

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

O DIREITO NATURAL EM ARISTÓTELES

Tania Schneider da Fonseca

Pelotas, 2013

TANIA SCHNEIDER DA FONSECA

O DIREITO NATURAL EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pelotas.

Orientador: Prof. Dr. João Hobuss

Pelotas, 2013

BANCA EXAMINADORA

Dr. João Hobuss (Orientador) - UFPEL

Dr. Denis Coitinho - UNISINOS

Dr. Raphael Zillig – UFRGS

Agradecimentos

À minha família, pelo incentivo e esforço desde sempre para que a realização deste trabalho fosse possível.

Ao meu orientador, Dr. João Hobuss, pela incansável dedicação, incentivo e paciência.

À CAPES, pela bolsa.

Aos professores Dr. Denis Coitinho e Dr^a Sônia Schio, por fazerem parte da banca de qualificação.

Aos professores Dr. Denis Coitinho e Dr. Raphael Zillig, por compor a banca examinadora.

Ao professor Dr. Manoel Vasconcellos, pelo incentivo desde o início da graduação.

A todos os professores que fizeram parte da minha formação acadêmica.

Aos meus amigos.

Aos meus colegas da Filosofia, além dos alunos da graduação que no período do meu estágio contribuíram para a realização deste trabalho.

Ao Tiaraju, por estar sempre comigo.

FONSECA, Tania Schneider da. **O Direito Natural em Aristóteles**. 2013. 101p. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas-RS.

Resumo: pretendo neste trabalho investigar o problema de como conciliar as obras éticas, *EN* e *MM*, em que Aristóteles defende explicitamente que o direito natural é variável, com as passagens da *Ret.*, em que a lei natural é descrita como não apenas imutável, mas divina. Além das obras éticas, a *Pol.* também será objeto de estudo visto que ela faz parte das ciências práticas e representa uma continuidade do estudo desenvolvido na ética. A interpretação proposta buscará mostrar que a *Ret.* não é uma obra na qual Aristóteles estivesse preocupado em apresentar a sua própria concepção de direito natural. Antes, o seu objetivo seria o de relatar uma tradição de pensadores da qual ele discordava.

Palavras-chave: direito natural; direito legal; polis; constituições políticas.

FONSECA, Tania Schneider da. **O Direito Natural em Aristóteles**. 2013. 101p. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas-RS.

Abstract: in this dissertation, I intend to investigate the problem of how reconcile the ethical works, *NE and MM*, where Aristotle defends that the natural right is variable, with the claims in *Ret.*, where the natural law is regarded as immutable and divine . In addition to the ethical works, the *Pol.* will also be an object of study since it is part of the practical sciences and represents a continuation of the study developed in ethics. The proposed interpretation will seek to show that the *Ret.* it is not a work in which Aristotle was concerned to present his own conception of natural right. Rather than that, your goal would be that of report a tradition of thinkers that he disagreed with.

Keywords: natural right; legal right; polis; political constitutions.

Abreviaturas das obras de Aristóteles

<i>Ret.</i>	<i>Retórica</i>
<i>EN.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>EE</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
<i>MM.</i>	<i>Magna Moralia</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>GA.</i>	<i>Geração dos Animais</i>
<i>HA.</i>	<i>História dos Animais</i>
<i>PA.</i>	<i>Partes dos Animais</i>
<i>Prog. Anim.</i>	<i>Progressão dos Animais</i>
<i>Fís.</i>	<i>Física</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>An. Pr.</i>	<i>Primeiros Analíticos</i>
<i>An. Pos.</i>	<i>Segundos Analíticos</i>
<i>Top.</i>	<i>Tópicos</i>
<i>Int.</i>	<i>Da interpretação</i>

Sumário

Considerações iniciais	8
O direito natural na <i>Retórica</i>	12
1.1. A tragédia grega.....	16
1.2. A leitura de Tony Burns.....	19
1.3. A interpretação de Gabriela Remow	24
1.4. A interpretação de Fred Miller.....	28
1.5. Uma análise dos argumentos dos comentadores.....	29
O direito natural na <i>Ethica Nicomachea</i> e na <i>Magna Moralia</i>	39
2.1. A interpretação de Tony Burns	44
2.2. A leitura de Gabriela Remow	46
2.3. Uma análise das teses dos comentadores.....	48
2.4. O direito natural na <i>Magna Moralia</i>	52
2.5. Fred Miller e a <i>MM</i>	53
2.6. Uma análise da noção <i>hôs epi to polu</i>	55
2.7. O significado da analogia biológica.....	62
O direito natural na <i>Política</i>	65
3.1. As constituições políticas.....	69
3.2. A leitura de Richard Bodéüs	72
3.3. Uma outra interpretação: Leo Strauss.....	74
3.4. Uma análise dos argumentos dos comentadores.....	75
3.5. <i>Ret.</i> e <i>EN</i> : uma proposta de solução	79
3.6. <i>Hôs epi to polu</i> , circunstâncias e o bem comum.....	83
Considerações finais	94
Referências bibliográficas	96

Considerações iniciais

O tema do direito natural é um dos mais discutidos na filosofia política e um dos mais controversos no corpus aristotélico, por causa do seu caráter ambíguo. Existem interpretações e tentativas de soluções distintas para o seguinte problema: para Aristóteles, o direito natural é mutável ou imutável? O problema surge por causa de duas obras, a saber, a *Ethica Nicomachea* e a *Retórica*, que apresentam passagens aparentemente contraditórias. Acerca do tema há uma divisão de posicionamento entre os comentadores. Há duas alternativas de interpretações:

- (i) A primeira defende uma leitura de continuidade entre as duas obras. A tese desenvolvida na *EN* acerca do caráter mutável do direito natural é compatível com as passagens da *Ret.*
- (ii) A segunda defende que não há uma continuidade entre as duas obras. O que é desenvolvido na *EN* é incompatível com o caráter imutável do direito natural, tal como ele é defendido na *Ret.*

Meu viés interpretativo nesta dissertação segue (ii) e não (i). Meu objetivo será o de mostrar que (i) não se sustenta tendo em vista que na *Ret.* Aristóteles não menciona nenhuma vez que o direito natural é variável, tal como é claramente expresso na *EN*. Além disso, o próprio contexto da *Ret.* indica que essa obra não estava centrada numa defesa de uma concepção de direito natural, mas em questões relativas à prática judicial e, portanto, não política.

Estrutura da dissertação

A dissertação está estruturada em três partes que podem ser resumidas como segue:

- (i) O direito natural na *Ret.*
- (ii) O direito natural na *EN* e na *MM*
- (iii) O direito natural na *Pol.*, na *Ret.* e nas obras éticas

No primeiro capítulo primeiramente me ocuparei das passagens da *Ret.* em que Aristóteles cita exemplos de lei natural. Depois irei apresentar a Tragédia grega *Antígona* de Sófocles, que é citada em dois dos três capítulos da obra. Em seguida exporei a interpretação dos comentadores sobre o tema. Por último, retomarei de modo sucinto os principais pontos da argumentação de cada intérprete e compararei com as passagens da *Ret.* O objetivo é chegar a uma solução sobre que contribuição essa obra traz para o problema tratado neste trabalho. Metodologicamente será apresentado o texto de Aristóteles, depois as interpretações dos comentadores e, por último, uma análise dos argumentos destes conjuntamente com o texto do estagirita. A mesma metodologia será também adotada nos outros dois capítulos.

Depois de feito os passos elencados no parágrafo anterior, ainda no primeiro capítulo irei apontar que Aristóteles rompe com uma perspectiva imutável do direito natural, tal como era para os Sofistas, em geral, por exemplo. É na *Ret.* que o Sofista Alcidas é citado como um representante desta concepção predominante entre os gregos. Não somente para Alcidas que a lei natural é imutável, mas também para o filósofo Empedócles e para o poeta Sófocles.

O rompimento de Aristóteles com a concepção tradicional fica explícito a partir das semelhanças da tese das passagens encontradas na *EN*, *MM* e *Pol.* Em todos estes textos existe um acordo em relação à característica mutável do direito natural. No entanto, o único desacordo em relação à defesa mutável do direito natural é encontrado nas passagens da *Ret.* Nestas passagens, as três referências à lei natural convergem para o seu caráter imutável.

Ao analisar os três livros da *Ret.* se constata que apenas no livro I, capítulo 10, 13 e 15, é que se tem registro do assunto relacionado à justiça e à injustiça. No capítulo 10 é feita uma diferenciação em dois tipos de leis¹: (i) particular [lei escrita] e (ii) comum/universal [lei não escrita: *ἄγραφος νόμος*].

No capítulo 13² é retomada a diferenciação entre dois tipos de leis, porém com outra característica: (i) a lei particular [escrita e não escrita] e (ii) a lei comum [segundo a natureza/justiça natural]. Essa passagem é, sem dúvida, o que causa enorme discussão entre os comentadores, pois Aristóteles ao dar um exemplo de direito natural, cita a *Antígona*, de Sófocles. Para *Antígona* o que é justo por natureza é imutável. É nesse exemplo, encontrado nas primeiras passagens em que o tema do direito natural é tratado, que causa uma estranheza a quem se depara pela primeira vez

¹ *Ret.* 1368 b 7-10.

² *Ret.* 1373b 4-17.

com os textos aristotélicos.

Além da obscura passagem em relação a *Antígona*, a *Ret.* contém outras que são igualmente problemáticas e que remetem novamente ao caráter invariável do direito natural. São elas: (i) a citação referente a Empédocles e seu estabelecimento de uma lei universal válida para todos cujo princípio remete à proibição de matar qualquer ser vivente; (ii) a referência ao retórico e Sofista Alcidas que considera: “Livre deixou Deus a todos, a ninguém fez escravo a natureza” (*Ret.* 13 1373 b).

A última referência sobre o assunto ocorre no capítulo 15 (1375 a 27-b 2) da *Ret.*, em que a *Antígona* é novamente citada. Aqui Aristóteles afirma que a *Antígona* diante da injustiça do decreto imposto por Creonte, rei de Tebas, recorre à lei universal que é natural, que é invariável, e à equidade como sendo o mais justo.

Em resumo, o problema que surge a partir das passagens da *Ret.* é que as três referências citadas convergem para a tese de que a lei natural é imutável. Essas passagens constituem muitas discussões entre os comentadores porque em outros textos aristotélicos, como a *EN*, a *MM* e a *Pol.*, é dito exatamente o contrário do que é defendido na *Ret.* É preciso, portanto, encontrar uma solução ao problema de saber se em Aristóteles o direito natural é variável ou não e se for variável, que é a interpretação adotada nesse trabalho, demonstrar também como isto ocorre.

No segundo capítulo será explicada a característica variável do direito natural a partir das obras éticas, *EN* e *MM*. Nessas obras Aristóteles não fornece nenhum exemplo do que seja o direito natural. No entanto, é comum em ambas as obras o exemplo da ambidestria para explicar que de modo igual a parte natural do direito é variável. A análise dessa analogia é importante para compreender a principal aporia deste trabalho.

Primeiramente será apresentada a complexa passagem da *EN* V 1134 b 18-1135 a 5 em que Aristóteles discute acerca do tema e recusa a concepção dos Sofistas sobre o convencionalismo. Para Aristóteles embora exista algo por natureza, no que concerne à justiça não significa que seja invariável. Além disso, no final dessa passagem afirma que apesar das próprias constituições não serem as mesmas em toda parte, existe uma que é, por natureza, a melhor.

Em segundo momento será apresentada a passagem da *MM* I 33. Um ponto importante que está presente apenas nesta obra é a conexão da noção “*hôs epi to polu*” com o ‘natural’. O entendimento dessa expressão é importante porque ela surge em outras obras (como as obras lógicas, por exemplo). Nesse sentido, é feito um estudo dessa expressão com o objetivo de explicar

por que Aristóteles a usa quando trata de assuntos práticos.

No último capítulo desse trabalho, a intenção é tentar reconciliar, de um lado, a última passagem da *EN*, que afirma que apesar dos regimes políticos não serem os mesmos em toda parte, existe um que é por natureza o melhor, e, de outro, as passagens do livro III da *Pol.*, em que são discutidos os regimes corretos e justos por natureza e os seus respectivos desvios. Esse empreendimento exigirá um estudo acerca da finalidade da polis, pois o bom legislador deve conhecer qual é o fim da cidade para que o homem possa realizar a sua natureza no sentido pleno.

Ademais, espera-se com este estudo tentar identificar se existe realmente um regime apenas que é o melhor de todos por natureza ou se existe mais de um e por que ele[s] é[são] considerado[s] o[s] melhor[es] por natureza. Além disso, apresentarei algumas definições do termo “natural” a partir de diversas obras a fim de esclarecer a possibilidade da sua variabilidade quando o assunto é sobre justiça e injustiça, ou seja, questões políticas. Por fim, a análise da noção “*hôs epi to polu*” no contexto da ética permitirá eliminar algumas das ambiguidades que o assunto comporta.

O direito natural na *Retórica*³

Tem sido observado⁴ que as passagens da *Ret.* representam a primeira e única referência explícita por parte de Aristóteles de um exemplo que explica o que é o direito natural⁵, a saber, o exemplo da Antígona [capítulo 13 e 15]⁶. Na Antígona há um conflito entre a lei convencional e a

³ A tradução utilizada nesta dissertação das obras *Retórica*, *Ethica Nicomachea*, *Magna Moralia* e *Política* é a partir das obras completas de Aristóteles. *The Complete Works of Aristotle*. 2 vols. Barnes, J. (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995. As traduções do inglês para o português que foram usadas como citações e referências feitas a partir dessas obras são de minha autoria bem como as dos comentadores. Portanto, se houver alguma imprecisão nas traduções, é de minha completa responsabilidade.

⁴ Por exemplo, Pierre Destrée (2000).

⁵ O termo em grego é ‘Dikaíosýne’ que pode ser traduzido por ‘Justiça’ (2007, p. 42). Na tradução das obras completas encontram-se as seguintes traduções para o termo ‘Dikaíosýne’: na *Retórica* [Law: lei], na *Ethica Nicomachea* [Natural Justice: justiça natural], na *Magna Moralia* [Natural Justice]. Comentadores preferem utilizar lei ou justiça natural [Tony Buns], direito ou justiça ou lei natural [Fred Miller]. Leo Strauss prefere direito natural. Fred Miller em “Nature, Justice and Rights in Aristotle’s Politics” defende que Aristóteles se compromete com uma doutrina da lei natural, e portanto, dos direitos naturais. Ver também sobre esse assunto o artigo de Cooper, “Justice and Rights in Aristotle’s Politics” (1996). Richard Kraut defende que Aristóteles possui o conceito de direito natural, apesar de reconhecer que este conceito não desempenha um papel importante na sua teoria política. Para Kraut a teoria da escravidão natural confere ao mestre um direito sobre o escravo. Por exemplo, como o mestre natural é naturalmente livre, ele tem um direito baseado na justiça natural de não ser escravizado e de adquirir escravos. O escravo, por outro lado, tem o direito de não ser maltratado. Este seria, portanto, um direito humano e não natural. Entretanto, Kraut está consciente de que é questionável a hipótese de que o mestre natural tem direitos. Por exemplo, o roubo é um dano não porque a pessoa tem um direito ao bem, mas porque a insegurança se instalaria. Por outro lado, Kraut não está certo se Aristóteles tem o conceito de direito natural porque não tem certeza o que envolve o termo ‘direito’. Para atribuir o conceito de direitos a Aristóteles é possível invocar algumas semelhanças entre a sua teoria e a dos modernos. Em Aristóteles e em John Locke, por exemplo, alguém que tenha o status de pessoa livre possui um direito de ser tratado de não ser escravizado, roubado e assim por diante. É claro que existem diferenças cruciais entre essas teorias. Locke não aceita a teoria da escravidão natural, por exemplo. Ver o artigo de Kraut “Are There Natural Rights in Aristotle?” (1996). Por outro lado, Miller, apesar de defender a existência de direitos naturais em Aristóteles não concorda que estes direitos sejam pré-políticos. Para Burns Aristóteles não subscreve a concepção estoica da lei natural (1996, p. 164), assim como não defende que os princípios da justiça natural são constituintes de alguma norma ideal de justiça da qual as pessoas poderiam usar para avaliar a lei positiva (1996, p. 165). Para Bernard Yack, o direito natural não representa uma norma absolutamente correta que avalia a justiça das ações particulares (1990, p. 220). E conforme Francis Wormuth, (Yack e Burns concordam com Wormuth), a distinção entre o direito natural e o convencional é uma evidência de que para Aristóteles o direito natural não anula a lei positiva (YACK, 1990, p. 220; BURNS, 1998, p. 165). É interessante observar, como aponta Yack, que poucos comentadores dedicam atenção na definição de direito convencional. Este, para ele, representa um sentido mais estreito de normas. Nesse sentido, o direito convencional designa um tipo de regra de obrigação mútua, como a regra de que dirigir pelo lado da esquerda da rua é justo e aquele que dirige pelo lado direito comete uma injustiça (1990, p. 142-143).

⁶ Neste trabalho utilizar-se-á os termos “direito”, “justiça” e “lei” [natural] intercambiavelmente. Conforme Larry Arnhart (1949), é apenas na *Ret.* que Aristóteles se refere à “justiça natural” como “lei”. Como foi dito antes, há comentadores que identificam “justiça natural” com “lei natural”. Por outro lado, Harry Jaffa (1952), entende que a “lei natural” presume um legislador divino, no entanto tal pressuposição, como ele bem salienta, não abarca a doutrina de Aristóteles de “justiça natural”. Além disso, o termo “direito natural”, usado nesse trabalho, não tem o sentido que é atribuído pelos filósofos modernos como John Locke e Thomas Hobbes, por exemplo.

lei natural, e Aristóteles defende que é preferível sempre buscar a lei da natureza porque ela é a mais justa.

