



Artigos



## Confluências entre o universal e o particular na efetivação do justo pela equidade em Aristóteles

### Confluences between the universal and the particular in realization of fairness by equity in Aristotle

Igor Moraes Santos<sup>1</sup>

#### Resumo:

O presente trabalho tem como proposta fazer uma análise da ideia de equidade em Aristóteles, sob duplo aspecto: suas implicações na relação entre a lei e o fato e no liame entre a cidade e o cidadão. Evidencia-se a obra do Estagirita como primeiro momento significativo de discussão da natureza, função e relevância da *epieikeia*; revela-se a importância da equidade para a conciliação do universal da lei e da *polis* e do particular do caso concreto e do cidadão, apresentando-se como elemento de efetivação do justo nesse cenário aparentemente paradoxal. Contribui-se, assim, para a recuperação do lugar da equidade na história do pensamento jurídico de vertente romano-germânica.

**Palavras-chave:** Aristóteles. Equidade. Justiça. Universal. Particular.

#### Abstract

This paper aims to analyze the idea of equity in Aristotle, in two ways: its implications on the relation between the law and the fact and between the city and the citizen. It highlights the Stagirite's work as the first significant discussion of the nature, role and relevance of *epieikeia*; reveals the importance of equity for the reconciliation between the universal of the law and the *polis* and the particular of the specific case and the citizen, presenting itself as element of realization of fairness in this apparently paradoxical scenario. It contributes, therefore, to recover the place of equity in the history of legal thought of Roman-Germanic system.

**Keywords:** Aristotle. Equity. Justice. Universal. Particular.



---

<sup>1</sup> Graduando do curso de Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisador de iniciação científica voluntária. Monitor bolsista de graduação da disciplina Instituições de Direito Romano. E-mail: [moraesigors@yahoo.com.br](mailto:moraesigors@yahoo.com.br).

## 1. Introdução

Aristóteles permanece na contemporaneidade como fonte inesgotável de estudos para os pensadores contemporâneos, tendo em vista a vasta obra que sobreviveu ao tempo e a enorme influência exercida sobre os teóricos do Medievo e da Modernidade. Especificamente para a Filosofia do Direito e do Estado, textos clássicos como a *Ética a Nicômaco* e a *Política* são referências indispensáveis para a compreensão do pensamento helênico, do direito natural antigo e mesmo da história da Hélade. Dentre todos os numerosos temas tratados no *Corpus Aristotelicum*, nenhum outro destaca-se mais para o jusfilósofo do que a justiça.

A justiça em Aristóteles é virtude da alteridade, posto somente ser adquirida quando praticada em relação ao outro. Dentre as diversas manifestações do justo na realidade empírica, o justo legal é o justo pela observância da lei, a qual é elaborada pelo legislador que, a partir dela, pretende educar os cidadãos para a virtude, impondo a realização de condutas tidas por virtuosas.

Entretanto, o próprio Estagirita reconhece o surgimento de um problema fulcral decorrente da generalidade do *nomos*: por ser essencialmente amplo, o dispositivo normativo pode gerar injustiça no caso concreto colocado à apreciação do julgador quando aplicado. Com isso, haveria distorção do objetivo originário da lei, o que é inaceitável. Porém, não basta o simples afastamento do comando legal ou o recurso ao complemento arbitrário por um novo. Deve-se adotar medida que consiga fornecer uma resposta racional ao problema aduzido pelo cidadão, mas a partir da adequação da universalidade expressa pela lei ao particular da situação fática em tela, ou melhor, conciliando-os pelo reconhecimento do ponto de equilíbrio a uni-los. Aristóteles identifica a equidade (*epieikeia*) como forma de efetivação da justiça da qual faz uso o julgador para corrigir o justo legal.

Embora pareça criação original do grande mestre peripatético, a equidade era noção já imersa na cultura ática daquele tempo. Inovadora é a observação e o registro dentro de um sistema filosófico, mas não apenas isso. Vale dizer que Aristóteles, nas exíguas e preciosas páginas em que discorre sobre a *epieikeia*, eleva-a a verdadeiro elemento de concretização do justo, no sentido de que o universal da lei, e mais, da cidade como um todo, precisa ser conciliado com o particular do caso individual, ou ainda, com o do cidadão integrante da *polis*. Essas relações, ou melhor, a necessidade de equilíbrio das mesmas e o respectivo emprego da equidade geram amplas repercussões na esfera política que merecem ser investigadas.

A equidade chega aos dias atuais como tema de grande relevo para o Direito, tendo sido retomada em discussão por filósofos do porte de John Rawls e Ronald Dworkin. Ademais, foi incorporada como instituto jurídico integrante dos ordenamentos jurídicos nacionais, inclusive do brasileiro, embora relegada como uma das últimas fontes de direito a que o magistrado pode

recorrer no cotidiano forense. Isso é sinal da desconfiança dos juristas, ao menos entre os de filiação romano-germânica, ao crerem que a equidade abre margem para arbitrariedades e inaceitáveis subjetividades no processo decisório. Esta falsa percepção pode decorrer, dentre outros motivos, da dificuldade de uma correta compreensão da equidade pelo jusfilósofo hodierno, visto que, a despeito de permanecer historicamente imersa na cultura jurídica ocidental, a equidade foi desconectada das raízes das quais despontou, ao que o pensador contemporâneo não mais conhece sua concepção original e as bases filosóficas em que era lastreada.

Recuperar o lugar da equidade na Filosofia do Direito é tarefa que há muito interessa e que somente é possível a partir de um estudo profundo a ser iniciado com um exame minucioso da *epieikeia* na obra aristotélica, marco fundamental da gênese grega. Simultaneamente, cabe restaurar a relação intrínseca da equidade com a ideia de justiça, tanto o mais ao ser perceptível o quão atual é o debate sobre a contraposição entre o universal e o particular, entre a lei e o fato, entre a cidade ou o Estado e o cidadão individualmente considerado.

Dessa forma, faz-se necessário expor um fragmento do projeto sistêmico aristotélico, com ênfase na perspectiva ética e nas implicações político-jurídicas da virtude da justiça, notadamente a justiça legal, na seara da *polis*, respeitando o teor próprio da estrutura filosófica peripatética, mas recorrendo à metodologia dialética para uma leitura que possa extrair o relevo do papel da equidade enquanto elemento unificador do universal e do particular para a efetivação do justo.

