

DIREITO E JUSTIÇA EM UPLIANO: REFLEXÕES SOBRE O JUSTO DOS GREGOS AOS ROMANOS

*LAW AND JUSTICE IN UPLAN:
REFLEXIONS ON THE JUST FROM
DE GREEKS TO THE ROMANS*

Igor Moraes Santos¹
UFMG

Resumo

Este trabalho tem por objetivo investigar a concepção de direito e justiça do jurisconsulto romano Ulpiano. A sua famosa definição da justiça como “a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito” expressa a transformação do justo de noção meramente moral para propriamente jurídica, pela qual o direito é algo exigível por seu titular. Para tanto, é necessário percorrer o movimento do justo entre os gregos e as trocas culturais destes com os romanos, que então delinearam uma concepção original, embora tributária do legado helênico, por meio do exame de textos clássicos e de interpretações de comentadores abalizados, com destaque para o jusfilósofo mineiro Joaquim Carlos Salgado.

Palavra-Chave

Justiça. Direito. Ulpiano. Direito Romano. Roma. Grécia.

Abstract

This paper aims to investigate the conception of law and justice developed by the Roman jurisconsult Ulpian. Its famous definition of justice as “the constant and perpetual will to give each one his right” expresses the transformation of the just from a merely moral to a properly juridical notion, by which the right is something demandable by its holder. In order to understand it, it is necessary to follow the movement of the just among the Greeks and their cultural exchanges with the Romans, who then outlined an original conception, though tributary of the Hellenic legacy, by the examination of classical texts and the interpretation of qualified commentators, with emphasis on Joaquim Carlos Salgado.

Keywords

Justice. Law. Ulpian. Roman Law. Rome. Greece.

¹ Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais., Bolsista CAPES.

Introdução

Gneu Domício Ânio Ulpiano (c. 170-223), advogado de Tiro, na Síria fenícia (hoje Líbano)², exerceu liderança intelectual durante a dinastia dos Severos, sendo um dos mais influentes escritores de seu tempo³. Seus escritos são em latim, mas é visível um bom domínio do grego; por vezes adota tom coloquial, porque ditava, mas é claro e correto, mais do que era comum em sua época⁴.

Sua carreira pode ser dividida em três períodos: entre 202 e 209, elaborou esboços de *rescriptas* como *procurator a libellis* ou assistente deste, em nome de Severo e Caracalla; de 213 a 217, sob Caracalla e Macrino, produziu escritos de direito romano à luz da constituição de 212, em um total aproximado de 21 livros; lecionou direito, ocasionalmente deu aconselhamentos ao pretor urbano, ao *praetor fideicommisarius* e *praetor tutelaris*; em 222, foi *praefectus annonae* e *praefectus praetorio*, este último posto exercido até seu assassinato em 223 ou 224⁵. Foi, juntamente com Paulo, conselheiro jurídico de Papiniano⁶.

² ULPIANO. D. L, 15, 1. Cf. JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Digesto. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1897. t. III. p. 909: “Ulpiano; *Dos censos*, Livro I – Sabe-se que há algumas colônias de direito itálico, como é na Síria Fenícia a muito ilustre colônia do Tiro, de onde sou originário, nobre por suas regiões, antiquíssima por uma série de séculos, poderosa nas armas, muito tenaz na aliança que fez com os romanos; porque a ela deu-lhe o direito itálico o Divino Severo e Imperador nosso por sua egrégia insigne fidelidade à república e ao Império Romano.” (com adaptações).

³ HONORÉ, Tony. *Ulpian: Pioneer of Human Rights*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 2.

⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁵ As informações sobre a ascensão e queda de Ulpiano não são claras nas fontes antigas. Dio Cassius relata que Alexandre Severo encarregou Ulpiano de comandar a guarda pretoriana e de outros assuntos do Império. Apesar de ter corrigido os abusos de seu antecessor Elagabal, matou Flavianus e Chrestus com intuito de sucedê-los. Mas pouco depois foi atacado por pretorianos à noite e morto, não obstante tenha corrido ao palácio e se refugiado com o imperador e sua mãe, que não puderam protegê-lo. Cf. DIO CASSIUS, Πωμαῖκη Ἰστορία

Entre todos os jurisconsultos mencionados na compilação de Justiniano, Ulpiano é aquele com o maior número de referências. Não apenas em quantidade, as suas passagens são fundamentais para a compreensão de noções basilares que estruturaram todo o direito romano. Cumpre nos debruçarmos sobre a mais fundamental delas, a sua definição de justiça.

O conceito apresentado no *Digesto* e nas *Institutas*, como assinala Salgado, “coroa todo o processo e esforço da cultura ocidental por encontrar o lugar adequado de considerar a justiça: o direito”⁷, a saber:

Justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito. (*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*)⁸

Essa passagem integrante do *Corpus Iuris Civilis* expressa a necessidade de sujeição do homem à lei. O pensamento estoico, cuja influência é aqui notável, dirigiu-se, ainda que de modo incipiente, à consideração de distintas esferas regidas por leis às

LXXX, 2, 2-4. Cf. *Dio's Roman History*. Trad. Earnest Cary. London: William Heinemann Ltd; Cambridge: Harvard University Press, 1954. v. IX. p. 478-481; HONORÉ. *Ulpian: Pioneer of Human Rights*, *cit.*, p. 14; 35-36.

⁶ HONORÉ. *Ulpian: Pioneer of Human Rights*, *cit.*, p. 16; *Historiae Augustae*, Severus Alexander, XXVI, 5-6. Cf. *The Scriptores Historiae Augustae*. Trad. David Magie. Cambridge; London: Harvard University Press, 1924. v. II. p. 226-229: “Ele [Severo Alexandre] tinha em honra especial Ulpiano e Paulo, que, alguns dizem, Elagábal tornou prefeitos da guarda, outros, o próprio Alexandre. Ulpiano, é relatado, foi membro do conselho de Alexandre, assim como *magister scrinii* [secretário imperial], mas ambos é dito terem sido assessores de Papiniano.” (tradução nossa)

⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 173.

⁸ ULPIANO D. I, 1, 10, §1; Inst. I, 1, 1. Cf. JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*. Instituta.-Digesto. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1889. t. I. p. 5 e 199.

quais o homem se submete, quais sejam, a esfera do divino-natural e a esfera humana⁹. Antes, porém, o sentido de justiça era significativamente diverso.

Assim, o presente trabalho pretende compreender a ideia de justiça em Ulpiano, e com ela o núcleo estrutural do direito romano, a partir das reflexões propostas pelo jusfilósofo mineiro Joaquim Carlos Salgado. Contudo, tal empreitada mostra-se somente executável por meio da percepção do movimento dialético maior do qual o conceito romano de justiça é o momento culminante na Antiguidade Clássica (e um momento fundamental na história da ideia de justiça, a qual se confunde com a própria história da humanidade). Desse modo, façamos um trajeto que tem por ponto de partida os gregos, para então chegarmos aos romanos.

1 - Breves Noções sobre a Justiça entre os Gregos

Roma dominou militarmente a Grécia e subtraiu suas riquezas materiais, mas culturalmente foi conquistada pelo brilho da cultura helênica, tanto por seus deuses quanto por sua filosofia¹⁰. Nos famosos versos de Horatius, “*Gracia capta ferum vicorem cepit et artes intulit agresti Latio*”¹¹. Os romanos, dotados de espírito pragmático, buscaram efetivamente encontrar na filosofia respostas para problemas práticos que se lhe colocavam. Conforme afirma Fassò:

⁹ O que será posteriormente desenvolvido por Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino em *lex aeterna*, *lex naturalis* e *lex humana*.

¹⁰ A península grega foi transformada em província romana em 146 a.C. com a vitória na Batalha de Corinto. Algumas cidades mantiveram certa autonomia pelas décadas subsequentes, mas foram definitivamente submetidas no século seguinte. Todavia, o mundo político-social helênico começou a se desfazer com o domínio macedônico.

¹¹ HORATIUS. *Epistulae II* I, 156-157. “A Grécia conquistada capturou o seu selvagem conquistador e trouxe as suas artes para o rústico Lácio.” (tradução livre).

Los romanos, dado su carácter de pueblo eminentemente práctico y poco inclinado a la meditación y a la especulación desinteresada, no dieron vida a sistemas filosóficos originales. Cuando, especialmente, tras la conquista de Grecia, se abrieron a una vida espiritual más intensa y refinada, sin lograr encontrar en ella una respuesta a los problemas que han atormentado siempre al hombre desde que comienza a desarrollar su humanidad, intentaron encontrar solución y satisfacción a sus problemas filosóficos en las doctrinas griegas. Éstas tuvieron en Roma muchos seguidores, y aunque fueron combatidas al principio por los conservadores, hallaron un gran eco en la juventud romana del siglo II a. C., sobre todo en aquella que encabezaba al círculo de los Escipiones.¹²

Pondera-se, em contrapartida, o quão pouco preciso permanece a influência dos gregos especificamente sobre a jurisprudência romana. É improvável que o esplendor cultural helênico, amplamente reconhecido na literatura e na filosofia romanas, fosse desconhecido dos jurisprudentes da era clássica, que eram homens cultos e introduzidos nas grandes doutrinas filosóficas, o que refletiu na própria constituição do *ius civilis*, que, como conclui Bretone, “como arte ou como ciência, como atividade prático-teórica ou atividade cognitiva no significado mais próprio – fazia parte de um saber enciclopédico ou totalizante”¹³. Esta breve incursão histórico-filosófica é mais do que passo indispensável para a compreensão da concepção de justiça romana, o que já é muito significativo, mas revela a fundação do pensamento ocidental em torno da justiça.

Na época arcaica, as normas eram ensinadas entre os povos que formaram o que hoje é visualizado como uma cultura comum grega, em linguagem simples, por meio de estórias, mitos e lendas, particularmente em Homero e Hesíodo. As narrativas eram registros da história e da cultura e misturavam situações verídicas com episódios fantásticos, explicações para os acontecimentos naturais e humanos encontradas na transcendentalidade. Transmitidas oralmente, serviam como instrumentos de formação

¹² FASSÒ, Guido. *Historia de la filosofía del derecho: Antigüedad y Edad Media*. Trad. José F. Lorca Navarette. 3. ed. Madri: Pirámide, 1982. vol. 1. p. 89.

¹³ BRETON, Mario. *Historia do direito romano*. Trad. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Estampa, 1998. p. 126.

do homem nos primórdios da civilização helênica, o que fez desses poetas os primeiros grandes educadores gregos. Ao lado dos heróis humanos, como Odisseu, Páris, Heitor e Aquiles, falhos e imperfeitos, embora admirados, atuavam divindades antropomorfizadas que encarnavam virtudes e vícios tipicamente humanos, mas superdimensionados, dentre as quais a justiça e a ordem¹⁴. A deusa *Themis*, “filha de Gaia e Urano e esposa de Zeus, atuando ao lado deste, era símbolo da ordem e do poder organizativo. Os reis recebiam a *thémis* das mãos de Zeus, assim como o cetro do poder para o comando e orientação da sociedade”¹⁵, encerrando um sentido de autoridade, legalidade, validade do direito¹⁶. Em contraste com a noção da concessão divina restrita aos governantes, “o povo apegou-se à *dike*, baluarte da realização material de maior igualitarismo que permitisse a participação política, o poder de decisão e o acesso aos cargos públicos de direção”, ao que foi transformada em “valor popular primordial para a reivindicação de modificações na estrutura político-administrativa da cidade”¹⁷.

Como lembra Jaeger, no início a *dike* designava aquilo que era devido a cada um. Após os tempos homéricos, passou a significar que há deveres para todos, que lhes podiam ser exigidos, ao que passou a denominar o princípio que garante essa exigência, ou seja, cumprimento da justiça. Finalmente, a partir de Sólon, com a introdução da isonomia, passou a abranger também a noção de igualdade¹⁸. Válido ainda mencionar o termo *dikaiosyne*, decorrente

¹⁴ Hesíodo, em *Teogonia*, ao contar o nascimento dos deuses e, assim, do *kosmos*, esboça as origens de figuras lendárias que representam as concepções aqui tratadas, como as Erínias (verso 185), deusas encarregadas da punição dos crimes, e as Horas ou Estações, *Eunomia* (Decência), *Dike* (Justiça) e *Eirene* (Paz) (versos 901-902). Cf. HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013. p. 43 e 93.

¹⁵ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. Rio de Janeiro: Forense, 1999. p. 37.

¹⁶ JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 134.

¹⁷ BITTAR. *A justiça em Aristóteles*, *cit.*, p. 39.

¹⁸ JAEGER. *Paideia: a formação do homem grego*, *cit.*, p. 134-136.

da intensificação do sentimento de justiça, originado para designar a propriedade pela qual se evitaria as transgressões e manteria dentro dos justos limites¹⁹. Em suma, é a *cosmonomia* da Grécia arcaica²⁰.

Do mesmo modo, o culto ao *nomos basileus* estava presente desde os tempos antigos. Entendido originalmente como ordem social, costume da *pólis*²¹, tinha forma oral, não-escrita (*agraphos nomos*). O abandono das leis não-escritas começa com o surgimento da democracia, pois, inconstantes, incertas, desconhecidas, são perigosas para o retorno da tirania e, as escritas, ao contrário, uma salvaguarda contra arbitrariedades²². Conforme observa Romilly, nos tempos homéricos inexistiam leis políticas, mas somente normas de cunho religioso e familiar. O surgimento da lei naquele primeiro sentido somente teria ocorrido com o nascimento da escrita e das primeiras cidades no Ático²³. Entretanto, foi apenas com a criação das instituições democráticas que a lei torna-se efetivamente lei política (*nomos*)²⁴. Com efeito, ao lado das normas costumeiras, as leis impostas por governantes eram até então denominadas *thesmoi* e, ao passarem a ser autonomamente instituídas pelos cidadãos, começaram a ser chamadas *nomoi*, marcando uma nova era²⁵. Nesse momento, as leis são tidas como a

¹⁹ *Ibidem*, p. 137.