Entretanto, para muitos estudiosos do pensamento político aristotélico, não há razões decisivas para considerar esse exemplo como representativo do pensamento do próprio Aristóteles. Um dos maiores equívocos que se pode cometer é ler um autor isolado do conjunto de todos os seus escritos. Aristóteles não tratou sobre a justiça e a injustiça apenas na *Ret.* Para que se possa ter uma ideia clara e coerente do tema é preciso levar em consideração o conjunto de seus escritos.

Aristóteles inicia a tratar da lei natural na *Ret.* quando menciona que a lei é tanto particular como comum [universal]. Ele define ambas como se segue: (i) lei particular é “a lei escrita que rege a vida de uma comunidade particular”; e (ii) leis comuns são “todas aquelas que, não escritas, são supostas ser reconhecidas em todo lugar”⁷. Depois de estabelecida a definição da lei particular e comum, Aristóteles trata das ações voluntárias, dando assim continuidade ao assunto relacionado à defesa e à acusação, tema tratado no início do capítulo⁸.

A passagem encontrada no capítulo 10 do livro I da *Ret.* que caracteriza a lei como sendo em parte particular e em parte comum, é retomada no capítulo 13 do mesmo livro. Nas primeiras linhas do capítulo mencionado Aristóteles afirma que será feita uma classificação das ações justas e injustas. A seguir é dito que tais ações têm sido definidas para dois tipos de leis e para duas classes de pessoas. Para os dois tipos de leis, ele está se referindo à lei particular e universal [comum], já mencionada antes. No entanto, Aristóteles acrescenta uma nova informação à definição dada no capítulo anterior:

Lei particular é a que cada comunidade estabelece e aplica para seus membros: esta é parcialmente escrita e parcialmente não escrita. Lei comum [universal] é a lei da natureza. Pois, existe uma justiça natural e uma injustiça que é comum a todos, mesmo para aqueles que não têm associação ou contrato um com o outro⁹.

Depois de dada a definição de lei particular e comum, definição distinta da que foi dada no capítulo anterior, porque antes Aristóteles tratou a lei particular como ‘escrita’ e a lei comum como

⁷ *Ret.* 10 1368 b 5-10.

⁸ No capítulo III será desenvolvido por que a *Antígona* é citada dentro de um contexto que envolve acusação e defesa, ou seja, argumentos relacionados à oratória forense.

⁹ *Ret.* 13 1373 b 4-7. Particular law is that which each community lays down and applies to its own members: this is partly written and partly unwritten. Universal law is the law of nature. For there really is, as everyone to some extent believes, a natural justice and injustice that is common to all, even to those who have no association or covenant with each other.

‘não escrita’, e agora trata a lei particular como ‘escrita e não escrita’ e a lei comum como ‘natural’, ele cita como exemplo de justo natural uma das peças teatrais da tragédia grega de Sófocles: *Antígona*. Na peça teatral¹⁰, Creonte, o tirano da cidade de Tebas, sancionou um decreto que estabelece a proibição de homenagem fúnebre ao irmão de Antígona, Políneces, por ele ter lutado contra a cidade de Tebas. Antígona, por sua vez, defende que o enterro de seu irmão, apesar da proibição do decreto, era ‘justo por natureza’. A história completa dessa peça teatral será desenvolvida com mais detalhes a seguir. O que é interessante notar aqui é que no restante da passagem o que Aristóteles observa sobre a lei comum [universal, natural] é que “...não é de hoje, nem de ontem que essa lei existe, mas desde sempre e ninguém sabe desde quando surgiu”¹¹, isto é, há uma característica visível da imutabilidade da lei natural, pois sua existência não é de ‘hoje nem de ontem’.

Outro exemplo de lei universal/natural é encontrado nas linhas seguintes da *Ret.* Desta vez a referência é feita a Empédocles e à sua interdição de matar qualquer ser vivente. Esta lei não pode ser “justa para alguns e não para outros”, pois ela é válida para todos. Esta lei “estende-se largamente através do amplo éter e da incomensurável terra”¹², o mesmo que foi dito pelo Alcidas na sua Oração Miceniana¹³. E o que diz Alcidas na sua Oração? Na edição das obras completas de Aristóteles não se encontra o que Aristóteles quer dizer com esta frase. No entanto, Tony Burns, em um artigo publicado em 2003, afirma que não havia necessidade de Aristóteles relatar o princípio de Alcidas porque o assunto era muito comum entre os gregos. Era conhecido entre os gregos o princípio defendido pelo Sofista, a saber, de que todos os homens foram feitos livres por natureza. Em síntese a frase que não se encontra na tradução é: “Deus tem deixado todos os homens livres; natureza não tem feito nenhum homem escravo”.

Tanto o princípio de interdição de matar qualquer ser vivo, de Empédocles, quanto a defesa de que a natureza não tem feito nenhum homem escravo, de Alcidas, representam leis universais, isto é, leis válidas para todos, em todos os lugares e épocas. O problema surge quando se pretende atribuir esses princípios defendidos por Empédocles e Alcidas a Aristóteles. Uma leitura superficial da *Pol.*, por exemplo, é suficiente para demonstrar que Aristóteles era a favor da escravidão natural, o que entra em contradição com a visão de Alcidas [só para mencionar uma

¹⁰ SÓFOCLES, 2006.

¹¹ *Ret.* 13 1373 b 12.

¹² *Ret.* 13 1373 b 16.

¹³ *Ret.* 1373 b-25.

das contradições]. No entanto, não irei aqui citar passagens da *Pol.* que comprovam que Aristóteles era contra a escravidão convencional, mas não a natural, deixarei para a última parte deste capítulo quando analisar as várias interpretações sobre o assunto.

É no capítulo 15 do livro I da *Ret.* que são encontrados mais algumas linhas sobre o tema em discussão. É nesse capítulo que o exemplo da Antígona é novamente mencionado. Aqui Aristóteles exemplifica a lei natural a partir de um conflito com a lei particular e convencional, que no caso é o decreto imposto por Creonte. Antígona ao se sentir injustiçada diante do decreto que a proibia de sepultar seu irmão, apela para a lei natural, universal e para a equidade como sendo o mais justo, pois enquanto os princípios da equidade são imutáveis bem como a lei universal, pois ela é a lei da natureza, as leis escritas mudam frequentemente. No caso da Antígona, a sua alegação em favor do sepultamento de seu irmão viola o decreto de Creonte, mas, ela argumenta, não o *ἀγραφος νόμος* [lei não escrita], pois esta lei “não é de hoje, nem de ontem, *mas eterna*” [...] Esta não devia eu infringir, por homem algum¹⁴.

Nessa última reincidência do exemplo referente à Antígona é acrescentado algo que não se encontra no capítulo 13: o apelo à equidade, identificada com a lei natural, sendo ambas imutáveis. Apesar desse acréscimo no capítulo 15, a ideia de que a lei natural é eminentemente imutável permanece a mesma.

As passagens enigmáticas da *Ret.* serão retomadas mais adiante, depois de apresentadas as interpretações de Tony Burns, Gabriela Remow e Fred Miller. Tal metodologia é adotada com o intuito de chegar a uma conclusão sobre o significado que o conceito de lei natural possui na *Ret.*, em que os capítulos 13 e 15, dois dos três capítulos mencionados, trazem evidências explícitas de que a lei da natureza não é passível de variação, sendo uma afirmação desconfortante tendo em vista que na *EN* Aristóteles menciona não apenas que o direito convencional é variável, mas que ele é também o natural.

Antes de abordar os argumentos dos comentadores irei apresentar, em linhas gerais, a *Antígona*, diálogo de uma das peças teatrais mais famosas do dramaturgo e poeta Sófocles, escrita por volta dos anos 422 ou 421 a.C.

¹⁴ SÓFOCLES, 2006, p.456-458; *Ret.* 1375 a 31-33.

1.1. A tragédia grega

Por que conhecer a tragédia grega sofocliana? Por duas razões simples: Aristóteles a cita em dois capítulos da *Ret.* como exemplo de lei natural e também porque existe acesso ao texto, ao contrário do que acontece com o escrito de Alcidas.

A peça teatral é composta por diálogos e inicia com Antígona relatando à sua irmã, Ismena, que, Creonte¹⁵, o rei de Tebas, é desigual com seus dois irmãos, Polineces e Eteócles. Ao primeiro o rei nega, por meio de um decreto, o seu sepultamento e estipula a morte como penalidade para quem infringi-lo. Ao não permitir que Polineces seja sepultado, Creonte tem o objetivo claro de puni-lo por ter lutado contra a cidade e traído a sua terra materna¹⁶. Tendo em vista os fatos, o rei possui uma razão implícita ao estabelecer o decreto, a saber, os maus jamais terão mais honra que os bons. Isto implica em afirmar que para Creonte o seu decreto estava em harmonia com a vontade de Zeus.

No entanto, apesar do estabelecimento do decreto, Antígona convida Ismena a fazer as homenagens fúnebres para Polineces. Ismena recusa o pedido de sua irmã com a justificativa de que o enterro de Polineces está proibido para toda a cidade e que ela não quer desobedecer àquele que exerce o poder. Entretanto, apesar da recusa de Ismena, Antígona enterra Polineces sozinha.

Passado um tempo, quando um dos guardas encarregado de cuidar do corpo vê Polineces enterrado, ele vai ao encontro de Creonte para reportar o sepultamento do morto. Interrogado por Creonte sobre quem havia desobedecido às suas ordens, o guarda não soube responder, pois Antígona não havia deixado nenhum sinal.

De volta ao local onde está o corpo do morto, os guardas resolveram desenterrá-lo e vigiá-lo, revezando-se durante todo o dia e toda a noite a fim de encontrar em flagrante o autor da desobediência. E foi assim que flagraram Antígona desesperada chorando ao ver seu irmão descoberto pelo pó de areia que o cobria. Ela o enterra novamente e é apreendida pelos guardas, que a levam para Creonte. Quando questionada pelo rei se realmente havia desobedecido ao decreto, ela admitiu ser a autora.

Ela não seguiu a ordem estabelecida, conforme o que Sófocles escreveu, e que é importante aqui porque Aristóteles na *Ret.* remete a essa passagem, porque para ela o decreto imposto por

¹⁵ Creonte, tio de Antígona, após a morte de Polineces e Eteócles, ocupa o trono e o poder, pois ele é o mais próximo, 'em sangue', dos mortos.

¹⁶ Conforme Paul R. DeHart a definição de Creonte de justiça diz respeito ao comportamento de alguém em relação à cidade, e que justiça e Zeus andam juntas (2006, p. 378).

Creonte não foi proclamado nem por Zeus nem pela justiça dos deuses lá de baixo [Hades], que são leis divinas, e, portanto, inalienáveis. A passagem a seguir retrata em detalhes a confissão de Antígona e os motivos pelos quais ela não seguiu o decreto. Creonte questiona Antígona:

E tu, responde-me rápido e sem delongas,
 Sabias do interdito que fiz proclamar?
 ANTÍGONA: É claro que sim. Por acaso era secreto?
 CREONTE: E tiveste a ousadia de infringir a lei?
 ANTÍGONA: Tive, pois não foi o meu Zeus que proclamou
 E nem a justiça dos deuses lá de baixo,
 Que fixaram aos homens as perenes leis.
 Não pensei que teus decretos fossem tão fortes
 A ponto que um mortal pudesse transgredir
 As inescritas e indeléveis leis divinas.
 Elas não são de hoje, nem de ontem, são eternas.
 E ninguém nunca soube de onde elas vieram.
 Crês que, por temer um homem, eu as violaria,
 Sob a pena de expor-me à cólera divina?¹⁷

Depois de descoberto quem desobedeceu ao seu decreto, Creonte ordena para que encerrem Antígona num túmulo de pedra, para que morra de fome, cumprindo assim a penalidade que foi estabelecida caso alguém descumprisse a lei ordenada.

Logo em seguida surge o diálogo de Hémon, noivo da acusada e filho do rei, para implorar que a solte. Porém, os seus argumentos não foram suficientes para convencer Creonte. O que fez com ele mudasse de ideia, um tempo depois, foi a insistência de Tirésias, uma espécie de vidente, que lhe aconselha não somente soltar Antígona, mas também dar o sepultamento a Polineces, pois se não o fizer, terríveis prenúncios se anunciam. Depois de consciente desses prenúncios, Creonte aceita que Polineces enfim recebesse as homenagens fúnebres. Porém, mesmo após feito isso, os maus pressentimentos de Tirésias se confirmaram. O primeiro deles se confirma quando Creonte encontra Antígona morta pendurada pelo pescoço e seu filho, Hémon, abraçando-a. O segundo quando descobre que seu próprio filho volta toda a sua fúria contra si, atingindo-se com uma espada. Por último, sua esposa, mãe de Hémon, tira também a sua vida após ver seu filho neste estado.

Tem sido questionado [por Burns, por exemplo] se a Tragédia realmente representa o conflito existente entre *physis* [natureza] e *nomos* [convenção] ou se ela pretende demonstrar por meio da peça dois dos grandes perigos que arrondavam o mundo antigo, a saber, a tirania,

¹⁷ SÓFOCLES, 2006, p. 446-459.

representado pelo personagem Creonte e a anarquia, representada por Antígona. Entretanto, essa questão levantada pelo comentador vai além dos objetivos desse trabalho. O que é importante é a passagem que é citada por Aristóteles na *Ret.* sobre a lei natural e também a busca por uma compreensão sobre qual é a relação que essa passagem possui com o próprio entendimento do estagirita sobre o direito natural, o que ficará mais claro quando for tratado mais adiante das críticas frente às interpretações.

O problema do direito natural na *Ret.* tem gerado pontos de vista divergentes entre os comentadores. Alguns defendem [Tony Burns e Bernard Yack¹⁸] que a *Ret.* não representa a última palavra de Aristóteles sobre o tema. Entretanto, outros intérpretes como [Gabriela Remow; Pierre Destrée, por exemplo,] defendem que existe uma continuidade entre a tese de que o direito natural é mutável, desenvolvida na *EN*, e as passagens encontradas na *Ret.*, que aparentemente sugerem a invariabilidade. Em geral, para os comentadores, e em particular para Remow e Destrée, as passagens encontradas na *Ret.* sobre a lei natural, a partir dos exemplos dados como *Antígona*, Empédocles e Alcidas, podem ser lidos numa perspectiva variável. No entanto, como será visto mais adiante, essa interpretação não é adotada nesse trabalho por causa da existência de passagens

¹⁸ Yack, no artigo “Natural right and Aristotle’s Understanding of Justice”, está correto ao afirmar que a referência de Aristóteles à lei natural como imutável na *Ret.* contradiz a sua explicação na *EN*, pois nesta última obra tanto o direito natural quanto o convencional são mutáveis. (1990, p.224). Para Yack as passagens referentes à lei natural descritas na *Ret.* devem levantar muitas dúvidas se elas representam de fato a opinião final de Aristóteles. Existem outras razões para duvidar que essa obra represente o ponto fulcral da concepção aristotélica. Por exemplo, a *Ret.* não é uma obra de ética e está preocupada com meios de persuasão e não com uma investigação sobre o bem humano, que é o caso da *Ética*. Ao invés, a *Ret.* é uma obra cujos modos de persuasão devem se voltar para argumentos sobre ‘opiniões comuns’. Uma opinião compartilhada [comum/reputável] pelos sábios Sófocles e Empédocles é a noção de que a lei natural é imutável. Essa opinião serve como base sobre a qual se podem construir argumentos persuasivos. Iniciar com as opiniões reputáveis é o modo normal de investigação de Aristóteles não somente nessa obra mas também nas outras investigações, sejam elas ciências práticas ou naturais. Na *Ret.*, ao contrário das outras investigações, Aristóteles, no entendimento de Yack, não está preocupado com a verdade, mas com a persuasão. Por essa razão ele não selecionaria as opiniões reputáveis para ver que contribuição elas trazem para a verdade como é feito no livro V da *EN*, por exemplo. Há comentadores [René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif], segundo o autor, que utilizam a noção de lei natural imutável, comum, não escrita e natural na *Ret.* para servir como suporte para a defesa da existência de uma norma natural e absolutamente correta de justiça (1990, p.224). Por exemplo, Aristóteles menciona que se as leis escritas não contribuírem para a resolução de um caso é preciso recorrer à lei universal e à equidade como sendo o mais justo. Entretanto, Yack defende que Aristóteles em nenhum momento sugere que as leis imutáveis e não escritas da natureza devem sempre anular as leis escritas. Sendo assim, as referências de Aristóteles à lei natural na *Ret.* não são evidências da sua crença em normas naturais absolutamente corretas de justiça. Nesse sentido, a noção de lei natural nessa obra representa para o pensamento do comentador apenas uma base sobre a qual os argumentos dos oradores devem iniciar no processo persuasivo/convencimento e não um suporte para normas de adjudicação (1990, p.221-226). Sobre a interpretação de Yack do direito natural na *EN*, obra que representa para o autor a opinião final de Aristóteles sobre o assunto, apresentarei no segundo capítulo dessa dissertação.

explícitas, nessa obra, que comprovam que a lei natural é eminentemente imutável, divina e irrevogável.

