

Alfredo de J. Flores  
Alejandro Montiel Alvarez  
Anderson Vichinkeski Teixeira  
Wagner Feloniuk  
Organizadores

**Perspectivas do discurso jurídico:**  
contribuições da História e Filosofia  
ao Direito Contemporâneo

COLEÇÃO DIREITO E JUSTIÇA SOCIAL  
volume 12



Rio Grande  
2020

© Alfredo de J. Flores; Alejandro Montiel Alvarez; Anderson Vichinkeski Teixeira; Wagner Feloniuk

2020

Diagramação da capa: Anael Macedo

Formatação e diagramação:

João Balansin

Gilmar Torchelsen

Cinthia Pereira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária Marcia Carvalho  
Rodrigues, CRB 10/1411

P467 Perspectivas do discurso jurídico [recurso eletrônico] :  
contribuições da história e filosofia ao direito  
contemporâneo / Alfredo de J. Flores ...[et al.]  
Organizadores. – Dados eletrônicos. – Rio Grande: Ed. da  
FURG, 2020. - (Coleção direito e justiça social ; v. 12)

Modo de acesso: <<http://repositorio.furg.br>>  
ISBN: 978-65-5754-010-7 (eletrônico)

1. Direito - Filosofia. 2. Direito - História. I. Flores,  
Alfredo de Jesus Dal Molin. II. Série.

CDU, 2. ed.: 340.12

Índice para o catálogo sistemático:

1. Direito – Filosofia	340.12
2. Direito – História	340(091)

A revisão e todas as opiniões e informações expressas em cada um dos artigos são de inteira responsabilidade de seus respectivos autores.

## EQUIDADE E MISERICÓRDIA OU POR QUE A LEI NÃO É UMA ARMA CONTRA OS INIMIGOS

Alejandro Montiel Alvarez\*

O jornal A Folha de São Paulo de hoje (11/11/2019) estampa duas manchetes que simbolizam bem os nossos tempos de radicalismo: “Lula se referiu a gestão de Bolsonaro como de milicianos”; “Lei de Segurança Nacional está aí para ser usada, diz Bolsonaro sobre Lula”. Ambos os protagonistas políticos querem que o Estado use suas normas contra o seu opositor e o persiga. Nesse contexto, as leis deixam de ser a aliança que torna todos os cidadãos iguais e passa a ser vista como uma arma contra inimigos. Para entender os problemas desse uso distorcido do Direito, revisita-se Aristóteles e a virtude da equidade.

O homem equitativo (*epieikés*)<sup>1</sup> parece incorporar na obra aristotélica todo o sentido de uma atenuação da cruel rigidez da lei. Esse sentido do conceito se deriva diretamente do uso tradicional como benevolência.<sup>2</sup> O *equitativo*, enquanto cidadão, é benevolente e sabe ceder quando a lei está ao seu lado e, enquanto juiz, julga os

---

\* Professor adjunto na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Possui Doutorado e Mestrado em Direito realizados junto ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), e graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

<sup>1</sup> Em várias passagens o termo *epieikés* é associado com o de bom (*agathos*) ou de *spoudaiou*s, em outras, com o de homem prudente (*phronimos*). Como, por exemplo, em Tóp. II, 113a.

<sup>2</sup> Essa tradição parece não ter sido esgotada em tempos precedentes a Aristóteles. Em várias passagens da Bíblia, por exemplo, encontra-se o adjetivo grego *epieikés*, como em: 1Tm 3:3; 1Pd 2:18; Tt 3:2. Neste último, o apóstolo Paulo diz que não se deve difamar ninguém, mas ser *epieikés*. A palavra *epieikeia* também é utilizada outras vezes como em Fl 4:5 e em Mt 18:23-35.

outros de forma indulgente. Pois, o *equitativo* – aquele que pratica e escolhe a *equidade* – desenvolveu bem a *gnóme* e a *syggnóme*, o juízo e a indulgência. Esse sujeito sabe perdoar as falhas humanas e não é ganancioso, não sofre do vício de *pleonexia*.<sup>3</sup> Ele se opõe ao homem *akribodikaios*, cuja descrição é a de alguém obstinado por justiça, aquele que nunca abre mão de seus direitos. O *equitativo* realiza aquilo que Aristóteles descreve na Retórica:

