma dimensão muito menor: Stolleis afirma, por exemplo, que devemos nos despir das ambições de seu estudo como ferramenta para se entender o presente; as afirmações da história - ele dirá - somente podem mudar nosso conhecimento atual sobre o passado.<sup>3</sup>

Outros, como Pietro Costa, vão além. A história da justiça poderia ser dividida entre história das instituições e história dos valores. A primeira diz respeito ao estudo dos órgãos que compõem o aparato judicial, mas não só, abrangendo também a dos homens que o direito aplicam. A segunda se propõe a estudar os mais variados discursos e as mais variadas conceituações que se unificam por um tema: debater o que seria justo. Assim, ele conclui que

---

<sup>1</sup> BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de História. Walter Benjamin- Obras Escolhidas*. Vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 224.

<sup>2</sup> STOLLEIS, Michael. *Escrever História do Direito: Reconstrução, Narrativa ou Ficção?*. São Paulo: ContraCorrente, 2020, p. 22

<sup>3</sup> STOLLEIS, Michael. *Escrever História do Direito.. op. cit.* p. 64.

nesse vocábulo se recolhe uma variedade muito grande de significados, representados por todas as formas culturais possíveis.<sup>4</sup> Essa concepção relativista do direito e da história, embora possua expoentes pesquisadores, não é a adotada por este trabalho.

A história deve ser compreendida como palco para a razão se revelar. Ela não é um mero acaso conduzida por fatores aleatórios - ou sequer guiada por qualquer coisa, mas o *locus* privilegiado da supressão das contradições da realidade. Ela é dialética, e só assim pode ser compreendida, pois a realidade também o é. Hegel nos ensina que “o único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente.”<sup>5</sup>

A compreensão da história do direito também deve ser filosófica. José Luiz Borges Horta elucida que “a história do direito é muito mais uma filosofia que uma ciência, na medida em que cuida essencialmente dos antagonismos axiológicos e dos conflitos ideológicos (...)”.<sup>6</sup> Por se tratar do estudo da realidade da justiça, é inescapável que a história do direito nos traga substância. Para tanto, ela será necessariamente dialética, tal qual a filosofia.

Joaquim Salgado conta que, para Hegel, a filosofia é um saber da totalidade em seu mais alto grau de universalidade.<sup>7</sup> Portanto, cabe ao estudioso da justiça captar as conexões lógicas, em identidade e contradição, que levam ao momento mais acabado do conceito.<sup>8</sup> Olhar para a história do direito, então, será como assistir imagens gravadas do que se produziu como direito em um determinado período, como um filme que, ao seu final, contará qual o conceito de justiça que a razão até então revelou.

A história, conforme escreve Salgado, é “(...) o lugar de revelar-se o espírito ou do domínio da razão, é também o elemento da liberdade, pois liberdade é essa força divina que o homem traz dentro de si, a atividade da razão que se determina a si mesma”.<sup>9</sup> É por isso que a história precisa de mais do que o meramente material para ser escrita - é necessário que ela tenha caráter metafísico.

Vale, aqui, uma ressalva acerca do termo metafísica. Salgado a define como uma ciência autônoma dentro da Filosofia, em seu sentido estrito. É, então, iniciada por Platão na

---

<sup>4</sup> COSTA, Pietro. Di che cosa fa storia della giustizia? Qualche considerazione di metodo. In: LACCHÈ, Luigi; MECCARELLI, Massimo. *Storia della giustizia e storia del diritto: Prospettive europee di ricerca*. Macerata: EUM, 2012. p. 23-30.

<sup>5</sup> HEGEL, G. W. F. *A Razão na História*. São Paulo: Centauro Editora, 2004, p. 53.

<sup>6</sup> HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 21.

<sup>7</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 21.

<sup>8</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Necessidade de Filosofia do Direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, n. 30-31, 1988, p.13.

<sup>9</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel.. op. cit.*, p. 14.

busca de um pensamento puro, do *nous*, aquilo que é puramente racional e puramente pensável, eliminando qualquer aspecto sensível. Explica: “A Metafísica cuida dos conceitos ou ideias, que se mostram como princípios levantados pelo próprio pensar por meio de uma inflexão sobre si mesmo, absolutamente interna; (...)”<sup>10</sup>. O trabalho adotou o termo em seu sentido lato, que pode ser lido como a própria Filosofia ou, se quiser, confundido com a Ontologia de Hegel,<sup>11</sup> embora tenham objetos e métodos distintos.

Jean Hyppolite afirma que Hegel parte da descrença na antiga metafísica e vê a necessidade de sua reformulação. Kant já havia empreendido forças no projeto ao transformar a metafísica em lógica transcendental, porém ainda abstrata e vazia.<sup>12</sup> Caberá a Hegel dar-lhe conteúdo, transformando-a em lógica especulativa. Se o absoluto é sujeito e é racionalmente revelado, ele também poderá ser apreendido pela razão. Em outras palavras, o absoluto é entendível. A metafísica deixa de ser dogmática, tornando-se filosófica. Ela será, ao lado da ontologia, o estudo do revelar-se desse próprio absoluto na história. Nas palavras de Hyppolite:

A lógica de Hegel não reconhece nem a coisa-em-si, nem um mundo inteligível. O absoluto não é pensamento em nenhum outro lugar que não no mundo dos fenômenos. O pensamento absoluto pensa a si mesmo em nosso pensamento. (...) E a lógica dialética de Hegel, como lógica da filosofia, é a expressão dessa doutrina de completa imanência que Spinoza não foi capaz de realizar. (Traduziu-se).<sup>13</sup>

A racionalidade que busca captar o conceito de justo em todos os momentos do seu revelar-se na história jamais se separará da realidade. Ao contrário, é a própria realidade do direito enquanto racional. Karine Salgado lembra que:

A razão não é algo externo que estabelece como deve ser o Direito, como acreditou o jusnaturalismo, mas é elemento do próprio ser do direito que se revela através da cultura. Assim, em Hegel, o direito é produto da sociedade cuja história tem a razão

<sup>10</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *Sacra Scientia. A Metafísica: poder e liberdade do pensamento*. Belo Horizonte, 2022, p. 9.

<sup>11</sup> Hegel, na Lógica, tenta buscar o Absoluto a partir do que chama de realidade dialética, em suas contradições. É uma busca externa, que necessita do real, de seus contrários e do movimento dos contrários para que se chegue na Ideia Absoluta. Em *Sacra Scientia*, Salgado afirma que tal tentativa parece ser, na verdade, uma Teologia. O autor identifica uma enorme influência da lógica do cristianismo na dialética hegeliana, a ponto de Hegel definir sua própria Lógica como o pensamento de Deus antes da criação. O saber uno, contido de modo imediato no momento do Ser, tem sua revelação mais perfeitamente racional no momento da Essência, no qual aparecem as diferenças para, num terceiro momento, o da Ideia, unir a identidade com as diferenças notadas no momento anterior. Contudo, Salgado entende que a diferença do real subsiste porque “não há mágica para transformá-lo”. A Filosofia, então, não precisa traçar o mesmo rumo da religião, que parte do universal (Deus ou pensamento de Deus) para o conhecimento das coisas particulares. Ver SALGADO, Joaquim Carlos. *Sacra Scientia. A Metafísica: poder e liberdade do pensamento*. Belo Horizonte, 2022, p. 121-122.

<sup>12</sup> HYPOLITE, Jean. *Logic and Existence*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1997, p. 57-58.

<sup>13</sup> Do original: “Hegelian logic recognizes neither the thing-in-itself nor the intelligible world. The Absolute is not thought anywhere else than in the phenomenal world. Absolute thought thinks itself in our thought. In our thought, being presents itself as thought and as sense. And Hegel's dialectical logic, like the logic of philosophy, is the expression of this doctrine of complete immanence which Spinoza had not been able to realize.”. In: HYPOLITE, Jean. *Logic and Existence*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1997, p. 58-59.

como algo imanente.<sup>14</sup>

O direito, a partir de uma perspectiva filosófica, é o último momento de um processo ético, devendo ser compreendido como uma “totalidade que vai da elaboração à aplicação”.<sup>15</sup> Embora o direito também contenha o antidireito, direito do Estado autocrático, este deve ser entendido apenas como um momento destinado a ser superado pelo Estado de Direito.<sup>16</sup> Nas palavras de Salgado, recobrando o que nos legaram os juristas romanos, o que produz o direito é o “movimento do justo e do injusto”.<sup>17,18</sup>

Nesse sentido, a ideia de justiça é “a racionalidade imanente do direito positivo que se processa no tempo histórico”,<sup>19</sup> colocando-se como ponto de partida para qualquer reflexão filosófica acerca do direito. À justiça incumbe nortear o direito; ao direito incumbe garantir a justiça.<sup>20</sup> Uma vez que:

Do ponto de vista da finalidade, o que se busca é a ideia do direito, ou seja, a justiça. É fácil perceber que o direito não se contenta só em prevenir e solucionar os conflitos de interesse, mas quer prevenir e resolver esses conflitos de modo justo.<sup>21</sup>

Com o justo no centro do direito, sua compreensão, conforme elucida Joaquim Salgado, não deve se dar de forma abstrata ou analítica, mas dialeticamente: há de se falar, então, em uma *ideia* de justiça.<sup>22</sup> É necessário elucidar, ainda que brevemente, o conceito de ideia, termo chave do pensamento hegeliano.

A lógica, para Hegel, é o pensar do próprio pensamento. Uma vez que todo o real é racional, o que é real é pensamento e, assim sendo, a lógica cuida da totalidade, sendo seu momento final a ideia absoluta.<sup>23</sup> O filósofo assim a define:

A ideia pode conceber-se como *razão* (e é este o próprio significado filosófico de *razão*); além disso, como *sujeito-objeto*, como a *unidade do ideal e do real, do finito e do infinito, da alma e do corpo*: como a *possibilidade que tem em si própria a sua*

<sup>14</sup> SALGADO, Karine. História e Estado de Direito. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine (org.). *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017. p. 117.

<sup>15</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*: Fundamentação e aplicação do Direito como ‘maximum’ ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 12.

<sup>16</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*... op. cit., p. 3.

<sup>17</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*... op. cit., p.12.

<sup>18</sup> Como exemplo, tal definição, ainda em momento inicial de seu aparecer histórico, encontra-se no Digesto de Justiniano: “A Jurisprudência é o conhecimento das coisas divinas e humanas, a ciência do justo e do injusto”. Dig. I, 1, 10, 2, Ulpiano.

<sup>19</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*... op. cit., p. 1.

<sup>20</sup> MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. *Elementos de Teoria Geral do Direito*. 4. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 39.

<sup>21</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Período Clássico*... op. cit., p. 6.

<sup>22</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Período Clássico*... op. cit., p. 7.

<sup>23</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*... op. cit., p. 65.

*realidade efectiva; como aquilo cuja natureza só pode conceber-se como existente, etc.; porque nela todas as relações do entendimento estão contidas, mas no seu infinito retorno e identidade em si.*<sup>24</sup>

É na ideia absoluta que Hegel cumpre o projeto do idealismo alemão. Ela é a suprassunção entre igual e diferente em um terceiro momento, onde estão contidas todas as relações do entendimento, isto é, tudo aquilo que a ciência produziu, incluindo o que negou. Nas palavras de Salgado:

Ideia é um conceito dialético, o qual se define nos momentos: oposição, movimento e totalidade. Um conceito dialético toma a realidade na sua totalidade em movimento, vale dizer, no seu completo processo genético, que assume um vetor dinâmico ou que se movimenta nas suas identidades e diferenças, portanto nas oposições, em que estão presentes, em unidade, o positivo e o negativo (...).<sup>25</sup>

Cabe ao filósofo do direito estudar a ideia de justiça.<sup>26</sup> Assim o fez Salgado, cujo trabalho se debruça sobre o revelar na história dos valores que a compõem. O primeiro é a igualdade, que aparece desde a Grécia clássica; ao integrar à justiça, ele aparece como um “momento da própria realidade do direito”, ditando todas as concepções de justo na Antiguidade.<sup>27</sup>

Na Modernidade, período da filosofia do sujeito, a justiça passa a ser informada também pela liberdade, encontrando seu mais relevante momento no pensamento de Kant. Ele tem como preocupação constante justificar a vida do indivíduo na sociedade organizada, o que deverá ser feito sob o pálio da ideia de liberdade, que, por sua vez, é o que assenta uma estrutura firme para toda a sua filosofia prática. Por isso, Salgado aponta que “Kant coloca, no centro do seu conceito de justiça, a ideia de liberdade, seguida da igualdade, em função das quais, somente, pode ser pensado o conceito de ordem na sociedade”.<sup>28</sup>

Hegel marca a contemporaneidade com a Metafísica Especulativa, superando dialeticamente a divisão entre sujeito e objeto e realçando o valor do trabalho, que assume lugar ao lado da igualdade e da liberdade, dando conteúdo a esta. Para fazê-lo, ele demonstrará o revelar do valor da liberdade na história, por meio da parábola do senhor e do escravo, descrita, aqui, brevemente, do ponto de vista deste. A consciência-de-si escrava perde a liberdade numa

<sup>24</sup> HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome. Vol. I.* Lisboa: Edições 70, 1969, p. 210.

<sup>25</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico... op. cit.*, p. 7-8.

<sup>26</sup> Não se trata, portanto, do estudo da ideia absoluta feita por Hegel na lógica, nas de um uso criativo da dialética hegeliana como instrumento de reflexão filosófica para se achar a ideia de alguma coisa, no caso do direito, de justiça.

<sup>27</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto... op. cit.*, p. 7-8.

<sup>28</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade.* 3a ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012, p. 251.

relação que a prende ao senhor, plenamente livre, porém ocioso. É precisamente pelo seu trabalho, capacidade de modificar a natureza, que ela tomará consciência de que é livre e, na sua relação com o senhor, agora mediada pela cultura, será reconhecida a liberdade, então, efetiva. O Espírito é livre e, agora, sabe-se livre. Lima Vaz aponta que a “dialética do Senhorio e da Servidão faz, desta sorte, surgir a figura da liberdade da consciência-de-si como verdade da certeza que ela tem de si mesma: uma verdade que passa do sujeito ao mundo pela atividade da cultura.”<sup>29</sup> O conteúdo da liberdade é dado pelo valor do trabalho. Salgado demonstrará a influência deste acréscimo da filosofia hegeliana na noção de direitos sociais.<sup>30</sup>

Caberá a Salgado desvelar o aparecimento de um quarto valor, a dignidade humana. A ideia de justiça assume uma nova faceta: a efetividade dos direitos fundamentais, isto é, valores canonizados nas constituições dos Estados democráticos de direito.<sup>31,32</sup>

O jusfilósofo mineiro elenca que a evolução desses direitos obedece a um processo histórico, passando por três momentos. O primeiro diz respeito ao aparecer, em determinadas circunstâncias históricas, de sua consciência. Depois, há sua positivação em constituições, representando a aceitação formal de todos. Finalmente, e só então, é possível sua realização, tornando-os concretos e eficazes.<sup>33</sup>

Em resumo:

A ideia de justiça mostra-se como um momento de penetração do *logos* na sociedade política, cujo ato de vontade põe o direito, segundo um modelo de racionalidade que o tempo histórico revela; dá sua justificação ou legitimação. Deve, portanto, ser retomada nos seus momentos históricos decisivos. Esses momentos que se articulam lógica e historicamente na criação de valores realizam três desses valores como fundamentais, e que dão cumulativamente conteúdo à justiça como ideia. São os valores da igualdade, da liberdade e do trabalho, que tornam possível uma realidade do direito e do Estado cada vez mais racional a culminar na declaração de direitos das constituições dos Estados democráticos de direito a constituírem o *maximum ético* da civilização ocidental.<sup>34</sup>

Tem-se, então, que a igualdade é o mais antigo desses valores, configurando-se como “o primeiro ato de medida da razão”,<sup>35</sup> percorrendo desde o período clássico até a atualidade. Neste trabalho, selecionou-se o período greco-romano como recorte, dada a impossibilidade de analisar suas manifestações em toda história em tão curto período de tempo.

<sup>29</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e Escravo: Uma Parábola da Filosofia Ocidental. Síntese Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.8, n. 21, 1981, p. 23.

<sup>30</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *Os direitos fundamentais*. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, v. 82, 1996, p. 40-41.

<sup>31</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico... op. cit.*, p. 11.

<sup>32</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo... op. cit.*, p. 11.

<sup>33</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *Os direitos fundamentais... op. cit.*, p. 16

<sup>34</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico... op. cit.*, p. 10-11.

<sup>35</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Período Clássico... op. cit.*, p. 47

Também se optou por dar ênfase à equidade, um tipo especial de igualdade, como se verá adiante. Essas escolhas não são por acaso.

A passagem do mundo grego para o mundo romano marca a transferência da justiça do campo moral para o do direito, e o aparecimento de tal consciência jurídica somente é possível a partir da desalienação da consciência moral ao tomar contato historicamente com o direito racionalmente elaborado.

Conforme leciona Salgado, o mundo grego enxerga a justiça como regra de atribuição, ligada ao pensamento moral, expressa na fórmula dar a cada um o que lhe é devido. Caberá aos romanos, retomando a cultura grega, acrescentar o caráter jurídico à formulação, que tornar-se-á dar a cada um o que é seu direito.<sup>36</sup>

A filosofia moral como desenvolvida no período grego, focada no bem enquanto virtude, necessitava da liberdade política existente nas cidades-Estado.<sup>37</sup> Após a dominação macedônica, as escolas filosóficas precisaram adaptar sua concepção de bem à impossibilidade de sua externalização.<sup>38</sup> O estoicismo grego, por exemplo, tratava de uma filosofia voltada para o interior do homem.<sup>39</sup> Os romanos, dada a concepção de Império uno e o arcabouço cultural advindo da Grécia, acabam por externalizar o bem na lei escrita, ou seja, no direito. É precisamente esse movimento que permite, a partir da alienação da consciência moral, a passagem para a consciência jurídica.<sup>40</sup> Acha-se, nessa transição, a equidade, objeto principal de estudo da dissertação, instrumento que objetivava uma “justa correção do justo rigorosamente legal”.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo... op. cit.*, p.193-196.

<sup>37</sup> FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência Moral e Consciência Jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 202.

<sup>38</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval* (vol.1). Campinas: Vide Editorial, 2021. p.373-374.

<sup>39</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval... op. cit.*, p.389.

<sup>40</sup> FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência Moral e Consciência Jurídica... op. cit.*, p. 200-201.

<sup>41</sup> VILLELA, João Baptista. O Problema das Lacunas do Ordenamento Jurídico e os Métodos para resolvê-lo. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 12, 1961, p. 228.

## **2 PARTE I: A EQUIDADE E O JUSTO MORAL**

---

Este capítulo propõe discutir a equidade no apogeu da filosofia grega, desenvolvida na antiguidade clássica. Para tanto, será dividido em três partes. A primeira, referente à ideia de justiça no mundo grego, objetiva entender a gênese da ideia de igualdade naquele período, demonstrando seu protagonismo. Explorar-se-á diferentes fases da filosofia grega, a fim de se chegar ao período antropológico, onde o homem assume o centro do pensamento teórico e este valor se manifesta mais robustamente.

A segunda parte intenciona estudar os desdobramentos da igualdade na filosofia sistemática, demonstrando como esses autores, notadamente Platão e Aristóteles, contribuíram, primeiramente, para a percepção de que nem sempre todo justo estaria contido no rigor da lei e, posteriormente, para a cunhagem do conceito de equidade. Será dada uma especial atenção à filosofia política de ambos os autores, demonstrando como o valor da igualdade, e sua manifestação na forma da equidade, deve ser compreendido dentro de uma perspectiva moral e comunitária - ainda sem caráter jurídico.

O terceiro tópico irá abordar os motivos que levaram a derrocada da *pólis* grega, causando o desaparecimento da liberdade política e início de uma nova fase de pensamento, das escolas helênicas, onde o foco não mais será a comunidade ou o mundo exterior, mas o interior do sujeito.

Ao final, ter-se-á demonstrado o surgimento da equidade na consciência moral grega, não ignorando que seu nascimento marca uma primeira preocupação jurídica, fundamental para o desenvolvimento do direito romano, como será visto em seguida.

### **2.1 A igualdade como fundamento do pensamento grego**

A filosofia possui, desde seu nascimento, três características que a distinguem de tudo que até então havia se desenvolvido: a primeira diz respeito ao seu conteúdo; a segunda, ao seu método e a terceira, ao seu escopo. Quanto ao seu conteúdo, ela objetiva explicar a realidade como um todo, isto é, a totalidade, sem exclusão de partes ou momentos. A pergunta de Thales de Mileto, “Qual é o princípio de todas as coisas?”, sintetiza todo este ponto, marcando-o como o primeiro filósofo. O método deve ser a explicação exclusivamente racional desta totalidade, que é seu objeto. E, por fim, o escopo está no puro desejo de contemplar o conhecimento, em um

verdadeiro amor à verdade.<sup>42</sup>

O momento que marca o surgimento deste campo do conhecimento, intitulado período cosmológico, é quando os pré-socráticos, notadamente os jônicos, sentiram a necessidade de explicar o *cosmos* por meio de uma linguagem lógica, superando o uso dos mitos como forma de entendimento do mundo, o que marcava o período cosmogônico.<sup>43</sup>

O pensamento cosmológico é físico, mas também noético. Isso porque, ainda que o princípio originário fosse identificado como elemento físico, como a água ou o fogo, é a razão que encontra resposta para a pergunta primeva. A palavra *cosmos*, que corresponde ao termo “universo” para os romanos, traz consigo o significado de ordem, oposto ao caos. A filosofia cosmológica, no caminho para encontrar a explicação racional desta harmonia, dividir-se-á em duas vertentes, a naturalista e a idealista. A primeira, centrada no físico, tem Thales e Demócrito como principais representantes; a segunda, dotada de um caráter mais noético, é representada por Parmênides, cujo pensamento se dirige ao Ser, e Heráclito, cuja preocupação central é o Pensar.<sup>44</sup>

É a partir dessa nova perspectiva, que inaugura a filosofia, que o mundo natural (*physis*) e, de forma ainda incipiente, o mundo humano (*nomos*), assumiram o centro da racionalidade grega.<sup>45,46</sup>

O pensamento desenvolvido nesse período é fundamental, não apenas para o prosseguimento da filosofia grega, mas para a determinação de todo o conhecimento filosófico desenvolvido até os dias atuais. As questões levantadas pelos cosmológicos, objetivando entender o fundamento de todas as coisas, ainda são preocupações maiores da filosofia. Citando Giovanni Reale e Dario Antiseri:

Em síntese, com o problema da arché, os filósofos pré-socráticos puseram o problema por excelência da filosofia, o problema do porque último de todas as coisas... Trata-se de um problema tal que, se fosse eliminado, determinaria a eliminação da própria filosofia.<sup>47</sup>

Há então de se reconhecer as profundas contribuições que os pré-socráticos legaram à filosofia, principalmente ao definir o objetivo fundamental da metafísica: elaborar os questionamentos mais basilares que permitem toda a construção filosófica. Contudo, como diz Copleston:

<sup>42</sup> ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2021, p. 19-20.

<sup>43</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 13.

<sup>44</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 60.

<sup>45</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 22.

<sup>46</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 60.

<sup>47</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 57.

(...) o que lograram não está à altura de sua sinceridade filosófica, e as sucessivas hipóteses que lançaram facilmente levaram a um ceticismo quanto à possibilidade de se alcançar qualquer conhecimento certo sobre a natureza última do mundo.<sup>48</sup>

Além da insuficiência das teorias cosmológicas, Copleston aponta a convivência dos gregos com outros povos como fator fundamental para elevar o homem à centralidade do pensamento filosófico. Ao tomar contato com tantos hábitos e costumes diferentes, os gregos passaram a tentar entender sua própria cultura e uma nova pergunta foi colocada: “a cultura helênica era mutável, criada pelo homem, ou advinda da natureza?”<sup>49</sup> A resposta para esta dúvida passaria necessariamente pela antropologização do pensamento.

Salgado aponta o domínio grego sobre outros povos, advindo da Guerra Persa, como o acontecimento político fundamental para essa “multiculturalização”.<sup>50</sup> As riquezas conquistadas e a euforia da vitória são direcionadas à construção de Atenas. Esse diagnóstico permite ao autor encontrar uma resposta à pergunta outrora feita por Copleston: “o orgulho humano não poderia tolerar que a sua essência estivesse internada no claustro das coisas que lhe eram externas”.<sup>51</sup>

Tem-se, então, que as reflexões cosmológicas já não eram mais capazes de responder aos anseios atenienses. Caberá a essa escola dar um passo para trás, abrindo caminho para outra vertente de pensamento que emergia: a filosofia antropológica. O homem é retirado da “prisão da *physis*” e colocado em uma posição de centro. Os sofistas são responsáveis por tal transformação.<sup>52</sup>

A preocupação dessa nova escola não era a verdade ou o princípio de todas as coisas, mas a organização política da democracia ateniense, o que os levou a desenvolverem diversas artes com vistas à “logicização do pensamento e a correção de sua expressão”.<sup>53</sup>

Como consequência das guerras persas, a vida política em Atenas ganhou contornos mais intensos. O cidadão livre começou a participar de modo mais efetivo da vida da *pólis* e, para isso, precisava de algum treino. Segundo Copleston:

A velha educação era insuficiente para o homem que quisesse abrir seu caminho até o Estado; o velho ideal aristocrático, não importa se intrinsecamente superior ou não

<sup>48</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval... op. cit.*, p. 97.

<sup>49</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval... op. cit.*, p. 97.

<sup>50</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 76.

<sup>51</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 76.

<sup>52</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 77.

<sup>53</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 76.

aos novos ideais, era incapaz de atender às demandas dos líderes na democracia em desenvolvimento: precisava-se de algo mais, e essa necessidade foi suprida pelos sofistas.<sup>54</sup>

Os sofistas eram professores itinerantes que buscavam ensinar uma enorme variedade de temas: gramática, interpretação dos poetas, religião e mitologia. Por andarem de cidade em cidade, eles reuniam consigo uma vasta gama de conhecimento, dando especial atenção ao desenvolvimento e ensino de uma arte em específico: a retórica. Falar bem e com correção era uma condição indispensável para quem quisesse imprimir sua marca na política ateniense.<sup>55</sup>

Essa preocupação acabou por trazer aos sofistas uma injusta má fama, já que o domínio deste tipo de técnica pode ter como finalidade executar algum tipo de política prejudicial à *pólis*, promover a qualquer custo a carreira política de alguém ou o mero lucro por meio da vitória em processos - o que eles prometiam ajudar por meio das técnicas da erística.<sup>56</sup>

Os sofistas possuíam uma preocupação prática: a de buscar alunos e difundir o conhecimento que adquiriram. Nas palavras de Antiseri e Reale:

Com efeito, eles se tornaram propagadores da ideia segundo a qual a “virtude” (*areté*) não depende da nobreza do sangue e do nascimento, mas se fundamenta no saber. E assim se compreende como, para os sofistas, a indagação do verdadeiro estava necessariamente ligada à difusão dele.<sup>57</sup>

O relativismo dos sofistas, de certa maneira, pode ser explicado pelas circunstâncias de seu trabalho. Um dos maiores expoentes do movimento, Protágoras de Abdera, lançou mão do adágio filosófico: “o homem é a medida de todas as coisas”.<sup>58</sup> O filósofo questionava sinceramente a existência dos deuses, uma vez que é impossível confirmá-la pela obscuridade do assunto e pela brevidade da vida humana. Com isso, submeteu aos homens não só a natureza, mas também o divino. Só se pode conhecer aquilo que é humano. Naturalmente, sua concepção sobre os deuses o levou a entender que a ciência só “é possível através da percepção sensível”.<sup>59</sup>

A teoria do *homo mensura* expressa a ausência de um verdadeiro absoluto, tome-se sua dimensão teórica ou moral. O que existe, então, é o mais útil, mais conveniente ou

<sup>54</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...* op. cit., p. 99.