Irei, a partir de agora, delimitar algumas interpretações sobre a questão de saber o papel que o conceito de direito natural apresentado na *Ret.* desempenha no interior do pensamento aristotélico. Começarei expondo a posição de Tony Burns, encontrada em dois artigos: ‘Sophocles’ *Antigone* and history of the concept of natural law” e “The Tragedy of Slavery: Aristotle’s *Retic* and History of the Concept of Natural Law”. Depois abordarei os argumentos de Gabriela Remow e encerrarei com os comentários de Fred Miller. Ao final do capítulo será retomado, de modo sucinto, o ponto da argumentação de cada comentador comparando com as passagens centrais da *Ret.*, para somente assim poder chegar a uma conclusão sobre qual é o significado desta obra para o tema discutido nesse trabalho.

1.2. A leitura de Tony Burns

Um artigo em que Burns trata sobre a interpretação de Aristóteles da lei natural na *Ret.* é “Sophocles’ *Antigone* and history of the concept of natural law”, publicado em 2002. Nesse artigo ele aponta uma questão central, qual seja, Sófocles quando menciona a desobediência de Antígona ao decreto imposto por Creonte, que é o descumprimento do decreto que estabelecia o insepultamento de Polineces, pode ser identificado como um apelo à lei natural? Em sua opinião, muitos comentadores quando discutem a origem do conceito de lei natural mencionam a famosa passagem que remete a *Antígona*, de Sófocles. Na sua perspectiva essa interpretação está equivocada.

Contrariamente ao que muitos afirmam, para Burns não há nenhuma evidência explícita de que as leis divinas, às quais Antígona apela, podem ser representadas como ‘leis naturais’. A questão central é o conflito que Sófocles apresenta. Este conflito poderia ter sido entre dois tipos de leis, como Aristóteles sugere entre a (i) lei natural e a (ii) lei positiva. Entretanto, o autor não concorda e substitui esses dois tipos de leis pelo o que hoje é denominado: (i) leis ‘customary’ [práticas costumeiras] e (ii) leis ‘statutes’ [decretos]. Sendo que (i) e (ii) são um tipo de lei positiva/convencional. Essa é uma distinção fundamental que na sua visão não deveria ser negligenciada e que acaba prejudicando a interpretação da lei natural. Esse ponto é retomado por Gabriela Remow (2008). Remow pensa que talvez Burns estivesse correto acerca das intenções de Sófocles ao escrever a peça, mas critica-o por ter compreendido mal o uso de Aristóteles de ‘natural’.

Contrariamente à interpretação corrente¹⁹, para Burns a justificação da desobediência de Antígona ao decreto imposto por Creonte repousa na afirmação de que o decreto entra em conflito com a lei antiga habitual [customary] que é sancionada divinamente²⁰. A consequência dessa interpretação é que para Antígona o decreto era injusto não porque era não-natural, mas era injusto porque era inconstitucional. Esse modo de ler a passagem da *Antígona* não é tranquilo, pois comentadores como Gabriela Remow, cujos argumentos serão analisados posteriormente, discordam completamente de Burns.

A partir de agora irei apresentar a tese de Burns desenvolvida em um artigo de 2003 intitulado “The tragedy of slavery: Aristotle’s Retic and history of the concept of natural law”. Nesse artigo Burns refina a sua interpretação sobre a história do conceito de lei natural no pensamento filosófico aristotélico.

A tese central de Burns é a de que há evidências textuais que comprovam que no século V da Atenas antiga já havia alguns intelectuais [em particular os Sofistas] que empregavam argumentos de lei natural. Estas evidências podem ser encontradas, na sua visão, tanto na *Pol.* quanto na *Ret.*

Em geral é bem conhecida, entre os estudantes da *Pol.*, a defesa que Aristóteles faz da escravidão sob a base de uma justificação natural ao invés de convencional, que, é argumentado, seria injusta. O que Aristóteles condena é a escravidão estabelecida pela lei, como fica evidente em 1253 b 20: “...outros [ele não os nomeia quem são] supõem que ser senhor é contrário à natureza porque é a convenção que torna um homem escravo e outro livre”. Aqui se torna explícito que *alguns* pensam que a escravidão somente será justa se for convencional. A seguir, na mesma passagem, vem à tona o que o estagirita pensa sobre a frase citada: “como segundo a natureza, em nada diferem, esta diferença é injusta na medida em que resulta da força”. Essa última frase denota mais claramente a recusa de Aristóteles da escravidão convencional, pois ela é injusta se estabelecida para homens que são iguais por natureza. Esse ponto, todavia, ficará mais claro na

¹⁹ A interpretação corrente defende que a lei divina que Antígona recorre é a lei natural.

²⁰ George F. Held, no artigo “Antigone’s Dual Motivation for the Double Burial”, tem uma posição distinta da professada por Burns: nas duas referências feitas a Antígona na *Ret.* 1373b 1-13 e 1375 a 31-75b 2, o que ela exige por direito [isto é, o sepultamento do corpo de Polínece] é correto por natureza, e está de acordo com a lei natural [lei comum]. Em outras palavras, para Aristóteles o apelo de Antígona às leis não escritas é o resultado do apelo à lei natural. Em razão disso, Held deduz que há uma correspondência entre as leis não escritas, de Antígona, e o conceito de lei natural, de Aristóteles (1983, p.197-198). Porém, se há de fato tal correspondência é uma questão que precisa ser investigada.

terceira parte desse capítulo quando irei extrair algumas passagens da *Pol.* que melhor explicam esse assunto.

Agora retomo os argumentos de Burns. O que o autor observa, e que é importante para o propósito deste trabalho, é o debate de Aristóteles com os seus oponentes na questão de saber se a escravidão é ou não é natural, o que estaria particularmente claro na citação acima, já que Aristóteles afirma que “...outros supõem...”. Mas quem são os outros? Para Burns, esses oponentes, que Aristóteles não nomeia, defenderiam uma justificação convencional para a escravidão. Para o presente contexto irei ocultar a discussão sobre a *Pol.* como já mencionado antes, por dois motivos: primeiro porque tais passagens serão retomadas mais tarde e segundo porque é na *Ret.* que tais oponentes são nomeados, os quais serão conhecidos a partir de agora.

Os oponentes nomeados na *Ret.*, cita Burns, são Sófocles, Empedócles e Alcidas²¹. São eles que empregaram o conceito de lei natural nos seus escritos. Explicando melhor, Alcidas defendia a escravidão ligada a argumentos de lei natural. Por exemplo, ao defender que “Deus tem deixado todos os homens livres; natureza não tem feito nenhum homem escravo”, Alcidas condena a escravidão tendo como base o princípio de que *todos* [grifo meu] os homens são iguais por natureza²²; e que isto constitui um princípio ético ou princípio de lei natural válido tanto universalmente como eternamente.

Entretanto, o princípio defendido por Alcidas representando o conceito de lei natural, de que unicamente a escravidão convencional é justa acaba trazendo dificuldades se se atribuir essa ideia sendo compartilhada também por Aristóteles porque é dito exatamente o contrário na *Pol.* Na *Pol.* Aristóteles menciona que existem pensadores que discordam da sua opinião quando o assunto é escravidão. Essas referências ligadas ao pensamento de Alcidas e as passagens brevemente mencionadas acima acerca da *Pol.* precisam ser melhor explicadas porque o assunto comporta um certo desconforto na medida em que existem interpretações que atribuem as passagens da *Ret.*, no que diz respeito aos exemplos de lei natural, como sendo de Aristóteles. Por isso é importante, mais tarde, retomar as passagens dessas obras, num contexto dedicado à análise, apontando evidências que comprovem que na *Ret.* Aristóteles não estava preocupado em discutir assuntos concernentes ao direito natural.

²¹ Como os escritos de Alcidas não foram preservados, resta aos estudantes a única linha mencionada na tradução de W. Rhys Roberts (1984). Conforme Larry Arnhart, a afirmação de Alcidas não é encontrada nos manuscritos gregos, mas ela é conhecida a partir de um comentador anônimo (1949, p.102).

²² Entretanto, na *Pol.* Aristóteles não diz que *todos* os homens são iguais por natureza (*Pol.* I 5).

Voltando para o Burns. Outra questão a ser observada é que tanto para Empédocles, como para Sófocles e Alcidas, os princípios da lei natural são universais. O universalismo empregado por estes pensadores devem ser entendido no sentido de esses princípios serem aplicados para todos os seres humanos, em todas as sociedades e em todos os lugares. De acordo com o comentador, na compreensão de Aristóteles os três autores já citados atribuem um caráter natural, no sentido que o próprio Aristóteles entende o termo, aos princípios éticos [condenação da escravidão natural]. Porém, a questão a ser colocada é: qual seria o significado que o estagirita atribui à característica natural destes princípios na interpretação de Burns? Um artigo que pode ajudar a responder esse questionamento é “Aristotle on natural law” (1998, p.157-8), do próprio autor. Ele será mais desenvolvido no segundo capítulo desta dissertação porque trata mais especificamente do direito natural na *EN*. Para os presentes propósitos, contudo, é suficiente destacar que para Burns o sentido do termo, tal como Aristóteles o emprega, é que estes princípios são ‘empiricamente universais’ e, sendo assim, são princípios imutáveis. Na sua leitura da teoria de Aristóteles, os princípios da lei natural possuem como característica não somente a imutabilidade, mas também a mutabilidade.

Mas, antes de retomar o assunto aqui tratado, duas questões devem ser esclarecidas. A primeira é que para Burns os exemplos mencionados por Aristóteles na *Ret.* [Alcidas e Empédocles] representam não o próprio conceito de Aristóteles de lei natural, mas, antes, o conceito desses pensadores. Segundo, a razão pela qual Burns defende que a *Ret.* não contribui para uma elaboração do próprio conceito de Aristóteles não é a mesma que eu adoto. Para Burns não é porque Aristóteles não aceita que a lei natural é imutável que se deve recusar a *Ret.*, porque para ele o direito natural, na perspectiva aristotélica tal como poderia ser identificada na *EN*, é tanto mutável como imutável. A *Ret.* é recusada na minha leitura porque nela a lei natural é imutável.

Voltando para o contexto da *Ret.* Burns cita a já conhecida distinção feita nessa obra entre o conceito de (i) lei particular [*special*], sendo a lei escrita e variável sob a qual cada comunidade vive; e a (ii) lei universal [*general*], que é a lei não escrita e que parece ser reconhecida por todos²³. É sugerido, aparentemente, que a lei universal é a lei da natureza, ao passo que a lei particular é a lei estabelecida pela comunidade. Para Burns existe ainda uma relação de superioridade entre as duas leis: a lei universal é *higher law than* a lei particular. Ademais, a lei universal é associada com o princípio de equidade [*epieikes*] e de justiça e ela é fixa e imutável, sendo, por isso, claro que ela é expressa em termos de lei da natureza.

²³ *Ret.* 1368 b 5-10.

Burns assume que Aristóteles pensa que existem três características que podem ser encontradas nos escritos de Sófocles, Empédocles e Alcidas, quais sejam: (i) os princípios da lei natural são universais; (ii) os princípios da lei natural são eternos, possuindo validade sempre e (iii) esses princípios fornecem um critério para avaliar as instituições e os costumes existentes. É a essas três características que se deve a superioridade da lei universal/natural em relação à lei particular. Ele segue afirmando que é por uma ou outra dessas três características que Aristóteles argumenta que nos escritos destes três pensadores foi utilizado ‘o conceito’ de lei natural. Para citar um exemplo de aplicação da lei natural como uma lei eterna, o autor remete à passagem referente à *Antígona*, de Sófocles. O que Antígona quer significar quando defende que o enterro de seu irmão, Polínees, era justo a despeito da proibição do decreto, é que era justo *por natureza*, sendo, portanto, uma lei divina.

Outro exemplo mencionado de aplicação do conceito de lei natural é a passagem que remete a Empédocles e à sua interdição de matar qualquer ser vivente. Este princípio [não matar nenhum ser vivo] é universal e é justo *por natureza*, pois isto não é justo para alguns e injusto para outros, mas é justo para todos.

O próximo exemplo é o de Alcidas, já tratado antes, mas que é retomado com outros acréscimos. Qual é o significado da frase seguinte ‘Deus tem tornado todos os homens livres’ e que a ‘natureza não faz nenhum homem escravo’? As palavras de Alcidas significam para Aristóteles, na interpretação de Burns, que a escravidão é injusta por natureza porque ela é eticamente errada para todos os seres humanos em todos os tempos e lugares. A justificação de que a escravidão natural é injusta repousa no argumento de que as instituições escravagistas entram em conflito com o princípio da equidade. A equidade, que é o princípio mais importante da justiça natural²⁴, tem como base o seguinte: ‘aqueles que são iguais devem ser tratados de modo igual em circunstâncias similares’. Embora isso seja o que Aristóteles quer transmitir ao citar Alcidas, uma importante diferença entre eles deve ser enfatizada. Para o sofista a equidade representa o princípio de que *todos* os seres humanos são iguais por natureza, no entanto, essa ideia não é a de Aristóteles. Essa diferença confirma mais uma vez a tese de que a *Ret.* não é a última palavra de Aristóteles sobre o assunto.

Antes de passar para a interpretação de Remow é importante colocar de modo resumido o problema. Os exemplos de Empédocles, Alcidas e Sófocles citados por Aristóteles na *Ret.* são

²⁴ A equidade aqui não deve ser confundida com a teoria desenvolvida em *EN V 10*.

exemplos utilizados para defender a sua visão sobre o conceito de lei natural, de modo que a *Ret.* é uma fonte segura do que o estagirita defende sobre esse assunto, ou, ao invés, são referências feitas para ilustrar a noção de lei natural a partir de fontes antigas e não preceitos que o próprio Aristóteles endossaria? Essa é uma das questões que não possui unanimidade entre os comentadores. Por exemplo, Fred Miller, em “Aristotle on natural law”, cujos argumentos serão desenvolvidos mais adiante, interpreta a *Ret.*, e em específico os exemplos de Empédocles, Alcidas e Sófocles, como usados para exemplificar as noções de lei natural a partir do período antigo, século V a. C. Por outro lado, para Pierre Destrée, em “Aristote et la question du droit naturel (*Eth. Nic.*”, V, 10, 1134 b 18-1135 a 5)”, a *Ret.* é uma fonte da doutrina aristotélica sobre o direito natural. Nesse sentido, na sua perspectiva, os exemplos citados não devem ser interpretados como exemplos de leis naturais imutáveis aos olhos de Aristóteles²⁵.

Burns²⁶, entretanto, acredita que a interpretação que defende que a *Ret.* é uma fonte confiável do que Aristóteles entende por lei natural é equivocada. Desse modo, para ele os argumentos sobre a lei natural, utilizados na *Ret.*, representam as opiniões do debate antigo [ponto de vista que é similar ao de Miller]. É importante enfatizar esse ponto porque a leitura de Burns não é única possibilidade existente sobre esse tema, pois a tese de Gabriela Remow, por exemplo, é oposta a de Burns.

O próximo passo é apresentar a leitura que Gabriela Remow faz da *Ret.* na discussão da doutrina do direito natural no pensamento político aristotélico e a sua crítica a Burns.

1.3. A interpretação de Gabriela Remow

Remow, em um artigo intitulado “Aristotle, Antigone and Natural Justice” publicado em 2008, possui dois objetivos: (i) apresentar a sua interpretação da lei natural e (ii) responder ao recente artigo publicado por Burns²⁷. O ponto de divergência entre os dois comentadores é

²⁵ Segundo Destrée, “os exemplos da Antígona e de Empédocles não são, como pensam muitos comentadores, exemplos de leis naturais imutáveis aos olhos de Aristóteles” (2000, p.12-13), mas, ao invés, esses exemplos devem ser lidos como uma interpretação do direito natural da qual Aristóteles lança mão, ou seja, é uma interpretação que é variável conforme culturas e épocas, de um pressentimento [a lei natural] que se impõe ao nosso espírito (2000, p. 12-13). Neste artigo Destrée tem duas teses: (i) a variabilidade do direito natural e (ii) Aristóteles escapa de um relativismo como o de Protágoras porque defende a ideia de um regime perfeito.

²⁶ Burns também discute o problema do surgimento da ideia e do conceito de lei natural. Para Burns uma coisa é o ‘conceito’ de lei natural, outra coisa é o ‘nome’ que é usado para designá-lo. Para ele, Aristóteles reconhece que Empédocles, Alcidas e Sófocles possuem o conceito de lei natural, embora o nome não tenha sido de autoria deles. Aristóteles é quem teria o sugerido (2003, p.17).

²⁷ Os artigos de Burns são “Sophocles’ *Antigone* and history of the concept of natural law” (2002) e “Aristotle and natural law” (1998).

evidente: enquanto Burns afirma que Antígona apela à lei antiga [*customary*] na reivindicação do sepultamento do seu irmão Polineces, lei essa que é sancionada divinamente, Remow defende que é à ‘lei natural’ e não à lei particular não escrita [*lei positiva customary*]²⁸. Conforme Remow:

Na famosa passagem na *Ret.* Aristóteles torna-se o primeiro autor a conectar Antígona com justiça natural quando ele diz: lei universal é a lei da natureza. Pois, há na natureza um princípio comum do que é justo ou injusto natural mesmo para aqueles que não têm nenhuma associação ou acordo um com o outro. É isto o que a Antígona de Sófocles claramente significa quando ela diz que o enterro de Polineces era um ato justo a despeito da proibição: ela quer dizer que era justo por natureza²⁹.