²⁰ LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988. p. 150. Indica a origem do termo em R. Marcic, *Geschichte der Rechtphilosophie*, Friburg: Rombach, 1971, p. 155.

²¹ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 17.

²² GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. 123.

²³ ROMILLY, Jacqueline de Romilly. *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. 10-11.

²⁴ *Ibidem*. p. 13. “De ce moment, la loi, fondement et émanation de la democratie, devient loi politique, devient *nomos*.” (Neste momento, a lei, fundamento e emanação da democracia, torna-se lei política, torna-se *nomos*) (Tradução livre).

²⁵ *Ibidem*. p. 14-18 e 51. Glotz afirma que, mesmo com a redação de novas leis, emancipadas da tutela divina, as antigas não eram revogadas. Pelo caráter sagrado que carregavam, eram mantidas em vigor, ainda que isso implicasse, por vezes, antinomias. As *thesmoi* permaneceram aplicadas particularmente em matéria de

encarnação da *dike*, a tentativa de concretização do justo por vias humanas e não mais divinas. O conceito de justiça ganha um primeiro conteúdo concreto, enquanto obediência às leis da *polis*, e *dikaiosyne*, associado às *aretai*, tornou-se a virtude por excelência. Enfim, a lei assume papel supremo na sociedade grega, como enunciado por Píndaro, “rainha de tudo o que há no mundo, mortais e imortais”²⁶.

O homem é compreendido como parte do todo, somente pensado enquanto inserido em uma ordem, de caráter divino ou natural. Desde os tempos mais arcaicos, ser é igual à ordem: cada coisa que existe é parte de um todo ordenado, harmônico e exerce nele uma função. Esse *kosmos* é regido por certas leis, eternas e imutáveis, às quais as leis do homem devem se reportar ou, ainda, serem exatas, expressões congêneres em termos humanos. É o que Lima Vaz designa por “universalidade nomotética”²⁷. Como observa, Moncada:

Nos antigos tempos, desde os primeiros alvores que se conhecem da filosofia naturalista dos Jónios, no século VI a.Cr, e depois da fase mitológica do pensamento grego, a natureza das leis do Estado (*vōμω δίκαιον*) foi durante muito tempo julgada idêntica à das restantes leis do Cosmos (*φύσει δίκαιον*), constituindo este a φύση, dentro da qual o homem vivia encaixado como uma parte no todo, sem nenhuma espécie de autonomia. O universo continha-o a ele e, ele, contido no universo, contemplava-o e reflectia-o, como um espelho reflecte uma imagem, sem perguntar por si nem pela natureza do fenómeno que reside nessa reflexão²⁸.

Da mesma forma, descreve Welzel que “ley y naturaleza, *nomos* y *physis* constituían una unidad esencial en la primera época

sanção criminal. Cf. GLOTZ, Gustave. *La cité grecque*. 2. ed. Paris: Albin Michel, 1953. p. 159.

²⁶ PLATÃO. *Górgias* 484b. Cf. Plato's Gorgias. Trad. E. M. Cope. London: Bell and Daldy, 1864. p. 63-64.

²⁷ LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia II*, cit., p. 150.

²⁸ MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do Direito e do Estado*. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1955, vol. 1. p. 11.

del pensamiento griego; la regulación humana de la conducta estaba inscrita en las mismas leyes del ser, y era entendida en ellas y desde ellas”²⁹. Segundo Lima Vaz, “as primeiras tentativas de definição de uma esfera do direito e da justiça à qual o homem deve elevar-se para libertar-se do mundo da violência e do caos” parte dessa ideia de correspondência entre a ordem cósmica e a ordem da cidade. De fato, “a significação fundamental do *nomos* refere-se, exatamente, à ordem divina transcendente ou à ordem do *kosmos* divino, à qual deverá conformar-se a lei humana” e, “assim, a ordem universal torna-se termo de uma relação propriamente jurídica quando se manifesta como lei (*nomos*)”³⁰.

Neste ínterim, ocorre a descoberta do *logos*. A razão torna-se o mecanismo por excelência pelo qual o homem empenha-se em desvelar as causas, os motivos, as origens, o porquê das coisas que o cercam e, assim, se situa no mundo. O *logos* é “a razão enquanto substância ou causa do mundo”³¹. Como assevera Giovanni Reale, discorrendo sobre a originalidade do fenômeno grego em relação aos orientais: “destacar isso significa, nem mais nem menos, reconhecer que, nesse campo, os gregos foram criadores, ou seja, que deram à civilização algo que ela não tinha e que, como veremos, revelar-se-á o rosto da própria civilização”³². Como consequência da absorção do homem e de sua vontade no todo indistinto e ordenado³³, a descoberta do *logos* não poderia ensejar o direcionamento do olhar dos primeiros filósofos para objeto distinto da *physis*. Os desafios iniciais eram predominantemente práticos. Dever-se-ia identificar o princípio (*arche*) que a tudo move, do qual decorrem as leis naturais. Conhecendo a ordem natural, o homem conheceria seu lugar no mundo. Como anota Miguel Reale,

²⁹ WELZEL, Hans. *Introducción a la Filosofía del Derecho*: derecho natural y justicia material. Trad esp. Felipe González Vicén. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1971. p. 3.

³⁰ LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia II*, cit., p. 148-149.

³¹ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 630.

³² REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine. 9. ed. São Paulo: Loyola, 1993, vol. 1. p. 11.

³³ MONCADA. *Filosofia do Direito e do Estado*, cit., p. 12.

“o homem passou a filosofar no momento em que se viu cercado pelo problema e pelo mistério, adquirindo consciência de sua dignidade pensante”³⁴.

Em Pitágoras e entre os adeptos de sua escola, a essência de todas as coisas era o número. Lembra Del Vecchio que esse conceito matemático abriu margem para considerações de múltiplas espécies, a exemplo da justiça, relação de igualdade e harmonia, a justificar a ideia de “retribuição, troca, correspondência entre o fato e o seu tratamento”,³⁵ ou, ainda, reciprocidade³⁶. Com Heráclito aparece a primeira expressão concreta de reflexão sobre a lei humana: “todas as leis humanas se alimentam daquela única lei divina”³⁷. A dualidade *nomos* e *physis* é clara. Sustenta que todas as coisas surgem da contradição e que todo acontecimento é regido por uma lei, a razão do mundo, o *logos*³⁸. Para ele, há unidade interna entre *logos*, *kosmos*, *physis* e *nomos*,³⁹ que compreende o mundo e o homem sob a égide da mesma razão universal e, assim, inicia-se a derrocada do direito natural clássico⁴⁰. Parmênides, por sua vez, entende que tudo está submetido à necessidade (*ananke*), ao destino (*moira*) e à justiça (*dike*), e defende princípio de ordem próprio do mundo que com eles se confunde⁴¹. Sua *dike* “separa o ser de toda a geração e corrupção e o faz permanecer imóvel em si mesmo, é a necessidade implícita no conceito do Ser, interpretada como ‘aspiraçāo do Ser à justiça’”⁴².

³⁴ REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2002. p. 6.

³⁵ DEL VECCHIO, Giorgio. *História da Filosofia do Direito*. Trad. João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Líder, 2006. p. 14. O autor identifica ainda a concepção pitagórica de justiça como o germe da teoria da justiça aristotélica.

³⁶ DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Saraiva, 1960. p. 41.

³⁷ HERÁCLITO, frag. 114.

³⁸ KAUFMANN, Arthur. A problemática da filosofia do direito ao longo da história. In: KAUFFMAN, Arthur; HASSEMER, Winfried (org.). *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito contemporâneas*. Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 62.

³⁹ WELZEL. *Introducción a la Filosofía del Derecho*, cit., p. 3.

⁴⁰ LIMA VAZ. *Escrritos de Filosofia II*, cit., p. 150-151.

⁴¹ SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos*: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCR, 2003. p. 298.

⁴² JAEGER. *Paideia*: a formação do homem grego, cit., p. 219.

O contexto da crise ética da *polis* entre fins do século VI e início do século V a.C., particularmente na cosmopolita Atenas⁴³, incita o aparecimento dos sofistas, homens do saber, de vida andarilha, educadores itinerantes que se deslocavam entre diversas cidades oferecendo o ensino da *arete política*⁴⁴, geralmente em troca de bens materiais. O ensino de disciplinas como a dialética e, especialmente, a retórica, tinham em comum a perda da fé numa verdade de valor universal⁴⁵, pelo que, no discurso, deve-se ter a habilidade para defender e fortalecer mesmo os argumentos mais fracos, a exemplo de Protágoras de Abdera⁴⁶ e Górgias. No que se refere à lei e à justiça, “o direito da cidade foi despojado de sua auréola racional e divina”,⁴⁷ pois tornara-se efetivamente laico, enquanto a razão mostrara-se falha, não havendo mais um justo em si a ser buscado⁴⁸.

A relação entre *nomos* e *physis* passa por significativa reformulação, agora situadas em polos opostos. Tal fato decorre de outra oposição, qual seja, entre ser e aparência⁴⁹. A realidade é o mundo natural, cujas leis determinam como as coisas são; o *nomos* é ilusão, pois estabelecido pelo homem e não pela ordem cósmica. Com efeito, partindo do paradigma relativista de Protágoras, pelo qual o homem é a própria medida das coisas⁵⁰, as leis, criação

⁴³ VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998. p. 24.

⁴⁴ JAEGER. *Paideia: a formação do homem grego*, cit., p. 347-349. PLATÃO. *Protágoras* 319a. Cf. *Diálogos I*. Trad. J. Calonge Ruiz et al. Madrid: Gredos, 1981. p. 521.

⁴⁵ MONCADA. *Filosofia do Direito e do Estado*, cit., p. 14.

⁴⁶ AULUS GELLIUS. *Noctes Atticae* 5, 3. Cf. *The Attic Nights of Aulus Gellius*. Trad. W. Beloe. London: J. Johnson, St. Paul's Church-Tard, 1795. vol. 1. p. 289-291.

⁴⁷ MONCADA. *Filosofia do Direito e do Estado*, cit., p. 13.

⁴⁸ PLATÃO. *Teeteto* 152a. Cf. *Teeteto. Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editoria Universitária UFPA, 2001. p. 49.

⁴⁹ ROMILLY. *La loi dans la pensée grecque*, cit., p. 73.

⁵⁰ PROTÁGORAS, frag. B1; PLATÃO. *Teeteto*, 166d. Cf. *Teeteto. Crátilo*, cit., p. 72.

humana, são também relativas e, ao serem contrapostas à *physis*, expressam-se como meras opiniões, ilusões.

Por isso, Antifonte entende a existência da igualdade natural, segundo a qual todos são “por natureza absolutamente iguais, tanto gregos, como bárbaros”⁵¹, conforme preleciona em *Sobre a verdade*. A lei humana, a convenção, é responsável por violar essa igualdade ao estabelecer e manter as diferenças entre os homens. A liberdade reside na natureza e a tradição, costumes, hábitos e leis positivas são entraves para a autonomia individual. A legalidade, assim como a moralidade, impõe a submissão e aniquila o indivíduo em prol do comum. Por isso, prega o individualismo como expressão natural do homem⁵². De modo semelhante, Hípias de Élida visualiza que a natureza une os homens, enquanto a lei humana os divide⁵³. Conforme as palavras que profere, de acordo com Platão em seu discurso em *Protágoras*, todos são parentados, familiares e concidadãos, em razão da natureza, e não da lei, esta tirana entre os homens, por forçá-los a muitas ações contrárias ao natural⁵⁴. A crítica que dirige ao quadro político e legal constituído pela sociedade e às qualidades e relações deles derivadas⁵⁵ expressa a frequente arbitrariedade dos critérios de distribuição na cidade e nos comandos dos *nomoī*, que são, por sua vez, efêmeros e contingenciais em comparação às leis naturais⁵⁶.

Em contrapartida ao ideal igualitário e cosmopolita encontrado em Antifonte e Hípias, outros sofistas partem do pressuposto da desigualdade natural. Cáicles defende que os homens nascem naturalmente diferentes, sendo alguns mais fracos e outros mais fortes. A lei é ditada pelos mais fracos, que compõem

⁵¹ ANTIFONTE, frag. B, 44B.

⁵² ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia 1: as sabedorias antigas*. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 92.

⁵³ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Trad. Ivo Storniolo. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2007. vol. 1. p. 81.

⁵⁴ PLATÃO. *Protágoras* 337c – 337d. Cf. *Diálogos I*, cit., p. 549-550.

⁵⁵ ROMILLY. *La loi dans la pensée grecque*, cit., p. 77.

⁵⁶ PLATÃO. *República* 359a et seq. Cf. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. p. 55-56.

as massas, e, por esse mecanismo, determinam o que é bom e o que é vedado, atenuando a força dos demais ao traçar como proibido e vicioso tomar mais do que lhes cabe, entre outras condutas⁵⁷. A liberdade, por sua vez, é a abstenção de restrições, sequer racionais, aos desejos, que são naturais, sendo a satisfação destes a virtude e a felicidade⁵⁸. De forma análoga, Trasímaco da Calcedônia, em passagem clássica da *República*, aponta que a justiça é a conveniência do mais forte⁵⁹. Segundo observa, cada governo estabelece as leis de acordo com seu interesse, determinando, assim, o que é justo e injusto segundo esse critério e, consequentemente, punindo os transgressores que violarem os mandamentos legais⁶⁰. Entretanto, como lembram Romilly e Welzel, tal preceito não é criação original de Trasímaco, ou mesmo de Cálices, tendo raízes antigas na cultura grega e ao menos um registro importante em Tucídides⁶¹.