É igualmente próprio da equidade perdoar as falhas humanas. Também olhar, não para a lei, mas para o legislador; não para a palavra, mas para a intenção; não para a parte, mas para o todo; não para o que uma pessoa agora é, mas para o que ela sempre foi ou o tem geralmente sido. Também lembrar-nos mais do bem do que do mal que nos foi feito, e dos benefícios recebidos mais do que dos concedidos. Também suportar a injustiça sofrida. Também desejar que a questão se resolva mais pela palavra do que pela ação.<sup>4</sup>

Aristóteles opõe a *equidade* a uma interpretação baseada na mera letra da lei; o homem naturalmente deve ser benevolente com o seu próximo. A manutenção da comunidade política e o desenvolvimento da humanidade dependem dos laços de *philia* entre os homens. Essa relação foi criada pela lei e é mantida pela lei, não sendo portanto, justificável utilizar a lei apartada de sua finalidade. A lei não apenas dá as condições para o pleno desenvolvimento dos homens, mas lhe conduz nesse caminho. Os castigos da lei apenas se justificam se forem pedagógicos, isto é, o homem que recebe uma sanção a recebe para o seu próprio bem. Porém, quando a infração à lei não se deu por um movimento interno ao agente – isto é, por sua escolha – e sim por circunstâncias externas não antecipadas pelo legislador, não há mais razões que sustentem a sua aplicação. Cumprir a lei desassociando de sua finalidade é um excesso de justiça indevido. Quem o faz é o homem *akribodikaios* – o justiceiro. Dois são os principais exemplos desse tipo vicioso no ocidente. Um bíblico e o outro da literatura inglesa.

---

<sup>3</sup> Eric Engle Aristotle, Law and Justice: The Tragic Hero. P. 12.

<sup>4</sup> Ret. I, 13, 1374b.

Na Parábola do Credor Incompassivo,<sup>5</sup> Jesus narra a história de um servo que, devendo dez mil talentos, suplicou a seu rei, e este, por *equidade*, lhe perdoou a dívida. Porém, aquele que obteve o perdão, ao encontrar outro servo, lhe cobrou uma dívida muito menor, 100 denários.<sup>6</sup> Como este não pôde pagar, lhe mandou para a prisão. O rei, que havia perdoado a dívida, ao saber do ocorrido, mandou encarcerar o servo que fora *akribodikaios* com os seus devedores e, portanto, não merecia perdão. O significado dessa parábola pode ser estabelecido na analogia existente entre o rei e Deus e dos servos com os homens. Se Deus, a quem os homens devem tudo, perdoa as infinitas falhas humanas, os homens não podem ser rigorosos no julgamento com o próximo, sob pena de, na mesma medida, serem julgados pelo Criador. Remete, então, à ideia de não julgar aos demais (Mateus 7:1-6; Lucas 6:37-42), pois com a mesma medida que alguém mede, lhe medirão, e, portanto, se perdoar, lhe perdoarão. De forma semelhante, a *equidade* aristotélica estabelece que o homem, ao dever sua humanidade aos outros<sup>7</sup>, não pode ser excessivamente rigoroso com os demais, sob pena de também ver abalada a sua relação com a comunidade.

O segundo exemplo é bastante conhecido no meio jurídico desde a análise de Ihering.<sup>8</sup> Na peça de Shakespeare, O Mercador de Veneza, se desenvolve uma tragédia causada pela busca excessiva por justiça. A história é conhecida por todos: o jovem Bassânio, sem recursos e com o objetivo de conquistar a rica herdeira Pórcia, pede dinheiro emprestado a seu amigo Antônio, porém, este era um mercador e os seus recursos se encontravam todos investidos em três navios que estavam em alto-mar. Bassânio, então, recorre ao agiota Shylock, a quem pede três mil ducados emprestados por três meses. Antônio serve de fiador desse contrato. Ocorre que o cristão Antônio e o judeu Shylock eram desafetos manifestos. Antônio não apenas desprezava a prática de usura, mas já havia inclusive cuspidido no rosto do judeu; Shylock, por sua vez, não só tivera sua honra atingida, mas também desvalia os cristãos por sua simplicidade e sua

---

<sup>5</sup> Mt 18:23-35.

<sup>6</sup> Um talento correspondia a seis mil denários.