Aristóteles conectaria a insistência de Antígona para sepultar Polineces com a lei universal e com o que é justo *por natureza*. Remow também defende que a sua interpretação é embasada por um cuidadoso desembaraço do sentido do ‘natural’, sentido que não é limitado à necessidade lógica tal como foi empreendido por Burns (1998)³⁰. Na sua visão, Burns compreendeu mal o uso de Aristóteles de ‘natural’. Para Remow os dois entendimentos de Aristóteles de ‘natural’ devem ser lidos em um sentido (i) descritivo e num sentido (ii) normativo. No primeiro sentido ela faz referência às obras lógicas de Aristóteles, como os *An. Pr.* Nesse sentido o estagirita identificaria o que pertence ‘naturalmente’ a uma coisa com o que ocorre *hôs epi to polú* [na maior parte das vezes] e fica *aquém* da necessidade. Por exemplo, o que é natural não necessariamente pertence, como o caso de um homem tornar-se grisalho, pois é possível que o homem fique calvo ou morra antes de ficar grisalho. Nesse sentido, o uso descritivo de natural envolve o uso não-necessário, mas contingente, sendo, portanto, variável.

Existe outro sentido em que alguma coisa pode ser descritivamente natural, “em adição a ter uma causa fixa e interna e tomar lugar uniformemente ou sempre ou para a maior parte”³¹. Por exemplo, falar uma linguagem é natural para os seres humanos, embora a linguagem não venha “pré-instalada” e precise ser aprendida. Entretanto, a voz é natural, conforme Remow, nesse sentido de ter uma causa interna e fixa e ocorre ‘sempre’ ou para ‘a maior parte’. Como a linguagem [que também ocorre sempre ou para a maior parte] tem de ser aprendida, ela não é natural no mesmo

²⁸ Remow pensa que Burns está provavelmente correto sobre as intenções de Sófocles, porém ela pensa que é necessário uma melhor explicação do por que Aristóteles interpretou Antígona como ele fez. (2008, p.586n8).

²⁹“In a famous passage in the *Rhetoric*, Aristotle became the first know author to link Antigone with natural justice when he said: Universal law is the law of nature. For there really is, as every to some extent divines, a natural justice and injustice that is common to all, even to those who have no association or covenant with each other. It is this that Sophocles’ Antigone clearly means when she says that the burial of Polineces was a just act in spite of the prohibition: she means that it was just by nature” (REMOW, 2008, p.585). *Ret.* 1373 b 6-1373 b 11.

³⁰ Acerca da necessidade lógica que Burns atribui ao natural será desenvolvida no item 2.1.

³¹ REMOW, 2008, p.589.

modo que a voz, pois ela precisa de uma influência externa como a educação. Outro exemplo nesse sentido é o aprendizado de costumes sociais. As pessoas o aprendem na infância por meio da imitação, que é natural. Sendo assim, a linguagem e os costumes sociais se tornam habituais. Quando uma coisa se torna habitual ela é virtualmente natural. Como Aristóteles escreve na *EN*, o hábito é uma coisa não muito diferente da natureza. Tanto a linguagem como os costumes sociais são naturais no sentido descritivo em que um fenômeno é aprendido e permanece ‘sempre’ ou ‘para a maior parte’.

No segundo sentido do uso de ‘natural’, o sentido normativo, Remow busca caracterizá-lo buscando nas obras de *Fís.*, *Ethica Eudemia* e *EN*, afirmando que alguma coisa é normativamente natural quando, no que diz respeito à sua natureza descritiva, adquire a sua excelência. Por exemplo, é natural para os seres humanos atingirem excelências morais e intelectuais, como também é natural para eles alcançarem excelências na linguagem e nos costumes sociais. Remow infere a partir disso que “...qualquer coisa menos que perfeita, é natural no sentido normativo, para aquela coisa progredir para sua própria excelência, passando por meio de estágios intermediários necessários para chegar lá”³². Por exemplo, alguns gregos quando recém nascidos foram levados para o Egito [e assim eles tiveram que aprender a linguagem egípcia] de modo que teria sido normativamente natural para eles se sobressaírem naqueles esforços egípcios em vez da linguagem grega deles³³.

O que a comentadora chama a atenção, e que é importante aqui, é que ambos os sentidos de natural são variáveis e, portanto, não-necessários. Segundo Remow, para Aristóteles “a natureza humana é flexível. Fenômenos humanos que acontecem sempre ou para a maior parte [tais como linguagem, costumes sociais...], são descritivamente naturais para os seres humanos. É normativamente natural para os humanos se sobressaírem naquilo que é distintivo da natureza descritiva deles”³⁴. Visto que a natureza humana descritiva é flexível, do mesmo modo é flexível o que é normativamente natural para ela [natureza humana]. Sua tese, entretanto, se afasta da posição que Burns defende acerca da necessidade lógica que envolve o natural em virtude da sua universalidade. Lembrando que um dos objetivos de Remow nesse artigo é apresentar uma interpretação acerca do uso de ‘natural’ oposta àquela de Burns, que teria compreendido erradamente o sentido de ‘natural’.

³² REMOW, 2008, p.591.

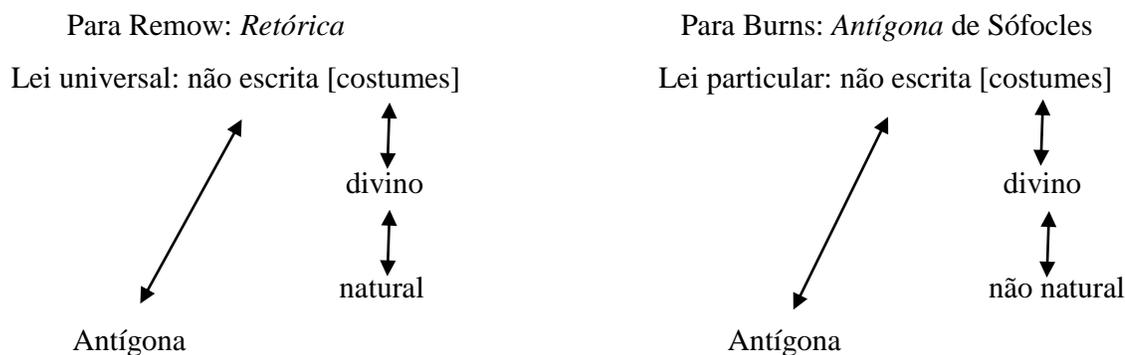
³³ REMOW, 2008, p.594.

³⁴ REMOW, 2008, p.599.

Depois de explicado o que Remow compreende pelo uso de ‘natural’, no sentido aristotélico, a partir das obras lógicas e éticas, já é hora de voltar para a discussão sobre a *Antígona* porque é a partir do entendimento do uso do natural nessas obras que Remow aplica ao justo natural o que Aristóteles delinea na *Ret.* A principal tarefa é tentar compreender o que Aristóteles quer significar quando afirma que a desobediência de Antígona ao decreto imposto por Creonte era justa “por natureza”.

Na perspectiva de Remow, Creonte se encontra numa posição de aprovar leis contra a prática dos costumes religiosos gregos. Sendo assim, mesmo que o decreto fosse legalmente justo, era, no entanto, injusto naturalmente. De acordo com Remow, era normativamente natural para Antígona sepultar Polínees. Na medida em que alguém proíbe ou impede outro de fazer o que é normativamente natural, é naturalmente injusto impedi-lo de realizá-lo. Em outras palavras, o decreto de Creonte era naturalmente injusto porque puniu Antígona por fazer o que era normativamente natural, ou seja, alcançar excelência na prática dos costumes religiosos gregos, visto que era expressivo da natureza descritiva dela.

Em síntese, se eu compreendi corretamente, por um lado Remow está afirmando que Antígona apela aos costumes religiosos como aquilo que é naturalmente justo. O decreto é, por essa razão, não-natural e injusto. Por outro lado, Burns está defendendo que Antígona apela aos costumes que são sancionados divinamente, mas que não são naturais. O decreto é, nesse sentido, inconstitucional. O que se desprende de ambas as interpretações é que Antígona apela para os costumes religiosos diante do decreto. O esquema abaixo resume o que foi dito:



Qual das duas interpretações se aproxima mais do pensamento de Aristóteles sobre o tema aqui analisado? A solução para esse questionamento será dada na última parte deste capítulo.

Outra interpretação sobre a justiça natural³⁵, e que será apresentada a partir de agora, é proferida Fred Miller. A tese de Miller no artigo “Aristotle on Natural Law and Justice”, de 1991, é clara: existe uma diferença crucial entre a *Ret.* e as duas obras éticas, *MM* e *EN*. Enquanto que na *Ret.* a justiça natural é eterna e imutável, nas obras éticas é mutável. Estas duas afirmações aparentemente contraditórias precisam ser analisadas.

1.4. A interpretação de Fred Miller

Fred Miller em “Aristotle on Natural Law and Justice”, dedica um subitem para tratar em específico sobre a lei natural na *Ret.* Ele inicia o artigo afirmando que Aristóteles tem sido designado como o pai da teoria da lei natural³⁶. Apesar disso, o autor admite que essa afirmação não é isenta de problemas, pois reconhece que existem muitos comentadores modernos que negam o conceito de lei natural no pensamento filosófico de Aristóteles. E isto é assim por três razões: (i) não é possível construir uma interpretação da lei natural que seja coerente entre todos os seus escritos; (ii) as afirmações sobre a lei natural são inconsistentes com outras bem atestadas doutrinas aristotélicas e (iii) o conceito de lei natural não desempenha um papel importante seja nos seus escritos éticos ou seja nos seus escritos políticos³⁷.

Miller observa que os capítulos 10, 13 e 15 da *Ret.* fornecem uma explicação coerente da doutrina da lei natural, exceto por uma inconsistência entre duas passagens que tratam sobre a lei não escrita e a equidade [*epieikes*]. No capítulo 10 a lei particular é definida como sendo um tipo de lei escrita. No entanto, no capítulo 13 a definição é alterada, pois a lei particular é ou escrita ou não-escrita.

No tocante aos três capítulos da *Ret.*, parece estarem em acordo as seis asserções seguintes: (i) a lei é tanto particular como comum [universal]; (ii) a lei comum consiste em acordos feitos por todos; (iii) a lei comum é a lei conforme à natureza; (iv) a lei comum é equivalente à justiça natural; (v) a lei comum é eterna e nunca varia porque ela é natural; e (vi) a lei comum pode entrar em conflito com a lei particular, como na famosa passagem referente a *Antígona*, de Sófocles. Além

³⁵ Miller usa “justiça” e “lei” como termos intercambiáveis.

³⁶ Em outro artigo, “Aristotle and the natural rights tradition”, ele afirma que Aristóteles é o fundador da doutrina do direito natural, doutrina essa que desempenharia um importante papel na sua teoria política (1988, p.166). Na sua perspectiva é possível atribuir a Aristóteles uma teoria dos direitos naturais sem assimilá-la a algumas das variantes do liberalismo moderno, por exemplo.

³⁷ No artigo “Aristotle on Natural Law and Justice” Miller reitera a sua tese defendida no artigo de 1988, de acordo com a qual a teoria da lei natural desempenha um papel importante nos escritos éticos e políticos de Aristóteles (1991, p.293-305).

dessas sentenças há uma harmonia também sobre o que é a lei particular nas seguintes passagens da *Ret.*³⁸, capítulo 10, 13 e 15: na primeira é dito que a lei particular é a lei de acordo com a qual as pessoas governam a si mesmas, na segunda é afirmado que a lei particular é a lei que é estipulada por cada grupo e na terceira passagem é dito que a lei particular é um tipo de contrato ou convenção. Ao caracterizar as leis escritas [particulares] como mutáveis e frequentemente variáveis, Miller observa que a lei comum [natural] não pressupõe uma comunidade ou acordo.

O que sugeriria que a lei natural [comum] possui uma origem divina, segundo Miller, são as citações de Sófocles e de Alcidas³⁹, embora ele reconheça que esta afirmação *não* se encontra explicitamente na *Ret.* Também reconhece que estes exemplos, além da citação feita a Empédocles, parecem introduzidos para ilustrar a noção de lei natural a partir de fontes familiares⁴⁰, não tendo o objetivo de destacar preceitos que seriam defendidos pelo próprio Aristóteles. Entretanto, na sua visão Aristóteles destaca uma importante implicação a partir das afirmações (i), (ii), (iii), (iv), (v) e (vi), a saber, que a lei natural é a lei de todos⁴¹ e se diferencia da lei particular por ser esta relativa à comunidade que estabelece seus próprios decretos.

É preciso retomar os diversos argumentos esboçados pelos comentadores juntamente com as passagens da *Ret.*, o que será feito a seguir, para poder chegar a uma solução do que significa a lei natural, nessa obra, no pensamento de Aristóteles.

1.5. Uma análise dos argumentos dos comentadores

De modo resumido tem-se as seguintes teses:

- (i) Na *Ret.* a lei natural é imutável [Burns e Miller];
- (ii) Na *Ret.* a lei natural é mutável [Remow];

³⁸ *Ret.* 1368b 7-8, 1373b 4-5 e 1376b 7-11.

³⁹ *Ret.* 1373 b 9-18 e 1375 a 33-b 2.

⁴⁰ No artigo já citado de Miller (1988), é escrito que “Aristóteles procura acomodar a noção popular de lei natural tanto quanto possível no seu próprio conceito de justiça natural, que é fundamentado na sua teoria teleológica e não no seu dogma teísta” (1988, p.181n11).

⁴¹ *Ret.* 1373 b 14-17. Entretanto, Aristóteles quando trata do direito natural na *EN* defende que a parte natural do direito faz parte da justiça política e esta existe apenas entre aqueles que compartilham uma vida com vistas à autossuficiência. Se isso estiver correto, pode se dizer que existe uma diferença essencial entre a *EN* e a *Ret.*, a saber, nesta última a lei natural pertence a todos, enquanto que naquela o direito natural existe apenas entre os homens livres e iguais. Para uma visão distinta ver Leo Strauss (2009) que, em linhas gerais, discorda da afirmação de que não existe direito natural fora da cidade, embora a forma de direito natural mais desenvolvida se encontra na comunidade política.

- (iii) Na *Ret.* os exemplos de Sófocles, Empédocles e Alcidas exemplificam a noção de lei natural a partir de fontes antigas e não representam preceitos prescritos por Aristóteles [Burns e Miller].

A partir de agora será revisto os pontos centrais dos argumentos defendidos pelos intérpretes em paralelo com as passagens da *Ret.*, concordando e discordando em partes, será possível chegar a uma solução coerente e plausível do que Aristóteles quer significar por lei natural nessa obra.

Irei começar por Burns. O que chama a atenção no seu artigo “Sophocles’ *Antigone* and history of the concept of natural law” é o seu pronunciamento sobre a passagem da *Antígona*. Burns não aceita a crença comum de que Antígona ao fazer as homenagens fúnebres ao seu irmão apela para uma lei sancionada divinamente que é idêntica à lei natural. Burns observa que não existem evidências que comprovem a equiparação entre lei divina e lei natural. O que dizer sobre isso? Na tragédia grega de fato não há uma identificação da lei divina com a lei natural e Burns talvez esteja correto, pois na passagem extraída da peça teatral é dito que Antígona não seguiu a ordem estabelecida pelo decreto de Creonte porque:

Não foi o meu Zeus que a proclamou
E nem a justiça dos deuses lá debaixo,
Que fixaram aos homens as perenes leis.
Não pensei que teus decretos fossem tão fortes
A ponto que um mortal pudesse transgredir
As inescritas e indeléveis leis divinas.
Elas não são de hoje, nem de ontem, são eternas.
E ninguém nunca soube de onde elas vieram⁴².

Para Burns há uma distinção fundamental, comum hoje, que não pode ser negligenciada. É uma distinção entre, de um lado, as leis ‘costumeiras’ e, de outro, os ‘decretos’. O decreto, na sua visão, entra em conflito com a lei antiga habitual [*customary*] que é sancionada divinamente. Ambas as leis ‘costumeiras’ e os ‘decretos’ são leis positivas para Burns. São duas as possibilidades de conclusão que Burns encontra na leitura de Aristóteles da *Antígona*: (i) Aristóteles⁴³ não entendeu ou representa mal [deliberadamente] a mensagem política que Sófocles quer demonstrar

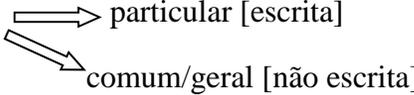
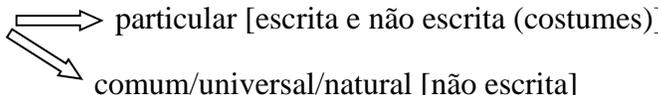
⁴² SÓFOCLES, 2006, p.450-460.

⁴³ Conforme Burns talvez Aristóteles tenha compreendido erradamente as intenções de Sófocles ao escrever a peça porque Sófocles estava preocupado com a questão política da Atenas Antiga, sobre os dois perigos que poderiam ameaçar a ordem política e social: a tirania [Creonte] e a anarquia [Antígona]. Para Burns foram os democratas e não Sófocles que empregaram o conceito de lei natural no debate político.

por meio da peça, ou (ii) Aristóteles apresenta a sua leitura da peça e ao mesmo tempo desenvolve uma crítica do conceito de lei natural como este era usado nos séculos IV e V a.C por políticos radicais como Eurípedes e Alcidamas, por exemplo. O seu intuito seria o de persuadir os leitores de que esse uso radical do conceito de lei natural é nada mais do que ‘um conselho retórico vazio’⁴⁴.

