

## A TEORIA ARISTOTÉLICA DA JUSTIÇA\*

*Eduardo Carlos Bianca Bittar*

Doutorando pelo Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da  
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo  
Advogado em São Paulo

### Resumo:

O presente artigo é fruto de investigações mais aprofundadas, desenvolvidas sob o título de *O conceito aristotélico de justiça*, e visa a tratar das questões principais atinentes a uma teoria geral da justiça desenvolvida por Aristóteles. Explora-se a plurivocidade semântica do termo *justiça*, destacando-se sobretudo a multiplicidade de acepções que comporta, fazendo-se corresponder a cada qual destas acepções um conceito diverso. Visa-se também a se traçar um panorama do enquadramento do problema da justiça dentro do universo ético e de se sugerirem alguns apontamentos para que se opere a substituição de alguns obsoletos conceitos modernos e para que se desvanescam alguns paradigmas falaciosos, como também, alguns equívocos teóricos decorrentes da má interpretação da teoria aristotélica.

### Abstract:

The present article is the result of deeper research developed under the title of *O conceito aristotélico de justiça*, and is intended to speak of the main points related to a general theory of justice brought out by Aristotle. The analysed theme is the several meanings of the word *justice*, specially the multiplicity of senses that such a term has, by making different concepts be linked to each one of these senses. It is also intended to consider justice as part of ethics, and to suggest some reflexions targetted to the change of some down-to-date modern concepts and to the disappearance of fallacious paradigms as well as of some theoretical mistakes caused by the misinterpretation of Aristotle's theory.

**Unitermos:** teoria aristotélica; justiça; eticidade; politicidade; sociabilidade.

---

\* O presente artigo é fruto de reflexões mais verticalizadas desenvolvidas sob a estimulante orientação de Sérgio França Adorno de Abreu em grau de Iniciação Científica pela Fapesp, a quem dedico o presente texto (proc. n. 93/2248-4).

## Sumário:

1. A teoria peripatética da justiça.
2. Justiça e eticidade.
3. As acepções do termo justiça.
4. Justiça: uma questão ética ou jurídica?

## Bibliografia.

## 1. A teoria peripatética da justiça.

Por teoria peripatética da justiça se entende todo o conjunto das contribuições acerca da temática da justiça desenvolvidas no *peripatos* — de origem grega (περιπατος), o termo significa *passeio arborizado*, termo que veio a batizar a escola aristotélica por se desenvolverem os estudos em caminhada sob os arvoredos do *Liceu* —, ou seja, todo o legado que, por sistemático, se pode extrair das reflexões filosóficas desenvolvidas sob a tutela de Aristóteles, o filósofo macedônio. A legitimidade de se desenvolver a temática sobre a justiça em Aristóteles sob o título de uma teoria autônoma da justiça é não só defensável como também destaque lógico da própria teoria ética do filósofo de Estagira. Sendo que toda teoria pressupõe uma análise lógica da realidade da qual se pretende analítica, só se pode argumentar em prol desta tese em se sublinhando o caráter sistemático sob o qual se desenvolveu a teoria de Aristóteles acerca da questão *justiça*. Assim, ver-se-á estar o problema da justiça encadeado a um conjunto de premissas de caráter ético, sociológico e político, formando-se um *totum* teórico de grande valor científico. Tal encadeamento sistemático da teoria aristotélica da justiça se torna muito presente aos olhos do estudioso que meticolosamente destaca a problemática sobretudo do texto do livro V da *Ética à Nicômaco* (EN), livro este dedicado à penetração dos problemas éticos de uma maneira geral. No entanto, a temática da *justiça* re-aparece em outras passagens da obra aristotélica demonstrando-se, por este mesmo fato, a sua importância como decorrência de uma constante preocupação de se utilizar o problema da *justiça* como pressuposto de análise de outras questões de cunho social. Assim, podem-se extrair reflexões a este respeito dos livros da *Política* e da *Retórica*. Encontra-se, portanto, não só por critério textual, mas também por um critério lógico, uma unidade convergente entre os conceitos filosóficos que instauram a coerência do pensamento aristotélico na relação de seus pressupostos

com as suas conclusões epistêmicas, o que nos permite apresentar uma teoria da justiça concatenada, e em pura dialética, com toda a galáxia de significância estabelecida no *peripatos* como constituindo um *totum* indissociável dos demais conceitos filosóficos construídos dentro do contexto da filosofia helênica do século IV a.C.

Discutir uma teoria da justiça em Aristóteles é muito menos criar um construto sistemático dentro do repertório intelectual de sua filosofia, e muito mais desvelar uma principiologia científica elaborada em consonância com as demais premissas de seu pensamento. Daí a relevância de não se considerar esta como sendo uma esfera teórica apartada das demais conclusões de sua obra; desde a física até a metafísica, fato é que todos os elementos contextuais de sua teoria se intercomunicam, ora se interchocando, ora se autoreferindo, mas, de qualquer forma, transmitindo a idéia de homogeneidade de seu pensamento. Mas, advirta-se, sua filosofia, no lugar de monolítica, construída a partir de uma experiência singular e de uma única vez, é produto do evoluir de suas próprias concepções acerca da realidade, relevando-se os influxos axiológicos, filosóficos e sociais que lançaram profundas marcas, trazendo contribuições, firmando problemáticas e instaurando a dúvida na filosofia peripatética, e isto, além de detectável, é explícito em determinadas passagens de sua obra.<sup>1</sup>

O interesse de se discutir a questão da justiça filosoficamente toca a sociólogos, filósofos do direito, operadores e aplicadores das normas jurídicas, assim como aos demais interesses nas áreas de estudo de caráter essencialmente humanístico. Dialogar com Aristóteles é, antes de reviver seus postulados teoréticos, trazer referências pontuais que possam representar elementos de colaboração para uma reflexão contemporânea acerca da problemática, não só filosófica, mas também pragmática, que se destaca do contexto da aplicação do Direito como instrumento social. Operar interpretativamente a textualidade aristotélica acerca da questão da *justiça*, superadas as diferenças de *tempo* (Antigüidade) e *espaço* (Grécia ática) —

---

1. A contribuição das questões discutidas no contexto sócio-político-cultural helênico trouxeram seus reflexos diretos para a construção teórica aristotélica. Não só pelo seu caráter de *anagnostes*, operando a síntese das demais idéias e questões suscitadas no curso da civilização helena, as dúvidas se impuseram ao seu espírito, mas, também, por razões históricas. Assim é que sem uma prévia discussão sofisticada acerca do conceito de justiça não teria sido possível o tratamento de uma problemática essencial no espectro de questões filosóficas acerca da justiça: a oposição entre *justo legal* e *justo natural*.

diferenças a que estão jungidas todas as discussões que se aproximem e que procurem como fonte de referência textos demarcados espaço-temporalmente —, não só consente, como valoriza a participação do leitor enquanto intérprete da complexidade decorrente da mensagem do autor. A dinamicidade do teórico é diretamente proporcional à capacidade interpretativa e re-avaliativa dos valores conceituais que se destacam de um contexto histórico-social determinado. Toda teoria, mesmo que circunstancializada, supera os elementos que a condicionam à morte dentro das fronteiras espaço-temporais em que se produziu, deixando seus rastros e contribuições intertemporais como sinais do exercício de uma faculdade que invariavelmente é comum a todos os homens: a razão.

