

DOI: 10.9732/P.0034-7191.2013v107p295

A originalidade da compreensão de lei na Grécia antiga

The originality of the comprehension of law in ancient Greece

Marcelo Maciel Ramos¹

Resumo: O presente trabalho investiga o sentido original desenvolvido pelos antigos gregos sobre as leis, procurando compreender os elementos culturais e racionais que concorreram para a sua formação. Ele reflete sobre a relação entre o aspecto discursivo do saber, inaugurado pela Filosofia grega, e a emancipação humana frente à natureza e ao divino, como condição para a experiência democrática e para o desenvolvimento da noção de lei enquanto expressão da vontade dos cidadãos. Para tanto, propõe-se um estudo da origem etimológica dos termos utilizados para se referir às leis, bem como dos sentidos que lhe foram sendo associados, na medida em que a própria noção sofria uma profunda transformação. A dualidade entre *phýsis* (o justo conforme a natureza) e *nómos* (o justo conforme as leis humanas) é explorada, a partir

-
- 1 Professor Adjunto da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente, pesquisa a liberdade e as origens culturais do direito ocidental. Além disso, tem devotado especial atenção para as tradições normativas e políticas da China, da África e do mundo islâmico, bem como para questões ligadas à igualdade e aos direitos de minorias.

do exame da literatura grega e do discurso dos sofistas, a fim de revelar a crise em que a nova noção de lei e suas incertezas haviam lançado os espíritos da época e, mesmo, a própria experiência democrática. Por fim, são investigadas as importantes e originais contribuições de Platão e Aristóteles para a superação dessas incertezas e para o estabelecimento de uma noção de lei fundada sobre a segurança de exigências racionais.

Palavras-chave: Grécia antiga. Lei. Democracia.

Abstract: This work investigates the original meaning developed by the ancient Greeks about law, as well as the cultural and rational conditions that contributed to its formation. The discursive aspect of the knowledge inaugurated by Greek philosophy is examined as an essential element of human emancipation against nature and the divine, and consequently, as a condition for the development of the democratic experience and the notion of law as an expression of the will of citizens. In addition, the etymological origin of the terms used to refer to laws is investigated, as well as the senses associated to them in the process of profound transformation that the very notion underwent. It is explained, as well, the duality between *phýsis* (the just according to nature) and *nómos* (the just according to human laws) exposed in the Greek literature and in the discourse of the sophists, attempting to comprehend the crisis in which the new notion of law and its uncertainties, embodied in this first democratic experience, had thrown the spirits of the time and even democracy itself. Finally, it is examined the important and original contributions of Plato and Aristotle in their efforts to overcome those uncertainties and to establish a notion of law founded on rational demands.

Keywords: Ancient Greece. Law. Democracy.

1. Considerações preliminares

No quadro político e intelectual da cultura grega antiga, aparece uma compreensão absolutamente original de lei, sem qualquer paralelo conhecido entre as culturas da época.

A primeira novidade produzida pelo espírito grego deriva da distinção entre natureza e cultura, a qual fez surgir a consciência do caráter eminentemente humano das leis, evidenciado pela manifestação de vontade do cidadão nos processos democráticos de decisão política. A lei deixa de se apresentar como mera imposição inexorável da ordem da natureza ou do divino, de cujos segredos apenas alguns homens eram detentores, e passa a ser pensada também como produto da decisão compartilhada dos cidadãos.

A outra grande inovação deriva de uma segunda distinção que se estabeleceu entre o contingente da realidade aparente e o universal de uma verdade *a priori*. A partir da convicção em uma verdade eterna e racional, a compreensão de lei passa a ser associada a uma razão universal, segundo a qual deveria se conformar. Em oposição às normas tradicionais, contingentes e fruto do arbítrio de quem as impõe, a lei passa a ser pensada enquanto produto refletido de uma racionalidade pretensamente universal e, enquanto tal, dirigida ao bem comum.

Embora esses elementos representem, na Antiguidade clássica, dois momentos alternados e contraditórios da compreensão que se produziu acerca das leis, a síntese deles constituiu algumas das condições racionais (ou culturais) do desenvolvimento das modernas ordens normativas ocidentais.

2. A razão discursiva grega

De início, chamamos atenção para o fato de que a relação que se estabelece na Antiguidade grega entre a lei que obriga os cidadãos e os cidadãos enquanto partícipes do processo de elaboração da lei representa uma experiência original na história das civilizações. Ao contrário do poder de um monarca que se impõe pela força de um prestígio pessoal ou religioso,² o poder na democracia grega passa a ser exercido e justificado pela participação direta dos cidadãos.

A descoberta da palavra, enquanto instrumento primordial da razão³ (do saber), transformou a arte política no manejo do discurso aberto (não mais secreto e exclusivo) acerca das questões da vida coletiva, fazendo com que a lei passasse a ser percebida como resultado desse discurso, isto é, da vontade comum que emerge do debate dos cidadãos.

É preciso ressaltar que a grande transformação operada pelos gregos – a qual os distingue significativamente das experiências políticas e intelectuais de outras culturas – reside no fato de que a palavra deixa de significar para eles apenas a fórmula ritual, a preleção solene e enigmática. Ela apresenta-se, a partir de então, como debate contraditório, discussão e argumentação.⁴

Antes dessa mudança, apenas os sacerdotes (e o rei enquanto sacerdote máximo) eram detentores do saber secreto e misterioso acerca das verdades do mundo. Apenas

2 Nesse mesmo sentido, cf. VERNANT, 2009, p. 47.

3 Veja-se que, em grego, com o mesmo vocábulo que se diz palavra, se diz razão: λόγος (*lógos*).

4 “*La parole n’est plus le mot rituel, la formule juste, mais le débat contradictoire, la discussion, l’argumentation*” (“A palavra não é mais o “termo” ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação”) (VERNANT, 2009, p. 45).

eles, em função de sua relação exclusiva com o divino, poderiam impor à vida social, através de seus comandos e decisões – de suas fórmulas rituais –, uma ordem justa.

Conforme Jean-Pierre Vernant:

A cultura grega constitui-se abrindo a um círculo sempre mais largo – finalmente ao *demos* inteiro – o acesso ao mundo espiritual reservado no início a uma aristocracia de caráter guerreiro e sacerdotal (a epopeia homérica é um primeiro exemplo desse processo: uma poesia de corte, cantada primeiramente nas salas dos palácios, se evade, se alarga, e se transpõe em poesia de festa). Mas este alargamento comporta uma profunda transformação. Convertendo-se nos elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são transportados para a praça pública, submetidas à crítica e à controvérsia. Eles não são mais conservados, como penhor do poder, dentro do segredo das tradições familiares; sua publicação alimentará exegeses, interpretações diversas, oposições, debates apaixonados. A partir de então a discussão, a argumentação, a polêmica tornam-se as regras do jogo intelectual, assim como do jogo político.⁵

Nesse contexto, o alargamento das esferas de saber para além dos limites da atividade sacerdotal promoveu uma desmistificação gradativa (mesmo que ainda modesta) do poder enquanto prerrogativa de caráter sagrado e exclusivo.