## 2. As virtudes e a justiça

Aristóteles viveu em um período de intensas transformações na sociedade ateniense. Embora nascido em Estagira, ainda jovem transferiu-se para Atenas, grande centro cultural e econômico do mundo helênico nos séculos V e IV a.C.. Esta *polis*, sempre orgulhosa de seu estilo de vida e de sua organização social, considerados superiores frente aos dos demais gregos, entrou em profunda crise ética, em especial com as reformas democráticas empreendidas desde Sólon e consolidadas com Péricles, além do espírito crítico filosófico então nascente.

O modelo da *kalokagathia*, o ideal de homem e de cidadão inspirado na antiga nobreza, acompanha esse novo contexto, entrando em declínio. Novas habilidades são exigidas do cidadão, qualificação esta ampliada quantitativamente, agora responsável pela administração direta da coisa pública, como a oratória e a elaboração de leis (JAEGER, 2010, p. 336-340). Surge então uma nova prática educacional, promovida pelos sofistas, professores itinerantes que, embora defensores de posições plurais, tinham em comum a descrença numa verdade universal e absoluta. O homem torna-se critério de medida do mundo, na esteira de Protágoras (PLATÃO, 2010, 166d) e, logo, do justo, o que, na vida da cidade e do seu direito, implicou o despojamento de sua “auréola racional e

divina” (MONCADA, 1955, p. 13-14), deixando de existir um justo em si a ser buscado. Aqui nasce a contraposição entre a *physis*, o mundo natural, eterno e imutável, e o *nomos*, a lei humana, relativa e ilusória.

Sócrates e, depois, Platão, empreendem esforços em sentido contrário ao da sofística. Segundo eles, existe uma verdade objetiva, a qual deve ser alcançada por um método adequado e seguro. Platão encontrará na dialética esta base sólida para atingir o que define como a Ideia do Bem.<sup>2</sup>

Nos passos do mestre, apesar de distintos, Aristóteles pretende superar a oposição dos sofistas entre o *nomos* relativizado e a *physis* submetida à necessidade intransponível, pela “síntese entre o conceito de *physis* entendida como *nomos* ou ordem, segundo a tradição pré-socrática, e a teleologia do *logos* como razão do melhor segundo a tradição socrático-platônica” (LIMA VAZ, 1988, p. 156). Assim, conclui Lima Vaz:

Dando primazia à noção de fim (*telos*) imanente à natureza (*physis*) enquanto “princípio do movimento” (*arque kineseos*), a concepção aristotélica permite articular organicamente a atividade propriamente ética do homem e a atividade política na unidade de um mesmo saber *prático*. Rigorosamente distinto do fim prosseguido pela atividade técnica ou poética que se ordena para a perfeição de uma obra exterior ao agente, o fim almejado pela atividade *prática* é interior ao próprio agente, vem a ser, o estado designado como “vida feliz” (*eudaimonia*) ou “bem viver” (*eu zen*) que não é senão a autorrealização do homem segundo a sua essência.” (LIMA VAZ, 1988, p. 156-157.)

Para o Estagirita, o bem mais elevado para o homem, ser racional, é a *eudaimonia*,<sup>3</sup> coincidente com a vida contemplativa, pela qual é permitido ao homem realizar as suas potencialidades, cultivar a inteligência (ARISTÓTELES, 1984, 1177a-1177b). Deve-se analisar a forma de vida apta a proporcioná-la e a organização social que, no plano coletivo, consiga garanti-la, ou seja, a vida contemplativa e a melhor comunidade.

Na *Ética a Nicômaco*, “o modo mais excelente de realização do bem que é a virtude” (LIMA VAZ, 1999, p. 119-120), *arete*, é a melhor forma de concretização da vida contemplativa. A concepção de virtude, no entanto, não foi criação do mestre do Liceu, estando anteriormente presente na cultura helênica e alcançando relevo inédito em Sócrates e, posteriormente, com Platão, para quem a justiça seria a unidade harmônica, quer na alma, quer na cidade, desde logo associada

<sup>2</sup> Nesse sentido, ver a tese de doutoramento de LIMA VAZ, 2012.

<sup>3</sup> “O termo *eudaimonia* costuma ser traduzido na linguagem usual por *felicidade*, denotando o *sentimento* de bem-estar ou auto-satisfação do agente, o que realça seu caráter contingente e transitório. No sentido original, porém, *eudaimonia*, literalmente 'proteção por um bom *daimon*', significa a excelência ou perfeição resultante no agente da posse do bem ou bens que nele realizam *melhor* sua capacidade de ser bom. A expressão recente *eudaimonismo* ou *eudemonismo*, que remonta a Kant, ao exprimir o aspecto subjetivo da busca interessada e do sentimento de felicidade, é portanto, imprópria para caracterizar a ética aristotélica e, mesmo, a ética grega em geral. A concepção da *eudamonia* na EN (...) tem sido objeto de interpretações diversas, todas porém concordes em que a *eudaimonia* para Aristóteles corresponde à posse do bem objetivamente melhor para o agente, capaz de proporciona-lhe o *viver bem* (*eu zen*) e o *agir bem* (*eu prattein*) (...).” (LIMA VAZ, 1999, nota 24 da p. 118).

ao equilíbrio entre as diferentes partes, que cumprem as suas respectivas funções (PLATÃO, 2001, 433a-b).

Aristóteles amplia o relevo ético das virtudes, primeiramente pela identificação da existência de numerosas virtudes para além das tradicionalmente elencadas, a exemplo da própria justiça, as quais podem ser classificadas segundo as atividades da alma: as virtudes *éticas* (morais, do caráter) e as virtudes *dianoéticas* (intelectuais) (ARISTÓTELES, 1984, 1103a). As primeiras derivam do hábito (*hexis*, disposição estável), da prática reiterada que atualiza o que o homem carrega em si em potência, e são o meio-termo entre o excesso e a falta, os quais constituem os vícios; as segundas são virtudes da alma racional, representadas por duas fundamentais: a sabedoria (*sophia*), associada ao saber teórico, e a prudência (*phronesis*), ligada ao saber prático.

Especificamente a justiça (*dikaiosyne*), segundo a classificação aristotélica, é uma virtude ética. Portanto, também é alcançada pelo hábito: é justo quem pratica a justiça.<sup>4</sup> Porém, apresenta algumas peculiaridades: dentre todas as virtudes, é a única em que os extremos do excesso e da falta<sup>5</sup> implicam o mesmo vício, a injustiça, além de não se ater ao sujeito virtuoso, mantendo em foco o outro e a comunidade. É virtude social, a mais perfeita, a unir a ética e a política.

