

A JUSTIÇA E OS PRÉ-SOCRÁTICOS

Eduardo C. B. BITTAR*

RESUMO

A presente investigação visa a traçar algumas linhas na persecução do objetivo de compreender, a partir da fragmentária documentação existente, a noção de justiça no pensamento pré-socrático.

Palavras-chave: *Justiça – Pré-socráticos – Diké.*

RÉSUMÉ

Cette investigation a pour but développer la compréhension, a partir des fragments des textes existents, de la notion de justice contenue dans la pensée des pré-socratiques.

Mots clés: *Justiça – Pré-socráticos – Diké.*

1. PENSARAM OS PRÉ-SOCRÁTICOS SOBRE A JUSTIÇA?

Os pré-socráticos estão entre aqueles que primeiro pensaram. Se Aristóteles, Platão, Sócrates se notabilizaram na história

(*) Livre-Docente e Doutor em Direito da Universidade de São Paulo.

da filosofia ocidental não foi sem consideração direta ou indireta ao trabalho de reflexão a que se entregaram estes primeiros vultos que se dedicaram a conhecer a causa de todas as coisas (*pánta*).

Se o espanto (*thaumatzeln*) é a origem da própria filosofia, e se a filosofia (*philosophía*) é o princípio de todos os conhecimentos, estes que haveriam de ganhar autonomia e especificidade ao longo da história ocidental (biologia, matemática, astronomia...), não se pode desprezar a riqueza deste período na Grécia antiga, sob pena de se perderem genuínas contribuições para a reconstrução do desenvolvimento da *sapientia* acerca das coisas.

E isto pode ser especialmente importante no que tange à discussão de um valor fundamental para a organização do viver humano, a saber, a questão da justiça, este que parece ser um tema de relevante importância para o grupo de questões de que se ocupa a Filosofia do Direito. Assim é que parece ser sua responsabilidade rastrear os vestígios, dentro da filosofia grega pré-socrática, daquilo que significa a justiça. Vale dizer, no cumprimento desta sua alta missão de investigação, cumpre à jusfilosofia aquilatar acerca da justiça, o que, em boa medida, significa também investigar acerca daquilo que é a própria concepção de justiça na história do pensamento,

No entanto, poucos parecem ser os esforços neste sentido. Na literatura especializada os estudos são escassos. Em suas *Lições de filosofia do direito*, Giorgio Del Vecchio, por exemplo, dedica nada além de duas páginas ao estudo do tema, para logo se abalar em direção ao estudo dos sofistas, sendo que Miguel Reale, em sua *Filosofia do Direito*, não trata dos pré-socráticos além de uma rápida menção ao texto da Antígona de Sófocles.¹ É de espantar que a tradição jusfilosófica, à exceção de raríssimos textos, dedique a não ser poucas páginas na tentativa de recuperação da concepção de justiça entre os pré-socráticos. Então, a questão muda de tom, e deixa de ser uma pergunta encaminhada no sentido de saber se os pré-socráticos pensaram ou não sobre a

⁽¹⁾ Del Vecchio, *Lições de filosofia do direito*, 1979, ps. 32 e 33 e Reale, *Filosofia do direito*, 1999, p. 622.

justiça (*diké*), porque de fato seus poucos fragmentos restantes trazem inúmeras referências sobre a temática, sendo relevante, portanto seu estudo e pesquisa. A questão passa a ganhar outro colorido: por que a tradição jusfilosófica não registra de modo tão enfático a importância do período para a discussão da temática?

E, para explicar esta sistemática lacuna, é possível listar alguns motivos: a) as reconstruções histórico-filosóficas têm o paradigma socrático como ponto de partida, iniciando suas investigações a partir do período antropocêntrico do desenvolvimento da cultura helênica; b) as fontes de investigação são escassas, seja pela carência de textos conservados dos pré-socráticos, seja de comentadores e exegetas; c) a filosofia pré-socrática não se ocupa sobremaneira do tema da justiça, sendo mais relevante sua pesquisa no que diz respeito a outras temáticas; d) a dificuldade de exegese, interpretação, leitura e reconstrução dos sistemas pré-socráticos gera certos embaraços na composição de discussões sobre o sentido da justiça neste período; e) a cultura grega do período não permite a distinção plena entre a filosofia racional, a crença religiosa e o misticismo sincrético, e, à luz dos preconceitos modernos e racionais, investigar o pensamento dos pré-socráticos seria retroceder a sistemas ingenuamente construídos sobre bases religiosas circunstanciais, o que comprometeria o valor de universalidade destes sistemas de pensamento; f) a civilização e a cultura gregas somente estariam preparadas para as questões do humanismo, do discurso (*lógos*), da *ágora* e da *pólis* (entre as quais aparecerá de modo mais enfático a questão da justiça – *diké*), a partir do século V a.C. (o que permitiria a alguns afirmar somente a partir dos sofistas a existência de uma Filosofia do Direito autêntica),² antes do que o período cosmológico da filosofia se detinha na preocupação com a natureza (*phýsis*), a investigação sobre a composição da matéria

⁽²⁾ A concepção é de Cabral de Moncada: "Foi preciso que decorresse mais um século e que aparecessem os Sofistas do século V, para que, tendo-se separado definitivamente os conceitos da *phýsis*, do *logos* e do *nómos* (lei humana) surgissem enfim os pressupostos para poder haver autêntica Filosofia do Direito" (Cabral de Moncada, *Filosofia do direito e do estado*, 1995, p.13).

(*hýle*), a origem de todas as coisas (*pánta*), a perspectiva do universo (*kósmos*), como mesmo chega a afirmar Aristóteles.³

Na esteira destas preocupações, também compensa perguntar se os pré-socráticos formam uma escola, uma unidade de pensadores, ou, ao menos, se há uma identificação em suas doutrinas a ponto de serem colocados sob um único rótulo (*pré-*), aliás, reportado ao nome de um filósofo que lhes é posterior (*-socráticos*), ou, se é apenas didaticamente que são enfileirados como pensadores que precederam a Sócrates.

Para responder a esta questão, é necessário enfatizar que se há uma identidade entre os mesmos, ela não se deve somente ao *período histórico* por eles vivido (entre os séculos VI e IV a.C.), muito menos se deve a uma *única localidade* da qual provenham (uns da Jônia, outros de Eléia), mas sim à preocupação *cosmológica* comum a todos, à busca de uma explicação para o despertar do pensamento voltado para a compreensão do universo e do mundo natural, das coisas como existentes e de suas respectivas origens (trata-se de uma grande pergunta sobre a natureza das coisas).⁴

Isto, no entanto, e, de modo algum, autoriza-nos nem a considerá-los filósofos desinteressados dos assuntos humanos, a exemplo de uma tacanha visão em que são descritos como lunáticos encantados com os céus (Pitágoras agiu criando agitação política em Crotona, Zenão deu leis à cidade de Eléia e lutou contra o tirano Nearco, Parmênides teve importante atuação política dando leis à cidade de Eléia), nem a grifar uma *identidade absoluta* entre seus sistemas de

⁽³⁾ “A maior parte dos primeiros filósofos considerava como os únicos princípios de todas as coisas os que são da natureza da matéria. Aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro são gerados e em que por fim dissolvem, enquanto a substância subsiste mudando-se apenas as afecções, tal é, para eles, o elemento (*stokheion*), tal é o princípio dos seres...” (Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983 b, 6).

⁽⁴⁾ Esta identidade pode ser extraída também desta leitura de Werner Jaeger: “El punto de partida de los pensadores naturalistas del siglo VI era el problema del origen, la *Physis*, que dió su nombre a la totalidad del movimiento espiritual y a la forma de especulación a que dió lugar” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 176).

reflexão e entre as conseqüências de suas doutrinas, nem a concebê-los como adeptos de uma mesma concepção de *kósmos* ou de *phýsis* (como exemplo: os pitagóricos vêem uma natureza dual, bipartida, múltipla e divisível; a escola eleática vê a unidade, a indivisibilidade e a permanência como características da natureza das coisas), pois estes nomes lhes são comuns como preocupação, no entanto, o significado que portam e passam a ter em cada sistema de pensamento nos abre o leque para conhecermos as diferenças e as nuances que marcam cada pensador ou cada escola de pensamento deste período (escola jônica; escola pitagórica; escola eleata; escola da pluralidade).⁵ As escolas do período que se apresentam ao conhecimento são:

- Escola jônica, da Ásia Menor: Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Anaxímenes de Mileto e Heráclito de Éfeso;
- Escola pitagórica, da Magna Grécia: Pitágoras de Samos, Alcmeão de Crotona, Filolau de Crotona e Árquitas de Tarento;
- Escola eleata, da Magna Grécia: Xenófanes de Colofão, Parmênides de Eléia, Zenão de Eléia, Melissos de Samos;
- Escola da pluralidade: Leucipo e Demócrito de Abdera, Empédocles de Agrigento e Anaxágoras de Clazómena.

Se o estudo dos pré-socráticos torna-se possível na base destas preocupações, a análise, no entanto, deve seguir, preliminarmente, em direção à dimensão de seu contexto, de seu momento histórico, de seu comprometimento com a esfera dos valores e dados culturais assentados no período. Isto porque parece ser fundamental compreender o processo que forjava a construção de uma concepção de justiça à época, como grande *panneaux* de fundo da aparição dos pré-socráticos.

Daí porque se torna fundamental empreender um movimento no sentido da investigação da tradição homérica, na qual se enraizam

⁽⁵⁾ Seguindo uma classificação dada por Chauí, *Introdução à história da filosofia*, 1994, ps. 47-48.

outras tantas importantes questões culturais que dão sustentação e suporte ao entendimento do momento pré-socrático. Se é impossível entender a Grécia sem Homero, torna-se também inviável discutir justiça nos pré-socráticos sem entender o sentido desta questão na tradição homérica.

2. A JUSTIÇA NA TRADIÇÃO HOMÉRICA

Se a filosofia grega não surge a partir da pressuposição de um "milagre grego", a filosofia pré-socrática também não surge a partir do nada. Ambas pressupõem antecedentes que fomentaram as condições de surgimento. É impossível pensar o aparecimento da filosofia grega, em pleno bojo do período arcaico (séc. VIII ao V a.C.), sem mencionar as influências advindas dos povos orientais, a sabedoria egípcia, os conhecimentos dos caldeus, as artes dos fenícios etc. Também é impossível falar da filosofia pré-socrática sem mencionar a passagem dos gregos de uma fase mítica, correspondente ao período histórico homérico da cultura grega (anterior ao séc. VIII a.C.), a uma fase racional, por intermédio da transição entre a cosmogonia (origem dos cosmos a partir da relação entre as forças vitais) e a teogonia (origem dos deuses a partir da relação sexual entre eles, criando heróis, tias, deuses e homens) em direção à cosmologia (conhecimento racional que explica a origem das coisas a partir de princípios).⁶

A filosofia pré-socrática pertence, portanto, ao momento em que, devidamente nutrida pelo mito, pela epopéia homérica, pela teogonia, pela cosmogonia, haveria condições de cristalização do pensamento racional cosmológico. Mas, isto não afasta completamente a filosofia pré-socrática nascente da sua ligação com o período mitológico (principalmente porque surge a partir do mito), como afirma

⁶ Cf. Chauí, *Introdução à história da filosofia*, 1994, ps. 20-34.