## 2. Justiça e eticidade. <sup>7</sup>

O problema da justiça é, dentro da filosofia aristotélica, como já se procurou acentuar, uma questão acentuadamente de caráter ético. Tal premissa requer que preliminarmente se proceda a um exame do que se pode entender pelos termos ético, eticidade e natureza ética. Uma primeira referência neste sentido deve necessariamente sublinhar que a esfera da eticidade não se aparta daquela da racionalidade. Não se aparta pelo fato de que, em Aristóteles, razão prática (*nous praktikos*) e razão teórica, ou teórica (*nous teoretikos*), caminham conjuntamente na totalização do ser racional, ou seja, atuam paralelamente para a realização integral da natureza social do homem em sociedade. A vida social demanda respostas do indivíduo que tocam as faculdades da utilidade, do prático (*praxis*), assim como da razão pura, abstrata e teórica (*theoria*). Neste sentido, ambas as razões, tanto a razão prática quanto a razão teórica, representam, quando vistas em conjunto, a completude das esferas noética e dianoética do ser racional. Se o ser humano se distingue por ser-lhe inerente a racionalidade — o que envolve razão prática e razão teórica —, seu *télos* não se confunde com o dos demais seres, e o que o caracteriza é a faculdade de alcançar a beatitude da felicidade (*eudaimonia*) através da utilização de suas faculdades racionais.

Diz-se ética toda questão que desborda na esfera do *ethos*, ou seja, de acordo com a etimologia da palavra, esfera dos importes da habitualidade. Isto se dá pelo fato de que a conquista ética não se faz sem a prática reiterada de ações deliberadas advindas do juízo da razão prática (*nous praktikos*). Sendo a razão

prática a parte da racionalidade humana específica para o tratamento das questões advindas da esfera da utilidade e da *práxis* da conduta humana em sociedade, elegendo ações e deliberando sobre o útil e sobre o injusto nos limites das circunstâncias práticas em que inserem as individualidades, releva-se o caráter ético da conduta social. Aqui se deve ater o leitor na seguinte reflexão: entre a deliberação ética interna e a exteriorização de uma conduta social ou anti-social, medeia o processo de eleição de meios para a execução de fins individuais ou sociais, problema este que toca diretamente à razão prática resolver, bem como institucionalizar mediante o hábito (*éthos*), que pode ser individual ou tornar-se coletivo no costume.

A elegibilidade de fins e de meios coadunados dá consistência ao processo deliberativo de ação social, consentindo uma adequação entre o todo e as partes. Aqui está presente a noção de *phrónesis* aristotélica, ou seja, a virtude prudencial de eleição de fins e meios individuais compatíveis com aqueles outros eleitos pela comunidade da qual participa o indivíduo. Para que a célula se adeque ao órgão, mister se faz que a parte atue em uníssono com o todo.<sup>2</sup> Portanto, a justiça ou injustiça de uma conduta se poderá medir perante um critério social, qual seja, a adequação ou não da conduta do indivíduo aos lindes sociais na qual se insere. A justiça ou injustiça da conduta, concebida a questão enquanto imersa na questão maior da eticidade do ser, é propriamente esta prática humana, este fazer individual que transborda da esfera privada para lançar seus reflexos sobre a esfera pública, sobre o coletivo. A ação, participando da esfera coletiva, em sendo um ato vivenciável por homens, também é um ato sujeito ao juízo de reprovabilidade do coletivo, motivo pelo qual se pode falar em adequação ou não da ação aos objetivos eleitos pelo social.

Neste sentido, ações justas ou de justiça correspondem a virtudes quando implementam condições sociais para que possam ser qualificadas como tais. A justiça de uma ação eleva esta à condição de virtude, ação louvável socialmente, podendo-se a esta se denominar de *dikaosýne*. A eticidade da conduta lhe confere esta característica de ser ou não conforme os objetivos sociais, o que faz desta uma virtude ou um vício social. No entanto, a justiça não é uma virtude *sui generis*, pelo fato de que comporta uma cautelosa aplicação da idéia de meio termo (*mesotes*). Se

---

2. Sublinhe-se o fato de que todo é antecedente às partes que o compõem, razão pela qual, na sistemática da filosofia aristotélica, a parte adequa-se ao todo aderindo à teleologia já inscrita para o todo. Neste sentido, vide Bittar, *A evolução histórica da filosofia*, 1994, p. 233.

com relação às demais virtudes, como a prudência, a sabedoria, a moderação, etc a equivalência *extremo*>>*meio termo*>>*extremo* é válida incondicionalmente, dentro da temática da justiça esta não se pode tomar inadvertidamente como parâmetro. Isto se dá pelo fato de que se à *justiça* se opõe um único vício, este vício é a *injustiça*. Esta pode ocorrer por excesso ou por defeito. Aquele que pratica a injustiça encontra-se em excesso, por ter interferido na esfera alheia, enquanto aquele que sofre a injustiça encontra-se em defeito, visto ter sido o sujeito passivo da relação. No lugar de ter-se dois vícios diversos opostos à mediana virtude da *justiça*, como ocorre com todas as outras (ex: covardia - *coragem* - pusilanimidade), o mesmo vício, em excesso ou em defeito, se opõe ao conceito central de justiça.

### 3. As acepções do termo justiça.

A problemática acerca da justiça, além de induzir ao tratamento de questões e premissas ético-políticas,<sup>3</sup> demanda também uma análise lingüística acerca da terminologia aristotélica, e sobretudo da terminologia pós-aristotélica, devendo-se superar inclusive as dificuldades engendradas a partir das diferenças textuais de diversos intérpretes e tradutores das obras de Aristóteles.