Assinala Bittar:

*A dikaiosyne é compreendida como uma virtude porque esta é o objeto próprio das preocupações éticas, que constituem o conjunto objetivo de questões próprias ao ramo do conhecimento humano que busca uma análise do próprio comportamento humano, tanto em seus aspectos psicológicos quanto em seus aspectos sociais. No pensamento peripatético não se encontra a distinção moderna que se faz entre a ética social e a ética individual, uma vez que ambas se fundem num único objetivo, fim da atividade do Estado, assim como da própria existência do indivíduo. Neste sentido, o que é o justo da coletividade também o será, de uma certa forma, para o indivíduo, tendo-se em vista a sua inserção nesta perspectiva maior de vida social. Trata-se de uma ética da convivência humana, pilar sobre o qual se assenta toda a razão de existir da comunidade, à qual está atrelado o indivíduo – e isto não por acidente, mas por natureza -, dentro da filosofia de Aristóteles. Os conceitos éticos e políticos, nesta perspectiva filosófica, estão reciprocamente condicionados um pelo outro; a imbricação entre ambas as esferas, sejam consideradas praticamente em suas consequências e efeitos, sejam consideradas, teoricamente, uma política, que trata do bem-estar social e da administração daquilo que é comum a todos, uma ética, que pertine, sobretudo, ao direcionamento da conduta humana, tem por consequência a interação dos conceitos que de suas dimensões promanam. (BITTAR, 1999, p. 73-74).*

<sup>4</sup> Destrinchando os elementos da justiça aristotélica, identifica Salgado o outro, a vontade (deliberação), a conformidade com a lei, o bem comum e a igualdade (SALGADO, 1995, p. 37-51).

<sup>5</sup> “A justiça, compreendida em sua caracterização genérica, é uma virtude (ἀρετή), e como toda virtude, qual a coragem, a temperança, a liberalidade, a magnificência, entre outras, é um justo meio. Não se trata de uma simples aplicação algébrica do ponto de localização da virtude, mas de situação desta em meio a dois outros extremos equidistantes com relação à posição mediana, um primeiro por excesso, um segundo por defeito. A dificuldade de mensuração do 'justo meio' reside na adaptação abstração concebida como 'justo meio' à esfera particular e específica de cada qual; a relatividade deste com relação à esfera subjetiva humana, que, além de complexa, tende com maior facilidade, a estancar-se em um dos extremos até que seja alcançado o ponto justo e adequado de equilíbrio da conduta ética própria para aquele indivíduo em particular.” (BITTAR, 1999, p. 76-77).

Em razão da peculiar importância da justiça, o Estagirita dedica todo o livro V da *Ética a Nicômacos* ao seu estudo, o qual é iniciado com a constatação da pluralidade de sentidos com que o termo era usualmente empregado (ARISTÓTELES, 1984, 1129a).

O primeiro observado é o de justiça legal, segundo o qual é justo aquele que respeita a lei (*nomos*). Na esteira de Platão, o legislador, provido da prudência, é identificado como o “diretor da comunidade política” (BITTAR, 1999, p. 91). Tem por objetivo imediato incutir virtudes aos cidadãos por meio das leis ao impor-lhes a prática reiterada de certas condutas e proibir outras. Assim, o indivíduo e o grupo social caminharão para o bem, ou seja, para alcançar a *eudaimonia*, caracterizando um processo de *paideia* coletiva. Por isso destaca Jaeger que o homem grego era “educado no *ethos* da lei”, como constantemente repetido pelos grandes teóricos áticos do séc. IV (JAEGER, 2012, p. 142).

Importa realçar, desde logo, o papel do *nomos* no todo maior da cultura helênica, em linhas sintéticas registradas por Pinto Coelho:

Em razão da forma na qual se dá a unidade entre indivíduo e sociedade na união entre *ethos* (mundo do espírito, da liberdade) e *Ethos* (padrões de comportamento), o *nomos* ('momento de plena configuração objetiva e racional do *ethos*') é 'forma superior de manifestação do *ethos*', apenas enquanto uma expressão da forma objetiva (*Ethos*) de vida do povo. (PINTO COELHO, 2010, p. 134).

As sinonímias justiça total ou justiça universal decorrem precisamente do fato de essa dimensão da justiça reunir em si todas as virtudes, por esse papel de formação do sujeito intencionado pelo legislador, em comunicação com o espírito vigente na *polis* daquilo que é tido por certo e errado, que deve ser feito e vedado. Nesta face da justiça é patente a razão de ser reputada como a virtude por excelência: é obtida pelo agir em relação ao outro e, aqui, observando a lei, respeita-se os demais, contribui para a *eudaimonia*, não conquistável individualmente.

Nas palavras do próprio Estagirita:

A forma da justiça, então, é a virtude perfeita, não absolutamente, mas em relação a outrem. E, portanto, a justiça é frequentemente considerada como a mais excelente das virtudes e 'nem a estrela d'alva nem a estrela da noite' são tão admiráveis; e proverbialmente se diz que 'na justiça toda virtude está compreendida'. E é a virtude perfeita no sentido pleno porque quem a possui é capaz de usá-la também para outrem e não meramente para si; muitos homens exercitam sua virtude em seus próprios assuntos, mas não em suas relações para a excelência. Por isso é considerado verdadeiro o dito de Bias, que “o mando mostrará o homem”, pois necessariamente quem governa está em relação com outros homens e é um membro da sociedade. Por essa mesma razão se diz que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o 'bem de um outro', visto que se relaciona com o nosso próximo fazendo o que é vantajoso a um outro, seja um governante, seja um associado. Ora, o pior dos homens é aquele que exerce a sua maldade tanto para consigo mesmo como para com os seus amigos, e o melhor não é o que exerce a sua virtude para consigo mesmo, mas para com um outro; pois que difícil tarefa é essa. Portanto, a justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem é seu contrário, a injustiça, uma parte do vício, mas o vício

inteiro. O que dissemos põe a descoberto a diferença entre a virtude e a justiça neste sentido: são elas a mesma coisa, mas não o é a sua essência. Aquilo que, em relação ao nosso próximo, é justiça, como uma determinada disposição de caráter e em si mesmo, é virtude.” (Tradução extraída, com adaptações, de ARISTÓTELES, 1991, p. 98-99)<sup>6</sup>

Para finalizar o eixo principal da classificação aristotélica da justiça, convém indicar a outra grande acepção consistente na justiça particular. Ao contrário do justo legal, implica apenas “parte da virtude”, por isso, justo particular (*to dikaion*) (ARISTÓTELES, 1984, 1130a, 14 *et seq*). É a “partilha adequada, em que cada um não recebe nem mais nem menos do que a boa medida exige.” (VILLEY, 2009, p. 41). Nela está expressa a noção grega de igualdade, mas manifestada em dois sentidos: a justiça distributiva e a justiça corretiva.