Werner Jaeger,⁷ pois esta passagem se processa aos poucos, numa transição que levará os gregos do período cosmológico da filosofia (naturalista) ao período socrático da filosofia (antropocêntrico).

É desta forma que se pode dizer que a *paidéia* grega formada a partir do período homérico é uma fonte inesgotável para a *re-criação* do sentido de justiça (*diké*) dentro da cultura pré-socrática, na medida em que os pré-socráticos não partiram do nada para a formulação de seus problemas e indagações, mas sim a partir de uma longa tradição de questionamentos antes localizados no mito, na poesia, nos contos, nas adivinhações dos oráculos, na sabedoria dos antigos, nas representações trágicas.⁸ Mais que isto, com Werner Jaeger, se pode dizer que a epopéia homérica possui em si o germe da filosofia grega, e, portanto, do próprio pré-socratismo.⁹ Trata-se de uma proto-forma do pensar filosófico, uma forma cultural que dependeria ainda de maior burilamento, racionalização e laicização, para corporificar-se no próprio pensamento que se faz amigo (*philos*) da sabedoria (*sophía*).

A tradição homérica, portanto, é recheada de importantes contribuições para a formação da cultura grega, e o que é peculiar da metodologia de transmissão destes conhecimentos é que tudo se faz pela via oral. A transmissão oral (por cantores e rapsodos) dos feitos, das venturas e desventuras dos protagonistas da poesia homérica (*Ilíada* e *Odisséia*), o destino trágico do ideal de vida de Aquiles, permite

⁽⁷⁾ "No es fácil trazer la frontera temporal del momento en que aparece el pensamiento racional. Debería pasar probablemente a través de la epopeya homérica. Sin embargo, la compenetración del elemento racional con el pensamiento mítico es en ella tan estrecha, que apenas es posible separarlos" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 172).

⁽⁸⁾ Ferraz Junior, na avaliação da cultura Ática e das fontes de informação sobre a mesma, chega à conclusão de que as referências sobre a justiça não se encontram entre fontes tipicamente jurídicas (leis, decretos, etc.), quando afirma: "O direito, então, seria, por assim dizer, uma propriedade da cultura Ática, e não fruto de uma sistematização jurídica. Suas fontes são singulares – a poesia, o teatro, a oratória, etc. -, sendo-o igualmente seu método de estudo" (Ferraz Junior, *Estudos de filosofia do direito*, 2002, p. 144).

⁽⁹⁾ "La epopeya griega contiene ya en germen a la filosofía griega" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 70).

que a poesia homérica adentre ao universo da cultura e do pensamento gregos antigos, definindo-lhe a substância humana. Transmitida através do teatro, pela cultura popular, ensinada nas escolas,¹⁰ absorvida pelas discussões dos sofistas, introduzida nas discussões filosóficas (Platão e Aristóteles citam-nos inúmeras vezes), inclusive no período helenístico (Porfírio), a tradição homérica é aquilo sem o que o espírito da Grécia não teria se revelado.¹¹

Aqui aparece a resposta para a evidente pergunta que se poderia formular neste momento: por que o estudo da justiça deveria, na cultura da civilização grega, partir dos estudos sobre a literatura épica homérica, ainda mais considerando que estes textos têm maior valor literário que filosófico, e estão marcados por profundos traços mitológicos e não racionais? A figura de Homero (tenha ele existido ou seja ele uma invenção poética, tenha ele sido um compilador, ou, definitivamente um genial criador) é referência não simplesmente por trazer em sua poesia um dos primeiros textos com registros formais da cultura grega, mas sobretudo e especialmente por ter imprimido o alto sentido de humanidade e culto das virtudes (*aretai*) que haveriam de constituir o grande acervo, e o forte e ineludível legado, de toda a civilização grega antiga.¹²

Sem dúvida alguma, como diz Werner Jaeger, não é a justiça o grande tema do poeta, seja na narrativa da *Ilíada*, seja na narrativa da *Odisséia*, mas sim a heroicidade a marca do encantamento poético dos textos homéricos.¹³ Ou seja, num período de cultura cavalheiresca e

⁽¹⁰⁾ É certo que a epopeya participa da formação da cultura do jovem grego: "En la epopeya se manifiesta la peculiaridad de la educación helénica como en ningún otro poema" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 55).

⁽¹¹⁾ Jaeger destaca, para grifar a importância de Homero, os ecos de sua fama até mesmo nos textos de Platão: "Cuenta Platón que era una opinión muy extendida en su tiempo la de que Homero había sido el educador de la Grecia toda" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 53).

⁽¹²⁾ Cf. Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 54.

⁽¹³⁾ "Lo que despierta la simpatía del poeta por los aqueos no es la justicia de sua causa, sino el resplandor imperecedero de su herocidad" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 63).

aristocrática,¹⁴ a marca do herói será exatamente aquela de alguém que prefere escrever seu nome da história, por seus feitos grandiosos e suas virtudes, a ter uma vida pacífica e opaca, com todas as conseqüências trágicas que possam estar atrás desta preferência pelo maravilhoso e engrandecedor dos feitos heróicos. Apesar do foco estar voltado para a descrição das virtudes do herói, isto não significa que dentre as *aretai* não se destaque a *diké* em meio aos grandes temas da *paidéia* grega deste período. A poesia de Homero é, portanto, um portal para entender o processo de formação da cultura grega, de um modo mais geral, mas também para entender as diferenciações surgidas entre os diversos usos e empregos dos termos *thémis*, *diké* e *dikaosýne* na cultura grega.

Para a boa compreensão do tema, deve-se considerar que o próprio momento de instabilidade e de assentamento dos povos conduziu a civilização grega do período homérico à valorização do ideal guerreiro-cavaleiresco de vida e do heroísmo como *areté politiké*.¹⁵ Certamente, o estado de constante beligerância entre os povos envolvidos em conflitos, disputas, conquistas, denotam a presença de um nomadismo e o início da fixação territorial do homem na Grécia. O culto aos ancestrais, às tradições trágicas, às visões órficas, às revelações dos oráculos, aos valores mitológicos, o apego imoderado ao culto e à tradição compõem o mosaico de cores que caracteriza com toda precisão esta sociedade aristocrático-sacerdotal que representou o início da organização política helênica.

Em tal meio, prosperaram o poder político da nobreza detentora das armas e da *areté* guerreira, ínsita na natureza de seus membros, aliado ao poder religioso emanado da autoridade sacerdotal, representante da ordem e da justiça divinas. Consoante o espírito de vida imperante, as classes populares camponesas, uma vez que a atividade produtiva restringia-se basicamente à agricultura, submetiam-se à

⁽¹⁴⁾ "El *pathos* del alto destino heroico del hombre es el aliento espiritual de la *Ilíada*. El *ethos* de la cultura y de la moral aristocráticas halla el poema de su vida en la *Odisea*" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 57).

⁽¹⁵⁾ Werner Jaeger, *Op. cit.*, 1946, vol. I, p. 22.

justiça imposta pelos detentores dos poderes temporal e espiritual, que cunharam o seu conceito de acordo com os interesses e com a cultura predominantes.

Ou seja, a poesia de Homero é não só inspiradora da cultura grega, mas é também reflexo de certas condições temporais. À parte o caráter imorredouro de seus ensinamentos, a poesia de Homero retrata um certo *status quo* de evolução da própria civilização grega. E, considerando-se esta sua peculiar condição, percebe-se que a poesia de Homero carrega dentro de si concepções de mundo gestadas ao longo do período mitológico (ou homérico pp. dito). A poesia homérica está impregnada pela noção de Destino (*Ananké*), como responsável pela distribuição social dos homens, assim como de seus valores, riquezas e condições, o que, de fato, somente ajudou a justificar durante vários séculos a irregularidade tanto das condições de vida, quanto da distribuição da *justiça* e fez do homem objeto passivo do mundo dos deuses, joguete das vontades, das iras ou das discórdias entre os deuses.

Há, portanto, a partir da poesia de Homero, que se divisar o quanto a imagem da *justiça* não está associada às condições sócio-históricas do próprio povo grego. Há que se divisar, sobretudo, que a mitologia reflete a condição histórica do povo grego, e, nesta medida, entender que qualquer reflexão que queira entender o sentido de justiça dos gregos deve partir por compreender a diferenciação entre *diké* e *thémis* em sua significação mitológica, esta que é o traço da narrativa homérica (a condição humana como espelho dos desejos, discórdias, amores, incestos, joguetes e traições entre os deuses).

O termo *justiça* não é largamente empregado na poesia homérica, não sendo recorrente e nem usual, mas é na épica homérica que se podem encontrar as primeiras aparições do termo *justiça* em registros de que se tem notícia na cultura grega.

O termo justiça aparece corporificado ora em *thémis*, ora em *diké*, o que, por si só, é já indício de que existem dois vocábulos entre os gregos para designar aquilo que se costuma chamar por justiça. Mas,

thémis e *diké*, como vocábulos gregos, reportar-se-iam ao mesmo *designatum*? Estariam querendo significar a mesma coisa? Do ponto de vista etimológico, em Homero, *thémis* é empregada para designar o costume, especialmente quando aparece empregada na frase que consta da *Ilíada* como da *Odisséia*: “*e thémis est*”, significando aquilo que está estabelecido pelo costume. Ou seja, *thémis* designa algo cuja significação reporta à conservação, à permanência, a tradição, fazendo apelo à dimensão de um passado cuja preservação se dá na continuidade dos costumes, dos hábitos sociais, das tradições ancestrais. *Thémis* vem, portanto, revestida de uma forte pressão tradicional, de uma pesada herança dos antepassados, significando o liame, a ligação, entre o que era, e o que será, não somente num sentido temporal, mas especialmente num sentido moral, ou seja, no sentido de que o que era deve continuar sendo, como medida de *dever-ser* do comportamento das novas gerações.

Já quanto ao termo *diké*, é possível entendê-lo em dois sentidos: um, de regra, costume, significando algo mais distante e sagrado (usado mais ou menos de modo indistinto com *thémis*), que aparece em *Odisséia* 11, 218 e 14, 59; outro, de justiça em seu caráter mais humano, mais carnal e vivo (oposto a *thémis*), que aparece em *Ilíada* 19,180 e oposto a força – *bía* (*Ilíada*, 16,388).¹⁶ Neste último sentido, que figura no texto da *Ilíada*, o trecho é o da disputa entre Pátroclo e Heitor, onde aparece a descrição da fúria da intervenção de Zeus sobre os homens: “Comme, par une tempête, toute la terre obscurcie est accablée, en un jour d’automne, sous l’eau qu’avec violence verse Zeus, quand, dans son ressentiment, il se fache contre les hommes qui par violence, sur la place publique, *prononcent des jugements boiteux et banissent la justice*, sans craindre le regard des dieux...”¹⁷

⁽¹⁶⁾ Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1999, Verbetes *Dike*, p. 283, e *Thémis*, ps. 427-8.

⁽¹⁷⁾ Homère, *Iliade*, 16, 388, trad., 1965, p. 274.