<sup>55</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...* op. cit., p. 99.

<sup>56</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...* op. cit., p. 99.

<sup>57</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média...* op. cit., p. 72.

<sup>58</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 83-84.

<sup>59</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 84.

mais oportuno.<sup>60</sup> Ao sábio caberia entendê-lo e saber convencer os outros a reconhecer e adotar sua posição. Assim ensina Salgado:

A verdade seria substituída pela opinião e esta é medida pelos sábios segundo a utilidade. (...) O homem é a medida da realidade. O que aparece ao homem é, o que não aparece, não é. Tanto é verdadeiro dizer ao doente que o alimento é amargo, quanto dizer ao são que é doce. Interessam as percepções úteis e estas são as que produzem os sábios. (...) É para ele importante o aparecer, o *phainómenon*, em que há o peso da objetividade da coisa que aparece, bem como o parecer, a *dóxa*, em que pesa a subjetividade da opinião.<sup>61</sup>

O relativismo de Protágoras possui desdobramentos no campo dos valores éticos. O que há, em verdade, não são visões éticas corretas ou erradas, mas aquelas que são mais sensatas, ou seja, mais úteis e oportunas. Ao sábio, caberá distingui-las, substituindo práticas insensatas por práticas sensatas.<sup>62</sup>

A noção de paideia traz consigo, segundo Salgado, uma questão fundamental: “o que deve ser o homem?”.<sup>63</sup> A resposta para esta indagação não estará na natureza, mas no próprio homem. Justo, então, é um ideal de como deve ser tanto o homem quanto a sociedade na qual ele vive. Complementa Salgado: “O modo pelo qual isso pode ser alcançado é a *techné* política. Não há uma divisão entre Estado e sociedade; tudo que é criado é em função da sociedade organizada politicamente”.<sup>64</sup>

Conhecer a realidade como ela é constitui condição necessária para se pensar em como ela deve ser. Os sofistas encontram resposta na educação. Protágoras se vale da lei como instrumento educativo e entende a pena não como vingança ou castigo, mas dentro do princípio da retribuição. Uma vez que a própria lei possui esse caráter educativo, ensinável a todos os homens, Salgado conclui que “a justiça é adquirida por ensinamento e exercício”<sup>65</sup>

Há, aqui, a possibilidade de se enxergar um princípio do surgimento da ideia de igualdade, que Salgado posiciona como o “primeiro ato de medida da razão”. Ao colocar o homem como medida de todas as coisas, os sofistas devem, antes de tudo, admiti-lo como racional e inserido em uma comunidade, onde a relação de reconhecimento se impõe, o que implica ver o outro como um igual. Essa é, no entanto, uma percepção bastante incipiente, cabendo aos filósofos do período sistemático desenvolvê-la e aplicá-la com robustez.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média...* op. cit., p. 73.

<sup>61</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 84.

<sup>62</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...* op. cit., p. 105.

<sup>63</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 96.

<sup>64</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 97.

<sup>65</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 98.

<sup>66</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 47.

Estavam, então, estabelecidos os pensamentos cosmológico e antropológico. Isso, no entanto, dará origem a um novo questionamento: como encontrar a unidade de ambos? Surge aqui a necessidade da sistematização do conhecimento até aí produzido, sintetizando-o e dando origem a uma nova forma de pensamento, capaz de explicar o homem e o *cosmos*. Platão e Aristóteles são responsáveis por fundamentar o chamado período sistemático da filosofia. É a busca pela racionalidade do mundo que une a justiça da *pólis* com a verdade do *cosmos*.<sup>67</sup>

O caminho para essa nova vertente de pensamento é aberto por Sócrates, que havia buscado tratar o conhecimento por meio da demonstração e não da persuasão. Era chamado de *maieutica* o parto dessa verdade, que pode e deve ser encontrada pelo homem. Seu pensamento quanto à justiça era quase matemático, pois, para ele, a ética deveria assumir contornos exatos. Sócrates acreditava que se todo indivíduo aprendesse sobre o justo, não mais se praticaria injustiças. Salgado entenderá esse como o erro de Sócrates, identificado inicialmente por Aristóteles, pois, sendo a ética uma “construção interna”, a liberdade sempre possibilitará o descumprimento do que é tido como certo, sendo que a mera definição de virtude não garante sua prática.<sup>68</sup>

Após a morte de Sócrates, Platão, seu discípulo, inconformado com as circunstâncias, abandona a vida política e busca sistematizar a filosofia de seu mestre na tentativa de fornecer uma resposta ao relativismo.<sup>69</sup>

A justiça aparece como preocupação já nas primeiras obras do ateniense. Embora sua conceituação passe por modificações ao longo do desenvolvimento do pensamento platônico, ela pode ser sintetizada sob duas perspectivas: a primeira, é a ideia da justiça como a virtude responsável por coordenar as demais virtudes; a segunda, como a constituição da própria estrutura do Estado, a quem caberá distribuir cargos e bens segundo o mérito de cada cidadão, definido em razão de sua aptidão, desvelada por meio da educação.<sup>70</sup>

Em Platão, a *paidéia* ganhou contornos eminentemente políticos, uma vez que é fundamental na revelação da aptidão de cada um e, conseqüentemente, na função que cumprirá na *pólis* perfeita.<sup>71</sup> Assim, a ideia de igualdade se expressará em nível ontológico: a educação revelará a alma de cada um, a quem será atribuído, de modo correspondente, uma função na República. A igualdade se expressa, então, nesse adágio de justiça: entregar a cada um aquilo

<sup>67</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 102.

<sup>68</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 102.

<sup>69</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval... op. cit.*, p. 122.

<sup>70</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 127.

<sup>71</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 164-165.

que corresponde a sua virtude, cravada na alma. Ao distribuir os bens e funções de acordo com as aptidões, Platão propõe um equitativo de caráter geométrico, não aritmético.<sup>72</sup>

Aristóteles contraria as ideias de seu mestre, combatendo a teoria platônica de um bem em si - para ele, essa ideia, tal qual quer Platão, é apenas uma forma sem conteúdo, que não poderia se realizar na relação humana. Ele se propõe, então, a pensar as ações dos homens de forma prática, elencando as virtudes que devem guiá-las. Quando essas virtudes são praticadas na dimensão do outro, as chamamos de justiça. É aqui que temos a igualdade em seu ápice, pois a justiça só existirá enquanto o outro é considerado na qualidade de igual ao sujeito que pratica a ação.<sup>73</sup>

As nuances da justiça em Aristóteles, bem como o papel desempenhado pela igualdade, que possibilitou o surgimento da equidade enquanto conceito, serão aprofundados no capítulo que se segue.

## 2.2 O aparecimento da equidade

### 2.2.1 O problema identificado por Platão

O pensamento filosófico sistemático de Platão tenta responder a uma pergunta basilar: é possível a ciência? Ele conclui que a resposta somente será afirmativa se houver a possibilidade de encontrarmos aquilo que permanece na mudança, o uno diante da pluralidade.<sup>74</sup> Platão adotará em sua obra a tarefa, iniciada por Parmênides, de fundamentar a ciência e o conhecimento no inteligível, acrescentando-lhe a noção socrática de conceito.

A teoria moral de Platão se dirige à conquista do mais alto bem do homem (*summum bonum*). Para tanto, o homem deve buscar toda a sorte de conhecimentos verdadeiros. Contudo, não deve se familiarizar apenas com a perfeição. É necessário conhecer, também, aproximações do que é perfeito, com certas incorreções. Essa perspectiva aponta para o fato de que Platão não se esquece da vida terrena. Afirma Copleston:

Em outras palavras, o homem não precisa voltar às suas costas de todo para esta vida mortal e para o mundo material a fim de levar uma vida verdadeiramente boa, mas deve reconhecer que este mundo não é o único, nem tampouco o mais elevado, mas só uma pobre cópia do ideal.<sup>75</sup>

É o conhecimento do homem que determina qual prazer é bom e deve ser

<sup>72</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 124-125.

<sup>73</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 131-136.

<sup>74</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 102.

<sup>75</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval... op. cit.*, p. 220.

vivenciado, o qual será escolhido por uma mente sóbria e sadia. Platão entendia essa moderação como virtude. A virtuosidade, ligada ao conhecimento, era um meio de se alcançar o bem. Nas palavras de Copleston: “As distintas virtudes estão unificadas, portanto, na prudência ou conhecimento do que é verdadeiramente bom para o homem e dos meios de alcançar o bem”.<sup>76</sup>

Assim como Protágoras, Platão estava convencido de que a virtude é passível de ensinamento. Contudo, diferente do que pensa o sofista, caberá ao sábio propagá-la, pois ele contemplou o verdadeiro conhecimento. Quem pode ensinar a virtude é o filósofo, “aquele que possui conhecimento exato”.<sup>77</sup> A justiça é uma dessas virtudes.

A *dikelogia* de Platão tem um duplo caráter: enquanto virtude, participa de sua teoria moral, do direcionamento do homem para o bem agir; enquanto ideia, dará conta de distribuir cargos do melhor modo para a constituição de uma cidade ideal. É, assim, parte fundamental da ética. Como se verá, a ausência de um direito plenamente desenvolvido não possibilitava ao filósofo entender o conceito de justiça como eminentemente jurídico, apenas como partícipe do bem viver e da idealidade do Estado.<sup>78</sup>

Um dos escritos mais completos de Platão acerca da justiça se encontra na *República*. Neste livro é relatado um debate de Sócrates com os sofistas, onde são exploradas diversas definições do termo “justiça”.

A grande nota distintiva do pensamento socrático em relação aos seus opositores é de que ele a tratará como algo absoluto, ao passo que os demais o farão de uma perspectiva relativista. É a partir disso que suas teses serão invalidadas em um primeiro momento. Depois, a partir do segundo livro, as colocações dos sofistas se tornam mais refinadas, mas também são rebatidas por Sócrates. Ele passa, então, a partir daí, a descrever seu projeto ideal de cidade, onde a justiça seria de fato concretizada.

Lima Vaz aponta que este livro, *A República* é considerado fundador da ética ocidental. Buscar a definição perfeita de justiça se torna um dos traços distintivos da ética grega, contrapondo-se a valores outrora erigidos pelos sofistas. Em suas palavras:

(...) a discussão sobre a *justiça (diakaisyne)*, conservada no diálogo *República*. Escrito provavelmente entre 390 e 370, em plena maturidade do gênio platônico, esse diálogo, depois das *Leis* (12 livros) o mais longo livro que Platão nos deixou, pode ser considerado o documento de fundação da ética ocidental e, em certo sentido, a carta dos grandes roteiros que o pensamento ético deverá seguir ao longo da história. Com efeito, ao buscar a definição verdadeira de *justiça*, um dos valores

<sup>76</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...* op. cit., p. 220-221.

<sup>77</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...* op. cit., p. 221.

<sup>78</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 127.

centrais da tradição grega do saber ético, para contrapô-la às definições vulgares de Polemarco, à concepção sofística de Trasímaco (liv. I) e à suposta opinião da maioria lembrada por Glauco (liv. II), Platão é levado a ampliar a discussão, de sorte a desenhar uma visão grandiosa de *ordem* na cidade e no indivíduo, unidos pelo laço da *analogia* (liv IV, 434 d 2 - 445 e 4), para nelas descobrir o lugar - e a definição - da justiça *política* e a justiça na *alma*.<sup>79</sup>

O primeiro debatedor é Céfalo, que define o homem justo como aquele que é honesto e que sempre devolve o que tomou emprestado. Sendo a justiça absoluta, não devem haver exceções. Sua tese é refutada por Sócrates, que narra uma situação onde se pegou uma arma emprestada de um amigo, mas, ao devolvê-la, ele não se encontrava em plenas faculdades mentais. Não restam dúvidas de que, neste caso, o mais justo, correto e prudente seria manter em sua posse o objeto alheio, para, inclusive, preservar seu proprietário.<sup>80</sup>

Eis que Polemarco assume a discussão e afirma que ser justo é ajudar os amigos e prejudicar os inimigos. Novamente, a tese é facilmente invalidada por Sócrates. Não se pode ser justo e injusto se justiça é algo absoluto. Ademais, podemos nos enganar com relação às amizades. A justiça não está à mercê dessas interpretações.<sup>81</sup>

Trasímaco, então, apresenta sua argumentação: A justiça é o interesse do mais forte, por consequência, justiça é o interesse do poder constituído, que não deve ser desobedecido. Mas ela não pode ser uma questão de interesses. Muitas vezes o governante, aponta Sócrates, é obrigado a estabelecer leis que não exatamente correspondem à sua vontade. Como deveriam agir os súditos? Ademais, seria justo a eles obedecer o que veio dos mais fortes ainda que os prejudique? Sócrates aponta um paradoxo no raciocínio do debatedor contrário. Trasímaco termina por defender que o homem que é justo é, em todos os lugares, inferior ao injusto, a injustiça compensa.<sup>82</sup>

Teses mais refinadas são desenvolvidas a partir deste momento. Glauco, outro convidado, nos diz que o homem é essencialmente injusto. Ele se vale da história do anel de Gíges, onde um homem se encontra em posse de um anel que o deixa invisível e, a partir disso, passa a cometer atrocidades em razão de seu próprio benefício. Sua conclusão é de que quando o homem puder ser injusto, ele o será. A justiça é praticada por medo e sua essência, nesse sentido, é a convenção da lei.<sup>83</sup>

Adimanto, em semelhante raciocínio, afirma que o justo é o fraco, que não tem

<sup>79</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 100-101.

<sup>80</sup> PLATÃO. *A República*. São Paulo: La Fonte, 2017, p. 13-14.

<sup>81</sup> PLATÃO. *A República... op. cit.*, p.18-22.

<sup>82</sup> PLATÃO. *A República... op. cit.*, p.25-47.

<sup>83</sup> PLATÃO. *A República... op. cit.*, p.49-55.

força para ser injusto. Ademais, diz que o que importa é parecer agir com justiça e não de fato fazê-lo.<sup>84</sup>

Sócrates passa, então, a expor seu modelo de cidade, que acreditava ser o mais adequado para o desenvolvimento das virtudes dos cidadãos. Ele acredita que os cargos e encargos da *pólis* devem ser distribuídos às pessoas de acordo com suas aptidões, que serão reveladas por meio da educação. Aos temperantes, caberão as funções de comerciantes e artesãos. Aos corajosos, de guerreiros. Aos sábios, as funções de governo. A cidade justa é aquela que permite o melhor desenvolvimento de seus cidadãos e o homem justo é aquele que cumpre as funções que lhe convém. Sendo assim, o justo é sempre o mais feliz, pois ele se encontra em harmonia com sua comunidade.<sup>85</sup>

Tem-se, então, que em Platão a justiça é política e diz respeito à organização da *pólis*, assumindo contornos morais. Sua preocupação nesse momento é menos com as leis e configurações de fato e mais com seu projeto ideal de cidade. Não há de se falar em um justo jurídico propriamente, mesmo porque esta arte, o direito, ainda era muito pouco desenvolvida entre os gregos. Diz José Reinaldo de Lima Lopes:

Algumas coisas diferenciam Grécia e Roma no campo do direito. Por exemplo, não existe entre os gregos uma classe de juristas e não existe um treinamento jurídico, escolas juristas, ensino do direito como técnica especial. Existem sim as escolas de retórica, dialética e filosofia. Ali se aprende a argumentação dialética que vai ter um uso forense ou semiforense.<sup>86</sup>

É importante ressaltar, no entanto, que, mesmo diante disso, Platão chegou a identificar em *O Político* que, de fato, nem sempre a literalidade da lei produziria a melhor solução no caso concreto. Sua preocupação aqui não é propriamente com a justiça jurídica, que muito pouco havia se desenvolvido, mas o diagnóstico de um problema que caberá a Aristóteles resolver. Eis a transcrição da referida passagem:

Estrangeiro: É que a lei jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o melhor e o mais justo para todos, de modo a ordenar as prescrições mais convenientes. A diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos. Creio que estamos de acordo sobre esse ponto.

Sócrates, o jovem: Sem dúvida.

Estrangeiro: Ora, em suma, é precisamente este absoluto que a lei procura, semelhante a um homem obstinado e ignorante que não permite que ninguém faça alguma coisa contra sua ordem, e não admite pergunta alguma, mesmo em presença de uma situação nova que as suas próprias prescrições não haviam previsto, e para a qual este ou aquele caso seria melhor.

<sup>84</sup> PLATÃO. *A República... op. cit.*, p.55-61.

<sup>85</sup> PLATÃO. *A República... op. cit.*, p.63-82; 201-237.

<sup>86</sup> LIMA LOPES, José Reinaldo. *O Direito na História: Lições Introdutórias*. São Paulo: Editora Atlas, 2009, p. 20.

Sócrates, o jovem: É verdade, a lei age sobre cada um de nós, exatamente como acabas de dizer.<sup>87</sup>

Vejam, então, as concepções de justiça para Aristóteles, para chegarmos a resposta que, ainda que indiretamente, ele forneceu a essa questão.

### 2.2.2 A solução de Aristóteles

As definições de Aristóteles para a justiça se encontram principalmente em sua obra *Ética a Nicômaco*. Nela, o estagirita expõe algumas das bases de seu pensamento eudaimonista e teleológico. Interessa-nos aqui particularmente seu livro V, onde ele aborda mais diretamente os diferentes tipos de justo. Antes, naturalmente, é necessário compreendermos de que forma isto é posicionado em sua obra. Diferentemente de Platão, o filósofo não proporá uma ideia de cidade, mas extrair seus conceitos daquela imanente da própria realidade. Eis, por isso, que anota Lima Vaz:

A Ideia aristotélica, no entanto, não é uma idéia “separada” (*chorismós*), mas imanente à própria *physis* sensível. Eis por que não há lugar, em Aristóteles, para a proposição do paradigma de uma *pólis* ideal como realidade “separada” e oferecida à contemplação do filósofo ou do legislador que serão, finalmente, um só e mesmo indivíduo.<sup>88</sup>

A ética de Aristóteles não se ocupava das ações enquanto boas em si mesmas, mas à medida em que conduziam ao bem do homem - sendo isto o que as determinariam enquanto corretas ou incorretas.<sup>89</sup> O bem, aqui, diferencia-se da concepção platônica, não tendo um caráter transcendente de uma Ideia do Bem. Antes, trata-se de algo imanente, que se manifesta por meio do aperfeiçoamento do homem enquanto homem, isto é, das atividades que o diferencia dos animais. O filósofo identifica o bem como a felicidade, que é manifesta por meio do intelecto. Os autênticos valores não são materiais, mas relacionados à razão. Sendo assim, a virtude humana não é de modo algum ligada ao corpo - daí dizer que a felicidade é uma atividade própria da alma.<sup>90</sup> Diz Lima Vaz:

Mas, não sendo a noção de bem uma noção *unívoca* - o que leva Aristóteles a rejeitar a Ideia do Bem segundo Platão e os platônicos - nem *equivoca* e sim predicada segundo a *analogia*, levanta-se a questão fundamental sobre o *bem* do qual resulta a verdadeira *eudaimonia*. (...) resta examinar os gêneros de vida que a tradição grega enumera como capazes de produzir o estado de *eudaimonia*, e que

<sup>87</sup> PLATÃO. Os Pensadores: Platão. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 408.

<sup>88</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Cultura: Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 155.

<sup>89</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 325.

<sup>90</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 217-218.

Aristóteles identifica como sendo a vida de *prazer*, a vida *política* e a vida de *contemplação*.<sup>91</sup>

O autor, para aprofundar-se no conceito de virtude, tem antes de examinar o conceito de alma. Aristóteles dirá que ela possui três partes, duas irracionais, a vegetativa e a sensitiva, e uma racional, a intelectual. Não há intenção aqui de nos debruçarmos nesses conceitos, é apenas necessário saber que a primeira, a mais elementar, regula as atividades biológicas; a segunda, os apetites e emoções, enquanto a terceira, por sua vez, diz respeito à nossa capacidade de receber e assimilar informações.<sup>92</sup> A partir disso, o estagirita dividirá as virtudes entre dianoéticas - que dizem respeito principalmente à parte intelectual da alma, e éticas, virtudes ligadas à prática, onde se encontra a justiça.<sup>93</sup>

Convém fazermos alguns apontamentos gerais sobre as virtudes. Aristóteles demonstra que elas não são naturais dos seres humanos, devendo ser desenvolvidas por meio do hábito. Daí que, nas palavras de Salgado, “a natureza nos dá tão somente as possibilidades e potências que devemos transformar em hábitos”.<sup>94</sup> As virtudes, uma vez que se desenvolvem na ação racional, colocando em voga o que o homem tem de melhor em si, encontram-se em um agir harmônico, manifestando-se, de certo modo, em uma mediana. Há de se ter em mente que quando Aristóteles fala em “meio-termo”, ele não pensa nele enquanto calculado aritmeticamente, uma vez que há espaço para a subjetividade do sentimento enquanto se realiza a ação.<sup>95</sup>

A justiça é um tipo especial de virtude ética. Se as outras dizem respeito ao viver, a justiça irá se referir ao conviver.<sup>96</sup> Aristóteles começará a defini-la, como faz com os conceitos da filosofia prática, a partir do que se entende pela palavra em linguagem comum. O filósofo entende que o vocábulo é polissêmico: há diversas concepções de justo. Cabe mencionar que, no caso, tratam-se de conceitos análogos, o que “significa várias noções diversas, porém próximas ou semelhantes e vinculadas conceitualmente entre si (...)” (Traduziu-se).<sup>97</sup>

Primeiro, é nos apresentada a justiça total, também conhecida como justiça universal ou geral, que, de certa maneira, corresponde a obediência à ordem. Há de se pontuar, aqui, no entanto, que Aristóteles, quando a descreve, tem em mente a lei estatal, que vislumbrava

<sup>91</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV... op. cit.*, p. 119.

<sup>92</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 212-216.

<sup>93</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 219-221.

<sup>94</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 132.

<sup>95</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 329.

<sup>96</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 135.

<sup>97</sup> Do original: “significa varias nociones diversas pero próximas o semejantes y vinculadas conceptualmente entre sí (...)”. In: MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio. La sistemática de la justicia en la filosofía de Aristóteles. *Revista Persona y Derecho*. v. 39, 1998, p. 241.

garantir o agir virtuoso - ainda que apenas materialmente.<sup>98</sup> Nas palavras do próprio Aristóteles, temos que:

Quanto à justiça, pois, que corresponde à virtude total, e à correspondente injustiça, sendo uma delas o exercício da virtude em sua inteireza e a outra, o do vício completo, ambos em relação ao nosso próximo, podemos deixá-las de parte. E é evidente o modo como devem ser distinguidos os significados de "justo" e de "injusto" que lhes correspondem, pois, a bem dizer, a maioria dos atos ordenados pela lei são aqueles que são prescritos do ponto de vista da virtude considerada como um todo. Efetivamente, a lei nos manda praticar todas as virtudes e nos proíbe de praticar qualquer vício. E as coisas que tendem a produzir a virtude considerada como um todo são aqueles atos prescritos pela lei tendo em vista a educação para o bem comum.<sup>99</sup>

Por isso, identifica Salgado que a “justiça em sentido amplo (universal) se define como a conduta de acordo com a lei (...)”.<sup>100</sup> Daí seu outro nome, justiça legal.

Aristóteles descreve também a justiça particular. Nesse caso, Salgado a identifica como “hábito que realiza a igualdade”.<sup>101</sup> Villey sintetiza a ideia de homem justo para o filósofo: é aquele que pega a sua exata parte, nem mais e nem menos, do partilhado pela comunidade, conforme se transcreve:

Mais original será a análise da justiça particular; a língua grega diz de um comerciante que ele é justo quando é honesto; quando não trapaceia no preço da mercadoria, paga suas dívidas exatamente. O homem justo é, para Aristóteles, aquele que "não pega mais do que sua parte" (nem menos do que sua parte) dos bens exteriores partilhados num grupo social. Essa "justiça" é uma parte (meros) da justiça total.<sup>102</sup>

A justiça particular significa ao mesmo tempo, conforme aponta Villey, “o serviço da ordem universal” e “somente dessa parte da ordem universal, constituída na cidade pela partilha certa dos bens exteriores”, sendo que esta última possui um caráter mais prático, formando uma virtude específica e é a ela que Aristóteles dedica a maior parte do livro V.<sup>103</sup> Essas nuances são o que permitem a subdivisão da justiça particular entre distributiva e corretiva.

No primeiro caso, da justiça distributiva, o filósofo se refere à divisão dos bens do Estado entre os cidadãos. A partilha não acontecerá de modo igual para todos, mas seguindo uma igualdade geométrica, que tem o mérito como critério. Nas palavras do próprio estagirita, “(...) uma espécie é a que se manifesta nas distribuições de honras, de dinheiro ou das outras coisas

<sup>98</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...* op. cit., p. 333.

<sup>99</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 99.

<sup>100</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 135.

<sup>101</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 135.

<sup>102</sup> VILLEY, Michel. *O Direito e os Direitos Humanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.39.

<sup>103</sup> VILLEY, Michel. *O Direito e os Direitos Humanos...* op. cit., p.39-40.

que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição (pois aí é possível receber um quinhão igual ou desigual ao de um outro)".<sup>104</sup> Sobre isto, elucida Massini Correias:

A primeira destas espécies, que a tradição posterior chamou de “justiça distributiva”, é a que se compromete a regular a repartição de bens que são comuns ou participativos entre os membros da comunidade, de modo que o repartir resulte “isonômico” ou “igualitário”, não em sentido de que se dê a todos o mesmo, mas de que a distribuição se realize em proporção com os méritos de cada um (...).<sup>105</sup> (Traduziu-se).

O outro tipo, a justiça corretiva, atua segundo a proporção aritmética e pressupõe um juiz para corrigir a injustiça cometida, já evidenciando um incipiente caráter de juridicidade na obra aristotélica. Conforme nos ensina o estagirita:

Portanto, sendo esta espécie de injustiça uma desigualdade, o juiz procura igualá-la; porque também no caso em que um recebeu e o outro infligiu um ferimento, ou um matou e o outro foi morto, o sofrimento e a ação foram desigualmente distribuídos; mas o juiz procura igualá-los por meio da pena, tomando uma parte do ganho do acusado.<sup>106</sup>

Aristóteles nos ensina que ela também possui dois tipos, que levam em conta a disposição das partes no ingresso daquela relação. O primeiro tipo elencado, chamado voluntário, lidará com aquela onde há vontade dos dois polos na combinação estabelecida, como na compra e venda, por isso muitos autores, como Copleston, a comparam à lei civil. O segundo, chamado de involuntário, onde ao menos um dos agentes não possuía a intenção de ingressar no feito, como em um furto ou agressão, é comparado à lei penal.<sup>107,108</sup>

No entanto, tal qual Platão, Aristóteles reconhece a insuficiência da lei, uma vez que, muitas vezes, sua aplicação literal não produziria o melhor resultado. Inicia suas considerações demonstrando que equitativo e justo não são a mesma coisa. Embora diferentes, a equidade aparece como conceito advindo de um problema de justiça e é tomada como superior a ela. O estagirita escreve que “(...) o equitativo, embora superior a uma espécie de justiça, é justo, e não é como coisa de classe diferente que é melhor do que o justo. A mesma coisa, pois, é justa e equitativa, e, embora ambos sejam bons, o equitativo é superior”.<sup>109</sup>

<sup>104</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 99.