A primeira trata da distribuição equânime de cargos, honras e riquezas na sociedade, além de deveres, responsabilidade e tributos, enfim, de ônus e bônus das “relações público-privadas” (BOBBIO, 2007, p. 19-20). Os diferentes sujeitos envolvidos podem ser originalmente iguais ou desiguais, o que é medido pelo mérito de cada um, este definido segundo a constituição de cada *polis*. Para garantir a justeza das relações entre indivíduos com méritos distintos, a distribuição dos bens sociais deve ser *proporcional* ao que merece cada sujeito, caracterizando uma igualdade geométrica.

A segunda noção de justiça particular é o de justiça corretiva (*dikaion diorthotikon*). Nesta está pressuposta a relação (privada) entre iguais que, por algum motivo, tornou-se desigual e precisa, portanto, retornar ao *status* anterior, caracterizando uma igualdade aritmética. Subdivide-se em justiça sinalagmática ou comutativa, melhor exemplificada pelos vínculos de troca, como os contratos, de origem voluntária, e em justiça reparativa, que atua corrigindo injustiças de origem involuntária, como atos de violência ou de clandestinidade. Ascende a figura do juiz que, dotado da prudência, personifica o justo e medeia a aplicação desta dimensão da justiça (BITTAR, 1999, p. 92).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Original em inglês: “This form of justice, then is complete excellence – not absolutely, but in relation to others. And therefore justice is often thought to be the greatest of excellences and “neither evening nor morning star” is so wonderful; and proverbially “in justice is every excellence comprehended”. And it is complete excellence in its fullest sense, because it is actual exercise his excellence towards others too and not merely himself; for many men can exercise his excellence in their own affairs, but not in their relations to excellence. This is why the saying of Bias is thought to be true, that “rule will show the man”; for a ruler is necessarily in relation to other men and a member of a society. For this same reason justice, alone of the excellences, is thought to be another's good, because it is related to others; for it does what is advantageous to another, either a ruler or a partner. Now the worst man is he who exercises his wickedness both towards himself and towards his friends, and the best man is not he who exercises his excellence towards himself but he who exercises it towards another; for this is a difficult task. Justice in this sense, then, is not part of excellence but excellence entire, nor is the contrary injustice a part of vice but vice entire. What the difference is between excellence and justice in this sense is plain from what we have said; they are the same but being them is not the same; what, as a relation to others, is justice is, as a certain kind of state without qualification, excellence.” (ARISTÓTELES, 1984, 1129b-1130a).

<sup>7</sup> “Aristóteles acrescenta à palavra justiça vários qualificativos que demonstram a possibilidade de classificá-la de diferentes modos, segundo o critério que se adota”, como o justo político, justo doméstico, justo privado, justo diante da comunidade, justo geral, uso legal, justo original, justo absoluto e justo relativo, como sintetizado por

### 3. Equidade: elemento conciliador entre universal e o particular para a efetivação do justo legal

A lei, expressão do justo legal, como anteriormente tratado, carrega em si mensagem ou comando com pretensão de validade universal. Com efeito, no processo histórico de formação da democracia ateniense, um dos grandes princípios conquistados pelo *demos*, a partir das pressões sociais frente à oligarquia dominante, foi a *isonomia*, isto é, a igualdade de todos os cidadãos “perante a lei” (GLOTZ, 1953, p. 151)<sup>8</sup>. Obviamente, no sentido da doutrina aristotélica, essa igualdade perante a lei não é a absoluta, ou melhor, pode ser necessário ao legislador revestir de forma legal conteúdos distintos a fim de concretizar o justo. Entretanto, mesmo quando é conteúdo único o que se pretende válido a todos os cidadãos em dada lei, a mera aplicação estrita do dispositivo normativo pode provocar um efeito contrário, produzindo injustiça.

Para conservar a pretensão da validade universal, o teor normativo deve ser amplo a ponto de abarcar, ao menos em tese, todas as hipóteses possíveis de conduta para que o cidadão aja virtuosamente ao conformar a sua ação ao mandamento legal. Como anteriormente mencionado, a lei é um dos principais instrumentos da *paideia* na Grécia Antiga, entendida como “educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana” (JAEGGER, 2011, p. 14), ou seja, como formação. E este sujeito não é o indivíduo da Modernidade, atômico, isolado, mas é membro de uma coletividade maior, a *polis*, e somente reconhecido como homem quando dela integrante: é *zoon politikon*. Por isso, a *paideia* deve ser também realizada de modo coletivo, em que a lei aparece como o recurso mais propício para moldar uma sociedade virtuosa.

Entretanto, ao passo que o *nomos* pretende gozar de validade universal, sendo aplicável a todos os cidadãos e a todas as situações que possam surgir, tem-se que esse pressuposto, quando cotejado com a realidade empírica, mostra-se inatingível. O legislador humano é limitado, não é um deus capaz de a tudo prever, onisciente no tempo e no espaço. Ademais, a comunidade está em constante evolução, ao que surgem novas e inesperadas conjunturas que, de alguma forma, mantêm conexão com a razão de existir da lei. Por isso, acaba por não ser possível que o corpo textual da lei abranja todas as situações realizáveis, podendo, então, recorrer o legislador à equidade, que “parcialmente é e parcialmente não é intencionada” por ele (ARISTÓTELES, 1984, 1374a, 27-30).

---

SALGADO, 1995, nota 55 da p. 36.

<sup>8</sup> Romilly afirma que nos tempos homéricos inexistiam leis que poderiam ser ditas propriamente políticas, mas somente normas de cunho religioso e familiar, ao lado das leis postas pelos governantes, chamadas *thesmoi*. O surgimento da lei em sentido diverso somente teria ocorrido com o nascimento da escrita e das primeiras cidades na Hélade, entretanto, foi apenas com a criação das instituições democráticas que a lei torna-se efetivamente lei política (*nomos*). (ROMILLY, 2001, p. 10-13).

Assim, após discorrer sobre as espécies de justiça e percebendo as implicações delas decorrentes, notadamente da justiça legal, Aristóteles traz a lume a figura da equidade (*epieikeia*) na *Ética a Nicômaco*.

