

FRANCK PIRES DO CARMO JÚNIOR

**A EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE JUSTIÇA COMO ARQUÉTIPO DO
HOMEM OCIDENTAL**

CURSO DE DIREITO – UniEVANGÉLICA

2020

FRANCK PIRES DO CARMO JÚNIOR

**A EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE JUSTIÇA COMO ARQUÉTIPO DO
HOMEM OCIDENTAL**

Monografia apresentada ao Núcleo de Trabalho de Curso da UniEvangélica, como exigência parcial para a obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação do Professor Antônio Alves de Carvalho.

ANÁPOLIS – 2020

FRANCK PIRES DO CARMO JUNIOR

**A EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE JUSTIÇA COMO ARQUÉTIPO DO
HOMEM OCIDENTAL**

Anápolis, ____ de _____ de 2020.

Banca Examinadora

RESUMO

A presente monografia tem por objetivo estudar como se deu a evolução do conceito de justiça e o seu papel como arquétipo fundamental da civilização ocidental. A metodologia utilizada é a compilação bibliográfica. Divide-se didaticamente em três capítulos. No primeiro trata-se das origens do arquétipo da justiça, desde as mais remotas no direito materno, passando por sua presença como tema central nas diversas mitologias e também na literatura grega. O segundo capítulo aborda a justiça na filosofia em suas três linhas fundamentais para a formação do pensamento ocidental, na República de Platão, na teoria aristotélica sobre a justiça como virtude, e também no pensamento estoico e seus três princípios para a justiça. O terceiro capítulo adentra mais especificamente na justiça como arquétipo, a começar pelo conceito do que seja arquétipo, e então como a justiça se caracteriza como um, além dos diversos símbolos e representações atribuídos ao arquétipo da justiça nas mais diversas formas de expressão ao longo da história do ocidente.

Palavras-chave: Justiça. Arquétipo. Símbolo. Civilização ocidental.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 01 |
| CAPÍTULO I – AS ORIGENS ARQUETÍPICAS DA JUSTIÇA. | 03 |
| 1.1 <i>A mater familias</i> | 03 |
| 1.2 Uma abordagem mitológica da justiça | 07 |
| 1.3 <i>Ilíada</i> , <i>Odisseia</i> e Os trabalhos e os dias | 09 |
| 1.3.1 <i>Ilíada</i> | 09 |
| 1.3.2 <i>Odisseia</i> | 10 |
| 1.3.3 Os trabalhos e os dias..... | 11 |
| CAPÍTULO II – A JUSTIÇA NA FILOSOFIA | 13 |
| 2.1 Platão | 13 |
| 2.2 Aristóteles..... | 16 |
| 2.3 O Estoicismo | 19 |
| CAPÍTULO III – A JUSTIÇA COMO ARQUÉTIPO ATEMPORAL. | 23 |
| 3.1 Arquétipos | 23 |
| 3.2 A justiça como arquétipo | 26 |
| 3.3 A simbólica da justiça | 27 |
| CONCLUSÃO. | 32 |
| REFERÊNCIAS | 34 |

INTRODUÇÃO

O presente trabalho monográfico tem como objetivo analisar como se deu a evolução do conceito de justiça e seu papel como arquétipo fundamental para a formação da civilização ocidental, desde as suas origens nas diversas mitologias até uma análise do arquétipo em si e suas manifestações simbólicas universais.

A pesquisa necessária para sua execução se deu por meio da compilação bibliográfica de diversas teorias constantes em livros, artigos científicos e periódicos, tanto do Direito como de outras áreas do conhecimento. A fim de que seja didaticamente sistematizado, este trabalho divide-se, portanto, em três capítulos.

O primeiro capítulo trata das origens do arquétipo da justiça, desde as mais remotas no direito materno, antecessor ao *pater familias* romano, bem como sua presença como tema central nas mitologias de diversas culturas, como a grega e egípcia, por exemplo; e também em obras basilares da literatura grega clássica.

O segundo capítulo se dedica ao conceito de justiça para a filosofia em suas três linhas principais para a formação do pensamento no ocidente, desde a sua fundação na República de Platão, na teoria aristotélica sobre as virtudes da justiça, e pelo pensamento do estoicismo, cujos princípios para a justiça têm ainda hoje fundamental importância.

O terceiro capítulo se empenha mais especificamente à justiça como arquétipo, a começar pelo conceito do que sejam os arquétipos, e como a justiça se enquadraria como um, além das diversas representações do arquétipo da justiça e

dos símbolos a ele atribuídos ao longo da história da civilização ocidental, em suas mais variadas formas de expressão.

Tal percurso se faz necessário uma vez que a justiça praticada no ocidente tem suas origens na herança do mundo greco-romano, e não daquele bíblico, de modo que os princípios gerais regentes do Direito ocidental se sustentam nas teses platônico-aristotélicas e estoicas, todos eivados pelos mais variados – e não por isso menos profundos – símbolos e crenças mitológicas.

Por fim, busca-se compreender por que o conceito de justiça, mais do que um elemento orientador do modo de pensar e agir do ocidente, assume importante caráter civilizacional, de modo que o Direito, como forma e esforço de expressão da justiça, não pode abrir mão de tal conceito, tanto enquanto ciência, como em sua aplicação prática, sobretudo nos tribunais, em vista de dirimir as graves discrepâncias sociais.

CAPÍTULO I – AS ORIGEM ARQUETÍPICAS DA JUSTIÇA

A justiça é um dos elementos fundamentais da civilização ocidental e, portanto, de todas aquelas culturas que lhe formaram. A justiça figurou como um dos conceitos mais caros e discutidos, compartilhando, em cada uma dessas culturas, traços interculturais comuns, cujas origens remontam aos tempos primitivos; sendo assim, um dos principais arquétipos do homem ocidental.

1.1 A *mater familias*

Tornou-se lugar comum no estudo sobre as origens do Direito no ocidente, colocar a figura do *pater familias* como marco original. Porém, com os estudos antropológicos de Johann Jakob Bachofen, algo novo surgiu: a *mater familias*, como figura mais primitiva do Direito e da justiça.

Na obra *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (O Direito Materno – uma pesquisa sobre a ginecocracia do mundo antigo segundo sua natureza religiosa e jurídica), de 1861, Bachofen aborda, através de uma metodologia interdisciplinar, o tema do matriarcado, que, segundo ele, já havia sido observado por alguns, mas nunca totalmente investigado (1987).

Bachofen busca destacar o processo de transição da espécie humana do animalesco ao civilizado, de um *ius naturale* ao atual *ius civile*, e observa em seus estudos que a atual ordem familiar – onde impera a cultura do matrimônio – se difere completamente daquela vigente na antiguidade distante, nos contextos dos mais

diversos povos, comparando as características comuns de suas origens matriarcais em cada um deles. Ao analisar a obra do autor suíço, Maria Aparecida Barbosa (2018) compendia suas teses, e a primeira seria a de que, nos tempos mais remotos da origem da espécie humana, teria vigorado o que Bachofen descreve como sendo um período de total liberdade sexual dos seres humanos, que mais tarde Engels (1984) chamaria de um estado social primitivo, no qual

o estabelecimento do direito não teria se sucedido pelo laço paterno, era o direito materno que assegurava a filiação. O amor maternal representava o ponto de luz da vida, e assim, essa linha genealógica acaba por render às mulheres um domínio absoluto num estágio chamado ginecocracia. (BARBOSA, 2018, p. 89)

Para além da mera discussão de gênero, tão em voga atualmente, o estudo do matriarcado na obra de Bachofen não busca emitir juízos de valor sobre um sistema ou outro, mas investigar todos seus aspectos, fundamentos e mecanismos no seu contexto histórico, e como se deu sua gradual progressão até que florescesse uma nova cultura, agora patriarcal. No entanto, as evidências desse período tão remoto do desenvolvimento humano não podem ser constatadas por meios meramente arqueológicos, mas através de uma profunda investigação histórica, por meio dos mitos e dos símbolos (BACHOFEN, 1987).

A ginecocracia, que significa literalmente “poder da mulher”, se mostra como a primeira forma de Direito e teria se estabelecido como consequência lógica da lei natural, para além da binariedade do masculino/feminino, uma vez que está diretamente ligada à própria natureza do feminino, que é a de gerar ambos princípios; ser fecunda e gerar vida. O ocultista Arthur Edward Waite, em sua obra *A chave para o tarô*, originalmente editada no ano de 1910 juntamente com um baralho de cartas próprio, analisa dois arcanos principais para o feminino: a Sacerdotisa e a Imperatriz.