Dentro dos textos homéricos, o termo *diké* ora designa algo diverso de *thémis*, na *Ilíada*, ora se aproxima do sentido de *thémis*, como algo sagrado, na *Odisséia*. Esse desnível entre a *Ilíada* e a *Odisséia*, no que tange à significação de *diké* é bastante significativo para a compreensão do processo de construção da própria idéia de justiça na consciência da civilização grega. Isto porque esta referência a uma *diké* como uma força oposta à *bia* (violência), na *Ilíada*, já revela que a *diké* tinha incorporado nela um certo sabor de transgressão, especialmente por ser algo que se associa à idéia de uma resistência à estrutura de classes. Paulatinamente, a partir do séc. VI a.C., é que a *diké* começou a ser considerada como algo mais universal, válido para toda a sociedade, contando com a garantia do próprio Zeus, especialmente porque a agora recém-surgida idéia de que as são as leis (*nómoi*) que governam as cidades-estado, e não os oligarcas, que passam a corporificar o ideal da *diké* como garantia de justiça.¹⁸ Porém, não há que se comparar a força e a grandiosidade do relevo moral que haverão de recair sobre o termo *diké* na poesia de Hesíodo e na poesia de Homero. Hesíodo acentua a diferença, já existente de modo lateral em Homero, entre *diké* e *thémis*, construindo uma diferenciação clara entre os termos, o que permite a expansão paulatina do emprego do uso do termo *diké*, em detrimento do termo *thémis*, que haverá de recair aos poucos no abandono. Ao menos sua significação para a filosofia desaparece e, já nos pré-socráticos, o termo de maior emprego para significar justiça é *diké*, e não *thémis*.

No entanto, é importante grifar que para o uso mitológico, homérico e pré-homérico, na língua grega, o vocábulo *thémis* não somente designa algo de natureza sagrada (bom conselho dado aos deuses), como designa também que pode ser dado pelos deuses aos homens, como num ritual de passagem em que se unge o beneficiário com uma espécie de dom, por exemplo, o dom da sabedoria, ou o dom

⁽¹⁸⁾ Cf. Peters, *Termos filosóficos gregos*, 2. ed., 1983, verbete *diké*, p. 54.

de governar. Nesta acepção é que se pode dizer que os reis recebiam *thémis* das mãos de Zeus, assim como o cetro do poder, para o comando e orientação da sociedade (eram ungidos pelo dom de governar). Sem dúvida alguma, esta crença facilitava imensamente a legitimação do poder, na medida em que tudo aquilo que emanasse da vontade do governante era também um mandamento inspirado por *thémis*. É claro que aqui está a abertura para a dominação e a manutenção de uma estabilidade de governo fundada na tradição aristocrática e nos costumes ancestrais e míticos. A *justiça* concebida, e assim distribuída por força da vontade e da unção dos deuses, encontrou seus fundamentos nas lendas, no mito, na religião e na tradição consuetudinária, possibilitando a fundamentação da dominação.

O termo *thémis*, na língua grega, além de designar o uso, o costume, a unção de sabedoria, também era utilizado para designar uma deusa; esta se reveste da figura de *Thémis*, de uma deusa pré-olímpica, filha de Gaia e Urano, e esposa de Zeus, atuando ao lado deste como o símbolo da ordem e do poder organizativo. Neste passo, podem ser tomados os retratos mais fiéis da mitologia grega trazidos pela *Teogonia* de Hesíodo, obra que registra as aventuras de Zeus, filho de Réia, para que se possa entender a significação de *Thémis* no caleidoscópio dos deuses do Olimpo.

Na obra de Hesíodo, Zeus, desde seu nascimento às escondidas de Crónos (que comia seus filhos com medo que o destronassem), sob a proteção de Urano (Céu) e Gaia (Terra), passa por inúmeras lutas e batalhas, ora contra os Titãs, ora contra o Dragão, até sua vitória e ascensão à condição de rei dos imortais, no Olimpo, em cuja condição toma como esposas Méti e *Thémis*. Assim, de seu casamento com *Thémis*, Zeus tem alguns filhos: 1) as estações: Bom Governo (Eunomia), Justiça (*Diké*) e Paz (Eirene); 2) as Parcas ou Moirai ou partes (Cloto, Láquesis e Átropos).¹⁹ *Thémis*, portanto, além de conselheira de Zeus (aquela que diz a vontade e orienta a ação de

⁽¹⁹⁾ Cf. Cornford, *Principium sapientiae*, 1989, p. 360-363.

Zeus), mãe das Moirai, que presidem a ordem e o equilíbrio do universo.²⁰

⁽²⁰⁾ Neste sentido, segue-se a interpretação de Ferraz Junior, na linha de Giorgio Del Vecchio: “Nas mais antigas manifestações do pensamento grego antigo, a justiça não aparece com denominação própria e específica, mas freqüentemente ligada a outras idéias, cujas conotações são invariavelmente míticas. Como tem sido observado, nem Homero nem Hesíodo conhecem o vocábulo *dikaosyne*, mas para designarem a justiça, de que, por certo, tiveram alguma idéia, valem-se de outros vocábulos, como *Diké* (que significa originalmente ‘decisão judicial’) e *Thémis* (equivalente, na origem a ‘bom conselho’) (Del Vecchio, 1960, p.6). *Thémis*, como toda figura mítica, bastante controvertida, é uma das deusas gregas da justiça. Ela é mãe das Horas que presidem a ordem do Universo. *Thémis* é originariamente a conselheira de Zeus, identificada mesmo com sua vontade. Mais tarde, ela já surge como a divindade dos oráculos, promovendo reuniões públicas e propiciando o aparecimento e elaboração das ordenações civis. A outra imagem mítica é *diké*, deusa dos julgamentos, filha de Zeus e *Thémis*. Sua figura se liga mais tarde não só a decisão, mas também à pena judicial, fazendo-a cruel, a vingativa. Importa verificar, no entanto, que na épica grega a justiça não tem a forma da virtude principal, mas é freqüentemente superada pela coragem, a astúcia, virtudes estas cujo caráter dramático é bem mais propício ao desenvolvimento de uma epopéia. Ou, como diz Del Vecchio (1960, p. 6) ‘a própria índole da justiça – virtude equilibradora – a torna menos apta a traduzir-se naqueles movimentos de paixão e contrastes de afetos, de que acima de tudo se alimenta a poesia’. Contudo, mesmo *Thémis* nem sempre é portadora da concórdia, nos seus conselhos a Zeus, podendo incitar o conflito e a discórdia, o que realmente sucede na *Iliada*, com a guerra de Tróia.

“Essas figuras míticas fundamentais, *Thémis* e *Diké*, guardam sempre um significado original e próprio. Parece mesmo que a última indica a sentença do juiz, correspondendo, aproximadamente, o termo *diké*, ao *jus* latino. A expressão *themdiké* parece ser análoga ao latim *jus fasque*, no qual *fas* talvez correspondesse a *Them*. Elaborou-se também, com base na distinção entre as duas deusas, uma igual diferença entre uma justiça divina e outra humana, o que não parece ser originariamente exato, sendo isto produto de época posterior (Del Vecchio, 1960, p. 7). Entretanto, se é fato que *jus* traduz comumente o *diké* grego, deve-se levar em conta que a raiz *dik* ou *deik*, existente no latim e no sânscrito, deu o latim *dicere* e o grego *dikaosyne*. A conotação primitiva de *jus* e *diké* porém, pouco tem a ver com as derivações que, à custa de sufixos e prefixos, foram feitas posteriormente, ligando-as a coisas, como leis, tribunais, sentença, etc. O sentido primeiro das palavras tinha antes uma referência religiosa que guarda ainda hoje a palavra jurar. Neste sentido, podemos ter uma compreensão mais exata do significado da justiça para Platão ou Aristóteles, com sua referência eticamente religiosa, mais do que técnico-jurídica” (Ferraz Junior, *Estudos de filosofia do direito*, 2002, ps. 148 e 149).

O que se percebe é que da união de Zeus com *Thémis* surgem, reunidas entre si, a ordem física das estações, a ordem social da administração do rei e as partes atribuídas aos homens, significando existir uma sincronia existente entre o físico-natural e o sócio-político, dando a idéia de uma espécie de continuísmo entre a ordem das coisas humanas e a ordem cosmológica que a tudo rege.²¹ Assim, o Olimpo não somente governa a si próprio, como também governa a ordem das coisas no *Kósmos*, como também dá os instrumentos para a ação dos homens uns com os outros, uns contra os outros, no que está incluída a idéia de *Diké*.

Nesta tradição mítica da personificação, há, portanto, uma derivação no relacionamento entre *Thémis* e *Diké*, pois *Diké* é uma deusa ligada à verdade (*alétheia*) e à luz,²² filha de *Thémis*, agindo em oposição a outras forças, que agem com propósitos contrários [a injustiça (*adikía*), a desconfiança e a infidelidade (*pseudés*) e a sedução mentirosa (*apáte*)]. Nesta medida, *Diké* revela aos homens o que é em essência (e o que estaria escondido na dimensão do Hades), especialmente quando atua sobre as relações humanas, fazendo com que emerja o que é porque é, e não o embuste, o falso, o mentiroso, a imagem parca e translúcida da verdade.

Somente com o evoluir histórico é que a significação mítica da justiça foi cedendo lugar a outras concepções do justo, que chegará a ser confundido entre os sofistas com a vontade daquele que faz as normas políticas (*nómos*). Entre a crença mitológica nos deuses que presidem o Olimpo e seu poder sobre a ordem e a justiça do *kósmos*, no período homérico, e as concepções mais recentes de justiça, no

(21) Cf. Cornford, *Principium sapientiae*, 1989, p. 362-363.

(22) Referindo-se ao termo *alétheia*: "é uma palavra que se relaciona com três forças positivas: a justiça (*dike*), a confiança e fidelidade (*pístis*) e a doce ou suave persuasão (*peithó*). Personificadas, são três deusas ligadas à verdade e à luz; em oposição a elas, no campo do esquecimento/erro/engano/mentira, que é o mundo escuro da *Léthe*, estão três outras forças: a injustiça (*adikía*), a desconfiança e a infidelidade (*pseudés*) e a sedução mentirosa (*apáte*)" (Chauí, *Introdução à história da filosofia*, 1994, p. 38).

período arcaico, e, posteriormente, no período clássico, um salto bem acentuado no sentido da laicização da idéia do justo e do injusto.

Com tais modificações, o conceito divinizado da justiça como *thémis* perdeu seu conteúdo de princípio coordenador da vida humana por concessão divina. Uma nova ordem pública exigiu uma nova configuração à justiça, adequada às novas exigências sociais, o que é fruto próprio de uma civilização que se organiza na técnica, no comércio, na política, no governo das coisas comuns da *pólis*. O advento do vocábulo *dikaíosýne* passa a ser a tradução desta vertiginosa mudança de concepções na sociedade grega.

O termo *diké*,²³ apesar de surgido provavelmente à mesma época do termo *thémis*, assume, com as modificações da civilização grega, uma carga de significação específica, revelando seu sentido como igualdade, como cumprimento da justiça, como bom julgamento, assumindo uma conotação social de grande relevo quando do surgimento dos primeiros movimentos sociais em oposição às injustiças que sulcavam abruptas diferenças entre os grupos sociais, as classes dominantes e as classes camponesas. Neste sentido, ampla contribuição foi dada pelo poeta do povo, Hesíodo,²⁴ responsável pela exaltação do

⁽²³⁾ A respeito das diferenças semânticas entre os termos *thémis* e *diké*: "The one, *thémis*, is specialized to man, the social conscience, the other is the way of the whole is the way of the whole world of nature, of the universe of all live things. The word *diké* has in it more life-blood, more of living and doing; the word *thémis* has more of permission to do, human sanction shadowed always by *tabu*; *fas* is unthinkable without *nefas*" (Harrison, *Themis: a study of the social origins of greek religion*, 1989, p. 516).