A solução para o problema aventado, com a equidade, não implica exclusão da lei, abstrata, com pretensão de universalidade, ou ainda a inserção de um novo dispositivo legal. Por certo, o *nomos* foi posto pelo povo, consoante os princípios democráticos, de forma que o órgão julgador, quer unitário, quer colegiado, não pode se colocar acima do *demos* promovendo a derrogação ou a criação legislativa. Pelo contrário, a lei é mantida, mas, no momento de sua aplicação, caberá ao julgador, e não mais ao legislador, amoldá-la ao fato que, em sua particularidade, é colocado em apreciação. Há adaptação da lei. A aplicação literal, nos moldes originalmente propostos, é afastada, optando o julgador em conformar o *nomos* às inarredáveis peculiaridades que fazem daquele fato diverso dos demais ordinariamente examinados.

Entretanto, a equidade não é sinônimo de arbitrariedade. O aplicador, embora diverso do legislador, não deve se esquecer deste, e mais, retorna à gênese da lei e dos objetivos dela ao ter sido criada. Ao aplicar a lei, o magistrado faz “o que o próprio legislador teria dito se estivesse presente ou colocado em sua lei se soubesse” (ARISTÓTELES, 1984, 1137b), algo não muito diferente da concepção moderna de *mens legis*. Se neste momento ainda seria possível criticar a margem de discricionariedade desenfreada supostamente concedida ao intérprete, deve-se lembrar que este é o prudente por excelência, ou seja, agente dotado da virtude da prudência (*phronesis*) que realiza prévia deliberação das escolhas a fazer (ARISTÓTELES, 1984, 1140a *et seq*).<sup>9</sup>

Para ilustrar, é célebre a alusão feita pelo Estagirita à “régua de Lesbos”, instrumento então empregado pelos arquitetos da ilha de Lesbos, no mar Egeu, que assumia a forma da superfície das pedras a fim de medi-las. Da mesma forma, a lei amolda-se ao caso concreto, dando-lhe uma solução justa em correspondência com as especificidades que apresenta. É adequação, palavra de origem latina (*adaequo*) que expressa bem a ideia proposta, em que *ad*, como prefixo, significa “em direção a”, e *aequus*, a equidade, entendida enquanto o justo como igualdade (TORRINHA, 1945, p. 15 e 30), noção a que remontam tanto gregos quanto romanos.

Decerto, *équo* é aquilo que é justo. Portanto, a equidade é modo de concretização do justo, ao contrário do que defende Salgado, para quem, em Aristóteles, a equidade pode ser entendida tão somente como “forma de abrandar o rigor da lei”. Porém, com este doutrinador caminhamos quanto à observação de que, segundo o Estagirita, há correção da lei, e não dos fatos, sobre os quais agirá a *aequitas* dos romanos, “para se enquadrarem no justo do direito” (SALGADO, 2006, p. 215). Ao retificar a lei, a relação de assimetria entre o comando legal e a situação concreta desaparece: são

---

<sup>9</sup> Sobre a prudência aristotélica, ver AUBENQUE, 2008, particularmente p. 173-244.

colocados em posição de equilíbrio o universal da lei e a particularidade do fato posto em tela.

Novamente, importa realçar a dimensão da contraposição entre o *nomos* e o fato. A universalidade do primeiro, no sentido já destrinchado de pretensão de validade universal, é colocada em colisão com o particular do caso concreto. Por certo, cada caso é único. São partes distintas, motivos diversos, circunstâncias de tempo e espaço e outras variáveis que, combinadas, resultam numa multiplicidade praticamente infinita de possibilidades. Para muitas das vezes a lei é suficiente, pois, em sua generalidade intrínseca, consegue absorver os cenários passíveis de previsão pelo legislador humano e finito. Para outras, não. Ao menos não na configuração original.

De qualquer forma, é necessário um ponto de equilíbrio entre a totalidade universal da lei e a limitada particularidade do caso concreto. Se a lei é suficiente para responder ao problema trazido pelo fato em análise, é sinal de que o equilíbrio foi, em tese, alcançado sem a necessidade de uma intervenção específica. Todavia, se ela não se apresenta como tal, caberá ao juízo do prudente julgador encontrar essa posição de equilíbrio, o que nem sempre é fácil ou evidente, uma vez que pode ser dinâmico, e não fixo, visto que a própria realidade está, em regra, em constante transformação.

Deve-se ponderar, por fim, que a noção de efetivação ou concretização ora empregado tem o sentido de conciliação. Pela equidade, o justo, para tornar-se real, avança frente à lei e ao evento ímpar ao qual deve ser aplicado, mas sem desprezá-los, e sim assumindo-os no seu âmago. O fruto derradeiro é o justo, porém, em nova forma, superior. Por isso, não seria equivocado adotar por sinônimo, em certa medida, a expressão hegeliana “suprassunção” (*Aufhebung*), a exprimir, simultaneamente, superação dos momentos separados, e elevação a um novo plano, pelo qual o resultado dialético da conciliação é começo e fim.<sup>10</sup>

Em suma, havendo equilíbrio entre a lei e o fato, entre o universal e o particular, o justo pode ser concretizado. Compete ao julgador, feita a análise preliminar e, sendo necessário, a adaptação equitativa, dar continuidade ao processo. O objetivo a orientar a atuação de quem julga é a efetivação do justo, o que nem sempre será possível, dado que a lei pode ser em si injusta ou, ainda, a equidade sozinha pode não ser suficiente. Muitas são as probabilidades do mundo sublunar, cambiante e incerto, e a equidade, embora possa obter resultados formidáveis em muitos casos, não pode ser tida por absoluta.

De todo modo, observa-se que a equidade não é um mero instrumento para a concretização do justo, ao permitir a disposição da lei e do fato particular em uma relação de equilíbrio, mas

---

<sup>10</sup> O recurso à dialética hegeliana mostra-se aqui conveniente e apropriada para expressar a ideia de superação e elevação frente aos momentos anteriores separadamente considerados. Também a concepção de universalidade e particularidade que move o presente estudo decorre de influência do sistema filosófico de Hegel, invocado como lente para a leitura das confluências dos polos em estudo, embora não restringindo a exposição ao rigorismo próprio da obra do mestre germânico, uma vez que as peculiaridades do sistema aristotélico devem ser preservadas, em respeito aos princípios hermenêuticos histórico-filosóficos.

verdadeiro princípio norteador da *polis*. Aristóteles, na *Retórica*, descreve-a como “um tipo de justiça que vai além da lei escrita” (ARISTÓTELES, 1984, 1374a, 27). Em outras palavras, o Estagirita entende que a equidade chega a ser uma forma de justiça, e, como lembra na *Ética a Nicômaco*, entre o justo e o equitativo, “enquanto ambos são bons, o equitativo é superior” (ARISTÓTELES, 1984, 1137b, 9-10). Superior pela maior precisão conquistada pelo contato imediato com o caso concreto e, com isso, obter a efetivação do justo, o que não significa diferentes graus de justiça conquistados, vez que, ou se age justamente, ou não. Como acima mencionado, é resultado dialético, o universal e o particular supracitados. Enfim, a equidade é preceito imanente à cultura grega, da mesma maneira impregnada pelas noções do justo e de igualdade, as quais praticamente se confundem na ordem social da cidade.