O conhecimento, antes esotérico e mítico e, ainda, impassível de qualquer questionamento ou oposição, em virtu-

5 No original: “*La culture grecque se constitue en ouvrant à une cercle toujours plus large – finalement au *dèmos* tout entier – l'accès au monde spirituel réservé au départ à une aristocratie de caractère guerrier et sacerdotal (l'épopée homérique est un premier exemple de ce processus : une poésie de cour, chantée d'abord dans les salles des palais, s'en évade, s'élargit, et se transpose en poésie de fête). Mais cet élargissement comporte une profonde transformation. En devenant les éléments d'une culture commune, les connaissances, les valeurs, les techniques mentales sont elles-mêmes portées sur la place publique, soumises à critique et à controverse. Elles ne sont plus conservées, comme gages de puissance, dans le secret de traditions familiales ; leur publication nourrira des exégèses, des interprétations diverses, des oppositions, des débats passionnés. Désormais la discussion, l'argumentation, la polémique deviennent les règles du jeu intellectuel, comme du jeu politique*” (VERNANT, 2009, pp. 46-47).

de de seu caráter sagrado (e, sobretudo, secreto), ganha, na Grécia antiga, contornos mais amplos e, conseqüentemente, mais suscetíveis à polêmica, à crítica e ao debate.

O que se vê na Antiguidade grega é o surgimento extraordinário – diga-se, absolutamente incomum – de um conhecimento que adota um proceder discursivo como alternativa ao saber que se expressa essencialmente por meio das narrativas alegóricas de crenças tradicionais.

Note-se que, enquanto a narração coloca o auditório na posição imediata de ouvinte, absolutamente passivo diante de suas afirmações, o discurso (ou a discussão) convoca-o a participar da sua construção, permitindo que as diferentes posições, nas pessoas de seus integrantes, sejam confrontadas, discutidas e integradas ao seu resultado. O discurso não só convida o seu auditório a agir, como se submete a ele. Ele está obrigado a justificar-se e a convencer. A narração, ao contrário, impõe-se soberana pela força estética de suas alegorias ou pelo apelo místico e sagrado das certezas que afirma.

3. A democracia e a lei humana

A construção de uma ordem política participativa (democrática) só foi possível dentro do quadro dessas novas possibilidades intelectuais que se apresentavam. O alargamento do saber, que passa a constituir-se pelo debate e participação de seus interlocutores, transpôs-se para o exercício político, transformando completamente o seu sentido.

A democracia grega fundou-se justamente nessa possibilidade de participação através do debate público acerca do justo e do correto. Nesse sentido, a ordem política passa a apresentar-se enquanto resultado de uma construção

comum e não mais como simples extensão de uma ordem natural ou divina, cujo conhecimento e imposição eram impregnados de um segredo acessível a poucos.

O mesmo raciocínio vale para a lei que emerge como a expressão da vontade comum dos cidadãos. Não que as antigas leis, imposições de um único ou de um pequeno grupo de chefes políticos, tenham deixado de valer nesse contexto democrático. O respeito ao antigo e ao sagrado nunca deixou de existir entre os gregos. O que mudou não foi o teor da lei, que continuou a expressar as crenças e tradições comuns. A extraordinária novidade estava no fato de os gregos não mais se submeterem à imposição de suas leis simplesmente pelo respeito e temor ao caráter sagrado de seus mandamentos ou pela autoridade também sagrada daqueles que a emanam. Esta perspectiva da lei, comum a todas as experiências civilizacionais que conhecemos, é subvertida pelos gregos, que passam a exigir a aprovação ou o consentimento dos cidadãos como critério de justificação de sua obrigatoriedade.

A lei emerge, neste contexto, como obra humana – em oposição à lei entendida como elemento da natureza, a reger simultaneamente o mundo e os homens. Nenhuma cultura conhecida, além da civilização grega e seus herdeiros culturais, chegaram a tal entendimento.

As leis dos egípcios, dos povos da mesopotâmia, dos hebreus e mesmo dos chineses (até a revolução comunista) apresentam-se como elemento sagrado, como a própria expressão da ordem natural (ou divina). Ninguém as teria criado. Aos reis coube a mera tarefa de transcrevê-las e de guardá-las. O Código de Hamurabi (cerca de 1.694 a.C.),⁶ uma das mais antigas coletâneas de leis de que se tem notícia, traz no topo da pedra em que está inscrita a figura do rei

6 GILISSEN, 2001, p. 65.

Hamurabi diante do deus Shamash (o deus sol), recebendo dele as leis. As principais leis dos hebreus, contidas na Torá, apresentam-se, do mesmo modo, como leis reveladas pelo deus Javé a Moisés.⁷

Na Grécia, ao contrário, a lei que rege a vida política passa a ser compreendida enquanto um produto da inteligência humana. Daí a distinção, originalmente grega, entre lei da natureza (φύσις - *physis*) e lei humana (νόμος - *nómos*).

Estabelece-se, desde então, um profundo sentimento de confiança em relação à lei humana, que surge como a forma por excelência de tutela dos comportamentos e da ordem social.

Tais transformações começam a aparecer no século VI a.C., quando surgem na Grécia as primeiras iniciativas de democratização da vida política. Quando Sólon (638-558 a.C.) concede à classe mais pobre (os *thetes*)⁸ e a todos os cidadãos maiores de 18 anos⁹ o acesso à assembleia (ἐκκλησία - *ekklesia*), órgão político máximo em Atenas, e aos tribunais (δικαστήρια - *dikasteria*), ele promove uma ampliação significativa da participação popular nos processos legislativos e judiciais.

Com isso, o papel do conjunto dos cidadãos no estabelecimento da lei evidencia-se. A sua ação política passa

7 “O Senhor disse a Moisés: Sobe para mim ao monte, e deixa-te estar aí; eu te darei as tábuas de pedra, a lei e os mandamentos, que escrevi, para lhos ensinarem” (Êxodo, 24, 12-18).

8 ARISTÓTELES, 2000, pp. 259-260 (*A Constituição de Atenas*, 7, 3-4) e LEÃO, 2001, p. 301. Uma das importantes reformas promovidas por Sólon foi a de estender à qualquer cidadão a prerrogativa de instaurar processos judiciais e a de atribuir ao *dikasterion*, espécie de tribunal popular, a responsabilidade por decidir acerca de todos os assuntos, públicos e privados (LEÃO, 2001, p. 323). “Assim, se alguém fosse vítima de maus tratos, violência ou dano, era permitido, a quem pudesse e desejasse, acusar e perseguir o culpado” (PLUTARCO, *Sol.*, 18, 6-7 *apud* LEÃO, 2001, pp. 361-362).

9 LOPES, 2008, p. 27.

a constituir os limites que serão impostos à conduta. Dirá Aristóteles, que se o *demos* (o povo) é o senhor do voto, ele torna-se senhor do governo. Além disso, “quando o povo tem o direito de votar nos tribunais, controla a constituição”.¹⁰

Esse processo político absolutamente original realiza, pela primeira vez na história das civilizações, a liberdade em seu aspecto político (ou objetivo). Ele liberta o cidadão do jugo de uma justiça natural ou divina, da autoridade inexorável e ilimitada de monarcas ou aristocratas, constituindo-lhe senhor do seu destino comum.

É verdade que a experiência democrática grega, se comparada às democracias contemporâneas, parecerá bastante limitada. A participação na vida política restringia-se aos homens livres maiores de dezoito anos, o que excluía escravos e mulheres.¹¹ Todavia, ela representa a primeira experiência de liberdade política da história humana, tendo marcado e estimulado profundamente as reflexões acerca da lei e do justo no Ocidente.

Nesse quadro, a lei emerge enquanto construção humana (*vòμος* - *nomos*) em oposição evidente à lei da natureza ou à lei dos deuses. Ela apresenta-se como valor supremo, como a própria essência da cidade. Ela se opõe à sujeição a outrem. Nada está acima dela, nem os cidadãos, nem os detentores de função pública. A lei apresenta-se, portanto, como a expressão objetiva da liberdade política, como fruto da participação do povo nas decisões coletivas.