Em Górgias, os pensamentos não podem ser comunicados, feitos acessíveis aos outros pelo *logos*⁶². Dessa forma, surge a retórica como instrumento de persuasão que, bem dominado, pode servir a convencer a todos e, assim, até mesmo a torná-los seus escravos. A aplicabilidade dessa técnica estende-se à participação nas instituições democráticas, tendo ali propósito público⁶³. É evidente a influência exercida pelos retores na formação das decisões sobre as coisas da *polis*, de maneira que defende que qualquer argumento pode ser apresentado e intercedido perante a

⁵⁷ PLATÃO. *Górgias* 483 *et seq.* Cf. *Platos's Gorgias*. Trad. E. M. Cope. Londres: Bell and Daldy, 1864. p. 61-63.

⁵⁸ KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003. p. 202-203.

⁵⁹ PLATÃO. *República* 338c. Cf. *A República*, *cit.*, p. 23.

⁶⁰ PLATÃO. *República* 338e – 339a. Cf. *A República*, *cit.*, p. 24.

⁶¹ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* I, 91. Cf. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. p. 53-54; ROMILLY. *La loi dans la pensée grecque*, *cit.*, p. 104; WELZEL. *Introducción a la Filosofía del Derecho*, *cit.*, p. 12.

⁶² VERGNIÈRES. *Ética e política em Aristóteles*, *cit.*, p. 34.

⁶³ PLATÃO. *Górgias* 352. Cf. *Platos's Gorgias*, *cit.*, p. 10.

Assembleia ou aos tribunais⁶⁴. Válido mencionar ainda Crítias. O filósofo adota postura ousada e profundamente crítica ao dessacralizar o conceito dos deuses⁶⁵ por considerá-los como meras criações do homem político para funcionarem como guardiões das leis. Como ilustra Glauco na *República* com o mito do anel de Giges⁶⁶, em meio aos seus pares, o homem respeita a lei, teme-a. Porém, o que garantiria a obediência mesmo quando só? Para Crítias, os deuses são criados para certificar a observância das leis, seja quando afastado dos demais, seja quando, e principalmente, os governantes não tiverem força por si para assegurar o seu cumprimento⁶⁷.

Finalmente, resta lembrar Protágoras de Abdera, brevemente mencionado anteriormente, mas que, por ser considerado um dos mestres sofistas e cuja doutrina foi magistralmente registrada por Platão, especialmente no diálogo que leva seu nome e em *Teeteto*, merece invulgar atenção. Retomando seu relativismo, este é empregado para justificar a democracia, ao propor que a medida do bom e do justo não possuem verdade absoluta. O que existiria é o subjetivismo coletivo, manifestado na opinião da maioria, que caracteriza o ato como bom ou justo⁶⁸.

Na obra homônima, Protágoras justifica a participação igual e o respeito equânime à justiça, por todos, com o mito de Prometeu, pelo qual, para salvar o homem da destruição a partir da harmônica associação política, Zeus, por meio de Hermes, concedeu-lhe *aidos* e *dike*, ou seja, pudor (ou respeito, vergonha)⁶⁹ e justiça, fazendo com que fossem repartidos igualmente entre todos⁷⁰. Evidencia-se o fundamento da democracia, que pressupõe

⁶⁴ PLATÃO. *Górgias* 455d – 456d. Cf. *Plato's Gorgias*, cit., p. 15-18.

⁶⁵ REALE; ANTISERI. *História da Filosofia*, cit., p. 80.

⁶⁶ PLATÃO. *República* 359a – 360d. Cf. *A República*, cit., p. 55-58.

⁶⁷ CRÍTIAS, frag. 25. Este ponto do pensamento de Crítias é extraído da peça *Sílo*, de autoria atribuída ao sofista e cujo único fragmento restante é o mencionado.

⁶⁸ WELZEL. *Introducción a la Filosofía del Derecho*, cit., p. 7-8.

⁶⁹ GUTHRIE. *Os sofistas*, cit., p. 67.

⁷⁰ PLATÃO. *Protágoras* 320d – 322d. Cf. *Diálogos I*, cit., p. 522-527.

cidadãos capazes e suscetíveis de reflexão adequada para as questões políticas⁷¹. Zeus não mais dita o justo, dá ao próprio homem o poder de dizê-lo⁷². A lei, portanto, é o elemento de congregação social e remete não ao significado que carrega, variável, relativo, mas à declaração - “a lei é o ‘dito’ da cidade, a declaração comum que mantém juntos os cidadãos”⁷³. Uma vez dotados de respeito e justiça inatos, devem estas disposições (*hexis*) naturais ser desenvolvidas desde a infância até a fase adulta, por meio da educação, isto é, o ensino da virtude, aqui, a *arete* política,⁷⁴ tarefa do sofista e, assim, garantir a manutenção da coesão social.

Pelos motivos anteriormente indicados e por outros que nos abstemos de esmiuçar, os sofistas foram duramente criticados por diversos contemporâneos, em particular, Sócrates e, posteriormente, Platão. Com efeito, foi a posição registrada por este último em seus diálogos que conservou parte importante das ideias sofísticas, mas também determinou a visão pejorativa de seus cultores, relegados por muitos séculos a lugar secundário na história da filosofia⁷⁵. O reconhecimento do real significado dos sofistas, com destaque para a ética e o direito, somente pode emergir a partir de novos estudos empreendidos ao longo do século XX⁷⁶.

Ao propor a concordância entre homem e alma e, logo, com sua inteligência, consciência, Sócrates conclui que a virtude é alcançada justamente pelo conhecimento do bem e do mal, e o vício, a ignorância⁷⁷. Sócrates, então, não considera o elemento vontade. Se o homem erra é porque desconhece ou ignora o verdadeiro bem. Se o homem virtuoso é aquele que tem a alma ordenada e harmônica, só consegue assim mantê-la se sabe qual é

⁷¹ WELZEL. *Introducción a la Filosofía del Derecho*, cit., p. 9.

⁷² VERGNIÈRES. *Ética e política em Aristóteles*, cit., p. 27.

⁷³ *Ibidem*, p. 28.

⁷⁴ PLATÃO. *Protágoras* 324d et seq. Cf. *Diálogos I*, cit., p. 530 et seq.

⁷⁵ ONFRAY. *Contra-história da filosofia 1*, cit., p. 85-88.

⁷⁶ REALE; ANTISERI. *História da Filosofia*, cit., p. 73.

⁷⁷ REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde*: o conceito de homem de Homero a Platão. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002. p. 147.

esse ponto de equilíbrio, somente possível pela ciência do bem. Essa busca é fim em si mesma, sem utilidade ulterior, pois conforma o sentido da existência do homem.

Para tanto, Sócrates prega o autodomínio (*enkreteia*). Tendo em vista que a alma comanda o corpo, expressão do animal, a racionalidade deve dominar o lado bruto, os instintos, as sensações, dores e prazeres. A liberdade reside precisamente neste domínio da animalidade, autarquia. Os bens exteriores são efêmeros e devem ser perseguidos apenas na medida da mínima necessidade. Liberdade interior, a partir do império da razão⁷⁸: “esta ideia concebe a conduta moral como algo que brota do interior do próprio indivíduo, e não como mera submissão exterior à lei, tal qual exigia o conceito tradicional de justiça”⁷⁹. Dessa maneira, o homem encontra também a *eudaimonia*.

Ademais, o conhecimento da verdade depende de outro aspecto, qual seja, do desvencilhar-se da *doxa*, das meras opiniões. O conhecimento já está no interior do sujeito. O filósofo, ao contrário do sofista, não oferece o saber, mas propicia o seu alcance, caminha junto, auxiliando o sujeito a “parir” a verdade que possui em si. A verdade é conquista ativa e contínua do ser⁸⁰. Primeiro, a refutação (*elenchos*), principiada com o pedido de definição de algo, à qual se procede à demonstração de suas incongruências e insuficiências, permitindo nova conceituação, sucessivamente, até o reconhecimento da ignorância pelo próprio interlocutor. Na sequência, a maiêutica, iniciada com a autoperccepção de que nada sabe e prosseguida com a ironia, o enaltecimento do interlocutor. Eis o método dialético socrático⁸¹.

Finalmente, feitas as indispensáveis observações sobre a estrutura do pensamento socrático, desvela-se o lugar da justiça e da lei, no plano ético, em sua doutrina. A tradição consagrou o

⁷⁸ JAEGER. *Paideia: a formação do homem grego*, *cit.*, p. XXX.

⁷⁹ JAEGER. *Paideia: a formação do homem grego*, *cit.*, p. 548.

⁸⁰ MONFOLFO, Rodolfo. *O homem na cultura antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura antiga*. Trad. Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968. p. 51.

⁸¹ REALE; ANTISERI. *História da Filosofia*, *cit.*, p. 100-103.

Críton como uma das obras em que suas ideias melhor transparecem. Nela, após ser condenado, Sócrates aguarda preso a execução da sentença. Certa noite, é abordado por Críton, que o convida a fugir. Com ele instaura um diálogo pelo qual incita o discípulo a mostrar as razões pelas quais deve fugir. Refutando os argumentos apresentados, o mestre tenta justificar o respeito às leis em um período de crise ética e às portas do perigo representado pelo relativismo sofista, a partir de nova definição⁸².

Sobre este episódio, existem duas interpretações originais. A primeira, de Xenofonte⁸³, identifica o justo ao uso legal (*nominon*), porém, Romilly a rotula como superficial e ingênua⁸⁴. A versão de Platão, entretanto, mostra-se mais complexa. Por ela, é possível perceber a noção de convenção, que não é estranha aos gregos e já fora objeto de considerações pelos sofistas, a exemplo de Antifonte⁸⁵. Os cidadãos criaram as leis por meio de um acordo entre si, fonte de vinculação e que perpassa as gerações. Quando se vive na cidade, aceita-se seu sistema de leis, isto é, sua constituição, e, desse modo, também as situações que dela resultem⁸⁶.

As leis são o laço cívico, pessoal e direto que garante a unidade vivificante e a independência da cidade⁸⁷. Fugir, para Sócrates, representaria violar as leis da cidade, às quais tudo deve, uma vez que foi sob seu manto que sempre viveu. Então, invoca as leis e as antropomorfiza, dando-lhes voz e estabelece diálogo imaginário sobre o que elas lhe diriam naquele momento caso pretendesse fugir, em descumprimento aos seus mandamentos.

⁸² ROMILLY. *La loi dans la pensée grecque*, cit., p. 115.

⁸³ XENOFONTE. *Memoráveis*, IV, 4, 12 *et seq.* Cf. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009. p. 257: “o que eu digo é que ser justo é cumprir a lei”.

⁸⁴ ROMILLY. *La loi dans la pensée grecque*, cit., p. 121.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 125. Ver ainda LOPES, Ricardo Leon. *Pólis*: reflexo das almas humanas. Contrato social, Ética e Cidadania no diálogo Críton de Platão. 2008. 252f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 175-184.

⁸⁶ ROMILLY. *La loi dans la pensée grecque*, cit., p. 130.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 134.

Como assevera, ainda que seu julgamento tenha sido injusto, não se reinstaura a justiça retribuindo a injustiça com ação de sua própria natureza. Fora vítima da injustiça dos homens, não das leis⁸⁸. Ao filósofo, não cabe o poder, mas a função de persuadir racionalmente para a realização do justo, sem fazer uso da ímpia violência⁸⁹.

Enfim, a crítica de Sócrates “à *polis* degenerada tinha de ser interpretada como uma conduta hostil ao Estado, sem se ver que na realidade se esforçava para construí-lo”⁹⁰. Restaurar a crença e a força da lei, era isto o que representava, no âmbito político-jurídico, a missão de Sócrates. Esta empreitada será assumida e alargada por Platão.

Em Platão, a justiça era “o que convém a cada um”, na esteira do poeta Simônides de Ceos. Atribuir a cada um segundo as suas aptidões naturais, a fim de garantir uma unidade harmônica, quer na alma, quer na cidade. É o equilíbrio entre as diferentes partes, que cumprem as suas respectivas funções⁹¹, o que é garantido pela razão, a qual, na *polis*, encontra seu correspondente no governante.⁹²

Como observa Salgado, há duas perspectivas para a concepção de justiça em Platão: a justiça como ideia e a justiça

⁸⁸ *Ibidem*, 54b-54c.

⁸⁹ REALE; ANTISERI. *História da Filosofia*, cit., p. 98.

⁹⁰ JAEGER. *Paideia: a formação do homem grego*, cit., p. 576.

⁹¹ PLATÃO. *República* 433a-b. Cf. *A República*, cit., p. 185-186.