<sup>7</sup> Como visto supra, e pode ser visto também em Sócrates (de quem Aristóteles herdou o argumento): PLATÃO. Críton, 51c.

<sup>8</sup> IHERING, Rudolf Von. A Luta pelo Direito. P. XV e ss.

prática de emprestarem dinheiro sem juros. Esse contrato entre inimigos previa como multa a entrega de uma libra de carne de Antônio caso não fosse adimplido até a data do seu vencimento.<sup>9</sup>

Em razão de circunstâncias imprevisíveis e improváveis, nenhum dos navios de Antônio regressa e este não pôde cumprir com o pagamento na data aprazada. Apesar de várias autoridades buscarem dissuadi-lo, Shylock não abre mão de seus direitos contratuais, garantidos pelas leis de Veneza. Embora Bassânio ofereça o dobro do montante devido, o judeu permanece resoluta e processa Antônio. Afirma ele que se esse direito lhe for negado, as leis de Veneza não teriam valia alguma. Pórcia, disposta a ajudar, disfarça-se de Baltasar – um doutor em direito de Roma que teria sido recomendado por Belário como um conhecedor da causa e profundo saber jurídico. Baltasar (Pórcia), então, admite a validade do título, porém pede a benevolência do agiota proclamando a superioridade da graça em relação à justiça:

Por tudo isso, judeu, conquanto estejas baseado no direito, considera que só pelos ditames da justiça nenhum de nós a salvação consegue. Para obter graça todos nós rezamos; e é essa mesma oração que nos ensina a usar também da graça. Quanto disse, foi para mitigar o teu direito; mas, se nele insistires, o severo tribunal de Veneza há de sentença dar contra o mercador.<sup>10</sup>

Diante da insistência do demandante em aplicar a lei, Baltasar (Pórcia) afirma, então, que não se pode deixar de aplicar a lei, sob pena de males maiores caírem sobre a cidade, e decide que o judeu pode cortar uma libra da carne perto do coração de Antônio. Entretanto, propõe novamente que seja realizado um acordo pelo triplo da importância reclamada. Logo em seguida à nova negativa, a decisão é proclamada: é devida a importância de uma libra de carne, mas pelo contrato, o demandante não faz *jus* a nenhuma gota de sangue cristão. Ademais, por ser um estrangeiro e atentar contra a vida de um cidadão, Shylock é condenado, pelas leis de Veneza, a entregar metade de seu patrimônio ao réu e a outra metade à Cidade e a converter-se ao cristianismo. Por fim, o judeu ainda deveria pedir

---

<sup>9</sup> Shakespeare, William. O Mercador de Veneza.

<sup>10</sup> Shakespeare, William. O Mercador de Veneza. Ato IV, cena I.

ao doge de Veneza (autoridade judiciária) clemência por sua vida. Contudo, o doge concede clemência mesmo sem o pedido. E, assim, aquele que buscava justiça em excesso e a encontrou, vai embora arruinado.<sup>11</sup> Shakespeare ilustra o homem que por buscar justiça em demasia se tornou um homem “sem família, sem lei e sem lar”.

O homem que busca colocar a lei contra os outros é alguém que pretende agir não em razão do outro e da comunidade, mas justificando-se pelos seus próprios desejos. Assim, o homem que age com excesso de justiça acaba por se tornar injusto. Aristóteles provavelmente solucionaria o contrato firmado entre o mercador e o agiota pela *equidade*:

Ora, se a equidade é o que acabamos de dizer, é fácil ver quais são os atos equitativos e quais o não são, e quais as pessoas que não são equitativas. Os atos que devem ser perdoados são próprios da equidade, e é equitativo não julgar dignos de igual tratamento os erros e os delitos, nem as desgraças. Ora as desgraças são ações inesperadas e feitas sem perversidade, os erros são ações não inesperadas e feitas sem maldade, mas os delitos não são inesperados e fazem-se com maldade; pois o que é provocado pelo desejo faz-se com maldade. É igualmente próprio da equidade perdoar as falhas humanas. Também olhar, não para a lei, mas para o legislador; não para a palavra, mas para a intenção; não para a parte, mas para o todo; não para o que uma pessoa agora é, mas para o que ela sempre foi ou o tem geralmente sido. Também lembrar-nos mais do bem do que do mal que nos foi feito, e dos benefícios recebidos mais do que dos concedidos. Também suportar a injustiça sofrida.<sup>12</sup>

Em seguida à proporção da benevolência na interpretação da lei, Aristóteles expõe o seu procedimento:

Também desejar que a questão se resolva mais pela palavra (*lógo*) do que pela ação (*ergo*). E ainda querer mais o recurso a uma arbitragem do que ao julgamento dos tribunais; pois o árbitro olha para a equidade, mas o juiz apenas para a lei; e por esta razão se inventou o árbitro, para que prevaleça a equidade.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Shakespeare, William. O Mercador de Veneza.