É princípio que "(...) 'justiça' e 'injustiça' parecem ser termos ambíguos (...)" (EN, V. 1, 1129 a, 25/30), dada a grande variabilidade a que estão sujeitos, em virtude da ampla e farta recorrência social aos mesmos, como paradigmas de virtude e de vício sociais, além dos demais influxos ideológicos, políticos, teóricos e filosóficos que se fazem em torno do questionamento nuclear aqui acentuado. Se se procura analisar a temática aristotélica da justiça, dever-se-á, *prima facie*, recorrer a critérios de depuração lingüístico-conceituais para que se possam distinguir as diversas noções que preenchem os textos de Aristóteles.

O mestre do *peripatos* refere-se ao princípio da inserção do ser racional no contexto social como premissa fundante de uma galáxia de conclusões filosóficas de seu sistema. A *pólis*, em sendo a esfera do todo, dentro do qual se insere o indivíduo como parte, é por natureza o espaço de realização da racionalidade humana; ao homem é inerente a condição de ser social, dependente

---

3. Da afirmação de que o homem é um animal político por natureza (*physei politikon anthropos*) não se deduz nada diverso do que a necessidade premente de se discutirem os fundamentos éticos e políticos que juntem o homem ao viver coletivo.

que é de seus semelhantes. A sociabilidade é-lhe por natureza na medida em que é dotado de um *télos* próprio, e que este *télos* individual a cada ser racional é coincidente com a *ratio* da própria existência do coletivo. Se o homem é racional, e se sua natureza racional só se realiza em conjunto com os seus pares, ao ser racional é inerente a condição de ser social.

A esfera do social, mais que esfera do con-vívio, é a esfera da realização logística do animal político, pois a comunicação é o sistema racional fundante de construção deste con-vívio. Para que homens repartam de um mesmo espaço social, mister se faz que re-partam de um mesmo sistema de signos que lhes faculte a comunicação e a equivalência dos meios de relacionamento para que construam em conjunto os chamados valores sociais. Em sendo a comunicação uma atividade racional, a razão prepondera na realização da natureza social e política do homem em sociedade. Se o *politikon zoon* diferencia-se pela capacidade de construir o diálogo (*dia-lógos*), que só subsiste a partir do pressuposto de que o homem seja dotado de *lógos* e de que possa com-partilhar desta faculdade com a alteridade exercendo a *dia-logia*, reafirma-se o postulado que destaca o caráter interrelacional do homem como fundante da coesão social. O *lógos* é, assim, a articulação que consente o fazer persuasivo, emotivo, deliberativo, apelativo, eletivo em sociedade, de modo que um sistema de signos linguísticos possa ser comungado pela comunidade em que se insere o ser racional em convívio social.

Neste ponto pode-se afirmar que à esfera da sociabilidade corresponde propriamente uma virtude que lhe é característica e, neste sentido, é que se pode enunciar o que seja a virtude da justiça enquanto virtude completa, total e abrangente, frente aos seus reflexos na esfera do social: a *justiça total* (1). Esta é a mais ampla acepção de justiça a que se refere a teoria peripatética, para a qual vale a equivalência entre os conceitos de *legalidade* e *sociabilidade*. Sociedade e lei se encontram num ponto comum: a necessidade de regulamentação da conduta humana em interação. Em sendo a legalidade a garantia da coexistência interacional humana — pense-se no fato de que as múltiplas formas de conduta individual devem interagir de modo harmônico — a lei deixa de ser mero veículo de prescrição de condutas sociais e passa, nestas condições teóricas, à condição de mantenedora da tecitura social. A lei é, aqui, a razão humana atuando para a sobrevivência do espaço social. Trata-se, em suma, de uma forma convencional, imperativa, de se consentir o evoluir daquele que pode se determinar como sendo o *télos* social, plena realização

da racionalidade política humana, o que se encontra em estreito vínculo com a própria noção de sociabilidade.

Estar inserido em uma estrutura social significa estar necessariamente adstrito ao cumprimento de um estatuto convencional comum a todos, de modo que a observância deste estatuto consente a sustentação da harmonia social, uma vez previstas na legislação as devidas normas de conformação do individual ao coletivo. A relação acentua a dialética indivíduo-coletivo, pólos centrais deste tipo de justiça que se faz originando-se da conduta de um indivíduo e atingindo o conjunto das leis que representam a vontade dos cidadãos. A observância dos preceitos da legalidade social coloca o individual em plena consonância com os objetivos destacados pela coletividade, pelo que a este tipo de equivalência referir-se a um tipo característico de justiça, denominada *total*, *integral* ou *universal*. A primeira e mais plena realização da justiça é a obediência às leis prescritas pelo corpo social para a sua própria sustentação.

A generalidade da concepção de *justiça integral* ou *total* decorre do fato de que os receptores da ação justa neste caso são todos os cidadãos que pertencem ao mesmo espaço social do agente. Esta acepção da justiça é, em toda a sua abrangência, um construído abstrato que destaca o pólo passivo da ação de justiça e erige o conjunto de cidadãos que se encontram sob a tutela da legislação vigente como beneficiário direto das ações de justiça, levando em consideração apenas a idéia de coletivo, absorvida que fica, neste contexto, a de individual. O respeito às leis é algo que pertence ao coletivo, e não propriamente ao individual; ao se violar um preceito de lei está-se propriamente a transgredir uma norma declarada de interesse de todos os membros de uma mesma *pólis*. A realização da justiça *total* importa em ações de caráter *erga omnes*.

Este espectro da justiça em sua acepção de justiça *total* ou *integral* não é inovação aristotélica no curso da filosofia grega; trata-se propriamente de um legado direto da filosofia platônica sobre a filosofia aristotélica. Um postulado platônico encontra-se sedimentado no seio da teoria aristotélica da justiça, como em muitos outros campos da filosofia aristotélica. Não obstante, por mais generalizante que possa ser esta acepção do termo *justiça*, com o seu estudo não se exaure a temática da justiça e, antes de se esterilizar um campo de referência definicional, se pode destacar uma nova esfera de relações em que se releva a participação dos homens individualizadamente na dialética existencial em sociedade, a saber, a da *justiça particular*.