O primeiro arcano, a Sacerdotisa, representa uma mulher em trajes ritualísticos, sentada num trono entre as colunas do templo. A lua crescente aos seus pés simboliza o feminino na sua espiritualidade, enquanto o rolo da torá em suas mãos a coloca na posição de portadora da “lei maior” – *ius naturale* –, e de

“mãe suprema”, num sentido mais *a priori* do feminino (WAITE, 1999). Já sobre o arcano da Imperatriz, que representa o arquétipo mais completo e realizado do feminino, a figura da mãe propriamente dita, Waite afirma que

ela é, acima de tudo, a fecundidade, num sentido *a posteriori* da palavra. Isso é óbvio porque não há mensagem direta que tenha sido dada ao homem como a que é transmitida pela mulher, mas ela não necessariamente tem a interpretação. (1999, p. 70-71)

Maria Aparecida Barbosa (2018) comenta ainda em seu artigo como os estudos de Bachofen influenciaram o pensamento dos *Kosmiker*, um grupo de intelectuais da cidade Alemã de Munique, da virada do século XIX, avessos ao racionalismo progressista e muito voltados a um resgate da antiguidade e das religiões de viés não judaico-cristão. “Seus rituais tinham por fim a adoração de uma condição humana pré-histórica” (BARBOSA, 2018, p. 91), de modo que isso se reflete por meio de um *verfall* (degradação/decaimento) tanto na prosa quanto na poesia *kosmiker*, repletas do sombrio, misterioso e oculto.

No Brasil também se pode perceber influências das teorias de Bachofen nos movimentos de vanguarda do início do século XX, mais explicitamente nas obras de Oswald de Andrade sobre o matriarcado, como, por exemplo A utopia antropofágica. Em O matriarcado no programa antropofágico: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen; Vicari consegue capturar a síntese de um dos pontos mais importantes sobre o matriarcado para o escritor brasileiro. Vicari (2016, p. 11) escreve:

A partir de Bachofen, Oswald postula uma “Errática”, a ciência dos vestígios errantes, que identifica na nossa moderna, demasiadamente moderna civilização os vestígios de um fundo arcaico da linguagem e da religião, sobrevivências daquilo que sempre opõe resistência às figuras da transcendência.

Tudo isso se presta a demonstrar que essa ordem arquetípica de linguagem predominantemente simbólica e mitológica fora gradualmente suplantada pela filosofia, ficando restrita às correntes esotérico-ocultistas, que tentam resgatar

uma condição mais original do homem. E é por meio dessa linguagem que se pode compreender o mito do matriarcado.

Ao conduzir sua pesquisa e desenvolver as teses de *Mutterrecht*, Bachofen percorre as mais diversas culturas destacando nelas traços comuns do Direito materno e dos arquétipos mitológicos por elas compartilhados; podendo-se, assim, perceber, segundo Barbosa, “uma coincidência de visão genérica, para além de diferenças específicas” (2018, p. 90).

A primeira das culturas citadas pelo antropólogo é a da região grega da Lícia, onde a nomenclatura familiar se dava sempre pela linha materna, sendo assim,

quando se pergunta a um lício quem ele é, este dará sua linhagem materna, listando as mães de suas mães; e se uma cidadã se une a um escravo, seus filhos serão considerados de nobre estirpe, enquanto um cidadão que se una a uma estrangeira ou a uma concubina não terá filhos considerados nobres (BACHOFEN, 1987, p. 72).

Verifica-se que coisa semelhante também acontecia em Creta, onde ao invés de amor pátrio os minoicos nutriam um amor mátrio por sua terra-mãe. No Egito, por sua vez, a hereditariedade na hierarquia real se estabelecia por meios semelhantes, pela linha materna. Bachofen também dá grande destaque ao mito quase que universal das amazonas, tanto na Grécia, quanto na América do Sul, estendendo a pesquisa muito além das culturas europeias e mediterrâneas, alcançando também aquelas da Ásia e América, de modo que

o panorama do sumário (*Uebersicht des Inhalts*) do livro propicia o percurso diacrônico que ele percorreu na pesquisa por vias de ramificações que contemplavam diversas culturas: Lícia, Atenas, Índia e Ásia Central, Locros, Lesbos, Mantineia. (BARBOSA, 2018, p. 90)

Do mesmo modo que tais mitos surgiram, também decaíram, face a uma nova realidade: o *pater familias*; e Bachofen (1987) aponta, por exemplo o mito de Belerofonte como grande marco do declínio do matriarcado na Lícia, assim como o

culto dionisíaco o fora na Grécia, ao elevar a lei do matrimônio; e a gradual substituição do princípio lunar pelo solar – apolíneo – tanto em Creta como no Egito, com o culto a Rá, e assim por diante, até que essa nova forma de Direito suplantasse a anterior.

1.2 Uma abordagem mitológica da justiça

Assim como o matriarcado, o caráter intercultural da justiça se torna mais evidente da comparação das diversas mitologias pelo mundo, que, segundo Höffe (2003), compartilham os princípios da justiça procedimental, como, por exemplo, as ideias da mutualidade – ou da reciprocidade –, de uma justiça comutativa e corretiva, para além de meras relações econômicas.

E é através dos mitos desses povos que se pode verificar sua percepção da justiça tanto particular, quanto mais universalmente. O próprio Bachofen (1987) leciona a respeito da importância do mito para o estudo histórico, colocando-o como começo de toda evolução e centro da investigação da antiguidade.

Siciliani (2011) distingue dois sentidos primordiais para a palavra grega *mythos*. O primeiro significado: palavra, discurso; e o segundo: história, narrativa; e os relaciona no sentido de que o mito é, fundamentalmente uma narrativa, que, portanto, depende da palavra falada ou escrita para se materializar, e, por isso, assume a mais alta importância para o homem na antiguidade, pois “lhe ensina as histórias primordiais que o constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e modo de existir” (SICILIANI, 2011, p. 61-62), assumindo, ao mesmo tempo, sentido de ficção e tradição sagrada. Para Lemos (2007), sua principal função é conformar o homem, levando-o à reflexão e inspirando-lhe a virtude.

Um dos principais pontos em comum dos mitos das mais diversas culturas, segundo Höffe (2003), é o caráter divino da origem da justiça, o que lhe confere um forte fundamento religioso, geralmente marcado pela deificação e divinização da justiça por culturas arcaicas, nas quais havia uma unidade do direito

com a justiça, o que a colocava como parte fundamental da ordem social e da própria realidade.

No Egito, por exemplo, onde predominava o culto a Hórus, e ao faraó, como sua encarnação, já num período pós matriarcal, Ma'at era a divindade que figurava como conceito moral social primordial, tanto para o homem, individualmente e em sociedade, quanto para o Estado; para os vivos e os mortos, e até para os próprios deuses (HÖFFE, 2003). Portanto, era de grande importância viver de acordo com Maat, até porque caberia a ela, com sua pena da verdade, proceder o julgamento daqueles que chegavam para a vida-após-a-morte. Assim está descrito tal julgamento na obra *O livro dos mortos: tornando-se deus no Egito antigo*, editada por Foy Scalf:

Tendo passado pelos obstáculos do mundo inferior com a ajuda dos feitiços do Livro dos mortos, o morto chegava perante o deus Osíris e quarenta e dois juízes responsáveis por admitir os espíritos na vida-após-a-morte. Depois de uma confissão negativa, o coração do morto era pesado contra a pena de Maat [...], se o coração fosse mais pesado que a pena, seria devorado pelo híbrido de hipopótamo, leão e crocodilo, Ammut, causando a segunda e definitiva morte para a pessoa. Porque se acreditava que o coração fosse o centro da consciência e emoção, ele se tornou o único órgão deixado no corpo durante a mumificação. (SCALF, 2018, p. 184)

Para os israelitas antigos Höffe (2003) destaca uma dicotomia do significado da justiça: um mais objetivo, no sentido de regras morais para a organização social; e outro mais ético e subjetivo, de agir conforme tais regras, que provinham da aliança de Deus com Israel, pela torá e os mandamentos, numa relação ao mesmo tempo jurídica e religiosa. E é da fidelidade divina a essa aliança que surge a “justiça de Deus”.