Nesse sentido, ensina Jacqueline de Romilly que:

10 ARISTÓTELES, 2000, p. 261 (*A Constituição de Atenas*, 9, 1-2).

11 A cidadania ateniense era atribuída, além dos homens livres, cidadãos por nascimento, àqueles que tivessem abandonado, em exílio perpétuo, a pátria de origem ou as famílias e que tivessem se mudado para Atenas para exercerem uma profissão (PLUTARCO, *Sol.*, 24, 4 *apud* LEÃO, 2001, p. 387).

Com o aparecimento da democracia, a lei tomou em Atenas o sentido que faria sua originalidade dentro do pensamento grego. Mais do que alguns princípios gerais fixados em nome de uma revelação divina, mais do que simples regras práticas que regulam a punição de certos crimes, as leis, no regime democrático, regulariam, com o acordo de todos, os diversos aspectos da vida comum; e sua autoridade substituiria assim toda soberania de um indivíduo ou de um grupo, sentida desde então como uma ofensa.¹²

Péricles, em um discurso aos cidadãos atenienses, conforme relato de Tucídides, nos apresenta um interessante retrato dessa perspectiva:

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. [...] Nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação.¹³

Ainda, nas *Suplicantes* de Eurípedes, quando o arauto tebano pergunta quem é o tirano em Atenas para poder transmitir-lhe a mensagem do rei de Tebas, ele recebe de

12 ROMILLY, 2002, pp. 12-13. No original: “Or, avec l’apparition de la démocratie, la loi prit à Athènes le sens qui devait faire son originalité dans la pensée grecque. Mieux que quelques principes généraux fixes au nom d’une révélation divine, mieux que de simples règles pratiques réglant la punition de certains crimes, les lois, en régime démocratique, devaient régler, avec l’accord de tous, les divers aspects de la vie commune ; et leur autorité devait ainsi se substituer à toute souveraineté d’un individu ou d’un groupe, sentie dès lors comme une offense”.

13 TUCÍDIDES, 1986, pp. 98-99 (*História da Guerra do Peloponeso*, §§ 37 e 40).

Teseu uma resposta que expressa bem o espírito democrático grego:

Você começou mal o seu discurso, estrangeiro, procurando aqui um tirano. Esta cidade não é governada por um homem, mas ela é livre. O povo a governa, alternadamente a cada ano, não permitindo nenhuma preferência para a riqueza. Os pobres a dividem igualmente com os ricos [...] Nada é mais hostil para uma cidade do que um tirano; com ele, as leis não são comuns para todos: apenas um homem governa, concentrando em si todas as leis e colocando fim à igualdade.¹⁴

4. **θέμις (*thémis*), δίκη (*dike*) e νόμος (*nómos*): etimologias e sentidos**

É preciso chamar atenção, antes de prosseguirmos na reflexão, que nunca houve entre os gregos, nem entre os herdeiros da tradição que os sucedeu, uma só concepção de lei. Mesmo porque é decorrência inevitável do próprio contexto intelectual em que ela aparece a dúvida, a qual estimula o debate e o desenvolvimento de posições e reflexões divergentes.

O que procuramos realçar até aqui é o caráter inovador dessa noção de lei enquanto produto da inteligência humana ou enquanto expressão consciente (refletida) dos valores comuns da cidade (entendida como o conjunto de cidadãos).

Segundo Jean-Cassien Billier, é do pertencimento do cidadão a este mundo comum que é a *polis*, do qual ele

14 Em tradução livre da versão em inglês: “*You have made a false beginning to your speech, stranger, in seeking a despot here. For this city is not ruled by one man, but is free. The people rule in succession year by year, allowing no preference to wealth, but the poor man shares equally with the rich.[...] Nothing is more hostile to a city than a despot; where he is, there are first no laws common to all, but one man is tyrant, in whose keeping and in his alone the law resides, and in that case equality is at an end*” (EURIPIDES, *The Suppliants*. In: OATES; O’NEILL, 1938, 403-408; 429-434).

participa conscientemente da elaboração de seus valores (e suas leis) que “se pode desvendar a especificidade da invenção grega do direito e do político”. Afinal, a participação do grego nos valores da comunidade não se limitou a uma adesão tácita e não refletida. Soube-se “reconhecer o caráter convencional (*nómos*) dos valores que uma comunidade se atribui” e obedecê-los enquanto tais.¹⁵

Ainda conforme o referido autor:

Nesse movimento em direção à abstração (da participação espontânea em uma comunidade de valores ao reconhecimento reflexivo da idéia de convenção, isto é, de lei) há tudo o que compõe o gênio próprio da civilização grega: a passagem de uma razão “latente” (a simples idéia de comunidade) para uma razão “desenvolvida” (a idéia de lei), sob a égide do cuidado teleológico de descobrir a *boa* forma de comunidade pela invenção de boas leis.¹⁶

Jacqueline de Romilly vê na compreensão grega de lei uma verdadeira descoberta. De acordo com a autora, embora possa parecer estranha tal assertiva, visto que todo grupo humano necessita, para subsistir, que seus membros obedeçam a um certo número de regras, na Grécia, assiste-se à transformação dessas simples regras, comuns a qualquer cultura, em leis propriamente ditas: “Nos fatos, no vocabulário, vê-se nascer uma noção da qual viveria em seguida toda nossa civilização ocidental”.¹⁷

Nenhuma outra cultura e nem mesmo os gregos do período homérico conheceram a lei.¹⁸ Ao menos, não nesse sentido específico do qual falamos até aqui.

15 BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 9.

16 BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 9.

17 “*La Grèce ancienne présente l’avantage unique de nous faire assister à la transformation de règles de ce genre en lois proprement dite : dans les faits, dans le vocabulaire, on voit naître une notion dont devait vivre ensuite toute notre civilisation occidentale*” (ROMILLY, 2002, pp. 9-10).

18 ROMILLY, 2002, p. 10.

Na Grécia de Homero, a palavra que designa as regras ou a justiça é *θέμις* (*thémis*) ou *δική* (*díke*). A primeira, de mesma raiz da palavra veda *dharma*, designa as regras de origem divina relativas à família, em oposição à *δική* (*díke*) que se refere às regras que tutelam a relação entre as famílias (a tribo).¹⁹ O *dharma*, por sua vez, designa precisamente na tradição hindu a ordem prescrita por Mitra e Varuna relativa à casa e à família.²⁰

Esclarece Benveniste que:

A *thémis* é de origem divina. [...] Na epopéia, entende-se por *thémis* a prescrição que fixa os direitos e os deveres de cada um sob a autoridade do chefe do *génos*, tanto na vida diária no interior da casa ou em circunstância excepcionais: aliança, casamento, combate. A *thémis* é o apanágio do *basileús* [do chefe], que é de origem celeste, e o plural *thémistes* indica o conjunto dessas prescrições, código inspirado pelos deuses, leis não escritas, coleção de ditos, de vereditos dados pelos oráculos, que fixam na consciência do juiz (a saber, o chefe da família) a conduta a ser tomada todas as vezes que a ordem do *génos* está em jogo.²¹

No uso que se faz do vocábulo *thémis* na epopeia homérica, tudo faz lembrar que tais regras não são inventadas ou arbitrariamente fixadas por aqueles que lhes aplicam.

19 *θέμις* (*thémis*) deriva da raiz indo-iraniana *dhē-* (mesma raiz de *dharma*), a qual significa colocar, estabelecer. *Δίκη* (*díke*) tem como raiz *deik* (cujos correspondentes nominais em sânscrito é *dis* - direção, região - e no latim, *dix*, que sobrevive na locução *dicis causa* - pela forma, ou no verbo *dico*, dizer) (BENVENISTE, 1969, pp. 107-108).