<sup>12</sup> Ret. I, 13, 1374b.

<sup>13</sup> Ret. I, 13, 1374b.

A passagem é de difícil interpretação – afinal, o que significa decidir pela palavra e não pela ação? Qual a diferença entre a decisão do árbitro e a do juiz?

Um esclarecimento quanto à tradução usual pode ajudar no desenvolvimento da interpretação. O termo *lógos* (*lógo*) dessa passagem (linha 19) é traduzido como palavra para manter o jogo de linguagem com *lógos* na linha 12 (“[...] olhar [...] não para a palavra, mas para a intenção [...]”). Porém, essa associação é inconsistente – se não se deve olhar para a palavra, por que se deveria resolver pela palavra? Como apresenta Grimaldi, a expressão *lógos* (*lógo*) da linha 19 pode alternativamente ser traduzida por razão e *ergon* (*ergo*) por “força física, violência”.<sup>14</sup> Essa apresentação parece condizer mais com o contexto: a lei é uma razão para agir, ela se apresenta como uma razão ao agente, quando esta perde a sua finalidade ela deixa de ser racional e se apresenta não mais como uma razão de lei (para usar o termo tomista), mas como uma violência.<sup>15</sup> É racional que todos paguem as suas dívidas, como também se justifica que quem não adimpliu um contrato por maldade, ou por gastar sem motivos mais do que poderia, seja condenado em pagar não apenas o montante devido, mas também a multa contratual, os juros devidos e as perdas e danos sofridas pelo credor. Agora, mesmo que descumprindo o mandamento da lei, quem não paga suas dívidas por um fato superveniente imprevisível (uma desgraça sofrida, por exemplo) não age com maldade. Condená-lo a pagar mais do que o montante do débito principal por isso é desumano e, portanto, irracional – pois apenas os homens agem com base no *lógos*. A ação de Shylock é desmedida, porque não busca a lei pela comunidade, pretende cumprir a lei por motivos egoístas e desumanos, cujos fundamentos não podem ser encontrados na própria lei. Sem poder fundamentar a sua demanda na finalidade (na razão) da lei, a ação do agiota é uma violência.

No seu artigo ‘*Equity and Mercy*’, Martha Nussbaum ajuda a esclarecer esse papel muitas vezes esquecido da equidade. A autora parte da ideia da *equidade* aristotélica como julgamento que atende às particularidades do caso, e de sua relação direta com a *clementia* como inclinação da razão à leniência na determinação da punição.

---

<sup>14</sup> GRIMALDI, William M. A. *Aristotle, Rethoric I – a Commentary*. P. 305.

<sup>15</sup> Conforme os termos de Tomás de AQUINO.

Pretende com isso evidenciar a conexão entre esses conceitos e a percepção do particular – conceitos que podem embasar a habilidade do juiz em julgar com sensibilidade às particularidades envolvidas no caso em relação às pessoas e às situações.<sup>16</sup>