Na Grécia tanto o direito quanto a justiça, ainda indistintos, competiam à esposa de Zeus, surgida antes dele, a deusa Têmis, cujo nome deriva do verbo *tithénai*: estabelecer, ou seja, ela era aquela que estabelecia uma lei divina ou moral, figurando como deusa das leis eternas, da justiça na sua concepção mais elevada, divina (SICILIANI, 2011). No entanto, segundo Höffe (2003), Têmis não traz, nem

efetua a justiça no mundo por si mesma, isso cabe às suas três filhas, Eirene, a boa Ordem; Eunomia, a Paz, juntamente com Diké, a Justiça. Das irmãs, Diké é a que mais se destaca, por ser a divindade do Direito mais propriamente dito, dos costumes e da jurisprudência; assumindo papel mais prático.

Diké, por sua vez, é a deusa grega dos julgamentos e da justiça, vingadora das violações da lei. A deusa expressa a ideia de ordem e equilíbrio entre os interesses individuais e os coletivos da sociedade humana, em contraponto à Têmis. Enquanto Têmis refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, Diké significa o cumprimento da justiça. (DEL DEBBIO, 2008, p. 192 e JAEGER, 1995, p. 135 *apud* SICILIANI, 2011, p. 65)

Nesse sentido, Siciliani (2011) reforça a ideia de Diké como uma figura da justiça humana, mais imanente a se aplicar familiar e socialmente na pólis, face às normas emanadas por Têmis, a fim de solucionar as lides nos casos concretos. Têmis, filha de Gaia, como entidade titânica e pré-olímpica é uma deusa matriarcal, fortemente marcada por um princípio feminino, ao contrário de sua filha Diké (PRADO, Lídia Reis de Almeida, 2003 *apud* LEMOS, 2007).

1.3 Ilíada, Odisseia e Os trabalhos e os dias

Os mitos, tão importantes pedagógica e culturalmente encontram na literatura sua principal expressão, seja ela oral ou escrita, sendo a segunda a mais efetiva forma que os perpetua (SICILIANI, 2011). Na literatura grega o arquétipo da justiça se manifesta em três obras principais: a Ilíada e a Odisseia, ambas de Homero; e Os trabalhos e os dias de Hesíodo; que possibilitam uma visão mais clara do conceito e das nuances da justiça para os gregos no período em que foram escritos.

1.3.1 A Ilíada.

Segundo Jaeger (1995), a Ilíada se passa num contexto do estado de guerra, num período dominado pelo espírito heroico da *areté*, personificado em seus heróis. *Areté* se pode traduzir precariamente, nas palavras de Siciliani (2011), como

virtude, num sentido mais cavalheiresco e mais bravo. Jaeger continua, dizendo que a *Ilíada*

junta numa unidade ideal indissolúvel a imagem tradicional dos antigos heróis, transmitidas pelas sagas e incorporada aos cantos, e as tradições vivas da aristocracia do seu tempo, que já conhece a vida organizada da cidade. [...] O valente é sempre nobre, o homem de posição. A luta e a vitória são para ele a distinção mais alta e o conteúdo próprio da vida. (1995, p. 40)

Isso coloca o poema como modelo literário para os épicos da posteridade, bem como um modelo de conduta moral, assumindo importante função pedagógica; tão típica do mito, ao qual Bachofen já atribuía uma fonte mais rica de ensino (1987), uma vez que a *areté*, essa virtude, é a força motriz do herói ao longo de toda sua jornada, e pautará todas as suas atitudes e decisões.

Em O conceito grego de justiça – de suas sombras em Homero à sua substância em Platão, Havelock (1978) faz uma importante observação acerca da abordagem homérica da justiça na *Ilíada*, ao destacar o conflito entre Aquiles e Agamênon e os profundos contrastes gerados pela relação entre os dois personagens, concluindo que a justiça deveria ser lida, nesse caso, sob um prisma social e político, visto que toda a trama se desenvolve num contexto de guerra: a guerra de Tróia.

1.3.2 A Odisseia.

O segundo poema homérico, A Odisseia, narra o retorno de Ulisses a Ítaca, após a guerra de Tróia, e sua jornada para reencontrar sua esposa Penélope; por causa dessa temática de regresso, finda a guerra, o poema se afasta de batalhas sangrentas entre os homens e se volta à reflexão das vidas e destinos dos personagens, e o herói retoma, durante suas aventuras, momentos de sua vida nos tempos de paz precedente com sua família e amigos, dessa maneira Homero retrata bem a cultura e o sentimento da aristocracia grega antiga (JAEGER, 1995).

Nesse aspecto a Odisseia mostra profunda relação com uma representação muito posterior do mesmo arquétipo: o arcano quatro de espadas do tarô de Waite, em que o guerreiro encontra oportunidade para meditar a própria existência e tudo que vivera em sua jornada.

Na Odisseia o princípio da *areté* se associa também a outras virtudes espirituais e sociais, sendo valorizadas a honra, a engenhosidade, a inteligência e a prudência, que permitem ao herói, Ulisses, se desvencilhar das dificuldades e inimigos que se opõem à sua volta para Ítaca. Assim, as virtudes intimamente espirituais e humanas ganham destaque por Homero, não somente no protagonista, mas em vários personagens. (JAEGER, 1995)

Embora tanto a Ilíada, quanto a Odisseia estejam relacionadas à guerra de Tróia, possuem tons distintos entre si. Enquanto a Ilíada ocorre durante a guerra e se funda no heroísmo de seus personagens, a Odisseia é posterior ao conflito e se revela mais íntima e mais humana.

1.3.3 – Os trabalhos e os dias.

Os Trabalhos e os dias, por sua vez, exalta também o heroísmo, sob um terceiro aspecto; não aquele dos grandes feitos nos campos de batalha, ou das aventuras fantásticas, mas o heroísmo cotidiano e silencioso, oriundo do trabalho da terra e da dedicação familiar, que exigem mais do que bravura, mas disciplina e justiça (JAEGER, 1995). Hesíodo entra, portanto, nas dinâmicas mais cotidianas que formam a sociedade grega.

O tema de Os trabalhos e os dias é o processo do poeta contra seu irmão Perses, um homem de pouca virtude, que lhe teria passado para trás quanto à herança do pai ao subornar o juiz para que lhe fosse favorável. O poeta critica o abuso de poder e a corrupção, e discorre sobre o valor do trabalho e da justiça como indispensáveis à prosperidade do homem, e a importância ao exercício das virtudes (JAEGER, 1995). Höffe, em sua breve análise sobre Os trabalhos e os dias conclui:

O poeta Hesíodo insurge-se contra o *éthos* aristocrático de Homero. Recorrendo provavelmente a ensinamentos da sabedoria oriental, ele erige a justiça em valor central da moral social, deixando aos deuses providenciar para que os injustos sofram. (2003, p. 21)

Assim, Hesíodo tira a justiça de seu altar inexorável de grandes questões que somente heróis poderiam enfrentar e vencer, e a traz para questões menores e mais práticas, a que qualquer um possa estar sujeito; numa visão mais direta e realista da aplicação da justiça.

Nessas três obras fundamentais da literatura grega e universal um elemento se repete a todo tempo: Diké, como um reflexo da consciência e dos valores coletivos. Embora apresentem abordagens bem distintas, as três se pautam na justiça como motivação e fim de seus personagens, sejam eles semideuses, heróis de guerra ou cidadãos comuns em seu trabalho diário, e cada uma à sua maneira, buscam ensinar, através da linguagem mitológica e arquetípica, os valores em suas tramas impressos; o que torna ainda mais evidente a centralidade e a importância da justiça para a sociedade grega, uma das principais formadoras da civilização ocidental.

CAPÍTULO II – A JUSTIÇA NA FILOSOFIA

Enquanto a mitologia busca transmitir de forma alegórica a estrutura psicológica do arquétipo de justiça, através de símbolos e metáforas, uma vez que, segundo Claude Lévi-Strauss (1987), a originalidade do pensamento mitológico é desempenhar o papel do pensamento conceitual; a filosofia se esforça para, à luz da razão, encontrar a melhor definição do que seja, de fato, a justiça.