20 BENVENISTE, 1969, p. 102.

21 BENVENISTE, 1969, p. 103. No original: “*la thémis est d’origine divine. [...] Dans l’épopée, on entend par thémis la prescription qui fixe les droits et les devoirs de chacun sous l’autorité du chef du génos, que ce soit dans la vie de tous les jours à l’Intérieur de la maison ou dans les circonstances exceptionnelles : alliance mariage, combat. La thémis est l’apanage de basileús, qui est d’origine céleste, et le pluriel thémistés indique l’ensemble de ces prescriptions, code inspiré par les dieux, lois non écrites, recueil de dits, d’arrêts rendus par les oracles, qui fixent dans la conscience du juge (en l’espèce, le chef de la famille) la conduite à tenir toutes les fois que l’ordre du génos est en jeu*”.

Sua origem divina é a todo tempo reafirmada.²² Em um trecho da *Iliada*, Nestor diz a Agamenon: “São numerosos os povos de que és rei, porque Zeus te entregou o cetro e as leis [*thémistes*] a fim de velares sobre eles”.²³ *Thémistes* (θέμιστας), traduzida aí por leis, são as ordens do rei, vistas como decisões do próprio deus.

Por sua vez, a palavra δίκη (*dike*), além de se referir, conforme vimos, à justiça exterior ao âmbito da família, indicava a ordem normativa humana, em oposição à ordem divina – a θέμις (*thémis*).²⁴

Porém, é preciso notar que, nessa época, o humano não havia se emancipado conscientemente das suas determinações naturais ou divinas. Aquilo que modernamente entendemos como vontade (enquanto querer consciente e deliberado de um sujeito autônomo) não havia se desenvolvido.

Jean-Pierre Vernant alerta para o fato de que somos levados a pensar que a vontade é um dado da natureza humana e que, portanto, ela seria algo universal a toda cultura. No entanto, trata-se de uma construção complexa que pressupõe a consciência do indivíduo enquanto agente, como sujeito de suas ações, vale dizer, como causa produtora de todos os atos que dele emanam, ao ponto em que ele possa apreender-se a si mesmo como um centro de decisão.²⁵

No período homérico, toda decisão é sempre uma necessidade imposta pelos deuses. O homem reconhece essa necessidade de ordem religiosa à qual não pode subtrair-se.

22 BENVENISTE, 1969, pp. 104-105.

23 HOMERO, *Iliada*, p. 125. No original tem-se: “τρεῖδη κῶδιστε νᾶξ νδρῶν γάμενον νοσοῦ μὲν λήξω, σέο δὲ ῥξομαι, οὐνεκα πολλῶν λαῶν σοῦ νᾶξ καὶ τοι Ζεὺς ἔγγράλιξε σκῆπτρόν τε ἰδὲ θέμιστας, ἵνα σφισι βουλευέσθαι” (HOMER, *Iliad*, 9, 96-99. In: HOMER, 1920, grifo nosso).

24 BENVENISTE, 1969, p. 111.

25 VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008, p. 25.

Não há, nesse sentido, conforme assevera Vernant, vontade autônoma no sentido kantiano ou mesmo tomista. A vontade está aí submetida ao temor que o divino inspira e mesmo constringida interiormente pelas forças sagradas. Desse modo, na epopeia, a ação dos heróis é o resultado ou o efeito de uma inspiração ou impulsão divina.²⁶

Entre os gregos dessa época, a vontade seria uma espécie de decisão sem escolha, de responsabilização da ação mesmo sem a intenção de fazê-la. Em Homero, conforme anota Bruno Snell, nem mesmo os sentimentos procedem espontaneamente dos homens, mas dos deuses.²⁷

Nesse contexto, não se poderia ter concebido aquela noção, mais tarde designada pela palavra νόμος (*nómos*), de uma lei propriamente humana, isto é, de uma lei que é o resultado de uma deliberação refletida e consciente produzida entre homens. Tal noção só se tornaria possível no âmbito político e intelectual da democracia grega.

O termo δίκη (*díke*), empregado no período homérico para significar a justiça humana, precisa ser lido, portanto, à luz das perspectivas e possibilidades do seu tempo. O homem não havia aí se emancipado da natureza e do divino a ponto de se colocar na posição de sujeito, de autor de seus feitos. Desse modo, δίκη (*díke*) refere-se à justiça humana na medida em que são os homens que se encarregam dela. Porém, ela não passa da expressão concreta, através do humano, de uma justiça divina – θεμῖς (*thémis*).

É interessante notar que quando os gregos começaram a redigir suas leis, utilizaram para nominá-las a palavra

26 VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008, p. 28. Ainda, conforme Vernant: “O herói confronta-se com uma necessidade superior que se impõe a ele, que o dirige, mas, por um movimento próprio de seu caráter, ele se apropria dessa necessidade, torna-a sua a ponto de querer, até desejar apaixonadamente aquilo que, num outro sentido, é constringido a fazer” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008, p. 28).

27 SNELL, 1992, p. 92.

εσμος (*thésmos*), variação do vocábulo θέμις (*thémis*). Esse era, por exemplo, o termo utilizado para se referir às leis de Drácon ou de Sólon. A palavra νόμος (*nómos*) só começou a ser empregada no sentido de lei de uma cidade no período democrático. Não que a palavra não existisse desde os tempos homéricos, mas ela não era empregada no sentido político que assumiu mais tarde.

A mudança de vocabulário atesta, segundo Jacqueline de Romilly, a nova concepção que se estabelecia acerca das regras comuns. Enquanto θεσμος (*thésmos*) continha a ideia de um legislador colocado acima daqueles a quem as leis se destinavam, a noção de νόμος (*nómos*) rejeitava essa ideia.²⁸

O novo emprego da palavra νόμος (*nómos*), em seu sentido político e em substituição a θεσμος (*thésmos*), está ligado, segundo a autora, ao advento da democracia, no fim do século VI e início do século V a.C.²⁹ Ali, a lei (νόμος – *nómos*) surgia como a expressão da liberdade que caracterizava o momento político e intelectual vivido, enquanto vontade livre de cidadãos que se recusam submeter-se a um poder alheio, seja ele o poder de um tirano, seja ele um poder divino.

Não se pode olvidar que essa mudança da vida política é o reflexo da própria transformação da visão de mundo que o nascimento da filosofia havia promovido: o desenvolvimento de um conhecimento fundado não mais no segredo de uma ordem natural ou divina, mas na investigação dos elementos e das causas que constituem os fenômenos, no discurso lógico comprometido com a coerência e com a busca de uma verdade demonstrável (ou, ao menos, justificável intelectualmente), bem como no discurso que permite de tudo duvidar e a tudo se opor. E a oposição elementar que

28 ROMILLY, 2002, pp. 12-18.

29 ROMILLY, 2002, p. 17.

se estabeleceu no que tange às verdades afirmadas dá-se justamente entre o antigo fundamento divino (secreto e indubitável) e o novo fundamento humano (racional, livre e acessível pela definição e pelo debate).

Com isso, não tardou para que o espírito grego, emancipado intelectualmente das determinações naturais e divinas, passasse a se imaginar senhor do seu destino político, responsável por suas decisões, enfim, causa de suas próprias ações.

É verdade que o homem da democracia grega ainda não havia se emancipado do pertencimento orgânico que o ligava à cidade. Ele não se percebia ainda como um centro individual e autônomo de decisão. Todavia, pela primeira vez na história, os homens passaram a se reunir para debater e aprovar as normas, isto é, as leis (*νόμος* – *nómos*), que ordenariam a vida comum.

Disso resultaram as primeiras afirmações de que as leis são expressão da vontade da própria cidade, vale dizer, do conjunto de cidadãos – e não mais dos deuses ou da natureza.