Se Aristóteles compreendeu corretamente a *Antígona* é outro problema. Como bem salientou Remow, a questão é a de saber o que Aristóteles quer significar quando escreve sobre a lei natural e, especificamente, saber se a lei natural descrita na *Ret.* é a lei que o estagirita adota para o seu sistema político.

Irei retomar algumas passagens da *Ret.* em que é feita uma caracterização entre a lei particular e a comum [universal/natural]. É nos capítulos 10 e 13 do livro I que Aristóteles oferece a seguinte definição:

- (a) Em *Ret.* I 10: A lei é  particular [escrita]
comum/geral [não escrita]
- (b) Em *Ret.* I 13: A lei é  particular [escrita e não escrita (costumes)]
comum/universal/natural [não escrita]

Burns defende que Antígona apela, tendo em vista o decreto imposto por Creonte, à lei particular [não escrita] da caracterização (b). No entanto, na *Ret.* Aristóteles explicitamente afirma que Antígona recorre à lei comum/natural de (b), uma lei que seria eterna, imutável e idêntica à lei divina:

A lei universal é a lei da natureza. Pois, existe uma justiça natural e uma injustiça que é comum a todos, mesmo para aqueles que não têm associação ou contrato um com o outro.

⁴⁴ Em que sentido ele trata aqui o conselho retórico como vazio? Vazio significa que os argumentos usados no debate entre *physis* e *nomos* eram sem sentido. O debate entre *physis* e *nomos* geralmente era associado à questão da escravidão, se esta era justa naturalmente ou convencionalmente. Na *Ret.* Aristóteles faz referência a Alcidamas, um dos oponentes desse debate. Para Alcidamas a escravidão natural era injustificável moralmente. Nesse sentido, para Burns Aristóteles entendia a concepção de lei natural defendida por esses opositores como “conselhos retóricos vazios”, já que Aristóteles acreditava que a escravidão era naturalmente justa.

Como por exemplo, o mostra a Antígona de Sófocles ao declarar que é justo enterrar Polineces, embora seja proibido: ela quer dizer que era justo por natureza⁴⁵.

Não é de hoje, nem de ontem que essa lei existe,
Mas eterna: e ninguém sabe desde quando surgiu⁴⁶.

A *Antígona* não é mencionada em I 10, mas ela precisaria? A lei comum [não escrita] de (a) no gráfico acima não é a mesma lei comum/universal/natural [não escrita] de (b)? Certamente, pois a definição de lei comum de (a) e (b) é a mesma, ambas são válidas para todos.

Na peça teatral Sófocles escreve que a sua personagem heroína recorre às leis divinas, não escritas e imemoráveis que “não são de hoje, nem de ontem”. O problema na interpretação de Burns é que ele não observou atentamente para o fato de que as leis não escritas da lei particular fazem parte dos costumes como ele mesmo reconhece; entretanto, esses costumes são “particularizados”, ou seja, fazem parte de uma determinada comunidade, e podem mudar em outra comunidade em virtude da diversidade cultural. A questão é que o direito que Antígona recorre na peça e que é retratado por Aristóteles com o objetivo de garantir o sepultamento do seu irmão, é um direito inalienável existente desde sempre, pois “não é de hoje, nem de ontem”, não sujeito às particularidades e à relatividade de uma sociedade particular. Aristóteles explicitamente insere o direito que Antígona recorre como sendo uma lei natural que é universal, válido para todos, o mesmo que se depreende da leitura da obra de Sófocles ao descrever um direito existente ‘desde sempre’. Em resumo, o direito que Antígona recorre, retratado seja na *Ret.* ou na tragédia grega, corresponde a um direito inalienável.

Em outro artigo (2003), a preocupação de Burns repousa numa outra questão, a saber, mostrar evidências nos textos de Aristóteles para o uso de argumentos de lei natural entre pensadores como Sófocles, Empédocles e Alcidas, e mostrar que esse debate não representava o próprio conceito de Aristóteles de lei natural. Burns relata, nesse artigo, que Aristóteles está, por meio dos seus escritos, mostrando que havia um debate entre *physis* e *nomos* entre os pensadores mencionados.

No artigo de 2002 o autor questiona se realmente era a intenção de Sófocles tratar de argumentos que envolvessem leis naturais. Esse assunto já foi abordado antes. O ponto agora são

⁴⁵ *Ret.* 13 1373 b 5 -11. Universal law is the law of nature. For there really is, as everyone to some extent divines, a natural justice and injustice that is common to all, even to those who have no association or covenant with each other. It is this that Sofocles’ Antigone clearly means when she says that the burial of Polyneices was a just act in spite of the prohibition: she means that it was just by nature.

⁴⁶ *Ret.* 1373 b 12-13. Not of to-day or yesterday it is, but lives eternal: none can date its birth.

os exemplos de Alcidas e Empédocles. Começarei pelo Sofista. O que dizer da referência feita a ele na *Ret.*? Aristóteles compartilha da ideia de que *todos* os homens são livres por natureza? Dificilmente. Basta apenas uma leitura superficial na *Pol.* para constatar que Aristóteles pensa exatamente o oposto do princípio defendido por Alcidas. Portanto, o exemplo de lei natural como algo imutável descrito na *Ret.* não significa ser do próprio autor da obra. Antes de chegar a essa conclusão é preciso apresentar as passagens da *Pol.* que comprovam a discordância dessa aplicação de lei imutável, passagens que comprovam que a escravidão é justa por natureza:

- (i) A administração da casa divide-se em tantas partes quantos os membros que formam a própria família que, desde que completa, é constituída *por escravos e homens livres* [grifo meu]⁴⁷.
- (ii) [...] as partes primeiras e menores possíveis da família são senhor e escravo [...]⁴⁸.
- (iii) Trataremos do senhor e do escravo, a fim de indagar as necessidades indispensáveis da existência e, simultaneamente, saber se podemos alcançar sobre tal relação *uma teoria melhor do que a corrente*⁴⁹.
- (iv) *Alguns* supõem que o ofício de senhor é uma ciência e que o governo da casa, do senhor, do político e do rei [...] são o mesmo⁵⁰.
- (v) *Outros afirmam* que o governo de um senhor sobre escravos é contrário a natureza, e que a distinção entre escravo e homem livre existe apenas por convenção, e não por natureza; e sendo uma interferência com a natureza é, portanto, injusto⁵¹.
- (vi) [...] o *escravo* é uma espécie de propriedade viva [...]⁵².
- (vii) [...] se os teares tecessem sozinhos, e se as palhetas tocassem sozinhas a cítara, então *os mestres não teriam necessidade de ajudantes nem os senhores de escravos*⁵³.
- (viii) [...] assim como o senhor somente o é enquanto senhor do escravo; mas não lhe pertence, *o escravo não é apenas escravo do seu senhor; pertence-lhe completamente*⁵⁴.
- (ix) Portanto, nós vemos qual é a natureza e função de um escravo; aquele que, por natureza, sendo homem, não pertence a si próprio, mas a outrem, *é escravo por natureza* [...]⁵⁵.

⁴⁷ *Pol.* 1253 b 2-4. The parts of household management correspond to the persons who compose the household, and a complete household consists of slaves and freemen.

⁴⁸ *Pol.* 1253 b 5-6.

⁴⁹ *Pol.* 1253 b 15-16. Let us first speak of master and slave, looking to the needs of practical life and also seeking to attain some better theory of their relation than exists at present.

⁵⁰ *Pol.* 1253 b 16-20. For some are of the opinion that the rule of a master is a science, and that the management of a household, and the mastership of slaves, and the political and royal rule [...] are all the same.

⁵¹ *Pol.* 1253 b 20-23. Others affirm that the rule of a master over slaves is contrary to nature, and that the distinction between slave and freeman exists by convention only, and not by nature; and being an interference with nature is therefore unjust.

⁵² *Pol.* 1253 b 32. [...] a slave is a living possession [...].

⁵³ *Pol.* 1253 b 38-1254 a 1. [...] if, in like manner, the shuttle would weave and the plectrum touch the lyre, chief workmen would not want servants, nor masters slaves.

⁵⁴ *Pol.* 1254 a 11-13. The master is only the master of the slave; he does not belong to him, whereas the slave is not only the slave of his master, but wholly belongs to him.

⁵⁵ *Pol.* 1254 a 13-15. Hence we see what is the nature and office of a slave; he who is by nature not his own but another's man, is by nature a slave [...].

Ainda no mesmo livro Aristóteles começa a analisar se toda a escravidão é contrária à natureza. Ele não encontra dificuldades nessa investigação porque reconhece que governar e ser governado são não apenas coisas necessárias, mas convenientes e justas. Ademais, o critério utilizado para diferenciar entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem repousa no nascimento, ou seja, por natureza uns nascem para mandar e outros para obedecer. Aristóteles define mais nitidamente o escravo por natureza:

Aqueles homens que se diferenciam entre si, tanto quanto a alma se diferencia do corpo ou o homem do animal (e tem esta disposição aqueles cuja atividade consiste em fazer uso do corpo, e isto é a melhor coisa que podem fazer) são escravos por natureza [...]. É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro (e é esta razão porque pertence de fato) e também aquele que participa da razão o suficiente para a apreender sem, contudo, a possuir. [...] Quanto à utilidade, escravos e animais domésticos pouco diferem; prestam ambos auxílio ao corpo, na medida das necessidades da vida⁵⁶.

Essa passagem esclarece que uns são livres e outros escravos por natureza, e que a escravidão nesse sentido é não apenas adequada, mas justa⁵⁷. Aristóteles mais adiante reconhece que a sua defesa da escravidão com o argumento de que é justa apenas se for por natureza não é uma unanimidade entre *todos* porque existem *alguns* que tendem a pensar que a escravidão convencional, *por lei [nomos]*, é justa sempre e em qualquer parte⁵⁸. Alcidas seria um desses ‘alguns’? Não haveria razão para pensar que não poderia ser ele, já que Alcidas defende que a escravidão é injusta se for por natureza, e justa apenas se for convencional. Mesmo que Aristóteles não esteja se referindo em específico a Alcidas, a ideia é compartilhada pelo sofista.

O que é importante ressaltar aqui é que os itens (i) ao (ix) citados acima são evidências textuais que comprovam que para Aristóteles na *Pol.* a escravidão por natureza não é apenas necessária, mas justa. Nesse sentido essas passagens contradizem a afirmação de Alcidas, presente na *Ret.*, de que “Deus tem deixado todos os homens livres; natureza não tem feito nenhum homem escravo”⁵⁹. Para Aristóteles, por outro lado, nem *todos* são iguais por natureza. Na

⁵⁶ *Pol.* 1254 b 15-19; 21-22; 23-25. Where then there is such a difference as that between soul and body, or between men and animals (as in the case of those whose business is to use their body, and who can do nothing better), the lower sort are by nature slaves, and it is better for them as for all inferiors that they should be under the rule of a master [...]. For he who can be, and therefore is, another’s, and he who participates in reason enough to apprehend, but not to have, is a slave by nature [...]. And indeed the use made of slaves and of tame animals is not very different; for both with their bodies minister to the needs of life.

⁵⁷ *Pol.* 1255 a 1-2.

⁵⁸ *Pol.* 1255 a 22-24.

⁵⁹ *Ret.* 1373 b-25.

passagem 1252 b 1 é dito que “[...] A natureza tem distinguido a mulher do escravo, e em 1259 b 3- 10 Aristóteles afirma textualmente que a relação existente entre o homem e a mulher é de “permanente desigualdade”, pois, “[...] o homem é por natureza superior, e a mulher inferior, um governa e a outra é governada” (1254 b 12-14).

A ideia de que as pessoas não são iguais fica implícita também numa passagem da *EN* em que Aristóteles trata da justiça particular. Quando é analisada a justiça distributiva que lida com distribuição de bens, como honras, cargos políticos ou mesmo dinheiro, onde o critério utilizado é a igualdade proporcional e não a igualitária, é dito que:

E a mesma igualdade existirá entre as pessoas e entre as coisas envolvidas; pois a mesma relação que existe entre as segundas - as coisas envolvidas - também existe entre as primeiras; se não são iguais, não terão o que é igual; mas isso é origem de disputas – quando ou iguais têm e recebem partes desiguais, ou quando desiguais recebem partes iguais. Além disso, isso é evidente a partir do fato de que as distribuições devem ser feitas “conforme o mérito”; pois todos concordam que a distribuição justa deve estar de acordo com o mérito em algum sentido, embora nem todos especifiquem o mesmo tipo de mérito, mas os democratas o identificam com a condição de homem livre, os oligarcas com a riqueza [...], e os aristocratas com a virtude. O justo é um tipo de termo proporcional. [...]. A proporção é uma igualdade de razões⁶⁰ [...].

O que se extrai da passagem citada é que uma distribuição justa é aquela em que os iguais recebem partilhas iguais e os desiguais partilhas desiguais. Com o princípio de que “os *desiguais* [grifo meu] recebem partilhas desiguais” Aristóteles aceita que nem todas as pessoas são iguais. Sendo assim, o princípio da igualdade de todos, de Alcidas, é oposto ao princípio de desigualdade desenvolvido por Aristóteles na *EN*. As passagens encontradas na *Pol.* e na *EN* comprovam que o exemplo que Aristóteles cita na *Ret.* ao fazer menção a Alcidas não representa uma ideia genuinamente aristotélica, mas tão-somente a exposição de uma ideia defendida por alguns sofistas.

O que dizer do exemplo citado na *Ret.* sobre Empédocles? Retomando a ideia, Empédocles é citado como exemplo de aplicação do conceito de lei natural que estabelece a interdição de matar

⁶⁰ *EN* 1131 a 20- 28; 29-31. And the same equality will exist between the persons and between the things concerned; for as the latter-the things concerned-are related, so are the former; if they are not equal, they will not have what is equal, but this is the origin of quarrels and complaints-when either equals have and are awarded unequal shares, or unequals equal shares. Further, this is plain from the fact that awards should be according to merit; for all men agree that what is just in distribution must be according to merit in some sense, though they do not all specify the same sort of merit, but democrats identify it with the status of freeman, supporters of oligarchy with wealth [...] and supporters of aristocracy with excellence. The just, then, is a species of the proportionate [...]. For proportion is equally of ratios [...].

qualquer ser vivente. Este princípio é universal, portanto é justo para todos porque é justo *por* natureza. Poderia ser dito que isto reflete as ideias de Aristóteles? Seria cometer um equívoco pensar que tal aplicação do conceito de lei natural resulta do pensamento aristotélico. Digo isso porque na *Pol.* novamente existem evidências que comprovam que essa não era sua a ideia. Depois de tratar do senhor e do escravo sendo justo quando for resultado da natureza, ele investiga acerca da propriedade e da arte de aquisição de recursos:

[...] existem diferentes tipos de alimentação e por isso também existem vários tipos de vida, tanto de animais como de homens. Nenhuma vida é possível sem alimentação e os diferentes tipos de alimentação produzem diferentes tipos de vida entre os animais. [...] uns são carnívoros, outros herbívoros [...] a natureza proporcionou-lhes diferentes modos de vida para os ajudar a alcançar o alimento. Como a mesma coisa não agrada todos do mesmo modo, mas a uns agrada isto a outros aquilo, as maneiras de viver dos carnívoros e dos herbívoros são diferentes. Do mesmo modo diferem as vidas dos seres humanos. Os mais indolentes são pastores, dado que a comida, que lhes é fornecida pelos animais domésticos, surge sem qualquer esforço [...]. [...] outros vivem da caça [...], outros vivem da pesca. [...] Outros ainda vivem da caça de aves ou de animais selvagens⁶¹.

A sua explicação de que os animais servem de alimentos para os homens [o que entra em contradição com o que é dito na *Ret.* sobre a interdição de matar qualquer ser vivo] não termina nessa passagem, pois mais adiante ele reconhece que as plantas existem para a subsistência dos animais, e estes existem para o bem do homem: os animais domésticos para uso e alimentação, e os animais selvagens para alimentação e outras utilidades como vestimentas e demais utensílios⁶².

Agora sobre a tese de Remow. Ao contrário de Burns⁶³, Remow defende que Antígona apela à lei natural e não à lei particular [não escrita], embora ela pense que Burns esteja provavelmente correto sobre as “intenções” de Sófocles ao escrever a tragédia grega. Remow nesse artigo não pretende investigar como fez Burns [em um de seus artigos] se Aristóteles interpretou bem ou não a tragédia. Ao invés, o seu objetivo é analisar em que sentido Aristóteles interpretou o apelo de Antígona diante do decreto. Além disso, na sua interpretação a justiça natural em

⁶¹ *Pol.* 1256 a 19-21; 25-32; 35-36; 37-38. [...] there are many sorts of food, and therefore there are many kinds of lives both of animals and men; they must all have food, and the differences in their ways of life. [...] as they as carnivorous or herbivorous [...]. [...] and their habits are determined for them by nature with regard to their ease and choice of food. But, the same things are not naturally pleasant to all them; and therefore the lives of carnivorous or herbivorous animals further differ among themselves. In the lives of men too there is a great difference. The laziest are shepherds, who lead an idle life, and get their subsistence without trouble from tame animals [...]. Others support themselves by hunting [...]. [...] others, who dwell near a sea in which there are fish, are fishermen, and others live by the pursuit of birds or wild beasts.

⁶² *Pol.* 1256 b 15-20.

⁶³ Tese -1 de Burns: Antígona apela à lei *customary* [costumes] e não à lei natural.

Aristóteles não é imutável, embora seja natural. Essa tese é altamente controversa porque, como visto antes, na *Ret.* Aristóteles afirma que a lei natural é imutável.