As bases do arquétipo de justiça na filosofia – que consiste não num dogma, mas numa amálgama de conceitos –, fundam-se em três linhas essenciais para a formação do pensamento ocidental: Platão, Aristóteles e o estoicismo, na medida em que influenciaram toda a produção filosófica e cultural posterior, em se tratando do tema da justiça.

2.1 Platão

Foi a filosofia platônica que lançou as fundações de toda a estrutura do pensamento grego (REALE, 2007) e sua República constitui o primeiro tratado sobre a justiça. Através dos diálogos da República o filósofo busca descrever uma pólis ideal e perfeitamente justa, um modelo de Estado, afinal, segundo Giovanni Reale (2007), para Platão, não há distinção entre moral e política, de modo que a ética é a base da política, e não o contrário.

Dividida em dez livros, A República começa com o relato em primeira pessoa de Sócrates, que desce ao Pireu – zona portuária de Atenas – para as celebrações à deusa lunar Bêndis. Quando se punha no caminho de volta é

interpelado por Polemarco, filho de Céfalo, que o convida para cear na casa de seu pai, onde todo o diálogo se desenvolve entre Sócrates e diversas personagens (CASERTANO, 2011); a começar pelo anfitrião.

Céfalo, já idoso, lamenta – como muitos na idade dele – a perda dos prazeres da mocidade e começa a expor, em contraponto, seus posicionamentos morais e algumas conclusões a que chegara com o avançar da idade, como, por exemplo, a primazia da virtude sobre a mera realização dos próprios desejos e a felicidade como um estado de paz de mente fruto da Temperança e da Justiça, numa concepção comum, realizada por temor da morte e dos castigos divinos (GONZAGA, 2011). Pela boca de Céfalo, Platão (2000, p. 54) suscita que a justiça na verdade “enseja a possibilidade de deixar a vida sem receio de haver mentido, embora involuntariamente, e de não ter ficado devendo sacrifício a nenhum deus, nem dinheiro a ninguém”.

Céfalo então se retira e deixa seu filho para debater em seu lugar. Polemarco, por sua vez, cita Simônides, o poeta, e lança mão da máxima que justiça é dar a cada um o que lhe é devido, e, ao ser questionado, se corrige dizendo que a justiça se encontra em favorecer os amigos e prejudicar os inimigos, no entanto, essa afirmação inevitavelmente resulta na contradição de que a pessoa justa poderia praticar tanto a justiça quanto a injustiça conforme sua conveniência. (GONZAGA, 2011)

A discussão continua até que Trasímaco, um sofista, toma parte e propõe a justiça meramente como a conveniência do mais forte; no contexto da pólis, estes seriam os governantes e os legisladores – uma questão de fins e meios.

Por conseguinte, as leis promulgadas devem estar de acordo com os interesses do governante, e conseqüentemente, o justo é o que é sancionado pela lei, devendo os transgressores ser punidos. Para Trasímaco, as leis tiranas são justas em uma tirania e as leis democráticas são justas em uma democracia. (GONZAGA, 2011, p. 78-79)

Completa o sofista dizendo que o injusto sempre leva vantagem sobre o justo, tendo como resposta do filósofo que não interessa ao justo levar vantagem

sobre quem quer que seja e que a definição de justiça deve ser debatida num sentido mais amplo.

Importa observar que, de forma geral, o percurso gerativo de sentido na República é metafísico e segue a estrutura da dialética platônica, no sentido em que, a cada nova conjectura a discussão passa do plano particular ao universal; da justiça no contexto do indivíduo para o contexto da pólis, e, por consequência, do material e do sensível ao ideal; do imperfeito ao perfeito. E é nessa dualidade que se pode perceber a presença das duas figuras arquetípicas da justiça grega: *Diké* e *Têmis*, respectivamente. Segundo Gonzaga (2007. p. 93), a partir do livro II

Sócrates não fala do indivíduo, começa a descrever o que seria a cidade justa, ou seja, parte da justiça no domínio maior (cidade) para depois encontrá-la no domínio menor (homem) [...]. Para tanto traça um perfil elementar a partir da situação econômica de seu tempo e das condições para que uma sociedade possa existir.

Desse modo se torna explícita a ideia da justiça em Platão (2000) quando ele divide a sociedade em três classes, de acordo com suas virtudes: os temperantes produtores (agricultores e artesãos), os corajosos guardiões (soldados e guerreiros), e os sábios governantes; comparando-os respectivamente ao ouro, prata, bronze ou ferro.

As três classes, cada uma com funções e prerrogativas muito bem delimitadas, funcionariam de maneira harmônica e – numa comparação bastante superficial –, como que os “três poderes” de uma república moderna, na medida em que, harmoniosas, deveriam estar atentas umas às outras e exercer uma espécie de controle para que não excedam suas funções na pólis. Assim, a classe dos camponeses seria a detentora dos bens e riquezas suficientes, enquanto os guardiões nada teriam para si, vivendo em habitações e mesas comuns, recebendo o necessário dos outros cidadãos; sua função seria guardar não só as muralhas da pólis, mas a integridade institucional do Estado, cuidando para que os produtores não acumulassem demasiada riqueza, nem a perdesse, e para que os governantes não deturpassem as leis, nem a educação dos jovens. (REALE, 2007)

Embora muito tenha sido criticado, Reale (2007) destaca que o Estado platônico não passa de uma projeção do homem e da alma humana numa escala coletiva e que, sendo assim, as três classes sociais dessa pólis ideal refletem as três faculdades ou partes da alma, que pensa (racional), se inflama (irascível) e busca os prazeres e as necessidades (apetitiva), correspondendo também as virtudes do Estado analogicamente às virtudes do homem, num percurso do geral ao particular, que Jaeger (1995, p. 976) explica: “o homem justo de Platão só é cidadão, no pleno sentido da palavra, dentro do Estado que na sua alma carrega, e cuja lei tenta cumprir quando daquela forma realiza o que deve”.

Para Platão (2000) a justiça se configura no Estado quando suas três classes estão em harmonia e cada um conserva o que é seu e faz o que lhe compete fazer, segundo sua virtude; com efeito, a justiça do homem só se configura quando as três faculdades de sua alma coexistem de maneira equilibrada, cada uma cumprindo o que lhe é próprio (REALE, 2007).

2.2 Aristóteles

Platão com toda a sua metafísica lançou as sementes dos debates nesse tema, mas coube a Aristóteles sintetizar toda a doutrina sobre a justiça na filosofia, seguindo os passos do primeiro, mas trazendo-a do âmbito teórico ao prático social e relacionando-a com diversas áreas do conhecimento. Sua principal obra a esse respeito é *Ética a Nicômaco*, especialmente em seu livro V.

No plano social, em se tratando de política, Aristóteles, ao contrário de Platão, não coloca o indivíduo numa hierarquia autoritária de maneira que seja absorvido pelo Estado, mas ressalta a importância da pluralidade individual dos cidadãos, cada um com suas disposições e aptidões, convivendo em sociedade de maneira organizada (BITTAR, 2016). Assim, como um mosaico formado por várias pedrinhas, que têm seu valor individual, mas só fazem sentido na obra de arte que formam, a coletividade de indivíduos contribuiria para a formação de um Estado justo pela prática cotidiana das virtudes – tão importantes para Aristóteles.

Segundo Miguel Reale (2007), Aristóteles categorizou as ciências em três grupos principais: as ciências teoréticas (dianoéticas), que buscam o saber por si mesmo; as ciências práticas (éticas), que buscam o saber e, por ele, intentam alcançar a perfeição moral; e as ciências produtivas (poiéticas), que buscam o saber do ponto de vista mais técnico, com o objetivo de realizar ou produzir algo. No entanto as duas primeiras são as mais importantes no que diz respeito à teoria Aristotélica sobre a justiça, figurando como excelências que conduzem a alma humana.

Enquanto as ciências dianoéticas são de natureza metafísica, ligadas à razão, as ciências éticas são práticas e estão relacionadas às virtudes propriamente ditas, como por exemplo a coragem, a temperança e também a justiça, que é classificada assim porque, para Aristóteles, toda virtude pode ser compreendida como um justo meio entre os extremos e passam necessariamente por uma educação ética, que nada mais é do que a criação de hábitos comportamentais alinhados com uma reta razão (BITTAR; ALMEIDA, 2015).