Da mais ampla acepção — justiça enquanto realização da *legalidade* —, segundo a qual todos os cidadãos são beneficiados pelo respeito às leis, enquanto categoria apartada, pode-se detectar a justiça como constituindo uma outra acepção, acepção que aponta para uma virtude particular, e não genérica, distinta da primeira pelo fato de se exteriorizar direcionada a sujeitos determinados no convívio social, e não mais ao conjunto de cidadãos. A *justiça* aqui é, portanto, *justiça particular* (2). Trata-se de uma outra acepção pelo fato de que se ressalta nas relações, sejam elas voluntárias ou involuntárias, integradas por duas partes determinadas. A *justiça* ou a *injustiça* aqui são fatos que pertinem a dois sujeitos isolados no todo social. Daqui destacam-se duas espécies de justiça particular: *justiça distributiva* (3) e *justiça corretiva* (4).

A *justiça distributiva* (3) é uma parte da *justiça particular* (2) por relevar apenas o relacionamento entre dois sujeitos determinados, sendo portanto destacamento lógico da acepção (2). Realiza-se numa relação vertical, que envolve duas partes desiguais na relação, uma vez que uma delas se encontra à outra subordinada. Vinculada está, esta acepção, ao conceito de subordinação, uma vez que implica na necessária referência à distribuição, ação de repartição de encargos e benefícios no seio da sociedade, atividade esta que traz implícita a idéia de poder e de autoridade distributiva, seja legislativa, seja política. A investidura de agentes de distribuição desloca para a esfera destes a possibilidade de efetuar um tipo de justiça que corresponde a instituir um tratamento que releve as diferenças existentes entre os cidadãos componentes deste corpo político. A *justiça distributiva* (3) é também chamada de justiça geométrica, e a geometricidade da distribuição consiste propriamente no tratar igualmente aos iguais, e desigualmente aos desiguais, a partir de um parâmetro referencial de recorrência eleito arbitrariamente a partir da teleologia política vigente no meio social. Assim é que para cada *politeia*, para cada comunidade política (oligárquica, democrática, tirânica), corresponde um tipo diferente de critério de diferenciação na distribuição de riquezas, honra, encargos, e na facultação da elegibilidade e da participação política. A cada sistema político, portanto, corresponde uma forma diferente de se fazer justiça distributiva, uma vez que os critérios eleitos por cada qual destes se diferenciam entre si de modo a determinarem formas diversas de se atenderem aos objetivos sociais.

Desbordada encontra-se, portanto, a disseminada idéia do *igualitarismo* dentro da teoria aristotélica da justiça, uma vez que, toda distribuição requer um critério diferenciador entre os súditos, que é o *mérito*. O mérito desiguala

aqueles que de acordo com ele são desiguais, ao mesmo tempo em que coloca em iguais condições aqueles que, com referência a ele, são iguais. A *justiça distributiva*, neste sentido, rompe os limites da tradicional falácia da *reciprocidade*, para a qual *igualitarismo* é o cerne do sistema social. Antes de propugnar pelo igualitarismo, a noção de justiça distributiva proporcional ao mérito de cada indivíduo ressalta a relatividade da justiça, que deve obedecer ao princípio do *igual aos iguais* e do *desigual aos desiguais*. Assim é que, estabelecendo uma ordem de valores que se relativizam em consonância com as diferenças sociais, culturais, econômicas, políticas, entre outras, que naturalmente colocam os homens em condições desiguais, dentro da própria variabilidade dos critérios eleitos pelas múltiplas comunidades políticas, abandona a idéia da reciprocidade e vem a se ancorar no conceito de *proporcionalidade*.<sup>4</sup>

A quadrangularidade desta noção particular de justiça, *justiça distributiva* (3), coloca em interrelacionamento dois sujeitos e dois objetos a eles pertencentes. A quadrangularidade nada mais é do que uma referência metafórico-simbólica à própria idéia de justiça tetrática (*tetraktis* destaca-se da teoria matemático-numérica, na perspectiva do valor permutável insito às ligações numéricas, sobre as quais vige a lei da circulabilidade e o ideal de proporcionalidade gregos —  $1+2+3+4=10$ ), enquanto nestes termos construída pelo pensamento mítico e filosófico pitagórico. A justiça distributiva se realiza na aferição de igualdade entre os dois sujeitos e os dois objetos que a eles se atribui. Veja-se que se trata de verificar se o cargo ( $\alpha$ ) deve ser dado ao sujeito (A) ou ao sujeito (B), dever-se-á perquirir da capacidade e do mérito de ambos para ocuparem tal cargo, ou senão, para ocuparem o cargo ( $\beta$ ). Entre um e outro dos cargos, assim como entre um e outro dos sujeitos, subexiste o elemento mérito para a diferenciação subjetiva e para a realização da chamada *justiça distributiva*.

Mas, a desigualdade entre os membros da sociedade, numa idéia de coordenação dos possíveis vínculos subjetivamente estabelecíveis, é recorrentemente ocasionada pela inserção de um indivíduo na esfera do outro, de modo que uma inicial situação de *igualdade proporcional* construída pela distribuição equânime de encargos e benefícios sociais por parte da autoridade distributiva, nos termos de uma *justiça distributiva*, pode ser rompida. Mesmo que o governante se incumba da *justa*

---

4. ... es proporcional que el que tiene mucho tenga que contribuir con mucho, y el que tiene poco con poco ... " (Aristóteles, Gran ética, I, XXXIV, p. 64).

tarifa de pelo mérito dos cidadãos diferenciá-los — realizando a *justiça distributiva* —, as desigualdades tornam a surgir entre estes pelo rompimento do *status* inicial de que partiram. A interferência da alteridade na esfera de bens e atributos dotados de titulares determinados altera o estado de coisas em que se assentavam os indivíduos, rompendo a harmonia, o que reclama uma volta ao *status quo ante*. Com uma perda (*kerdos*) e com um ganho (*phenia*), uma *desigualdade* deve ser suprida.<sup>5</sup> Aqui é que aparece a necessidade de se determinar uma outra forma de realizar a justiça, uma justiça *a posteriori* da distribuição dos encargos sociais, nuançando-se um outro conceito ao qual se liga a expressão *justiça corretiva* (4).