<sup>105</sup> Do original: “La primera de estas especies, que la tradición posterior ha llamado "justicia distributiva", es la que tiene por cometido regular el reparto de aquellos bienes que son comunes o participables por los miembros de la comunidad, de modo tal que ese reparto resulte "isonómico" o "igualitario", no en el sentido de que se dé a todos lo mismo, sino de que la distribución se realice en proporción con los méritos de cada uno (...)” In: MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio. La sistemática de la justicia en la filosofía de Aristóteles. *Revista Persona y Derecho*. v. 39, 1998, p.245.

<sup>106</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco... op. cit.*, p. 102.

<sup>107</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 333.

<sup>108</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco... op. cit.*, p. 99-100.

<sup>109</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco... op. cit.*, p. 118.

Prossegue para definir o equitativo, então, como “correção da justiça legal”.<sup>110</sup> O filósofo já reconhecia o caráter de universalidade da lei. Não é possível uma proposição universal ser sempre correta. Pela própria natureza das coisas práticas, a lei não consegue abarcar tudo o quanto é necessário e, quando há essa falha, vale-se da equidade. Com acerto, Mônica Sette Lopes interpreta que o tema diz respeito, desde seu surgimento, ao confronto da generalidade da lei com sua aplicação. Nas suas palavras:

O confronto do caráter geral da norma com a sua aplicação à situação individual ocupa o cerne das discussões sobre o alcance do conceito de justiça, mesmo que se considere a crítica ao teor metafísico, pouco científico de que, por vezes, é tomado.<sup>111</sup>

Ricardo Salgado assinala que a equidade em Aristóteles será uma maneira de fornecer um sentido para a norma capaz de produzir um resultado justo. Diz que:

Assim, fica claro para Aristóteles que a equidade deve ser utilizada no momento da aplicação da hermenêutica. A equidade será a maneira de se buscar um sentido para que a norma possa trazer um resultado justo. Isso ocorre, pois, sendo a lei abstrata, a mesma não pode alcançar isoladamente a realidade prática em toda a sua correção.<sup>112</sup>

Ainda sobre a finalidade da equidade, João Baptista Villela ressalta que ela é um recurso que visa a garantir que a lei jamais contrarie a própria justiça. Em suas palavras:

A finalidade dela é corrigir a lei quando esta, por causa de sua generalidade, se aplicada a um caso concreto, produziria efeito contrário à justiça. Nestes termos conceituada, a equidade não é, propriamente, uma fonte supridora de lacunas manifestas do ordenamento jurídico, senão virtude de que deve lançar mão o aplicador, a fim de que a lei não contrarie os reclamos da justiça.<sup>113</sup>

Aristóteles chega a compará-la a uma régua flexível, capaz de se ajeitar em relação ao objeto medido e, assim, oferecer o melhor resultado. Diz Aristóteles que a equidade é “(...) como a régua de chumbo usada para ajustar as molduras lésbicas: a régua adapta-se à forma da pedra e não é rígida, exatamente como o decreto se adapta aos fatos”.<sup>114</sup> Sobre a metáfora, anota Sette Lopes:

Considerando-se a amplitude das avaliações suscitadas da metáfora, pode-se dizer que tanto a régua de Lesbos quanto a pedra, a que ela se amolda para medir, mantém íntegra a sua natureza - régua como régua, pedra como pedra, ambos submetidos ao critério apreciador daquele que se incumbe da definição da medida (...). Assim se veria a norma geral como medida, e a situação da vida, erigida na controvérsia, a

<sup>110</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco... op. cit.*, p. 118.

<sup>111</sup> SETTE LOPES, Mônica. *A equidade e os poderes do juiz*. Belo Horizonte: Del Rey, 1993. p. 45.

<sup>112</sup> SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 13.

<sup>113</sup> VILLELA, João Baptista. O Problema das Lacunas do Ordenamento Jurídico e os Métodos para resolvê-lo. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 12, 1961, p. 228.

<sup>114</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco... op. cit.*, p. 118.

pedra.<sup>115</sup>

Diante de tudo isso, Salgado elenca elementos fundamentais para a realização da justiça enquanto virtude, sendo que eles são o que verdadeiramente compõem sua essência. São eles o outro, a vontade, a conformidade com a lei, o bem comum e a igualdade. O primeiro, a existência de outro sujeito na relação, ocorre porque a justiça jamais será possível de uma perspectiva individual, uma vez que é, por excelência, a virtude do conviver - e é isto que a torna a mais nobre entre todas. A vontade ou consciência do ato aparece à medida que, para Aristóteles, a moralidade é fruto da escolha deliberada - uma ação pode ser justa ou injusta por si, mas seu autor só o será se a tiver premeditado. A conformidade com a lei também guia o ato justo, sendo que, aqui, o estagirita não tem em mente apenas a lei positiva: há dois tipos de lei, a particular, que regula a vida de um Estado, e a comum, que é inscrita na consciência de todos os povos - a equidade aparece neste momento objetivando garantir a verdadeira igualdade por meio da razão, corrigindo a “aspereza da lei”. O bem comum também presta importante papel na ideia de justiça aristotélica, uma vez que ele considera o homem como destinado a viver em comunidade. E, finalmente, como norteador de tudo isso, há a igualdade em si, que, exigida pela racionalidade do homem, é o que fornece conteúdo à justiça.<sup>116</sup>

A análise do conceito de justiça em Aristóteles traz em si, de certa maneira, um caráter de incipiente juridicidade. Ao analisar o justo particular, evidencia-se a necessidade de um aplicador da lei, um juiz, para restabelecer o equilíbrio diante da desmesura de uma situação. Assim explica:

Eis aí por que as pessoas em disputa recorrem ao juiz; e recorrer ao juiz é recorrer à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada; e procuram o juiz como um intermediário, e em alguns Estados os juizes são chamados mediadores, na convicção de que, se os litigantes conseguirem o meio termo, conseguirão o que é justo. O justo, pois, é um meio-termo já que o juiz o é.<sup>117</sup>

Além disso, a elaborada descrição da equidade contém em si uma noção de que as leis jurídicas são universais e necessitam, ao serem aplicadas, de uma espécie de correção por parte de um conceito superior à justiça usado, que deve ser utilizado exatamente para evitar a injustiça da lei. Assim, o filósofo levanta, de certa forma, os problemas concernentes à aplicação do direito. Deste modo, é inegável que Aristóteles tenha contribuído para o modo com que se

<sup>115</sup> SETTE LOPES, Mônica. *A equidade e os poderes do juiz...* op. cit., p. 46.

<sup>116</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 136-147.

<sup>117</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco...* op. cit. p. 103.

enxerga o fenômeno jurídico. Contudo, sua concepção de justiça carecia ainda do caráter pleno de juridicidade.

Para ele, a justiça é uma virtude, estando ainda ligada à doutrina da ética. A atribuição de bens continua atendendo aos critérios morais, ao mérito e à ação virtuosa na cidade. Se há necessidade de um intermediário para restabelecer o equilíbrio, o critério a ser aplicado é o meio termo. Aliás, a própria figura do juiz atende à alcunha de “justiça animada”, bem diferente da intenção da figura de um terceiro neutro a solucionar conflitos, como no direito romano. Escreve Salgado:

A justiça entre os gregos não era, pois, um conceito, mas um tema tratado na ética. Portanto, justiça é uma virtude praticada do ponto de vista moral, praticada espontaneamente, porque a virtude é algo que indica o interior do ato de justiça e não tem nada a ver com o outro, em si mesma considerada. O outro é apenas destinatário do ato de justiça e que faz com que essa virtude da justiça seja o que permite o homem orientar-se eticamente e organizar-se politicamente.<sup>118</sup>

Inevitável concluir que, no que pesem as diversas contribuições, o conceito de justiça de Aristóteles ainda permanece no campo da moral. É natural que assim seja, uma vez que ainda não havia um pensamento racionalizado e específico, científico, sobre o direito.

Naquele momento, a consciência jurídica ainda não havia começado a fazer sua experiência na história.

### **2.3 A queda do mundo moral (e suas implicações filosóficas)**

Antes de mais nada, faz-se necessário um adendo quanto ao título deste tópico. Ao falarmos de “queda do mundo moral”, não se intenciona implicar que a consciência moral teria chegado ao seu fim - ela se desenvolve até os dias de hoje. A expressão é utilizada aqui em sentido metafórico, se referindo à queda do mundo grego clássico, primeiro epicentro da moral, nos termos a seguir expostos. Como se verá, esse declínio de Atenas, e da Grécia como um todo, representa a ascensão de novos povos como centro de referência mundial, que, por sua vez, alçaram a justiça ao interior do direito, fazendo com que este, e não mais a moral, ocupasse o centro das reflexões éticas.

A grande expedição de Alexandre, o Grande, ocorrida entre 334-323 a.C., é reputada como a responsável por diversas grandes transformações que ocorreram na política e nas crenças durante a Antiguidade. Não seria exagero dizer que este acontecimento histórico marcou o fim da era clássica.<sup>119</sup>

<sup>118</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 196.

<sup>119</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 255.

Do ponto de vista político, a conquista de Alexandre representou o ocaso do modelo das *pólis*. O macedônio deseja estabelecer uma monarquia universal divina que conglomerasse as mais diversas cidades, culturas e povos. O fato de não ter alcançado êxito, em virtude de sua morte, não quer dizer que seu impacto não tenha sido sentido pelos povos gregos: as cidades-estado entraram em decadência e nunca mais se restabeleceram.<sup>120</sup> É com isso em vista que Copleston afirma:

Para Alexandre a distinção terminativa entre grego e “bárbaro” era irreal: pensava em termos de Império, não em termos de cidade: e o resultado foi que, embora o Oriente ainda estivesse aberto à influência do Ocidente, a cultura grega não podia, de sua parte, permanecer indiferente ao novo estado de coisas.<sup>121</sup>

A filosofia que se produziu a partir de então não ficou imune às radicais mudanças do período. O homem grego não era mais o cidadão. A filosofia política de Platão e Aristóteles perdeu força, pois não mais se aplicava à realidade. Em outras palavras, como já anotado em outra oportunidade:

A concentração de poder na mão de um monarca, após a conquista macedônica, retirou dos gregos a autonomia política, fator fundamental para o desenvolvimento do pensamento clássico. Obras como as de Platão e Aristóteles perderam a força e a vitalidade, quase como se não mais servissem aos novos tempos. O homem grego, antes cidadão, tornou-se súdito. A vida nos novos estados independia da vontade daqueles que antes a governavam.<sup>122</sup>

A cosmópolis assumia o lugar da *pólis*, configurando-se essa como uma grande cidade-estado que a todos os homens e a todas as divindades incluía. Imbuídas da perspectiva política de pertencimento a uma comunidade universal, as escolas filosóficas conseqüentemente passaram a se preocupar com a pessoa em si.<sup>123,124</sup> Anota, com acerto, Copleston:

Mas, quando a cidade livre se mesclou a um todo cosmopolita maior, não foi mais que natural que viessem à tona não só o cosmopolitismo, com o ideal de cidadania do mundo, como vemos no estoicismo, mas também o individualismo.<sup>125</sup>

As escolas filosóficas que se desenvolveram no período passaram, então, a se preocupar muito menos com o desenvolvimento de uma metafísica própria. Há uma crescente

<sup>120</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 255.

<sup>121</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 373.

<sup>122</sup> FONSECA, Laura Gandra Laudaes; CAMPOS, Lucas de Souza Lima. Das Raízes Estóicas à Prática Forense: o jusnaturalismo romano. In: GANDRA MARTINS, A. *Debates em Direito Natural*. São Paulo: Editora Noeses, 2024.

<sup>123</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 256-257.

<sup>124</sup> No texto referenciado, os autores usam a palavra “indivíduo”. No entanto, como este termo se associa a um conceito da filosofia moderna, entendemos não ser o mais adequado para identificar a ruptura do conceito de cidadão. Opta-se, então, pelo termo “pessoa”.

<sup>125</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 373.

preocupação com a vida prática, levando a ética ao epicentro de todas as reflexões. Assim explicou Copleston que a “(...) metafísica e a especulação física recuam para o fundo: são de interesses não em si mesmas, mas por proporcionarem uma base e preparação para a ética”.<sup>126</sup>

Por isso, já se disse que:

A ética clássica, onde dominavam as reflexões metafísicas, será substituída por uma filosofia com os olhos voltados à prática. É por esse motivo que nas chamadas Escolas Helênicas, onde se inclui o estoicismo, o centro da reflexão será sempre o pensamento ético.<sup>127</sup>

Das escolas desenvolvidas no período, merecem especial destaque o cinismo, o epicurismo, o ceticismo e, por fim, o estoicismo. Sobre essas escolas, anota-se:

Tendo como centro de mudança estrutural da conduta humana tais acontecimentos históricos, novos modelos de vida são propostos por uma filosofia emergente que não visam mais, como o dito, a procura de um bem comum coletivizado, e sim a procura de um bem individual, onde o ethos é voltado para um desenvolvimento essencialmente autárquico, e cuja preocupação principal era, sobretudo, estabelecer as regras para o bem viver, a partir da tentativa de se encontrar a fórmula para a felicidade – sob pressupostos acríticos e baseados essencialmente platônicos e aristotélicos. Então, como principais representantes desta nova reflexão temos: o epicurismo, o estoicismo, o Pirronismo e o cinismo.<sup>128</sup>

As primeiras escolas helenísticas a serem fundadas são o epicurismo e o estoicismo. Aqui, há uma ênfase na felicidade pessoal e seus representantes recorrem à filosofia pré-socrática para obter bases cosmológicas aos seus sistemas. Os primeiros têm como seu principal expoente Epicuro. Com relação à realidade, entendiam que ela era perfeitamente cognoscível pela inteligência humana e, é nela que deve haver o espaço para a busca da felicidade, entendida como ausência de dor e perturbação. Para atingi-la, o homem precisa apenas de si próprio, tornando-se inúteis a cidade, a nobreza, as instituições e até mesmo os deuses.<sup>129</sup> Quanto à segunda escola, em virtude de sua importância, nos aprofundaremos mais tarde.

Em oposição ao “dogmatismo” dos primeiros dois sistemas, desenvolve-se o ceticismo de Pirro.<sup>130</sup> Não era propriamente sua intenção fundar uma escola filosófica: seus discípulos buscavam em um mestre um novo modo de vida, com o objetivo de alcançar, mesmo em meio às turbulências políticas, a paz e a felicidade espiritual.<sup>131</sup> Pirro entendia que era

<sup>126</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 374.

<sup>127</sup> FONSECA, Laura Gandra Laudares; CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Das Raízes Estóicas à Prática Forense: o jusnaturalismo romano*. In: GANDRA MARTINS, A. *Debates em Direito Natural*. São Paulo: Editora Noeses, 2024.

<sup>128</sup> LUZ, Ana Rosa. Bem egológico e bem comum: entre antigos e helênicos. *Griot : Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.22 n.1, 2002, p. 7-8.

<sup>129</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 265-267.

<sup>130</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 375. .

<sup>131</sup> FONSECA, Laura Gandra Laudares; CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Das Raízes Estóicas à Prática Forense: o jusnaturalismo romano*. In: GANDRA MARTINS, A. *Debates em Direito Natural*. São Paulo: Editora Noeses, 2024.

possível uma vida com arte, mesmo sem saber da verdade e sem os valores como haviam sido criados no passado. Para isso, o homem deveria buscar a afasia, ou seja, a ausência de perturbação, a calma interior.<sup>132</sup>

A interação entre essas diferentes concepções filosóficas levou ao desenvolvimento de certo ecletismo e do cinismo.<sup>133</sup> O principal cínico foi Diógenes. O filósofo se denominou um cão, *Kyon*, em grego, de onde deriva o nome da escola. As duas ideias principais levantadas pelos pensadores eram a autarquia - ideia de bastar-se a si mesmo, e da apatia - uma postura de indiferença diante de tudo com o objetivo de alcançar a felicidade.

Convém um melhor olhar aos estoícos. O movimento filosófico é comumente dividido em três períodos, o antigo, o médio e o novo. Acerca do surgimento, desenvolvimento e traços fundamentais de cada um dos momentos, escreve Andityas Soares de Moura Costa Mattos:

a) estoicismo antigo, encabeçado pelo fundador Zenão (n. ap. 334 a.C. – m. 262 a.C.), por seu discípulo imediato Cleantes (n. ap. 330 a.C. – m. 232 a.C.) e por Crisipo (n. 277 a.C. – m. ap. 208 a.C.). Trata-se de corrente marcadamente helenística e ativa de fins do séc. IV a.C. até o século III a.C.

b) estoicismo médio, quando a partir do século II a.C. a doutrina começou a se romanizar e a se tornar mais eclética, buscando integrar a seu corpo teórico algumas contribuições do aristotelismo e do platonismo, que àquela altura já não eram vistas como escolas rivais a serem combatidas. Foi nesse momento que o estoicismo passou a adotar uma atitude crítica em relação aos mestres gregos originais. Sem serem revolucionários ou heterodoxos, os filósofos do estoicismo médio se dedicaram a relativizar o extremo dogmatismo emprestado às teses do Pórtico por Crisipo, além de aproveitar as duras críticas dos adversários – como as do acadêmico Carnéades – para o redimensionamento de certas posições centrais da Stoá. Assim, em Roma a figura do sábio estoíco foi humanizada por Panécio de Rodes e Antípatro de Tarso, que lhe conferiram o caráter da sociabilidade fazendo-o conviver com os demais homens. Já Heráclito de Tarso renegou o conhecido paradoxo estoíco segundo o qual todos os vícios são iguais. Todavia, apesar desses avanços e da notável latinização da doutrina, o estoicismo médio ainda dependia bastante das fontes gregas originais. Seus principais representantes foram Panécio (n. ap. 185 a.C. – m. 110 a.C.), Possidônio (n. ap. 135 a.C. – m. 51 a.C.) e, na posição de expositor privilegiado, Cícero (n. 106 a.C. – m. 43 a.C.).

c) novo estoicismo, já totalmente adaptado ao contexto cultural romano, tendo se desenvolvido sob a égide universalista do Império inaugurado por Octaviano Augusto. Seus corifeus foram Sêneca (n. 4 a.C. – m. 65 d.C.), Epicteto (n. ap. 50 d.C. – m. 120 d.C.) e Marco Aurélio (n. 121 d.C. – m. 180 d.C.). Nesta última versão da Stoá, também chamada de estoicismo imperial, os filósofos não se ocupavam com o desenvolvimento do sistema estoíco como um todo, privilegiando o estudo da Ética em detrimento das demais partes do corpus filosófico.<sup>134</sup>

A filosofia estoíca antiga, fundada por Zenão, era dividida em três partes: a lógica,

<sup>132</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 295-297.

<sup>133</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval... op. cit.*, p. 375.

<sup>134</sup> MATTOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça... op. cit.*, p. 23.

a física e a ética. Esta tripartição, conforme escreve Reale, era comparada à árvore de um pomar, onde cada uma das disciplinas prestava um papel especial:

O todo da filosofia é por eles comparado a um pomar no qual a lógica corresponde ao muro protetor que delimita seu âmbito e que ao mesmo tempo funciona como baluarte de defesa; as árvores representam a física, pois são como a estrutura fundamental, ou aquilo sem o qual não haveria o pomar, finalmente os frutos, que são tudo aquilo ao qual visa todo o complexo, representando a ética.<sup>135</sup>

A lógica é a disciplina que fornece o critério da verdade, subdividida entre dialética e retórica. Rejeitavam, a nível epistemológico, tanto a tese universal transcendental de Platão quanto a doutrina aristotélica do concreto universal. Para eles, conhecimento dizia respeito aos objetos particulares e possuía caráter individual. Conhecer é conhecer a impressão que tais objetos deixam na alma. Para eles, a alma é como uma tábula rasa que se preencherá com as impressões deixadas pelos objetos sensíveis. Se Platão rejeitava toda a sensibilidade em sua gnosiologia, os estóicos fundam todo o conhecimento no sensível.

Se a lógica é critério da verdade, não poderia servir apenas como garantidora da veracidade do pensamento, tal como a concebeu Aristóteles. Para o estagirita, o papel dessa disciplina é garantir a correção do pensamento. Os pensadores da *stoá*, por sua vez, atribuem a ela o papel de conformar o pensamento à natureza, ou seja, adequá-lo à verdade. Assim, é o reflexo de todo o universo enquanto inteiramente racional. Mattos explica:

Segundo o Pórtico, a Lógica se caracteriza como uma virtude que tem por missão possibilitar aos homens a escolha sábia, espaço inconfundível e inalienável da liberdade interior. A Lógica precisa refletir a verdade do universo – integralmente racional –, não se limitando apenas a expor regras formais para a correção do pensamento. Ao contrário de Aristóteles, os estóicos não compreendem a Lógica como um instrumento para a descrição do geral e do necessário. Seu objeto reside antes na distinção entre o verdadeiro e o falso.<sup>136</sup>

Os estóicos rejeitam as proposições universais. Para eles, proposições lógicas que se valham do verbo ser estão incorretas. O predicado que aparece após o sujeito não muda sua estrutura ôntica, mas apenas acrescenta-lhe algo passageiro. Sendo assim, é possível dizer que a lógica dos estóicos é marcadamente materialista e rejeita qualquer tipo de proposição de caráter universalista.

A parte da filosofia que se ocupa da natureza e da vida em conformidade com a tal, a física, era entendida pelos estóicos como uma disciplina irmã da ética, dada sua proximidade. Essa relação se deve ao fato de que a finalidade da vida humana, objeto da ética, é

<sup>135</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média...* op. cit., p. 280.

<sup>136</sup> MATTOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça...* op. cit., p. 107.

viver conforme a natureza - sendo, então, necessário entendê-la.<sup>137</sup>

Esses pensadores, como os cosmológicos, também acreditam na ideia de um princípio criador de todas as coisas, identificado aqui como um elemento, o fogo, em uma clara retomada da filosofia de Heráclito. Esse fogo criador era imanente ao universo e sua ação era identificada como o destino, conforme diz White “(...) a unidade e a coesão são função do princípio ativo Deus ou fogo criador, e a ação deste último é caracteristicamente identificada ao destino.”<sup>138</sup>

A física dos filósofos da *stoá* antiga “é uma forma de materialismo monista e panteísta”, uma vez que, para eles, ser e corpo são a mesma coisa. Assim, todas as virtudes e vícios, tanto o bem quanto o mal ou o verdadeiro e o falso serão entendidos como corpóreos. Há dois princípios do universo, inseparáveis entre si, um passivo e um ativo. O primeiro é identificado como a matéria e o segundo como a forma, entendida como a razão divina, o *logos*.<sup>139</sup>

Muito embora existam dois princípios, trata-se de um materialismo monista, pois nenhum dos dois pode existir de maneira separada, uma vez que, diferentemente de Platão, o princípio ativo do mundo é material e não espiritual. Copleston esclarece:

O princípio passivo é a matéria desprovida de qualidades, ao passo que o princípio ativo é a razão imanente ou Deus. A beleza natural ou a finalidade na natureza indica a existência de um princípio de pensamento no universo, Deus, o qual, em sua providência, tudo ordenou para o bem do homem.<sup>140</sup>

Cabe mencionar que os filósofos do pórtico não distinguem o *cosmos* e o sujeito. O mundo era como uma substância viva, racional e governada pela providência, estando sempre em acordo com o homem, pois ambos são tributários do *logos*, da mesma razão. Sobre isso, Mattos escreveu:

Não há oposição entre o humano e o mundo porque ambos são tributários do *lógos*, ambos são expressões ou momentos parciais da razão, que se apresenta em sua inteireza quando o pensamento estoico, exteriorizando o interior, supera os dualismos e os integra em um continuum espaço-temporal que, ao fim e ao cabo, se identifica com todo o Real.<sup>141</sup>

Finalmente, deve-se mencionar que este pensamento, quando ligado às noções de ordenação do *cosmos*, acaba por desaguar em um arrefecimento na noção da autonomia humana.

<sup>137</sup> WHITE, Michael J. Filosofia Natural Estóica: física e cosmologia. In: INWOOD, Brad. Os Estóicos. São Paulo: Odisseus, 2006. p. 139.

<sup>138</sup> WHITE, Michael J. Filosofia Natural Estóica... *op. cit.*, p. 154.

<sup>139</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 282-283.

<sup>140</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 379.

<sup>141</sup> MATTOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça... op. cit.*, p. 82.

A liberdade deveria estar sempre submetida à razão divina, ou seria um elemento causador de desordem. Cumpre ressaltar que isso não implica no abandono completo da concepção de responsabilidade.<sup>142,143,144</sup>

A ética, outrora comparada aos frutos da árvore do saber, possui uma já ressaltada natureza comum com a física. Para a antiga *stoá*, a boa ação só pode vir em equilíbrio com a natureza e é em harmonia com o *cosmos* que se tem a harmonia do homem. Sobre isso, anota-se:

Portanto, a parte mais relevante é a ética: são os frutos que podemos colher da árvore do saber, porém não podemos tê-los sem as raízes e o tronco.

Essa concepção reflete-se na estreita relação que o estoicismo vê entre a física e a ética. O homem é um microcosmo no macrocosmo, ou seja, é parte do universo, da natureza. Para ter uma conduta ética que assegure sua felicidade, suas ações devem estar de acordo com os princípios naturais, com a harmonia do cosmo, que dá equilíbrio a todo o universo, inclusive ao homem. A boa ação, de um ponto de vista ético, é portanto uma ação de acordo com a natureza. São três as virtudes básicas para os estoicos: a inteligência, que consiste no conhecimento do bem e do mal; a coragem, ou o conhecimento do que temer e do que não temer; e a justiça, o conhecimento que nos permite dar a cada um o que lhe é devido.<sup>145</sup>

Com efeito, Lima Vaz evidencia que para os estoicos como um todo o ético era viver de acordo com a natureza. Isso não significava se entregar ao naturalismo, mas viver na aceitação da ordem instituída pelo *logos*, sendo, pois, que tanto a lógica quanto a física estão extremamente ligadas à virtude. Em suas palavras:

(...) para os Estoicos tanto a Lógica quanto a Física estão intrinsecamente ligadas à prática da *virtude* tal como o sábio a exerce, ou seja, formam com a Ética a estrutura inteligível do universo ético, do qual o agente ético recebe sua razão de ser e, para o qual se volta como para a fonte das normas e preceitos que o guiam. Com efeito, uma das regras principais da Ética estoica era: “viver em acordo com a natureza” (*homologoumenós te physei zen*), o que não significava se entregar ao grosseiro naturalismo dos Cínicos, mas viver no conhecimento e aceitação da ordem universal instituída e regida pelo Logos.<sup>146</sup>

A felicidade, finalidade da vida do homem, deve ser buscada a partir do princípio da *oiekósis*, ou seja, da apropriação. Isso significa que o ser humano deve apropriar-se do seu próprio ser e de tudo aquilo que lhe é conforme, ou seja, que é apto a conservá-lo. A vida em acordo com a natureza significa, assim, uma plenitude de apropriação de si mesmo, de modo racional. Copleston assinala:

<sup>142</sup> WHITE, Michael J. *Filosofia Natural Estóica... op. cit.*, p. 160.

<sup>143</sup> FONSECA, Laura Gandra Laudares; CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Das Raízes Estóicas à Prática Forense: o jusnaturalismo romano*. In: GANDRA MARTINS, A. *Debates em Direito Natural*. São Paulo: Editora Noeses, 2024.

<sup>144</sup> Aqui, pela primeira vez na filosofia ocidental, surge uma certa ideia de determinismo, ainda que muito incipiente..