#### 4. Relações entre o sujeito e a cidade: a comunidade pela equidade

A justiça, segundo Aristóteles, é a virtude caracterizada pela alteridade, em que o outro, seja um indivíduo, seja toda a comunidade, é também considerado e somente com ele é realizado. É “a síntese de todas as virtudes éticas, na medida que as ordena e proíbe os vícios”, como também “ordem social, visto que promove a reta distribuição dos bens da cidade e resolve de forma equitativa os conflitos dos cidadãos.” (MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 406). Nesse sentido, a *eudaimonia*, enquanto bem maior a ser perseguido, não é alcançado apenas na subjetividade do ser particular, mas depende de uma integração social harmônica no âmago da *polis*. Em vista disso, na *Ética a Eudemo*, destaca que “o bem envolve algo além de nós, mas a divindade é o seu próprio bem” (ARISTÓTELES, 1984, 1245b, 18-19).<sup>11</sup>

Em outras palavras, o bem é comum e perpassa a justiça, pois, com esta, o homem descobre-se como integrante da comunidade política, como *zoon politikon*. A justiça é o critério maior a medir o equilíbrio na vida política e, em sua acepção universal, visa a elevar a cidade e os seus cidadãos, tornando-os virtuosos e, dessa forma, mais próximos da *eudaimonia*.

Nas palavras de Magalhães Gomes:

Assim, se a justiça é, em sentido universal, estar igualmente obrigado às mesmas regras que o outro e, em sentido particular, igualdade aritmética e geométrica, ou seja, o que é igual para cada sujeito, é na convivência social que ela se atualiza. Porque é em coletividade que nos tornamos conscientes de nossa igualdade e desigualdade, a partir da descoberta do outro (da natureza e do outro em si). No outro experimentamos a identidade e a diferença e nos tornamos conscientes de que somos, ao mesmo tempo, os mesmos e cada um, enfim, de

<sup>11</sup> A passagem é lembrada por Ricken, que completa: “Aristóteles tem um conceito social de felicidade, em que a felicidade do indivíduo é vinculada à felicidade das pessoas da comunidade em que ele vive. Segundo a *Ética a Nicômaco* (I, 5, 1097b 9-11) esse círculo abrange, para além da família e dos amigos, os concidadãos da *polis*, e para isso Aristóteles se refere à sua tese antropológica de que a pessoa é 'por natureza um ser político', portanto só poderia encontrar sua total realização como ser humano na comunidade da *polis*.” (RICKEN, 2008, p. 152)

que somos iguais em essência, mas, de fato, singulares. A justiça é a virtude que expressa a auto-concepção do sujeito como membro de uma comunidade de homens iguais e livres, ou seja, a sua visão de si mesmo como cidadão. (MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 125).

O quadro traçado na *Política* é amplo e abrange desde a distinção da *polis* frente a outras formas de organização social até a análise dos diferentes regimes políticos,<sup>12</sup> no intuito de mostrar a melhor constituição, a concluir por aquele que garanta a estabilidade em meio às formas radicais. E esta harmonia implica, ou mesmo depende, do equilíbrio entre o indivíduo e a cidade, figuras distintas, mas interdependentes. Outros tipos de agrupamento humano, como a família e aldeia, não se confundem com a comunidade política, pois não têm como objetivo maior o bem (ARISTÓTELES, 1984, 1252a-1253a), apesar de decorrer delas, exprime um passo adiante.

Observa Vergnières:

*A polis* não é o indivíduo, é comunidade; a diferença é clara: indivíduo vivo é um composto cujas partes permanecem em potência, uma comunidade é pluralidade cujas partes ou os elementos estão em ato; dito de outro modo, as famílias, as aldeias, mas também os particulares perseguem um fim que lhes é próprio, irreduzível à finalidade política, ainda que estejam, ao mesmo tempo, incluídos na cidade. (VERGNIÈRES, 1998, p. 155-156)

Por conseguinte, indivíduo e comunidade devem coexistir e, para isso ser possível, deve haver equilíbrio. Se interesse individual e coletivo não coincidem, não se excluem. Como ficou dito, o bem da *polis* é, apenas em maior medida, o bem do próprio sujeito. E com isso não quer Aristóteles defender a prevalência incomensurável da cidade sobre o cidadão de modo que deve este, em sua subjetividade, conformar a sua finalidade pessoal ao que dele exige a comunidade política, o que, última instância, representaria a anulação da subjetividade e a afirmação da plena preponderância da objetividade do núcleo social ético. O Estagirita pretende expor, na verdade, que a integração entre indivíduo e grupo social é tal que o fim daquele está incorporado ao da cidade, harmoniosamente, inexistindo conflito ou imposição. Se há coincidência entre homem e cidadão, isto transcorre da inclusão do fim humano no fim da *polis* e, à vista disso, a existência de ambos está interligada de forma a que se complementem mutuamente. É algo além do jogo indivíduo e coletividade, é o *comum* como resultado, a *koinonia*, ou seja, a *comunidade*. E, precisamente, é “justo aquilo que é para o benefício comum” (ARISTÓTELES, 1984, 1160a, 9-14).

Aristóteles quer isso explicar nas primeiras linhas da *Política*:

Toda *polis* é uma comunidade de alguma espécie, e cada comunidade é estabelecida tendo em vista algum bem. Mas, se todas as comunidades objetivam algum bem, a *polis* ou a comunidade política, que é a mais elevada de todas, e que engloba todo o resto, objetiva o bem em uma escala maior do que qualquer outra, e o bem mais elevado. (ARISTÓTELES,

---

<sup>12</sup> Sobre as formas de governo em Aristóteles, ver BOBBIO, 1998, p. 55-63.