5. O despertar da vontade humana

Mas, podemos falar aqui em vontade da cidade ou dos homens, em oposição a uma vontade divina? Teria sido a descoberta da vontade, enquanto autodeterminação, a condição para o surgimento de uma compreensão de lei propriamente humana? Afinal, o que marca o período que precede o aparecimento da filosofia e, posteriormente, da democracia grega, é justamente o pertencimento orgânico do homem à ordem do mundo (da natureza). Ali, o homem não passa de um fator do mundo e não um sujeito minimamente autônomo, identificável como autor ou causa de sua ação. Seu “agir” é apenas uma efetivação inevitável dos desígnios

divinos. Não há vontade, como querer consciente, deliberado e livre. Todo querer que impulsiona o “agir” é, no fim das contas, atribuído ao divino e não ao homem. Para Vernant, “em lugar de emanar do agente como sua fonte, a ação o envolve e o arrasta, englobando-o numa potência que escapa a ele tanto que se estende, no espaço e no tempo, muito além de sua pessoa”. E completa: “O agente está preso na ação. Não é seu ator. Permanece incluso nela”.³⁰

A resposta para tais questões não é fácil e os debates acerca do tema acumulam-se sem qualquer consenso. Alguns autores, como Bruno Snell e Zevedei Barbu, identificam nesse momento democrático da Grécia antiga, sobretudo através das inúmeras tragédias que representam bem os dilemas, as dúvidas e as rupturas enfrentadas pelo espírito da época, o aparecimento do agir humano como resultado de um processo interior e próprio e não simplesmente como a reação a um estímulo ou a uma determinação exterior. Ambos identificam nas tragédias de Ésquilo o aparecimento na literatura ocidental do indivíduo enquanto agente livre.³¹

Contudo, por mais que se queira ver aí o aparecimento de um agir individual, fundado numa vontade interior, deliberada, consciente e, mesmo, independente, o homem dessa época não se vê ainda como um ente autônomo desligado da vida comum. Seu próprio caráter pessoal, sua “individualidade”, ou melhor, sua caracterização particular, é definida a partir do seu papel no todo social. Ele emancipa-se da natureza e do divino (embora não tenha nunca os abandonado), mas não da comunidade (da *pólis*) que o define e o submete por completo.

Ensina Jaeger que:

30 VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008, p. 36.

31 SNELL, 1992, pp. 152-154 e BARBU, 1960, p. 86.

Como suma da comunidade cidadina, a *polis* oferece muito. Em contrapartida, pode exigir o máximo. Impõe-se ao indivíduo de modo vigoroso e implacável e neles imprime o seu caráter. É fonte de todas as normas de vida válidas para os indivíduos. O valor do homem e da sua conduta mede-se exclusivamente pelo bem ou mal que acarretam à cidade.³²

Assim, enquanto nos primórdios das civilizações o homem se submete passivamente às determinações da natureza e do divino, na democracia grega o homem submete-se à cidade. Porém, ele se estabelece no papel ativo de partícipe de sua constituição: ele se sujeita à cidade que o liberta, visto que se objetiva em suas leis. “O poder *a priori* ilimitado da *polis* salvaguarda em vez de aniquilar, e a liberdade, assim como o princípio fundador, é respeitada: ‘o rei é a lei’ (*nómos basiléus*). O fato de que a comunidade é a única fonte da lei é uma garantia de liberdade”.³³

Nesse contexto, surge a exigência de todos os cidadãos participarem ativamente do Estado, não só pela realização com a máxima perfeição do seu trabalho particular, mas também pela tomada de consciência dos seus deveres cívicos, contribuindo para a existência comum da *polis*. Em tempo algum, o Estado havia se identificado tanto com a dignidade e o valor do homem.³⁴ Mas esse homem não é ainda o indivíduo autônomo moderno, cuja dignidade está acima da ordem política, ele é o cidadão, que retira todo o seu valor do seu papel na vida comum. Pontua Gernet que, na Grécia antiga, o valor do indivíduo emana do valor do grupo, sua personalidade está atrelada à existência deste, ela não existe senão em função dele.³⁵

32 JAEGER, 2003, pp. 141-142.

33 BILLIER; MARYIOLI, 2005, pp. 11-12.

34 JAEGER, 2003, p. 146.

35 GERNET, 2001, p. 292.

De todo modo, na Grécia da democracia e da tragédia, surgem pela primeira vez as categorias sem as quais o Direito, tal qual desenvolvido pelos romanos e pelo Ocidente moderno, não poderia ter sido fabricado. Mesmo que muitos intérpretes do pensamento grego antigo tenham exagerado no caráter individual do agir – o que de fato apenas posteriormente será plenamente explorado –, é inegável que, precisamente nesse período, apareceu a compreensão de responsabilidade individual do homem pelas suas ações.

Tal responsabilidade funda-se precisamente no desenvolvimento da compreensão da vontade individual enquanto causa da ação. A distinção entre o voluntário e involuntário aparece explicitamente já nas leis de Drácon, no século VII a.C., conforme ensina Gernet.³⁶ Vernant, ao contrário, afirma que não há no grego antigo nenhum termo que corresponda à nossa noção de vontade. Os termos normalmente traduzidos como voluntário (*ἄκον* – *hekón*) e involuntário (*ἄκον* – *ákon*) querem dizer, na verdade, agir de bom grado ou de mau grado.³⁷ O bom grado implica a ideia de intenção sem análise, enquanto a vontade pressupõe a consciência do agir enquanto resultado de uma deliberação e escolha refletidas e autônomas. Porém, é a intenção (responsabilidade subjetiva) que passa a justificar a pena e não, como antes, a simples reprovação objetivada na lei (responsabilidade objetiva), seja ela divina ou humana.³⁸

Mesmo que se afirme que não há na Antiguidade grega uma vontade, tal qual desenvolvida posteriormente pelo Ocidente, é inegável que ali se estabelecem os primeiros rudimentos para o aparecimento da consciência do indivíduo e de um querer refletido e autônomo.

36 GERNET, 2001, p. 373.

37 VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008, p. 34.

38 VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008, pp. 36-37.

Aristóteles, já no ocaso do período grego clássico (século IV a.C.), desenvolve uma longa reflexão acerca da vontade, explicitando essa consciência que se formava. Segundo o filósofo, “como tudo o que se faz forçado ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato”.³⁹ O homem é o princípio motor de suas ações, na medida em que ele delibera e escolhe os meios para se atingir um fim,⁴⁰ mesmo que ele não seja capaz de conhecer por si mesmo esse fim. O objeto da deliberação e da escolha é, portanto, o meio de alcançá-lo. É em função das escolhas acerca dos meios de sua ação que, segundo o filósofo, os homens se tornam responsáveis.

É evidente que tal consciência não poderia ter sido repentinamente estabelecida. Ela é sem dúvida o resultado de noções que surgiam nos debates intelectuais antecedentes.

Nada obstante, é inegável que a emancipação frente à natureza e ao divino, promovida pelo pensamento filosófico grego, inspirou o estabelecimento de uma consciência do querer humano como fundamento tanto da ação privada – e, por consequência da pena imposta à ação delituosa –, quanto da ordem política, constituída pelo querer dos seus membros.

6. Da φύσις (*phýsis*) ao νόμος (*nómos*)

Na democracia grega, o fundamento da lei passa a identificar-se claramente com a vontade do cidadão. Mesmo que tal vontade não tivesse valor enquanto querer individual, visto que a própria dignidade humana era compreendida segundo o papel ou o dever que se desempenhava na vida

39 ARISTÓTELES, 1984, p. 83 (*Ética a Nicômaco*, 1111a, 20, grifo nosso).

40 ARISTÓTELES, 1984, p. 86 (*Ética a Nicômaco*, 1112b, 30).

coletiva, é o querer comum, resultado do debate público, que passa a fundamentar a lei. E essa vontade comum distingue-se radicalmente de uma vontade divina.