A argumentação de Remow também é problemática. Ela identifica o apelo de Antígona aos costumes religiosos, o mesmo feito por Burns. A única diferença entre eles é que enquanto Burns defende que esses costumes são divinos e não naturais, Remow defende que a prática de sepultar os entes queridos é algo não somente divino, mas também natural. Remow além de defender que Antígona recorre aos costumes também declara que essa lei é variável, lembrando da sua tese que ambos os sentidos de natural, a saber, descritivo e normativo, não são necessários, portanto, contingentes.

O problema dessa interpretação é que ela vai além do texto aristotélico. Em nenhum momento na *Ret.* Aristóteles deixa qualquer pista de que os exemplos dados de aplicação de lei natural sejam eminentemente mutáveis. Poderia se questionar acerca dos exemplos que Remow busca nas obras lógicas, como o exemplo de que o natural comporta a variabilidade, expresso na alegoria do homem grisalho: ficar grisalho pertence naturalmente ao homem, mas é possível não ocorrer caso o homem fique calvo ou morra antes. Essa interpretação apresenta problemas porque na *Ret.* é claramente expresso que a lei natural é universal, divina e imutável. Não há, nesse sentido, qualquer referência de que o ‘natural’, nesse contexto, seja passível de variação. Sendo assim, não há como atribuir à *Ret.* a última palavra de Aristóteles sobre o assunto.

Há outra razão também plausível para rejeitar a citação da Antígona como exemplificando o próprio conceito de direito natural de Aristóteles. Na *EN* o estagirita afirma que “[...] enquanto que para conosco existe algo que é justo mesmo por natureza, ainda que seja mutável”⁶⁴. São evidências que contradizem expressamente o caráter irrevogável da lei natural na *Ret.* Ainda na *EN* Aristóteles afirma algo, que, no entanto, ele não concorda e que reflete, em certo sentido, o que é dito na *Ret.*, a saber, para os deuses o direito natural é imutável. Deixarei para desenvolver melhor o conteúdo das passagens da *EN* no próximo capítulo. No último capítulo desse trabalho serão retomadas as passagens do capítulo 15 da *Ret.* em que se identifica que o apelo de Antígona à lei comum/natural se encontra num contexto eminentemente retórico, o que mais uma vez fornece provas para a tese de que a *Ret.* não deve ser vista como um texto que contribua para a defesa do direito natural em Aristóteles.

⁶⁴ “[...] while with us there is something that is just even by nature, yet all of it is changeable” (*EN* 1134 b 29-30).

Agora uma última palavra sobre os argumentos de Miller. Para Miller, apesar das inconsistências acerca da lei não escrita e da equidade, a *Ret.* fornece um acordo coerente no que diz respeito à justiça ou à lei natural que é similar às outras teorias da lei natural. Miller está consciente de que a tese defendida na *Ret.* “considera o natural como eterno e imutável” (1991: p. 287). Assim como Burns, Miller concorda que na *Ret.* Aristóteles está representando o debate antigo entre *physis* e *nomos*. No entanto, apesar de Miller reconhecer que na *Ret.* Aristóteles não pretendeu desenvolver a sua teoria do direito natural, ele discorda da tese que tende a rejeitar essa obra como fonte da própria visão de Aristóteles porque pensa que ela não deveria ser subestimada.

Apesar da *Ret.* não ser a última palavra de Aristóteles, várias passagens, incluindo as que tratam da lei natural, auxiliam na discussão do próprio entendimento do que é o direito natural para o estagirita. Por exemplo, já é sabido que ele não aceita a ideia de que o direito natural é imutável, divino, além da recusa da ideia da existência de um conflito entre a lei natural e a positiva.

Nesse capítulo o objetivo primordial foi destacar algumas passagens centrais da *Ret.* que são altamente controversas, como as citações da *Antígona*, Empédocles e Alcidamas. Todos estes são exemplos dados de lei natural que enfatizam a sua imutabilidade. Entretanto, como foi evidenciado, outras passagens do corpus aristotélico ‘aparentemente’ contradizem estes exemplos mencionados. Sendo assim, o passo seguinte foi o de buscar evidências textuais em escritos como *Pol.* e *EN* para compará-las às da *Ret.* e assim, após conhecer os argumentos de alguns comentadores sobre o tema, concordando e discordando em partes, foi possível atingir uma ideia clara sobre o significado inicial das passagens da *Ret.*

O direito natural na *Ethica Nicomachea*⁶⁵ e na *Magna Moralia*⁶⁶

No início do livro V da *EN* Aristóteles reconhece a existência de vários significados do termo ‘justiça’⁶⁷:

[...] ‘justiça’ e ‘injustiça’ parecem ser termos ambíguos, mas como seus diferentes significados se aproximam uns dos outros, a ambiguidade escapa e não é obvio como, por comparação, quando os significados se afastam um do outro, por exemplo, [pois aqui é grande a diferença de forma exterior] como a ambiguidade no uso de *kleis* para designar a clavícula de um animal e o ferrolho com que trancamos uma porta. Tomemos, pois, os vários sentidos em que um homem pode ser dito ser injusto. O homem sem lei assim como o ganancioso e desigual são considerados injustos, assim tanto o respeitador da lei e o igual serão justos⁶⁸.

O primeiro sentido de justiça é geral, também denominado de universal⁶⁹. O cidadão que respeita a lei é justo. A justiça entendida nesse sentido estipula a realização de ações virtuosas, por exemplo, exercer a coragem [não abandonar as suas armas] e praticar a temperança [não cometer adultério]. Esse tipo de justiça é considerado uma virtude completa e ele é identificado na relação com o próximo. É uma virtude completa porque aquele que possui a justiça universal pode exercer a justiça sobre si mesmo [assuntos privados] e sobre o próximo [assuntos públicos]⁷⁰. Apesar dos vários sentidos do termo “justiça”, a relação com o próximo constitui uma unidade, pois dentre as virtudes morais, a justiça é aquela que diz respeito ao outro.

⁶⁵ Os livros da *EN* V, VI e VII são comuns aos livros da *EE* IV, V e VI. Sendo assim, o livro V da *EN* é comum ao livro IV da *EE*. A *EN* é geralmente considerada como dedicada aos legisladores e a *EE* aos estudantes de filosofia. Antony Kenny, por exemplo, considera a *EE* uma obra de maturidade do pensamento de Aristóteles.

⁶⁶ Sobre a *Magna Moralia*, de acordo com Zingano, há a “controvérsia sobre a autenticidade ou não desta obra; a opinião mais frequente é que se trata de um curso proferido pelo jovem Aristóteles, cuja transcrição, contudo, provavelmente foi feita após a sua morte (o que explicaria alguns detalhes do grego, mais próximo do demótico do que do clássico ateniense). Convém salientar que, conceitualmente, a *MM*, mostra mais proximidade com a *EE* do que com a *EN*; nesse sentido, seu uso e destino estão ligados ao modo como considerarmos a relação entre a *EN* e a *EE*” (2008, p.9).

⁶⁷ Um contraste que pode ser observado entre a teoria política de Aristóteles e algumas das mais influentes teorias políticas modernas: enquanto que na teoria aristotélica a polis [cidade-estado] surge naturalmente porque os seres humanos são animais políticos por natureza, em Thomas Hobbes, no *Leviatã*, os seres humanos não são políticos por natureza e a comunidade política é uma criação humana e não natural.

⁶⁸ *EN* 1128 b b25-1129 b 1. [...] ‘justice’ and ‘injustice’ seem to be ambiguous, but because the homonymy is close, it escapes notice and is not obvious as it is, comparatively, when the meanings are far apart, e.g. (for here the difference in outward form is great) as the homonymy in the use of *kleis* for the collar-bone of an animal and for that with which we lock a door. Let us then ascertain the difference ways in which a man may be said to be unjust. Both the lawless man and the grasping and unequal man are thought to be unjust, so that evidently both the law-abiding and the equal man will be just.

⁶⁹ E também por “justiça ampla”.

⁷⁰ *EN* 1129 b 1-33 e *EN* 1130 a 1-14.

O outro sentido do termo é considerado como uma parte da virtude, sendo denominado de justiça particular. Este tipo de justiça envolve a igualdade. A justiça particular pode ser dividida em três tipos. O primeiro tipo é a (i) justiça distributiva, aplicada à distribuição de honras [como funções políticas], dinheiro ou bens [propriedade] entre aqueles que possuem parte na constituição. Em uma distribuição justa, as partes não precisam necessariamente ser tratadas igualmente, sendo permissível que alguém receba uma porção desigual. O segundo tipo é a (ii) justiça corretiva, que possui duas divisões: (a) voluntárias, como as compras, as vendas, os empréstimos, os depósitos etc.; e (b) as involuntárias, como o furto, o adultério, o envenenamento, o falso testemunho, a agressão, o sequestro, o homicídio, o roubo à mão armada etc. Esse tipo de justiça desempenha um papel corretivo nas relações entre os cidadãos. Nesse sentido a lei considera apenas o caráter do delito, não importando se um homem mau tenha defraudado um homem bom ou vice-versa. Por fim, há também a (iii) justiça comercial [recíproca] que ocorre nas transações de troca. Sendo A um arquiteto, B um sapateiro, C uma casa e D um par de sapatos, em uma troca proporcional o arquiteto deve receber do sapateiro o par de sapatos e dar o seu produto em troca⁷¹.

Até este momento foi visto que existem dois sentidos para a justiça: (i) a justiça geral e (ii) a justiça particular. A partir destes dois tipos de justiça mencionados acima poderia se perguntar qual é a finalidade que Aristóteles atribui ao tratar sobre esses significados? Uma solução que me parece plausível é que a justiça universal e a particular contribuem para o bom funcionamento da polis. É no livro III da *Pol.* que Aristóteles aplica a sua teoria da justiça distributiva quando critica a concepção de justiça da democracia e da oligarquia, posto que esses regimes políticos defenderiam uma justiça relativa e parcial. Para Aristóteles nenhum desses regimes concordam no que constitui a igualdade dos cidadãos, entretanto, concordam apenas sobre o que consiste a igualdade da riqueza ou da liberdade. Por exemplo, os que defendem a oligarquia pensam que a desigualdade na riqueza implica desigualdade em tudo como na distribuição do poder político. Não de deterei, no entanto, em detalhes sobre esse assunto visto que a primeira parte deste capítulo pretende elucidar a enigmática passagem em que Aristóteles atribui a mutabilidade ao direito natural.

Entre os estudiosos do pensamento político aristotélico é bem conhecido que a ‘justiça’ é uma palavra homônima. Dos dois sentidos mencionados antes, um deles se refere à lei enquanto

⁷¹ EN 1130 a 14-1134 a 15.

moralidade [justiça universal] e o outro à lei [justiça particular] enquanto igualdade. Além desses significados Aristóteles também atribui um sentido político. No capítulo 6 do mesmo livro da *EN*, ele explica onde a justiça política é encontrada:

Esta é encontrada entre homens que vivem em comum tendo em vista a autossuficiência, homens que são livres e iguais quer proporcionalmente, quer aritmeticamente, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia⁷².

Alguém que é um leitor das obras de Aristóteles, especialmente da *Pol.*, entenderia o que ele quer significar pela frase: “...de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia”. Uma leitura da *Pol.* é suficiente para compreender que ele está se referindo à justiça doméstica [relação de justiça existente entre o homem e a mulher], que é distinta da justiça existente entre os cidadãos participantes da polis. Ainda é acrescentado que a justiça política se manifesta “na relação com a lei e se verifica entre pessoas ‘naturalmente’ sujeitas à lei; e essas pessoas são as que têm partes iguais em governar e ser governadas”⁷³.

É no capítulo 7 da *EN* que Aristóteles afirma que a justiça política possui uma parte natural [*to phusikon*] e a outra convencional/legal⁷⁴ [*to nomikon*]. Primeiro definirei a parte natural e depois a convencional⁷⁵. Pertencem à parte natural as seguintes características⁷⁶:

- (i) Universalidade: pois existe em toda parte, isto é, “tem a mesma força [*dunamin*] em todo lugar”.
- (ii) Não-arbitrariedade: não depende da opinião humana⁷⁷.

⁷² *EN* 1134 a 2-29. This is found among men who share their life with a view to self-sufficiency, men who are free and either proportionately or arithmetically equal, so that between those who do not fulfil this condition there is no political justice but justice in a special sense and by analogy.

⁷³ *EN* 1134 b 8-15. No último capítulo desse trabalho será discutido com mais detalhes em que sentido a parte natural do direito político se manifesta entre as pessoas naturalmente sujeitas à lei.

⁷⁴ Richard Kraut utiliza ‘legal’ e ‘convencional’ como sinônimos (2002).

⁷⁵ É bem conhecida a palavra de Trasímaco na *República*, de Platão: “que a justiça consiste na vantagem do mais forte e de quem governa” (*Rep* I 343 c). Para Trasímaco a lei estabelecida pelo governante é justa. Não somente Trasímaco, mas os sofistas em geral tratam a natureza e a convenção como opostos. Para Aristóteles, por outro lado, a lei convencional para ser justa deve estar *de acordo* com a natureza. Não há oposição.

⁷⁶ *EN* 1134 b 18-1135 a 5.

⁷⁷ Na tradução de Terence Irwin da passagem *EN* 1134 b 19-21: “[...] The natural has the same validity everywhere alike, independent of its seeming so or not” (1999). Bernard Yack segue a edição de Bekker’s Berlin, cuja tradução dessa passagem é similar à de Irwin com uma exceção: ao invés de “validity” é encontrado “force”. Conforme Yack: “Natural right has the same force everywhere, and does not exist by its seeming so or not” (1990, p.219). E a tradução de W. D. Ross, revisada por J. O. Urmson: “[...] natural, that which everywhere has the same force and does not exist by people’s thinking this or that” (1984).

- (iii) Mutabilidade⁷⁸: o justo por natureza é mutável [analogia feita entre o direito natural e a ambidestria: por natureza a mão direita é ‘mais forte’, mas existe a possibilidade, através do treino, de tornar-se ambidestro]. Isso significa que mesmo o que é por natureza é passível de variação.
- (iv) Que a justiça natural é mutável não é no todo correto, pois entre os deuses a justiça é imutável.
- (v) Para os deuses todo estabelecimento de ordem jurídica pertence à justiça convencional e, portanto, é variável. O que é natural é invariável, tem em toda parte a mesma força, como o fogo que queima tanto na Grécia quanto na Pérsia.

Sobre o direito legal⁷⁹:

- (vi) “O que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecido”⁸⁰. O exemplo utilizado para definir o direito legal é: o resgate de um prisioneiro pode ser de uma mina ou duas, duas ovelhas podem ser sacrificadas e não uma cabra etc. Também pertencem à justiça convencional todas as leis estabelecidas, via prescrições

⁷⁸ Tomás de Aquino, quando trata da lei natural na questão 94 da Iª parte da IIª parte da *Suma Teológica* (1993), observa que ela é completamente imutável em relação aos primeiros princípios. De modo igual é imutável os princípios secundários, deduzidos dos primeiros, na medida em que mantém a sua validade na maioria dos casos [ou seja, no ‘mais das vezes’], mas a lei natural pode mudar em alguns casos particulares (art. 5). O primeiro preceito da lei natural decorre do primeiro princípio da razão prática que é tomado a partir da noção de bem que é o que todos visam, a saber, “o bem deve ser feito e o mal evitado”. É desse primeiro preceito da lei natural que todos os outros são deduzidos. Faz parte da lei natural tudo o que o homem se encontra naturalmente inclinado como, por exemplo, agir em conformidade com a razão, pois o primeiro preceito da lei natural é apreendido pela razão (art. 2). E aqui a razão é prática e não especulativa, pois a especulativa diz respeito ao necessário enquanto que a prática ao contingente (art. 4). Nesse sentido, a lei natural pode mudar nos casos em que a razão é impedida de observar os preceitos primários da lei natural, seja por causa de uma paixão ou um mau costume/hábito (art. 4 e 5). Tomás de Aquino no *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* ao livro V da *EN* agrega a sua teoria à de Aristóteles. Isso fica evidente quando ele comenta a definição de direito natural de Aristóteles. O direito natural tem “a mesma força em todo lugar”, conforme a *EN*, e Tomás acrescenta a seguinte asserção: “para induzir o bem e evitar o mal”, sendo, portanto, universal, isto é, existente em toda parte (1993, p.325). Essa última frase não se encontra no texto aristotélico. Outro comentário feito por Tomás de Aquino que também vai além do texto de Aristóteles diz respeito ao problema da mutabilidade do direito natural. A leitura que Tomás faz de Aristóteles é que são mutáveis apenas as ações *decorrentes* da natureza da justiça, mas que as ações pertencentes à verdadeira natureza da justiça, como “o roubo não pode ser exercido”, não podem ser mudadas (1993, p.328).

⁷⁹ Conforme Michael Pakaluk Aristóteles não diz muito sobre a justiça natural, sendo mais enfático na rejeição do convencionalismo (2005, p.204).

⁸⁰ *EN* 1134 b 20-23.

de decretos, para casos particulares (por exemplo, que o sacrifício deveria ser feito em honra de Brásidas⁸¹). Tanto o direito natural quanto o legal são variáveis.

- (vii) As coisas que são justas por causa da convenção se assemelham a medidas. Por exemplo, as medidas do vinho e do trigo, as vendas por atacado são maiores e as vendas por retalho, menores. Em outras palavras, as medidas não são iguais em todos os lugares.
- (viii) As coisas que são justas, que são dependentes da decisão humana, não são iguais em toda a parte, assim como as constituições não são as mesmas. Apesar disso, existe uma constituição que é, *pantachou*⁸², por natureza, a melhor⁸³.