⁽²⁴⁾ A respeito das diferenças conceituais entre a *Dike* homérica e a hesiódica: "O *Dike* de Hesíodo contém uma elevada concepção moral do comportamento correto; mas falta-lhe algo no sentido da obrigação recíproca consciente entre as diferentes classes e indivíduos, característica da visão de Homero. Nesse contexto, a ética da justiça de Hesíodo é, paradoxalmente, mais aristocrática do que a de Homero. Seu conceito de *dike* não é um apelo à genuína colaboração harmoniosa entre os diversos setores da comunidade; não desafia o direito do proprietário de terras de usufruir o monopólio do poder; de fato, aceita como fato natural que a *pólis* (a palavra começa a ser usada por Hesíodo no sentido clássico) prospere ou sofra como resultado direto dos atos da aristocracia. A esperança de melhorias positivas se baseia somente na possibilidade de que os senhores vejam a luz oriunda de *Diké* e pautem seu comportamento por essa luz de justiça, em suas relações com os membros da comunidade subordinada" (Morrall, *Aristóteles*, 1985, p. 11).

trabalho, do esforço e dos valores populares ligados ao modo campesino devida.²⁵

Perceba-se que o processo de transformação da idéia de justiça entre os gregos corresponde a um movimento de passagem, contínua e lenta, entre os vocábulos *thémis*, *diké* e *dikaosýne*. Se a justiça estava depositada sobre a autoridade de *thémis*, atribuída pelas próprias mãos de Zeus aos dirigentes e governantes, como investidura divina e sagrada, significando o bom conselho ungido sobre o que é humano, com sua passagem para *diké*, constrói-se um novo baluarte da realização material de um maior igualitarismo, na medida em que não somente *diké* assume um sentido de justiça mais próximo e igualitário, como poder humano de decisão sobre as coisas humanas, como também se dessacraliza e destrona, como desafio, a autoridade de *thémis*.

Assim é que para uma nova ordem política, econômica, cultural e social, *diké* revelou-se a melhor concepção para revestir os anseios e ideais populares. Tornou-se, ademais, princípio-motor para a reivindicação de modificações na estrutura político-administrativa da cidade (*pólis*). Tal significado encontrou fundamentos na própria conceituação mitológica do termo, que representa a deusa responsável pelo embate contra as forças de Éris (discórdia), Bia (a violência) e Hybris (imoderação), na implantação da ordem sobre a Terra.²⁶

Não apenas voltou-se, tal movimento, contra as diferenças sócio-econômicas, mas, também, contra o arcabouço jurídico imperante. A inexistência de leis escritas era permissiva de toda espécie de abuso por parte dos magistrados que julgavam e se socorriam dos costumes, das tradições, do que estava dado pela tradição ancestral e que assim deveria ser (em Homero, “e *thémis esti*”), da “vontade dos deuses”. Ampliaram-se as reivindicações pela positivação das leis, fato que constituiu um primeiro passo no sentido da contenção do arbítrio e da

⁽²⁵⁾ *Id.*, *ibid.*, vol. I, pp. 75 a 93 e 121 a 123.

⁽²⁶⁾ Luís Fernando Coelho, *Introdução histórica ao direito*, 1977, p. 33.

distribuição efetiva da justiça no seio da sociedade. Consolidada a legislação, ter-se-ia vitória promulgada a favor da proteção da igualdade. Desta forma é que as primeiras leis foram obtidas no governo de Drácon (séc. VII), mas foi com Sólon, entre o final do séc. VII e início do séc. VI a.C., que se buscou a realização do ideal encarnado no termo *diké* e consagrado na literatura hesiódica.²⁷

Assim, ampliando e dando ensejo à materialização dos anseios do representante popular no espaço poético-literário, Sólon combateu a discórdia social e introduziu a igualdade entre os integrantes da sociedade, um dos três pressupostos da forma democrática de governo. A Ordem e o Direito tornaram-se elementos de primordial importância no governo instituído por Sólon, estadista, legislador, pensador e poeta que compõe a parte mais nobre da tradição helênica. Foi a medida *métron* o baluarte de todo o seu governo, uma vez que realizou o equilibrismo social procurando estabelecer a harmonia entre os interesses classiais antagônicos e favorecer o desenvolvimento de uma classe média forte, assim como de toda a sua obra intelectual, de cunho notadamente político-moral. Foi com Sólon também que se efetivou a subsunção do homem à *pólis*, erigindo-se, desde então, a verdadeira responsabilidade cívica dos indivíduos participantes da conjuntura político-social. Sabedoria e astúcia política ligam-se ao nome deste governante, que não só idealizou, enquanto pensador, como realizou, enquanto governante, por meio de legislação, as modificações necessárias para a seqüência do desenvolvimento da sociedade na busca do governo democrático.

A princípio em estreita conexão com a religião, como sagradas emanções da tradição que unia não só os homens em torno do culto do lar, mas, também, em torno do culto da cidade e de seus deuses,²⁸ a legislação, ao ganhar a forma escrita sob o governo de Drácon, tornou-se princípio de conduta ao qual passou-se a atribuir as qualidades da imutabilidade e da inderrogabilidade, representação

⁽²⁷⁾ Neste momento, “a força e a justiça fizeram-se aliadas” (Morrall, 1985, p. 13).

⁽²⁸⁾ Fustel de Coulanges, *A cidade antiga.*, vol. I, p. 290.

própria do espírito da cidade corporificado num conjunto racional de preceitos. A dinamização da vida política, ensejando modificações estruturais intensas, deu margem à transformação do sagrado em profano; aquilo que era cognoscível, de início, apenas pelos sacerdotes, laicizou-se, passando para o domínio do legislador (*nomothétos*) e, posteriormente, para o domínio do corpo de cidadãos: o poder de controlar as instituições da *pólis*. Da sacralidade à objetividade, ocorreu uma mutação: a inviolabilidade foi substituída pela derogabilidade da lei (*nómos*).

3. OS FRAGMENTOS DE JUSTIÇA NOS TEXTOS E NA DOXOGRAFIA DOS PRÉ-SOCRÁTICOS

O estudo dos fragmentos de justiça dos pré-socráticos (fragmentos conservados) é possível de ser empreendido, na medida em que se consideram, além dos textos propriamente ditos, os testemunhos antigos de seus pensamentos e reflexões.²⁹ Na passagem da fase oral à fase escrita da cultura grega, que se dá com Anaximandro (os ensinamentos de Tales de Mileto eram orais), pode-se dizer que ocorre uma importante mutação dos modos de conservação das práticas reflexivas. Também a este tempo (séc. VI a.C.), a cultura racional, desvinculada dos paradigmas mitológicos, inicia sua tarefa de orientação social, dando suas primeiras contribuições para a formação das leis que contribuiriam para erigir as novas estruturas básicas do meio político que haveria de encontrar seu esplendor no século de Péricles (V a.C.). O nome do filósofo apareceu associado ao nome do legislador. Atualizou-se o conceito de justiça como realização palpável da atividade

⁽²⁹⁾ Testemunhos em Platão, Aristóteles, Simplicio, Plutarco, Sexto Empírico, Clemente de Alexandria, Hipólito, Diógenes Laércio, Estobeu, Marco Aurélio, Estrabão, Plotino, Porfírio, Jâmblico, Socião, Satyros, entre outros. Também contribuem para esta reconstrução a crítica moderna (reconstrução filológica ou hermenêutica), entre textos de filosofia (principalmente, Hegel, Nietzsche e Heidegger) e textos de filologia (principalmente, Zeller e Diels).

humana; passou o homem a figurar como ser ativo e responsável por cunhar seu destino, não ser passivo diante da vontade divino-transcendental e mítica como no período precedente.

Aos poucos também, a proeminência dada aos oráculos, às adivinhações, à leitura da vontade dos deuses, perde terreno para um novo esboço de saber, que haveria de se inscrever como um substituto à cultura do mítico, e este saber ganha o nome de filosofia (*philosophía*), por obra e arte de Pitágoras de Samos. O filósofo, neste momento, não se confunde com o errante e eremita, com o mago ou com o amigo das pitonisas e oráculos, mas torna-se figura pertencente à vida política (Anaximandro de Mileto),³⁰ enfim, um atuante e ativo membro da *pólis* que encontra na *ágora* o lugar de manifestação de seu pensamento, introduzindo-se aí até mesmo como um reformador capaz de, pela razão, intervir sobre o social, servindo como uma espécie de guia da vida coletiva, inclusive dando leis ao povo. Apesar da imagem falseada que se faz dos pré-socráticos – vinculada à imagem, trazida no *Teeteto* de Platão, da escrava trácia que teria rido de Tales de Mileto que andava distraído das coisas do mundo ao se dedicar às coisas do céu, e teria caído num buraco –, é importante verificar que o que é comum ao pensamento pré-socrático é a preocupação com a vida humana mais concreta, inserida, no entanto, dentro de uma ordem cosmológica (*kósmos*) maior que a própria ordem da cidade (*pólis*), e isto vem revelado não somente pela atuação concreta destes filósofos em assuntos políticos e legislativos, mas especialmente pela linguagem de que utilizam, carregada que está de metáforas jurídicas, aforismos e significações extraídas da vida política, da vida cívica, da vida em comum.

Por isso, *diké*, termo já em voga e de maior uso vulgar que outro qualquer para significar justiça, e não *thémis* ocupa o lugar

⁽³⁰⁾ Anaximandro de Mileto foi o primeiro filósofo a escrever seus pensamentos. Esta passagem da expressão oral para a escrita representou uma grande mudança para o meio intelectual, dado que pessoas não integrantes do hermético grupo dos iniciados poderiam ter acesso às idéias propugnadas pelo pensador.

terminológico necessário para designar a ordem do cosmos, a esfera das leis que cumprem a função de dar conjunção ao todo universal. Por isso, apesar de ser algo comum a todos os pré-socráticos a reverência cosmológica e o problema da *phýsis* (existe uma ordem justa natural cosmológica), herança do período mitológico (apesar do pensamento racional), é no termo *diké* que haverão de encontrar a palavra adequada para se referir à justiça, pois *diké* vem do verbo *deíknymi*, que significa proferir um julgamento, atribuir ou pedir a justiça, ou, também, ser acusado pela justiça, agir em justiça, sofrer a sanção da justiça ou a imposição da pena de caráter imperativo.³¹

Assim é que se pode perceber o nítido processo de humanização da própria idéia de justiça, na passagem da era homérica à era arcaica, que, de autoritária delegação de Zeus aos corruptíveis seres que habitam o mundo sublunar, por força da *thémis* dada a alguns, foi se tornando propriedade típica e atribuição da deliberação dos legisladores. O homem, de inerte e irresponsável instrumento da vontade divina, tornou-se, além de realizador da justiça através de sua atividade, motor de toda a vida social por meio de sua energia e de sua inteligência, não dissociadas do respeito à esfera celestial e de um certo apego à própria tradição mitológica.³²

3.1. Escola jônica: cosmologia e justiça

O primeiro fragmento propriamente filosófico, no Ocidente, de que se tem notícia que faça menção a *diké* é de autoria de Anaximandro.³³ O curioso é que isto não faz deste pensador nem um nome corrente nos estudos jusfilosóficos, assim como não se pode

⁽³¹⁾ Sigo a interpretação de Chauí, *Introdução à história da filosofia*, 1994, p. 40.