Portanto, a lei aparece ao gênio grego como uma invenção humana, uma construção da cidade, em oposição à antiga noção de que a ordem normativa e a justiça não passam de um desdobramento da natureza e do divino.

Porém, uma vez estabelecida a duplicidade entre leis humanas e leis divinas no contexto contraditório que a filosofia e a democracia suscitavam, não tardou para que as leis humanas fossem acusadas por sua arbitrariedade e instabilidade, bem como pela sua inferioridade frente às leis naturais ou divinas – essas eternas e imutáveis.

A primeira oposição aparece na literatura. Na *Antígona* de Sófocles, escrita em 422 a.C.,⁴¹ a protagonista que dá nome à peça desafia a lei do rei Creonte, acusando-o de não poder suplantar a lei divina. Antígona, ao ser reprovada pelo rei pela transgressão de suas leis, defende-se, afirmando que:

Não foi, com certeza, Zeus quem as proclamou, nem a Justiça com trono entre os deuses dos mortos as estabeleceu para os homens. Nem eu suponha que tuas ordens tivessem o poder de superar as leis não-escritas, perenes, dos deuses, visto que és mortal. Pois elas não são de ontem nem de hoje, mas são sempre vivas, nem se sabe quando surgiram. Por isso, não pretendo, por temor às decisões de algum homem, expor-me à sentença divina.⁴²

Além disso, a crítica em relação ao caráter particular e contingente das leis humanas foi, nessa mesma época, especialmente levantada pelos sofistas, educadores dedicados particularmente à arte da oratória e da argumentação.

Conforme Paulo Bonavides: “Os sofistas implantaram no pensamento jurídico a consciência da antítese desesperadora,

41 GASSNER, 1974, pp. 45-47.

42 SÓFOCLES, 1999, pp. 35-36 (*Antígona*, 449-459).

que compõe o drama subsequente de toda a filosofia do direito, a saber, a antítese entre o *nomos dikaion* – o justo segundo a lei – e o *fisei dikaion* – o justo segundo a natureza”.⁴³

Na medida em que os sofistas expuseram o contraste entre a lei (νόμος – *nómos*) e a natureza (φύσις – *phýsis*), acusando a multiplicidade das leis da cidade, que são constantemente suprimidas ou reescritas e, ainda, a diversidade das leis nas diferentes cidades, atribuiu-se a elas um caráter arbitrário e circunstancial que as afastam do caráter necessário e permanente das leis da natureza.

Ao justo conforme a lei, os sofistas opuseram o justo conforme a natureza. O primeiro, fruto do arbítrio daqueles que o estabelecem, o segundo, expressão da própria ordem necessária da natureza.

Se antes a lei fora festejada como expressão da própria glória de Atenas, da liberdade sem igual que sua democracia promovia, agora, sua autoridade era colocada em dúvida. Ao passo que o próprio regime democrático decaía e os ataques dos sofistas ecoavam, tentou-se resgatar a crença em uma justiça que estivesse acima das leis contingentes da cidade.

A democracia havia aberto espaço para uma renovação constante das leis, a tutelar uma nova gama de relações sociais e a promover a inclusão de classes até então excluídas do processo normativo e da proteção legal. Tal fato instaurara inúmeras críticas no que tange a ordem e a estabilidade, que só poderiam ser preservadas por leis que não se submetessem a modificações regulares. O dilema se apresentava nos seguintes termos: de um lado, o desejo de estabilidade que só um corpo de regras imutáveis poderia garantir, de outro, o de progresso que só a abertura para a renovação legislativa propiciaria. O regime de Esparta, que durante vários séculos permanecia o mesmo, apresentava-se aos debatedores ate-

43 BONAVIDES, 1999, p. 353.

nienses como contraponto profícuo na crítica à insegurança e à manipulação que sua democracia albergava.⁴⁴

Nesse contexto, surge uma crescente onda de defesa às leis antigas, as quais apresentavam uma suposta superioridade no que tange à sua longevidade e à sua constância. Conforme ensina Romilly, ao lado do espírito progressista que marcou a experiência política ateniense, sempre houve ali uma tendência a valorizar o antigo (e o sagrado que ele representava). O fato é que, ao longo do século IV a.C., tal tendência ganha força diante da decadência da democracia.⁴⁵ Enquanto a democracia afirmava a liberdade de suas leis contra toda tirania, os sofistas, testemunhas da decadência democrática, inverteram o argumento, denunciando a tirania das leis humanas, pelo seu caráter relativo, convencional e arbitrário.

Ainda, segundo Romilly:

Nascidas com a democracia, as leis eram, na verdade, o símbolo da soberania popular. A ideia que sua autoridade repousava sobre um acordo e emanava da comunidade de cidadãos era natural àquele povo apegado às suas prerrogativas. E o fato é que a crise da lei confundia-se, no fim do século, com a da democracia. Por esta razão, as análises dos sofistas encontraram facilmente um eco no espírito de pessoas habituadas a estas realidades políticas. E não se deve surpreender que a definição da lei como convenção, tão fortemente colocada pelos sofistas, tenha sido, na verdade, muito largamente aceita.⁴⁶

44 A esse propósito, Jacqueline de Romilly propõe um detalhado exame dos discursos e dos dilemas que permeavam os espíritos gregos entre os séculos V e IV a.C. Cf. ROMILLY, 2002, p. 200 *et seq.*

45 ROMILLY, 2002, pp. 217-218.

46 ROMILLY, 2002, p. 126. No original: “Nées avec la démocratie, les lois étaient, en effet, le symbole de la souveraineté populaire. L’idée que leur autorité reposait sur un accord et émanait de la communauté des citoyens était naturelle à ce peuple jaloux de ses prerogatives. Et le fait est que la crise de la loi devait se confondre, à la fin du siècle, avec celle de la démocratie. Pour ces raisons, les analyses des sophistes trouvaient facilement un écho dans l’esprit des gens habitués à ces réalités

Para os sofistas a injustiça essencial das leis tem por fundamento o interesse daqueles que as elaboram. As leis humanas são estabelecidas por convenção, enquanto a natureza produz-se a si mesma, ela é necessária e, por isso, ao contrário das primeiras, suas leis são constantes, eternas e imutáveis.

Em resposta à afirmação dos sofistas de que a lei é uma convenção, Sócrates ensina, no *Crítion*, que uma das razões pela qual devemos obediência a ela é justamente por que convencionamos fazê-lo. No diálogo platônico, Sócrates imagina o que diriam as leis para um cidadão que não as obedecesse:

Proclamamos termos facultado ao ateniense que o quiser, [...] se não formos de seu agrado, a liberdade de juntar o que é seu e partir para onde bem entender. [...] Mas quem dentre vós aqui permanecer, vendo a maneira pela qual distribuímos justiça e desempenhamos as outras atribuições do Estado, passamos a dizer que convencionou conosco de fato cumprir nossas determinações; desobedecendo-nos, é três vezes culpado: porque a nós que o geramos não presta a obediência; porque não o faz a nós que o criamos e porque, tendo convencionado obedecer-nos, nem obedece nem nos dissuade se incidimos em algum erro; nós propomos, não impomos com aspereza o cumprimento de nossas ordens, e facultamos a escolha entre persuadir-nos do contrário e obedecer-nos.⁴⁷

Porém, tais argumentos não foram suficientes para justificar as leis de uma democracia decadente, que não tardou a ser eclipsada pelo domínio macedônico. Além disso, a descrença e o relativismo radical, aos quais os sofistas haviam submetido a lei, exigiam um esforço metafísico para superá-los.

politiques. Et il ne faut pas s'étonner que la définition de la loi comme convention, si fortement posée par les sophistes, ait été, en fait, très largement acceptée".