⁹² Jaeger conclui que, no Estado perfeito, não há apenas um paralelismo entre o Estado e o homem, “mas o Estado não é senão a superfície límpida na qual se projetará a imagem do homem justo”. Na *República*, Platão “pediu-nos que o acompanhássemos na descoberta do Estado, e em vez dele descobrimos o Homem.” JAEGER. *Paideia: a formação do homem grego*, cit., p. 929 e 974. Ver também PLATÃO. *República* 443c-e. Cf. PLATÃO. *A República*, cit., p. 203-204.

como virtude ou prática individual.⁹³ Conforme a segunda acepção, “a justiça é a virtude que prepara a alma e a fortifica”, conhecida apenas por aquele que é justo, ou seja, a prática, ao manter as partes da alma em seu devido lugar e, na cidade, ao ocupar a sua posição segundo suas aptidões.⁹⁴ Nesse sentido, a justiça é a observância da lei⁹⁵, como defendido por Sócrates no *Críton*, porém, a lei não mais como a mera “expressão do costume, da vida ética do povo”, como naquela obra, e sim ideia da razão que informa o Estado. Dessa forma, o “Estado ideal é também o Estado de justiça e nele não há diferença entre as leis e a justiça. Suas leis são justas porque editadas por quem pratica a virtude da justiça e, por isso, contempla a ideia de justiça.”⁹⁶

Válido registrar as considerações de Lima Vaz:

O intento fundamental de Platão, após a dramática experiência que mostrou o reinado da injustiça na vida política de Atenas, seja sob o domínio dos Trinta Tiranos, seja sob o regime democrático que condenou Sócrates, foi o de reduzir os princípios da vida política dos cânones de uma ciência rigorosa – a ciência do Bem – da qual seja possível deduzir o modelo da *pólis* ideal. A universalidade nomotética eleva-se assim, no pensamento de Platão, a um plano absoluto, fundado na *idealidade* da ordem e do Bem. Não obstante a imensa soma de experiências e observações recolhidas nos *Diálogos*, e a regeneração da Atenas real ser o alvo do esforço especulativo da politologia platônica, o Filósofo não faz qualquer concessão à

⁹³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na igualdade e na liberdade*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995. p. 24 e 28-29.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 25-27.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 27: “O que é devido a cada um, o que lhe pertence por natureza é o posto que corresponde às suas aptidões e a função que cada um, por força dessas mesmas aptidões, pode desempenhar no Estado.”

⁹⁶ *Ibidem*, p. 26.

particularidade empírica ao designar o fundamento explicativo da necessidade do *nómos*. A condição humana, mergulhada no sensível ou nas sombras da Caverna, deve ser submetida a um longo exercício ou a uma trabalhosa subida, até que se torne capaz de contemplar a verdade segundo a qual deverá ser traçado o modelo da cidade ideal. Platão retoma, assim, a crítica do *ethos* tradicional, mas para transpô-la no plano da ciência do Bem no qual ela se prolonga na proposição de um novo *ethos* conforme à razão. A *paideia* platônica é assim, profundamente, um ensinamento ético-político que deve orientar para o “centro divino” ou para o real verdadeiro (*óntōs ón*) *praxis* humana ordenada segundo a justiça da alma e segundo a justiça na cidade.⁹⁷

Enfim, a República platônica enseja interpretação como a colacionada por Moncada, pelo qual nela o indivíduo “só existe e vive para o Estado”⁹⁸, ou ainda a de Salgado, ao afirmar que “muito mais do que um receber, é a justiça um dar de si mesmo, um compromisso do cidadão com o Estado, na medida em que devote todas as aptidões a serviço da comunidade e, por força desse dever com a comunidade, receba dela um papel a desempenhar como reconhecimento.”⁹⁹

A ideia de justiça platônica é moral, segundo Salgado. O que é devido não é definido. Diversa é a concepção de justiça romana de dar a cada um o seu direito (*ius*). O devido a ser atribuído é definido por norma jurídica positiva. Em Ulpiano, ao

⁹⁷ LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988. p. 153-154.

⁹⁸ MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do Direito e do Estado*. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1955. vol. 1. p. 20.

⁹⁹ SALGADO. *A ideia de justiça em Kant*, cit., p. 28.

dever é acoplado o direito¹⁰⁰. Ulpiano segue neste aspecto a concepção de justiça de Aristóteles.

Para o Estagirita, a justiça (*dikaiosyne*) é uma virtude ética, alcançada pelo hábito: é justo quem pratica a justiça.¹⁰¹ Porém, entre todas as virtudes, é a única na qual os extremos do excesso e da falta¹⁰² implicam o mesmo vício, a injustiça. O livro V da *Ética a Nicômaco* é iniciado com a constatação da pluralidade de sentidos com que o termo “justiça” era usualmente empregado.¹⁰³ O

¹⁰⁰ SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, cit., p. 173-174.

¹⁰¹ Salgado identifica como elementos da justiça aristotélica o outro, a vontade (deliberação), a conformidade com a lei, o bem comum e a igualdade. SALGADO. *A ideia de justiça em Kant*, cit., p. 37-51.

¹⁰² BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. Rio de Janeiro: Forense, 1999. p. 76-77: “A justiça, compreendida em sua caracterização genérica, é uma virtude (*ἀρετὴ*), e como toda virtude, qual a coragem, a temperança, a liberalidade, a magnificência, entre outras, é um justo meio. Não se trata de uma simples aplicação algébrica do ponto de localização da virtude, mas de situação desta em meio a dois outros extremos equidistantes com relação à posição mediana, um primeiro por excesso, um segundo por defeito. A dificuldade de mensuração do 'justo meio' reside na adaptação abstração concebida como 'justo meio' à esfera particular e específica de cada qual; a relatividade deste com relação à esfera subjetiva humana, que, além de complexa, tende com maior facilidade, a estancar-se em um dos extremos até que seja alcançado o ponto justo e adequado de equilíbrio da conduta ética própria para aquele indivíduo em particular.

Com isto, só se tem a sublinhar a impossibilidade de se forjar uma héxis de obtenção da virtude, pois esta é uma aquisição que se perfaz por meio da educação ética, da habituação no comportamento ético, da construção diuturna da conduta prática a partir da aplicação do juízo da reta razão (ortos logos) à esfera das ações humanas; a perfeição de caráter é, pois, um bem a ser adquirido com a reiteração da prática virtuosa. (...);”;

¹⁰³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* 1129a Cf. *Complete Works of Aristotle*: The revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1984, vol. 2. p. 1781-1782.

primeiro observado é o de justiça legal, segundo o qual é justo aquele que respeita a lei (*nomos*). Na esteira de Platão, o legislador, provido da prudência, é identificado como o diretor da comunidade política.¹⁰⁴ Tem por objetivo imediato incutir virtudes aos cidadãos por meio das leis ao impor-lhes a prática reiterada de certas condutas e proibir outras. Assim, o indivíduo e o grupo social caminharão para o bem, ou seja, para alcançar a *en daimonia*, no processo de *paideia* coletiva. As sinônimas justiça total ou justiça universal decorrem precisamente do fato desta dimensão da justiça reunir em si todas as virtudes e, aliás, é a virtude por excelência, vez que se relaciona com o outro, como acima mencionado.

Outra acepção é a de justiça particular¹⁰⁵. Ao contrário da anterior, implica apenas parte da virtude, por isso, justo particular (*to dikaios*). É a “partilha adequada, em que cada um não recebe nem mais nem menos do que a boa medida exige”¹⁰⁶. Nela está expressa a noção grega de igualdade, mas manifestada em dois sentidos: a justiça distributiva e a justiça corretiva. A primeira trata da distribuição equânime de cargos, honras e riquezas na sociedade, além de deveres, responsabilidade e tributos, enfim, de ônus e bônus das relações público-privadas¹⁰⁷. Os diferentes sujeitos envolvidos podem ser originalmente iguais ou desiguais, o que é medido pelo mérito de cada um, este definido segundo a constituição de cada *polis*. Para garantir a justeza das relações entre indivíduos com méritos distintos, a distribuição dos bens sociais deve ser *proporcional* ao que merece cada sujeito, caracterizando uma

¹⁰⁴ BITTAR. *A justiça em Aristóteles*, cit., p. 81.

¹⁰⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nícômaco* 1130a, V, 2, 17 et seq. Cf. *Complete Works of Aristotle*, cit., p. 1783 et seq.

¹⁰⁶ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 41.

¹⁰⁷ BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade*: por uma teoria geral da política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007. p. 19-20, lembrado por BITTAR. *A justiça em Aristóteles*, cit., p. 86.

igualdade geométrica. A segunda noção de justiça particular é o de justiça corretiva (*dikaion diorthotikon*). Nesta está pressuposta a relação (privada) entre iguais que, por algum motivo, tornou-se desigual e precisa, portanto, retornar ao *status* anterior, caracterizando uma igualdade aritmética. Subdivide-se em justiça sinalagnática ou comutativa, melhor exemplificada pelos vínculos de troca, como os contratos, de origem voluntária, e em justiça reparativa, de origem involuntária, como atos de violência ou de clandestinidade. Ascende a figura do juiz que, dotado da prudência, personifica o justo e medeia a aplicação desta dimensão da justiça¹⁰⁸⁻¹⁰⁹.

Também a lei, expressão do justo legal, por vezes demanda correção. Aristóteles, então, apresenta a equidade (*epieikeia*) como elemento de adaptação da norma legal ao caso concreto, pois, o *nomos*, para garantir a isonomia, deve ser geral e, assim, acaba por não ser possível abranger em seu corpo textual todas as hipóteses de aplicação. Ademais, a comunidade está em constante evolução, ao que surgem novas e inesperadas situações que, de alguma forma, mantêm conexão com a razão de existir da lei. Por isso afirma que a equidade é “um tipo de justiça que vai além da lei escrita” e que tal presença pode ser intencionada ou não pelo legislador¹¹⁰. A aplicar a lei ao caso em exame não previsto é fazer “o que o próprio legislador teria dito se estivesse presente ou colocado em sua lei se

¹⁰⁸ BITTAR. *A justiça em Aristóteles*, cit., p. 92.

¹⁰⁹ “Aristóteles acrescenta à palavra justiça vários qualificativos que demonstram a possibilidade de classificá-la de diferentes modos, segundo o critério que se adota”, como o justo político, justo doméstico, justo privado, justo diante da comunidade, justo geral, uso legal, justo original, justo absoluto e justo relativo, como sintetizado por SALGADO. *A ideia de justiça em Kant*, cit., nota 55 da p. 36.

¹¹⁰ ARISTÓTELES. *Retórica* 1374a, I, 13, 27-30. Cf. *Complete Works of Aristotle*, cit., p. 2188.

soubesse”¹¹¹, ou seja, amoldar a lei ao fato, como ilustrado pela figura da réguia de Lesbos. Logo, é convocada outra vez a prudência, já que essa adaptação não pode ser arbitrária. Com efeito, se como ressalta Villey, “é a equidade que tem a última palavra”¹¹², isso se justifica por ser a generalidade um obstáculo para a justiça e para a garantia da liberdade e da igualdade¹¹³.

Percebe-se em Aristóteles a justiça como “a síntese de todas as virtudes éticas, na medida que as ordena e proíbe os vícios”, como também “ordem social, visto que promove a reta distribuição dos bens da cidade e resolve de forma equitativa os conflitos dos cidadãos”¹¹⁴. Nesse sentido, a *eudaimonia*, enquanto bem maior a ser perseguido, não é alcançado apenas na subjetividade do ser singular, mas depende de uma integração social harmônica no âmago da *polis*. Em vista disso, na *Ética a Eudemo*, destaca que o bem envolve algo além de nós, ao contrário de Deus, que é seu próprio bem¹¹⁵.

¹¹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* 1137b. Cf. *Complete Works of Aristotle, cit.*, p. 1796.

¹¹² VILLEY. *A formação do pensamento jurídico moderno*, *cit.*, p. 63.

¹¹³ FASSÒ. *História de la filosofía del derecho*, *cit.*, p. 64.

¹¹⁴ MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de. *O homem, a cidade e a lei: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles*. 2009. 436f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. p. 406.

¹¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo* 1245b, VII, 12, 18-18. Cf. *Complete Works of Aristotle, cit.*, p. 1974. A passagem é lembrada por Ricken, que completa: “Aristóteles tem um conceito social de felicidade, em que a felicidade do indivíduo é vinculada à felicidade das pessoas da comunidade em que ele vive. Segundo a *Ética a Nicômaco* (I, 5, 1097b 9-11) esse círculo abrange, para além da família e dos amigos, os concidadãos da *polis*, e para isso Aristóteles se refere à sua tese antropológica de que a pessoa é ‘por natureza um ser político’, portanto só poderia encontrar sua total realização como ser humano na comunidade da *polis*.” RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Trad. Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008. p. 152.

Em outras palavras:

A justiça para Aristóteles é a ordem racional, ou seja, a organização normativa da comunidade de acordo com a razão. A lei é o instrumento, o objeto que carrega em si o justo universal, ou seja, as normas, os comandos racionais que ordenam a prática de todas as virtudes éticas, que distribuem equitativamente os bens da cidade entre os seus cidadãos, que resolvem, de acordo com os ditames da razão, os conflitos que surgem no seio da sociedade. Mais. *O justo, virtude normativa, é garantido pela força política.*¹¹⁶

Entretanto, também em Aristóteles, como podemos notar, a justiça, enquanto virtude, tem seu polo no sujeito devedor. Depende dele agir justamente, não do outro sujeito da relação, que permanece à mercê da vontade daquele. Como preleciona Salgado:

O devido ou o *suum*, como o que deve ser atribuído, reflete, no plano de execução da conduta, o caráter imperativo-atributivo da norma jurídica de que fala Del Vecchio. Atribuo ao outro o que lhe devo, por força do império de uma lei, que cria o dever (e o direito subjetivo), o qual se torna exigível no âmbito do direito. Isto é o que dá a nota jurídica à definição de Ulpiano. Essa bilateralidade que se expressa no *ius suum* é o terceiro elemento essencial, integrante do conceito jurídico de justiça, ao lado da igualdade e da alteridade, segundo Del Vecchio.¹¹⁷

Resgatemos o próprio Del Vecchio e suas reflexões sobre a ideia de justiça entre os romanos, contrastando-a com aquela desenvolvida pelos gregos:

¹¹⁶ RICKEN. *O bem-viver em comunidade*, cit., p. 403. (destaque nosso).