⁽³²⁾ "La idea de justicia, que en Homero apenas contrastaba sobre la realidad de que nacía, es ya una posibilidad de realización mediante la actividad humana" (A. Sanchez de la Torre, *Los griegos y el derecho natural*, 1962, p. 34).

⁽³³⁾ Anaximandro de Mileto (610-547 a.C.), da Jônia, autor do primeiro livro de filosofia em língua grega (*Sobre a natureza*).

dizer que se trate efetivamente do primeiro pensador a ser destacado dentre os pré-socráticos. Anteriormente a Anaximandro, conhece-se a importância e a significação do nome de Tales de Mileto³⁴ para a cultura grega, bem como para a filosofia antiga de modo geral, algo de que Aristóteles nos dá notícia.³⁵ De qualquer forma, fica claro que a filosofia nasce na Jônia, e isto porque a organização da *pólis* latente conferia as condições necessárias para este movimento do espírito humano.³⁶

Neste fragmento de Anaximandro (“... Princípio dos seres... ele disse que era o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois, concedem eles mesmos *justiça* e deferência uns aos outros pela *injustiça*, segundo a ordenação do tempo”),³⁷ constata-se a tendência geral do pensamento grego pré-socrático, de busca de explicação das coisas a partir de um princípio único (os opostos em relação de contradição permanente), a exemplo do que já havia sido feito pelo pensamento de Tales (água), num esforço de superação do sensível em direção a algo superior e primeiro.³⁸

Percebe-se também o quanto a idéia de uma unidade dos contrários é possível, desde a perspectiva em que ambos atuem num movimento permanente, no sentido da realização de uma espécie de lei que governa o *kósmos*, onde tudo se ordena de conformidade com este

⁽³⁴⁾ Tales de Mileto (625-558 a.C.), da Jônia, na Ásia Menor, primeiro filósofo de que se tem notícia no Ocidente, de cuja filosofia oral não se poderiam ter guardado registros escritos, desenvolveu uma doutrina na qual considera a *água* como o princípio de tudo, no duplo sentido de que dela tudo se origina, assim como dela tudo se compõe (seus diversos estados permitem entrever esta sua disposição). O princípio do úmido é, sem dúvida nenhuma, sinônimo de fertilidade, esta mesma que seria a geratriz de todas as coisas.

⁽³⁵⁾ Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983 b, 6.

⁽³⁶⁾ Cf. Chauí, *Introdução à história da filosofia*, 1994, ps. 38-40.

⁽³⁷⁾ Fragmento extraído da *Física* de Simplicio (24,13), in *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários* (Os pensadores), 1996, p. 50.

⁽³⁸⁾ “El principio originario que establece Anaximandro en lugar del *água* de Tales, lo ilimitado (*ápeiron*), muestra la misma osadía en traspasar los límites de la apariencia sensible” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, ps. 179-180).

princípio, e nisto há ordem, há certeza, há regularidade, e, acima de tudo, há *justiça (diké)*.³⁹ Esta reflexão pertence à cosmogonia dos opostos, parte da mecânica de funcionamento do sistema cósmico concebido por Anaximandro como iniciado a partir do indeterminado (*ápeiron*),⁴⁰ ou seja, à sua doutrina segundo a qual o universo se governa pelo equilíbrio entre os opostos, ao modo de compensação entre úmido e seco, entre quente e frio, e, inclusive, entre justo e injusto.⁴¹

Ou seja, a relação dos contrários define, exemplarmente, a partir de uma metáfora, a ordem das coisas, como uma realização do *justo*. De certa forma, a idéia de justiça aqui já contém em si o princípio de funcionamento do *kósmos* (conjunto de coisas de coisas sujeitas a ordem e justiça),⁴² fazendo-se, através de suas regras, com que se realize o equilíbrio do todo que deve presidir à organização dos

⁽³⁹⁾ “O primeiro uso da *diké* num contexto filosófico ocorre no único fragmento existente de Anaximandro (Diels 12B1) onde se requer os elementos (*stoicheia*), que são forças naturalmente opostas, que façam uma reparação (*diké*) uns aos outros pela sua mútua transgressão no processo da *gênesis-phthora*. Os limites que aqui são violados não são os de uma sociedade humana mas os da ordem implícita no mundo visto como um *kosmos*, isto numa era em que a descontinuidade entre o mundo físico e a vida humana ainda não havia surgido. Nota-se uma correção em Heráclito (frg. 80): a luta entre os elementos não é, como Anaximandro queria, uma espécie de injustiça que exige compensação, mas a ordem normal das coisas, a tensão dos opostos que é a realidade da existência” (Peters, *Termos filosóficos gregos*, 2. ed., 1983, p. 54).

⁽⁴⁰⁾ Vide a respeito a profunda lição sobre o *ápeiron* de Anaximandro em Cornford, *Principium sapientiae*, 1989, p. 257 e ss.

⁽⁴¹⁾ “Anaximandro explica el constante intercambio entre sustancias opuestas mediante una metáfora legalista, tomada de la sociedad humana: la prevalencia de una sustancia a expensas de su contrario es ‘injusticia’; acontece, entonces, una reacción mediante la inflicción de castigo, que restaura la igualdad – algo más que la igualdad, puesto que el infractor se ve también privado de parte de su sustancia original – que se la da a la víctima, además de la suya propia, lo que, a su vez (podría inferirse), conduce a *kóros*, al hartazgo por parte de la primera víctima, que, entonces, comete injusticia contra el agresor inicial” (Kirk, Raven Schofield, *Los filósofos presocráticos*, 2. ed., 1994, p. 180). Também: “Es una personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas como la contienda de los hombres ante el tribunal” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 181).

⁽⁴²⁾ Cf. Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 181.

elementos e seres entre si. Neste fragmento, justiça é sinônimo de equilíbrio, mas de um equilíbrio pendular, que se dá na ordem do todo, não necessariamente na justiça ponderada e métrica de cada situação. Isto quer dizer que, por exemplo, uma situação de extrema injustiça (parricídio) não é justa por si e isoladamente, mas que, na ordem das coisas, é restabelecida por uma outra força contrária (pena), seu oposto, quando *diké* aparece. A *injustiça* também por si, olhada nesta perspectiva, deve aparecer como algo que pertence à ordem maior do justo, pois, de algum forma, segundo este mesmo princípio cósmico, num relacionamento recíproco de todas as coisas entre si, há ordem mesmo na injustiça (“... pois, concedem eles mesmos *justiça* e deferência uns aos outros pela *injustiça*...”). *Diké* aqui não depende somente da vontade dos homens, ou da justiça dos tribunais ou da ordenação das leis decretadas pelos governantes, mas é força que movimenta eternamente o movimento e o intercâmbio das coisas entre si.⁴³

Não há separação, portanto, entre a ordem dos fenômenos causais-naturais e a ordem dos fenômenos ético-sociais; tudo indica que há uma transposição efetiva da noção de culpa-responsabilidade das relações ético-jurídicas para a esfera das relações físico-naturais, na medida em que o fragmento revela uma interconexão mais do que lógica, revela uma implicação ético-jurídica ao nível do físico natural, a ponto de o *kósmos* vir-se a revelar na base deste movimento, onde o mecanismo da causa-e-efeito funciona como instrumento do equilíbrio geral das coisas entre si.⁴⁴

Isto tudo já é mostra suficiente do hermetismo e do significado profundo que a reflexão de Anaximandro havia trazido à tradição grega,

⁽⁴³⁾ “La idea de Sólon es ésta: la *Diké* no es dependiente de los decretos de la justicia terrestre y humana; no procede de la simple intervención exterior de un decreto de justicia divina como ocurría en la antigua religión de Hesíodo. Es inmanente al acaecer mismo en el cual se realiza en cada caso la compensación de las desigualdades. Sin embargo, su inexorabilidad es el castigo de Zeus, el pago de los dioses. Anaximandro va mucho más allá. Esta compensación eterna no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 181).

⁽⁴⁴⁾ Cf. Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 182.

Revelando dados já impressos o traçado geral das práticas míticas, bem como nas crenças gerais espalhadas na cultura grega mais arcaica. Além de seu legado reflexivo, tem-se notícia de Anaximandroter formado também uma escola de pensamento, sendo conhecido o nome de seu discípulo, Anaximenes de Mileto.

A escola jônica ainda ganha caudal com a representativa figura de Heráclito de Éfeso, este que se torna um dos mias notáveis, apesar de sua obscuridade, dentre os pré-socráticos, e que proclama que a todos é dado o dom de se auto-conhecer, mesmo antes da famosa sentença de Sócrates (“A todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmos e pensar sensatamente”). Sua principal doutrina, baseada na idéia de que não se pode banhar duas vezes no mesmo rio, afirma a fluidez do ser (que apesar de sua pluralidade fluída mantém assim sua unidade estável), na medida em que um certo estado de vir-a-ser permanente define de modo definitivo a qualidade das coisas. E, não fossem estas coisas, sequer justiça haveriam de ter conhecido os homens, na medida é que estar o tempo todo em constante movimento, revela aos homens o que é cada coisa, e nesta ordenação (onde os contrários se encontram em luta, e as coisas empíricas não encontram permanência), lhes faz conhecer justiça (“Nome de justiça não teriam sabido, se não fossem estas (coisas)”).

Anaximenes de Mileto (585-528a.C.), da Jônia, Ásia Menor, de quem se tem pouca notícia, além de ter sido discípulo de Anaximandro e ter-se dedicado à meteorologia. Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.), da Jônia, celebrizou-se com uma das doutrinas cuja significação melhor produziu eco dentre os filósofos pré-socráticos, especialmente considerada sua idéia de que não se nada no mesmo rio duas vezes e de que tudo (o ser) flui permanentemente [“Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se”], tendo escrito uma obra intitulada *Sobre a natureza*, restando de seu pensamento algo em torno de mais de 130 fragmentos. Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Estobeu, Florilégio, V, 6, in Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários (Os pensadores), 1996, ps. 138-150 (para todas as citações a seguir).

Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Clemente de Alexandria, Tapeçarias, IV, 10.

E, neste fluxo, guerra e combate consentem, permitem, favorecem e realizam justiça (“A guerra é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros homens”);⁴⁹ somente na luta existe *diké*, e não fora dela, e não sem ela, e não apesar dela.⁵⁰ A força simbólica de *diké* aqui encontra uma espécie de fulgor natural, que tudo perpassa, que controla suavemente o rumo e o destino das coisas, de modo a que a imperturbabilidade do ciclo das coisas se mantenha permanentemente conservado, graças a *Diké* e às suas ajudantes, as *Erinis*.⁵¹

A visão que guardam os homens da justiça não é a mesma que Deus dela guarda, na medida em que aos olhos humanos muito do que é visto como injusto, pode estar sendo a realização de justiça (*diké*) (“Para o deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas homens umas tomam (como) injustas, outras (como) justas”).⁵² Independente disto, a lei que vem colocada como ditame humano, servindo à cidade, esta deve ser respeitada e conservada, como instrumento para a conservação da ordem das coisas. Ela assume um caráter tão importante na Grécia antiga de modo geral, um caráter até mesmo sagrado e inviolável – o que o levará mais tarde Sócrates a uma morte em que proclama a inviolabilidade da lei em defesa do que é comum (*koinón*) – que chega a assumir em Heráclito um caráter pétreo, a ponto de se poder extrair da metáfora da muralha o seu sentido para o conjunto do povo (“É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas”).⁵³

⁽⁴⁹⁾ Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Hipólito, Refutação, IX, 9. Ou, nesta versão: “É preciso saber que a guerra é o comum, a justiça é discórdia, e que todas as coisas vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Orígenes, Contra Celso, VI, 42).