Quando se estabelece que a *equidade* é uma correção, normalmente, não se menciona qual o erro que ela corrige. A inflexibilidade da lei e sua falta de ajuste ao particular não é um ato tomado apenas como impreciso, mas normalmente designado como duro ou rígido, ou mesmo ‘uma cura do mal com o mal’. A *equidade* se contrapõe à antiga concepção de *diké* que representa uma noção mais antiga da justiça; uma retribuição exata do fato original que rompe o equilíbrio. A *equidade* oferece um julgamento mais gentil e suave do que a simples *diké*. Um julgamento concreto, sempre em relação “a esse homem”, “nesse caso”, a *equidade* tem uma base mais ampla do que a justiça, expõe Nussbaum.<sup>17</sup> Na vida humana, apresentam-se muitos obstáculos para cumprir adequadamente os padrões da justiça, principalmente aqueles que querem levar corretamente a vida. A *equidade* corrige as assimetrias entre o sujeito que leva “corretamente a vida”, mas em algum momento, em razão das dificuldades da vida, não “levou a vida certa”. A *equidade* dá aos elevados padrões da justiça humanas condições de serem cumpridos por mortais que não controlam todas as circunstâncias em sua volta. Uma justiça estrita tornaria o mundo mais duro, áspero, no qual a ordem das coisas deve cumprir uma perfeita simetria como a existente entre o verão e o inverno, o homem e a mulher, o dia e a noite. Nesse mundo, “o fato de Édipo ter agido com ignorância é tão irrelevante para a *diké* quanto o fato de o inverno surgir ignorando seus crimes contra o verão”.<sup>18</sup>

Diferentemente da *diké*, a *equidade* se apresenta humanizada, ela leva em consideração os obstáculos da vida e a

---

<sup>16</sup> É semelhante o argumento da autora sobre a capacidade do juiz julgar com uma *sympathetic understanding* com a tese de Cláudio Michelin de que decisões benevolentes são juízos não deliberativos realizados por inclinação. Ver: MICHELON, Claudio. *Being Apart From Reasons: The Role of Reasons in Public and Private Moral Decision-Making*. P. 24 e ss.

<sup>17</sup> De uma forma bem distinta de Brunschwig que, como visto supra, diz que *epieikeia* e justiça concorrem como formas alternativas de aplicar a lei.

<sup>18</sup> NUSSBAUM, Martha C. *Equity and Mercy*. P. 89-91.

limitação dos homens. A *equidade* admite que muitas vezes os homens, mesmo querendo fazer o bem, erram – por inúmeros motivos, como infortúnio, paixões, ignorância, pobreza, etc. Um mundo no qual, de fato, muitas vezes os homens erram deliberadamente, mas às vezes simplesmente tropeçam no caminho de fazer o que é certo. E aquilo, que quando analisado em separado é muito ruim, analisado naquele caso, diante daquelas circunstâncias, parece melhor.<sup>19</sup>

Segundo Nussbaum, o caso de Édipo demonstra bem a concepção da simples *diké*, como ele havia cometido parricídio e incesto deveria pagar por isso para equilibrar as coisas; apenas quando ele é cegado a balança é reequilibrada. A *diké* aplicada a Édipo sem a *equidade* não leva em consideração o caráter, a vida pregressa, nem as intenções de Édipo, as particularidades do caso não são levadas em conta. Ele parece merecer o mesmo destino de quem voluntariamente cometera esses atos; a sua própria identidade é negligenciada.<sup>20</sup> Porém, diante da *equidade*, como um abrandamento da razão diante do particular, pode-se levar em consideração toda a história do agente e atender “às exigências de Édipo em ser visto pela pessoa que ele é”.<sup>21</sup>

Voltando à obra aristotélica, quem opera essa interpretação equitativa da lei não é o juiz, mas o árbitro, afirma o Estagirita. Para entender o porquê de levar ao árbitro e não ao juiz, devem-se entender quais eram as suas funções em Atenas. Primeiramente, deve-se excluir uma diferença material entre esses. Na democracia ateniense, os cargos tanto do juiz, quanto do árbitro, e até mesmo do legislador, eram preenchidos por sorteio dentre os cidadãos livre e iguais. Também não reside sua diferença no número, pois todos esses cargos eram formados por colegiados – não cabia a decisão ao juiz, mas sim ao coletivo de juízes (*dikasterion*). Ambas magistraturas tinham, entretanto, uma forma de solução de conflitos distinta. Os juízes (*heliastas*) decidiam sem se comunicar entre si, de forma absoluta pela absolvição ou condenação.<sup>22</sup> Cada juiz recebia uma

---

<sup>19</sup> NUSSBAUM, Martha C.. *Equity and Mercy*. P. 91-92.

<sup>20</sup> NUSSBAUM, Martha C.. *Equity and Mercy*. P. 90.

<sup>21</sup> NUSSBAUM, Martha C.. *Equity and Mercy*. P. 91-92.