Não havendo mais a desigualdade subjetiva fundada na relação de poder do tipo governante-governado, como ocorre com a *justiça distributiva* (3), a *justiça corretiva* (4) é essencialmente uma justiça entre particulares que se desigualaram injustamente. É parte da justiça particular por colocar em relacionamento duas partes determinandas na relação polar (dois sujeitos particulares contrapostos). A tarefa de restabelecimento da equidistância entre os sujeitos envolvidos na esfera da *justiça corretiva* (4) funda-se numa situação de coordenação existente entre os mesmos, dada a indiscriminação situacional em que os coloca a lei — pense-se que a lei não discrimina os súditos aos quais se destina por ser redigida *in abstracto*. Daí deriva-se o conceito de *isonomia* (*ison* + *nomos*), ou seja, igualdade diante da lei, tarefa esta da qual não está investido o legislador (*nomoteta*), autoridade responsável pela lapidação deliberativa das leis, mas sim o juiz (*dikastés*), sujeito ao qual é atribuído o poder de individualizar a generalidade legal através da atividade jurisprudencial.<sup>6</sup> A diferença surgida entre partes é, portanto, submetida à apreciação de um sujeito investido de dizer o direito, ou o *justo*, diante da situação concreta de desigualdade surgida entre as partes. Os importes abrangentes sobre os quais se estabelece a legislação são transmutados em elementos referenciais para a dinamização da teleologia legislativa, operando-se, assim, a construção de um universo concreto de aplicação da justiça, que se atualiza enquanto é aplicada.

---

5. Perda e ganho nem sempre representam termos próprios para designar as desigualdades originadas entre os homens, enquanto pertencentes da sociedade de iguais, assim como a idéia de volta ao *status quo ante* nem sempre é viabilizável, dada a dificuldade de se reparar através de indenizações, ou de outras medidas compensatórias, determinados tipos de danos (assassinato, lesões), para os quais a pena não é propriamente um equivalente.

6. Ao termo *jurisprudencial*, apesar da origem latina, corresponde propriamente a idéia de aplicação prática do direito, pela faculdade da prudência (*phronesis*).

A lesão ocasionada à esfera individual alheia habilita a atuação do juiz (*dikastés*), uma vez que este é "(...) a justiça animada (...)" (Aristóteles, EN, V. 4, 1132 a, 20), no sentido do alcance da *igualdade aritmética*. Aqui, não obstante a paradigmática que envolve o conceito, ressalta-se a idéia de equilíbrio e de perfeição proporcional, recorrências constantes dentro da filosofia e das letras helênicas. A referibilidade recíproca de partes desigualadas e igualadas consente o pleno entendimento da abrangência do questionamento, dada a dificuldade de mensuração, na esfera casuística, de qual seja a parte do sujeito lesante e de qual seja a parte do sujeito lesado. O dar a cada um o que é seu (*suum cuique tribuere*), pressupõe que se saiba e se determine o que é o de cada qual. A mediação jurisdicional é a arte de reificação e dinamização da *justiça corretiva* (4), tendo-se a pena e a indenização como instrumentos para o restabelecimento da *equidistância* entre as partes.

A interação humana, que avoca com freqüência a aplicação dos critérios de *justiça corretiva* (4), pode-se fazer voluntária ou involuntariamente, o que reclama uma distinção necessária entre as esferas da *justiça comutativa* (5) e da *justiça reparativa* (6), dentro de uma terminologia aquiniana.<sup>7</sup> De fato, aqui surgem duas subdivisões pertencentes à categoria genérica da *justiça corretiva* (4) em razão do critério da voluntariedade ou não do desequilíbrio surgido entre as partes. Se surgiram diferenças entre as partes que se relacionam, algumas destas são ocasionadas pelo desejo de se subtrair o alheio, e outras pela infortunistica factual que subjaz à própria convivência humana.

Por um lado, as atividades sociais se fazem mediante o intercâmbio de produtos, valores, serviços e bens de diversas naturezas, dadas as múltiplas, e multiplicáveis, aptidões individuais, que fundam *teknai* diferenciadas, do que decorre a interdependência subjetiva, razão de subsistência da própria sociedade, sendo esta esfera de sinalagmáticas implicações recíprocas uma fonte de litígios e desigualdades na medida em que a patologia negocial engendra contextos situacionais em que um benefício suplanta um prejuízo fundando-se num ato de injustiça. A *sinalagmaticidade* e a *voluntariedade*, inerentes a este conjunto implicacional de princípios interacionais, são o fundamento de um conceito próprio de justiça, derivado como espécie da *justiça corretiva* (4): a *justiça comutativa* (5). Mas, também, por outro lado, os homens podem fazer surgir vínculos jurídicos entre

---

7. Em *La justicia: comentarios a el libro quinto de la Ética a Nicómaco* (1946) estabelece São Tomás a nomenclatura atribuível à distinção entre os dois tipos de justiça.

si a partir da perpretação de ações *clandestinas* (furto, adultério, envenenamento, lenocínio...) ou *violentas* (seqüestro, homicídio, agressão...) que acarretam danos de naturezas diversas que obrigam o sujeito lesante à assunção dos ônus decorrentes da necessidade de reparação dos prejuízos produzidos para o sujeito lesado. A perfeição estética que se destaca da proporcionalidade existente entre as diferenças destes sujeitos foi rompida, donde a criação de desigualdades artificiais; descompasso e desequilíbrio subsistem no espectro das polaridades do mais e do menos, do benefício e do prejuízo, do excesso e do defeito. Os desdobramentos e aplicações destas últimas reflexões e distinções permite a dilapidação do conceito de *justiça reparativa*, estreitamente ligada ao problema da conduta criminal do indivíduo. O sujeito lesante, nesta hipótese, rompe uma situação alheia com a sua ação lesiva, desigualando sua condição humana como relação à do sujeito lesado, que se tem por afetado em sua integridade física, em seu psiquismo, em seu patrimônio, etc pelo sujeito que pratica a conduta recriminada.

Mas, inobstante as inúmeras espécies analisadas e diferenciadas, a justiça não deixa de ser essencialmente *política*, no sentido de que se manifesta na *pólis*, ou seja, para ela servindo como elemento de coesão e de regulação das condutas individuais, além de nela se manifestando sob o signo da legislação positiva, destacando-se a racionalidade humana como fundamento de toda a teia de implicações que se destacam do universo do *dever ser*. Aqui se constrói um outro conceito, o de *justiça política* (a) para que se possa desta diferenciar a *justiça doméstica* (b). Àquela afetas são as questões sociais, os problemas de administração e de gestão da sociedade autárquica, de condução da coisa pública (*res publica*); a esta afetas são as questões domésticas, econômicas no sentido etimológico do termo (*oikonomia* legislação do lar), atinentes aos particulares na administração da coisa particular.