<sup>145</sup> MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13ª Ed, rev. e amp. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007, p. 91.

<sup>146</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV... op. cit.*, p. 144.

O instinto fundamental implantado no animal pela natureza é o instinto de autopreservação, o que significa exatamente o que chamamos de auto-aperfeiçoamento ou desenvolvimento pessoal. Ora, o homem é dotado de razão, a faculdade que lhe dá sua superioridade sobre as feras: logo, para o homem, a vida de acordo com a natureza é corretamente compreendida como vida segundo a razão.<sup>147</sup>

A vida vivida em harmonia com a natureza não implica em obediência aos instintos. As ações devem ser estimuladas pela racionalidade, esta sim se configurando como natureza do homem. Malcom Schofield elucida a questão, citando passagem de Diógenes Laércio:

Ademais, viver de maneira conforme à virtude equivale a viver de maneira conforme à experiência do curso natural dos eventos (...) pois as nossas naturezas são partes da natureza do todo (...) portanto, o fim acaba por ser o viver de maneira conforme tanto à sua própria natureza como à natureza do todo.<sup>148</sup>

O sábio estóico é, então, aquele que age em conformidade com sua razão, tomada como parte da razão universal. Do ponto de vista interno, deve saber controlar seus impulsos e paixões; do externo, deve se enxergar como parte de uma harmonia maior, o *logos*. Assim:

Mediante o ponto de vista interno, o estoico coaduna os seus atos aos mandamentos da virtude, procurando não se render às paixões e controlar racionalmente seus julgamentos e assentimentos. No que concerne ao ponto de vista externo, o sábio estoico deve se enxergar como parte de uma estrutura complexa – o cosmos regido pelo *lógos* – e não como um ser isolado, diferentemente do que fazemos na época contemporânea, individualista por excelência.<sup>149</sup>

Os conceitos de bem e mal são retirados da ideia de virtude, uma ação boa é toda aquela que contribui para o incremento do *logos*. Já a ação má é toda aquela que prejudica a harmonia do todo. Assim sendo, só a virtude é boa, pois ela significa “(...) uma disposição conformável à razão, desejável em si e por si mesma e não por qualquer esperança ou medo ou qualquer motivo externo”.<sup>150</sup>

Interessante notar que os estóicos rejeitavam - e, inclusive, ridicularizavam - qualquer doutrina que submetesse o ser humano a ameaças externas. A virtude só é boa enquanto for plena, pois ela é o bastante a si mesma e nada que é externo deve interferir em seu curso. Os filósofos do pórtico identificam entre a ausência de virtude, o vício, e a própria virtude, um intermediário do qual nada se pode falar. A postura do sábio quanto a essa categoria intermediária de coisas deve ser a da indiferença.<sup>151</sup>

<sup>147</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 386.

<sup>148</sup> SCHOFIELD, Michael. *Ética estóica*. In: INWOOD, Brad. Os Estóicos. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 271.

<sup>149</sup> MATTOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça... op. cit.*, p. 130

<sup>150</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 387

<sup>151</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*,

Há coisas que são inerentes à vida biológica do ser humano, como a saúde, a doença, a dor, a vida, a morte, a beleza, a feiúra, a condição de escravo, a de Imperador, a riqueza, a pobreza. Todas essas coisas, positivas ou negativas, não são boas nem más. Encontram-se, na verdade, na terceira categoria: são indiferentes (*adiáphora*). A separação entre o que é moralmente relevante, ou seja, contribuição ou prejuízo ao *logos*, e aquilo que é indiferente, permitiu que os estóicos salvassem o homem das inseguranças dos tempos nos quais viviam. Reale afirma:

(...) justamente com essa radical cisão os estóicos podiam pôr o homem ao abrigo dos males da época em que viviam: todos os males decorrentes da queda da antiga pólis e todos os perigos, as inseguranças e as adversidades provenientes dos abalos políticos e sociais que se seguiriam àquela queda eram simplesmente negados como males e confinados entre os indiferentes.<sup>152</sup>

O princípio geral de autopreservação, contudo, impunha reconhecer que na categoria dos indiferentes havia certas coisas úteis à conservação da vida. Elas eram, então, vistas como positivas segundo a natureza, chamadas de “valor ou estima”. Por outro lado, as coisas que não aprimoravam a vida biológica eram tomadas como negativas, chamadas de “carência de valor ou carência de estima”.<sup>153</sup> A partir disso, os estóicos apresentam uma nova subdivisão: as coisas preferíveis e as não preferíveis. Assim, diz Jacques Brunschwig:

No interior da classe que constituem ( das coisas indiferentes) os valores naturais introduzem uma nova divisão tripartite. As coisas conforme à natureza, em razão de seu valor de seleção, que coexiste com seu valor moral em escala zero, podem ser chamadas preferíveis; é legítimo preferi-las à sua privação, desde que se reconheça os momentos nos quais o jogo natural das coisas e a razão providencial do destino é que delas nos priva.<sup>154</sup> (Traduziu-se).

Quando em total harmonia com o *logos*, as ações humanas eram classificadas como perfeitas. Caso contrário, eram consideradas vícios ou erros morais. Contudo, como se viu, entre as ações boas e ruins em termos morais, há uma vasta gama de atitudes no campo da indiferença. Quando as ações indiferentes se encontram em conformidade com a natureza, podem ser chamadas de ações convenientes ou deveres, uma vez que possuem justificção moral (estão de acordo com a razão). Para os estóicos, a maioria dos seres humanos não têm a capacidade de realizar ações morais, restando-lhes apenas a possibilidade de cumprir os deveres.

---

p.387-388.

<sup>152</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 288.

<sup>153</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 289.

<sup>154</sup> BRUNSCHWIG, Jacques. *Les Stoiciens. In: CANTO-SPERBER, Monique. Philosophie grecque. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 558. Do original: A l'intérieur de la classe qu'elles constituent, les valeurs naturelles introduisent une nouvelle subdivision tripartite. Les choses conforme à la nature, en raison de leur valeur de sélection, qui coexiste avec leur degré zéro de valeur morale, peuvent être appelées préférables; il est objectivement légitime de les préférer à leur privation, à condition d'être prêt à reconnaître dans les circonstances qui nous en priveraient le jeu naturel des causes et la raison providentielle du destin.*

As leis, então, são expressões do *logos* eterno. Quando um sábio cumpre a lei, ela realiza, pela sua condição de sábio, uma ação moralmente perfeita; já um homem normal, ao cumpri-la, realiza um dever. Esse conceito de dever é delineado pela primeira vez no estoicismo e será aperfeiçoado pelo direito romano:

Os romanos, que o traduzirão com o termo *officium*, contribuirão com sua sensibilidade prático-jurídica, a definir mais nitidamente os contornos dessa definição moral, que nós modernos chamamos de dever.<sup>155</sup>

A rígida moral desenvolvida no pórtico traz, ainda, mais uma inovação para o pensamento. O princípio de autopreservação do ser humano não tem como finalidade apenas um indivíduo, mas estende-se a seus filhos, parentes e a todos os seres humanos. Sendo assim, é ditame do próprio *logos* que a autopreservação do ser humano não seja um princípio egoísta. Em síntese: “é a natureza que, como impõe amar a si mesmos, impõe amar os que geramos e quem nos gerou; e é a natureza que nos impulsiona a unirmo-nos aos outros”.<sup>156</sup>

O homem é um “animal comunitário”: muito mais que a precedência ontológica da comunidade sobre o homem desenvolvida na teoria do *zoon politikón* aristotélico, o homem comunitário não se liga apenas a uma organização política local, mas a todos os seres humanos. O pensamento forjado no pórtico é imbuído de ideais essencialmente cosmopolitas.

O pensamento da *stoá* antiga, com os olhos voltados ao interior do ser humano e ao cosmopolitismo, conseguiu romper com antigos conceitos: desde os mitos da nobreza e superioridade de sangue até o instituto da escravidão. A nobreza e a liberdade foram interiorizadas e ligadas à sabedoria ou à ignorância: verdadeiramente nobres e livres são os sábios. A noção de *logos* desenvolvida na escola “restabeleceu, pelo ou menos no âmbito do pensamento filosófico, a fundamental e estrutural igualdade entre os homens”.<sup>157</sup>

O período conhecido como estoicismo médio tem como seus principais expoentes Panécio e Posidônio e já começa após a anexação da península grega por Roma, ocorrida em 167 a.C. Caracterizou-se por um certo ecletismo na doutrina originária da *stoá* antiga. Panécio relativizou a rigidez da ética ao defender que a virtude “sem saúde, os meios econômicos e a força não é suficiente à felicidade”.<sup>158</sup> Sob seus ensinamentos, a escola ganhou ares menos idealistas “especialmente porque ele parece ter negado a existência do homem verdadeiramente sábio, o velho ideal estóico e, para todos os efeitos, posto o homem proficiente em seu lugar”.<sup>159</sup>

<sup>155</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 289.

<sup>156</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 290.

<sup>157</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 290.

<sup>158</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 291.

<sup>159</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 409.

Posidônio, seu discípulo, abriu as portas do Pórtico às influências de Platão e Aristóteles. Seu pensamento é monista, embora admita um certo dualismo, por influência de Platão. Explica-se:

Existem duas partes no mundo, o mundo supralunar e o mundo infralunar. Enquanto este último é terrestre e perecível, aquele primeiro é celestial e imperecível (...). esses dois mundos estão unidos, contudo, no homem, que é o elo entre eles".<sup>160</sup>

Interessante notar que esse filósofo, versado nas mais diversas ciências, criou uma teoria do desenvolvimento cultural. Para ele, os homens primitivos foram governados pelos sábios, responsáveis pelas invenções que retiraram a humanidade do modo de vida mais primitivo para alçá-la a um patamar civilizatório. Contudo, o estágio primitivo de inocência deu lugar à violência e os filósofos, sábios, enfrentaram a tarefa de elevar a condição espiritual do homem por meio dos ensinamentos da ética e da política e, posteriormente, por meio do ensino da vida pessoal especulativa. Todas as atividades, desde a criação das condições de vida mais civilizada até os ensinamentos de uma reflexão pessoal, fazem parte de uma mesma sabedoria.<sup>161</sup>

Encerra esse longo período o estoicismo tardio ou romano, cujos principais expoentes são Sêneca e Epicteto. Os representantes dessa fase já se situavam praticamente na era cristã, o que voltou o pensamento apenas para reflexões morais, quase de cunho religioso.<sup>162</sup>

As expedições de Alexandre, o Grande, deixaram profundas marcas na cultura grega. Além do que já se mencionou em termos de filosofia, o período helênico assistiu ao desenvolvimento acelerado das ciências particulares, como a matemática, a filologia, a astronomia e a medicina. Os saberes foram divididos em razão de suas notas distintivas e encarados de modo autônomo. Conforme se afirma:

Os historiadores da ciência enfatizaram bem que a nota decisiva do fenômeno está no conceito de especialização. O saber se diferencia nas suas partes e procura definir-se no âmbito de cada uma delas de forma autônoma, ou seja, com lógica própria e não como simples aplicação da lógica do todo ao qual elas pertencem.<sup>163</sup>

Esse novo fenômeno pressupunha uma dupla desvinculação: da religião tradicional e da filosofia. A independência da filosofia é verdadeira, mas deve ser entendida com cuidado. As escolas filosóficas helênicas, cujo epicentro era Atenas, eram especialmente dogmáticas. O desenvolvimento das ciências só esteve livre de tais dogmas pela distância

<sup>160</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 410.

<sup>161</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 411-413.

<sup>162</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 415.

<sup>163</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 317.

geográfica de seu centro de produção, Alexandria. Por desenvolvimento, entende-se a criação de uma identidade própria com relação a objeto e técnica. Mas há algo a ser ressaltado: as ciências especializadas helênicas possuíam espírito teórico. Embora tivessem sido exitosas em se diferenciarem, ainda eram submetidas à influência tanto da religião quanto da filosofia. Por isso, desenvolveram-se apenas aspectos teóricos; eram carentes de uma mentalidade de aplicação tecnológica. Reale afirma:

Costuma-se citar a atitude de Arquimedes em relação às próprias descobertas no campo da mecânica, que ele interpretava, se não como lazer, pelo ou menos como momento marginal de sua verdadeira atividade, que era a atividade de matemático puro.

A descoberta do princípio da especialização para as ciências particulares é o que possibilitará o seu posterior florescimento e desenvolvimento. No âmbito das leis, coube aos romanos a racionalização, especialização e cientificização do direito, objeto do próximo capítulo. Foi embebido na cultura grega, incluindo-se a helênica, que o homem romano, valendo-se de seu espírito prático, pôde cientificizar o direito: conhecimento separado dos outros, categorizado em suas notas existenciais e distintivas e capaz, inclusive, de informar sua prática.

Como se viu, esse foi um período de grandes transformações da sociedade grega, notadamente nos âmbitos político e filosófico. Embora a Grécia nunca tenha recuperado seu protagonismo no desenvolvimento das ideias e valores ocidentais, isso não quer dizer que o que se produziu nos períodos helênico e helenístico não foi de grande valia. O que ocorreu é que, naquele momento, a filosofia assumiu uma perspectiva interior, de caráter individualizado, e isso, embora muito possa dizer sobre a natureza humana, não é capaz de (e nem se propõe a) explicar a sociedade em seus fenômenos e complexidades.

Enquanto isso, um outro lugar assumia tal posição de epicentro político-cultural do mundo, com contribuições e particularidades de caráter inédito na Antiguidade, proporcionando-nos uma nova ideia de Estado e uma nova ideia de justiça. É o que veremos a seguir.

### 3 PARTE II: A EQUIDADE E O JUSTO JURÍDICO

---

Com a dominação estrangeira, o pensamento grego entra em decadência e Roma assume o papel de principal epicentro cultural da Europa. Este capítulo também é dividido em três partes, sendo que a primeira objetiva explicar o alvorecer do direito romano; a segunda, como o pensamento filosófico grego “colonizou” a práxis jurídica romana; e, em terceiro, finalmente, como a equidade se consolidou e se desenvolveu no novo cenário.

Tem-se, de início, o levantar da consciência jurídica, por meio da mediação da consciência moral e da consciência política. O direito aflora e assume contornos nunca antes vistos, graças às particulares condições da República, quando Roma se expandiu vertiginosamente e se observou o surgimento de uma pluralidade de fontes jurídicas. O “dar a cada um o que lhe é devido” assume critérios de juridicidade e o direito é racionalizado e assume um caráter científico.

Isso só foi possível pela influência que a filosofia grega teve no pensamento romano, que é o que a segunda parte do capítulo vai explorar. Serão demonstradas as influências platônicas, peripatéticas e estoicas no pensamento romano. A complexidade social encontra respostas em um direito racional e científico, de inspiração na filosofia grega, fazendo coincidir o valor da justiça com a lei. As categorias de essência, bilateralidade, exigibilidade, irresistibilidade e universalidade aparecem como marcos fundamentais do direito romano.

É esse o cenário que torna possível o desenvolvimento da equidade como instrumento da justiça jurídica de fato, e será este o foco da terceira parte, onde se discorrerá mais profundamente sobre seu papel no direito romano, notadamente no período clássico.

#### 3.1 O levantar do mundo jurídico

##### 3.1.1 O aparecimento da consciência jurídica

À palavra consciência foram atribuídos diversos significados ao longo da história da filosofia. Lima Vaz explica que o vocábulo tem conceitos diversos: um, no âmbito da filosofia do objeto, cujo único sentido é o de consciência moral; e outro, a partir da filosofia do sujeito, com a atribuição de diversos outros elementos, tais como o transcendental e o psicológico.<sup>164</sup>

O pensamento de Descartes, já na modernidade, inaugura a ideia de que toda

---

<sup>164</sup> FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e Consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 45.

filosofia é filosofia da consciência. Hegel, legatário também do racionalismo, atribuirá à palavra um duplo sentido: consciência do objeto, por meio da qual o indivíduo conhece algo e sabe que o conhece; e consciência-de-si por meio da qual sabe-se de si mesmo valendo-se da mediação de outra consciência.<sup>165</sup>

A consciência, então, pode ser resumida como saber. Esse saber foi exposto por Hegel na Fenomenologia do Espírito enquanto saber que aparece e fará seu percurso na história. A fenomenologia é essa viagem de descoberta da consciência rumo ao saber, que ao fim, é saber de si mesma. Nos dizeres de Hegel:

O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - saber do imediato ou do essente. Devemos proceder também de forma imediata ou receptiva, nada mudando assim na maneira como ele se oferece, e afastando de nosso apreender o conceituar.<sup>166</sup>

A experiência é a forma pela qual a consciência se desenvolve em seu *locus* próprio, a história. Seu caminhar precisa, necessariamente, passar por si mesma: caso contrário, não seria consciência, dependeria de algo externo e não possuiria a totalidade do conhecimento. Sem passar pelo conhecimento de si mesma, a consciência não seria livre. Salgado elucida:

O que se denomina experiência da consciência, segundo Hegel, é o processo pelo qual a consciência conhece ou faz a experiência do conhecimento, primeiro do objeto fora de si e depois do conhecimento de si mesma, até alcançar o momento em que se revela como um nós ou razão.<sup>167</sup>

Foi se valendo das concepções da filosofia hegeliana que Lima Vaz empreendeu seu projeto filosófico. Buscou na experiência da consciência moral a unidade do *ethos* na contemporaneidade. O filósofo entendia o ético como uma totalidade, unidade inseparável. Explica-se:

Eis como a obra de padre Henrique Cláudio de Lima Vaz se mostra como gigantesco esforço para consubstanciar essa unidade magistral do Espírito do Ocidente no nosso tempo. A ética de Lima Vaz não cogita do movimento do ético dividido no direito, na política e na moral, mas da ética como tal, que, na sua visão de metafísico, é já o resultado de todo o ético.<sup>168</sup>

A consciência moral surge no pensamento filosófico grego, com o problema de Sócrates que, ao enfrentar o relativismo, entende que há um ideal objetivo de bem. O filósofo

<sup>165</sup> FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e Consciência jurídica... op.cit.*, p. 55.

<sup>166</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 74.

<sup>167</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo... op. cit.*, p. 22.

<sup>168</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo... op. cit.*, p. 265.

levanta pela primeira vez o conceito de alma, homem interior, local de profunda orientação da vida. O adágio *conhece-te a ti mesmo* é uma conclamação ao homem para julgar seus próprios atos, um exame da própria vida.<sup>169</sup> Esse é o primeiro momento do revelar-se da consciência moral na história.

A consciência moral continua seu caminhar histórico acompanhando o posterior desenrolar da *sophia* produzida na Grécia. Ela aparece apenas quando se coloca como virtude, “uma disciplina da razão sobre a vontade que busca o bem fora dela mesma”.<sup>170</sup> Na filosofia grega, notadamente a de Platão e Aristóteles, a justiça aparece como uma dessas virtudes. A ausência de desenvolvimento do direito fez com que toda teorização grega sobre a justiça estivesse arraigada na moral, como momento ainda subjetivo do *ethos*. O critério de atribuição de bens, classicamente vinculado às definições do justo, ainda eram virtudes morais, como a aptidão ou o mérito.

A descoberta da razão epistêmica foi uma contribuição fundamental dos gregos para o espírito do Ocidente. Enquanto razão que pensa ciência é fundamentalmente vocacionada para o universal. Em Roma, essa vocação, o universalismo, ganhou contornos de religião, com o cristianismo, de Estado e de direito.<sup>171</sup>

O precário direito grego deu lugar a um sofisticado direito romano, dotado de racionalidade, técnica sofisticada, conceitos e categorias precisos, adequação linguística.<sup>172</sup> Com acerto, apontou Tobias Barreto:

(...) os gregos mesmos não se apresentaram menos estereis do que os povos orientais. Eles que abriram as portas da arte, da filosofia e da ciência, revelaram-se infecundos no domínio da vida jurídica. Pelo contrário, todo o senso artístico, filosófico e científico de Roma concentrou-se no direito.<sup>173</sup>

Os romanos, em outras palavras, cientificizaram o direito e, assim, puderam retirar o conceito de justiça do âmbito da moral para dar-lhe um caráter eminentemente jurídico. A formulação de Ulpiano esclarece: “Justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito”. (*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*).<sup>174,175</sup>

O citado caráter científico do direito permitiu que, nesse momento, em paralelo à consciência moral, nascesse uma consciência propriamente jurídica. A formação da consciência

<sup>169</sup> FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 70-71

<sup>170</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 31.

<sup>171</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 150-151.

<sup>172</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 151.

<sup>173</sup> BARRETO, Tobias. *Estudos de Direito*. Campinas: Bookseller, 2000, p. 492 - 493.

<sup>174</sup> ULPIANO. D., 1,1,10 pr.

<sup>175</sup> Tradução de Hécio Maciel França Madeira, a quem, registre-se, pertencem todas as traduções do Digesto de Justiniano para o português utilizadas neste trabalho.

consiste em um processo de formação e de informação do homem. Não é apenas um informar-se, mas um saber voltado também para o interior, portanto, livre.<sup>176</sup> Hegel explica que a consciência tem como caminho único para seu desenvolvimento real a formação:

A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da formação para a ciência da própria consciência. Aquele "propósito" apresenta essa formação sob o modo simples de um propósito, como imediatamente feita e sucedida. Frente a tal inverdade, no entanto, esse caminho é o desenvolvimento efetivo.<sup>177</sup>

Sem o desenvolvimento específico de uma ciência do direito não seria possível, então, esse formar-se para a juridicidade. Mariá Brochado aponta justamente a consciência da legalidade como momento de passagem entre a consciência moral e a consciência jurídica, não no sentido apenas de conhecimento das leis, mas sim “na estrutura praxiológica do ser humano, no sentido de uma juridicidade”.<sup>178</sup>

A consciência jurídica deu seus primeiros passos no seio da história com desenvolvimento do direito romano. Ela representa um momento de superação da consciência moral, ainda subjetiva, em virtude da objetividade positiva do direito.

Em outras palavras, a subjetividade do ato moral dá lugar à objetividade da ação propriamente jurídica, por força da e em virtude da lei positiva. É, como diz Salgado:

(...) consciência universal, um nós, portanto, razão pois o que decide o faz como órgão, o que traz em si a forma da universalidade enquanto representa a sociedade; e o que recolhe valor jurídico na realidade social, como jurista, capta-o como universal com vistas à realização da universalidade aplicada, através de um órgão, de legislação ou de aplicação.<sup>179</sup>

A consciência jurídica é, então, o momento de reconhecimento da universalidade do direito subjetivo, enquanto atribuição de um bem jurídico à pessoa de direito. A realização desse direito se dá na razão jurídica, que é universal porque a consciência é universal, como um consenso do nós. Subjetividade na atribuição do direito e objetividade na realização do direito atribuído realizam a experiência da juridicidade. É na relação dialética entre os momentos subjetivo e objetivo do direito que surge a consciência como realidade do direito. Nas palavras de Salgado: “(...) direito subjetivo é elemento da realidade jurídica como o é o direito objetivo que o reconhece universalmente; é, portanto, realidade jurídica e não apenas consciência abstrata da realidade

<sup>176</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 19.

<sup>177</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito...* po. cit, p. 67.

<sup>178</sup> FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e Consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 167

<sup>179</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 24.

jurídica.”<sup>180</sup>

Em sua processualidade, a consciência jurídica coloca imediatamente seu valor como o justo, que exige objetividade e transubjetividade,<sup>181</sup> ou seja, uma referência positiva ao outro. Se é assim, o valor da justiça representará a realização da consciência moral como jurídica, uma vez que por meio da mediação do objeto, o direito, a consciência deixa de ser uma relação abstrata entre sujeitos e passa a ser a universalização concreta de um nós. Contudo, nesse momento ainda imediato, a consciência jurídica se aliena ao colocar o justo como algo bom e não como a lei. A noção de lei retorna ao absoluto como posta por uma universalidade abstrata, o divino.<sup>182</sup>

O processo de desalienação ocorre, pela primeira vez, com a concepção estóica de justiça, especialmente a de Cícero. O arpinate, ao identificar a razão humana com a divina, admite a possibilidade de leis criadas pelo homem serem tão perfeitas quanto as criadas pelos deuses. Embora a concepção de razão trazida pelo pensador desaliena a consciência jurídica, ainda o faz em um plano abstrato, colocando-a no interior de uma concepção de razão cósmica que a tudo governa, típica da escola estóica.<sup>183</sup>

O momento abstrato de objetivação da razão, como algo que está nas coisas, possibilita a desalienação da consciência jurídica quando ela descobre que a razão das coisas não a determina. É a razão humana que cria e constrói a racionalidade das coisas no mundo, não o inverso. Ao conhecer a capacidade de criação do mundo humano, a razão passará pelo último processo de alienação da consciência jurídica, entendendo o direito como direito natural, porém legislado e criado pelo próprio homem. Explica-se:

Entretanto, embora não seja um direito posto por uma consciência absoluta, fora dela mesma, é ainda abstrato; é dela mas como consciência invertida, que não se dirige a uma lei externa, mas que tem em si própria a lei abstrata. O direito natural é já direito de todos, mas não concebido por todos, pois a consciência recolheu-se a si e criou esse direito natural, como consciência individual, que deduz da razão pura a lei natural.<sup>184</sup>

A última etapa de desalienação da consciência jurídica ocorreu na modernidade, quando a razão é capaz de objetivar a lei natural, colocando-a agora como criada por todos, não na consciência subjetiva de um eu, mas na transubjetiva de um nós, na forma de declaração de direitos,

<sup>180</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 25.

<sup>181</sup> Salgado explica que a ideia de transubjetividade inicia com o animal político de Aristóteles, passa pelo *nós* da Fenomenologia de Hegel e desemboca na intersubjetividade da Ética filosófica de Lima Vaz. Ver SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 33-34.

<sup>182</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 34

<sup>183</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 34.

<sup>184</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 34.

positivando todos os valores concebidos como direitos naturais pela consciência jurídica.<sup>185</sup>

A consciência moral encontra-se, sempre, recolhida na subjetividade ou na individualidade. Não é possível, assim, desvencilhar-se de uma universalidade abstrata. Já a consciência jurídica, momento da totalidade do *ethos*, consegue captar o universal imanente, concreto, uma vez que é consciência de um nós, mediante o reconhecimento de uma atribuição universal feita por todos e dirigida a todos. A consciência jurídica, nos dizeres de Salgado, “supera a dicotomia direito-moral, pois o direito não é visto paralelamente com a moral, mas como ponto de chegada do processo ético, que começa na interioridade imediata da consciência moral”.<sup>186</sup>

Salgado, ao olhar para a descrição da formação do *ethos* no Ocidente feita por Lima Vaz, consegue identificar, como já dito, precisamente no direito romano, o momento em que surge uma consciência propriamente jurídica, que realizará seu caminhar histórico em paralelo com a consciência moral, uma vez que ambas são momentos a totalidade do ético.<sup>187</sup>

Imbuídos de um espírito de universalidade, de uma capacidade prática e diante de uma alta complexidade social, os romanos recolheram a sabedoria criada na Grécia para utilizá-la em sua práxis. Foi assim que cientificizaram e racionalizaram o direito, expresso em categorias, separando-o da moral. A cisão ontológica das categorias coisa e pessoa foi a responsável pelo emergir inicial da consciência jurídica.<sup>188</sup> Isso explica porque Hegel, na Filosofia do Direito, entende que a noção de personalidade está intimamente relacionada com o jurídico:

A personalidade contém, de maneira geral, a capacidade jurídica e constitui o conceito e a base, também abstrata, do direito abstrato e, por isso, formal. O imperativo jurídico e por isso: é uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas.<sup>189</sup>

A consciência jurídica aparece, assim, como a consciência moral, momento de interioridade e subjetividade da liberdade, mediada pelo político, momento de liberdade unilateralizada representada pelo poder, como liberdade de um só (Imperador), chegando no momento de universalização concreta da liberdade enquanto bilateralizada por meio do direito e da legalidade. É o direito, então, que realiza a universalidade concreta do *ethos*, por isso *maximum* ético:

Ademais, a consciência jurídica romana concebe a unidade do direito na ideia de justiça, em que a segurança jurídica da lei se harmoniza com a equidade dos seus efeitos (...) O resgate da ideia de justiça em Roma é, portanto, tarefa necessária para se entender a

<sup>185</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 35.