Assim, torna-se difícil falar de justiça no campo apenas da teoria, pois somente a prática de ações justas torna alguém justo, de modo que a justiça se apresenta como uma virtude de relação social constante. No entanto, recordam Bittar e Almeida:

A justiça, em meio às demais virtudes, que se opõem a dois extremos (um por carência: temeroso; outro por excesso: destemido), caracteriza-se por uma peculiaridade: trata-se de uma virtude à qual não se opõem dois vícios diferentes, mas um único vício, que é a injustiça (um por carência: injusto por carência; outro por excesso: injusto por excesso). Dessa forma o que é injusto ocupa dois polos diversos, ou seja, ora é injustiça por excesso, ora injustiça por defeito. (2015, p. 145)

Reale (2007) ressalta que no pensamento aristotélico acima das virtudes éticas estão as virtudes dianoéticas, que seriam aquelas próprias da parte mais elevada da alma racional, relacionadas à sapiência; enquanto as virtudes éticas, à sabedoria, que seria saber viver segundo a razão, e que ambas estão intimamente interligadas. Ou seja, a sabedoria pode ser entendida como a aplicação da sapiência

ao caso concreto. O próprio Aristóteles afirma: “não é possível ser virtuosos sem a sabedoria, nem ser sábios sem a virtude ética”, que define como “um hábito decisório que consiste no justo meio relativo a nós mesmos, determinado pela razão e pelo modo como o homem sábio a definiria” (ARISTÓTELES *apud* REALE, 2007, p. 110).

Após tal análise pode-se perceber, como em Platão, uma relação entre esse aspecto dual da justiça aristotélica e, novamente, as figuras divinas da justiça mitológica grega; sendo Têmis a representante da justiça dianoética, aquela sobre a qual discutem infindavelmente os doutrinadores, e Diké a personificação da justiça em seu aspecto prático, como virtude ética e cotidiana, e que Aristóteles se debruçou a estudar mais sistematicamente.

A concepção aristotélica do que seja o justo é bastante abrangente e pode, conforme leciona Bittar (2016), ser dividido em justo total (*díkaion nomimón*), que consiste na observância do conteúdo das leis (*nómos*); justiça particular (*tò díkaion*), no âmbito das relações pessoais entre um cidadão e outro, e pode se apresentar nas modalidades distributiva e corretiva.

O justo particular distributivo (*díkaion dianemetikón*) se refere à distribuição em sentido mais amplo de quaisquer bens, materiais ou não entre os cidadãos, enquanto o justo particular corretivo (*díkaion diorthótikon*) se propõe a reparar as injustiças decorrentes das relações e transações entre os indivíduos, e pode ser comutativo, nos casos em que houver livre acordo ou vinculação entre os indivíduos, como, por exemplo, nos contratos em geral; e reparativo, quando o injusto se der involuntariamente (BITTAR, 2016).

Além dos justos total e particular, cada um com suas respectivas subdivisões, Aristóteles ainda se preocupa em diferenciar o justo político e o doméstico. O justo político (*díkaion politikón*) deve ser observado na relação entre o cidadão e a pólis, na forma como o indivíduo vive e realiza suas atividades num contexto social, consiste, portanto, na “aplicação da justiça na cidade, na pólis, ou

seja, é a justiça que organiza um modo de vida que tende à auto-suficiência da vida comum” (BITTAR, 2016, p.235).

Enquanto o homem – considerado cidadão – na cidade, ápice da vida social humana, exerce uma justiça política; em casa, na vida privada, porém, se pode falar em um justo doméstico (*oikonomikón díkaion*), que é inerente ao convívio familiar e às relações dos cônjuges entre si (*gamikòn díkaion*), e desses com os filhos (*patrikòn díkaíon*) e escravos (*despotikòn díkaion*) e se tratam, em última análise, de espécies dessa justiça doméstica. (BITTAR, 2016)

2.3 O Estoicismo

Roma, sabidamente, foi responsável por diversas contribuições à formação do homem ocidental pelos séculos seguintes, dentre elas o Direito romano, que figura como uma das colunas fundamentais de toda a nossa civilização, e ainda se faz, sob vários aspectos, presente nos mais diversos sistemas jurídicos modernos, o que torna clara a necessidade de se estudar suas origens.

Graças à tendência do poderoso Império Romano de não destruir, mas assimilar as culturas dos povos que conquistava, os romanos se colocavam como herdeiros do pensamento filosófico grego,

de modo que personagens como Platão, Aristóteles e Zenão gozavam, no que se refere aos estudos liberais, da mesma *auctoritas* que caracterizava figuras como Rômulo e Catão no campo político e histórico. Assim, nada mais natural para o jurista romano do que buscar a fundamentação última da sua *ars* nos ensinamentos dos pais fundadores em matéria cultural, quais sejam, os gregos. (MATOS. 2009, p. 284)

Toda essa bagagem cultural agregada contribuiu fortemente para a formação do pensamento romano, tendo o estoicismo, fundado por Zenão, sido a fonte filosófica essencial para o desenvolvimento do Direito romano em toda sua riqueza e complexidade (MATOS. 2009), influenciando o pensamento de importantes filósofos e juristas romanos, como Cícero e Ulpiano.

Em suma, o estoicismo divide a filosofia em três: a lógica, a física e a ética, que são intimamente interligadas pelo *logos*, que, segundo Reale (2007), é a base comum que sustenta essas três searas, assumindo papel de princípio de verdade na lógica, princípio criador do cosmos na física e princípio normativo para a ética, sendo essa última a mais interessante em se tratando do tema da justiça.

O estoicismo, a saber, se fundava no entendimento de que a finalidade do homem é a felicidade e que a ética se encarrega, na verdade, de determinar o que seja essa felicidade e como alcançá-la adequadamente, vivendo conforme a natureza. (REALE, 2007)

Quanto à ética, destaca-se o conceito de ataraxia, virtude segundo a qual o homem deve respeitar as leis do universo e a si próprio, com suas próprias leis (BITTAR; ALMEIDA, 2015), ou seja, uma profunda relação com o mundo e consigo, o que exige uma noção de autocontrole e respeito a todo um corpo moral.

Percebe-se, portanto, essa linha mais jusnaturalista do pensamento estoico, em que o homem, através da prática da ataraxia, alinha sua conduta segundo a natureza das coisas e a sua própria natureza, garantindo-lhe uma estabilidade interior para enfrentar as situações, adversas ou não, que lhe forem impostas, obedecendo a uma moral bastante lógica, uma vez que essas três faces filosóficas se conectam pelo mesmo *logos*, de certa forma, uma levando naturalmente à outra.

Nesse sentido versam Bittar e Almeida (2015, p. 196):

A ética estoica é o resultado da interpenetração dos conhecimentos adquiridos pelo homem, e isso porque a lógica confere a certeza ao raciocínio, a física mostra os fundamentos das coisas... No sistema ético-estoico, portanto, convivem conhecimentos de várias naturezas e fins para afirmar o que o homem deve ou não deve fazer.

Já que o homem deve seguir sua natureza, importava também à *Stoá* definir tal natureza, e, por isso, através da percepção das diferenças entre o homem e o animal, definir aquilo que é próprio do ser humano e o distingue de todas as

outras coisas, haja vista que se encontram na natureza física e em dignidade, logicamente, em planos distintos. E essa diferença tão notável, é, justamente, a razão. É ela que dá à natureza humana o alcance da metafísica e uma importância ontológica, comlocando o *logos* humano como fragmento do *logos* divino. (REALE, 2007)

Sêneca, como aponta Reale, se aproveita dessa percepção ao tratar da natureza do homem e de seu fim último:

O que é próprio do homem é a razão. Por ela o homem precede os animais e vem logo depois dos deuses. Uma razão perfeita é, pois, o bem próprio do homem; todos os outros são bens comuns aos animais e às plantas. Todo ser, tendo alcançado a perfeição do que é o seu bem, é digno de louvor e toca o limite máximo da sua própria natureza. Se, portanto, o homem tem por seu bem a razão, se a leva à perfeição, alcança o fim último da sua natureza. (SÊNeca *apud* REALE. 2007, p. 73)

Mutatis mutandis, esse conceito romano se alinha, inclusive, com a fé e filosofia perenes do cristianismo, que define o homem como sendo composto de um corpo material, com tudo que é próprio da fisicalidade; mas também por uma alma racional e metafísica, capaz de elevar essa natureza “animal” de maneira tão distinta, sobrenatural.