A complexidade e ambiguidade da passagem da *EN* tem gerado discussões entre os comentaristas. Aristóteles está evidentemente preocupado em recusar a tese convencionalista que defende a existência apenas do direito convencional. Ele relata que entre os deuses a justiça é invariável, mas que entre nós, no mundo sublunar, existe algo que é justo por natureza, apesar de ser variável. Aristóteles não fornece um exemplo do que seria o direito natural, no entanto, esclarece que a mutabilidade é a sua característica fundamental. Aristóteles ilustra essa variabilidade recorrendo a um exemplo da ciência biológica, o exemplo do homem destro por natureza⁸⁴. Apesar do ser humano ser destro por natureza, nada impede que se ele usar constantemente a mão esquerda, pode se tornar ambidestro. O que é natural pode, portanto, variar.

Após apresentada a definição de direito natural e legal na *EN* é preciso situar algumas interpretações frente às estas enigmáticas passagens. Algumas teses, divergentes entre si⁸⁵, foram

⁸¹ Conforme Terence Irwin, Brásidas foi um general espartano que depois da sua morte recebeu sacrifícios por ser um libertador (1999, p.234).

⁸² Pode ser traduzido por “em todo lugar” ou “em cada lugar”.

⁸³ É no terceiro capítulo que será buscado um entendimento de que constituição ou constituições Aristóteles está se referindo na *EN* como sendo por natureza a(s) melhor(es).

⁸⁴ Esse exemplo é retomado na *MM*. A ideia é a mesma em ambas as obras, apenas com uma modificação terminológica: na *EN* o termo usado é “mais forte”, na *MM* o termo é “superior”.

⁸⁵ Para Yack o direito natural e o convencional representam dois tipos de justiça que são encontrados na comunidade política e *não* representam normas de adjudicação. O direito natural é um tipo de julgamento que é feito por alguns membros que vivem na *polis*, isto é, os homens livres e iguais. Esses homens livres e iguais são selecionados para participarem da comunidade política conforme as suas capacidades naturais. E é na *Pol.* que Aristóteles apela à natureza para determinar quem tem essa capacidade, de modo que nem todos possuem tal capacidade para fazer o tipo de julgamento sobre as ações justas que constitui o direito natural. No entanto, na visão do autor, o apelo à natureza nessa obra não possui ligação com a concepção de direito natural desenvolvida na *EN*, servindo apenas para demonstrar que a natureza tem equipado alguns seres humanos com a capacidade para fazer esse tipo de julgamento. Como exemplo de direito natural, Yack aponta que ações como ‘como se deve punir o roubo’ ou ‘como distribuir o poder político’ pertencem à justiça natural e não à legal (1990).

defendidas por comentadores com o intuito de eliminar algumas inconsistências no pensamento aristotélico. São elas:

- (i) O princípio da lei natural é tanto mutável como imutável. [Tony Burns].
- (ii) Para Aristóteles a justiça natural é mutável. [Gabriela Remow].

2.1. A interpretação de Tony Burns⁸⁶

Burns dedica o artigo “Aristotle and natural law” (1998) para tratar de um tema que é central para o entendimento do que Aristóteles quer significar quando declara em dois momentos na *EN* que o direito natural tem “em todo lugar a mesma força” e, assim como o direito convencional, é variável. Para Burns estas duas asserções parecem envolver uma contradição porque quando Aristóteles aponta a analogia para explicar no que consiste a parte natural declara que “o fogo queima do mesmo modo aqui e na Pérsia”, revelando assim a imutabilidade.

No entanto, ele aponta que nessa passagem em análise, 1134 b 18-1135 a 5, não há inconsistência na argumentação aristotélica. Burns tenta resolver o problema atribuindo uma validade moral à mutabilidade e à imutabilidade da lei natural. Ele busca exemplos no livro II da *EN*, nos quais Aristóteles estabelece as interdições absolutas como o adultério, o roubo e o assassinato. Estes três atos são por sua própria natureza essencial ou necessariamente errados em todas as sociedades, lugares e épocas, ou seja, os princípios de justiça associados a esses atos possuem uma validade moral que é universal, sendo que nesse contexto a necessidade envolvida é lógica. A incorreção do adultério, por exemplo, está logicamente implicada pelo próprio significado do termo. Em outras palavras, para Burns, se alguém compreende o que significa “adultério” então ele entende que está diante de uma obrigação moral de não realizá-lo. Portanto, o que Aristóteles quer significar quando se refere aos princípios da lei natural como imutáveis é que eles possuem o mesmo tipo de validade moral universal das interdições absolutas⁸⁷. Segundo

⁸⁶ No artigo “Aristotle and natural law” Burns usa “justiça natural e lei natural” de modo intercambiável (1998, p.142). Burns é um dos comentadores que defende que Aristóteles é o fundador da teoria da lei natural, embora reconheça que é distinta tanto da lei natural dos estoicos quanto da teoria do período moderno conhecida como liberal. Aristóteles é melhor caracterizado como o pai da concepção conservadora da lei natural, encontrada nos escritos de Charles Montesquieu, Edmund Burke e Georg Hegel. Para Burns, muitos comentadores compreenderam mal Aristóteles por causa das ambiguidades concernentes à divergência nas traduções do grego. No artigo “The Tragedy of Slavery: Aristotle’s Rhetoric and History of the Concept of Natural Law” (2003) ele também defende que a teoria do direito natural de Aristóteles diferencia-se dos seus oponentes no debate antigo, a saber, Empédocles, Alcidas e Sófocles.

⁸⁷ Tomás de Aquino, em *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, atribui a ações como o roubo um caráter eminentemente natural. Ele comenta que princípios de direito natural como ‘o mal deve ser evitado’, ‘os prisioneiros deveriam ser resgatados’, ‘ninguém deve ser injustamente tratado’ e ‘o roubo não deve ser cometido’ são todos

o autor, os sistemas legais de todas as sociedades devem conter princípios de justiça política que proibem a realização de tais ações.

Para Burns existe uma distinção fundamental entre a justiça política e a convencional, distinção que é importante para compreender a relação entre a lei natural e a lei positiva⁸⁸. Ele adota uma divisão horizontal da justiça política dentro de duas partes, e defende que existem três tipos de justiça, a saber, a justiça política, a justiça natural e a justiça convencional. De acordo com a interpretação da divisão horizontal não existe princípio de justiça política que seja inteiramente natural ou inteiramente legal⁸⁹. Por exemplo, o princípio acerca da prática do resgate do prisioneiro pertence à justiça política e não à justiça convencional. Que “o resgate do prisioneiro é de uma mina” pertence à justiça convencional, porém a sentença “todos os prisioneiros devem ser resgatados” pertence à justiça natural que envolve uma matéria de estrita necessidade moral. Sendo assim, qualquer princípio particular de justiça política possui uma parte que (i) implica necessidade moral [justiça natural] e outra parte que (ii) não relata matéria de necessidade moral [justiça convencional]⁹⁰. Em (ii) Aristóteles quer dizer, segundo Burns, que o resgate para o prisioneiro seria de uma mina em algumas cidades, enquanto que em outras seria de duas minas. A variação que ocorre a partir da justiça convencional é legítima do ponto de vista moral.

Os princípios da lei natural são, conforme o entendimento de Burns, princípios formais de moralidade ou justiça. Os preceitos da lei natural que são as interdições dos atos de adultério, roubo e assassinato são denominados preceitos secundários⁹¹ e são formais ou abstratos porque embora declarem que estas ações não devem ser realizadas, não estabelecem quais ações particulares são “proibidas”⁹². É tarefa da lei convencional interpretar e definir os conceitos de “roubo” e

conhecidos naturalmente por meio da razão prática. Segundo Tomás, o princípio de fixação de preço pertence à justiça legal.

⁸⁸ Para Burns, a lei positiva é “melhor empregada para se *referir* à justiça política ao invés da justiça convencional ou legal”. Traduzir “justiça política como lei positiva não é correto” (1998, p.145). Ainda segundo o autor, um número de comentadores tende a usar o termo “lei positiva” como sinônimo de justiça convencional ou legal.

⁸⁹ Para Burns, apenas os princípios de justiça política como os decretos são inteiramente legais ou convencionais.

⁹⁰ Segundo Burns, essa interpretação é apresentada por Tomás de Aquino no seu comentário a *EN*.

⁹¹ Assim denominados por Tomás de Aquino.

⁹² Conforme Burns, se Aristóteles aceita esses preceitos secundários da lei natural, então está logicamente comprometido a aceitar um outro princípio da lei natural superior e mais importante, a saber, a equidade. A equidade possui um duplo sentido: geral e específico (1998, p.152n26). É o sentido geral que Burns está se referindo. Sendo assim, a lei natural é um preceito formal porque apenas dita que “todos são iguais em todos os aspectos relevantes” [justiça particular corretiva] (1998, p.152) ou “que iguais devem ser tratados de modo igual em circunstâncias similares” [justiça particular distributiva]. É um princípio formal porque não diz “quem são iguais” e “como eles devem ser tratados”. A lei convencional é uma particularização da lei natural porque é sua tarefa determinar como as pessoas devem ser tratadas. Além disso, o princípio da equidade é uma formulação alternativa ao preceito da moralidade conhecido como regra de ouro: “não faça ao outro o que você não faria a você mesmo” (1998, p.153).

“adultério”. É nesse último sentido que os princípios da lei natural são mutáveis do ponto de vista moral, pois variam de sociedade para sociedade sendo, portanto, não universais.

Burns também acredita que existe uma tendência em Aristóteles em associar “o natural” ao “universal”, isto é, ao necessário ou ao que se aplica em todos os casos (p. 157). Na sua perspectiva, existe uma outra alternativa de explicar como os princípios da justiça natural são ou mutáveis ou imutáveis. Os princípios da justiça natural podem ser interpretados como possuindo uma validade moral universal e também como empiricamente universais. Esses princípios devem ser encontrados nos sistemas de justiça política de todas as sociedades, tempos e lugares.

Por um lado, os princípios da lei natural podem ser considerados (i) puramente formais, empiricamente universais e imutáveis e, por outro, (ii) concretos e mutáveis. Como os princípios da justiça natural apenas podem existir se estiverem combinados com os princípios da justiça legal, ambos variam moral e empiricamente de sociedade para sociedade, de tempo para tempo e de lugar para lugar. Assim, os princípios de justiça política são manifestações particulares e concretos dos princípios formais da lei natural. Com isso, segundo Burns, desapareceria a aparente inconsistência no pensamento político aristotélico.

A seguir será desenvolvida a interpretação de Gabriela Remow. A sua principal preocupação é responder o artigo de Burns e apontar que ele falhou ao interpretar o termo ‘natural’ em Aristóteles. Ao contrário de Burns de que alguma coisa natural está associada com o universal, e que envolve necessidade, Remow afirma a ausência de necessidade quando se trata do termo ‘natural’.

2.2. A leitura de Gabriela Remow

O ponto fulcral de Remow no artigo “Aristotle, Antigone and Natural Justice” (2008) repousa na sua interpretação da mutabilidade da justiça natural e na sua crítica à afirmação de Burns de que “existe uma tendência em Aristóteles em associar o natural com o universal, isto é, com o necessário no sentido específico que se aplica em todos os casos possíveis” (2008, p. 587). Remow critica Burns porque ele fornece citações do texto de Aristóteles que apenas explicam o que é universal ao invés de comprovar que o ‘natural’ está associado ao ‘universal’.

Outra crítica feita a Burns é a sua interpretação de que os princípios da lei natural, como “roubo é errado”, são analíticos. O ponto é que na perspectiva de Remow, Burns não compreendeu

corretamente o significado de ‘natural’. Existem dois sentidos de natural, um sentido descritivo⁹³ e um sentido normativo, mas nenhum deles está relacionado com a estrita necessidade lógica alegada por Burns. Remow fornece algumas passagens que são extraídas de obras não-éticas para sustentar a sua tese de que o natural acontece ‘o mais das vezes’ e fica aquém da necessidade. De acordo com o sentido descritivo não-necessário de natural, exposto por Aristóteles em *An. Pr.* (I, 13, 32b 6-32b 17):

Aristóteles identifica ‘o que naturalmente pertence a uma coisa’ com o que ‘acontece [s] o mais das vezes e fica aquém [s] da necessidade, por exemplo, o homem tornar-se grisalho’, adicionando que o que é natural ... não necessariamente pertence (pois, nesse sentido é possível que o homem não se torne grisalho)⁹⁴.

Na passagem é explícito que não há qualquer relação entre o natural e a necessidade. Em uma passagem da *GA IV 4 770b14-770b 18*, a respeito do sentido descritivo de natural existe outro sentido que apesar de ser contrário à natureza é de certo modo conforme à natureza:

[...] é natural (no sentido o mais das vezes) [...] que os humanos são destros e heterossexuais. No entanto, muitas exceções ocorrem [...] contrário a ordem estabelecida [...] Muitos homens [...] são canhotos ou não são heterossexuais [...]. Estes fenômenos, de acordo com Aristóteles, são em um sentido natural, embora não no sentido de o mais das vezes⁹⁵.

Além das passagens mencionadas Remow fornece outro exemplo para demonstrar que não há uma identificação entre o natural e o necessário. O exemplo remete à analogia feita na *EN* para explicar que o direito natural é variável, a saber, “por natureza a mão direita é mais forte, ainda que seja possível que todos os homens sejam ambidestros”:

Apesar dos humanos serem destros a partir de uma causa interna e fixa sempre ou no mais das vezes, este fato não é uma verdade necessária apesar da ambidestria ser

⁹³ Para David Keyt, Aristóteles é acusado de ter cometido a falácia de derivar o “dever” do “é” ao defender que a melhor constituição é justa porque é por natureza. Entretanto, para Keyt a conexão entre a ‘justiça’ e a ‘natureza’ é um “corolário” da teleologia natural aristotélica, e se essa filosofia da natureza é ou não satisfatória é uma outra questão, inteiramente independente de questões de lógica (1991, p.269-270).

⁹⁴ REMOW, 2008, p.588. Elsewhere Aristotle identifies ‘what naturally belongs to a thing’ with what ‘happen [s] for the most part and fall [s] short of necessity, e.g. a man’s turning grey’, adding that ‘what is natural...does not necessarily belongs (for in this sense it is possible that a man should not grey grow grey)’.

⁹⁵ REMOW, 2008, p.588-589. [...] it is natural (in sense of holding for the most part) [...] what humans are right-handed, and that humans are heterosexual. However, many exceptions occur in a somewhat predictable way, ‘contrary indeed to the established order [...]. Many humans [...] are left or are not heterosexual [...]. These phenomena, according to Aristotle, are in a sense natural, although not in the sense of holding for the most.

normativamente natural (porque descritivamente natural). [...] Embora normativamente natural para os humanos serem destros, esta não é uma verdade necessária. É possível para os humanos serem outros do que destros descritivamente natural e então é possível para eles serem outros do que destros normativamente natural. É normativamente natural para os humanos que são canhotos descritivamente natural alcançar excelência no uso das mãos canhotas deles. Então, para os humanos o que é natural [ou descritivamente ou normativamente] é mutável e não-necessário⁹⁶.

Significa que embora alguém seja destro por natureza, nada impede que ele possa aprender a fazer uso da outra mão. Não há uma impossibilidade lógica necessária que impeça a mudança nesse sentido. Ser destro é algo que acontece sempre ou “no mais das vezes”, havendo uma possibilidade, ainda que menos comum, de alguém ser canhoto ou vir a ser ambidestro. A frase “os humanos são destros a partir de uma causa interna e fixa *sempre* ou *no mais das vezes*” significa: (i) os homens são destros sempre se nascem destros e (ii) são destros no mais das vezes se apesar de terem nascido destros, tenham por meio do hábito aprendido a usar a outra mão.

O próximo passo é retomar de modo sucinto as posições de Burns e Remow e depois compará-las com as passagens das obras de Aristóteles para assim poder chegar a uma conclusão da posição aristotélica sobre o assunto.

2.3. Uma análise das teses dos comentadores

Burns quando interpreta a passagem *EN* 1134 b 18-1135 a 5 tenta encontrar uma explicação sobre a aparente contradição que Aristóteles estaria supostamente cometendo ao definir a parte natural do direito como imutável porque “tem em todo lugar a mesma força”, apesar de ser, assim como a parte convencional, mutável. A solução de Burns consiste em defender que Aristóteles não comete contradição porque os princípios da justiça natural podem ser interpretados a partir de dois pontos de vistas: (i) enquanto puramente formais, e nesse sentido imutáveis e (ii) enquanto manifestações concretas e particulares dos princípios formais da justiça natural, e nesse sentido mutáveis tanto moral quanto empiricamente, uma vez que os princípios da justiça convencional são uma particularização dos princípios formais da justiça natural.

⁹⁶ REMOW, 2008, p.593-594. Even though humans are right-handed from a fixed internal cause, always or for the most part, this fact is not a necessary truth, even though right-handed is normatively natural (because descriptively natural). [...] Although it is normatively natural (because descriptively natural) for humans to be right-handed, this is not a necessary truth. It is possible for humans to be other than descriptively naturally right-handed, and thus it is possible for them to be other than normatively naturally right-handed. It is normatively natural for humans who are descriptively naturally left-handed to excel in the use of their left hands. Thus, for humans, what is natural (either descriptively or normatively) is changeable, i.e. variable or non-necessary. Remow cita a passagem (706 a 16- 706 a 22) de *Prog. Anim.*, onde Aristóteles está tratando da origem do movimento nos animais.