¹¹⁷ SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, cit., p. 174-175.

Quem pensar no desenvolvimento orgânico, que este conceito teve no sistema de Jurisprudência romana, bem como na riqueza e originalidade das aplicações feitas pelos juristas romanos a todas as espécies de atividades e relações humanas, pode ser levado a considerar este conceito como produto peculiar e característico do gênio romano. Com efeito, entre os romanos, muito mais que entre os gregos ou qualquer outro povo, se distinguiram e delinearam em forma autônoma, no transcurso da vasta e complexa experiência histórica, os elementos constitutivos da juridicidade (*ratio juris*). Não resta dúvida de que a concepção romana do *suum*, ou melhor do *jus suum*, como soa o texto há pouco citado, é mais rigorosa e precisa do que a grega, segundo a qual o próprio de cada um (...) não é tanto o que alguém *pode exigir*, quanto o que *lhe convém*, em razão de certa proporção ou medida, independente de sua vontade. Pelo contrário, na mente romana é sempre claro o intuito da bilateralidade essencial da relação jurídica; donde, o atribuir alguma coisa juridicamente a alguém equivale a reconhecer nesse alguém uma pretensão capaz de se fazer valer para com outrem, e nos outros uma obrigação correspondente. Os juristas romanos deram provas de possuir esse intuito da razão social do justo, sobretudo na concreta resolução dos casos práticos e na construção positiva dos institutos, subentendendo frequentemente, ou enunciando só de modo imperfeito, os princípios teóricos gerais que, de fato, inspiravam a obra deles.

Contudo tais princípios foram, em substância, os mesmos, anteriormente discutidos e formulados pelos gregos, e nada merece mais atenção do que esta convergência, historicamente verificada, entre a especulação grega e a experiência romana, em matéria de direito. Os romanos aceitaram a mesma noção fundamental de justiça que lhes fora oferecida pelas escolas filosóficas gregas: aceitaram e, ao mesmo tempo, valorizaram-na, mercê da maior determinação resultante de suas elaborações técnicas dos institutos particulares, ou seja, da visão analítica da *ratio juris*. Deste modo, as duas tradições, grega e romana, se fundiram numa só, que dominou

e continua dominando incontrastavelmente o pensamento jurídico de todo o mundo civil.¹¹⁸

1.1 - Justiça e Equidade no Estoicismo: O Encontro entre Grécia e Roma

As primeiras formulações estoicas, ainda na Grécia, com Zenão e Crisipo, no século III a.C., na esteira das correntes filosóficas existentes, delineavam uma rígida concepção de justiça, definida como dar a cada um o que lhe é devido “segundo o *lógos*, medida abstrata, invariável e impessoal”¹¹⁹. Tratava-se de uma justiça absoluta e imutável, garantida pela lei natural, razão ordenadora do *kosmos*, independente da lei positiva humana. As sanções não eram passíveis de flexibilização, uma vez que a equidade não possuía lugar, pois, diversamente de Aristóteles, para a Stoá, o conceito de justiça não se amolda às plurais manifestações concretas de formas de governo e grupos sociais¹²⁰.

Os contatos estoicos com os romanos, caracteristicamente pragmáticos do ponto de vista social, político e jurídico, o que ocorreu principalmente a partir dos séculos II e I a.C. com a consolidação da conquista sobre o mundo grego, alimentarão novas formulações sobre a justiça. A partir desse momento, o direito passa a ser compreendido como reflexo da racionalidade cósmica e, embora longe da perfeição, não deve ser negado, mas aprimorado. A transformação do caráter da justiça estoica nesse contexto, como recorda Matos, pode ser ilustrada pela discussão entre Antípatro de Tarso e seu mestre Diógenes da Babilônia sobre o possível conflito entre a utilidade e a honestidade, registrada por Cícero¹²¹. Os dois

¹¹⁸ DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Saraiva, 1960. p. 52-53.

¹¹⁹ 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. p. 334.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 335.

¹²¹ CÍCERO. *De officiis*, III, 50-57. Cf. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto Gomes.

filósofos defendem posições fundamentadas em diferentes de justiça, um tipicamente grego, sendo lei natural geral e totalizante, o outro influenciado pelo ideário romano, distinguindo o justo legal (*iustum*) do justo moral (*aequum*):

A justiça é entendida por Diógenes como obrigação de ordem estritamente legal que, todavia, pode ser complementada ou corrigida pela obrigação de natureza moral fundada na *aequitas*. Para Diógenes, a lei civil é em si mesma justa. Entretanto, ela não se configura como padrão único de justiça, dado que as normas jurídico-positivas não esgotam o sentido da *recta ratio*, a ser concretizada em sua inteireza mediante o constante apelo à moralidade extralegal do equitativo e do razoável. Eis uma concepção bem romana de justiça.¹²²

Panécio elaborará um conceito de justiça que une os preceitos estoicos com os elementos fundamentais da sociedade romana: a justiça está centrada na equidade¹²³, dependem uma da outra. A *aequitas* está incluída no seio da *institia* e, por isso, não pode ser empregada como pretexto para o desrespeito da ordem jurídica posta ou observância cega à letra da lei, pois a justiça está no sentido, e não na literalidade do texto legal¹²⁴. Eis o influxo vivaz da cultura romana na filosofia helenística. Mas este encontro ocorre por dupla via. A partir do fim da Segunda Guerra Púnica, a a *iurisprudentia* estava suficientemente desenvolvida para não ser dominada pelas influências gregas, e, ao mesmo tempo, era ainda jovem e dinâmica para receber estímulos da filosofia helênica¹²⁵.

Durante certo tempo, alijados do restrito círculo dos *iurisconsulti*, os oradores adquiriram a arte da advocacia de

Lisboa: Edições 70, 2000. p. 132-134.

¹²² MATOS. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça*, cit., p. 337-338.

¹²³ CÍCERO. *De officiis*, I, 64. Cf. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 38.

¹²⁴ MATOS. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça*, cit., p. 338.

¹²⁵ SCHULZ, Fritz. *History of Roman Legal Science*. Oxford: Clarendon Press, 1946. p. 38-39.

professores e manuais gregos, de modo a reproduzirem contrastes próprios da retórica ática, como a contraposição entre direito e equidade¹²⁶. Entretanto, esse contraste adentrou definitivamente a jurisprudência romana no período clássico, pela presença cada vez mais intensa de filósofos e retóricos gregos no solo de Roma¹²⁷. As mais difundidas foram as ideias estoicas, por exemplo, nutridas no círculo de políticos e juristas liderado por Cipião, que acolheu Panécio, e dali propagadas entre aristocratas e jurisconsultos¹²⁸. Corrêa, embasado em Cuq, resgata a evolução da jurisprudência romana da casuística de seus fundadores, como P. Múcio, Bruto e Manílio, até o período clássico, com seus impulsos de sistematização, os quais associa a traços do estoicismo entre cultores como Quinto Múcio Scévola e Sérvio Suplício¹²⁹. Krueger chega ao ponto de defender que os jurisconsultos “pegaram emprestados dos filósofos gregos o método científico aplicável em geral a todos os ramos dos conhecimentos humanos”¹³⁰. Em suma, foi constituída verdadeira unidade orgânica de elementos teóricos gregos e práticos romanos, indispensáveis para a formação do direito romano.

Tanto o fundo ético comum¹³¹ quanto os influxos fomentados pelos contatos interculturais, a ideia de justiça desenvolvida em Roma preservou traços helênicos fundamentais, a exemplo do contínuo esforço de garantia da igualdade entre os

¹²⁶ *Ibidem*, p. 71-72.

¹²⁷ Em sentido contrário, para Arangio-Ruiz, o estoicismo e o epicurismo não influenciaram profundamente a elaboração das categorias jurídicas entre os romanos. Cf. ARANGIO-RUIZ, Vicente. *Historia del Derecho Romano*. Trad. Francisco de Pelsmaeker e Ivañez. 3. ed. Madrid: Reus, 1974. p. 340.

¹²⁸ CORRÊA, Alexandre Augusto de Castro. *O estoicismo no Direito Romano*. São Paulo, 1950. p. 18-21; POHLENZ, Max. *La Stoà: storia di un movimento spirituale*. Trad. Ottone de Gregorio. Firenze: La Nuova Italia, 1967. v. 1. p. 389 *et seq.*

¹²⁹ CORRÊA. *O estoicismo no Direito Romano*, *cit.*, p. 45-55.

¹³⁰ KRUEGER, Paul. *Histoire des sources du Droit Romain*. Trad. M. Brissaud. Paris: Thorin & Fils, 1894. p. 61.

¹³¹ MONCADA, Luis Cabral de. *Elementos de História do Direito Romano*. Coimbra: Coimbra Editora, 1923. p. 60, nota 1.

cidadãos e a presença da equidade (como *aequitas*) para evitar a injustiça em relação aos fatos concretos. Sobre esta última noção, Falcón y Tella identifica o parentesco etimológico de *aequitas* com o grego *eikós*, que significa conveniente, correspondente à verdade, o exato, o justo, enquanto *epieikeia* expressaria a noção de conveniência; e também ao sânscrito *aika* ou *aikya* (o uno) e *aikatuan* (unidade, semelhança), portanto, efetivamente aludindo às ideias de igualdade, equilíbrio, proporção¹³². Para Bonfante, *aequitas* origina-se do radical *aika*, do qual deriva, no latim, o substantivo *aequor* (superfície plana, planície), o adjetivo *aequus* (plano liso, sem altos nem baixos, igual, justo, imparcial) e o verbo *aequo* (aplinar, tornar igual, nivelar, igualar)¹³³. Eis que, como assinala Salgado, em Roma, a justiça torna-se ideia propriamente de direito e, dessa forma, a *aequitas* passa a ser um “modo de fazer justiça, de estabelecer o equilíbrio entre a consequência e o ato e a consequência jurídica do ato”¹³⁴.

O aspecto diferenciador basilar entre a *epieikeia*, a equidade grega no sentido aristotélico, e a *aequitas*, a equidade romana é, segundo Salgado, a atuação não na lei diretamente, mas no fato. O caso concreto, com suas peculiaridades, é o alvo de uma ação corretora que lhe coloca em conformidade com o direito, e não este que é alterado, adaptado ou estendido para lhe abarcar. O foco são necessidades humanas fáticas e como elas deixam de serem satisfeitas pela lei, salvo com o sacrifício de um particular. Para o jusfilósofo mineiro, “é isso mesmo que faz o direito: corrige o fato, impõe-lhe racionalidade pela ponderação da *aequitas*”¹³⁵. Há a correção do fato na *responsum*, visto que, no sistema processual de ações das leis, rigidamente formalista, a demanda deveria ser aceita

¹³² FALCÓN Y TELLA, María José. *Equidad, Derecho y Justicia*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces, 2005. p. 49.

¹³³ BONFANTE, Pietro. *Diritto Romano*. Firenze: Casa Editrice Libraria Fratelli Cammelli, 1900. p. 116; BONFANTE, Pietro. *Istituzioni di Diritto Romano*. 10. ed. Torino: G. Giappichelli, 1951. p. 7-8; FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962. p. 44.

¹³⁴ SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, cit., p. 215-216.

¹³⁵ *Idem*.

com a aplicação de uma *actio* correspondente a um direito lesado, não havendo margem para o pleiteante requerer a reforma da lei, que é expressão dos valores máximos da comunidade, reiterados no tempo como costumes, legitimados na tradição.

Na fase imperial, o universalismo estoico encontrará terreno ainda mais fértil, uma vez que na consciência romana já emergiam espaço para uma visão universalista em virtude da expansão territorial e de contatos com novos povos, que faziam de Roma a “senhora do mundo”, além do próprio desenvolvimento da racionalidade em diferentes esferas culturais, o que terá repercussões pungentes no direito.

2 - A Justiça na Consciência Jurídica Romana

Com Ulpiano o conceito de justiça entra “definitivamente no trato técnico e científico do direito”, contudo, a sua definição é ainda formal e “expressa tão só a vontade constante e perpétua de servir ao direito, em suma, o dever de cumprir a lei: justo será cumprir a lei, que cria o *suum*”¹³⁶. Por conseguinte, o conteúdo da justiça, quando estabelecido pelo direito positivo, será plúrimo, o que pode ser perigoso. Quanto a esse formalismo, Salgado faz referência a Kelsen, que procura demonstrá-lo, segundo a sua própria posição teórica, que deve ser ressalvada, mas esclarecedora:

Se atribuye a uno de los siete sabios de Grecia la conocida frase que afirma que la justicia significa dar a cada uno lo suyo. Esta fórmula ha sido aceptada por notables pensadores y especialmente por filósofos del derecho. Es fácil demostrar que ésta es una fórmula completamente vacía. La pregunta fundamental: ¿qué es lo que cada uno puede considerar realmente como “lo suyo”? quedan sin respuesta. De aquí que el principio “a cada uno lo suyo” sea aplicable únicamente cuando se supone que esta cuestión está ya resuelta de antemano; y sólo puede estarlo mediante un orden social que la

¹³⁶ *Idem*.

costumbre o el legislador han establecido como moral positiva u orden jurídico. Por esto, la fórmula “a cada uno lo suyo” puede servir para justificar cualquier orden social, sea éste capitalista o socialista, democrático o aristocrático. En todos ellos se da a cada uno lo suyo, sólo que “solo suyo” es en cada caso diferente.¹³⁷

Há então a necessidade de recorrer-se à lei natural para estruturar o direito com um conteúdo constante e universal. Ou seja, a justiça fornece ao direito conteúdo, uma vez que a “lei natural prescreve a conduta humana, o *aequum* (igual)”.¹³⁸

Manifesta-se nitidamente a “consciência da universalidade material-natural do direito”, que transcende o humano e abarca todo o reino animal. As leis naturais que regem os animais são captadas pela consciência jurídica romana na “dimensão puramente da cultura, portanto do espírito ou da liberdade”¹³⁹. Nesse sentido, Gaio afirma que “o que a razão natural estabelece entre todos os homens é observado igualmente por todos” (*quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur*)¹⁴⁰, quer dizer, a razão natural “é consciência do direito que é a figura da reta razão, na medida em que todos os povos podem construir um direito universalmente válido e, desse modo, permanente”¹⁴¹.