1984, 1252a, 1-7)<sup>13</sup> (Tradução nossa).

Philippe, em comentário a essa passagem, comenta:

Esse início da *Política* mostra bem a estreita *dependência* da filosofia política em relação à ética “pessoal” que Aristóteles elaborou. A insistência sobre o bem o manifesta claramente. E é a *κοινωνία*, o pôr em comum entre os homens, que realiza uma *continuidade* entre a ética e a política: a *κοινωνία* é o fundamento do amor de amizade e o fundamento das relações dos homens engajados na mesma cidade. Ora, a *κοινωνία* é de algum modo o bem vivido numa intersubjetividade. Portanto, ao olhar o bem objetivo e o bem vivido em ética e em política é que se poderá precisar filosoficamente a ordem que existe entre uma e outra. (PHILIPPE, 2002, p. 82)

Se há justiça imersa nas relações entre o sujeito e a cidade, pode-se recorrer à equidade, para que seja dirigida a equilibrá-las. Com efeito, não existem apenas o universal da lei e o particular do fato, vínculo em que a aplicação do *nomos* ao evento concreto inserido dentro de circunstâncias fáticas específicas pode gerar injustiças inaceitáveis, de forma que mais uma vez a equidade pode ser invocada. Há o universal da cidade, do grupo social como um todo, e o particular do cidadão, do sujeito individualmente considerado, embora este só possa ser compreendido como tal enquanto membro da ordem política.

Na verdade, não se coloca aqui uma nova dimensão independente de expressão do universal e do particular a demandar a solução equitativa, mas sim outra perspectiva do mesmo nexo conflituoso, agora pelo viés da *polis*. De um lado, o *nomos* é a lei da cidade e o fato sempre traz um sujeito que deve se submeter ao comando legal. De outro, a *polis* representa, em última instância, o mundo humano ordenado em harmonia com as leis eternas e imutáveis que regem o *kosmos*, realidade a que Lima Vaz designa por “universalidade nomotética” (LIMA VAZ, 1988, p. 150). Da relação entre *nomos* e *physis*, nasce para o indivíduo a ameaça de que essa universalidade o engula, suprimindo qualquer margem de liberdade. Em contrapartida, em Aristóteles, o fim da cidade é o fim do homem, vez que essencialmente político. Logo, é no seio da comunidade que brota novamente a ideia de justiça, neste momento, em um plano mais elevado, e, por consequência, a ideia de equidade.

De fato, o conflito entre a universalidade e a particularidade é inerente às relações humanas em sentido amplo, não apenas entre lei e cidadão, mas igualmente, entre a cidade e o cidadão-indivíduo. E esta última faz, por fim, um retorno dialético ao primeiro, dado que a lei aparece como instrumento ordenador da *polis*, garantidor da justiça e, portanto, postula o equilíbrio entre os

---

<sup>13</sup> No original: “Every state is a community of some kind, and every community is established with a view to some good. But, if all communities aim at some good, the state or political community, which is the highest of all, and which embraces all the rest, aims at good in a greater degree than any other, and at the highest good.”

termos da relação. Não obstante consiga, ainda que de forma relativa e provisória,<sup>14</sup> tal equilíbrio, desencadeia desarmonia no novo liame que surge, a saber, entre a lei e o cidadão com seu caso particular.

Como solução, o *nomos* não pode ser eliminado. É mecanismo idôneo, expressão de racionalidade, fundamental para a *polis*:

A justiça para Aristóteles é a ordem racional, ou seja, a organização normativa da comunidade de acordo com a razão. A lei é o instrumento, o objeto que carrega em si o justo universal, ou seja, as normas, os comandos racionais que ordenam a prática de todas as virtudes éticas, que distribuem equitativamente os bens da cidade entre os seus cidadãos, que resolvem, de acordo com os ditames da razão, os conflitos que surgem no seio da sociedade. Mais. O justo, virtude normativa, é garantido pela força política. (MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 403)

Destarte, justifica-se mais uma vez a equidade, aqui trazida a lume como unificadora ou mediadora, indireta e última, do universal da cidade e da particularidade do sujeito, ao fazer com que o fim do indivíduo coincida com o fim da cidade, com que o caso fático daquele agente específico esteja em harmonia com a lei da *polis*, enfim, ao engendrar um resultado novo e derradeiro, em que o homem e a cidade se confundem no senso de *comunidade*. Em outras palavras, suprassume os termos e garante a coesão político-social em um novo nível de constituição, a única em que a justiça é plenamente realizada.

Nesse sentido, como ressalta Villey, certo é que, em conclusão à doutrina aristotélica, “é a equidade que tem a última palavra” (VILLEY, 2009, p. 63), o que se justifica, em esfera máxima, para a “garantia da liberdade e da igualdade” (FASSÔ, 1982, p. 64), resumidos na ideia de justiça.

## 5. Considerações finais

No pensamento ético aristotélico, a equidade aparece como elemento unificador do universal e do particular, permitindo assim a efetivação do justo. Mostra-se, portanto, como instituto muito mais complexo e rico no contexto da obra do Estagirita, mesmo quando considerado o espaço relativamente limitado dedicado por ele à sua exposição. É necessário sensibilidade e esforço hermenêutico para reconhecer as intrincadas implicações da equidade no âmbito da cidade e as repercussões mais dramáticas no plano da justiça e da lei.

Percebe-se que, por um lado, a equidade concilia o universal da lei e o particular do caso específico em análise. Por outro, sendo a justiça virtude imanente nas relações no seio da *polis* e,

---

<sup>14</sup> A lei não é suficiente *per si* para obter o equilíbrio pleno. Sozinha, levaria ao esfacelamento da constituição política da cidade, uma vez que, não verdadeiramente conciliados a *polis* e o cidadão, cedo ou tarde haveria o rompimento de ambos. É necessário algo mais, o que é suprido pela equidade, que permitirá a superação e a elevação da cidade e do indivíduo-político a um novo plano, do que resultará a efetivação do justo político em sentido completo.

inclusive, na sua própria constituição, como organização conforme os ditames da razão, é termo de mediação, por modo indireto e final, entre o universal da cidade e o particular representado pelo cidadão que nela é integrado.

O *nomos*, como lei emanada soberanamente da *polis*, pretende-se válido universalmente, consequência da experiência democrática e dos princípios que regem o sistema político. Aplicável igualmente a todos, falha por não conseguir o legislador prever todas as hipóteses possíveis, do que decorre um descompasso entre a lei e o particular do caso proposto para o qual inexistente solução expressa ou, ainda, aplicado como está, gerará injustiça. A equidade, neste primeiro momento, como corretivo legal, reconcilia o universal e o particular, garantindo uma resposta adequada e, desse modo, efetivando o justo.