⁽⁵⁰⁾ “En Heráclito la lucha se convierte simplemente en el ‘padre de todas las cosas’. Sólo en la lucha aparece *Diké*” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 204).

⁽⁵¹⁾ “Por último, todo procede según rigurosa legalidad. “El Sol no rebasará su carrera, y si lo hiciere, sabrían encontrarle las *Erinis*, ayudantes de *Diké*” (frag. 94). *Diké* es aquí la ley natural, y las *Erinis*, como ya en la *Ilíada*, sus ayudantes (II., 19, 418)” (Nestle, *Historia del espíritu griego*, 1987, p. 62).

⁽⁵²⁾ Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Porfírio, Questões homéricas, *Ilíada*, IV, 4.

⁽⁵³⁾ Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Clemente de Alexandria, *Tapeçarias*, IX, 2.

3.2. Escola eleata: ontologia e justiça

A escola eleata, que se abre com Xenófanés de Colofão,⁵⁴ cuja crítica às tradições politeístas gregas, advindas da poética e da mítica, lhe faz deduzir a existência de um Deus único, onipotente, destituído de características humanas (principalmente das paixões humanas), cria uma certa contrariedade à forte tradição de culto antropomórfico dado aos deuses desde tempos remotos na cultura grega. Se esta sua marca se transmite à sua escola, será com Parmênides⁵⁵ que esta tradição haverá de se tornar cegamente fundamental, numa luta filosófica que se erguerá em direção contrária aos pensamentos de Pitágoras (dualismo) e de Heráclito (fluidez), e a ser sustentada lógica e dialeticamente por outro discípulo da escola, Zenão de Eléia.⁵⁶ Com Parmênides, pode-se dizer, se inicia a *onto-logia* (Nietzsche chegará a afirmar, em *A filosofia na época trágica dos gregos*, que na filosofia de Parmênides “preludia-se o tema da ontologia”), o estudo do ser, este que é considerado eterno, uno, único, imóvel e indestrutível e pleno.⁵⁷

Assim, parece que a visão dos homens confunde-se com a opinião que têm sobre os fenômenos que são capazes de ver, de enxergar, de descrever e de compreender, mas ao verem, vêem apenas parte do Ser. Por isso é que o ser é descrito como algo mutável, em

⁵⁴ Xenófanés de Colofão (570-528 a.C.), da Jônia, escrevia em verso e pregava de modo errante seu pensamento, restam-nos trechos de suas elegias, sátiras e paródias, que revelam o caráter ácido de sua especulação, bem como as suas críticas aos poetas Homero e Hesíodo.

⁵⁵ Parmênides de Eléia (530-460 a.C.), considerado discípulo de Xenófanés, é autor de um poema – a forma do filosofar através do poema é inédita na literatura grega de então – intitulado *Sobre a natureza*, de cuja integralidade do texto original restam alguns trechos.

⁵⁶ Zenão de Eléia (504-? a.C.), de Eléia, discípulo de Parmênides, deixou alguns escritos (*Discussões*, *Sobre a natureza*, ...), e é reconhecido por Aristóteles como o verdadeiro iniciador do pensamento lógico e como criador da dialética (método utilizado para contrapor teses e demonstrar sua contraditoriedade recíproca).

⁵⁷ Cf. Chauí, *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, 1994, ps. 73-74.

permanente fluxo heraclitiano, em profunda divisão pitagórica. Mas, é exatamente *Diké* que permite, no poema *Sobre a natureza* (“..., destes, Justiça de muitas penas tem chaves alternantes...”), que Parmênides tenha acesso a uma verdade (*alétheia*) que não consta da dimensão de compreensão humana vulgar (*dóxa*). Esta permanência, esta estabilidade, esta segurança, esta inabalável estrutura que paira acima da compreensão vulgar (“... como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas, para os quais ser e não ser é reputado o mesmo e não o mesmo...”),⁵⁸ e que, ao mesmo tempo, a tudo governa, na lisonjeira distância do que está acima do reino das coisas que são governadas pela vida e pela morte, pela gênese e pelo desaparecimento (*gênesis - pthôra*), pelo permanente devir da mutação (“Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames é sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira”),⁵⁹ é que descrevem a certeza do império do justo.⁶⁰ Mais que isto, em Parmênides e seus sucessores,⁶¹ necessidade, destino e justiça se somam como conceitos, como exigências lógicas da própria existência do Ser.⁶²

3.3. Escola pitagórica: dualismo numérico e justiça

O hermetismo pré-socrático é uma espécie de marca que acompanha a aura sob a qual se escondem as figuras mais legendárias da cultura grega, entre as quais se encontra Anaximandro, da escola

⁽⁵⁸⁾ Parmênides, Fragmento, Simplicio, Física, 117, 2.

⁽⁵⁹⁾ Parmênides, Fragmento, Platão, Sofista, 237 A.

⁽⁶⁰⁾ Esta interpretação pode ser extraída da leitura de Jaeger: “La *Diké* de Parménides, que mantiene apartado del Ser todo devenir y todo perecer y lo sostiene persistente e inmóvil en sí mismo, es la necesidad implícita en el concepto del Ser, interpretada como aspiración del ser a la justicia” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 197).

⁽⁶¹⁾ Além de Zenão, Melisso (444-?a.C.), de Samos, no Mar Egeu, é reconhecido por sua atividade política, tendo-se notícia de um poema seu (*Sobre a natureza*), tratando-se de um pensador que dá continuidade à reflexão de Parmênides.

⁽⁶²⁾ Cf. Chauí, *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, 1994, ps. 83-83.

jonica, mas também Pitágoras,⁶³ a quem se pode atribuir grande responsabilidade pela difusão de uma espécie de prática iniciática marcada a um só tempo pelo místico e pelo filosófico (esta prática funda a escola pitagórica em Crotona). A escola fundada por Pitágoras e os discípulos por ele iniciados deverão de ser profundamente influentes, em primeiro lugar, sobre a cultura e a política locais, e, em segundo lugar, na cultura grega posterior, inclusive clássica e helênica, repercutindo até mesmo de modo direto sobre os pensamentos platônico e aristotélico.

É certo que esta influência se estenderá para incluir também uma importante repercussão na concepção de justiça (*Diké*) dos filósofos do período socrático,⁶⁴ que, a partir da doutrina dualista dos números como tradução da essência do ser (existe a pluralidade dos existentes e a existe a unidade dos números), passa a ser entendida como *tetráktis*, envolvendo proporcionalidade e simetria para sua mais acabada definição.⁶⁵ O próprio simbolismo do número quatro para a doutrina pitagórica incorpora-se à idéia de justiça (*diké*), uma vez que tanto pela multiplicação, como pela somatória das díades ($2+2=4$ ou $2 \times 2=4$), obtém-se a *tetraktys*.⁶⁶

Pitágoras de Samos (580-497 a.C.), tendo fundado em Crotona uma comunidade de discípulos e iniciados, pregou sua filosofia como uma religião, é perseguido politicamente por provocar agitação política na cidade, e se refugia em Metaponto, não deixando obra escrita de que se tenha notícia, mas provocando grande expansão do pitagorismo pelo mundo conhecido, o que determinará toda uma corrente de discussões na Grécia Antiga.

-) "A contribuição pitagórica foi aproveitada por Aristóteles, na classificação da justiça, em distributiva, corretiva, e comutativa, por Dante Alighieri, ao formular a clássica e famosa definição do direito, baseada na noção de *proportio* e, certamente, inspirou Beccaria, no remate de sua obra *Dos delitos e das penas*, quando se refere à proporcionalidade que existe, necessariamente, entre delito e pena" (Cretella Junior, *Curso de filosofia do direito*, 2 001, p. 94).

Cf. Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 184.

"La igualdad venía representada por el número 3, por ser igual a los números que le anteceden ($1+2$). La igualdad está también en el número 4, por otra razón: porque está compuesto de dos números iguales.

De la representación geométrica del número 4 obtienen los pitagóricos que lo próprio de la justicia es la reciprocidad e la igualdad (y a que los lados y los angulos de un cuadrado son iguales y se corresponden con los contrários). Así es como el cuadrado es modelo de armonía, porque lo forman unos mismos números, tanto si se los suma como si se los multiplica. Por tanto, la justicia no es sólo igualdad, sino doble igualdad (Luego, Aristóteles dirá que la igualdad de la justicia puede ser aritmética o geométrica)" (Sanchez de la Torre, *Op. cit.*, p. 44).

De acordo com a doutrina de Pitágoras, a justiça era entendida a principal das virtudes, algo que será profundamente absorvido pela teoria platônica, além de ser concebida como igualdade. A teoria numérica pitagórica entendia que a idéia de justiça podia se expressar ou pela tríade (3) ou pela *tetraktys* (4), especialmente esta última, representação da *omónoia*, harmonia dos contrários existente entre os lados do quadrado ($1=1$ em \square). Para a doutrina pitagórica, a perfeição desta equação numérica da justiça pode ser demonstrada em se considerando a somatória dos elementos que formam a primeira *tetraktys* ($1+2+3+4 = 10$), sendo que o número dez é considerado o símbolo da máxima perfeição na escala numérica decimal, símbolo do infinito.

Esta concepção vem a desaguar, posteriormente, no texto da *Ética a Nicômaco* (1131 a, 29), de Aristóteles, onde a justiça distributiva é definida como igualdade de caráter proporcional, construída a partir de um critério do tipo geométrico,⁶⁷ observando-se a proporcionalidade da participação de cada qual no critério eleito pela constituição. Nesta relação, há uma proporção a ser observada entre as quatro partes relacionadas, ou seja, dois sujeitos e dois objetos, todas estruturadas a partir de uma relação matemática, em que o primeiro termo está em direta relação de proporcionalidade com o terceiro, ao mesmo tempo em que o segundo assim se encontra frente ao quarto termo ($A:B=C:D$, onde $A+C=B+D$).

As diversas investidas de Pitágoras sobre diversos campos de conhecimento renderam-lhe críticas que reduziram sua figura a uma espécie de cultuador de todos os temas, dos números aos rituais de iniciação, da música do universo às fórmulas matemáticas. No entanto, a doutrina pitagórica fundiu-se a uma longa tradição, radicando-se indiretamente na cultura posterior dos gregos (Platão e Aristóteles, por

⁶⁷⁾ (*Eth. Nic.*, 1131 b, 11/ 12). "À la notion simple de l'égalité, qui apparaissait dans l'idéal d'*isonomie*, se substituent des conceptions plus savantes: on distingue, on oppose égalité arithmétique et égalité géométrique ou harmonique. En fait, la notion fondamentale est devenue celle de proportion..." (Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, 1965, pp. 171 e 172).

exemplo), e, também, solidificando-se na continuação de diversos discípulos que lhe deram enfático prosseguimento aos ensinamentos da escola. Filolau de Crotona (Séc. V a.C.),⁶⁸ a quem se liga o nome de Árquitas de Tarento,⁶⁹ é um destes a quem se atribui, inclusive, uma hermética frase, a respeito de um dualismo fundamental, que haverá de marcar o pensamento platônico, qual seja: “Mas testemunham também os antigos teólogos e adivinhos que por certas punições a alma está ligada ao corpo e, como num túmulo, nele está sepultada”.⁷⁰

3.4. Escola da pluralidade: atomismo e justiça

Os pensadores da escola da pluralidade serão aqueles que haverão de se opor à unidade originária do ser (nem o número de Pitágoras, nem a água de Tales, nem a unidade de Parmênides), substituindo-a pela multiplicidade originária do ser (os átomos de Demócrito, os elementos de Empédocles, as sementes de Anaxágoras).⁷¹ São eles pensadores com diversas concepções, como Empédocles⁷² e Anaxágoras,⁷³ mas cuja representatividade para a discussão do

Filolau, séc. V a.C., pitagórico de Crotona, mestre de Demócrito, de quem se tem pouca notícia e remotos fragmentos.