Postulados esses princípios da natureza do homem e das coisas, e da ataraxia como a virtude do controle racional de si mesmo – conforme a natureza –, pode-se compreender a ética estoica, que lança as balizas para a virtude da justiça compreendida sob um ponto de vista mais jurídico.

Foi o jurista romano Ulpiano quem, segundo Höffe (2003), estabeleceu os três princípios para a justiça, que seriam exigíveis em sua administração pelo Direito, e que serviram de fundamento para as primeiras legislações não canônicas de verdadeira expressão no ocidente, e ainda hoje norteiam as ciências e a prática jurídicas.

Esses três princípios estão descritos na máxima latina “*Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, neminem laedere, suum quique tribuere*” (ULPIANO *apud*

HÖFFE. 2003, p. 57), que, traduzida, coloca como prescrições do direito: viver honestamente, não lesar ninguém e dar a cada um o que é seu.

No primeiro princípio, viver honestamente, Höffe (2003) destaca que a palavra latina *honestas* não se refere grandes realizações ou atos heroicos dignos dos antigos épicos como a Ilíada e a Odisseia, mas a uma dignidade ligada à virtude e à ética, ou seja, uma honra cotidiana de não transgressão do direito; assim, “cifra-se numa obediência jurídica consciente e voluntária, na proibição, enquanto concordância com o direito, e na integridade jurídica” (HÖFFE, 2003, p. 58), em paralelo, de certa forma com o conceito de “justo total” aristotélico.

O segundo princípio, não lesar ninguém, é bastante amplo ao proibir tanto a violação física de outrem, quanto a violação de seus direitos, tudo isso num sentido bastante amplo, aplicado aos direitos inatos e também aos adquiridos. Dessa forma, pressupõe-se estabelecidos no ordenamento os direitos que devem ser respeitados e os que podem, eventualmente, ser violados (HÖFFE, 2003), relacionando-se assim ao justo particular.

O terceiro princípio remonta ao poeta grego Simônides, tendo sido, inclusive, citado na República de Platão e também por Cícero. Por dar a cada um o que é seu pode-se entender não como dar ao indivíduo um direito que já é seu, que já lhe é próprio, redundando o segundo princípio, mas como uma garantia desse direito já concedido ante as diversas possíveis ameaças, tanto por outros indivíduos, quanto pela coletividade e até o próprio Estado, a *Polis*. (HÖFFE, 2003)

CAPÍTULO III – A JUSTIÇA COMO ARQUÉTIPO ATEMPORAL

Tendo em vista toda a riqueza mitológica e filosófica que contribuíram para a formação do conceito de justiça no inconsciente coletivo ocidental, é muito importante observar que não se pode, quanto à justiça, compreender essas duas esferas isoladamente, sob um ponto de vista reducionista, pois, embora distintas, ambas as abordagens – uma alegórica, outra mais racionalmente sistemática – buscam descrever uma mesma realidade: o arquétipo de justiça.

3.1 Arquétipos

Para se compreender o que seja arquétipo, é necessário antes se adentrar ao conceito de inconsciente coletivo, desenvolvido na virada do século XX pelo psiquiatra suíço Carl Gustav Jung, considerado o fundador da psicologia analítica, e sua teoria sobre o inconsciente se difere bastante daquela defendida por Sigmund Freud, pai da psicanálise.

Para Freud, o inconsciente, embora atuante, se resume a um recanto preenchido unicamente por experiências pessoais, tais como traumas e demais conteúdos esquecidos ou reprimidos (JUNG. 2002). Jung, ao contrário, amplia o conceito do inconsciente, colocando tais conteúdos exclusivamente pessoais como uma camada mais superficial de uma estrutura muito maior, mais complexa e profunda, cujas estruturas são comuns a toda a humanidade. (SERBENA. 2010)

Jung (2002) faz uma distinção entre essas duas “camadas” do inconsciente, denominando de inconsciente pessoal aquela mais superficial, formada pelos conteúdos pessoais adquiridos ao longo da vida; e de inconsciente

coletivo aquela mais profunda, que tem sua origem não em aquisições pessoais, mas é inata, de natureza, portanto, universal, uma vez que seus conteúdos formam um substrato psíquico compartilhado universalmente; daí ser chamado de “coletivo”.

Na obra *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* Jung justifica essa nomenclatura e sintetiza o aspecto de universalidade do inconsciente coletivo:

Eu optei pelo termo “coletivo” pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal, ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *cum grano salis* os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza suprapísica que existe em cada indivíduo. (2002, p. 15)

Posta a distinção entre essas duas camadas do inconsciente, uma pessoal, adquirida, e outra inata, coletiva, pode-se falar de arquétipos. Enquanto os conteúdos do inconsciente pessoal são o que Jung (2002) chama de complexos de tonalidade emocional, íntimos e pessoais, os conteúdos do inconsciente coletivo, por sua vez, são os arquétipos.

Os arquétipos são, portanto, essas estruturas e imagens comuns a todos, que compõem o inconsciente coletivo e se manifestam nos mitos, sonhos, expressões religiosas e contos de fadas (SERBENA. 2010), por meio de uma linguagem simbólica, que é uma constante nas mais diversas culturas e épocas.

Jung (2002) reforça que o conceito de arquétipos é reconhecido também, de uma maneira ou de outra, por diferentes ciências, como, por exemplo, nos motivos ou temas estudados pelas pesquisas mitológicas até então; ou no conceito de *représentations collectives* da antiga psicologia, bem como nas categorias de imaginação dos estudos das religiões comparadas; ou, ainda, “pensamentos elementares” ou “primordiais” da antropologia e etnografia.

Por terem essa característica de formas e estruturas preexistentes e universais, os arquétipos podem ser entendidos como ideias, não no sentido atual da palavra, uma vez que não decorrem de um trabalho mental do indivíduo, mas

como perífrase do *eîdos* da teoria das ideias platônica; e nesse sentido a teoria junguiana vai além, afirmando que tais ideias configurariam verdadeiras entidades. (JUNG. 2002)

Outro aspecto importante dos arquétipos, destacado por Jung (2002) é que, embora apresentem um caráter *a priori* no inconsciente, podem emergir à consciência à medida em que são preenchidos pelos conteúdos conscientes e lhes dão forma, relacionando-se com o inconsciente pessoal, segundo suas experiências particulares, numa interinfluência mútua.

Nessa abordagem sobre o inconsciente, se verifica muito claramente que os arquétipos se expressam através de uma vasta linguagem simbólica nas mais diversas áreas de atuação humana ao longo dos tempos, seja nas imagens alegóricas dos mitos, nos cultos religiosos, na literatura, na arte; de modo que tais expressões podem ser boas ferramentas para se compreender as dinâmicas não somente individuais, como sociais de determinado contexto histórico, a partir de uma análise do que se deixou representado pictoricamente.

Tome-se como exemplo o tarô, que – afastando-se uma abordagem místico-esotérica, que é bem posterior ao seu surgimento, e mais superficial –, nada mais é do que o compêndio de uma série de imagens arquetípicas, e circulava como um jogo, uma forma de entretenimento, pela Europa do século XIV. Essas mesmas imagens arquetípicas, ou “arcãos”, que nos baralhos mais tradicionais retratam muito bem o contexto renascentista, podem ser rastreados de volta no tempo a imagens análogas em mitos de diversas culturas, assim como podem ser verificadas, de uma maneira ou de outra, ainda hoje.

Isso se constata nas próprias palavras de A. E. Waite, um dos estudiosos, embora esotérico, mais influentes do tarô:

O tarô incorpora representações simbólicas de ideias universais, por trás das quais está tudo o que é implícito da mente humana, no sentido em que contém uma doutrina secreta, que é reconhecida por poucos, de verdades embutidas no inconsciente de todos, embora

não passem para a percepção expressa das pessoas comuns. (1999, p. 53)

Com efeito, o tarô é um exemplo que representa claramente essa característica simbólico-pictórica dos arquétipos, que são os elementos que os tornam reconhecíveis quando representados nas mais diversas áreas da vida humana, como expressão do inconsciente coletivo.