Para que se trate da questão da politicidade da justiça, deve-se necessariamente referir ao conceito de *culturalidade*, pois todo fenômeno legislativo-social é necessariamente cultural e, portanto, relativo. A *culturalidade* é uma noção intestivamente relacionada com aquela de *racionalidade*, dada a operação de transmutação da realidade objetiva dos fatos em realidade subjetiva no texto das leis, o que é decorrência normal de todo ato cognoscitivo. Assim é que o homem reconstrói a realidade a cada momento em que a apreende, trazendo consigo todo o repertório axiológico e existencial que o diferenciam na análise de uma mesma fenomênica. Não é por outro motivo que a legislação positiva se destaca

como construto social temporal e espacialmente relativizável, condicionado por toda a malha de importes sociológicos destacáveis como caracterizadores de um período e de uma cultura delimitada. A capacidade de autogestão (*autarkeia*) é o fulcro de toda sociedade, donde o mister da regulamentação das relações sociais, diferindo, portanto, esta esfera daquela caracterizada pelos interesses particulares de gestão do lar (*oikía*), em que prevalecem outros parâmetros para a composição do relacionamento familiar, na perspectiva de uma *justiça doméstica* (b) (EN, V, 6, 1134 b, 15).

É nestes termos que "[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; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida (...)" (Aristóteles, EN, V, 7, 1134 b, 10/20).<sup>8</sup> A bifacialidade é, portanto, da essência da *justiça política* (a) (*dikaion politikon*): de um lado, a razão de seu existir, assim como as causas (*arkai*) de sua manifestação, relacionam-se com uma perspectiva tratada como a do *justo natural* (c) (*dikaion physikon*); de outro lado, a exteriorização reificada enquanto fruto do trabalho do legislador, sujeito contextualizado e investido na função de traduzir em regras a teleologia social, a perspectiva do contingente e do relativo, ligada à idéia do *justo legal* (d) (*dikaion nomikon*).

A opção do legislador por prescrever uma conduta neste ou naquele sentido — retenha-se a idéia de que se pode optar por se prescrever um sistema penal com ou sem pena de morte, dependendo a escolha de uma série de injunções às quais o legislador está atento —, de acordo com inúmeros condicionantes circunstanciais que o contextualizam, transforma o *possível* no *vinculativo*, o *potencial* no obrigatório, de modo que aquilo que *a priori* era indiferente, torna-se obrigatório para todos os que se encontram submetidos à circunscrição normativa em que delibera. Se a princípio era indiferente que se tornasse vinculativa a pena de morte ou não, a partir do momento em que se constróem leis que prescrevam a obrigatoriedade da pena de morte, esta opção deixa de ser indiferente e passa a ser vinculativa da conduta dos cidadãos. De fato, são a *convenção* e a *conveniência* os elementos determinantes para que se estatuem regras gerais e coercitivas entre os cidadãos. A esta convencionalidade se pode chamar *justiça legal* (d), *justiça esta*

---

8. "Le juste politique ne doit donc pas être considéré comme une nouvelle distinction qui viendrait s'ajouter à celle qui a été faite entre juste distributif et juste correctif; il est juste correctif et le juste distributif, mais envisagé cette fois dans leur réalisation au sein de la cité" (Aristote, *Étique de Nicomaque*, 1958, II, p. 386).

operada pela pena do legislador ao estatuir normas para a sociedade à qual as dirige. Mas, nem todo sistema jurídico é só leis. As disparidades legislativas ocorrem com a corrupção das constituições e dos governos, de acordo com o influxo, a intervenção e a manipulação por parte de um único homem (tirania), de alguns (oligarquia), ou de muitos homens (democracia).<sup>9</sup> As disparidades são aqui causa de injustiças que afetam novamente a toda a sociedade; o sujeito passivo da ação injusta — na acepção da *justiça legal* (d) — é a coletividade como um todo, sendo o sujeito ativo o próprio mau legislador. A corrupção das leis não é por isso fonte de justiça e o não ser fonte de justiça é o estar em desacordo com alguns parâmetros racionais, quais sejam aqueles destacados como componentes do chamado *justo natural* (c).

Pretensamente, a partir da diferenciação estabelecida no pensamento peripatético, fundou-se uma tradição dicotômica tendente a estabelecer uma tensão opositiva entre os valores da esfera da positividade legal (*justo legal*) e os da esfera do *justo natural* e racional. O paradigma foi polemizado e historicizado ilimitadamente na história do pensamento ocidental, operando-se, não raras vezes, inúmeras distorções do verdadeiro alcance, assim como do verdadeiro relacionamento interno, da *legalidade* e da *naturalidade*. Entre aquilo que é por natureza (*phýsis*) e aquilo que é por convenção (*nómos*), subsiste a razão de ser do convívio social. A dicotomia, em verdade, muito antes das modernas escolas jusnaturalistas, decorre das próprias discussões travadas com os sofistas, que assinalavam uma correlação direta, ou uma equivalência perfeita, entre as idéias de natureza e imutabilidade, assim como entre as idéias de convenção e relatividade. A desmitificação da falácia, ou a desdicotomização da paradigmática opositiva destes conceitos se faz a partir das próprias palavras de Aristóteles: "[Com] toda a evidência percebe-se que espécie de coisas, entre as que são capazes de ser de outro modo, é por natureza e que espécie não o é, mas por lei e convenção, admitindo-se que 'ambas sejam igualmente mutáveis'." (EN, V, 7, 1134 b, 30).

O conceito de *justo natural* (c) na teoria peripatética da justiça compreende uma noção de *variabilidade*, o que se opõe por completo às concepções sofísticas e que, sobretudo, não se encontra na doutrina do jusnaturalismo moderno, que preconiza a imutabilidade do natural. O homem é agente (causa eficiente) de todo processo cultural que o cerca e, por este mesmo motivo, ao condicionar a realidade que o cerca com o seu *modus operandi* racionalizador também por esta

---

9. As formas corruptas de governo, dentro da filosofia política de Aristóteles, são três, assim como três são as formas perfeitas.

mesma realidade se condiciona. Daí deriva-se por mister uma idéia de que homens diferentes constroem culturas diferentes, que estabelecem postulados diferentes de sociabilidade do con-vívio. A estes correspondem leis diversas, leis que além de serem relativas no espaço, também se relativizam no tempo com o próprio evoluir interno desta cultura. Todo o relativismo conceptual do *justo natural* (c) funda-se numa equivalência com a própria racionalidade humana, que não é um dado, antes um *construído* que se opera ilimitadamente, comportando perenes superações, suplantando-se sempre o universo valorativo suplantado. A *phýsis* humana é mutável, assim como tudo aquilo que dela decorre; neste sentido é que o ser não é dado, mas construído. De acordo com estas premissas a própria razão relativa engendra uma *justiça natural* (c) também relativa, sujeita aos condicionantes espaço-tempo.