Árquitas de Tarento (400-365 a.C.), discípulo de Filolau, de Crotona, foi governador de Tarento, é considerado iniciador das teorias mecânicas, e de sua obra restam apenas fragmentos (*Harmonia, Diatribes*).

Filolau, Fragmento, Clemente de Alexandria, Tapeçarias, III, 17, in *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários* (Os pensadores), 1996, p. 208.

Cf. Chauí, *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, 1994, p. 87.

Empédocles de Agrigento (490-435 a.C.), na Sicília, defende a tese dos quatro elementos constitutivos da unidade do ser (água, ar, terra e fogo), sem deixar de considerar sua fluidez empírica, dizendo que os elementos se separam ou se repelem pela relação amor/ódio, tendo deixado dois poemas (*Sobre a natureza, Purificações*).

Anaxágoras de Clazômenas (500-428 a.C.), da Jônia, tem um escrito *Sobre a natureza*, tendo sido importante ativista enquanto ligado a Péricles e tendo fundado a primeira escola filosófica de Atenas.

problema da justiça se fará recair sobre os atomistas, Leucipo⁷⁴ e Demócrito,⁷⁵ aqueles que tratavam da *phýsis* como sendo o átomo (*átomos* – o indivisível), relevando-se em especial as reflexões e sentenças deste último, considerado um filósofo de transição, exatamente porque já contemporâneo dos sofistas,⁷⁶ representando a passagem entre a cultura cosmológica dos filósofos pré-socráticos e a cultura ético-política dos filósofos socráticos.

Como filósofo pré-socrático, Demócrito haverá de pensar na *phýsis* das coisas (o átomo) e haverá de localizar as coisas num todo, num *kósmos*, dado pela relação entre o vazio e os átomos e o arranjo destes entre si, cuja ordem é fundamental para a harmonia das partes. Este *kósmos* ordenado pode ser enxergado em sua concretização refletido nesta sentença: “Ceder à lei, ao chefe e ao mais sábio é pôr-se em seu lugar”.⁷⁷ Isto significa que esta mesma sentença, além de revelar uma espécie de subserviência de Demócrito às antigas e tradicionais crenças gregas, já o coloca também entre aqueles filósofos do período socrático, para os quais as preocupações com a ordem do

⁷⁴) Leucipo de Mileto (500-430 a.C.), provavelmente discípulo de Zenão, é considerado por Aristóteles o criador da doutrina dos átomos, depois aprofundada por Demócrito, tendo escrito duas obras (*A grande ordem do mundo; Sobre o espírito*).

⁷⁵) Demócrito de Abdera (460-370 a.C.), notável atomista, que é discípulo de Leucipo, escreveu muitas obras (cerca de noventa) das quais restam apenas algumas (*Pequena ordem do mundo, Do entendimento...*), mas cujos vários fragmentos (apesar da controvérsia em se saber se são seus ou de Leucipo, pois foram recolhidos todos num único documento) possuem relevante informação para a reconstrução do pensamento atomista antigo.

⁷⁶) Deste embate com os sofistas surgem os seus fragmentos éticos, na opinião de Peters: “Embora os fragmentos de Demócrito traiam um certo interesse pelo comportamento ético em geral e pela justiça em particular (ver frgs. 45, 174), isto é mais o interesse ético de um filósofo do que uma tentativa de construir uma ética filosófica. O ímpeto para uma tal tentativa residia nos ataques dos sofistas às bases da conduta, argumentando que elas estavam ligadas a uma lei relativa e arbitrária. Por isso a noção de *diké* foi arrastada para a controvérsia em torno de *nomos* vs. *phýsis* e resulta numa série de posições dos sofistas que descreveram a justiça como consistindo apenas na obediência às leis arbitrárias do estado (...)” (Peters, *Termos filosóficos gregos*, 2. ed., 1983, p. 54).

⁷⁷) Demócrito, Fragmentos autênticos, Demócrites, Sentenças, 13.

todo se plasmariam na esfera dos assuntos humanos, especialmente os ético-políticos. Isto porque nesta frase estão consagradas: a) a idéia da conservação da lei (ética do respeito à lei) como sendo o cimento da cidade (*pólis*), algo que está presente no discurso de Sócrates perante seus discípulos diante do cálice de cicuta; b) a idéia de hierarquia que coloca cada um em seu próprio lugar, o que pressupõe o entendimento de que há um lugar dado a cada um e de que este lugar deve ser conservado, algo que haverá de marcar a lógica da definição de justiça da *República* de Platão; c) a idéia de superioridade do sábio e da sabedoria, ante a vulgaridade e a ignorância, marcas do intelectualismo ético aristotélico, que faz a felicidade decorrer do conhecimento e da contemplação filosófica.

Analisando de mais perto os fragmentos éticos de Demócrito, é possível identificar diversas curiosas questões sendo tratadas com apurada atenção. Aquela que parece ser uma destas forças vitais de seus fragmentos é a que abre campo para a preocupação que ressalta a busca da excelência do caráter como medida do que é o humano (“A boa natureza dos animais é a força do corpo; a dos homens, a excelência do caráter”),⁷⁸ à semelhança do dito do sofista Protágoras, para quem o homem é a medida de todas as coisas, das que são porque são e das que não são porque não são.

Ainda de mais perto, uma destas questões de destaque é aquela que versa sobre o sentimento de justiça. De fato, a injustiça cometida por erro ou por desvio de conduta, é algo comum de ser admitido como pertencente à própria natureza humana. O sentimento de justiça, o móvel da ação, a intenção de agir, a motivação do comportamento são questões que haverão de se desenvolver em momentos posteriores da história da filosofia, principalmente a partir do nascimento da filosofia da subjetividade, mas que já encontram forte presença na reflexão de Demócrito sobre o comportamento justo. Quando diz que “O belo não é não cometer injustiça, mas nem mesmo querer fazê-lo” (Demócrito, Fragmentos autênticos, Demócrates,

⁽⁷⁸⁾ Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Demócrates, Sentenças, 23.

Sentenças, 27), chega mesmo a prenunciar alguns dos principais ensinamentos bíblicos cristãos, segundo os quais se pode pecar até mesmo por intenção, aqui visto como realização do belo. É certo que isto na produz uma semelhança entre a noção de *charitas* cristã e o pensamento de Demócrito, especialmente porque o cristianismo pressupõe não somente amar o amigo, mas também amar o inimigo, algo que está ausente do pensamento deste filósofo (“Inimigo não é quem comete injustiça, mas o que quer cometê-la”),⁷⁹ para quem a intenção do injusto (“quer cometê-la”) é um ingrediente fundamental para divisar o justo e o injusto.

Entre o sentir a injustiça e o agir injustamente existe um átimo de diferença que vem explorado pela reflexão de Demócrito de modo muito explícito, construindo uma diferenciação que não encontra claros precedentes nem mesmo na cultura grega anterior, abrindo campo para uma discussão sobre aquilo que hoje se poderia chamar de o problema da consciência, no pensamento antigo (“Quem de boa vontade se lança a obras justas e lícitas, dia e noite está alegre, seguro e despreocupado; mas, quem não faz conta da justiça e não realiza o que é preciso, entedia-se com coisas tais, quando se lembra de alguma delas, sente medo e atormenta-se a si mesmo”).⁸⁰ Demócrito pode, portanto, afora sua contribuição como atomista, ser considerado, por suas sentenças éticas, um filósofo de grande significação para o período, na medida em que traz como legado até mesmo uma afirmação que lembra aquela do idealismo moderno kantiano, segundo a qual se deve agir de acordo com o dever e pelo dever (ética do dever), para que a ação seja considerada ética (“Não por medo, mas por dever, evitai os erros”).⁸¹

O que se torna ainda mais espantoso, e a coincidência com as crenças cristãs não são pequenas, é que Demócrito tenha declarado a regra de ouro (não fazer aos outros o que não gostaria que a si fosse

(79) Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Demócrites, Sentenças, 55.

(80) Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrofeu, II, 9, 3.

(81) Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Demócrites, Sentenças, 7.

A JUSTIÇA E OS PRÉ-SOCRÁTICOS

feito), a noção fundamental do espírito de justiça cristã, quatro séculos (!) antes de sua efetiva proclamação, quando afirma: “Em nada respeitar mais os homens que a si mesmo, nem fazer algo mau, quer ninguém vá ver, quer todos os homens. Ao contrário, respeitar principalmente a si mesmo e estabelecer para sua alma esta lei: nada fazer de inadequado”.⁸²

Também é curiosa a afirmação de Demócrito, segundo a qual “Quem comete injustiça é mais infeliz que o que sofre injustiça”

(Demócrito, Fragmentos autênticos, Demócrates, Sentenças, 11), pois, de certa forma, contém o mesmo espírito das lições socráticas

(Sócrates lhe é contemporâneo, e vem a morrer em 399 a.C.), nas quais se encontrava o ensinamento segundo o qual é melhor sofrer a injustiça

do que praticá-la.

De seu pensamento também se destaca o desapego material como força motriz do homem justo, na medida em que esta filosofia não convida à renúncia completa aos bens materiais, como haveriam de se desenvolver doutrinas deste já é no período helenístico (especialmente, de a escola dos cínicos), mas sim convida a um moderado comportamento de usufruto dos bens na condição de quem não os persegue a ponto de

cometer por eles injustiça (“Conseguir bens não é sem utilidade, mas, através da injustiça, é o pior de tudo”),⁸³ pois em verdade toda submissão significa escravidão e dependência, o que gera contradição

na idéia de justiça (“Quem fosse totalmente submisso ao dinheiro jamais poderia ser justo”).⁸⁴

E, nesta concepção de justiça, a vingança participa do espírito de reconstrução da *diké*, da situação equilibrada, na medida em que não se vingar é dar alento àquele que injustiça comete (“É mostra de sabedoria guardar-se da injustiça iminente, mas de insensibilidade

Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrofeu, IV, 5, 46, in *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários* (Os pensadores), 1996, p. 273-300.

Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Demócrates, Sentenças, 43. Sócrates, *Fragmentos autênticos*, Demócrates, Sentenças, 16.

nãose vingarda sofrida”),⁸⁵ na medida em que os atos injustos parecem merecer o desencorajamento e devem ser, quando possível, impedidos, senão vingados (“É belo opor obstáculos a quem comete injustiça; senão, não de participar da injustiça dele”).⁸⁶ É por isso que a atitude de justiça demanda resistência, demanda força, coragem (“Fama de justiça é coragem e intrepidez de julgamento, mas o temor do infortúnio é limite da injustiça”).⁸⁷ E, quando se trata de fazer justiça, de proclamar justiça para causas alheias, então é necessário que o julgamento seja correto, e, mais que isto, que não se permita prosperar a injustiça pela omissão, pois aquele que pratica o injusto deve padecer de seus efeitos, pois o mal está justamente em consentir com a injustiça (“Aos que sofrem injustiça é preciso, dentro do possível, vingar e nisso não ser omissos. Agir assim é justo e bom, mas não fazê-lo é injusto e mau”).⁸⁸ Quando a injustiça não é punida, resta a sensação de que a ausência de vingança faz prosperar a injustiça, desincentivando o homem justo. A injustiça, especialmente quando grave, merece rigoroso tratamento, a ponto de se condenar o injusto a não ser absolvido, pois o contrário seria incentivar o injusto, algo que é devido aos juizes de cuja isenção se aguarda o comportamento corajoso e inflexível da prática do justo (“E aos que praticam atos dignos de exílio, ou de prisão ou de punição, deve-se condenar a não absolver. Quem os absolve, dando a sentença por visar lucro ou prazer, comete injustiça e, necessariamente, guardará isto dentro de si”).⁸⁹

3. UMA REFLEXÃO NECESSÁRIA: HÁ UMA UNIFORMIDADE DA NOÇÃO DE JUSTIÇA ENTRE OS PRÉ-SOCRÁTICOS?

São profundamente herméticas, apesar de pertencerem a reflexões que procuram resultar de um encadeamento lógico-racional do

⁽⁸⁵⁾ Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrobeu, III, 3, 43.

⁽⁸⁶⁾ Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Demócrites, Sentenças, 1.

⁽⁸⁷⁾ Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrobeu, III, 7, 31.

⁽⁸⁸⁾ Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrobeu, IV, 5, 43.

⁽⁸⁹⁾ Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrobeu, IV, 5, 44.

Pensamento, idéias e concepções contidas nas diversas referências feitas no termo justiça (diké) nos fragmentos pré-socráticos. De fato, não é lícito recolher uma idéia de justiça unificada, ou uma unidade de justiça entre os pré-socráticos, pois são diversas as escolas, as tendências, as concepções, assim como são variados os pontos-de-partida e os entendimentos mantidos por estes pensadores a respeito do tema.

No entanto, é possível sim recolher trechos, valiosos trechos, que mencionam a justiça (diké), dentre aqueles que remanescem da Antiguidade. Partindo, portanto, dos diversos textos recolhidos na exposição anterior do pensamento de cada escola pré-socrática, parece instigar ainda mais esta pesquisa a tentativa de pensar unitariamente não a justiça entre os pré-socráticos, mas a significação contida nos fragmentos dos diversos filósofos pré-socráticos. Se este esforço pode significar um empreendimento necessário pra identificar a contribuição do período arcaico, na passagem da cosmogonia e da teogonia à cosmologia, através do pensamento daqueles que primeiro filosofaram, não poderá, no entanto, nos levar a uma conclusão em que se deseje afirmar a existência de uma unidade onde ela não existe.

Assim é que, avaliando o período como um todo, e considerando indistintamente os movimentos filosóficos e suas diferenças conceituais, é possível partir em direção a uma generalização e afirmar, sem margem para erros, que se trata de um período onde se consagra uma visão de mundo onde predomina um usnaturalismo cosmológico.

Com relação ao período anterior, é possível dizer também que o usnaturalismo cosmológico dos pré-socráticos, que se fia do termo diké, para expressar a ordem cosmológica, significa um passo adiante com relação à concepção homérica de thémis, na medida em que diké não possui os traços mitológicos e sagrados que marcavam as concepções do período anterior ao século VIII a.C, apesar de guardar um hermetismo típico da transição do mitológico ao filosófico. É interessante registrar que suas idéias sobre justiça e injustiça profundamente arraigadas em seus sistemas filosóficos,

Cabral de Moncada, *Filosofia do direito e do estado*, 1995, p. 12.

e que quando falam de justiça ou injustiça, o fazem na medida e na proporção de suas próprias cosmologias, não importa se defendam a divisão das coisas num dualismo entre matéria e números (Pitágoras), a luta de todos os elementos entre si (Heráclito), unidade de tudo na supremacia de um Deus único (Parmênides), a unidade dos contrários (Anaximandro), a fluidez e a permanência harmonizadas no movimento contínuo de todas as coisas (Heráclito) ou a indivisão unitária do ser na idéia de átomo (Demócrito). É nesta medida que se pode dizer que não há uma ordem da parte (*pólis*) separada de uma lei geral do *kósmos*.⁹¹ Quando *diké* aparece nos fragmentos destes autores, não quer dizer nada além daquilo que figura ser, como ordem que se deve atribuir para que as partes estejam de acordo com o todo.

Também se percebe que a discussão sobre a justiça não é travada em nenhum momento como constituindo um tema acantonado, ou especializado, de preocupações particulares, como as de caráter ético-moral, ou as de caráter político-jurídicos. A idéia de *diké* entre os gregos – aliás, desde o período homérico até o período helenístico – não corresponde a uma aspiração de certos especialistas ou técnicos no desenvolvimento de um saber que não fosse preocupação comum e vulgar a todos. Isto haverá de ocorrer com os latinos, na medida em que se desenvolve uma cultura de especialistas chamados de juriconsultos. A própria cidadania grega, que permitiu a participação direta dos gregos na distribuição do justo, como condição política elementar para a formação deste cenário, contribui para que esta concepção seja fermentada desta forma.

É por isso que justiça e injustiça têm a ver com concepções gerais sobre a sobrevivência ou não das coisas, no processo de contínuo

⁽⁹¹⁾ Esta é a observação de Cabral de Moncada: “Nos antigos tempos, desde os primeiros alvares que se conhecem da filosofia naturalista dos Jônios, no século VI a.C., e depois da fase mitológica do pensamento grego, a natureza das leis do Estado (*nómw dikaion*) foi durante muito tempo julgada idêntica à das restantes leis do Cosmos (*phýsei dikaion*), constituindo este a *phýsis*, dentro da qual o homem vivia encaixado como uma parte no todo, sem nenhuma espécie de autonomia” (Cabral de Moncada, *Filosofia do direito e do estado*, 1995, p.12).

movimento das coisas (*kínesis*), dentro de condições onde se percebe na vida sublunar a constante substituição dos indivíduos e a não permanência como característica dos processos naturais (*gênesis/pthôra*), de modo que a investigação e a especulação sobre a existência ou não do ser, sobre a unidade dos movimentos cíclicos da natureza, sobre o poder da divindade determinar os destinos das coisas... passa a representar uma abertura, provocada pela civilização grega, do homem (*anthropos*) em direção à explicação de sua eterna busca de si mesmo, para repetir a expressão contida no portal do oráculo de Delfos, e que inspirou o pensamento socrático (*gnouth autos*).

CONCLUSÕES

A exposição que precedeu se ocupou de descrever e formar acerca de uma investigação cuja importância parece óbvia no cenário das investigações e preocupações da justiça: tratar vestígios da concepção de justiça entre os que primeiro surgiram, ou seja, entre os filósofos pré-socráticos, do período arcaico da civilização grega. Este percurso investigativo serve para demonstrar a dificuldade deste tipo de pesquisa, que se torna extremamente importante para a história da idéia de justiça, na medida em que, rastreando as dificuldades, e, apesar delas, consegue recuperar as informações essenciais de que carece para oferecer algum subsídio teórico para a problematização do tema proposto.

Desde o começo da pesquisa se sabia exatamente o quanto esta busca haveria de esbarrar não somente na ausência de textos, mas também na dificuldade para o exame dos remanescentes. É claro que, do ponto de vista da exegese dos textos, as dificuldades são muitas, na medida em que os trechos são fragmentários, obscuros, enigmáticos, geralmente ambíguos, oferecendo todo tipo de hermetismo para sua plena compreensão, o que se procurou superar com o recurso aos comentadores, à historiografia do período e aos textos selecionados.

Ainda assim, foi possível localizar entre os pré-socráticos não somente uma quantidade razoável de fragmentos fazendo apelo direto (considere-se Anaximandro) ou indireto (considere-se Parmênides) à questão da justiça (*diké*), mas, sobretudo, foi possível reunir estes mesmos fragmentos dentro de uma lógica de pensamento própria de cada escola, e especificamente de cada pensador, evitando-se o erro de tentar localizar neles um 'sistema de justiça', pois definitivamente este não é o caso de nenhum dos pré-socráticos. Aliás, a noção de uma *epistéme* mais acabada, de uma especificação dos capítulos do saber, só dá seus primeiros saltos a partir de Aristóteles, o que tornaria anacrônica a exigência de visualizar nos pré-socráticos um esforço para além das fronteiras cosmológico-naturais (unidade natural de todas as coisas entre si) em que viam o mundo e a existência das coisas.

Ressalte-se que *diké* aparece nos textos pré-socráticos representando já um termo incorporado pelo vocabulário grego vulgar como significando uma justiça distinta daquela admitida no período homérico (*thémis*), exatamente retratando a passagem em direção à concepção que haverá de imperar posteriormente, no período socrático, a da justiça como virtude (*dikaosýne*). Além disso, foi possível localizar uma apurada e já germinativa filosofia ética nos pensadores pré-socráticos tardios (considere-se Demócrito), que revelam uma contribuição qualitativa e transitiva em direção aos filósofos socráticos de grande relevo.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Metafísica; Ética à Nicômaco; Poética** (Os pensadores; org. José Américo Motta Pessanha). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BONNARD, André. **La civilisation grecque**. Lausanne: Clairefontaine, 1954.

BITTAR, Eduardo C. B. **A justiça em Aristóteles**. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

- CABRAL DE MONCADA, L. **Filosofia do direito e do estado**. 3. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.
- CHANTRAÎNE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Paris: Klincksieck, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- COELHO, Luís Fernando. **Introdução histórica à filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1977.
- CORNFORD, F. M. **Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Trad. Fernando de Aguiar. 8. ed. Lisboa: Clássica Editora, 1953.
- CRETELLA JUNIOR, José. **Curso de filosofia do direito**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001.
- DEL VECCHIO, Giorgio. **Lições de filosofia do direito**. 5. ed. Trad. Antonio José Brandão. Coimbra: Amrênio Amado, 1979.
- FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Estudos de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2002.
- HADOT, Pierre. **Qué es la filosofía antigua?** Trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- HARRISON, James. **Themis: a study of the social origins of greek religion**. London: Merlin Press, 1989.
- HOMÈRE. **Ilíliade**. Trad. Eugène Lasserre. Paris: Garnier Frères, 1965.
- HOMÈRE. **Il´Odyssee**. Trad. Médéric Dufour e Jeanne Raion. Paris: Garnier Frères, 1965.
- JAEGER, Werner. **Paideia**. Trad. Joaquín Xirau. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Los filósofos presocráticos**: historia crítica con selección de textos. 2.ed. Trad. Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 1994.

MORRALL, John B. **Aristóteles** (in Pensamento Político). Trad. de Sérgio Duarte. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

NESTLE, Wilhelm. **História del espíritu griego**. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1987.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS: fragmentos, doxografia e comentários (Os pensadores). Tradução: José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos**. 2. ed. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.

TORRE, A. Sanchez de la. **Los griegos y el derecho natural**. México: Madeial Tecno, 1962.

TOYNBEE, Arnold J. **Helenismo**: história de uma civilização. Trad. Waltensir Dutra. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.