3.2 A justiça como arquétipo

Um dos mais importantes, dentre os vários, arquétipos exemplificados por Jung é o da mãe, cujos “atributos são o ‘maternal’: simplesmente a mágica autoridade do feminino; a sabedoria e a elevação espiritual além da razão” (2002, p. 92). Representado pelo arcano III, a Imperatriz, do tarô, tal arquétipo também é objeto central de vários mitos da antiguidade, bem como da teoria do matriarcado de Bachofen, que é de difícil comprovação arqueológica justamente por se tratar de uma realidade arquetípica.

Outro exemplo, mais facilmente verificável, é o arquétipo do velho sábio, “o mestre superior e protetor” (JUNG. 2002, p. 44), presente no arcano do Eremita no tarô, assim como em velhos feiticeiros e ermitões que co-protagonizam sagas literárias mais contemporâneas.

Mesmo que tudo isso pareça estar mais no campo da psicanálise do que do Direito, a esse ponto já se pode responder, por exemplo, a questões sobre por que a justiça é tema recorrente das várias mitologias antigas e também da filosofia das culturas formadoras da civilização ocidental; sobre o porquê de muitos juristas e até calouros das faculdades de direito trazerem em suas mesas pequenas estátuas daquela a que denominam simplesmente como a “deusa da justiça”; e também por que uma criança da era digital associa perfeitamente uma arcaica balança como símbolo da justiça. O motivo: por ser a justiça um arquétipo.

É seu caráter transcultural e transepocal que, nas palavras de Höffe (2003), faz da justiça um elemento interculturalmente verificável, por seus traços comuns a todos, ou seja, fundamentalmente um arquétipo. No mesmo sentido

A permanência da justiça como uma imagem reconhecível, a consistência do uso das imagens da justiça por soberanos, e a relação dessas imagens com o exercício do poder judicial, todos têm uma história intrigante e um poder didático substancial. (CURTIS; RESNIK. 1987, p.1729)

Dessa forma, se pode observar que a justiça é um arquétipo que se destaca entre os demais por se fazer mais notavelmente presente, afinal, não se veem grandes debates sociais sobre o arquétipo materno, ou sobre qualquer outro, mas a justiça é constante foco de discussão, por exemplo, na política, nas universidades e em cada sala de audiência em que se esteja julgando qualquer lide.

Mais do que mera figura moralizante, a justiça protagoniza os cenários mitológico, religioso, filosófico, literário e artístico do ocidente. Desde tempos remotos o homem busca formas de representar esse conceito tão intrincado e abstrato, que é a justiça; seja personificando-a em divindades, cantando suas glórias pelos atos de nobreza heroica dos protagonistas mitológicos, descrevendo-a racionalmente pela filosofia, ou retratando-a pela arte.

Desse modo a imagem atribuída à justiça, sua representação pictórica, assume grande importância na civilização ocidental, tanto do ponto de vista religioso quanto político, uma vez que ao longo da história as pessoas olharam para tais representações e buscaram determinar seus significados. (CURTIS; RESNIK. 1987)

O percurso do conceito, ou melhor, do arquétipo de justiça no ocidente se dá mediante a análise de tais imagens que o representaram nas diversas expressões culturais, ou seja, ao se estudar mais profundamente a linguagem simbólica da justiça.

3.3 A simbólica da justiça

Ao se levar em consideração que fora de um contexto globalizado, de informação expressa, as imagens possuíam uma finalidade didática para além da mera representação (CURTIS; RESNIK. 1987), fica claro que a análise dessas imagens e símbolos atribuídos ao arquétipo da justiça não recai em mero arqueologismo, mas se faz essencial para a compreensão do arquétipo da justiça como importante fator civilizacional.

No mundo antigo a justiça se viu frequentemente personificada em divindades. Na Grécia, por exemplo, haviam Têmis, a deusa da justiça de caráter mais divino, emanadora das leis eternas, do direito natural; e Diké, a deusa da justiça humana, do cumprimento das leis da pólis e do direito consuetudinário (SICILIANI, 2011). No Egito, por sua vez, a justiça assumia a forma da deusa Ma'at, responsável pelo julgamento das almas, determinando se seriam ou não admitidas na vida após a morte. E no Império Romano, *Justitia*.

Após a queda de Roma, advindo a era cristã, a justiça continua a ser personificada, não como uma divindade, mas como uma das quatro virtudes cardinais, juntamente com a Prudência, a Temperança e a Fortaleza (CURTIS; RESNIK, 1987), ganhando um sentido mais aristotélico, que é o da virtude como um atributo humano de cultivar retos hábitos.

As figuras referentes a essas virtudes se perderam no tempo, de modo a não serem mais reconhecidas pelo homem contemporâneo, sendo a imagem da Justiça a única a permanecer, afinal

uma mulher olhando para um espelho não nos remete à Prudência. Uma mulher com uma pele de leão ou colunas arruinadas não remete a Fortaleza para uma mente contemporânea, nem uma mulher trazendo um freio e um jarro é entendida por esta sociedade como a Temperança. No entanto, mostre-nos uma mulher imponente com uma balança, uma venda e uma espada e a associação é imediata: Justiça. (CURTIS; RESNIK. 1987, p. 1731)

A própria figura da Justiça sofreu alterações ao longo do tempo, aparecendo mais comumente como uma imponente mulher, que pode estar vestida ou nua, e trazendo, geralmente, uma balança ou uma espada, ou ambas; de olhos abertos, ou vendados, sendo a venda um elemento posterior, adicionado a partir do século XVI. (CURTIS; RESNIK, 1987)

Tais representações nunca se deram de forma arbitrária. Cesare Ripa, iconógrafo do século XVI publicou *Iconologia*, uma enciclopédia cuja função, em suas próprias palavras, era descrever “a maneira como as ideias, muitas vezes abstratas, podem ser inteligível e efetivamente representadas visualmente” (1777 *apud* CURTIS; RESNIK, 1987, p. 1748).

Assim é descrita a Justiça em *Iconologia*:

A personificação da Justiça é uma mulher vendada, vestida de branco e usando uma coroa. Ela segura uma balança numa mão, enquanto a outra segura uma espada desembainhada apontando para cima, e se apoia num *fascis lictoris*, ao redor do qual surge uma serpente. Um cão está deitado aos seus pés. Numa mesa estão um cetro, alguns livros e uma caveira. (RIPA, 1777 *apud* CURTIS; RESNIK, 1987, p. 1748)

As vestes brancas representam a retidão moral exigida do julgador, a coroa marca a nobreza excelsa da Justiça, e a venda nos olhos a protege dos artifícios dos sentidos. A balança é para que seja dado a cada homem exatamente o que lhe é devido, sem faltar ou sobrar, enquanto a espada, e também o *fascis lictoris*, representam o braço forte da Justiça, que também corrige e pune. (RIPA, 1777 *apud* CURTIS; RESNIK, 1987, p. 1748-1749)

As figuras do cão e da serpente representam, respectivamente, a amizade e a inimizade, num sentido de que nenhuma delas pode afetar o justo julgamento. E na mesa estão o cetro, símbolo clássico de autoridade, compartilhado também pelos reis e imperadores; os livros, representando a lei escrita, positivada, e a caveira, simbolizando a eternidade da justiça, acima da mortalidade do homem. (RIPA, 1777 *apud* CURTIS; RESNIK, 1987, p. 1749)

É importante destacar que, embora a imagem da justiça seja duradoura, seus atributos podem mudar de uma representação para outra ao longo do tempo (CURTIS; RESNIK, 1987). Tome-se, por exemplo, o símbolo da balança, que em Ma'at assumia um sentido de juízo final, a fim de tomar prova da verdade, pesando o coração do morto, ora réu; em Diké representa a igualdade (SICILIANI. 2011). Tal conceito fora aperfeiçoado pelas representações posteriores, da Idade Média e renascimento, em que a balança assume um sentido aristotélico e passa a representar a virtude da justiça distributiva, enquanto a espada representa claramente a justiça corretiva.

A venda nos olhos, por sua vez, é um símbolo mais complexo e envolto em discussões, tendo em vista que é mais posterior, aparecendo apenas a partir do século XVI. Curtis e Resnik (1987) destacam a ambiguidade da venda, que aparecia não somente na Justiça, mas nas representações dos cupidos, por exemplo, de modo que simbolizaria por um lado o distanciamento daquele que a usa das distrações humanas, mas por outro, implicaria numa dificuldade em ver a realidade com clareza.