<sup>186</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 36.

<sup>187</sup> FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e Consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 167.

<sup>188</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 68.

<sup>189</sup> HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p.80.

ideia de justiça no mundo contemporâneo, que tem a significação do direito como *maximum* ético.<sup>190</sup>

Foi o surgimento da consciência jurídica que possibilitou a racionalização do direito romano em categorias, sendo que elas permanecem até os dias de hoje.

### 3.1.2 As categorias jurídicas

Mediante a juridicização da justiça, as categorias aparecem na consciência romana para estabelecer institutos e fornecer definições científicas ao direito, estruturando a ordem jurídica positiva. Naquele momento, elas ainda não se encontram sistematizadas, mas irão se desenvolvendo organicamente na prática jurídica romana, cabendo, posteriormente, à ciência do direito, identificá-las e nomeá-las.<sup>191</sup>

Essa racionalização do direito só foi possível por causa da necessidade que existia em Roma de unificar soluções jurídicas em uma sociedade extremamente complexa. Dominar a técnica, mais do que à justiça, servia para unificar decisões.<sup>192</sup>

#### 3.1.2.1 As categorias de existência do direito

A consciência jurídica possui como um dos pontos de partida a separação ontológica entre coisa e pessoa, sendo que o direito recairá sempre sobre uma ou sobre a outra. Essas categorias dizem respeito ao próprio existir do direito. É com base na divisão, advinda da diferenciação que aparece por meio do próprio uso das coisas, que permite a pessoa ver-se diferente dela, que surge a ação, como garantidora de demais direitos, conforme se verá.<sup>193</sup> Por isso, afirma o livro 1, título V do Digesto, em passagem de Gaio, que: “Todo direito que usamos ou se refere às pessoas, ou às coisas, ou às ações” (*Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones*)<sup>194</sup>

Salgado classifica as coisas como objetos exteriores sobre os quais podem recair direitos.<sup>195</sup> Gaio, ao desenvolver este conceito, o faz de maneira inédita e sofisticada, incluindo não apenas os bens corpóreos, mas também aqueles que não os são, diz Villey:

Mas a linguagem de Gaius é mais refinada. Ela constrói a maior parte de sua exposição do direito das coisas (res) a partir da distinção entre as coisas "corpóreas e incorpóreas". Essa é mesmo uma prova da influência dos filósofos sobre a ciência jurídica romana: pois os filósofos gregos, sobretudo estóicos, haviam elaborado o conceito de coisa

<sup>190</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 6.

<sup>191</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Experiência da Consciência Jurídica em Roma. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XIX, n. 1, 2001, p. 12-13.

<sup>192</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A Experiência da Consciência Jurídica em Roma... op. cit., p. 13.

<sup>193</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 68.

<sup>194</sup> GAIO. D., 1,5,1.

<sup>195</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 68.

incorpórea; Cícero difundiu em Roma essa invenção nos Tópicos, para que a arte do direito dela se beneficie (Tópicos, V, 26): seria útil distinguir entre as coisas corpóreas, *quae cerni tangive possunt*, que podem ser vistas e tocadas, e as coisas incorpóreas, "que não se podem tocar".<sup>196</sup>

O conceito de pessoa, por sua vez, abarca todos os seres humanos, escravos ou livres. Diz Gaio: "E, assim, a principal divisão do direito das pessoas é que todos os homens ou são livres ou são servos" (*Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*).<sup>197</sup> O conceito de pessoa é sedimentado na liberdade, que é inerente a todos os seres humanos. Ainda que, por circunstâncias externas, essa liberdade possa ser restringida, ela jamais poderá ser completamente destituída. Anota Salgado:

A pessoa, nesse contexto do início do Título V, do Livro I do Digesto, são todos os seres humanos; a todos foram, são ou poderão ser atribuídos direitos; mesmo aos escravos, pois na concepção realista do romano não há escravo por natureza no sentido próprio, mas em razão do direito criado pelo homem, seja o *ius civile* ou o *ius gentium*, neste caso os vencidos de guerra. À base do conceito de pessoa está o de liberdade, uma faculdade natural de todos os seres humanos, mas que pode ser restringida pela força ou pelo direito. Pode ser restringida, mas não desaparece enquanto estrutura ôntica do ser humano. Daí por que um direito fundado na *humanitas* reconhecer o mérito (*dignitas*) de pessoa também no escravo, que podia recorrer ao *Prefectum* contra maus-tratos, físicos ou morais, contra a prostituição.<sup>198</sup>

A pessoa romana é, assim, ao mesmo tempo, uma continuação e uma superação do cidadão grego. Continuação à medida em que ainda havia ali um caráter majoritariamente comunitário. Superação porque é no conceito de pessoa de direito que se desenvolve pela primeira vez a liberdade, entendida como autonomia privada manifesta por meio da propriedade e livre-arbítrio, que faltava ao cidadão grego, pois este, embebido em uma cultura onde o justo possuía caráter moral, não teve contato com o direito melhor desenvolvido e tão pouco conheceu incipientes traços de individualidade, como fez o romano..<sup>199</sup>

Desta primeira percepção, que permitiu a categorização dos objetos de interesse do direito entre coisas e pessoas, advieram algumas implicações jurídicas, como o surgimento de três espécies de direitos, sendo eles o direito das pessoas, o direito sobre as coisas e o direito de ação.

O direito sobre as coisas advém da percepção que obtemos ao delas fazermos uso, qual seja: as pessoas, os humanos, são diferentes dos bens. Existe, anota Salgado, a pessoa que possui e a coisa que é possuída. Aqui, neste momento, também travamos relações com outras pessoas, mas elas são mediadas por um objeto. A propriedade, por exemplo, encontra-se no meio da

<sup>196</sup> VILLEY, Michel. *O Direito e os Direitos Humanos...* op. cit., p. 76.

<sup>197</sup> GAIO. D., 1,5,3.

<sup>198</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 69.

<sup>199</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 69.

relação entre o proprietário e a comunidade à qual ele pertence.<sup>200</sup>

O direito das pessoas, por sua vez, não é mediado por nada, havendo uma relação direta entre dois ou mais indivíduos. Pode-se citar, como exemplo, a liberdade: entre o acordo de seu titular com os demais, que devem respeitá-la, não há coisa alguma. Interessante anotar ainda que este sempre terá uma precedência sobre o primeiro direito citado, uma vez que todas as leis são constituídas em função dos homens.<sup>201</sup> Citando Gaio:

Como, portanto, todo direito é constituído por causa dos homens, nós declaramos ter seguido a ordem do édito perpétuo, primeiramente com o status das pessoas e depois os outros, aplicando os títulos próximos e conjugados a estes conforme comporte a matéria.

*Cum igitur hominum causa omne ius constitutum sit, primo de personarum statu ac post de ceteris, ordinem edicti perpetui secuti et his proximos atque coniunctos applicantes titulos ut res patitur, dicemus.*<sup>202</sup>

Cumprido abordar, então, o direito de ação, isto é, o direito de demandar direitos. É ele que permite o desenvolvimento da jurídica e da justiça como concebemos. Com ele, a liberdade, outrora entendida como algo apenas interno, como para os estóicos, será exteriorizada e assumirá contornos inéditos até então.<sup>203</sup> É com base nisso que muitos juristas posicionam o surgimento do processo civil em Roma, como Tobias Barreto:

Historicamente apreciado, o processo civil nasceu em Roma. É verdade que os povos mais antigos, quando uma vez atingiram certo grau de cultura, tiveram também o seu processo, ou para servir-me de uma expressão de Bethman-Hollweg, tiveram uma *terapêutica* a serviço da *patologia* do seu organismo jurídico-civil.

Mas estes primeiros ensaios de prática processual, além de se mostrarem meio confusos e indistintos na obscuridade dos tempos, acresce que não se acham presos ao processo jurídico ulterior, ao processo dos povos cultos hodiernos pela lei da continuidade histórica (...).<sup>204</sup>

Ora, direito só existe enquanto heterônomo e dotado de coercibilidade.<sup>205</sup> Isto quer dizer que nenhum direito pode ser concebido sem sua força, manifesta por meio do direito de ação e garantido pela coerção. Aqui reside a própria condição de eficácia para os romanos e é a partir disso que se pode falar no surgimento de um sujeito de direitos e deveres. Mais que isso, torna-se, a partir de então, possível o desenvolvimento das categorias de essência do direito, suas notas distintivas, como se verá adiante, de forma, inclusive, a permitir melhor compreensão do direito de ação em si

<sup>200</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 71-73.

<sup>201</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 74-76.

<sup>202</sup> GAIO. D., 1,5,2.

<sup>203</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 77-79.

<sup>204</sup> BARRETO, Tobias. *Estudos de Direito*. Campinas: Bookseller, 2000, p. 492.

<sup>205</sup> REALE, Miguel. *O Direito como Experiência*. São Paulo: Saraiva, 1968, p. 270.

### 3.1.2.2 As categorias de essência do direito

As categorias de essência do direito, também denominadas categorias fundamentais, são aquelas que definem o direito em seu âmago, isto é, aquelas sem as quais o direito não seria direito. São elas a bilateralidade, a exigibilidade, a irresistibilidade e a universalidade - conforme se verá, as categorias se interligam e muitas vezes até se confundem, isso porque, sendo o direito uma totalidade, jamais será possível estudar qualquer um de seus aspectos como apartado dos demais. Em síntese, essas categorias são a força viva que distinguem o direito dos demais ordenamentos normativos e, como já pontuado, elas só são possíveis a partir da *actio*.

A bilateralidade é, em definição muito sintética, a ideia de que uma relação jurídica deve ter no mínimo dois partícipes: o sujeito passivo, o obrigado, e o sujeito ativo, o pretensor.<sup>207</sup> Del Vecchio chega a afirmar que “o conceito da bilateralidade é a pedra angular do edifício jurídico”.<sup>208</sup> García Máynez, referindo-se a Pretrasizky, assim a define:

Léon Pretrasizky cunhou uma fórmula que resume admiravelmente a distinção que acabamos de esboçar. Os preceitos do direito -escreve- são normas imperativo-atributivas; as da moral são puramente imperativas. As primeiras impõe deveres e, correlativamente, concedem faculdades; as segundas impõe deveres, mas não concedem direitos. Tomemos um exemplo: uma pessoa empresta a outra cem pesos, comprometendo-se o devedor a pagá-los em um prazo de dois meses. Vencido o tempo estipulado, o mutuante pode, fundando-se em uma norma, exigir do mutuário a devolução do dinheiro. A obrigação do devedor não é, nesse caso, um dever para consigo mesmo, mas uma dívida frente a outro sujeito. Seu dever jurídico não poderia ser considerado dívida se não houvesse o direito de outra pessoa.<sup>209</sup>(traduziu-se)

Salgado identifica que essa definição de bilateralidade assume contornos normativos, pois decorre do caráter bilateral-atributivo da norma. Del Vecchio, anota, vai além e identifica que essa bilateralidade da norma, estabelece pretensão e obrigação, levando à bilateralidade de sujeitos. Isso se evidencia a partir da leitura de diversas passagens de sua obra, como:

<sup>206</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 77-79.

<sup>207</sup> GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo. *Introducción al Estudio del Derecho*. México: Editorial Porrúa, 1978, p.15-16.

<sup>208</sup> DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de Filosofia do Direito*. Coimbra: Armenio Amado, 1979, p. 372.

<sup>209</sup> Do original: “León Petrasizky ha cuñado una fórmula que resume admirablemente la distinción que acabamos de esbozar. Los preceptos del derecho -escribe- son normas imperativo-atributivas; las de lamoral son puramente imperativas. Las primeras imponen deberes y, correlativamente conceden facultades; las segundas imponen deberes, mas no conceden derechos. Pongamos un ejemplo: una persona presta a otra cien pesos, comprometiéndose el deudor a pagarlos en un plazo de dos meses. Al vencerse el término estipulado, el mutuante puede, fundándose en una norma, exigir del mutuario la devolución del dinero. La obligación del segundo no es, en este caso, un deber para consigo mismo, sino una deuda frente al otro sujeto. El deber jurídico de áquel no podría ser considerado como deuda, si correlativamente no existiese un derecho de otra persona”. In: GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo. *Introducción al Estudio del Derecho...* op. cit. p.16.

Mas as determinações do operar, em sentido jurídico, enquanto normas jurídicas, contêm sempre determinações bilaterais e concatenadas. Enquanto criam uma possibilidade a um sujeito, aos outros impõem uma necessidade; ao poder fazer do primeiro corresponde o dever de se abster dos restantes. E cada um destes termos extrai do outro sentido e eficácia.<sup>210</sup>

E também:

O próprio da norma jurídica, ao invés da norma moral, é o instituir uma relação bilateral, em virtude da qual à obrigação do sujeito correspondente sempre a faculdade de outro sujeito a pretender a observância da obrigação. Se um deles viola ou transgredir esta obrigação, o outro tem a possibilidade de repelir a violação.<sup>211</sup>

Salgado aponta que, a partir disso, não mais a norma deve ficar restrita ao esquema de sujeito ativo e sujeito passivo, como no caso de um credor e um devedor em um empréstimo. É necessário um olhar dialético, capaz de identificar que a relação jurídica não se manifesta apenas no caso concreto, mas também no estabelecimento de um sujeito de direitos universais, que possui tanto o direito subjetivo quanto o dever jurídico. É evidente, ele próprio aponta, que esta categoria nada seria sem a exigibilidade, que veremos a seguir.<sup>212</sup>

Radbruch elenca a exigibilidade como um dos traços diferenciadores do direito e da moral, afirmando que “(...) o dever jurídico é dever e obrigação, enquanto o dever moral é pura e simplesmente dever, sem que ninguém possa exigir-lo”.<sup>213</sup>

A possibilidade de exigir o cumprimento de uma norma jurídica é o que define a nova concepção de justo, trazida pelo direito romano. O sujeito de direito, agora, não é mais sujeito passivo de uma obrigação moral, dependente de ato unilateral fundamentado apenas na consciência do agente moral que lhe deve; antes, torna-se sujeito universal, portador de um direito que determina o dever como algo próprio de sua esfera, retirando-o da mera boa vontade da qual antes dependia. O sujeito universal de direitos, como portador da *actio*, tem, como seu direito, a condição de exigir o cumprimento do que a lei determina. Nada nem ninguém pode se opor a isso.<sup>214</sup> Diante de tudo isso, Radbruch é certo ao assinalar que “No âmbito do direito, o dever sempre existe por causa do direito do outro. O conceito de direito, não o conceito de dever, é o ponto de partida do pensamento jurídico.”<sup>215</sup>

A exigibilidade garante ao sujeito de direitos a possibilidade de exigir a observância de qualquer norma jurídica que a ele seja devida, fazendo-o por meio do direito de ação. Daí

<sup>210</sup> DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de Filosofia do Direito... op. cit.*, p. 363.

<sup>211</sup> DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de Filosofia do Direito... op. cit.*, p. 373.

<sup>212</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo... op. cit.*, p. 81.

<sup>213</sup> RADBRUCH, Gustav. *Introdução à Filosofia do Direito*, p. 36. Disponível em: <<https://www.valorjustica.com.br/introducao.pdf>> Acesso em 30 de outubro de 2023.

<sup>214</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo... op. cit.*, p. 83.

<sup>215</sup> RADBRUCH, Gustav. *Introdução à Ciência do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.7.

decorrerá uma nova categoria, a irresistibilidade: de nada nos adiantaria exigir, se não houvesse a certeza do cumprimento irresistível da lei.

Essa categoria da consciência jurídica, aponta Salgado, advém de dois fatores. O primeiro, a validade universal abstrata da norma, isto é, a percepção de que a lei é posta por todos, mesmo que por meio de representação, manifestando a vontade universal e dirigindo-se à totalidade da comunidade. O segundo é a noção da *auctoritas*, desenvolvida no Estado romano.<sup>216</sup> Este é um termo de difícil definição, mas que poderia ser sintetizado como um “poder que confere a legitimidade”,<sup>217</sup> aqui relativo à criação e ao cumprimento das leis de Roma. Tem-se, então, que o direito é irresistível, mas, em contrapartida, deve ser dotado de legitimidade - daí a importância de, mesmo nos tempos antigos, as decisões jurídicas serem fundamentadas. Em síntese, a irresistibilidade é o que torna o direito uma “força aparelhada”, garantindo sua efetivação.<sup>218</sup>

Ela é a condição transcendental, isto é, condição de possibilidade do direito entendido enquanto ordenação da vida em sociedade. Sem a irresistibilidade, em outras palavras, não há como decidir ou solucionar conflitos. O direito é irresistível, em síntese, porque carrega em si um caráter de universalidade, seja no momento de sua elaboração, incluindo os destinatários, seja no de sua aplicação.<sup>219</sup>

Dessa ideia de que a norma é fruto de uma vontade da totalidade, a todos direcionada, Salgado extrai a universalidade. Seu surgimento é identificado com a própria origem do direito e ela se apresenta em dois aspectos: formal e material.<sup>220</sup>

No aspecto formal, a universalidade aparece enquanto manifestação da regulação de relações bilaterais ou multilaterais. Ela diz respeito, então, ao direito, entendido nos seus âmbitos técnico e científico, enquanto considerado na particularidade das relações por ele reguladas. É “universalidade” porque dentro da aplicação das normativas que regulamentam os fatos da vida, vale para todos. No entanto, ela se singulariza no momento em que, dentro dessa relação, faz aparecer na relação jurídica o bem que a norma atribuiu, momento material da universalidade.<sup>221</sup>

Em outras palavras, a universalidade abstrata contida na norma (regulamentação universal de todas as relações) faz surgir, na particularidade do caso concreto, um bem atribuível a alguém (momento de universalidade material). Quando o sujeito de direito aparelhado pela força da

---

<sup>216</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 84-85.

<sup>217</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 64.

<sup>218</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 85.

<sup>219</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 85.

<sup>220</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 86.

<sup>221</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 86.

*actio* toma o bem que lhe é devido, diz-se momento de singularidade da universalidade do direito.<sup>222</sup>

É o surgimento e desenvolvimento de tais categorias, primeiro as de existência e, posteriormente, as de essência, que permite o florescimento não apenas da jurística romana, mas da ação e do direito como um todo, da maneira que entendemos hoje. Naturalmente, de lá para cá, a ciência jurídica passou por diferentes configurações, leituras e fases - mas todas conservando esses aspectos intrínsecos a seu âmago, que são o que possibilitam sua própria definição. Só foi possível ao romano “pintar sua obra” com as “cores” da filosofia grega, como veremos a seguir, porque ali já havia, em princípio, essa “tela em branco”.

### 3.2 A filosofia grega como fundamento do direito romano

Antes de mais nada, importante pontuar que, ao falarmos de direito romano, não nos referimos a um bloco uníssono de leis e fontes que teriam se estendido durante a ascensão e queda de Roma. Muito pelo contrário, o direito romano era complexo e passou por diversas modificações ao longo dos tempos, sendo tradicionalmente dividido em três períodos: o pré-clássico ou quiritário, o clássico e o pós-clássico:

(...) é preciso apenas ter em mente que é ele um direito histórico e que, portanto, o exame de seus institutos deve ser feito por meio das suas diferentes etapas de evolução (períodos pré-clássico, clássico e pós-clássico), cada uma com determinadas características fundamentais.<sup>223</sup>

Inicialmente, no período quiritário, o direito não era público, sendo que sua aplicação ocorria por parte dos pontífices, que revelavam a melhor solução por meio de rituais. Aqui, as normas estatais eram poucas, sendo que a maioria das leis eram decorrentes de costumes e tradições.<sup>224</sup> Outra nota distintiva deste momento é que o direito era aplicado apenas aos cidadãos, descendentes dos *quirites*.<sup>225</sup> Foi esse um período onde a ciência jurídica se desenvolvia de forma muito incipiente e seu término é marcado pelo surgimento do processo formular.<sup>226</sup>

O ápice do direito e da criatividade romana se manifesta no tradicionalmente chamado período clássico.<sup>227</sup> A atuação do Estado romano na criação das leis cresce

<sup>222</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 86.

<sup>223</sup> MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito Romano*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2018, p.8.

<sup>224</sup> BARRETO, Tobias. *Estudos de Direito...* op. cit., p. 494-495.

<sup>225</sup> LIMA LOPES, José Reinaldo. *O Direito na História...* op. cit., p. 32.

<sup>226</sup> LIMA LOPES, José Reinaldo. *O Direito na História...* op. cit., p. 34.

<sup>227</sup> BARRETO, Tobias. *Estudos de Direito...* op. cit., p. 494-495.

exponencialmente e, nesse período, são muitas as fontes jurídicas.<sup>228</sup> A maior parte do período clássico coincide com a República, momento de grande expansão do território de Roma. Os fatores aqui citados (e muitos outros) contribuem para que essa seja considerada a época mais frutífera do direito romano, sendo que, neste capítulo, é sobretudo a ela que nos referimos.

Finalmente, há o período pós-clássico, fase da *cognitio*, que assinala a decadência do direito romano, em uma retomada das primeiras manifestações processuais e restrição da liberalidade das fontes.<sup>229</sup>

Naturalmente, todo esse florescimento jurídico não adveio pura e simplesmente da consciência dos povos de Roma. Para que o direito e a sociedade atingissem tamanha complexidade, foram necessários anos de desenvolvimento teórico - sendo que boa parte dele adveio da filosofia grega. Assinala Luiz Fernando Coelho:

As correntes do pensamento filosófico grego convergem para a Jurisprudência romana e, através dela, para a direito ocidental; da mesma forma, os princípios gerais em que se assentam os sistemas jurídicos das nações modernas e a própria ciência do direito estudada e praticada hodiernamente, dimanam dos fundamentos lançados pelos gregos, absorvidos pelos romanos e cultivados pela civilização cristã. Roma é assim a ponte entre o mundo antigo e a civilização ocidental.<sup>230</sup>

Os romanos, assinala Rostovtzeff, não queriam ser reconhecidos pelos gregos apenas como um Estado dominante, mas como parte da civilização por eles inaugurada. Não por acaso, muitos patrícios se ocupavam dos estudos afeitos à cultura grega - eles acreditavam que Roma deveria dar continuidade à história começada na Grécia. Rostovtzeff assinala:

Os romanos queriam que os gregos os reconhecessem como Estado civilizado e parte constituinte do mundo civilizado grego, não apenas como uma força política superior. Muitos políticos eminentes aprendiam o grego, inspirados, em princípio, em razões práticas. O conhecimento da língua grega era porta de entrada para a literatura grega e essa literatura, em particular suas partes mitológicas e históricas, sugeria aos patrícios romanos a ideia de completá-las com narrações próprias que deveriam iluminar a parte representada por Roma na história do mundo. (Traduziu-se).<sup>231</sup>

Neste capítulo, exploraremos como os pensamentos outrora desenvolvidos na Grécia, notadamente o platônico, o peripatético e o estóico, serviram de embasamento para a teoria e prática

<sup>228</sup> MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito Romano... op. cit.*, p. 104.

<sup>229</sup> BARRETO, Tobias. *Estudos de Direito*. Campinas: Bookseller, 2000, p. 494-495.

<sup>230</sup> COELHO, Luiz Fernando. A Filosofia do Direito em Roma. In: *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, 1976, p. 233.

<sup>231</sup> Do original: “Los romanos querían que los griegos los reconocieran como Estado civilizado y parte constituyente del mundo civilizado griego, y no solo como una fuerza política superior. Muchos políticos eminentes aprendían el griego, inspirados, en un principio, por razones prácticas. El conocimiento del griego era la puerta de entrada en la literatura griega y esa literatura, en particular sus partes mitológicas e históricas, sugería a los patricios romanos la idea de completarlas con narraciones propias que debían iluminar la parte representada por Roma en la historia del mundo.” In: ROSTOVITZEFF, M., *Roma: de las orígenes a la última crisis*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977, p. 50.

jurídica que se instalava em Roma.

### 3.2.1 O platonismo

Platão foi admirado por muitos estudiosos romanos, com Marco Túlio Cícero chegando a afirmar que, se Zeus falasse, certamente se comunicaria com o idealista ateniense.<sup>232</sup> Não é de se surpreender, então, que as influências do filósofo grego em Roma foram grandes e, no que concerne ao direito, sentidas principalmente no âmbito da organização do Estado.

A retomada do pensamento do fundador da academia foi fundamental para que Roma pudesse se estabelecer como Estado universal. Salgado narra que Cícero, certa vez, teria ouvido de seu avô: “Platão ainda pensava na República como cidade-estado (...) [eu] Falo de um estado nacional”.<sup>233</sup> A frase atribuída ao antepassado de Cícero, quer faça parte do anedotário histórico quer realmente tenha acontecido, acaba por ser reveladora do que o romano pensava como Estado e dos motivos pelos quais buscar em Platão as condições para fundamentar sua realização.

A república, ápice do desenvolvimento romano, surge com inovações até então inéditas na antiguidade. O Estado já não possuía feições patrimonialistas, mas assumia a verdadeira forma de coisa pública, por isso *res pública*. Dentre tantos traços distintivos em relação à realeza, talvez o mais importante seja a figura do cônsul. Embora seu surgimento não significasse, de início, um fim do poder monárquico, era assinalado por importantes mudanças: o poder não mais seria uno, mas dividido entre dois representantes, e estes não teriam cargos vitalícios, mas cumpririam mandato. Nas palavras de Theodor Mommsen:

O rei vitalício foi simplesmente substituído por dois reis de mandato de dois anos, que se intitulavam generais (pretóres), ou juizes (iudicis), ou simplesmente colegas (consules). Os princípios de decisão colegiada e duração anual são os que distinguem a república da monarquia (...) (Traduziu-se)<sup>234</sup>

Cícero também assinala a importância dessa modificação, que tornara o desenho de Roma o modelo mais bem acabado de Estado até então:

Qual seria a melhor lei, a mais útil, a mais demandada mesmo nos tempos mais felizes da nossa República, do que aquela que dizia que o governo das províncias pretorianas não deveria durar mais do que um ano e as consulares mais do que dois anos?<sup>235</sup>

<sup>232</sup> GODOY, Arnaldo Moraes. Mundo Helênico e Ideologia no Direito Romano. In: *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, n. 45, 2004, p. 85. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/1288>>. Acesso em 31 de outubro de 2023.

<sup>233</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 152.

<sup>234</sup> Do original: “The one life-king was simply replaced by two year-kings, who called themselves generals (-praetores-), or judges (-iudices-), or merely colleagues (consules). The principles of collegiate tenure and of annual duration are those which distinguish the republic from the monarchy (...)” In: MOMMSEN, Theodor. *The History of Rome*. Volume único. Estados Unidos: The Project Gutenberg eBook, 2004, p. 204.

<sup>235</sup> CÍCERO. Primeira Filípica. *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 1(30), 198-227. 2017, p. 213.