O homem, enquanto animal político, é membro integrante da cidade, da comunidade de agentes racionais, e participa da elaboração da lei, produto da *polis*, que pretende assegurar a coesão social. Entretanto, essa mesma lei não é suficiente, quando sozinha, para equilibrar a relação explicitamente assimétrica entre o universo político da cidade-estado e o indivíduo-cidadão que a ele está indissolúvelmente agregado. Essa conjuntura característica da eticidade clássica helênica não pode ser relegada, ao que se exige do hermenêuta a ampliação de suas lentes: a equidade ressurgue nesta outra dimensão, dialeticamente ligada à anterior, pelo que, uma vez mais, faz com que o sujeito particularmente concebido seja harmonizado com a cidade, porém, agora, tendo por fruto a comunidade, espaço de congregação do individual e do coletivo, e além, do particular e do universal.

Não cabe afirmar, quanto ao sujeito, tal como o fato ou a situação contraposta à lei, a consideração do indivíduo único e especial frente aos demais, ao menos na Antiguidade, concepção esta originada no pensamento cristão a partir da Idade Média. Mas isso não quer dizer que não haja a percepção do indivíduo e espaço para a sua existência.

Tradicionalmente afirma-se a preponderância do grupo social no mundo helênico, pelo que a cidade exigiria a submissão absoluta do sujeito, lógica manifestada sobretudo no respeito à lei, similarmente ao diálogo narrado por Sócrates no *Críton*, ou mesmo no projeto político da *República*, ambas obras de Platão. Todavia, ressalta-se que esta concepção não parece ser absoluta, ao menos não sendo mais uma realidade no contexto dos séculos V e IV a.C., principalmente quando defrontado com a noção de comunidade colocada por Aristóteles, em que a vida comum é mais do que a vida em coletividade e na qual os fins particulares e universais coincidem, não se excluem.

A *polis* torna-se, por conseguinte, no caminhar da história e do pensamento helênicos, o *locus* de fusão entre o sujeito, agente criador de leis, a assumir a direção do seu destino, e o grupo social. Como comunidade ética total, é o lugar que concede ao homem a característica particular

que o diferencia dos demais seres vivos e, assim, o resultado singular a que compreende a vida humana, por ação da *epieikeia*.

Jaeger, com precisão, descreve em poucas palavras esse quadro grego, ressaltando o caráter superior que a vida em comum representa:

A antiga cidade-estado era para os cidadãos a garantia de todos os princípios ideais da vida; (*πολιτενεσθαι*) significa participar na existência comum. Tem também o simples significado de 'viver'. É que ambas as coisas eram uma só. Em tempo algum o Estado se identificou tanto com a dignidade e o valor do Homem. Aristóteles designa o Homem como ser político e, assim, distingue-o do animal pela sua qualidade de cidadão. Esta identificação da *humanitas*, do ser-homem, com o Estado, compreende-se apenas na estrutura vital da antiga cultura da *polis* grega, para a qual a vida comum é a súpula da vida mais elevada e adquire até uma qualidade divina. (JAEGER, 2010, p. 146).

Em suma, a comunidade não é qualquer organização política, senão aquela em que assumidos e superados os conflitos das expressões do universal e do particular, a justiça pode ser plenamente efetivada. E a noção de equidade desponta como unificadora de esferas do ser e do agir aparentemente antagônicas, seja de modo direto, na relação entre lei e eventos fáticos, seja indireto, no campo maior da *polis* e do indivíduo. Reitera-se, a *epieikeia* promove a concordância do universal e do particular em dupla dimensão, assim possibilitando a efetivação do justo, permeando o grupo social, o sujeito individualmente considerado e a lei.

Conclui-se que, recuperada a tradição grega, é evidenciado o lugar da equidade como elemento silencioso de ligação de toda a estrutura política, entre a *polis* e o cidadão, entre a lei que dela emana e aplicada às ocorrências fáticas, únicas e peculiares na essência. Restam lançadas as bases fundamentais para a composição completa da história jusfilosófica da ideia de equidade, a perpassar os romanos, com os quais assumirá às claras o posto de princípio orientador do direito, como *aequitas*, insculpida nos textos jurídicos clássicos e celebrada nas letras dos poetas latinos; os medievais, com a retomada de Aristóteles e a agregação do pensamento cristão ao clássico, permitirá a adoção de novas facetas, com destaque para Tomás de Aquino; e os modernos, pelo que tomará caminhos difusos até ser alijada de qualquer posição de proeminência no sistema jurídico romano-germânico, conquanto viva na *equity* do *common law*.

## Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. **Complete Works of Aristotle**: The revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1984, vol. 2.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco. Poética**. Trad. Leonel Vallandro, Gerd Bornheim e Eudoro de Souza. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. vol. 2.

- AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Trad. Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- BITTAR, Eduardo C. B. **A justiça em Aristóteles**. Rio de Janeiro: Forense, 1999.
- BOBBIO, Norberto. **Estado, governo e sociedade**: por uma teoria geral da política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- \_\_\_\_\_. **A teoria das formas de governo**. Trad. Sérgio Bath. 10. ed. Brasília: UnB, 1998.
- FASSÒ, Guido. **História de la filosofía del derecho**: Antigüedad y Edad Media. Trad. esp. José F. Lorca Navarette. 3. ed. Madri: Pirámide, 1982. vol. 1.
- GLOTZ, Gustave. **La cité grecque**. 2. ed. Paris: Albin Michel, 1953.
- JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. 5. ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia II**: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999.
- MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de. **O homem, a cidade e a lei**: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles. 2009. 436f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.
- MONCADA, Luís Cabral de. **Filosofia do Direito e do Estado**. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1955. vol. 1.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à filosofia de Aristóteles**. Trad. Gabriel Hibon. São Paulo: Paulus, 2002.
- PINTO COELHO, Saulo de Oliveira. Revolução e Terror como figuras-chave para a compreensão da liberdade no Estado Racional hegeliano. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz B. (org.). **Hegel, Liberdade e Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2010.
- PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- \_\_\_\_\_. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- RICKEN, Friedo. **O bem-viver em comunidade**: a vida boa segundo Platão e Aristóteles. Trad. Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

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

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

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

TORRINHA, Francisco. **Dicionário latino-português**. 3. ed. Porto: Marânus, 1945.

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

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