Em Cícero, esse aspecto de universalidade material do direito romano alcança o ápice de sua formulação. Por meio de uma investigação que parte da definição de Santo Tomás de Aquino, segundo o qual a lei é ordenação da razão (*ordinatio*

¹³⁷ KELSEN, Hans. *¿Qué es la justicia?* México, D. F.: Fontamara, 1991. p. 45-46. Nesse sentido, ver também KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. Trad. João Baptista Machado. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 18.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 175.

¹³⁹ SALGADO. A *ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *cit.*, p. 175.

¹⁴⁰ GAIO. D. I, 1, 9. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta-Digesto, *cit.*, p. 199.

¹⁴¹ SALGADO. A *ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *cit.*, p. 175.

rationis)¹⁴², Salgado identifica na referida concepção dois elementos fundamentais. No elemento escolha está a vontade, enquanto vontade consciente, na qual a *ratio* está presente em seus momentos constitutivos, a saber, “a deliberação sobre o valor desse fim e os meios para alcançá-lo, vale dizer, a escolha (*proairesis* de Aristóteles) dos meios adequados à consecução dos fins sociais propostos”¹⁴³. A escolha ocorre mediante a *recta ratio*, que pondera sobre os meios adequados para se alcançar os fins objetivados, ordenando ou direcionando a *voluntas*. Em outras palavras, a *ratio* orienta a “escolha do modelo de conduta e da consequência desse modelo ou da norma, a qual é a medidaposta pela *ratio*”¹⁴⁴. Trata-se da razão pura que, por ser diretiva, normativa, “não sofre as sinuosidades dos interesses particulares, é *recta*, tanto porque conhece o bem e dirige a ele a vontade, quanto porque, sendo pura a razão, só pode dirigir a vontade corretamente”¹⁴⁵. Conforme o homem alcance o exercício dessa *recta ratio*, para Cícero, ela será tão reta e pura quanto a de Júpiter, por outros termos, sendo a lei uma escolha que encontra o verdadeiro e o justo, a razão faz do homem parte da divindade, o que o torna capaz de escolher o justo, o certo¹⁴⁶⁻¹⁴⁷.

¹⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologicae* I, II, q. 90, a. 4. Cf. *Summa de Teología*. Trad. Ángel Martínez Casado et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989. t. II. p. 708: “Y así, de las cuatro conclusiones establecidas se puede inferir la definición de la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común [*ordinatio rationis ad bonum communum*], promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad.” Ver VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 141 *et seq.*

¹⁴³ SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *cit.*, p. 162.

¹⁴⁴ *Idem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 162-163.

¹⁴⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Série “Estudos Sociais e Políticos”, Edição Comemorativa dos 120 anos da Faculdade de Direito da UFMG (1892 - 2012), n. 40, p. 157-176, 2012. p. 167.

¹⁴⁷ CÍCERO, *De re publica* III, 22, 33. Cf. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores). p. 178; *De legibus* I, 7, 22-23. Cf.

Salgado ressalta que Cícero parece não pretender manter uma equívocidade na palavra *lex*, mas ela não se aparta do *ius*, sediado na prudência, que é sabedoria prática decorrente da experiência pelo uso da *recta ratio*. Logo, a *lex* “não é apenas vontade da autoridade, mas força da razão” e, por conseguinte, não é mera consciência individual, mas esta enquanto universal; a “*lex naturae* é, então, um momento do direito, da *lex*, lei no sentido pleno do direito que contém o *ius da ratio erudita*”¹⁴⁸:

Muchos doctos varones estiman hay que tomar como punto de partida la ley; y quizá sea lógico, siempre que se entienda que, como ellos la definen, la ley es “la razón fundamental, insita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario” [*lex est ratio summa insita in natura, quae iubeat e aquae facienda sunt, prohibet quae contraria*]. Tal razón, una vez que se concreta y afirma en la mente humana, es ley. Así, pues, entienden los tales que la prudencia es una ley consistente en ordenar las obras buenas y prohibir los delitos, los que ellos juzgan que se llama como se llama en Griego [*vójoς*] porque atribuye a cada uno lo suyo, y yo en Latín [*lex*] del verbo “elegir” [*a legendo; legere*]. Así, ellos hacen consistir la ley en la equidad [*aequitatis*] y nosotros en la elección, pero una y otra cosa son propias de la ley. Por tanto, si esto es lógico, como me ha parecido desde hace tiempo, hay que tomar la ley como principio del derecho, siendo como es la ley la esencia de la naturaleza humana, el criterio racional del hombre prudente [*ratioque prudentis*], la regla de lo justo y injusto.¹⁴⁹

A universalidade do direito é expressa ainda em Paulo: “Diz-se direito de vários modos. Em um, quando se chama direito o que sempre é equitativo e bom, como é o direito natural”¹⁵⁰. “Sempre” é o que permanece, não varia: “Mas os direitos naturais,

Las leyes. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953. p. 70-71.

¹⁴⁸ SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, cit., p. 163.

¹⁴⁹ CÍCERO. *De legibus* I, 6, 18-19. Cf. *Las leyes*, cit., p. 66-67 (com adaptações).

¹⁵⁰ PAULO. D. I, 1, 11. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta-Digesto, cit., p. 199 (com adaptações). No original: “*Ius pluribus modis dicitur. Uno modo, quum id, quod semper aequum ac bonum est, ius dicitur, ut est ius naturale (...)*”

que se observam entre quase todos os povos, sempre permanecem fixos e imutáveis” (*semper firma atque immuntabilita permanentie*)¹⁵¹.

A consciência jurídica romana é marcada por uma dimensão de universalidade, como unidade contemporânea e permanência sucessiva, no sentido de reconhecer a norma como geral e certos valores ou bens como atribuíveis a todos e respeitados. É consciência jurídica, e não consciência moral, porque capta intelectivamente “um valor contido no suporte fático de uma conduta como exigência de normatividade” e a necessidade de tribuí-lo ao outro ou a todos¹⁵².

Os romanos desenvolvem uma concepção de justiça que desloca o seu foco do titular de dever para o titular de direito. Nesse processo, o direito desvincula-se da moral e da religião, pois o poder do sujeito de direito deixa de depender dos deuses. No período arcaico, as palavras e os gestos deveriam ser pronunciados ou executados com precisão, uma vez que tinham a função de obter uma ação favorável dos deuses¹⁵³. Com efeito, nos primeiros séculos de Roma, o direito é constituído predominantemente a partir das forças sociais no transcurso do tempo, como normas consuetudinárias, nas quais são indissociáveis o teor religioso de uma natureza propriamente jurídica. Em todo o caso, assim surgiram as primeiras normas de *ius civile*, o direito da cidade, mais precisamente dos seus cidadãos. Como assevera Mommsen, é então o direito de uma comunidade de desenvolvida agricultura e comércio, que valoriza a liberdade e a expressão da vontade (*voluntas*), mas a afirmação do romanista sobre o rápido abandono da proteção dos usos antigos e dos simbolismos devem ser vistos com reservas¹⁵⁴. Nesse período, o *fas* e o *ius* eram preservados pelos

¹⁵¹ *Institutiones* I, 2, 10. Cf. CORREIA, Alexandre; SCIASCIA, Gaetano. *Manual de Direito Romano*. Volume II: *Institutas* de Gaio e Justiniano vertidas para o português. São Paulo: Saraiva, 1951. p. 306-307.

¹⁵² SALGADO. A *ideia de justiça no mundo contemporâneo*, cit., p. 176.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 176-177.

¹⁵⁴ MommSEN, Theodor. *History of Rome*. Trad. William P. Dickson. London: Richard Bentley, 1862. v. I. p. 167-168.

pontífices, os quais realizavam modificações no *ius civile*, embora comedidas, por meio da *interpretatio*. Então detentores do monopólio dos conhecimentos especiais e secretos acerca dos muitos ritos que permeavam a vida dos romanos¹⁵⁵, o que impunha um caráter sacro, entre outros, aos atos jurídicos, exerciam eles influência constante na vida dos cidadãos¹⁵⁶.

Mesmo com a intensificação do afastamento da índole sagrada, o rigor do *ius civile* permaneceu, em detrimento do florescimento da sociedade e do intrincamento dos laços interpessoais. Tendo em vista a Lei das XII Tábuas, somente era titular de uma *actio* quem “lograsse demonstrar, nos esquemas preestabelecidos, uma situação de direito material realmente existente”¹⁵⁷. Como resume Villey, “o cidadão romano que intenta uma ação, deve necessariamente submeter-se a ritos; utilizar um dos rituais formalistas”¹⁵⁸. Talvez por isso Hägerström¹⁵⁹, ao

¹⁵⁵ TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* IX, 46, 3-7. Cf. *History of Rome*. Trad. B. O. Foster. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1926. v. 4. (The Loeb Classical Library). p. 351-352.

¹⁵⁶ CORNIL, Georges. *Ancien Droit Romain*: le problème des origines. Bruxelles: Établissements Émile Bruylants; Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1930. p. 28.

¹⁵⁷ TUCCI, José Rogério Cruz e; AZEVEDO, Luiz Carlos. *Lições de história do processo civil romano*. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013. p. 40.

¹⁵⁸ VILLEY, Michel. *Le Droit Romain*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. p. 13. As ações das leis (*legis actiones*) logo se tornaram insuficientes para atender às demandas da realidade em contínua transformação. Novas situações permaneciam desprotegidas pelo *ius civile*, uma vez que as ações eram típicas e escassas, enquanto outras, conquanto tuteladas, ficavam desamparadas por equívoco na prática de algum ato. É memorável o que nos conta Gaio a respeito: “As ações usadas dos antigos chamavam-se ações da lei, seja por se originarem das leis, pois no tempo não existiam ainda os éditos do pretor, introdutórios de várias ações, seja por se conformarem às palavras das próprias leis, conservando-se por isso imutáveis como as leis mesmas. Daí o ter-se respondido que perdia a ação quem, agindo por causa de videiras cortadas, mencionara videiras [*vites*], pois a lei das XII Tábuas, na qual se fundava a ação por videiras cortadas, falava de árvores [*arboribus, arboreis*] cortadas em geral”¹⁵⁸. GAIO. *Institutiones* IV, 11. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de Direito Romano*. Volume II: *Institutas de Gaio e Justiniano* vertidas para o português, *cit*, p. 225. (com adaptações). Também Gaio: “Mas todas estas ações da lei tornaram-se a pouco e pouco odiosas. Pois, dada a extrema sutileza dos antigos fundadores do direito, chegou-se à situação

pretender demonstrar a origem sagrada e mágica do direito romano, acreditou identificar elementos dessa natureza em período ainda mais adiante da história¹⁶⁰. Para Salgado, o que restou desta ligação foi precisamente a forma, seja por palavras, gestos ou ritos. A forma tornou possível a vinculação da parte, por ser constante e de conhecimento de todos em virtude de sua simplificação. Assim, a vontade, “totalmente variável, ambígua e recôndita (interior), tornava-se constante, perpétua e exteriorizada”:

O primado da forma era de esperar da evolução do direito por ser ela a vontade percebida, ouvida, vista externamente, provada. E isso dava precisão ao significado do ato jurídico e certeza, além de segurança pela consciente atualidade do arbítrio de quem inequivocamente a aceitou ou declarou. Dava permanência à vontade manifestada, pois era a materialização da vontade do ponto de vista de sua “visibilidade”, de sua percepção sensorial.¹⁶¹

Salgado leciona que “o poder do sujeito de direito é colocado sobre o dever do sujeito passivo”, pois somente o dever era insuficiente. Isso não significa unilateralidade, considerando que posto o direito de seu titular, põe-se também o dever do outro, o que não foi considerado por Hägerstrom. Conferir o direito ao titular é conferir poder sobre a coisa (*actio in rem*) ou pessoa (*actio in personam*), nascendo, dessa forma, as categorias de existência do

de, quem cometesse o menor erro, perder a causa. Por isso, aboliram-se as ações da lei pela lei Ebúcia e pelas duas leis Júlias, levando os processos a se realizarem por palavras fixas, isto é, por fórmulas”¹⁵⁸. GAIO. *Institutiones IV*, 30. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de Direito Romano*. Volume II: Institutus de Gaio e Justiniano vertidas para o português, *cit.*, p. 235. (com adaptações).

¹⁵⁹ Axel Anders Theodor Hägerström (1868-1939), filósofo sueco considerado o fundador da escola escandinava do realismo jurídico.

¹⁶⁰ PASSMORE, John. Hägerström's Philosophy of Law. *Philosophy*, v. 36, n. 137, p. 143-160, abr./jul. 1961. p. 153 (inclusive nota 1); MINDUS, Patricia. *A Real Mind: The Life and Work of Axel Hägerström*. Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2009. p. 204 *et seq.*

¹⁶¹ SALGADO. A *ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *cit.*, p. 176-177.

direito *ius ad rem* e *ius ad personam*: direito e obrigação/dever são correlatos (*ius et obligatio sunt correlata*). Analisemos alguns exemplos.