Tal aspecto negativo da “Justiça vendada” é reforçado ao se considerar que esse obstáculo pode impedir o julgador de levar em consideração o contexto social das lides sob sua competência (CURTIS; RESNIK. 1987), colocando a justiça como que intocável e fora do alcance daqueles que dela necessitam.

O tarô, em suas edições mais tradicionais, inclusive naquela publicada por Waite em 1910, representa a Justiça de maneira muito semelhante àquela descrita por Cesare Ripa: coroada e nobremente vestida, sentada geralmente num trono, com a balança numa mão e na outra uma espada em riste, mas sempre de olhos abertos.

Uma possível explicação para essa representação mais tradicional, da qual a venda não faz parte, e remonta à própria Têmis, é a de que, sendo a

personificação de uma virtude, ou seja, de uma realidade supra-humana, a Justiça não sofreria das fraquezas e tentações humanas, nem se amedrontaria por poderes inferiores; daí a desnecessidade de ter os olhos vendados.

Numa abordagem mais contemporânea, porém, a venda simboliza o procedimento, uma vez que essa forma de representação se consolidou como “oficial” a partir do século XVIII, com o estabelecimento do poder judiciário como instituição mais independente de poderes políticos, e a justiça vendada se fez, naquele momento, mais adequada, justamente por não se deixar impressionar pelo poder dos litigantes que tentem intimidá-la. (CURTIS; RESNIK. 1987)

Com três séculos de distância histórica, um problema se faz cada vez mais evidente com a maioria das representações contemporâneas não somente da Justiça, mas de vários outros arquétipos, que é a perda do seu valor simbólico, uma vez que

a utilização excessiva do símbolo tende a reduzi-lo a indicador de um conceito ou de uma realidade material e este indicador não opera mais como um símbolo e sim como signo. [...] Esta degradação implica em um empobrecimento da psique do indivíduo, pois reduz a multivocidade do símbolo na univocidade do signo. (SERBENA. 2010, p. 77)

Com o advento das novas mídias ao longo dos últimos séculos e décadas, as imagens e a simbólica tiveram sua importância pedagógica e cultural seriamente negligenciadas. Assim, a imagem da Justiça acabou por ser enormemente simplificada, despida de muitos aspectos mais duros e severos, de modo a sobrar somente uma interpretação totalmente benigna e fraternal (CURTIS; RESNIK. 1987), tendo sido eliminados de suas representações muitos símbolos e atributos essenciais para sua adequada compreensão.

Num contexto de grave confusão conceitual, e em que crises políticas, escândalos e casos de corrupção surgem em praticamente todas as áreas da sociedade, à sombra ameaçadora da insegurança jurídica, fica clara a necessidade de um reaprofundamento do arquétipo; afinal, nestes tempos, uma Justiça esguia,

de olhos vendados e com a espada posta de lado, ou sobre o colo, tende a parecer passiva, indefesa aos seus agressores.

CONCLUSÃO

Conforme estudado neste trabalho monográfico fica demonstrado o percurso de evolução do conceito de justiça na civilização ocidental e o seu papel arquetípico fundamental desde suas origens nas mitologias antigas, na filosofia basilar para a formação do pensamento no ocidente, até seus aspectos psicológicos e seus reflexos por meio da simbólica da justiça presente nas diversas formas de expressão do homem ocidental.

No primeiro capítulo verificou-se o arquétipo da justiça em suas raízes mais remotas na *mater familias*, um período anterior ao *pater familias*, aquele que se costuma colocar como marco inicial para o Direito no ocidente. Também se estudou sua presença como tema recorrente das mitologias de diversas culturas que contribuíram para a formação da civilização ocidental, e também em obras fundamentais da literatura grega, como a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero e *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo.

No segundo capítulo abordou-se o conceito de justiça sistematizado pela filosofia, em suas três linhas fundamentais para a formação do pensamento ocidental, a começar pela abordagem dada por Platão à justiça em seu diálogo da *República*, bem como na teoria aristotélica da justiça como virtude em todas as suas formas, além dos três princípios para a justiça postulados pelo estoicismo, que ainda hoje alicerçam o Direito ocidental, como o fizeram em Roma.

O terceiro capítulo, por sua vez, adentrou mais especificamente no conceito de justiça como arquétipo fundamental, definindo, inicialmente, o que seja o

conceito de arquétipo e como o conceito ocidental de justiça se caracteriza como tal, e explorando mais profundamente as diversas representações do arquétipo ao longo da história, seus símbolos e atributos essenciais marmorizados nas artes e demais expressões pictóricas, desde as imponentes figuras mitológicas até as mais sóbrias representações contemporâneas.

Evidencia-se a importante função do arquétipo da justiça para a edificação da civilização ocidental, sendo um de seus mais estimados conceitos, presente em suas heranças mitológicas, em sua literatura basilar, na história de seu pensamento filosófico e também como parte fundamental da psique do homem ocidental.

Desse modo, devido à sua amplitude e aos diversos matizes e paradigmas inerentes ao tema, e, tendo em vista o cenário de enfraquecimento simbólico e sua gradual dissolução conceitual, o estudo do arquétipo da justiça se prova relevante, uma vez que tal conceito, segue a ser invocado nos tribunais e universidades, na mídia e no debate social cotidiano das pessoas mais simples, que compartilham desse pilar civilizacional, dessa figura arquetípica que é a justiça.

REFERÊNCIAS

BACHOFEN, Johann Jakob. *El matriarcado: una investigación sobre ginecocracia em el mundo antiguo según su naturaliza religiosa y jurídica*. Madri: Ediciones Akal, 1987.

BARBOSA, Maria Aparecida. Leitura do matriarcado de Bachofen. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, v. 20, n. 33, 2018.

BITTAR, Eduardo C. B. **A justiça em Aristóteles**. São Paulo: Almedina, 2016.

BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de filosofia do Direito**. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

CASERTANO, Giovanni. **Uma introdução à República de Platão**. São Paulo: Paulus, 2011. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=x9m5DAAQBAJ&hl=pt&pg=GBS.PP1>. Acesso em: 03 mar. 2020.

CURTIS, Dennis E. e RESNIK Judith. Images of Justice. **The Yale Law Journal**. 1987. Disponível em: <<https://www.semanticscholar.org/paper/Images-of-Justice-Curtis-Resnik/40d4051b515cc1ca4a35450de9871b0af102b9a8>>. Acesso em: 05 jun. 2020.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1984.

GONZAGA, Álvaro Luiz Travassos de Azevedo. **A justiça em Platão e a filosofia do Direito**. 2007. Dissertação (Mestrado em Direito) - Curso de Filosofia do Direito, Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2007.

HAVELOCK, Eric A. **The greek concept of justice** – from its shadow in Homer to its substance in Plato. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

HÖFFE, Otfried. **O que é justiça?** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. (Filosofia - 155).

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2.ed. Pertópolis: Editora Vozes. 2002.

LEMONS, Marcos Antônio da Silva. **Direito, mito e ideologia**. Brasília: 2007. Disponível em: <file:///C:/Users/franc/Desktop/TCC%20->

%20Trabalho%20de%20Conclusão%20de%20Cu/DIREITO,%20MITO%20E%20IDEOLOGIA.pdf. Acesso em 27 nov. 2019.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça**: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da *Stoá* em Roma. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

PLATÃO. **A República**. 3.ed. Belém: EDUFPA, 2000.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Edições Loyola, 2007, volume 3.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Edições Loyola, 2007, volume 4.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Edições Loyola, 2007, volume 6.

SCALF, Foy. **Book of the dead: becoming god in ancient egypt**. Chicago: The Oriental Institute, 2018. Disponível em: <https://oi.uchicago.edu/research/publications/oimp/oimp-39-book-dead>. Acesso em 10 jun. 2020

SERBENA, Carlos A. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. **Revista da Abordagem Gestáltica**. 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672010000100010>. Acesso em: 05 jun. 2020.

SICILIANI, Bruna Casimiro. **Bases mitológicas e literárias do conceito grego de justiça**. Porto Alegre: Revista de Direito da PUCRS, v. 37, n. 1, p. 61-67, 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fadir/article/view/9083/6599>> Acesso em 10 jun. 2020

STRAUSS, Claude Lévi. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1987.

VICARI, Felipe Augusto. **O matriarcado no programa antropofágico**: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

WAITE, Arthur Edward. **The key to the tarot**. Londres: Rider books, 1999.