Não há oposição entre as duas concepções de justiça dentro da organicidade do pensamento aristotélico, uma vez que o *justo legal* deriva ou *deve* derivar do *justo natural* (c). Não necessariamente ocorre um paralelismo perfeito entre o que é entendido como sendo o *justo natural* (c) pela sociedade e as mensagens legislativas do *justo legal* (d), uma vez que o ato decisório é um ato complexo que pode ocasionar distorções intencionais, ou não, na orientação das condutas sociais. Destarte, o convencionalismo relativiza-se em função das diferenças de governo, das lacunas e omissões legislativas, da axiologia que inspira o legislador, de modo que seu *télos* é o alcance de uma perfeita equivalência, não com um valor teleológico universal e abstrato, mas com a própria consciência axiológico-social, histórico-espacialmente delimitável. Se para cada comunidade equivale um valor social diverso, realizar a justiça natural em cada qual é adequar a legislação positiva às demandas de cada qual. O *justo natural* (c) prevalece além do direito escrito e vigente como sendo o fundamento implícito de legitimidade de toda decisão convencional que vise à regulação da vida social. O *justo natural* (c) não é um valor perene e imutável, qual o do jusnaturalismo moderno, mas um *vir-a-ser* constante, na medida das próprias mutações sócio-culturais. A cada momento histórico um novo valor social, a cada novo valor social uma nova realidade legislativa. Ao legislador (*nomotetes*) de averiguar da necessidade ou não de se procederem a novas alterações legais; à sociedade de exigí-las. Mas, a mutabilidade que permeia o direito positivo (*positum*) é diferente daquela que permeia a *justiça natural* (c), uma vez que este último obedece à ordem da racionalidade humana, que, evidentemente, é homogênea, amoldando-se, apenas, de acordo com a culturalidade inerente ao ser



racional, visto que "(...) *as coisas que são justas não por natureza, mas por decisão humana, não são as mesmas em toda parte*" (Aristóteles, EN, V, 7, 1135 a).

Para o abrandamento das diferenças entre o *justo natural* (c) e o *justo legal* (d), principalmente no tocante aos erros legislativos e demais hipóteses de produção de injustiça decorrente da generalidade do preceito legal aplicado à realidade fática, Aristóteles aponta a utilização do recurso da *epieikeia*, ou seja, da equidade,<sup>10</sup> forma de modelagem dos princípios legais para serem aplicados a sujeitos concretos, frente à problemática fenomênica a ser resolvida pelo juiz (*dikastes*). É aqui o lugar de apresentação do conceito de adaptabilidade da teoria aristotélica da justiça que se funda na seguinte ordem de pensamento: dado um conjunto de preceitos normativos vinculantes para uma sociedade, deduzido, com todas as variantes, importes axiológicos e demais erros possíveis e destacáveis em todo ato decisório, da esfera da *justiça natural* (c), levando-se em consideração a generalidade e universalidade que permeiam a elocução discursiva da legislação, ao juiz cabe singularizar o *positum* em regras particularizadas para a esfera dos indivíduos; do universal ao particular, o papel da *epieikeia* releva a participação do sujeito aplicador (juiz) na transformação do *justo legal* (d) em um *justo dinâmico e ativo*, mesmo que obsoleto em sua previsão legislativa. Podem-se ter os conceitos de justiça e equidade como conceitos convergentes, sendo que "(...) *o equitativo é justo, porém não o legalmente justo, e sim uma correção da justiça legal*" (Aristóteles, EN, V, 10, 1137 b, 10).

De qualquer forma pode-se dizer que, sinteticamente, o *justo natural* (c) participa dialeticamente, e ao lado, do *justo legal* (d), das seguintes maneiras:

- teleologicamente como revisionismo principiológico ao qual se recorre de acordo com as mutações valorativas humanas;
- como corretivo manifestado através da *epieikeia*, abrandando o rigor ou sobrepassando as disparidades e iniquidades engendradas pelas leis obsoletas e descontextualizadas;
- como destaque próprio da esfera noética humana, sendo por ela condicionada, e a ela condicionando, numa dialética implicacional recíproca, manifestação latente e dinâmica da culturalidade humana.

---

10. "*Elle (l'équité) s'éleve au-dessus de tel droit positif, parce qu'elle est droit selon la saine raison et selon la nature; elle peut être contre la loi, ou en dehors de la loi, elle n'est jamais contre le vrai droit, et, en corrigeant la loi, elle est perfection du droit même et du just.*" (Léon Ollé-Laprune. 1881, pp. 36-37).

Ainda, neste ponto, se questiona sobre o que seja o justo e o injusto. Em síntese, aquilo que "...por natureza ou por lei..." (EN, V, 7, 1135 a, 5) for dito como tal. A estas duas perspectivas correspondem duas áreas delimitadas de comprometerimentos teóricos que opõem, inadvertidamente, *phýsis* e *nómos*. A primeira expressa a vinculação do homem com a esfera sócio-política, e a segunda viabiliza, ou instrumentaliza, a perquirição daquilo que pode ser chamado *télos* social, ou seja, a própria realização da natureza do homem sob o império da lei, entendida esta como sendo a razão sem paixão.

#### 4. Justiça: uma questão ética ou jurídica?

De acordo com os conceitos acima enunciados pode-se destacar que a esfera do jurídico e a esfera das virtudes, em consideração especial a justiça em sua acepção de *justiça total* (1), não são coincidentes, uma vez que a obediência aos mandamentos sociais não pressupõe seja o sujeito agente necessariamente virtuoso. Assim, agir virtuosamente e agir juridicamente são duas formas de condutas diversas. Para que haja virtude na realização da justiça mister se faz a concorrência de dois fatores profundamente imbricados entre si: em primeiro lugar, a realização de uma ação objetiva com habitualidade (*éthos* = hábito),<sup>11</sup> de acordo com as prescrições teleológicas do direito positivo ou *justo legal* (d) vigente na *pólis*; em segundo lugar, a plena consciência na realização do ato, o que compõe propriamente o que se pode denominar de *animus*, ou intenção de realização da justiça.