A *sponsio* era espécie de fiança na qual o credor perguntava ao garante “Prometes dar-me o mesmo que o devedor prometeu?” (*Idem mihi dari spondes?*). O garante então respondia “Prometo” (*Spondeo*). A *sponsio* era a modalidade de fiança mais antiga. Era um negócio jurídico do *ius civile*, contrastando com a *fideipromissio*, negócio jurídico do *ius gentium*, sendo que o verbo empregado não era *spondere*, mas *fidepromittere*. Ambas serviam apenas para garantir débitos contraídos por *stipulatio* e deviam surgir imediatamente após a constituição da obrigação principal¹⁶². A *stipulatio*, por sua vez, era o contrato verbal por excelência, o mais importante do direito romano, pelo qual não importava a causa, bastando a prolação das palavras solenes para surgir a obrigação.¹⁶³ Na *sponsio* ocorre clara manifestação de vontade, com o poder sendo exercido paralelamente ao dever criado sobre a pessoa ou coisa. O poder do titular de direito atua sobre a pessoa ou coisa, que responde se o promitente não cumpre com o seu dever. Até o advento da *Lex Poetelia*, tratava-se de um *nexum*, um ato pelo qual, de acordo com alguns autores, o devedor (ou este e sua família) se vendia ou se dava em penhor ao credor para garantir o cumprimento de uma obrigação¹⁶⁴. Com a mencionada lei, o *nexum* evolui para uma *obligatio* e o poder efetivo passa a exercer-se sobre o patrimônio, por meio da *actio*¹⁶⁵.

Para Salgado, no direito subjetivo está o plexo de categorias como o dever jurídico, a *obligatio*, a responsabilidade etc. A responsabilidade, por exemplo, é diferente do dever ou da *obligatio*. Se no *nexum* ela se sobrepõe ao dever, está oculta no poder do titular do direito, mas está presente, pois há uma causa presente,

¹⁶² MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito Romano*. 16. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 427.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 498-499.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 478-479.

¹⁶⁵ SALGADO. A *ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *cit.*, p. 177-178.

que se compõe na expressão da vontade do devedor que aceita a expressão formal do credor:

O “quero” do credor significa: tenho poder e faço. Esse fazer é produzir efeitos na ordem jurídica, atualizá-la, dando concretude à sua abstração, o que é feito pela *actio*. De qualquer modo, a obrigação aparecia pela revelação da vontade como se nota na *stipulatio*, contrato clássico romano, pela qual o credor interroga ao devedor (*spondes?*) e esse responde (*spondo*), que passou para a linguagem jurídica como responsabilidade, o que está à disposição do outro, o que perde o seu “quero” e se submete ao poder jurídico do outro, portanto, a um poder universal ou válido (legítimo). Entretanto, a responsabilidade que é submissão da pessoa ou da coisa não se confunde com a *obligatio*. Esta nasce da manifestação de vontade mediante uma palavra inequívoca, que por sua vez gera responsabilidade, que é objeto do exercício do poder do sujeito de direito sobre a pessoa ou sobre a coisa (sobre esta como patrimônio, posteriormente), em virtude do descumprimento do dever de solver a *obligatio*.¹⁶⁶

Salgado também destaca como o controle prévio da conduta aparece como marca do direito romano. Esse controle significa previsibilidade da conduta e da prevenção ou solução dos conflitos, o que está diretamente ligado à noção de igualdade. Com efeito, a igualdade da justiça entre os outros povos era geralmente *a posteriori*, isto é, uma vez ocorrido o fato, o julgador decidia o que era o justo, por meio de valoração do fato concreto. Os romanos perceberam a necessidade de prever soluções e proporcionar segurança nas relações. A igualdade já estava presente no encontro das vontades livres dos indivíduos, expressa na formalidade das palavras e dos gestos. Assim, foi uma evolução natural passar da

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 178.

palavra das partes para a palavra da lei ou da fórmula, com sua generalidade, como observado desde a Lei das XII Tábuas¹⁶⁷.

1.3 - O Direito e a Justiça segundo Ulpiano

A presença do estoicismo é patente em Ulpiano. Salgado aponta que esta influência o permite conceber o direito natural como uma universalidade retora de todos os animais. Não estão incluídos os seres inanimados, como os minerais, nem os vegetais. A abrangência dos animais justifica-se por ser classe que engloba os homens, para quem as leis e o direito interessam. Dessa forma, tem-se a lei natural em primeiro lugar, é ela que rege todos os animais e, entre eles, também o homem, aqui considerado como ser biológico tal como qualquer outro animal. O direito positivo, civil, não pode insurgir-se contra a lei natural, tendo em vista a integração do humano ao mundo da vida. A lei natural impõe limite à “lei humana que é medida dos atos e dos arbítrios dos indivíduos”¹⁶⁸.

Eis a definição de direito natural de Ulpiano: “O direito natural é aquele que a natureza rege a todos os animais, pois este direito não é particular ao gênero humano, mas comum a todos os animis, que nascem na terra ou no mar, e também às aves”¹⁶⁹. Por isso, para o direito natural, o escravo é pessoa, mas não segundo o direito civil, pois a ele não recai nenhuma obrigação (*in personam*

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 178-179. Na nota 85, Salgado observa como essa “necessidade de controle prévio e objetivo da conduta ou da decisão sobre ela era de tal modo presente na consciência jurídica romana que mesmo o *dictator*, num tribunal militar, a ela se submetia”, como se verifica no julgamento por César, após a guerra civil, de antigos inimigos. Ver. CÍCERO. *Pro M. Marcello Oratio*. Cf. *Discursos VII*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 2011.

¹⁶⁸ SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, cit., p. 179.

¹⁶⁹ ULPIANO D. I, 1, 3; Inst. I, 2. Cf. JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1889. t. I. p. 6 e 199.

servilem nulla cadit obligatio)¹⁷⁰, nem há contra ele ou a seu favor a *actio* (*cum servo nulla actio est*)¹⁷¹.

Em Ulpiano, o direito natural não é o costume ou o *ius gentium*, nem era escrito. Procede da razão cósmica, imanente, natural¹⁷². A lei natural é critério de validade ou a medida da lei humana, é ordenação da razão, ordena o caos da realidade. O *cosmos* dos estoicos “é a realização plena do que é justo, adequado, equilibrado e de igual medida”.

Relembremos a definição de justiça de Ulpiano, brevemente mencionada em tópico anterior deste texto: “Justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito” (*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*)¹⁷³. Há dois elementos, cujas origens remontam, ao menos em parte, a uma tradição aristotélica, e que merecem ser examinados.

O elemento subjetivo é a “vontade constante e perpétua”, expressão que se aproxima da noção de hábito. Eis em destaque a vontade, faculdade humana definidora da *praxis*, do agir, intimamente conectada com a constância, pois a vontade de justiça não pode oscilar, estar presente ora sim, ora não. Ademais, a vontade deve manifestar-se como perpetuamente, ser permanente, quer dizer, “a intenção de sempre ser feito o ato justo”, de modo a

¹⁷⁰ ULPIANO. D. L, 17, 22. Cf. JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Digesto. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1897. t. III. p. 946.

¹⁷¹ GAIO. D. L, 17, 107. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Digesto, *cit.*, p. 953.

¹⁷² SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *cit.*, p. 179-180: “Essa razão cósmica, na concepção estoica, aparece numa trilogia, que passa para os teólogos cristãos, com uma dimensão transcendente (razão abstrata) ou *lex aeterna*, imanente na forma de *lex naturalis*, e positiva, criada ouposta pelo homem, a *lex humana*.”

¹⁷³ ULPIANO D. I, 1, 10, §1; Inst. I, 1, 1. Cf. JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1889. t. I. p. 5 e 199.

consistir também “uma virtude que deve estar tanto no elaborador quanto no aplicador do direito”¹⁷⁴.

O elemento objetivo é “de dar a cada um o seu direito”, marca determinante da juridicização do conceito de justiça. O devido não depende de valoração subjetiva, é objetivo, pois estabelecido pela lei, medida externa. A distribuição ocorre “segundo um princípio de igualdade, o *aequum*, que estabelece a proporção e o peso *adequado* (que se dirige ao igual) para produzir o *equilíbrio* (que tem igual peso) segundo uma medida originária, em primeiro lugar, o *aequum naturale* produzido pela *recta ratio*”¹⁷⁵. O devido é o *ius*, não a coisa, portanto, direito subjetivo, aquilo que é devido ao sujeito de direito enquanto seu direito. A atribuição não é arbitrária, mas objetiva, visto que, decorrente da lei, que é costume do povo, éposta refletidamente quando elevada à forma conceitual e consciente da escritura. Portanto, trata-se de forma de consciência jurídica, não exercício de uma virtude moral; o dever de atribuir a cada o seu direito é exigível, logo, é jurídico, não moral.

A justiça aqui não é somente formal, o que é enquanto critério, mas compreende conteúdo, este determinado pelos *mores*, os bons costumes produzidos pelo povo espontaneamente, pelo senso comum e pelo bom senso¹⁷⁶. O costume é aquilo que geralmente acontece ou ocorre com mais frequência (*id quod plerumque accidit*). E, com efeito, o direito origina-se da vontade do povo, seja pela lei, seja pelo costume, da realidade dos fatos, “de modo que a lei, a forma, a *ratio* deve estar aberta ao conteúdo, à vida, daí, a dialética que movimenta o direito refletido e o direito imediato do costume, mas sempre com vistas à correção da lei”¹⁷⁷. Vejamos o que afirma Juliano:

¹⁷⁴ SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, cit., p. 180.

¹⁷⁵ *Idem*.

¹⁷⁶ *Idem*: “é forma de manifestação social da razão, pela qual ela constrói no plano do em si irrefletido o mundo cultural e, dentro dele, o ético, segundo a prescrição do direito natural.”

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 181.

Não sem razão se guarda como lei o costume inveterado, e este é o direito que se diz estabelecido pelo costume. Porque assim como as mesmas leis por nenhuma outra causa nos obrigam, mas porque foram admitidas pela vontade do povo, assim também com razão guardarão tudo o que sem estar escrito aprovou o povo; porque, o que importa que o povo declare sua vontade com votos, ou com as mesmas coisas e com fatos? Pelo qual também está perfeitamente admitido, que as leis se derroguem não apenas pelo voto do legislador, mas também pelo consentimento tácito por meio do desuetudo.¹⁷⁸

Não há direito irracional, já que o que é contra a razão jurídica não produz efeito jurídico: “mas o que está recebido contra a razão do direito, não produz consequências” (*Quod vero contra rationem iuris receptum est, non est producendum ad consequentias*)¹⁷⁹ e “naquilo que está constituído contra a razão do direito, não podemos seguir a regra jurídica” (*In his, quae contra rationem iuris constituta sunt, non possumus sequi regulam iuris*)¹⁸⁰, mesmo se confirmado pelo costume¹⁸¹, cuja racionalidade é apenas imediata. Conclui-se que o “ius de Ulpiano realiza, assim, a ultrapassagem dos unilateralismos, positivismo e jusnaturalismo, pela diáde insolúvel, direito objetivo – direito subjetivo”¹⁸².

A justiça é objeto da *iurisprudentia*, à qual cabe discernir o justo do injusto para então regulá-los: “A jurisprudência é o conhecimento das coisas divinas e humanas, a ciência do justo e do injusto (*Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti*

¹⁷⁸ JULIANO. D. I, 3, 32. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto, *cit.*, p. 211-212.

¹⁷⁹ PAULO. D. I, 3, 14. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto, *cit.*, p. 210.

¹⁸⁰ JULIANO. D. I, 3, 15. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto, *cit.*, p. 210.

¹⁸¹ CELSO. D. I, 3, 39. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto, *cit.*, p. 212.

¹⁸² *Ibidem*, p. 180-181.

atque iniusti scientia)¹⁸³. Assim, a partir da definição de justiça, Ulpiano deduz princípios práticos válidos para todo o ético, mas sem confundir direito e moral¹⁸⁴: “*honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*”¹⁸⁵.

“Viver honestamente” (*honeste vivere*) é uma regra ética em sentido amplo, abarcando moral e direito. São dois momentos em sua execução: no primeiro, *honeste* significa viver segundo a reta razão, a sua consciência e, no segundo, o objetivo, o objeto dessa consciência, os bons costumes. Os *mores* são jurídicos para os romanos, compõem o conteúdo do direito. Viver honestamente é viver segundo os bons costumes, agir de boa-fé. Romanização de regra moral oriunda dos estoicos gregos¹⁸⁶, para os quais o *honestum* reúne todas as demais virtudes¹⁸⁷, ao se viver honestamente alcança-se a perfeição, pois se conforma ao *logos*, ressalvado que nem tudo o que é honesto é necessariamente lícito (*non omne quod licitum honestum est*)¹⁸⁸. Aliás, os romanos previram a possibilidade de conflito pela limitação do direito em circunstância concreta, no caso de conflito entre o lícito e o honesto. Esse é o momento de aplicação na qual há ponderação pela *aequitas*, na medida em que se pode implementar “a regra jurídica do conteúdo ético que está na sua finalidade, mas que não pode muitas vezes ser estabelecida em regra legal”. Por isso, tem-se a possibilidade de solução jurídica ao problema de deficiência da lei, segundo a regra de Pédio, citado por Ulpiano, que defende que, no cerne da analogia empregada pelo jurisconsulto ou magistrado, deve-se considerar a *utilitas*: “sempre que pela lei se introduziu uma ou outra disposição, é boa ocasião

¹⁸³ ULPIANO. D. I, 1, 10, §2. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto, *cit.*, p. 199.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 182.