Pode-se identificar então que, tal qual a cidade-estado ideal de Platão, a República romana apresenta certo grau de racionalidade: os governos não poderiam ser meramente despóticos, mas deveriam ter olhos voltados aos cidadãos. Essa perspectiva fica clara na obra de Cícero, que retira de Platão a ideia da submissão à autoridade governante desde que ela seja justa. Essa ideia é tão presente que, para o grego, tal qual como o arpinate, era justificável assassinar o governante que se revelasse um tirano: “Se o povo, por si mesmo, expulsa ou mata o tirano, demonstra um pouco de moderação enquanto conserva o juízo sereno e, satisfeito de sua obra, deseja conservar a ordem política que ele mesmo acaba de estabelecer”.<sup>236</sup>

Isso não quer dizer, no entanto, que ambos não guardassem um caráter claramente aristocrático. Em Platão, essa elite governante era composta pelos filósofos, aqueles que possuíam a virtude da sabedoria. Em Roma, pelos nobres, responsáveis por exercer as funções do senado - que, de toda forma, eram os que tinham acesso à melhor educação. Mommsen afirma:

A primeira e mais essencial condição de todo governo aristocrático é que o poder plenário do Estado não está investido em um indivíduo, mas em uma corporação. Agora uma corporação preponderantemente aristocrática, se apropriou das funções de governo e, ao mesmo tempo, o poder executivo não apenas permaneceu nas mãos da nobreza, mas era também inteiramente objeto da corporação governante. É verdade que um número considerável de homens não-nobres se sentaram no senado, mas eles eram incapazes de ocupar magistraturas ou mesmo de tomar parte nos debates e, por isso, eram excluídos de todas as atividades práticas no governo, eles necessariamente prestavam um papel secundário no senado (...) (Traduziu-se)<sup>237</sup>

Sobre estes aristocratas, que assumiam as responsabilidades pelas funções de governo, anotam Grimberg e Svanstrom:

A nova classe superior nascera da fusão das antigas famílias patrícias mais distantes. Os seus mais novos membros designavam a si próprios por *optimates* (os melhores), equivalente latino ao *aristocratas*, designação social utilizada pelos Gregos. Eram *optimates* todos os que tivessem antepassados que houvessem exercido altos funções do Estado. Praticamente, o acesso a estas funções tornou-se privilégio da nova classe dirigente. Esta também controlava, por consequência, o Senado, porque os mais altos funcionários recebiam, no fim do seu mandato, um lugar naquela poderosa assembléia.<sup>238</sup>

<sup>236</sup> CÍCERO. *Da República*. São Paulo: Edipro, 2021, p. 43.

<sup>237</sup> Do original: “The first and most essential condition of all aristocratic government is, that the plenary power of the state be vested not in an individual but in a corporation. Now a preponderantly aristocratic corporation, the senate, had appropriated to itself the government, and at the same time the executive power not only remained in the hands of the nobility, but was also entirely subject to the governing corporation. It is true that a considerable number of men not belonging to the nobility sat in the senate; but as they were incapable of holding magistracies or even of taking part in the debates, and thus were excluded from all practical share in the government, they necessarily played a subordinate part in the senate (...)” In: MOMMSEN, Theodor. *The History of Rome... op. cit.*, p. 214.

<sup>238</sup> GRIMBERG, Carl; SVANSTROM, Ragnar. *História Universal IV: Das origens de Roma à formação do Império*. Lisboa: Publicações Europa América, 1940, p. 152.

Essa forma de governar, que, por um lado, assume modelo intrinsecamente aristocrático e, por outro, rompe com os ditames do passado e inaugura um governo público, será objeto de estudo por diversos teóricos, muitos dos quais apontam as influências gregas nessa configuração.

Políbio, historiador da Antiguidade, atribui o sucesso de Roma à sua constituição, que, em sua visão, conjugaria os elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos, sintetizando e incorporando o melhor da teoria aristotélica e platônica. Narra Rostovtzeff:

Políbio atribui a grandeza de Roma à perfeição de sua constituição, ao passo de que essa constituição realizava aquele Estado ideal que os pensadores gregos, a partir de Platão, haviam idealizado pormenorizadamente. Via Roma como um Estado cuja constituição havia combinado harmoniosamente os elementos monárquicos, democráticos e aristocráticos; como a encarnação do Estado que Platão e Aristóteles haviam considerado como um ideal. (Traduziu-se)<sup>239</sup>

Aldo Schiavone, ao trazer semelhante posicionamento, ressalta como essa síntese, além de unificar politicamente o mundo, trazia em si noções platônicas e aristotélicas no que diz respeito à forma de governo:

(...) os romanos souberam não só unificar politicamente o mundo, mas também realizar um desenho institucional capaz de exprimir em uma síntese original o melhor das três formas pelas quais poderia constituir-se o governo de um povo - monarquia, aristocracia, democracia, segundo uma classificação já fixada por Platão e Aristóteles. (Traduziu-se)<sup>240</sup>

É por isso que Pietro Bonfante afirma que foi no auge da república o momento em que a lei e a estrutura de poder mais se adequaram às ordens sociais vigentes. Mais que isso, a ‘constituição’ romana se consolida mesmo perante o cenário internacional. Afirma:

É a idade na qual as ordens constitucionais convinha plenamente às condições sociais e políticas; o povo simples de costume e de vida, rude, agrícola, o Estado estendido para além de suas fronteiras, no qual a esfera de uma administração cidadina ainda é compatível, e ampliado nos territórios não incorporados mediante uma organização, pelo ou menos na forma internacional, na medida em que o vínculo estreito das alianças dá o caráter de um organismo constitucional. (Traduziu-se)<sup>241</sup>

<sup>239</sup> Do original: “Políbio atribuye la grandeza de Roma a la perfección de su constitución, al hecho de que esa constitución realizaba aquel Estado ideal que los pensadores griegos, a partir de Platón, habían ideado a menudo. Vio a Roma como un Estado en cuya constitución se habían combinado armoniosamente los elementos monárquicos democráticos y aristocráticos; de hecho, como la encarnación del Estado que Platón y Aristóteles habían considerado como un ideal”. In: ROSTOVTZEFF, M., *Roma... op. cit.*, p. 6.

<sup>240</sup> Do original: “(...) i Romani avevano saputo non solo unificare politicamente il mondo, ma anche realizzare un assetto istituzionale in grado di esprimere in una sintesi originale il meglio delle tre forme in cui poteva costituirsi il governo di un popolo - monarchia, aristocrazia, democrazia, secondo una classificazione fissata già con Platone e Aristotele.” In: SCHIAVONE, Aldo. *Storia Giuridica di Roma*. Turim: G. Giappichelli Editore, 2016, p. 69

<sup>241</sup> Do original: “È l'età nella quale gli ordini costituzionali convenivano pienamente alle condizioni sociali e politiche; il popolo semplice di costume e di vita, rude, agricolo, lo Stato non esteso oltre i confini, in cui la sfera di un'amministrazione cittadina è ancora compatibile, e ampliato nei territori non incorporati mediante un'organizzazione,

Dentre os entusiastas da República romana, encontra-se Cícero. Em sua obra *Da República*, baseada na *República* de Platão, o arpinate eleva a forma de governo romana ao ápice de todas as configurações de Estado até então existentes. Esta obra é, inclusive, um bom exemplo da influência que o platonismo exercia ante aos juristas de Roma, embora aqui também se enxergue contribuição peripatética. Escreve Salgado:

A República de Cícero é, portanto, a República romana elevada ao plano do conceito ou da ideia. Contudo, diferentemente de Platão, a república como ideia em Cícero enriquece-se com a contribuição dos peripatéticos preocupados com a realidade empírica, mas deles se difere profundamente e, pode-se dizer - antecipando Hegel no conceito de ideia -, inspirando-se em Catão, a ideia de República de Cícero é a razão, a *ratio*, que se desenvolveu na história de Roma, de Romulus aos decênviros e deles até o seu presente. Cícero introduz a história no conceito de Estado ou na ideia de Estado de Platão, por este elevada ao plano mais alto de inteligibilidade, mas ainda abstrata por não contemplar a história. Não é um, ou não são alguns homens que escrevem ou elaboram a constituição, mas o povo romano seu tempo histórico.<sup>242</sup>

Ademais, o Estado Ideal, desenhado pelo filósofo na *República*, realizava a justiça de modo imediato. As leis eram postas pelo governante, sábio, e, por isso, eram essencialmente boas, devendo ser cumpridas.<sup>243</sup>

A concepção platônica de Estado é, também, a concepção de justiça. Isso significa, em síntese, que nele não há diferença entre lei e justiça. É nesse sentido que Salgado afirma: “A justiça em Platão é concebida, pois, como elemento em que vive o Estado. Ao Estado cabe realizá-la, e o faz como Estado ideal, que é o Estado governado segundo as leis, e não segundo o arbítrio do governante”.<sup>244</sup>

Para os romanos, diferentemente de Platão, a lei não deve ser obedecida porque foi posta pelo sábio, que contemplou a ideia do bem, mas porque segue os ditames de legitimidade. No entanto, identifica-se semelhanças com o platonismo na medida que, no direito romano, também se evidencia a noção de hierarquia e obediência aos ditames legais, aqui, intrinsecamente ligados ao direito estatal. A justiça assume um novo contorno, agora relativo ao direito, primeiro entendido como *ius* e, posteriormente, na passagem do período clássico para o pós-clássico, como *lex*:

Pode-se concluir que é o platonismo que preside, ainda no mundo romano, à mudança de sentido na ideia do direito; identificado com o justo no pensamento clássico e na época em que se inicia propriamente a Jurisprudência romana como ciência - o direito era o *ius* e, mais tarde, identificado com a lei, expressão do poder governante - o direito como *lex*.<sup>245</sup>

---

nelle forme almeno internazionale, per quanto il vincolo stretto degli allaeanze il carattere di un organismo costituzionale”. BONFANTE, Pietro. *Storia del Diritto Romano*. 2a ed. Milão: Società Editrice Libreria, 1909, p. 302.

<sup>242</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 220.

<sup>243</sup> PLATÃO. *A República... op. cit.*, 201-236.

<sup>244</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 124.

<sup>245</sup> COELHO, Luiz Fernando. *A Filosofia do Direito em Roma... op. cit.*, p. 227.

É aqui que temos a contribuição mais substancial, ao menos para este trabalho, das concepções platônicas para o direito romano. Como visto, no pensamento anterior ao de Platão, a justiça era entendida como a advinda de uma ordem natural, na qual a submissão do homem é obrigatória. A injustiça era um rompimento com essa ordem, merecedora do castigo dos deuses. Sócrates, citado por Platão, identifica no rompimento dessa disposição uma vontade consciente e, para além disso, ela era manifesta nas regras da cidade. Como o homem se tornou *medida de todas as coisas*, o debate sobre o justo necessitava ser inserido, de certo modo, em uma ordem humana.<sup>246</sup>

Assim, Platão desenvolveu sua teoria da justiça com os olhos voltados para um ideal de organização de uma cidade justa. Para evitar a desmedida, era necessário distribuir os cargos de acordo com algum tipo de critério. Em *A República*, o filósofo formula seu conceito mais acabado de justo. O estado ideal, também estado de justiça, assim o é pois as leis são colocadas por sábio, que conhecem e praticam a virtude da justiça. Sendo assim, entregar a cada um o que lhe é adequado é a forma ideal de organização da *pólis*. Daí extrair uma definição clara de justiça: “dar a cada um o que lhe é devido”.<sup>247</sup>

O justo assumirá o caráter de atribuir direitos e deveres na *pólis* de acordo com as aptidões de seus cidadãos, a serem reveladas por meio da educação, com observância às partes mais desenvolvidas da alma, como anteriormente já se explicitou.<sup>248</sup>

Em Roma, a fórmula cunhada por Platão é aproveitada, no entanto assume novos contornos. A justiça é juridicizada. O polo principal da ação não é mais o titular da obrigação, mas do direito, pois o conceito jurídico de justiça traz consigo a bilateralidade. Estabelecem-se direitos, mas também impõem-se deveres. O justo agora é expresso pelo adágio *dar a cada um o seu direito*.<sup>249</sup>

Esse preceito, embora muito semelhante à fórmula do ateniense, não carrega consigo apenas esta influência. Há implícito aqui um caráter eminentemente prático, permitindo o desenvolvimento da equidade, com a igualdade assumindo contornos materiais - era a influência peripatética.

---

<sup>246</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 122.

<sup>247</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 123.

<sup>248</sup> PLATÃO. *A República... op. cit.*, p. 140-141.

<sup>249</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 196.

### 3.2.2 O peripatetismo

A filosofia de Aristóteles exerceu significativa influência na conformação do direito romano. Se a contribuição platônica é sentida principalmente na configuração do Estado e se a estóica aparece em um segundo momento, tem-se que por um certo período será peripatética a maior intervenção da filosofia grega no que diz respeito à jurística de Roma.<sup>250</sup>

O direito romano, em verdade, foi iluminado em sua construção por um pensamento eclético, responsável por agrupar contribuições dos mais diversos pensadores gregos. A influência peripatética, ao lado da platônica, é sentida no desenho de Roma, inclusive por meio da obra de Cícero, uma vez que: “É a concepção ciceroniana do Estado é uma renovação da doutrina aristotélica, pois, para o jurisconsulto romano, o homem está naturalmente impelido, por instinto natural, para a convivência política”.<sup>251</sup>

A influência de Aristóteles é observada até mesmo nas percepções internas do Estado romano. Novamente cita-se o exemplo de Cícero, para quem de nada serviria um projeto idealizado da forma de governo, como queria Platão. Ao contrário: em sua visão, era necessário escrever sobre um modelo real de república, tal qual Roma, a fim de se perceber suas benesses e seus males:

Platão dividiu seu território, com grandes moradas e riquezas, entre os cidadãos, em partes iguais, e estabeleceu sua República, tão fácil de desejar quanto difícil de possuir, e que vinha a ser menos um plano suscetível de realização do que um modelo em que se pudessem estudar todos os expedientes da política. Por minha parte, tanto quanto possa consegui-lo, tentarei aplicar princípios idênticos não ao vão simulacro de uma sociedade imaginária, mas à mais ampla e poderosa República, de modo que se possa assinalar a causa dos males e bens públicos.<sup>252</sup>

Sobre isso, Salgado interpreta:

A República modelar para Cícero era a romana, tal qual como existia e por ele descrita como uma espécie de organização do poder tripartite: o senado representa a *nobilitas* romana, cujo poder é legitimado pela tradição e fundado na liberdade (adesão espontânea da vontade à lei), uma dimensão qualitativa do poder; o povo, cuja decisão se legitima quantitativamente; e o magistrado, cujo poder se legitima representativamente no senado ou no povo.<sup>253</sup>

Tem-se então que, em Cícero, a teoria política deveria enfatizar a realidade como

<sup>250</sup> COELHO, Luiz Fernando. A Filosofia do Direito em Roma... *op. cit.*, p. 231.

<sup>251</sup> COELHO, Luiz Fernando. A Filosofia do Direito em Roma... *op. cit.*, p. 231.

<sup>252</sup> CÍCERO, *Da República*... *op. cit.*, p. 66.

<sup>253</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*... *op. cit.*, p. 154.

de fato ela o é, como em Aristóteles, sendo que, sobre este, anota-se que “Um estudo detalhado da teoria de Aristóteles mostra como seu pensamento se modelou pela realidade política das pequenas cidades independentes” (Traduziu-se)<sup>254</sup>. A semelhança fica evidente: tal qual o estagirita pensou a *pólis*, o arpinate pensou a república.

O peripatetismo também possui relevante contribuição na formação do sistema científico da Jurisprudência romana, seja nas concepções de lógica carregadas por seus discípulos, seja no entendimento do direito nos planos do justo e da norma:

A influência mais importante entretanto, da filosofia de ARISTÓTELES, se manifestou na caracterização geral da Jurisprudência romana como sistema científico; e isso ocorreu em dois momentos, os quais correspondem aos dois sentidos que tomou a evolução da lógica peripatética, após a morte do mestre; e também à concepção do direito em dois planos, o do justo e o do normativo.<sup>255</sup>

Essa percepção de que o justo nem sempre corresponderia ao rigorosamente legal, contida em Aristóteles, influenciou o trato que os antigos tiveram com o direito, inclusive os romanos. Na busca pela justiça do caso concreto era, inclusive, permitida a “correção” da lei por meio da equidade, tal qual a régua de Lésbos ao abraçar a situação concreta, como outrora idealizado por Aristóteles. Diz Luiz Fernando Coelho:

Sistematizado na *Tópica* [o núcleo da Jurisprudência], presidia a busca do justo nas situações concretas; o processo de elaboração do direito admitia o recurso aos textos, dimanados das decisões pretorianas, dos comícios ou do senado; e, ainda dentro da doutrina do Liceu, admitia-se a correção dos textos em nome da equidade, a confrontação de opiniões e a consideração casuística e circunstancial das situações concretas; a atividade dos primeiros prudentes limitava-se a responder, *cavere*, *agere*, no tocante às questões que os cidadãos lhes submetiam.<sup>256</sup>

Em Aristóteles a lógica é o que possibilita a correção do pensamento. Exposta no *Órganon*, a lógica se dividiu em alguns temas específicos, dentre os quais apareceu a *Tópica*, que cuidava do silogismo dialético. A dialética é ciência que estuda a estrutura do pensar que não parte de elementos científicos como premissa, mas de opiniões, ou seja, proposições que parecem aceitáveis por todos, por uma grande maioria ou pelos mais notáveis e ilustres.<sup>257</sup> O próprio filósofo justifica a importância de sua obra:

Depois do que precede, devemos dizer para quantos e quais fins é útil este tratado. Esses fins são três: o adiestramento do intelecto, as disputas casuais e as ciências filosóficas.

<sup>254</sup> Do original: “Une étude détaillée de la théorie politique d'Aristote montre combien de sa pensée s'est modelée sur la réalité politique des petites cités indépendantes (...)”. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Aristote. In: CANTO-SPERBER, Monique. Philosophie grecque. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 424.*

<sup>255</sup> COELHO, Luiz Fernando. *A Filosofia do Direito em Roma... op. cit.*, p. 232.

<sup>256</sup> COELHO, Luiz Fernando. *A Filosofia do Direito em Roma... op. cit.*, p. 232.

<sup>257</sup> ANTISERI, Dante e REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média... op. cit.*, p. 239.

Que ele é útil como forma de exercício ou adestramento, é evidente à primeira vista. A posse de um plano de investigação nos capacitará para argumentar mais facilmente sobre o tema proposto. Para as conversações e disputas casuais, é útil porque, depois de havermos considerado as opiniões defendidas pela maioria das pessoas, nós as enfrentaremos não nos apoiando em convicções alheias, mas nas delas próprias, e abalando as bases de qualquer argumento que nos pareça mal formulado. Para o estudo das ciências filosóficas é útil porque a capacidade de suscitar dificuldades significativas sobre ambas as faces de um assunto nos permitirá detectar mais facilmente a verdade e o erro nos diversos pontos e questões que surgirem.<sup>258</sup>

O pensamento de caráter argumentativo, ou seja, dialético, foi o fundamento sobre o qual se sedimentou a Jurisprudência romana. Era precisamente esse tipo de raciocínio que presidia a busca pelo justo nas situações concretas.<sup>259</sup> Tome-se, mais uma vez, como exemplo, Cícero. O arpinate desenvolveu suas próprias *Tópicas* (muitas vezes traduzido no Brasil como *Lugares do Pensamento*), tratado no qual une a descrição do argumento iniciada por Aristóteles à fundamentação científica da dialética, desenvolvida pelos estóicos:

Todo método rigoroso de discussão possui duas partes, uma dedicada a inventar argumentos e a outra a julgá-los; nos dois casos, Aristóteles foi o primeiro a desenvolvê-los, segundo minha opinião. Os estóicos, entretanto, elaboraram a segunda parte, pois perseguiram diligentemente os caminhos de julgar por meio de uma ciência que chamaram de dialética, mas ignoraram totalmente uma arte chamada tópicos, que era uma arte mais eficiente na prática e, na ordem natural, certamente a primeira.<sup>260</sup>

A arte da argumentação foi posta pelo jurista romano como a mais importante e mais eficiente para as questões práticas, dentre as quais encontra-se o direito, sobretudo se tomado em seu momento de aplicação. É conhecendo os tópicos que “os oradores, os filósofos e os peritos da justiça poderão discutir com eloquência sobre suas deliberações”.<sup>261</sup>

Um outro modo de influência de Aristóteles no raciocínio jurídico romano é raciocínio analógico. A analogia é um argumento desenvolvido por meio de um exemplo ou paradigma, a partir do qual se encontrará características comuns com um novo fato. O argumento assim se constitui: 1) ao se verificar um modelo (paradigma), identifica-se determinada característica; 2) olha-se para uma nova situação, semelhante àquele modelo e 3) conclui-se que determinada característica do paradigma modelo também está presente na outra conjuntura. O raciocínio analógico, assim, “trata-se de uma proporção a partir da qual se extrai uma conclusão provável”.<sup>262</sup> Sendo assim, a analogia diz respeito a uma igualdade de proporção, tal como a que se

<sup>258</sup> ARISTÓTELES. *Os pensadores*. Volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 34-35.

<sup>259</sup> COELHO, Luiz Fernando. *A Filosofia do Direito em Roma... op. cit.*, p. 232.

<sup>260</sup> CÍCERO. *Tópica*. In: OLIVEIRA, Baltazar Alves. *Os tópicos de Marco Túlio Cícero: introdução e tradução* (Dissertação). USP: 2011, p. 106.

<sup>261</sup> CÍCERO. *Tópica*. In: OLIVEIRA, Baltazar Alves. *Os tópicos de Marco Túlio Cícero: introdução e tradução* (Dissertação). USP: 2011, p. 128.

<sup>262</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo... op. cit.*, p. 224

extrai da matemática.

Para Aristóteles, o raciocínio se construirá em termos de aproximação das coisas, por meio das notas que tenham em comum. Há notas essenciais e acidentais. Se duas coisas possuem em comum apenas notas acidentais, são aparentemente semelhantes; se possuem em comum algumas notas essenciais, são semelhantes; se possuem todas as notas essenciais em comum, são iguais; por fim, se possuem em comum todas as notas acidentais e essenciais, são idênticas.<sup>263</sup>

Os juristas romanos traduziram os ensinamentos do estagirita em guia para a prática do direito. Há dois modos de se solucionar uma controvérsia judicial: a interpretação, onde se busca entender o significado do dispositivo legal, e a integração - donde se acha a analogia jurídica. Para que ela se configure, três passos são necessários: o primeiro é a identificação de uma lacuna, isto é, um caso não regulamentado pelo direito (*jurisdicione suppleri*); o segundo é a identificação da semelhança deste caso com outro, este sim regulamentado (*ad similia procedere*); o terceiro e último é a aplicação do igual direito (*paribus in casus paria iura*).<sup>264</sup>

O pensamento mais refinado sobre a justiça em Aristóteles se encontra na obra *Ética a Nicômaco*, já brevemente exposta. Cumpre recuperar que, ali, a justiça particular é expressa enquanto corretiva, isto é, objetivando restabelecer uma situação de igualdade por meio de critérios aritméticos, e distributiva, sendo que esta, para o filósofo do Liceu, se manifesta por meio da regra de atribuição cunhada por Platão, mas agora com diferente teor: seu critério se expressa pela mérito, sendo que este se configura como a liberdade para os democratas e as virtudes para os aristocratas:

Qual então o critério da distribuição dos bens da coletividade? Aristóteles não tem dúvidas em adiantar que é o mérito de cada um (...). Entretanto não foge ao formalismo totalmente. Há que se indagar sobre o que produz o mérito de cada um. E nisto nem todos estão de acordo: “Para os democratas radica na liberdade; para os aristocratas, nas virtudes.”<sup>265</sup>

Como visto, no entanto, Aristóteles compreende que a verdadeira igualdade não pode se expressar apenas por meio do tratamento igual aos iguais, mas também deve fazê-lo proporcionando tratamento desigual para os desiguais:

Mas adiante, contudo, dirá Aristóteles que, se os sujeitos relacionados “não são iguais, não receberão coisas iguais”. Quer com isso dizer que há uma justiça que manda dar aos iguais coisas iguais e aos desiguais, coisas desiguais. E é exatamente nesse tratamento que ela realiza as formas de igualdade, ora dando a cada um o que lhe corresponde por mérito, ou o que equivale ao seu mérito, ora reparando o dano que uma das partes tenha

<sup>263</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 225

<sup>264</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 260.

<sup>265</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico...* op. cit. p. 146.

causado à outra, ou presidindo a troca equânime de bens.<sup>266</sup>

Aqui, percebe-se o semear da ideia de equidade na obra do estagirita. Aristóteles cunha a equidade como uma justiça ideal, realizada no caso concreto, especificando a interpretação da lei a fim de se chegar ao melhor resultado prático. Anota Carmignani:

Pelo conceito aristotélico de justiça, o justo seria o ideal almejado pela sociedade naquele momento, a ser aplicado diante das especificidades daquela situação fática, procurando assim alcançar a justiça por natureza, a *epieikeia*, o justo ideal, em contraposição muitas vezes ao denominado “justo convencional”, ou seja, o justo conforme a Lei.<sup>267</sup>

Está aqui, então, a contribuição mais relevante da filosofia aristotélica para a jurística romana sob a ótica deste trabalho. Os romanos tomaram para si a noção de equidade e a incorporaram em seu direito. É ela que assegurará o aspecto vivo desta ciência, impedindo seu enrijecimento. Tal qual em Aristóteles, ela também se traduz como a justiça no caso concreto. Tem-se:

Desta forma, para indicar o objeto e a essência do direito, os romanos utilizavam-se do termo *AEQUITAS* (*aequi*) que não correspondia a um conceito absoluto e imutável, estando vinculado diretamente ao momento social.

Ainda segundo Biondi, a *aequitas* seria a justiça do caso concreto: é pois entidade extremamente variável que impede o enrijecer do direito em uma fórmula definitiva. A *aequitas* tende a traduzir-se no *ius*; nela se inspiram o legislador, os juristas ao apresentarem sua doutrina, os magistrados na sua atividade.<sup>268</sup>

Recupere-se, então, o adágio de Ulpiano. Isso nos permite lê-lo com outros olhos. “Justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito”. (*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*).<sup>269</sup> Ora, este direito não é a lei posta e estática, mas a lei lida de forma a melhor abraçar o caso concreto, fornecendo a solução mais adequada. Eis o ápice das contribuições aristotélicas, mas a influência grega não se encerra por aqui - resta voltarmos-nos aos estoicos.

### 3.2.3 O estoicismo

O período imperial foi o de maior frutificação da filosofia estoica em território romano, momento no qual a escola chegou a, inclusive, influenciar imperadores, como Marco Aurélio. Isso não quer dizer, no entanto, que o estoicismo ficou restrito àquele período; não, a

<sup>266</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico... op. cit.* p. 144.

<sup>267</sup> CARMIGNANI, M. C. A *aequitas* e a aplicação do direito em Roma. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 104, 2009, p. 117.

<sup>268</sup> CARMIGNANI, M. C. A *aequitas* e a aplicação do direito em Roma. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 104, 2009, p. 118.