47 PLATÃO, 2000, pp. 110-111 (*Crítion*, 51c-52a).

A lei humana, após ter sido emancipada da lei da natureza sob o fundamento da liberdade e do consenso, necessitava, agora, de um argumento mais estável diante da inconstância dos homens e dos regimes políticos.

Anota Bonavides que os laços orgânicos que antes prendiam o cidadão à comunidade parecem desatar-se naqueles tempos,⁴⁸ o que exigiu a busca de uma unidade ética que não se fundasse na comunidade, “noção que o sofista propositadamente degrada como unidade social arbitrária e artificial, baseada num livre contrato, determinado pelo interesse e não por necessidade metafísica”.⁴⁹

Com isso, a tradição grega clássica, em seu crepúsculo, parece voltar às origens do seu debate filosófico e de lá resgata a busca racional por uma verdade universal e eterna, inserindo-a, pois, nas reflexões acerca da lei e da ordem política. Nisso consistiu a segunda grande revolução grega no que tange à vida política: a invenção da lei racional. A lei passa, então, a comprometer-se com uma razão universal (com o *lógos*). Em oposição às normas convencionais, contingenciais e arbitrárias, a lei surge enquanto um produto refletido de uma racionalidade pretensamente universal.

7. A lei universal

Para Romilly, o primeiro texto em que aparece um paralelo entre νόμος (*nómos*) e λόγος (*lógos*) é a *Oração Fúnebre* de Lysias por volta do ano 390 a.C. Mas, o que segundo a autora, parece um empréstimo de argumentos recentemente trazidos ao debate, assume uma forma definitiva em Platão,⁵⁰ que, descrente da experiência democrática ateniense e diante

48 BONAVIDES, 1999, p. 354.

49 BONAVIDES, 1999, p. 354 e ROMMEN, 1945, p. 19.

50 ROMILLY, 2002, p. 173 e 175.

das críticas às leis que os sofistas promoveram, desenvolve, apoiado na longa tradição filosófica que o antecedeu, uma fundamentação radicalmente inédita no que tange à ordem política e às leis, a qual marcou profundamente o espírito ocidental.

Se a democracia grega havia produzido uma concepção de lei absolutamente original (como expressão da vontade humana em superação à noção de justiça natural), Platão promove uma ruptura ainda mais radical ao estabelecer, em sua busca pela verdade universal, um modelo ideal de justiça capaz de reconectar as leis humanas às exigências de uma razão eterna e imutável. A fundamentação transcendental que Platão elabora para as leis representa, na história das civilizações, um passo tão original quanto o foi a justificação da lei na ratificação popular produzida pela experiência democrática.

A grande inovação platônica foi a de propor uma reformulação completa da ordem política, a partir de um modelo transcendental. A suspeita lançada sobre a verdade aparente da experiência concreta e dos sentidos, séculos antes por Parmênides, é estendida ao exame das leis e dos regimes políticos. Para Platão, o seu fundamento não poderia ser encontrado na experiência. O exame das antigas leis ou dos governos, tais quais historicamente estabelecidos, é dispensado pelo filósofo. Em lugar disso, ele propõe a fundação de um novo Estado, estabelecido conforme um modelo ideal, apreensível racionalmente.

Aos dilemas de seu tempo, Platão propõe uma ordem política fundada em uma razão universal imutável, capaz de se impor permanentemente, garantindo, portanto, a estabilidade reclamada pelos críticos do modelo democrático (dentre os quais se inclui ele próprio). Além disso, tal fundamento racional propunha o estabelecimento definitivo

de uma ordem alheia aos interesses particulares, à opinião, enfim, ao arbítrio contingente das leis, os quais foram tão ostensivamente denunciados pelos sofistas.

Na *República*, onde a ruptura com o real é levada às últimas consequências, Platão propõe um governo inteiramente deduzido de uma ideia racional, em oposição aos governos construídos a partir das opiniões e dos interesses. Ele defende uma ordem política governada por filósofos, treinados para enxergar (ou reconhecer) a essência imutável das coisas e, portanto, capazes de conhecer a ideia do justo.

Nas palavras de Platão:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, [...] não haverá tréguas nos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos.⁵¹

As leis assumem uma importância secundária diante da teoria platônica do filósofo-rei e a da educação como mecanismo de implantação da justiça. Platão, embora insista na importância do respeito à lei, preferiu investigar o sentido universal do justo.

Romilly reconhece nessa atitude platônica uma audácia surpreendente, visto que o legislador (o filósofo-rei), dotado da ciência do justo e do injusto, poderia mudar ou estabelecer leis sem o consentimento de ninguém. As leis assumem aí um valor absoluto, ainda que secundário, visto que no Estado ideal da *República* os cidadãos guiar-se-iam pela virtude promovida pela educação estatal e as leis interviriam apenas a título corretivo.⁵²

51 PLATÃO, 2005, *A República*, 473d.

52 ROMILLY, 2002, p. 189 *et seq.*

Todavia, Platão, no *Político*, obra escrita provavelmente após a malograda tentativa de implementação do seu ideal de Estado em Siracusa, admite que não existem, de fato, homens com a capacidade extraordinária de governar estritamente segundo a ciência e a virtude, matizando, pois, conforme Lima Vaz, a noção de “*Ideia* como o único domínio do inteligível”. Segundo Giovanni Reale, “o *Político* assinala a primeira fase desse trabalho de mediação da política ideal com a realidade histórica, que culmina com as *Leis*”.⁵³

Nas *Leis*, escritas já no fim da sua vida, Platão retoma a importância da legislação como a chave do equilíbrio político. Ela continuaria submetida à justiça ideal, mas passava a submeter, por sua vez, todos os bens humanos, inclusive os governantes, referidos aí como seus servidores ou guardiões.⁵⁴

Não sendo possível efetivar aquela justiça promovida pelo filósofo-rei, conforme a *Ideia do Bem*,⁵⁵ Platão fornece um modelo de legislação, segundo o qual a justiça deve ser estabelecida pela lei, cujo fim principal deve ser a efetivação do interesse de toda cidade, isto é, do bem comum.⁵⁶

Porém, o que chama atenção nas *Leis* de Platão é o seu caráter, por assim dizer, reacionário. Em seu esforço de

53 REALE, 2002, pp. 275-276. Nesse mesmo sentido, Lima Vaz assevera que: “Este rigorismo da *República* [na qual se tem a *Ideia* como o único domínio do inteligível] é matizado no *Político* e nas *Leis*, podendo descobrir-se aí uma das fontes prováveis de inspiração da *pragmatéia* ética de Aristóteles” (VAZ, 2002, p. 116, nota).

54 ROMILLY, 2002, pp. 199-200.

55 Vale anotar o denso estudo realizado por Giovanni Reale sobre a *Ideia do Bem*, que segundo o autor, é “o Princípio que dá significado e valor a todas as coisas”. É o conhecimento supremo, o *Uno*, que por analogia ao Sol, ilumina ou confere a verdade das coisas. É não só a causa da cognoscibilidade das coisas, mas a causa também do ser e da essência, sendo, portanto, superior a elas. É, pois, o fundamento da justiça e de tudo o que é útil e tem valor (REALE, 2004, pp. 245-256).