<sup>22</sup> Semelhantemente ao júri no Processo penal brasileiro.

plaqueta, se decidisse pela procedência do pedido, a deixava em branco, caso contrário, a marcava com uma inscrição. Não poderia haver qualquer composição entre as partes ou uma decisão intermediária. Na arbitragem, por sua vez, os árbitros (públicos ou privados) eram mais informais na condução do processo e admissão das provas, sua decisão se dava de forma flexível e intermediária entre as pretensões das partes. A função de árbitro era de destaque nas magistraturas atenienses; eram experientes julgadores maiores de sessenta anos, que, se falhassem em sua função, poderiam ser punidos inclusive com a pena de perda da cidadania (*atimia*). Dessas decisões dos árbitros caberiam, por sua vez, recursos aos *heliastas*.<sup>23</sup>

Na Constituição dos Atenienses, Aristóteles dá como exemplo de arbitragem a solução entre o conflito entre os ricos e os pobres realizada por Sólon:

Dado que o regime possuía tal disposição e que muitos eram escravos de uma minoria, o povo insurgiu-se contra os notáveis. Com o acirramento do conflito, e como se enfrentassem há já longo tempo, elegeram em comum Sólon como mediador e arconte [...] e na qual ele combate e contesta cada um dos lados em nome do outro, em seguida exortando ambos conjuntamente a cessarem a rivalidade instaurada.<sup>24</sup>

Sólon era descendente de uma linhagem de nobres e identificava-se com os de sua linhagem, mas sua família perdera as suas riquezas e, portanto, identificava-se também com o povo. O exemplo ilustra que o árbitro, assim como Sólon fizera, deve assumir o ponto de vista do legislador, isto é, o ponto de vista daquele que é afetado pela sua decisão – diferentemente do juiz que julga como se o problema fosse alheio:

No gênero deliberativo, o ouvinte julga sobre coisas que o afetam pessoalmente e, portanto, o conselheiro apenas precisa demonstrar a exatidão do que afirma. Mas, nos discursos judiciais isso não

---

<sup>23</sup> SHANSKE, Darien. *Revitalizing Aristotle's Doctrine of Equity*. P. 358. AMARAL, Antônio Campelo e GOMES, Carlos de Carvalho. In Aristóteles, *Política*. Ed. Vega. P. 602. LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História...* P. 37-38. Pol. II, 8, 1267b.

<sup>24</sup> C.A. V.

basta, antes há toda a vantagem em cativar o ouvinte; pois os juízes julgam sobre questões alheias e, por conseguinte, buscando o seu interesse e escutando com parcialidade, acabam por satisfazer a vontade dos litigantes mas não julgam como devem.<sup>25</sup>

Segundo Aristóteles, aquele que sofre as consequências da decisão julga buscando a melhor decisão; diferentemente daquele que é distante aos fatos e pode ser tomado por sentimentos egoístas. A aproximação com os problemas da comunidade faz com que as decisões realizadas do ponto de vista interno solucionem de uma forma melhor. Sofrer os resultados das escolhas aproxima aquele que decide do *mesotes*, o afasta do excesso de amizade (com uma das partes) que gera uma injustiça e, por outro lado, do excesso de justiça que rompe a *philia*. Essa aproximação permite que o árbitro (ou o legislador) atuem buscando um meio termo, por isso tanto os legisladores são os do meio (*tōn méson politōn*)<sup>26</sup>, quanto os árbitros: “É árbitro aquele que em toda parte mais goza da nossa confiança; e quem está no meio é o árbitro”.<sup>27</sup> O que isso representa está melhor definido na EN quando Aristóteles fala sobre o juiz como justiça animada:

Por isso também sempre que há uma discussão se recorre ao juiz, e ir ao juiz é ir à justiça, porque a natureza do juiz é como uma justiça animada; se busca ao juiz como termo médio, e em algumas partes se chama aos juízes mediadores na ideia de que se se obtém deles o intermediário se alcançará a justiça. Portanto, a justiça é um termo médio, posto que o é o juiz. O juiz restabelece a igualdade e é como se, de uma linha cortada em partes desiguais, retirara-se da maior o pedaço que excede à metade e o acrescenta-se ao segmento menor. Quando o todo se divide entre dois, que cada um tenha o seu quando receberam partes iguais, e o igual é um termo médio entre o maior e o menor segundo a proporção aritmética. Esta é também a razão de que se chame justo (*dikaion*) porque é uma divisão em duas partes iguais (*dika*), como se dissera justo (*dikaion*) e o juiz *dikastes*.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Ret. I, 2, 1354b. Sublinhou-se.