<sup>269</sup> ULPIANO. D., 1,1,10 pr.

escola se manteve robusta durante todos os contextos políticos dos romanos.<sup>270</sup> Na verdade, há registros de intercâmbio do pensamento daqueles com estes desde a república, quando Selêucia, aluno de Crisipo, discípulo de Zenão, foi à Roma na condição de embaixador da Grécia e lá proferiu aulas que causaram grande admiração e até certo impacto político. Cita-se:

Zenão foi sucedido na direção da escola por Cleantes de Assos (331/30 - 233/2 ou 231) e este por Crisipo de Solos (...). Crisipo foi sucedido por dois discípulos: Zenão de Tarso e Diógenes da Selêucia. Este último foi para Roma em 156/5 a.C. acompanhado por outros filósofos para, na condição de embaixadores de Atenas, obterem perdão da multa. Esses filósofos deram aula em Roma, o que provocou admiração entre a juventude da cidade, embora Catão tenha achado que esses interesses filosóficos não se coadunavam com as virtudes militares e tenha aconselhado o Senado a se livrar daquela embaixada tão logo possível.<sup>271</sup>

Neste trabalho, nos ateremos, tal qual nos outros itens, ao período republicano. Foram principalmente os trabalhos de Panécio e Posidônio, estoícos médios, que popularizaram o pensamento da *stoá* em Roma. Os romanos detinham algum conhecimento das principais escolas filosóficas gregas, muito em virtude da embaixada filosófica. Já detentores de um poder político quase mundial, viram-se diante da seguinte escolha: manter os costumes ou abrir-se a novos modos de vida possíveis. Três correntes responderam à questão. A primeira, liderada por Catão, não queria contato nenhum com a cultura de povos conquistados, em especial os gregos. A segunda apregoava por uma completa miscigenação entre as culturas de Roma e as dos povos conquistados, indistintamente. Delas surgiu, por fim, uma terceira, cujo líder era Cipião Emiliano, que entendia a necessidade de se manterem romanos, mas reconhecia a superioridade grega em termos de filosofia. Cabia à República, então, se apropriar deste vasto conhecimento, adaptando-o às necessidades específicas da época.<sup>272</sup>

Grande parte dos frequentadores dos círculos de Cipião eram ouvintes de Panécio, e foi por meio do trabalho deles que se fundou o que hoje conhecemos como sociedade romana. A cultura do lácio encontrou sua mais profícua identidade nos ensinamentos gregos. Diz-se, por isso, que “O círculo de Cipião imprimiu a *nobilitas* e a *humanitas* na alta cultura de Roma, características que logo passarão a caracterizar o Direito Romano Clássico, tendo sido hauridas diretamente de fontes estoicas”.<sup>273</sup>

Ao tomarem contato com os trabalhos de Panécio e de seus antecessores, os romanos

<sup>270</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma... op. cit.*, p. 58.

<sup>271</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval...op. cit.*, p. 377.

<sup>272</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma... op. cit.*, p. 56.

<sup>273</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma... op. cit.*, p. 56.

se conscientizaram de seu destino e, tal qual outras grandes civilizações, queriam escrever sua história para ser lembrada por toda eternidade e, claro, que esta fosse reconhecida em todo o ‘mundo civilizado’. Escreve Rostovtzeff:

Contudo, o orgulho nacional de Roma e do papel que começava a representar dentro da família dos impérios helenísticos exigia que também ela tivesse, como os outros impérios e cidades do mundo civilizado, sua própria história e, ademais, uma história que partia desde o começo, ou seja, desde a fundação da cidade. (...) Roma devia ocupar um lugar no poema de Homero, o monumento mais antigo da tradição histórica grega. Para o último período, era preciso mostrar como Roma avançava, cada vez com maior força, até converter-se na dona da Itália e como foi se formando, pouco a pouco, sua constituição que até mesmo os gregos reconheciam como modelo de perfeição. (Traduziu-se)<sup>274</sup>

Foi o contato com o pensamento estóico que permitiu aos romanos entenderem que tanto o homem quanto seus atos deveriam ser compreendidos de uma perspectiva universalista e humanista. Mais, ficaram cientes de seus deveres para com o mundo, uma espécie de missão “cujo fruto maduro será o edifício imperecível do Direito”.<sup>275</sup>

O estudo do Digesto revela a participação de idéias estóicas em diversas das suas prescrições. Ulpiano, valendo-se da tese de unidade do *logos*, afirma que a ciência do direito não se resume apenas ao ensinamento sobre o injusto, mas “(...) o conhecimento das coisas divinas e mundanas, a ciência do justo e do injusto” (*est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusto scientia*).<sup>276</sup> É por isso que Mattos afirma: “A exigência de totalidade presente na formulação de Ulpiano remonta à doutrina estóica. (...) esta se define como conhecimento integral do mundo, entrelaçando os conteúdos da Física, da Lógica e da Ética”.<sup>277</sup>

Além disso, o adágio anteriormente citado ainda traz mais uma importante influência do estoicismo: a preocupação com o direito natural. Ulpiano entende que é necessário buscar sua definição nas leis biológicas, uma vez que o homem é um animal. Sendo assim, as leis humanas devem se submeter às naturais, que regem a todos os seres vivos.<sup>278</sup> Deve-se lembrar que, para os estóicos, o natural se fundirá ao universal, tornando-se puro pensamento. Foi por isso que

<sup>274</sup> Do original: “Pero, mientras tanto, el orgullo nacional de Roma y el papel que comenzaba a representar dentro de la familia de los imperios helenísticos exigía que también ella tuviera, como los otros imperios y ciudades del mundo civilizado, su propia historia y, además, una historia que partiera desde el comienzo, es decir, desde la fundación de la ciudad. (...) Roma debía ocupar un sitio en el poema de Homero, el monumento más antiguo de la tradición histórica griega. Para el último período, era preciso mostrar cómo Roma avanzaba, cada vez con mayor fuerza, hasta convertirse en la dueña de Italia y cómo fue formándose, poco a poco, su constitución, que hasta los griegos reconocían como un modelo de perfección.” In: ROSTOVITZEFF, M., *Roma... op. cit.*, p. 6.

<sup>275</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma... op. cit.*, p. 57.

<sup>276</sup> ULPIANO, D. 1.1.10.2.

<sup>277</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma... op. cit.*, p. 287.

<sup>278</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico... op. cit.*, p. 205.

Ulpiano pode entender que todos estavam sob o jugo do direito: “percebemos, pois, que também os outros animais, mesmo as feras, são guiados pela experiência deste direito.” (*videmus etnim cetera quoque animalia, feras etiam iustus iuris peritia censerit*).<sup>279</sup>

Coube, no entanto, a Cícero, também influenciado pelos estóicos, uma definição mais bem acabada acerca do direito natural. Para o jurista, o homem é um ser racional e não há nenhuma distinção entre a razão humana e a divina. A virtude que há na divindade, há nos homens, seus semelhantes: a razão perfeita. Assim sendo, o homem tem a capacidade de criar leis tão justas quanto as divinas. Sobre isso, afirma Salgado: “A razão é o que há de mais divino não só no homem, mas também em todo o céu e em toda a terra e que faz com que o homem seja semelhante à divindade, pois ela é comum a ambos”.<sup>280</sup> A concepção ciceroniana de razão é fruto da noção estóica de uma razão unitária e que a tudo governa, o *logos*.<sup>281</sup>

Duas das mais importantes contribuições do pensamento estóico, notadamente na ética, com reverberações práticas no direito romano dizem respeito à liberdade e à igualdade. O sábio estóico empreende um esforço de se livrar de toda e qualquer interferência externa e o faz dentro de um ideal cosmopolita. Todos os homens estão debaixo do mesmo *logos* e têm a racionalidade por essência comum. Diz Horta:

Em Roma, *urbi et orbi* (cidade e mundo), faz-se a transição entre o mundo da pólis e o mundo da *cosmopolis*, entre o mundo restrito da cidade, em que viviam os antigos, e um mundo exponencialmente maior. É isso que o romano vislumbra, ao ultrapassar a noção de *jus civile*, um direito que se volta apenas para os cidadãos romanos, e pensar na categoria de *jus gentium*, um direito que deveria ser não apenas dos cidadãos romanos, mas de todas as gentes, de todos os povos: um direito fundado não na noção de nacionalidade, mas na noção de racionalidade.<sup>282</sup>

O sábio não é um cidadão deste ou daquele local, mas um cidadão do mundo. Por esse motivo, afirma Copleston que “Desse fundamento se segue que todos os homens têm direito à nossa boa vontade, até os escravos têm os seus direitos e até os inimigos têm direito à nossa misericórdia e perdão”.<sup>283</sup>

Nota-se uma espécie de alargamento no conceito de igualdade: todos são iguais apenas pelo fato de que possuem em comum a racionalidade, ou seja, pertencentes à mesma ordem cósmica.<sup>284</sup> Exemplo prático dessa generalização da igualdade, e, por consequência, da liberdade,

<sup>279</sup> ULPIANO, D.1.1.3.

<sup>280</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico... op. cit.*, p. 217.

<sup>281</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma... op. cit.*, p. 297.

<sup>282</sup> HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito... op. cit.* p. 242.

<sup>283</sup> COPLESTON, Frederick, S. J.. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval... op. cit.*, p. 389.

<sup>284</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma... op. cit.*, p. 316.

está no tratamento da escravidão. Tanto os pensadores da *stoá* quanto os juristas romanos se recusaram a entendê-la como algo natural, como se fazia no pensamento clássico grego. Disse Poletti:

A escravidão aparecia numa necessidade social para sustentar uma população ociosa. Assim decidiram os filósofos. Mas o Direito Romano, debaixo da influência do Cristianismo, e mesmo do estoicismo, pouco a pouco aumentou as hipóteses de manumissão e diminuiu as causas da própria escravidão, com o que o número de escravos diminuiu significativamente.

Os juristas reconheceram que a escravidão era uma instituição do direito das gentes, contrária a natureza.

Os homens ou eram livres os escravos, mas a liberdade é regra.<sup>285</sup>

Semelhante, também sob influência estóica, foi a evolução do tratamento dado aos estrangeiros, inclusive no que diz respeito à sua denominação. Inicialmente, eram chamados de *hostis* ou *perduellis*, que poderia ser traduzido como inimigo. Depois, já na época de Cícero, os integrantes dos povos que estavam em paz com Roma passaram a ser chamados de peregrinos e, aos poucos, lhes foram estendidos mais e mais direitos.<sup>286</sup>

Esse novo tratamento dado a grupos antes marginalizados se deve à própria lógica do direito romano, que classifica o mundo, como visto, sob a ótica de duas categorias: coisa e pessoa. Coisas são todos os objetos exteriores, corpóreos ou não, sobre os quais recaem ou podem recair direitos. Já a pessoa é aquela que pode ser titular de direito, o sujeito de direitos.<sup>287</sup>

O direito, então, só existe por causa e em razão das pessoas, todos os seres humanos. Por isso, Salgado afirma:

(...) a todos foram, são, ou poderão ser atribuídos direitos; mesmo aos escravos, pois na concepção realista do romano não há escravo por natureza no sentido próprio, mas em razão do direito criado pelo homem, seja o *ius civile* ou o *ius gentium*, neste caso, os vencidos de guerra.<sup>288</sup>

Fundamentando essa concepção estão as ideias estóicas de liberdade e, por consequência, de igualdade. A liberdade é natural aos seres humanos e só pode ser limitada pelo direito e pela força. Contudo, essa restrição não implica que a potencialidade desapareça. Sendo assim, um direito que possui como base essa humanidade deve reconhecer a dignidade de todos, mesmo de um escravo ou estrangeiro.<sup>289</sup>

Pode-se afirmar que, inclusive durante o período imperial, a vida dos escravos foi gradativamente melhorando. Os princípios que guiaram a mudança, contudo, foram cunhados na

<sup>285</sup> POLETTI, Ronaldo. *Elementos de Direito Romano Público e Privado... op. cit.*, p. 81.

<sup>286</sup> POLETTI, Ronaldo. *Elementos de Direito Romano Público e Privado... op. cit.*, p. 84.

<sup>287</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo... op. cit.*, p. 68.

<sup>288</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo... op. cit.*, p. 69.

<sup>289</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo... op. cit.*, p. 69.

República.<sup>290</sup>

Tem-se, então, que, graças ao estoicismo, liberdade e igualdade assumiram novos contornos em Roma. Se antes o ‘igual’ era o cidadão grego, agora, ao menos em humanidade, os iguais são todos aqueles sob a regência do mesmo *logos*. Ora, se a igualdade assume uma nova perspectiva, também deverá fazê-lo a equidade.

A equidade, então, não será apenas um recurso a que se lançará mão a fim de beneficiar o romano em detrimento dos demais. Ela será usada, em alguns casos, inclusive para beneficiar grupos marginalizados, como se verá a seguir. Lança-se, então, um novo olhar ao *dar a cada um o que lhe é devido*.

### 3.3 A consolidação da equidade (e sua aplicação na prática jurídica romana)

O desenvolvimento da jurídica romana, como visto, inicia-se em um período de grande expansão do Estado, em conjunto com uma complexificação das relações públicas e privadas. Esse cenário necessitava de um direito tão robusto quanto ele próprio, assumindo forma de um instrumento de legitimação,<sup>291</sup> e, para isso, seus pensadores se valeram da filosofia grega, conforme se procurou esboçar.

O resultado de tudo isso pode ser enunciado com a percepção romana de que nem sempre o formalismo da lei produziria o justo e que, mais importante do que a letra da norma em si, seria o seu fundamento. Era a ideia, ainda tão cara, de que se deve ter em vista os fundamentos éticos da norma abstrata, sem os quais seria impossível interpretar a norma positiva. Diz Oliveiros Lessa Litrento:

E o direito romano, depois de Cícero, pondo em evidência a importância dos elementos subjacentes às regras jurídicas, plasmou, através da razão e da natureza humana, em princípios eternos, não o formalismo da lei, mas seu conteúdo jurídico através do anterior legado estóico-aristotélico. Além da vigência (qualidade técnico-formal da norma jurídica), legou, ao mundo ocidental contemporâneo, sua mais específica técnica de juridicidade: a dos fundamentos éticos da norma abstrata, na ausência dos quais é impossível a qualidade axiológica justa da norma positiva. A teoria geral do direito, assim, não se deve cingir apenas à dogmática jurídica. Exigências e finalidades espaço-temporais mutáveis subordinam-se a pressupostos lógicos universais, tarefa da epistemologia jurídica que, por sua vez, somente poderá executar fielmente sua missão se unida, jamais divorciada da filosofia do direito (Cícero, s.d.), de evidência axiológica, tendo como valor polar a justiça. Assim, não é direito o que atenta contra os fundamentos do justo. A lei, nessas condições, é ilegítima, porque injusta, arbitrária,

<sup>290</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma... op. cit.*, p. 305.

<sup>291</sup> HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. Recepção Fundante do Direito Romano na Cultura Ocidental. *Anais do XX Encontro Nacional do CONPEDI*. Belo Horizonte, 2011, p. 10.144.

antijurídica, é o oposto da lição dos grandes juristas romanos.<sup>292</sup>

Foi nesse contexto que o romano se valeu da equidade. Retiraram da obra de Platão a ideia de justiça como regra de atribuição; dos estoícos, uma concepção mais robusta de igualdade; e, de Aristóteles, o conceito de *epikeia*.

No entanto, nada disso estará submetido aos ditames da consciência moral, mas assumindo um caráter verdadeiramente jurídico. A *aequitas* será, então, conferir igualdade de tratamento aos iguais e desigualdade aos desiguais. Em outras palavras:

*A aequitas é a produção da solução justa no caso concreto. Está presente em toda a aplicação ou interpretatio, no direito romano. É a atenuação do rigor da lei por causa da sua natureza abstrata, de que decorreria o sumum ius summa iuria, pela interpretação, e a solução integrativa do direito no caso da lacuna, bem como o nivelamento das partes pela consideração de desigualdade entre elas, sob pena de prejudicar a defesa por exceções, tratando-as desigualmente, se desiguais e, igualmente, se iguais, na aplicação da lei, do costume, na criação da fórmula e do parecer para realizar a justiça concreta, atual.*<sup>293</sup>

A *aequitas* romana supera a *epikeia* aristotélica. A equidade não seria apenas uma forma de se flexibilizar o rigor da lei, mas a verdadeira justiça realizada no caso concreto.<sup>294</sup> É o *dar a cada um o que lhe é devido* em sua máxima potência. Para Ricardo Salgado, a equidade consolida que “o teste do Direito está na solução justa do conflito de interesses”.<sup>295</sup>

O conceito de *aequitas* pode ser estudado segundo três acepções: a prática da justiça segundo os princípios fundamentais do direito; aplicação da lei com o objetivo de satisfazer as atuais necessidades sociais; e abrandamento do rigor da lei de modo a satisfazer a justiça no caso concreto.<sup>296,297</sup>

Em sua primeira acepção, a equidade romana significou o julgamento dos casos já deixados ao arbítrio do juiz ou naqueles onde a lei era omissa (ou obscura), fundamentando-se nos princípios do direito. Edmundo Lins dirá que, nesse sentido, o verbete poderia ser sinônimo de direito natural. Vale esclarecer que, por direito natural, o autor entende uma indicação de um ideal

<sup>292</sup> LITRENTO, Oliveiros Lessa. Fundamentos filosóficos do direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. In: *Revista de Ciência Política*, v. 25, n.3, 1982, p. 106.

<sup>293</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 214.

<sup>294</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 214.

<sup>295</sup> SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Heremênutica Filosófica...* op. cit., p. 17.

<sup>296</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade*. In: LINS, Edmundo Pereira. *Estudos Jurídicos: na cathedra e na judicatura*, Rio de Janeiro: A. Coelho Branco F.. 1935, p. 237.

<sup>297</sup> Partindo principalmente da segunda acepção, Pietro Bonfante interpretará a *aequitas* como um instituto bastante diferente da equidade de que falamos atualmente, pois, para ele, hoje, ao tratarmos termo, pensamos na análise particular de cada caso objetivando a melhor resolução, sendo que, em Roma, a equidade corresponderia a própria justiça em si, vista de seu aspecto social e coletivo. Essa pode ser uma acepção válida do termo, mas, aqui, entende-se que a *aequitas* vai além, apresentando outras facetas e manifestações, conforme busca-se expor. Ver: BONFANTE, Pietro. *Istituzioni di Diritto Romano*. 10. ed. Torino: G. Giappichelli, 1951, p. 7-8.

que a ciência jurídica deve perseguir e realizar. Portanto, não se trata de uma concepção que se colocará de fora de uma consciência jurídica ou de um direito potencialmente positivado.<sup>298,299</sup>

Como exemplo, pode-se citar um caso em que, havendo igualdade de provas de demandante e demandado, um juiz, ao invés de proferir decisão favorável ao segundo, como manda a lei, o faria favoravelmente ao primeiro, porque era alguém de reconhecida honestidade. Outra maneira de aplicação da equidade seria em caso de inexistência de uma norma diretamente aplicável ao caso. Nessas situações, o aplicador do direito, ao decidir, deverá não ofender a moral e não ferir qualquer uma das partes, mas dar a cada uma o que lhe foi devido, fazendo as vezes de legislador.<sup>300</sup> Seria ele, então, “como a lei que fala”.<sup>301</sup>

Sobre o papel criador do direito por parte dos pretores, no momento da aplicação jurídica, deve-se mencionar que este advinha do seu poder de *Imperium* e que sua decisão era tão poderosa que inclusive era sedimentada nos éditos para ser utilizada enquanto precedente - sendo que este também poderia ser modificado:

Desta forma, os pretores, em virtude de seu poder de *Imperium* criavam o direito, aplicando a justiça ao caso concreto, cuja solução passava a constar dos éditos, sendo utilizado para outros casos semelhantes, tornando-se precedentes judiciais.

No entanto, e revelando a flexibilização do direito pretoriano, era sempre possível modificar uma regra, se a experiência demonstrasse a sua iniquidade.

Duas passagens do Digesto, nos Livros XIX e XXII, Tít. V, frag. 11, de Pompônio, e Tít. V, frag. 13, de Papiniano, respectivamente, confirmam o papel criador dos pretores, na lacuna da lei, atribuindo-lhe a incumbência de criar o direito, in verbis: “supplet praetor in eo quod legi deest” e, “verumtamen, quod legibus omissum est, non omittetur religione judicantium”.<sup>302</sup>

Foi também por meio da equidade, tomada no sentido de atividade legislativa que o pretor Paulo introduziu a ação pauliana com objetivo de evitar enriquecimento ilegal de um devedor ou de um terceiro em detrimento de um credor.<sup>303</sup> Explica-se: As dívidas eram anteriormente cobradas na carne do devedor. A edição da *Lex Poetelia-Papiria* rompe com essa lógica. A partir de então, somente o patrimônio do devedor será atingido:

Primitivamente, segundo Monteiro, o devedor respondia com o próprio corpo pelas obrigações assumidas. Estava ele então sujeito a duríssima execução corporal, por intermédio da manus injectio. A situação do devedor impontual era análoga à do

<sup>298</sup> O autor, para explicar o que significa direito natural, vale-se, em nota de rodapé, de uma tradução italiana do parágrafo 28 das Pandectas, no qual literalmente se lê: “l’equita segna l’ideale che il diritto d’ogni popolo deve adoperarse a realizzare”. Traduzindo, “a equidade indica o ideal que o direito de cada povo deve se esforçar para realizar”.

<sup>299</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade... op. cit.*, p. 237.

<sup>300</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade... op. cit.*, p. 239.

<sup>301</sup> POLETTI, Ronaldo. *Elementos de Direito Romano Público e Privado*. Brasília: Brasília Jurídica, 1996, p. 121.

<sup>302</sup> CARMIGNANI, M. C. A aequitas e a aplicação do direito em Roma... *op. cit.*, p. 123.

<sup>303</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade... op. cit.*, p. 239.

escravo, exposto à vingança do credor sobre a própria pessoa, em detrimento da sua liberdade e até da vida. Com a promulgação da famosa Lei romana Lex Poetelia-Papiria (326 a.C.), o nexum foi abolido.<sup>304</sup>

Contudo, a nova situação ensejou um problema, pois os devedores começaram a dilapidar seu patrimônio, inclusive doando-o a terceiros, com objetivo de esquivarem-se do débito. Atribui-se àquele pretor a ideia de uma ação que pudesse evitar o cometimento de fraude, ainda que tal direito não estivesse expressamente previsto.

A ação pauliana tem origem incerta e nebulosa para muitos, mas, com destaque, tem sido atribuída ao Direito Romano. A origem parece lógica. Foi criada para “complementar as competências” do Pretor, com o objetivo de coibir os atos praticados pelo devedor, fraudulentos da garantia patrimonial dos credores. A responsabilidade, inicialmente, atingia o corpo do devedor. Posteriormente, passou a incidir sobre o patrimônio do devedor, que poderia dilapidá-lo por meio de doações ou outros meios. Foi necessário, por isso, a criação de mecanismos que garantisse o retorno do bem ao patrimônio do devedor. A ação pauliana propiciava, portanto, a revocação (de revocar, chamar para trás) da transmissão. Posteriormente, foi inserindo-se na generalidade das legislações.<sup>305</sup>

Era a busca de um direito ideal no direito real. Mas vejamos, então, o segundo significado de *aequitas*, expresso na ideia de aplicação da lei de modo a atualizar o direito, adaptando-o à realidade atual. São esses casos em que aplica-se o dispositivo da lei a casos por ela não previstos, desde que haja identidade de razões. Nota-se, também, em casos nos quais o juiz deixa de aplicar a regra em virtude de seu desuso.<sup>306,307</sup>

Em primeiro exemplo, pode-se citar a *injuriarum actio*. A configuração da injúria necessitava, por lei, da ocorrência de uma ofensa física ou da falsa imputação de crime a alguém. Os pretores, imbuídos do espírito de busca da *ratio legis*, entenderam haver semelhança entre as ofensas previstas em lei e quaisquer outras palavras ou atos que ofendessem a boa reputação de uma pessoa. Assim, decidiram por ampliar o escopo da ação, por meio de um raciocínio analógico, com vistas a realizar juridicamente a igualdade.<sup>308</sup>

A ampliação desta ação ocorreu com vistas a adaptar o direito ao que os tempos e a evolução da civilização requeriam. Se, antes, certas ofensas não eram vistas como passíveis de

<sup>304</sup> ALMEIDA, J. L. G. de; BITTENCOURT, J. J. Fraude contra credores: noção de fraude em geral. Escorço histórico e questões sobre a fraude contra credores. Ação pauliana. *Revista da Faculdade de Direito*, Universidade de São Paulo, v. 115, 2020, p. 76. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/189357>>. Acesso em: 3 nov. 2023

<sup>305</sup> ALMEIDA, J. L. G. de; BITTENCOURT, J. J. Fraude contra credores: noção de fraude em geral. Escorço histórico e questões sobre a fraude contra credores. Ação pauliana... *op. cit.*, p. 85.

<sup>306</sup> Tal sentido de equidade, em seu primeiro momento, aproxima-se da noção de analogia outrora exposta sob os marcos do pensamento de Aristóteles e de Salgado, mas também se expande com relação a ele em um segundo momento. Quanto a primeira acepção, note-se que nada há de contraditório, uma vez que o jusfilósofo mineiro entende a analogia como exigência lógica da *aequitas*, como pode ser lido em: SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*... *op. cit.*, p. 223-243.

<sup>307</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade*... *op. cit.*, p. 238.

<sup>308</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade*... *op. cit.*, p. 239.

reparação, a mudança na sensibilidade do povo e o crescente sentimento de nacionalidade requereram dos pretores tal decisão. Essa é a interpretação de Rudolf von Jhering:

Qual é a causa desta extensão da *actio injuriarum*? À medida que a civilização se desenvolve e que o sentimento se refina, percebemos, em todo povo, que, igualmente, o sentimento de honra se eleva, torna-se mais delicado, mais sensível. (...) É a jurisprudência que se coloca a serviço do espírito da época, e que, ora estende, ora restringe o direito. (Traduziu-se)<sup>309</sup>

Outro exemplo é a ampliação da Lei *Aquilia*, valendo-se do mesmo raciocínio e com o mesmo objetivo de adaptá-la às necessidades do tempo. A lei tratava de um delito que consistia em uma pessoa causar dano, culposamente, em coisa de outra, animada ou inanimada. Os pretores incluíram todo e qualquer tipo de ação que pudesse causar dano extracontratual, mesmo quando a conduta não se enquadrasse nas referidas expressamente por lei.<sup>310</sup> Como cita Moreira Alves:

Ainda no direito clássico, o pretor e a jurisprudência – tendo em vista que, pelos termos restritos da Lei *Aquilia*, muitos fatos causadores de dano não se incluíam na sua conceituação de *damnum iniuria datum* – alargaram o círculo dos que eram reprimidos com as penas decorrentes do *damnum iniuria datum*. Assim, com a concessão de *actiones legis Aquiliae utiles* (sobre as *actiones utiles*, vide nº 131, A, in fine) ou de *actiones in factum*, sancionaram-se hipóteses em que o dano era causado sem que ocorresse o requisito *corpore corpori*, e em que ele resultava de simples omissão, desde que esta se vinculasse a ato anteriormente realizado pelo ofensor (por exemplo: era responsabilizado o médico que, depois de iniciado o tratamento do escravo, abandonasse o doente, e este viesse a falecer).<sup>311</sup>

Finalmente, podemos citar a extensão do significado da palavra *vis* da expressão *unde vi*, de modo a englobar toda e qualquer forma injusta pela qual alguém sofresse esbulho em sua posse, ainda que nenhuma vileza ou violência acontecesse. Desse modo, quando um possuidor abandonava seu imóvel por medo ou quando um colono, sem uso de qualquer violência, se recusava a entregar um imóvel ao seu comprador, os lesados poderiam demandar judicialmente sua posse ou propriedade.<sup>312</sup> Por isso, diz-se:

Com referência à segunda questão, são duas as principais teorias que procuram explicar a origem da proteção possessória no direito romano. Ambas concordam num ponto: o de que foi o pretor que a criou, tanto assim, que é ela tutelada pelos interditos.<sup>313</sup>

<sup>309</sup> Do original: “Quelle est la cause de cette extension de l'actio injuriarum? A mesure que la civilisation se développe et que le sentiment s'affine, on voit, chez tous les peuples, le sentiment de l'honneur s'élever également, devenir plus délicat, plus sensible. (...) C'est la jurisprudence qui se met au service de l'esprit de l'époque, et qui tantôt étend, tantôt restreint le droit.” In: JHERING, Rudolf von. *Actio injuriarum: des lésions injurieuses en droit romain [et en droit français]*. Paris: Marescq Ainé, 1888, p. 3.