Deste modo, a ação que simplesmente se subsume ao texto da lei, sem a aderência da vontade de realizar a justiça por parte de seu agente, assim como sem a habitualidade inerente a todo ser justo, não pode configurar aquilo a que se convencionou chamar de virtude da justiça, ou seja, a *dikaiosune*. A assunção de tal diferenciação é válida "... na medida em que o primeiro (o direito), se contenta com o cumprimento do ato justo, e o segundo (a justiça), exige além do cumprimento das coisas justas, pleno conhecimento e adesão de vontade, como toda virtude." (Paulo Bicudo, 1989: 115).<sup>12</sup>

---

11. A esfera ética é a caracterização da conduta livre e habitual de modo que "[Est] orden peculiar de la conducta humana recibió el *ethos*, de donde viene la palabra *ética*; y en Roma se llamó lo propio de la *costumbre* o *mos* (en plural, *mores*) y de ahí la palabra *moral*." (Hervada, Munõz, 1984, p. 138).

12. Também neste sentido tem-se: "*Ambos, jurista y moralista, estudian la justicia, pero sus perspectivas son distintas: al moralista le interesa que los préstamos no sean usuarios para que los*

É neste sentido que se pode distingüir o *homem justo* (*dikaios*), considerando-se sua postura ética frente aos deveres políticos que lhe incumbem em função do convívio social, do *bom cidadão*.<sup>13</sup> O primeiro adere à teleologia social, pois em sendo homem é cidadão, e em sendo cidadão é um homem, enquanto que o segundo restringe-se a aderir ao quadro prescritivo que se destaca da legislação sem conhecimento de causa ou sem aderência da vontade. O primeiro realiza o *justo*, por concorrer com sua conduta não só para o cumprimento das leis, mas sobretudo para a reiteração dos atos de justiça eivados de um *animus* especial de realizar o justo, enquanto que o segundo realiza *atos de justiça*, atos isolados de justiça. Tal distinção fundada no voluntarismo pragmático, não deixa de relevar a atuação da razão prática (*nous praktikos*) no processo deliberativo das condutas sociais.

O voluntarismo aristotélico funda-se no entendimento de que voluntário é "... *tudo aquilo que o homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa atingida pelo ato, nem o instrumento usado, nem o fim que há de alcançar (por exemplo, em quem bate, com que e com que fim); além disso, cada um desses atos não deve ser acidental nem forçado (se, por exemplo, A toma a mão de B e com ela bate em C, B não agiu voluntariamente, pois o ato não dependia dele)*" (Aristóteles, EN, V. 8, 1135 a, 20/25). Assim, os atos dotados de involuntariedade, sendo, portanto, desculpáveis, são: os praticados em virtude de *ignorância* (pensar estar atacando um inimigo, quando em verdade se está atacando o próprio pai), em virtude de *infortúnio* (o sujeito não pensa lançar um dardo e o lança, ou pensa ferir a cabeça e fere o coração), ou em virtude de *inexistência de deliberação prévia* (aquele que rouba por extrema necessidade vital obedecendo a um instinto famélico). Tais distinções tornam nítida a diferenciação feita acima entre aquilo que pode ser dito como sendo um ato justo ou injusto, intencionalizado, e aquilo que pode ser denominado de ato de justiça ou injustiça, correspondentes às esferas do *justo legal* (d), do direito

---

*hombres se comporten como personas y no cometan pecado (ofensa a Dios por quebrantar su ley); al jurista le interesa lo mismo de los préstamos, pero otro motivo: para que se respeten los derechos de cada uno, para que cada cual reciba lo que le corresponde u haya así un orden social justo'* (Id., *ibid.*, p. 142).

13. "*Ser un 'buen ciudadano, aunque no coincide totalmente com ser un 'hombre moralmente bueno' (v.gr., se pueder ser un gran benefactor de la sociedad por vanidad personal, com lo que moralmente — desde el punto de vista moral — poco valor tiene serlo), es resultado del ejercicio, al menos en cierto grado, de virtudes (el benefactor del ejemplo ejeceré la liberalidad aunque a la vez sea vanidoso)*" (Id., *Ibid.*, pp. 142-143).

positivo, no estrito cumprimento dos deveres legais, e do *justo natural* (c), a partir dos importes éticos que gravam a racionalidade deliberativa humana.

São Paulo, março de 1997.

### Bibliografia.

- AQUINO, Sto. Tomás. *La justicia: comentarios a el libro quinto de la Ética a Nicómaco*. Trad. de Benito R. Raffo Magnasco. Buenos Aires, 1946.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 4ª ed. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.
- ARISTÓTELES. *Metafísica; Ética a Nicómaco; Poética*. In Os Pensadores. Seleção de textos de José Américo Mota Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Politique*. Introduction e index par J. Tricot. Seconde Édition. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Étique de Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaires par René Antoine, Gauthier et Jean Yves Jolif. Louvain: Presses Universitaires de Louvain. Paris: Éditions Biatrice-Nauwelerts, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Gran ética*. Buenos Aires: Editorial Labor, s.d..
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. A evolução histórica da filosofia. In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 89, pp. 227-254. São Paulo, 1994.
- BOBBIO, Norberto. *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1976.
- DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. de Bernabé Navarro. 2ª ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. *La noción aristotélica de justicia*, in *Atlântica*, Madrid, III, pp. 166-194, março-abril, 1969.
- HERVADA, Javier. MUNOZ, Juan Andres. *Derecho*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1984.
- JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo*. Trad. de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

- MORAUX, Paul. *À la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue sur la justice*. Paris: Éditions Béatrice-Nawuelaerts. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1957
- OLLÉ-LAPRUNE, Léon. *Essai sur la morale d'Aristote*. Paris: Eugène Berlin et fils, 1881.
- REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 1957.
- ROSS, W.D. *Aristóteles*. Trad. de Diogo F. Buenos Aires: Editora Pró-Buenos Aires, Sudamericana, 1957.
- TORRE, A. Sanchez de la. *Los griegos y el derecho natural*. México: Madeial Tecno, 1962.
- VIEIRA, Paulo Eduardo Bicudo. *A justiça aristotélica*. São Paulo, P. E. B. Vieira, 1989. Tese de doutoramento pela FDUSP, 1990.