¹⁸⁵ ULPIANO, I, 1, 10, §1. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto, *cit.*, p. 199: “*Iuris praecpta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.*” Também reproduzido em *Institutiones*, I, 1, §3.

¹⁸⁶ MATOS. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça*, *cit.*, p. 290-291.

¹⁸⁷ CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* 3, VII. Cf. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. Carlos Ancêde Nougué. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 98-100.

¹⁸⁸ PAULO. L, 17, 144. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Digesto, *cit.*, p. 956.

para que, ou pela interpretação, ou certamente pela jurisdição, se supram as demais que tendem à mesma utilidade”¹⁸⁹.

“Não gerar danos ao outro” (*alterum non laedere* ou *neminem laedere*) é um princípio de ordem, comando de omissão, pretensão de conduta negativa. Abrange todo o ético, mas é concentradamente jurídico, pois estabelece o primeiro princípio da ordem social. Como esclarece Matos, “ele nos manda tratar o homem como homem, respeitando os seus direitos privados, dentre os quais sobressai a liberdade e a sua expressão concreta, a propriedade”¹⁹⁰. Para Salgado, “esse *minimum* do ponto de vista da simplicidade” é “um *maximum* do ponto de vista das consequências e abrangência, pois é fundamento da própria existência da sociedade”¹⁹¹. Por esse princípio, a conduta deve ser normatizada com força irresistível, exigibilidade que “surge da universalidade material e formal do direito, enquanto norma posta por todos e dirigida a todos, com conteúdo axiológico máximo”¹⁹².

“Dar a cada um o que é seu” (*suum cuique tribuere*) é atribuir e proteger o que pertence a cada um segundo a justiça, determinado pelo direito¹⁹³. O *suum* a ser atribuído está no momento de elaboração do direito, sendo de natureza ontológica: “o que é de cada ser é o bem e o bem é o que realiza a sua perfeição de ser, ou seja, o que é necessário para realizar todas as suas potencialidades enquanto ser humano”¹⁹⁴. A consciência jurídica capta em um fato a exigibilidade da conduta comissiva ou omissiva que a ele se refere e encontra nela a pretensão de normatividade, ou seja, essa pretensão de ser regulado pelo direito surge como “realização de seres humanos que devem efetivar individualmente a universalidade

¹⁸⁹ ULPIANO. D. I, 3, 13. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto, cit., p. 210. No original: “Nam, ut ait Pedius, quoties lege aliquid unum vel alterum introductum est, bona occasio est, cetera, quae tendunt ad eandem utilitatem, vel interpretatione, vel certe iurisdictione suppleri.”

¹⁹⁰ MATOS. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça*, cit., p. 291.

¹⁹¹ SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, cit., p. 182-183.

¹⁹² *Idem*.

¹⁹³ MATOS. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça*, cit., p. 291.

¹⁹⁴ SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, cit., p. 183.

concreta na substância *sui generis* que é a pessoa”¹⁹⁵. Ulpiano adapta o princípio do justo de natureza ética (em sentido amplo), fazendo deslocar o eixo axiológico da ideia de justiça para o direito, a uma ordem normativa em que o outro comanda por ser titular de um direito subjetivo (*ius*). Nos termos da interpretação de Salgado, o que se dá é o *ius*, que não é a coisa, mas o direito sobre a coisa, direito da pessoa, do sujeito de direito, que decorre da norma jurídica (*a lex*, que põe no plano do conceito o costume romano)¹⁹⁶. Por isso, a definição acabada é *ius suum cuique tribuere*, dar a cada um o seu direito. A justiça passa a ser definida juridicamente em Roma.

Sem risco de erro, pode-se entender o *ius* de que fala Ulpiano, na sua definição de justiça, em consonância com o que pensam os demais juristas romanos, como o de que decorre a norma jurídica, a regula (*ex iure ... regula fit*), mas ao mesmo tempo o que decorre da norma. Portanto, a sua definição tanto se refere à elaboração quanto à aplicação do direito. A justiça é, assim, o “*tribuir*” algo como em jurídico, adequadamente a cada um, segundo a ponderação prudencial da *recta ratio* sobre a matéria dos *mores* romanos, e o que atribui devidamente como *ius* a cada pessoa na aplicação da *lex*. No primeiro caso, a consciência jurídica atua como

¹⁹⁵ *Idem*. “Esse momento de elaboração, contudo, seria abstrato e não seria jurídico se não resultasse no momento da aplicação do direito, em que a exigibilidade universal com pretensão absoluta de irresistibilidade, que caracteriza o direito, alcança a sua efetividade por meio da norma posta (em sentido amplo, abrangendo também o costume), portando do direito positivo.”

¹⁹⁶ Salgado distancia-se da interpretação de Michel Villey, que atribui a Guilherme de Ockham a concepção do direito subjetivo (VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 250-288.). Como afirma: “O conceito existia entre os romanos, embora fosse a mesma palavra, *ius*, usada para conceitos análogos. Não se trata de quinhão apenas, mas de direito já guarnecido com força aparelhada: a *actio*. *Ius* na definição de justiça percorre todos os momentos do processo do justo: o da elaboração na “tribuição”, o da aplicação espontânea (cumprimento e satisfação do direito do outro) e aplicação por um terceiro (reconhecimento e atribuição do direito).” Cf. SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *cit.*, p. 184, nota 98.

ato de aquisição e valoração prudencial da elaboração e, no segundo, como ato de reconhecimento no fato concreto, do valor como tal considerado na norma.¹⁹⁷

Salgado ressalva as limitações interpretativas do sentido do conceito de justiça de Ulpiano. O *ius suum* tem mais de uma valência, assim como o próprio *ius*. De qualquer forma, trata-se de um conjunto de regras jurídicas que “atribuem um bem (então jurídico) a alguém, que por isso mesmo se mune da *actio* para exigí-lo”. Assim, o *ius suum* está tanto no momento de elaboração (no qual a consciência jurídica estabelece hipoteticamente e para uma espécie de conduta a atribuição de um bem jurídico a alguém) e no momento da aplicação (quando se reconhece o direito de alguém pela aplicação aparelhada, na medida em que se lhe reconhece o que lhe é adequado)¹⁹⁸:

Vista do ângulo do *ius*, tomado como direito da pessoa, a justiça é a atividade do Estado que tem como objeto realizar o direito da pessoa. Então, o objeto da justiça é o direito. Visto do ângulo do direito-norma, objetivo, a justiça é o objeto do direito que, como norma, deve realizá-la. Do ponto de vista do direito subjetivo, o direito é o objeto da justiça; do ponto de vista do direito objetivo, a justiça é o objeto do direito.¹⁹⁹

Em suma, o *ius* é a regra do direito que ordena o bem jurídico a ser atribuído a alguém; é o bem jurídico, aquilo que deve ser atribuído a alguém atribuído por lhe ser pertencente, segundo regra de direito ou o *suum* na situação concreta, em que a norma se realiza; é a faculdade do titular do direito de exigí-lo por intermédio da *actio*, ao passo que exige o cumprimento do dever jurídico.”²⁰⁰

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 184.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 185.

¹⁹⁹ *Idem*.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 185-186.

Considerações Finais

No presente trabalho foi possível examinar a ideia de justiça em Ulpiano, a partir das reflexões propostas por Joaquim Carlos Salgado. Ao lado de Cícero, o jurisconsulto desponta como figura essencial no desenvolvimento da consciência jurídica romana, tendo contribuído para o delineamento da concepção de justiça em Roma não apenas do ponto de vista formal, mas também material, por meio do sofisticado trabalho de elaboração do direito.

Ainda com Salgado, podemos concluir como a definição de *iurisprudentia* de Ulpiano, como a ciência do justo e do injusto, aproxima-se da tradição que nos remete a Cícero, a saber, a da *recta ratio* como uma espécie de igualdade entre o homem e os deuses, “na medida em que o homem sabe e faz o que é justo, mas como homem que é, também animal, procede injustamente. Neste caso é diferente dos deuses, mas está apto a conhecer e coibir o injusto”²⁰¹.

Por um caminho iniciado com os gregos, Ulpiano pôde levar a jurística romana ao seu esplendor máximo, o que fez do direito de Roma um dos pilares fundantes da tradição jurídica ocidental.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARANGIO-RUIZ, Vicente. *Historia del Derecho Romano*. Trad. Francisco de Pelsmaeker e Ivañez. 3. ed. Madrid: Reus, 1974.
- ARISTÓTELES. *Complete Works of Aristotle*: The revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1984. vol. 2.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 185.

AULUS GELLIUS. *The Attic Nights of Aulus Gellius*. Trad. W. Beloe. London: J. Johnson, St. Paul's Church-Tard, 1795. vol. 1.

BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade*: por uma teoria geral da política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

BONFANTE, Pietro. *Diritto Romano*. Firenze: Casa Editrice Libraria Fratelli Cammelli, 1900.

_____. *Istituzioni di Diritto Romano*. 10. ed. Torino: G. Giappichelli, 1951.

BRETONE, Mario. *História do direito romano*. Trad. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Estampa, 1998.

CÍCERO. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

_____. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. Carlos Ancêde Nougué. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Discursos VII*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 2011.

_____. *Las leyes*. Trad. esp. Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.

CORNIL, Georges. *Ancien Droit Romain*: le problème des origines. Bruxelles: Établissements Émile Bruylants; Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1930.

CORRÊA, Alexandre Augusto de Castro. *O estoicismo no Direito Romano*. São Paulo, 1950.

CORREIA, Alexandre; SCIASCIA, Gaetano. *Manual de Direito Romano*. Volume II: Institutas de Gaio e Justiniano vertidas para o português. São Paulo: Saraiva, 1951.

DEL VECCHIO, Giorgio. *A justiça*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Saraiva, 1960.

_____. *História da Filosofia do Direito*. Trad. João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Líder, 2006.

DIO CASSIUS. *Dio's Roman History*. Trad. Earnest Cary. London: William Heinemann Ltd; Cambridge: Harvard University Press, 1954. v. IX.

FALCÓN Y TELLA, María José. *Equidad, Derecho y Justicia*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces, 2005.

FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

FASSÒ, Guido. *História de la filosofía del derecho*: Antigüedad y Edad Media. Trad. José F. Lorca Navarette. 3. ed. Madrid: Pirámide, 1982. vol. 1.

GLOTZ, Gustave. *La cité grecque*. 2. ed. Paris: Albin Michel, 1953.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HONORÉ, Tony. *Ulpian: Pioneer of Human Rights*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano: Digesto*. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1897. t. III.

_____. *Cuerpo del Derecho Civil Romano: Instituta.-Digesto*. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1889. t. I.

KAUFMANN, Arthur. A problemática da filosofia do direito ao longo da história. In: KAUFFMAN, Arthur; HASSEMER, Winfried (org.). *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito contemporâneas*. Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Calouste Gulkenkian, 2002.

KELSEN, Hans. *¿Qué es la justicia?* México, D. F.: Fontamara, 1991.

_____. *O problema da justiça*. Trad. João Baptista Machado. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

KRUEGER, Paul. *Histoire des sources du Droit Romain*. Trad. M. Brissaud. Paris: Thorin & Fils, 1894.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

LOPES, Ricardo Leon. *Pólis: reflexo das almas humanas. Contrato social, Ética e Cidadania no diálogo Críton de Platão*. 2008. 252f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de. *O homem, a cidade e a lei: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles*. 2009. 436f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

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.

MINDUS, Patricia. *A Real Mind: The Life and Work of Axel Hägerström*. Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2009.

MOMMSEN, Theodor. *History of Rome*. Trad. William P. Dickson. London: Richard Bentley, 1862. v. I.

MONCADA, Luis Cabral de. *Elementos de História do Direito Romano*. Coimbra: Coimbra Editora, 1923.

_____. *Filosofia do Direito e do Estado*. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1955, vol. 1.

MONFOLFO, Rodolfo. *O homem na cultura antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura antiga*. Trad. Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito Romano*. 16. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia 1: as sabedorias antigas*. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PASSMORE, John. Hägerström's Philosophy of Law. *Philosophy*, v. 36, n. 137, p. 143-160, abr./jul. 1961.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Diálogos I*. Trad. J. Calonge Ruiz et al. Madrid: Gredos, 1981.

_____. *Platos's Gorgias*. Trad. ing. E. M. Cope. Londres: Bell and Daldy, 1864.

_____. *Teeteto. Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editoria Universitária UFPA, 2001.

POHLENZ, Max. *La Stoa: storia di un movimento spirituale*. Trad. Ottone de Gregorio. Firenze: La Nuova Italia, 1967. v. 1.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine. 9. ed. São Paulo: Loyola, 1993. vol. 1.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Trad. Ivo Storniolo. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2007. vol. 1.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Trad. Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

ROMILLY, Jacqueline de Romilly. *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na igualdade e na liberdade*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995.

_____. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Série “Estudos Sociais e Políticos”, Edição Comemorativa dos 120 anos da Faculdade de Direito da UFMG (1892 - 2012), n. 40, p. 157-176, 2012.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Trad. Ángel Martínez Casado et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989. t. II.

SCHULZ, Fritz. *History of Roman Legal Science*. Oxford: Clarendon Press, 1946.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCR, 2003.

TITO LÍVIO. *History of Rome*. Trad. B. O. Foster. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1926. v. 4. (The Loeb Classical Library).

The Scriptores Historiae Augustae. Trad. David Magie. Cambridge; London: Harvard University Press, 1924. v. II.

TUCCI, José Rogério Cruz e; AZEVEDO, Luiz Carlos. *Ligações de história do processo civil romano*. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Le Droit Romain*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

WELZEL, Hans. *Introducción a la Filosofía del Derecho: derecho natural y justicia material*. Trad esp. Felipe González Vicén. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1971.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.