<sup>310</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade... op. cit.*, p. 240.

<sup>311</sup> MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito Romano... op. cit.*, p. 590.

<sup>312</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade... op. cit.*, p. 240.

<sup>313</sup> MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito Romano... op. cit.*, p. 240.

Os três exemplos anteriores referiram-se a casos em que “(...) os intérpretes chamam - supremacia do espírito sobre a letra da lei”.<sup>314</sup> Resta, ainda, uma terceira e última acepção da equidade romana.

No último caso, a *aequitas* diz respeito a um abrandamento do rigor do direito positivo, permitindo ao juiz buscar a justiça para caso particular. Ela é utilizada com o objetivo de que, nas palavras de Cícero, *o summum ius* não se tornasse *summa iniuria*:

Se você promete a alguém coisa que lhe seja funesta ou mesmo mais nociva que vantajosa, está dispensado de sua palavra, porque não é contrário à justiça preferir um grande dever a um menor. Assim, se alguém promete a um homem assisti-lo perante o tribunal e, por acaso, seu filho cai perigosamente doente, não pecará contra seu dever faltando à sua palavra, pois aquele a quem prometeu será mais culpado se não justificar a falta.

Quem não vê, entretanto, que não se está ligado a uma promessa quando o medo arrasa ou o ardil surpreende? Na maior parte dos casos, o arbítrio do pretor e a própria lei os anulam. Vou mais longe: muitas vezes se é injusto agarrando-se muito à letra, interpretando a lei com tal finura que ela se torna artificiosa. De onde o provérbio: *summum ius summa iniuria*.<sup>315</sup>

Tome-se, como primeiro exemplo, casos nos quais os pretores interpretaram a lei de modo a evitar a injustiça de sua aplicação literal, por meio da introdução das *fictiones*. Elas são ficções legais elaboradas pelos pretores quando imaginavam certas circunstâncias não previstas em lei. Edmundo Lins, citando Sir Henri Maine, dirá que um dos melhores conceitos de equidade é o modo pelo qual agentes harmonizam a lei com a sociedade. Ela opera em uma espécie de evolução judicial, iniciada com uma ficção até se tornar legislação.<sup>316</sup> Antonio Bento Faria esclarece:

Quando encontravam omissões no direito vigente, ou o julgavam de impossível aplicação, em seus dias, estabeleciam, então, *ex auctoritate propria*, regras segundo as quais decidiram em casos semelhantes, mitigando, porém, os rigores e a severidade do antigo direito civil, segundo o *jus gentium* e a equidade, quer por *exceptiones* e *prescriptiones*, que concediam contra a demanda fundada no direito civil, no caso em que fosse iníquo (iniquum) condenar o demandado; quer incidindo actos até então válidos (*restitutiones*) ou pela suposição de certas circunstancias imaginárias (*fictiones*) sempre que o exigissem razões de equidade. [*sic*].<sup>317</sup>

Foi por ficção que os pretores entenderam pela possibilidade de se anular um testamento, válido de acordo com o antigo direito - mas em contradição com os novos costumes, no qual um pai deserdava seus filhos. Os aplicadores da ciência jurídica declaravam o genitor louco,

<sup>314</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade... op. cit.*, p. 238.

<sup>315</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. São Paulo: Edipro, 2019, p. 39.

<sup>316</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade... op. cit.*, p. 240.

<sup>317</sup> FARIA, Antonio Bento de; *Elementos de Direito Romano: A Theoria das Institutas*. Rio de Janeiro: J. Ribeiro dos Santos, 1907, 73.

ainda que estivesse em plenas capacidades mentais. Além disso, entenderam pela possibilidade de uma criança recém-nascida receber a herança que lhe fosse deixada por sucessão, ainda que, naquele momento, não fosse permitida a representação. Por essa razão, curiosamente, faziam a criança quebrar um raminho de arbusto da propriedade que lhe era deixado.<sup>318</sup>

Finalmente, outro exemplo do uso das *fictiones* ocorreu na *lex cornelia de sicariis et veneficiaris*.<sup>319</sup> A referida lei tipificava determinadas condutas, como a do homicídio, do envenenamento ou de atear fogo para causar incêndio, submetendo todas elas ao chamado *dolus malus*, ou seja, vontade consciente de cometer o mal. A pena para esses atos era o *interdicto aquae et ignis*, interdição de água e fogo, que significava a perda do direito de fazer parte da sociedade romana, um exílio forçado. A *lex cornelia de falsis* tratava, lado outro, do *falsum*, qualquer tipo de falsificação, em especial nos casos de testamento e de moedas. A estes crimes, os aplicadores do direito estenderam a pena prevista na lei anterior, da interdição de água e fogo. Além disso, como mencionado, a letra da lei previa o crime de falsificação apenas em casos de testamentos ou moedas. Passou-se, então, no momento da aplicação, a se entender que, de modo análogo, crimes como falsificação de selos estivessem sob os efeitos do mesmo diploma legal, em virtude do que exigia a equidade.<sup>320</sup>

A equidade, em todas as três acepções, era necessária à adaptação do direito, pois Roma se tornava uma sociedade cada vez mais complexa.<sup>321</sup> Nesse tipo de construção social, as regras jurídicas, dado seu caráter de abstração, acabam por possuir um aspecto demasiadamente limitado e, muito rapidamente, perdem a capacidade de servir aos fins que outrora se propuseram.<sup>322</sup> A intervenção dos pretores e dos jurisconsultos, tanto na criação quanto na aplicação do direito, evidenciou, por meio do conceito de equidade, que nem sempre o *ius strictum* e o *ius aequum* caminhariam lado a lado.<sup>323</sup>

As decisões norteadas pela equidade aos poucos ampliaram a abrangência das regras, tornando-as aplicáveis a todos os casos nos quais houvesse, no fundo, a mesma razão pela qual foram criadas. Jhering afirma que este é um fenômeno comum não apenas no direito romano, mas em qualquer outro. Ao olharmos para a edição de uma lei, vemos apenas um ponto de “irrupção” histórica das ideias abstratas.<sup>324</sup> Contudo, o espírito humano descobriu, desde os gregos,

<sup>318</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade...* *op. cit.*, p. 240-241.

<sup>319</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade...* *op. cit.*, p. 240-241.

<sup>320</sup> BERGER, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. V. 43., Filadélfia: The American Philosophical Society, p. 467.

<sup>321</sup> ROSTOVTZEFF, M., *Roma: op. cit.*, p. 16

<sup>322</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade...* *op. cit.*, p. 241.

<sup>323</sup> SETTE LOPES, Mônica. *A equidade e os poderes do juiz...* *op. cit.*, p. 48.

<sup>324</sup> JHERING, Rudolf von. *Esprit du Droit Romain*. Paris: Wentworth Press, 2019.

que o conhecimento possui dois lados, um de abstração e um de concretude. Jhering nos dirá que “É assim que, em direito, a história nos mostra as partes concretas, ou seja, as regras do direito se aplicam às diversas relações jurídicas desenvolvidas infinitamente mais cedo que as partes abstratas”<sup>325</sup>.

Isso quer dizer que, antes de serem criadas as normas jurídicas, a complexidade dos fatos da vida já existe. É por isso que a ideia abstrata da norma é um ponto isolado de aparecimento histórico, que precisará se adaptar tanto ao que já existia como ao que ainda surgirá. É este o evidenciado papel da *aequitas*.<sup>326</sup>

Há, entretanto, ainda um segundo momento. As necessidades gerais que foram atendidas pelas decisões podem, em determinado ponto da história, tornarem-se obsoletas, impondo um obstáculo ao progresso social. Necessitamos, então, mais uma vez, de rumar historicamente com a equidade.<sup>327</sup>

Foi assim que, durante a expansão romana, ocorrida na república, foi necessário modificar a norma prescrita pela lei das XII Tábuas, onde se proibia a aquisição de propriedade por não-romanos, mesmo por usucapião. Valendo-se da equidade, os pretores, com o passar do tempo, passaram a mitigar os dizeres da lei, estendendo em favor dos peregrinos a propriedade bonitária.<sup>328</sup> Esse tipo de propriedade foi criado em virtude de se proteger o comprador de um bem que não o pudesse fazer nos modos estritamente previstos pela legislação. Explica Thomas Marky:

O sistema do *ius civile* acima exposto era rígido e complicado demais para o rápido desenvolvimento dos negócios, exigência natural do comércio. Além disso, a aplicação das regras acima atentou, em muitos casos, contra a equidade, princípio que foi ganhando vulto na segunda metade da República (...).

(...)

Assim, o pretor construiu um novo tipo de propriedade, diferente e até contraposta à propriedade *quiritária*. Formalmente o pretor não podia derogar o *ius civile*. Por isso, o proprietário *quiritário*, nos específicos casos regulados pelo pretor, continuava nominalmente dono, mas seu direito ficava reduzido só ao nome (*nu dum ius Quiritium*), e do ponto de vista prático nenhum valor teria, porque o pretor assegurava o poder definitivo sobre a coisa a quem julgasse mais justo.

Esta propriedade pretoriana se chamava também propriedade bonitária, por terem os romanos usado sempre as expressões *in bonis esse* para indicar o domínio concedido pelo pretor, em contraposição à propriedade *quiritária*: *dominium ex iure Quiritium*.<sup>329</sup>

<sup>325</sup> Do original: “C’est ainsi qu’en droit l’histoire nous montre les parties concrètes, c’est-à-dire, les règles du droit s’appliquant aux diverses relations juridiques, développées infiniment plus tôt que les parties abstraites.” In: In: JHERING, Rudolf von. *Esprit du Droit Romain... op. cit.*, p. 30.

<sup>326</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade... op. cit.*, p. 241-242.

<sup>327</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade... op. cit.*, p. 242.

<sup>328</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade... op. cit.*, p. 243.

<sup>329</sup> MARKY, Thomas. *Curso Elementar de Direito Romano*. São Paulo: Saraiva, 1995 p.69-71.

Estes são apenas alguns exemplos dos diversos usos que a *aequitas* teve no período clássico do direito romano. A saber que, por exemplo, as modificações na própria lei das XII Tábuas foram tantas que, ao final, seu conteúdo já possuía um caráter totalmente diferente daquele de quando fora redigida. Por isso, não seria exagero afirmar que: “(...) a equidade tornou-se verdadeira fonte do direito romano”.<sup>330</sup>

Embora a passagem para o Império, quando foi preciso restringir as fontes criadoras do direito romano, marque o fim dos tempos áureos da equidade, ela não desapareceu. Anota Sette Lopes:

Numa segunda etapa, a equidade não desaparece por completo, apesar de ceder parte de seu espaço para uma atuação mais firme do direito legislado, centrado no poder imperial, que vai, com Justiniano, fixar as bases definitivas do direito privado daquele povo, matriz do *civil law*.<sup>331</sup>

Como exemplo dos usos da equidade no Império, com objetivo de evitar injustiça na aplicação literal da lei, cita-se que a Constituição de Marco Aurélio previa certos prazos a todos aqueles que necessitassem apresentar razões para a escusa de tutela. Caso aplicada da forma na qual foi concebida, a lei poderia trazer injustiça àqueles que morassem longe do centro da cidade, que, em virtude da distância e do tempo de deslocamento, acabariam por ter prazo menor. De acordo com a equidade, a interpretação da lei deveria buscar a vontade do legislador, que é a de concessão de prazo igual para todos. Sendo assim, a conclusão é a de que quem morasse mais longe, ao requisitar tal prazo, o teria em maior número de dias do que quem residisse no centro da cidade.<sup>332</sup>

A equidade, valor citado por Platão e aperfeiçoado por Aristóteles, foi introduzida de modo definitivo na consciência jurídica pelo direito romano. O conceito foi cientificizado e seu uso foi bastante profícuo. Roma, dessa maneira, conseguiu realizar a igualdade, antes abstrata, nos seus preceitos, normas e, sobretudo, na aplicação do direito. O conceito, tal como a igualdade e a própria jurística, sobreviveu ao fim de Roma e continua a informar o direito até os dias de hoje.

É por isso que se diz do direito até hoje como fez Celso, citado por Ulpiano, definindo-o como “a arte do bom e do justo” (*ius est ars boni et aequi*).<sup>333</sup> Aponta-se que o termo “justo”, aqui, também poderia ser lido como “équico” ou “equitativo”. Sendo assim, em uma nova leitura, não é exagero extrair que, para os romanos, o direito é a própria equidade.

<sup>330</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade...* *op. cit.*, p. 243.

<sup>331</sup> SETTE LOPES, Mônica. *A equidade e os poderes do juiz...* *op. cit.*, p. 48.

<sup>332</sup> LINS, Edmundo Pereira. *Theoria da Equidade...* *op. cit.*, p. 240.

<sup>333</sup> ULPIANO, D.1.1.1pr.

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

### 4.1 Itinerário do trabalho

O objetivo do presente trabalho foi estudar a passagem da equidade, junto com a justiça, do mundo moral grego para a jurídica romana. Para tanto, primeiramente, em introdução, buscamos demonstrar a linha teórica ora adotada, segundo a qual a história é o palco do conhecer e do conhecer-se do espírito. É aqui que se processa a racionalidade do direito por meio da ideia de justiça. Apresentamos múltiplas teorias e pensamentos acerca da história, para, ao fim, demonstrar a superioridade de uma compreensão filosófica. Mais que isso, essa percepção também deve se estender à ciência jurídica e ao seu desenvolvimento em diferentes épocas e períodos, por isso ‘elementos histórico-filosóficos do direito’.

Em um segundo momento, adentramos ao tema do trabalho mais propriamente dito: a equidade e como ela se juridiciza a partir do caminhar histórico do direito. Foi, então, necessário, antes de tudo, explorarmos o seu aparecimento, retomando a filosofia grega - daí nos propormos a explorar o justo moral.

Na parte dois, de início, foi preciso estudar o valor fundamental das reflexões da Grécia, a igualdade, que data desde o período antropológico - sendo que este, naturalmente, foi contextualizado em seu surgimento e desenvolvimento.

Depois, adentramos o surgimento da equidade, esse tipo especial de igualdade. Buscamos explorar como ela surge de um problema inicialmente identificado por Platão, mas vem a assumir contornos robustos na obra de Aristóteles, que a classifica como a adaptação da lei ao caso concreto. Neste momento, embora ela diga respeito à uma correção do justo legal, não se trata de um conceito jurídico propriamente, pois, como se demonstrou, o direito naquele momento ainda era muito incipiente.

A parte acerca do justo moral se encerra com o final do apogeu da própria Grécia antiga, quando, dominados, seus cidadãos perderam seus direitos políticos. Embora nunca tenham recuperado seu vigor, isto não quer dizer que o campo filosófico foi infrutífero: diversas escolas se desenvolveram, notadamente o estoicismo, mas, dessa vez, não mais preocupados com a pólis, mas com a vida interior. Surge aqui uma noção mais concreta de igualdade, pois iguais não seriam apenas os cidadãos entre si, mas todos aqueles que eram regidos pelo *logos*.

Enquanto a Grécia entrava em decadência, crescia Roma. Foi, por isso, necessário voltarmos, a esta, nossos olhos. Aqui, no entanto, a justiça não mais será

compreendida como uma virtude, regida pela moral, mas como própria da jurídica. Foi a cientificização do direito romano que permitiu o aparecimento de uma consciência propriamente jurídica caminhando em paralelo com a consciência moral.

Essa juridicização só foi possível com a racionalidade e sistematização conferida ao direito por Roma. Daí, então, estudarmos suas categorias de existência e de essência. A primeira separação diz respeito, como revelado pelo nome, ao próprio existir do direito, sendo ela ‘coisa’ e ‘pessoa’. Todo o direito romano só existe enquanto diz respeito a ao menos uma delas. Por sua vez, a segunda categorização se refere ao que há de distintivo no direito em relação às outras ordens prescritivas, notadamente a moral. São elas a bilateralidade, a exigibilidade, a irresistibilidade e a universalidade.

No entanto, há de se reconhecer que o desenvolvimento de tudo isso não é acaso e não vem do nada. A ciência do direito em Roma só alcançou contornos tão importantes porque, de certo modo, foi herdeira do conhecimento filosófico grego. É por isso que, então, buscamos demonstrar a influência de cada uma das escolas estudadas e suas contribuições ao pensamento romano, notadamente o que dizia respeito à equidade - aqui, já totalmente juridicizada. Perpassamos por Platão, Aristóteles e pelos estóicos.

Finalmente, encerrando a parte referente ao justo jurídico, estudamos a *aequitas* romana em linhas práticas, demonstrando como ela se incorporou ao direito daquele povo, notadamente no período clássico e, mais que isso, evidenciando como os fundamentos das escolas de pensamento grego participavam claramente da construção desse mecanismo.

O que se tem, ao fim, é uma transformação da regra de atribuição, cunhada por Platão, *dar a cada um o que lhe é devido*, que passa a assumir novos termos - visto que, no período antigo, seu conteúdo é dado pela igualdade, que também passa por uma metamorfose. Se, de início, com o ateniense, a igualdade era essencialmente compreendida no âmbito da cidade-Estado, a justiça passa a ser, então, expressa por meio da regra de atribuição que, tendo como critério a aptidão de cada cidadão, distribuirá os cargos e encargos da *pólis*.

Com Aristóteles, a igualdade assume novos contornos, podendo ser também geométrica e devendo ter em vista o equitativo. É por isso que, aqui, a regra de atribuição não é muito bem delineada, assumindo diferentes critérios.

Aos estóicos, por sua vez, coube uma concepção universalista da igualdade. Isso implica, ainda que indiretamente, que a regra de atribuição não deveria ter em vista critérios discriminativos, pois não deveria se estender apenas à *pólis* e aos seus cidadãos, mas a todo o mundo, expresso na ideia de cosmópolis.

Finalmente, todo esse trabalho filosófico assume contornos jurídicos em Roma. Aqui, a igualdade se expressa por meio do direito, sendo que este passa a ser o critério da regra de atribuição, que agora é comunicada como *dar a cada um o que lhe é devido segundo o direito*. A equidade aristotélica também aparece aqui, mas com influências do pensamento da *stoá*, servindo como um instrumento jurídico que a todos poderia ser estendido e a todos poderia beneficiar. É por isso que, aqui, ante a *aequitas*, pode-se dizer que a regra de atribuição platônica é externalizada em seu ápice.

## 4.2 Conclusão

Este trabalho se inicia com a seguinte epígrafe, extraída da obra *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, de Joaquim Carlos Salgado: “A igualdade é um imperativo categórico da justiça”.<sup>334</sup>

Ao colocá-la assim, o professor objetiva evidenciar como a igualdade é um verdadeiro mandamento da justiça, *conditio sine qua non* para que ela se efetive. O direito só pode ser máxima universal enquanto se valer deste valor e de seus desdobramentos.

A equidade é presente em todo o direito. No que diz respeito ao momento da aplicação, que mais nos interessou, é uma justa correção dos efeitos de uma lei que, em seu uso prático, poderia causar uma consequência injusta. Ao fazê-lo, eleva a regra de atribuição, *dar a cada um o que lhe é devido*, a seu apogeu. É o que se procurou demonstrar tanto do ponto de vista teórico, valendo-se de uma construção filosófica, quanto do ponto de vista prático, por meio de exemplos de sua aplicação.

Conclui-se, então, que a equidade se configura como a faceta mais bem acabada da igualdade, sem a qual a justiça não é possível. Seria justo, então, encerrarmos a dissertação com a continuação da frase colocada em epígrafe da dissertação, cujo espírito aqui nos propusemos a discorrer. Diz, em seguida, o professor: “A *aequitas* romana é a realização desse imperativo”.<sup>335</sup>

<sup>334</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 215.

<sup>335</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...* op. cit., p. 215.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ALMEIDA, J. L. G. de; BITTENCOURT, J. J. Fraude contra credores: noção de fraude em geral. Escorço histórico e questões sobre a fraude contra credores. Ação pauliana. *Revista da Faculdade de Direito*, Universidade de São Paulo, v. 115, p. 63-91, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/189357>>. Acesso em: 3 nov. 2023.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2021.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. *Os pensadores*. Volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1987
- BARRETO, Tobias. *Estudos de Direito*. Campinas: Bookseller, 2000.
- BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de História. Walter Benjamin- Obras Escolhidas*. Vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERGER, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. V. 43., Filadélfia: The American Philosophical Society.
- BONFANTE, Pietro. *Istituzioni di Diritto Romano*. 10. ed. Torino: G. Giappichelli, 1951.
- BONFANTE, Pietro. *Storia del Diritto Romano*. 2a ed. Milão: Società Editrice Libreria, 1909.
- BRUNSCHWIG, Jacques. Les Stoiciens. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Philosophie grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- CANTO-SPERBER, Monique. *Aristote*. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Philosophie grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- CARMIGNANI, M. C. A aequitas e a aplicação do direito em Roma. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 104, 2009, p. 115-129. Disp. em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67851>. Acesso em 31 de outubro de 2023.
- CÍCERO. *Da República*. São Paulo: Edipro, 2021.
- CÍCERO. *Dos Deveres*. São Paulo: Edipro, 2019
- CÍCERO. Primeira Filípica. *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 1(30), 198-227. 2017.

- CÍCERO. Tópica. In: OLIVEIRA, Baltazar Alves. *Os tópicos de Marco Túlio Cícero: introdução e tradução* (Dissertação). USP: 2011.
- COELHO, Luiz Fernando. A Filosofia do Direito em Roma. In: *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, 1976.
- COPLESTON, Frederick, S. J.. Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e filosofia medieval (vol.1). Campinas: Vide Editorial, 2021.
- COSTA, Pietro. Di che cosa fa storia della giustizia? Qualche considerazione di metodo. In: LACCHÈ, Luigi; MECCARELLI, Massimo. *Storia della giustizia e storia del diritto: Prospettive europee di ricerca*. Macerata: EUM, 2012.
- DEL VECCHIO. Giorgio. *Lições de Filosofia do Direito*. Coimbra: Armenio Amado, 1979.
- FARIA, Antonio Bento de; *Elementos de Direito Romano: A Theoria das Institutas*. Rio de Janeiro: J. Ribeiro dos Santos, 1907.
- FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência Moral e Consciência Jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.
- FONSECA, Laura Gandra Laudares; CAMPOS, Lucas de Souza Lima. Das Raízes Estóicas à Prática Forense: o jusnaturalismo romano. In: GANDRA MARTINS, A.. *Debates em Direito Natural*. São Paulo: Editora Noeses, 2024, p. 731-770.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo. *Introducción al Estudio del Derecho*. México: Editorial Porrúa, 1978.
- GRIMBERG, Carl; SVANSTROM, Ragnar. *História Universal IV: Das origens de Roma à formação do Império*. Lisboa: Publicações Europa América, 1940.
- GODOY, Arnaldo Moraes. Mundo Helênico e Ideologia no Direito Romano. In: *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, n. 45, 2004. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/1288>>. Acesso em 31 de outubro de 2023.
- HEGEL, G. W. F. *A Razão na História*. São Paulo: Centauro Editora, 2004.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome. Vol. I*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

- HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.
- HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. Recepção Fundante do Direito Romano na Cultura Ocidental. *Anais do XX Encontro Nacional do CONPEDI*. Belo Horizonte, 2011.
- HYPPOLITE, Jean. *Logic and Existence*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1997.
- JHERING, Rudolf von. *Actio injuriarum: des lésions injurieuses en droit romain [et en droit français]*. Paris: Marescq Ainé, 1888.
- JHERING, Rudolf von. *Esprit du Droit Romain*. Paris: Wentworth Press, 2019
- JUSTINIANO I, Imperador do Oriente. Digesto: Livro I. Trad.: Hélcio Maciel França Madeira. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.
- LIMA LOPES, José Reinaldo. *O Direito na História: Lições Introdutórias*. São Paulo: Editora Atlas, 2009.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Cultura: Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e Escravo: Uma Parábola da Filosofia Ocidental. Síntese Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.8, n. 21, 1981.
- LINS, Edmundo Pereira. Theoria da Equidade. In: LINS, Edmundo Pereira. *Estudos Jurídicos: na cathedra e na judicatura*, Rio de Janeiro: A. Coelho Branco F.. 1935.
- LITRENTO, Oliveiros Lessa. Fundamentos filosóficos do direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. In: *Revista de Ciência Política*, v. 25, n.3, 1982.
- LUZ, Ana Rosa. Bem egológico e bem comum: entre antigos e helênicos. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.22 n.1, p.1-11, 2022.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13ª Ed, rev. e amp. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007.
- MARKY, Thomas. *Curso Elementar de Direito Romano*. São Paulo: Saraiva, 1995.
- MASSINI CORREAS, Carlos Ignácio. La sistemática de la justicia en la filosofía de Aristóteles. *Revista Persona y Derecho*. v. 39, 1998.

- MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. *Elementos de Teoria Geral do Direito*. 4. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. 2009. 416f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.
- MOMMSEN, Theodor. *The History of Rome*. Volume único. Estados Unidos: The Project Gutenberg eBook, 2004.
- MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito Romano*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2018.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: La Fonte, 2017.
- PLATÃO. *Os Pensadores: Platão*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- POLETTI, Ronaldo. *Elementos de Direito Romano Público e Privado*. Brasília: Brasília Jurídica, 1996.
- REALE, Miguel. *O Direito como Experiência*. São Paulo: Saraiva, 1968
- RADBRUCH, Gustav. *Introdução à Ciência do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999,
- RADBRUCH, Gustav. *Introdução à Filosofia do Direito*. Disponível em: <<https://www.valorjustica.com.br/introducao.pdf>> Acesso em 30 de outubro de 2023.
- ROSTOVTZEFF, M., *Roma: de las orígenes a la última crisis*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977.
- SALGADO, Joaquim Carlos. A Experiência da Consciência Jurídica em Roma. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, ano XIX, n. 1, 2001.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 3a ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo: Fundamentação e aplicação do Direito como ‘maximum’ ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

- SALGADO, Joaquim Carlos. A Necessidade de Filosofia do Direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, n. 30-31, 1988.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *Os direitos fundamentais*. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, v. 82, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *Sacra Scientia. A Metafísica: poder e liberdade do pensamento*. Belo Horizonte, 2022.
- SALGADO, Karine. História e Estado de Direito. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine (org.). *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SCHIAVONE, Aldo. *Storia Giuridica di Roma*. Turim: G. Giappichelli Editore, 2016.
- SCHOFIELD, Michael. *Ética estóica*. In: INWOOD, Brad. *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.
- SETTE LOPES, Mônica. *A equidade e os poderes do juiz*. Belo Horizonte: Del Rey, 1993.
- STOLLEIS, Michael. *Escrever História do Direito: Reconstrução, Narrativa ou Ficção?*. São Paulo: ContraCorrente, 2020.
- VILLELA, João Baptista. O Problema das Lacunas do Ordenamento Jurídico e os Métodos para resolvê-lo. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 12, 1961.
- VILLEY, Michel. *O Direito e os Direitos Humanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- WHITE, Michael J. Filosofia Natural Estóica: física e cosmologia. In: INWOOD, Brad. *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 139-169.