<sup>26</sup> Pol. IV, 12, 1296a.

<sup>27</sup> Pol. IV, 12, 1297a.

<sup>28</sup> EN V, 1132b.

Gauthier e Jolif esclarecem que, nesse trecho, Aristóteles remete tanto ao juiz quanto ao árbitro (como em Pol IV, 12, 1297a).<sup>29</sup> O juiz como visto acima, não é um mediador, o árbitro o é. A referência de Aristóteles não é aos *heliastas* e sim aos *dikastes* – aqueles que fazem parte do corpo coletivo de juízes, mas que também podem referir-se ao corpo coletivo de árbitros. A escolha de Aristóteles pelo termo impreciso *dikastes* se justifica pelo jogo de linguagem entre *dikaion*, *dika* e *dikastes*. A referência, porém, é explicitamente ao árbitro, que aproxima as partes, fortalecendo não apenas a justiça como os laços de *philia* que a sustentam. O verdadeiro meio termo da justiça não é buscar o bem para apenas um dos lados, como Shylock o fizera, e sim buscar uma justiça humana que mantém a comunidade unida de forma estável, como encontrada nas inúmeras tentativas de persuadir Shylock a receber o pagamento – mesmo que em dobro ou em triplo – sem que seja executada a multa. Como segue a passagem aristotélica supracitada, a decisão do árbitro aproxima as pessoas (mistura as partes de um regime): “É árbitro aquele que em toda parte mais goza da nossa confiança; e quem está no meio é o árbitro. Quanto mais bem misturadas estiverem as partes de um regime, mais duradouro ele será”.<sup>30</sup> A decisão do árbitro pela *equidade* representa uma decisão que conhece a natureza política do homem e não cumpre a lei pela lei, mas pelos homens. Decide pela razão da lei e não pela violência exercida contra uma parte em busca de vingança ou de interesses egoísticos.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2005. Volumes IV, V e VI.

ARISTÓTELES. **The Complete Works by Aristotle. Vol. I e II**. Edited by BARNES, Jonathan. Princeteon: Princeton University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Obras**. Madrid: Aguilar, 1982.

\_\_\_\_\_. **Política**. Lisboa: Ed. Vega.

\_\_\_\_\_. **Ética Nicomáquea e Ética Eudemia**. Madrid: Gredos, 1985.

---

<sup>29</sup> Gauthier, R. A. e Jolif, J. Y. L’Ethique a Nicomaque, II-1. P. 367.

<sup>30</sup> Pol. IV, 12, 1297a.

- \_\_\_\_\_. **Les Topiques**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.
- \_\_\_\_\_. **Organon**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1946.
- \_\_\_\_\_. **El arte de la retórica**. Buenos Aires: Eudeba, 2005.
- \_\_\_\_\_. **De Anima**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Constituição dos Atenienses**.
- GAUTHIER, René Antoine et JOLIF, Jean Yves. **L'éthique a Nicomaque – Introduction, traduction et commentaire**, Tomos I e II. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1959.
- GRIMALDI, William M. A. **Aristotle, Rethoric I – a Commentary**. New York: Fordham University Press, 1980.
- IHERING, Rudolf Von. **A Luta pelo Dirieto**. 15ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. **O Direito na História – Lições Introdutória**. 2ª Ed. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- MICHELON, Claudio. **Being Apart From Reasons: The Role of Reasons in Public and Private Moral Decision-Making**. London: Springer, 2006.
- NUSSBAUM, Martha. Equity And Mercy. **Philosophy & Public Affairs**, v. 22, n. 2 p. 83-125, 1993.
- PLATÃO. **Critón**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- SHANSKE, **Darien**. Four Theses: Preliminary to an appeal to Equity. **Stanford Law Review**, n.º 57, p. 2053-2085, 2005.
- \_\_\_\_\_. Revitalizing Aristotle's Doctrine of Equity. **Journal of Law, Culture and the Humanities**, n. 4, p. 352-401, 2008.
- SHAKESPEARE, William. **O Mercador de Veneza**. Porto Alegre: LPM, 2008.