56 PLATÃO, 1999, p. 173 *et seq* (*As Leis*, livro IV).

síntese de toda tradição grega, o filósofo acaba por reinserir a inspiração divina como elemento que deve pautar os esforços legislativos. Conforme atesta Romilly, Platão afirma que as leis devem se inspirar em um modelo divino.⁵⁷ “A divindade deve ser a medida de todas as coisas”, afirma o filósofo (716c). Pois, ao se buscar o bem de todos, supõe-se que se busca o bem em si e, ao fazê-lo, acaba-se por imitar o divino e a agradecer aos deuses.⁵⁸

Romilly ensina, ainda, que “as leis platônicas são o que a Grécia conheceu que mais se aproxima de uma lei revelada”.⁵⁹ Não é por menos que seu fundamento metafísico (racional) e sua inspiração divina serão mais tarde aproveitados e recombinaados pelo cristianismo na construção de sua doutrina.

Vale anotar, ainda, a interessante síntese de Romilly no que tange a esse momento histórico:

Ao termo deste longo debate sobre a lei, que, depois de cerca de um século, havia tão fortemente encantado os espíritos, e que lhes havia feito descobrir, ao longo do caminho, a relatividade da lei e sua utilidade prática, sua significação política e sua carga religiosa, sua influencia e seus méritos, reencontra-se, pois, a confiança inicial dos gregos na soberania da lei. Porém, no lugar de uma confiança inocente e espontânea, trata-se agora de uma confiança filosoficamente fundada, em uma lei filosoficamente estabelecida. E o que havia começado na euforia de um Estado de fato completa-se em uma vasta perspectiva para os futuros legisladores.⁶⁰

57 ROMILLY, 2002, p. 198.

58 ROMILLY, 2002, p. 198.

59 ROMILLY, 2002, p. 199. No original: “*Les lois platoniciennes sont ce que la Grèce a connu qui approche le plus d'une loi révélée*”.

60 ROMILLY, 2002, p. 200. No original: “*Au terme de ce long débat sur la loi, qui, depuis un siècle environ, avait si fort passionné les esprits, et qui leur avait fait découvrir, chemin faisant, la relativité de la loi et son utilité pratique, sa signification politique et sa portée religieuse, son influence et ses mérites, on retrouve donc la confiance initiale des Grecs dans la souveraineté de la loi. Mais, au lieu d'un*

Aristóteles, em sequência a Platão e em oposição ao mestre, preocupa-se com o exame das leis e dos regimes políticos de cidades efetivamente existentes. Ele volta-se para o real, embora esteja definitivamente comprometido, assim como todo o pensamento ocidental que o sucedeu, com o universal da razão metafísica inaugurada por Platão.

Em resposta à teoria platônica do filósofo-rei, Aristóteles não hesita em afirmar, na *Política*, que é certamente melhor ser governado pelas melhores leis do que pelos melhores homens. Afinal, um ser humano tem sentimentos, “uma lei não os tem”.⁶¹

Embora Aristóteles parta do exame concreto de ordens políticas reais, a sua justiça, a qual deve ser o fim de toda lei, acaba sendo fundada, em última análise, sobre um critério universal *a priori*. Postula o filósofo, na *Ética a Nicômaco*, que, embora o objeto da lei (da ciência política) admita uma grande variedade de opiniões, ao ponto de poderem ser consideradas produtos de convenção e não da natureza,⁶² elas devem estar submetidas à justiça absoluta que é a própria lei natural.⁶³

A justiça legal (justiça por convenção⁶⁴) é o governo da lei, o qual é preferível ao governo de qualquer cidadão, visto que a lei é a *razão sem apetites*. Todavia, a lei a que se

confiance naïve et spontanée, c'est à présent une confiance philosophiquement fondée, en une loi philosophiquement établie. Et ce qui avait commencé dans l'euphorie d'un état de fait s'achève dans une vaste perspective à l'intention des législateurs à venir”.

61 ARISTÓTELES, 2000, p. 243 (*Política*, Livro III, 15).

62 ARISTÓTELES, 1984, p. 50 (*Ética a Nicômaco*, 1094b, 15).

63 SALGADO, 1995, p. 43.

64 “Da justiça política, uma parte é natural e outra parte legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 131 [*Ética a Nicômaco*, 1134b, 20-25]).

refere Aristóteles não é o produto do arbítrio do legislador, mas deve ter como critério de validade a lei natural, a qual revela a natureza da comunidade política, o seu fim, isto é, a realização do homem enquanto ser naturalmente político.⁶⁵

Platão e Aristóteles, em resposta à crítica sofista ao arbítrio da lei, acabam fornecendo os fundamentos racionais que constituíram a base de todas as reflexões normativas que se produziram no Ocidente. Mais do que subverter por completo o sistema ético desenvolvido por Platão, Aristóteles, embora parta de pressupostos distintos, acaba por desenvolvê-lo e completá-lo. Afinal, é sobre um critério de razão universal que, para ambos, a lei deve ser fundada. Se, por um lado, Aristóteles concede mais importância à realidade na construção de seu sistema, não deixa de incluir nele o elemento *a priori* que marcará profundamente o gênio ocidental.

8. Considerações finais

Portanto, é absolutamente original a compreensão de lei que se estabeleceu na Grécia antiga. Em um primeiro momento, a lei passa a ser compreendida como produto da decisão e do consenso humano (como manifestação da vontade do cidadão e não mais como simples expressão da ordem inexorável da natureza ou do divino). Em um segundo momento, Platão inaugura ainda uma compreensão de lei racional fundada em uma singular pretensão de verdade universal, a desconsiderar a contingência das tradições e o arbítrio das vontades. Ao mesmo tempo em que essas noções rompem com as percepções e os sentidos que os próprios gregos atribuíam até então às suas leis, elas não encontram equivalentes nas culturas que conhecemos.

65 SALGADO, 1995, p. 41.

Essas novas compreensões de lei não só representam uma inovação do espírito grego, como constituem as condições culturais que explicam muito das peculiaridades da ciência e da experiência jurídica do Ocidente.

Referências

ARISTÓTELES. *A constituição de Atenas*. Trad. Therezinha M. Deutsch. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha M. D. B. Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

BARBU, Zevedei. *Problems of historical psychology*. London: Law Book, 1960.

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes : pouvoir, droit, religion*. T. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da *Vulgata* pelo Pe. Matos Soares. 34. ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da filosofia do direito*. Trad. Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.

BONAVIDES, Paulo. *Teoria do estado*. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 1999.

GASSNER, John. *Mestres do teatro*. Trad. Alberto Guzik e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1974.

GERNET, Louis. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris: Albin Michel, 2001.

GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Trad. A. M. Hespanha. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

HOMER. *Homeri opera*. Oxford: Oxford University, 1920.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Cascais Franco. Lisboa: Europa-América, s/d.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEÃO, Delfin Ferreira. *Sólon: ética e política*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

LOPES, José Reinaldo Lima. *O direito na história*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

OATES, Whitney J.; O'NEILL, Eugene (orgs.). *The complete greek drama*. New York: Random House, 1938.

PLATÃO. *A República*. 9. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATÃO. *As leis*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

PLATÃO. *Crítón*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: Platão e Aristóteles*. V. II. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "doutrinas não-escritas"*. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

ROMMEN, Henri. *Le droit naturel: histoire-doctrine*. Paris: Eglhoff, 1945.

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

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1995.

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 1999.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Curi. 3. ed. Brasília: UnB, 1986.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. 10. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na antiga Grécia*. Trad. Anna Lia A. A. Prado et al. São Paulo: Perspectiva, 2008.

Recebido em 25/03/2013.

Aprovado em 26/04/2013.

Marcelo Maciel Ramos

Faculdade de Direito da UFMG

Avenida João Pinheiro nº 100

Centro, Belo Horizonte, MG

30130-180 BRASIL

E-mail: ramosmarcelo@hotmail.com