Para comprovar que há em Aristóteles uma tendência em associar o natural ao universal e ao necessário [aquilo que não pode ser de outro modo], Burns menciona a seguinte passagem da *EN*:

[...] a educação privada leva vantagem sobre a pública, como é também o caso do tratamento médico privado; pois, embora de um modo geral, repouso e abstenção de alimento façam bem às pessoas febris, pode não ser assim no caso de um doente particular; e é de supor que um pugilista não prescreva o mesmo estilo de luta a todos os seus alunos. Pareceria, então que os detalhes são observados com mais precisão quando o controle é privado, pois cada pessoa possui mais probabilidade de obter o que lhe convém. Mas, os indivíduos podem receber melhor tratamento por um médico, um instrutor de ginástica ou qualquer outro que tenha conhecimento universal do que é o bem [apropriado] a cada um ou a determinados tipos de pessoas (pois as ciências versam sobre o universal); mas, algum detalhe particular pode talvez ser bem visto por uma pessoa sem um conhecimento científico, se ela tem estudado cuidadosamente à luz da experiência, assim como certas pessoas parecem ser os melhores médicos de si mesmas, apesar de não saberem tratar as outras. Entretanto, talvez não concordar que se um homem deseja se tornar mestre de uma arte ou ciência deve procurar o universal e busca-lo conhece-lo tão bem quanto possível; pois como temos dito, é com o universal que as ciências se ocupam⁹⁷.

Remow observa corretamente que na passagem citada acima Burns não comprova uma conexão do universal com o natural, e, portanto, com o necessário. Ao invés de fornecer evidências que sustentem a explicação de Burns, a passagem meramente explicaria uma relação entre o universal e o particular. Por exemplo, enquanto as ciências versam sobre o universal, alguém que não tenha conhecimento científico, mas possua experiência, conhece melhor o particular.

Para confirmar a sua tese de que existe uma associação do natural com o universal, Burns ainda menciona outra passagem, extraída da obra lógica *An. Pos.*:

É evidente, portanto, tudo o que é universal pertence à necessidade de seus objetos. (Visto que pertencer nele mesmo e como tal são a mesma coisa – por exemplo, ponto e reta pertencem à linha nela mesma (pois eles pertencem a ela como linha) e dois ângulos retos

⁹⁷ *EN X 9 1180 b 7-25*. [...] individual education has an advantage over education in common, as individual medical treatment has; for while in general rest and abstinence from food are good for a man in a fever, for a man particular man they may not be; and a boxer presumably does not prescribe the same style of fighting to all his pupils. It would seem, then, that the detail is worked out with more precision if the care is particular to individuals; for each person is more likely to get what suits his case. But individuals can be best cared for by a doctor or gymnastic instructor or any one else who has the universal knowledge of what is good for every one or for people of a certain kind (for the sciences both are said to be, and are, concerned with what is common); not but what some particular detail may perhaps be well looked after by an unscientific person, if he has studied accurately in the light of experience what happens in each case, just as some people seem to be their own best doctors, though they could give no help to any one else. None the less, it will perhaps be agreed that if a man does wish to become master of an art or science he must go to the universal, and come to know it as well as possible; for, as we have said, it is with this that the science are concerned.

pertencem ao triângulo como triângulo (pois o triângulo é em si mesmo igual a dois ângulos retos)⁹⁸.

Certamente existe uma associação do universal com a necessidade, em particular nessa última citação. Porém, argumenta Remow, a associação do natural com o universal não se faz presente também nesse excerto, de modo que ele não serve de suporte para a comprovação da tese de Burns. Além disso, existe uma passagem na *Pol.* que levanta dúvidas acerca da afirmação de que haveria em Aristóteles uma tendência em associar o natural com o universal e com o necessário. Em I 1255 b 1ss, por exemplo, é dito que: “[...] como o homem nasce do homem, e o animal do animal, então os bons nascem dos bons. Embora a natureza tenda a esse fim, nem sempre é capaz de o atingir”. Portanto, a natureza apesar de tender a um fim, nem sempre esse fim é realizado, pois, por exemplo, pode nascer um homem bom de um homem mau.

Uma outra passagem mencionada por Burns⁹⁹ em favor da sua tese é esta:

[...] entendimento é universal e necessita, e o que é necessário não pode ser de outro modo. [...] opinião é sobre o que é verdadeiro ou falso, mas pode ser de outro modo. Esta é a crença em uma proposição que é imediata e não necessária¹⁰⁰.

Depreende-se da passagem a preocupação de Aristóteles em distinguir o entendimento da opinião, sendo que o primeiro está relacionado com o universal e o necessário, enquanto que o último com o que não é necessário, e portanto com o que pode ser de outro modo. Do mesmo modo como a passagem acima, ela também comprovaria que não há uma conexão do natural com o universal, mas sim do universal com o necessário.

Além disso, Burns parte de um ponto de partida incorreto ao afirmar que Aristóteles ao caracterizar a justiça natural como “tendo em todo lugar a mesma força”, implica em imutabilidade. O exemplo “o fogo queima tanto aqui como na Pérsia” teria sido utilizado por Aristóteles para explicar o que significa a imutabilidade¹⁰¹. Entretanto, conforme o texto aristotélico, ao declarar

⁹⁸ *An. Pos.* I 4 73 b 25-30. It is evident, therefore, that whatever is universal belongs from necessity to its objects. (To belong in itself and as such are the same thing-e.g. point and straight belong to line in itself (for they belong to it as line), and two right angles belongs to triangle as triangle (for the triangle is in itself equal to two right angles)).

⁹⁹ 1998, p.157n38.

¹⁰⁰ *An. Pos.* I 33 88b 30-35. [...] understanding is universal and through necessities, and what is necessary cannot be otherwise. [...] opinion is about what is true or false but can also be otherwise. This belief in a proposition which is immediate and not necessary.

¹⁰¹ Contrariamente a Burns, Yack (1990, p.222) aponta corretamente ao afirmar que “Aristóteles concorda que as normas da justiça, diferentemente do movimento do fogo, são variáveis”.

que a justiça natural é imutável e ao mencionar o exemplo já referido antes, Aristóteles está refutando a opinião daqueles para quem existe apenas a justiça convencional porque para eles o que é natural é imutável. Não há, como afirma Burns, uma aparente contradição acerca da definição da justiça natural, porque em um primeiro momento Aristóteles apresenta o que ele compreende por justiça natural, depois ele relata que “alguns pensam que toda justiça é imutável” e em seguida ele retorna a apresentar o seu pensamento acerca do assunto ao dizer que entre nós existe algo que é justo por natureza, apesar de ser mutável. De modo resumido, tem-se:

- (i) A justiça natural tem a mesma força onde quer que seja [segundo Aristóteles].
- (ii) Para alguns, as coisas que são por natureza são imutáveis e têm em toda parte a mesma força, como o fogo que queima tanto aqui como na Pérsia [provavelmente Aristóteles esteja se referindo aos sofistas].
- (iii) Entre nós, os humanos, a justiça natural é variável [para Aristóteles].

Como bem apontou Remow, o exemplo da ambidestria esclarece o que Aristóteles quer significar quando menciona na *EN* que o direito natural é variável. Embora a mão direita seja mais forte, nada impede que por meio do hábito se possa fazer uso de ambas as mãos. Nesse contexto não há nenhuma conexão do natural com a necessidade, pois, como mostra o exemplo de que o destro pode se tornar ambidestro, é possível mudar o que é por natureza. Outro exemplo mencionado por Remow é o aprendizado de uma linguagem, exemplo que esclarece que há dois sentidos para o termo ‘natural’, sendo que, contrariamente à opinião de Burns, nenhum sentido está atrelado a uma necessidade. A voz possui uma causa interna e fixa, a linguagem, ao contrário, carece de uma causa interna e fixa porque alguém precisa aprender uma linguagem particular por meio de uma influência externa.

O problema maior da interpretação de Burns repousa na sua explicação de como os princípios da lei natural são imutáveis. Para Burns, as interdições absolutas explicariam como a parte natural da lei que é universal e existente em toda parte, é invariável. O preceito “roubar é errado” possui uma necessidade lógica e, portanto, é essencialmente imutável. Isso significa que em nenhuma circunstância possível o roubo será moralmente permissível. A dificuldade está justamente no caráter destes preceitos. Todos eles são da forma “todo A é B”, não existindo espaço para o variável. Porém, é essencialmente o aspecto variável que Aristóteles quer preservar quando

desenvolve a sua teoria nas obras éticas. Quando Aristóteles define a parte natural da justiça na *MM*¹⁰², ele enfatiza que ela ocorre “o mais das vezes (*MM* 1195 a 3-4). Há dois modos possíveis de compreender a mutabilidade da justiça: (i) o que ela emite pode não ser aplicável e (ii) existem diferentes modos de seguir o que ela enuncia. É a opção (ii) a que está sendo proposta aqui.

A tarefa seguinte é analisar as passagens da *MM* que, apesar da controvérsia sobre a sua autenticidade, reiteram a característica mutável do direito natural. Além disso, em ambas as obras o exemplo da ambidestria é fornecido como analogia para explicar que não é porque algo existe por natureza que ele não pode ser de outro modo. O principal problema é justamente o de compreender como é possível que algo seja, ao mesmo tempo, por natureza e mutável.

2.4. O direito natural na *Magna Moralia*

É assunto recorrente entre os comentadores do pensamento político de Aristóteles que a *Magna Moralia* é uma obra de acirradas disputas quanto à sua autoria. Yack¹⁰³, por exemplo, se recusa a estudá-la profundamente como contribuição ou mesmo “como solução para problemas de interpretação” por causa da controvérsia sobre a sua autenticidade. Ao invés de recusá-la de modo precipitado irei comparar as semelhanças encontradas com as passagens da *EN* e apontar que contribuição essa obra pode oferecer para o estudo deste trabalho.

Aristóteles está investigando no capítulo 33 do livro I da *MM* a justiça política. Em 1194 b 30 ele observa que existem coisas que são justas por natureza e outras que são justas por lei. No entanto, não se pode considerar o natural como alguma coisa que não se pode mudar, pois mesmo as coisas que são por natureza admitem mudança. É nesse contexto que Aristóteles retoma o exemplo da ambidestria, também utilizado na *EN* para explicar a variabilidade do direito natural. Cito ambas as referências:

- (i) [...] se todos nós treinamos sempre a lançar com a mão esquerda, nos tornaremos ambidestros. Mas, ainda por natureza a esquerda é esquerda, e a direita, no entanto, não deixa de ser naturalmente superior à mão esquerda, mesmo se fazemos todas as

¹⁰² Esse ponto será melhor desenvolvido no item seguinte.

¹⁰³ Conforme Yack: “Because the issue of the *Magna Moralia*’s authorship remains highly controversial, it should not, in my opinion, be used to settle questions of interpretation” (1990, p.228). Entretanto, John M. Cooper tem defendido que a *MM* não somente tem autoria aristotélica, mas também que ela possui extrema importância para o estudo da sua filosofia moral, embora ele no final ressalte que ela deve ser usada com um certo cuidado ao servir de fonte para explicar o conteúdo da teoria moral aristotélica (1973, p.348-349). Rowe, no artigo “A reply to John Cooper on the *Magna Moralia*” (1975), concorda com quase todas as críticas que Cooper faz no artigo de (1973) a Dirlmeier. Entretanto, Rowe discorda da sua hipótese de que a *MM* faz parte de um pensamento imaturo de Aristóteles. Para Rowe essa hipótese não pode ser provada e a visão mais plausível é aquela visão comum de que a *MM* é pós-aristotélica. Ao invés de recusar a *MM* neste estudo, eu aceito a interpretação e a sugestão de Cooper de usá-la com prudência.

coisas com a esquerda como fazemos com a direita¹⁰⁴.

- (ii) É evidente que tipo de coisa, entre aquelas coisas capazes de serem de outro modo, é por natureza, e que tipo não é, mas é legal e convencional, assumindo que ambos são igualmente mutáveis. E em todas as outras coisas a mesma distinção será aplicada. Por natureza a mão direita é mais forte, ainda que seja possível que todos os homens sejam ambidestros¹⁰⁵.

Na *MM* é dito que não é porque as coisas mudam que se pode dizer que não são por natureza. Mesmo o que é por natureza é passível de variação [*EN* e *MM*]. Significa que não se deve supor que se as coisas mudam não existe direito natural. Em outras palavras, embora haja mudança isso não exclui a possibilidade da existência do direito natural. E isto é assim porque o “que permanece o mais das vezes [*hôs epi to polu*] deve ser visto como sendo justo por natureza” (*MM* 1195 a 3-4). Não se deve supor, segundo Aristóteles, que a mudança das coisas pelo uso implica na inexistência da justiça natural. Aristóteles finaliza essa passagem afirmando que o direito natural é melhor que o legal, afirmação ausente na *EN*.

A seguir irei apresentar a interpretação de Fred Miller sobre o direito natural na *MM*. Para Miller, apesar de algumas inconsistências entre as passagens da *EN* e *MM*, além do alegado teísmo encontrado na *Ret.*, existe um considerável acordo entre as obras do *corpus* aristotélico.

2.5. Fred Miller e a *MM*

Miller em “Aristotle on natural law and justice” (1991) defende que, ao recusar as fundações metafísicas da teoria platônica da lei natural, Aristóteles adota uma perspectiva biológica. Para Miller existe um ponto importante na *MM* que está ausente na *EN*, a saber, que o “que existe para a maior parte [*hôs epi to polu*] e para o maior tempo é por natureza”¹⁰⁶. Além disso, existe, na sua interpretação, uma boa razão para levar a sério a contribuição da *MM* para uma

¹⁰⁴*MM* 1194 b 32-37. [...] if we were all to practice always throwing with the left hand, we should become ambidextrous. But still by nature left is left, and the right is none the less naturally superior to the left hand, even if we do everything with the left as we do with the right.

¹⁰⁵*EN* 1134 b 30-1135 a 1. It is evident which sort of thing, among things capable of being otherwise, is by nature, and which is not but is legal and conventional, assuming that both are equally changeable. And in all other things the same distinction will apply; by nature the right hand is stronger, yet it is possible that all men should come to be ambidextrous.

¹⁰⁶ Miller (1995) afirma que Aristóteles não quer significar que a justiça é natural no sentido de estar relacionada com as constituições políticas (*EN* 1134 b 15-1135 a 15). O que Aristóteles estaria afirmando é que “se os humanos agem justamente, então eles (sempre ou o mais das vezes) realizam os seus fins naturais” (1995, p.77). A afirmação de que a justiça política é parcialmente natural consiste no legislador moldar a constituição e as leis com o intuito de promover a perfeição dos cidadãos. Como será visto no último capítulo desse trabalho, Aristóteles certamente tem uma preocupação com a legislação para que os cidadãos tornem-se não apenas justos, mas bons. Assim, Miller está correto sobre esse ponto. Porém, na *MM* Aristóteles afirma que a justiça natural ocorre ‘o mais das vezes’ e ‘na maior parte do tempo’ e *não sempre*, como dito pelo autor.

interpretação do pensamento aristotélico porque é também encontrada, nas obras biológicas, uma conexão entre o ‘natural’ e o que ‘permanece sempre ou para a maior parte’. Para ele a *MM* sugere que a natureza pode ser entendida no sentido *hôs epi to polu* do mesmo modo como ocorre nas obras não-éticas.

O exemplo da ambidestria, de que a mão direita é mais forte [*EN*] ou superior [*MM*], implica em afirmar que o ‘natural’ é, em algum sentido, melhor ou superior. Apesar de existir a possibilidade das pessoas se tornarem ambidestras por meio do hábito [tornar-se ambidestro é uma exceção], a mão direita ainda assim é superior. É este exemplo que permite defender uma perspectiva biológica sobre a justiça natural.

O princípio fundamental das obras biológicas é, para Miller, a teoria da teleologia¹⁰⁷ e esta teoria possui implicações normativas. É possível explicar uma conexão entre o *Prog. Anim.* e a *MM*: (i) a direita é a mesma em todos os animais (4.706 a 9-10) e todos os animais iguais são necessariamente destros (a 17-18) e (ii) a direita é por natureza melhor [*beltion*] que a esquerda¹⁰⁸. Do ponto de vista teleológico a natureza da direita [sua finalidade] consiste em iniciar o movimento enquanto que a natureza da esquerda é ser movida. É nesse sentido que a teleologia implica uma teoria normativa. Miller a explica ao buscar uma passagem do *Prog. Anim.*:

- (i) O ponto de partida é honrável;
- (ii) O acima, a direita e a frente contêm os pontos de partida;
- (iii) Portanto, o acima, a direita e a frente são mais honráveis do que as suas partes opostas¹⁰⁹.

Miller observa que a superioridade da mão direita na *MM* envolve, portanto, a teleologia e esta uma teoria normativa. A direita é melhor porque, como origem do movimento, é necessária para que os animais possam realizar a natureza deles como seres moventes. De igual modo, o homem é por natureza um animal político para que possa cumprir sua natureza como ser humano. Portanto, existe uma coerência entre a *MM* e os tratados biológicos.

¹⁰⁷ A teleologia aristotélica se contrapõe à teoria deontológica de Kant, pois para Aristóteles há uma superioridade do bem sobre o justo. As noções de obrigação e dever, por exemplo, não fazem parte dos seus conceitos. O normativo é expresso por meio de adjetivos do tipo melhor, belo, justo e virtuoso.

¹⁰⁸ MILLER, 1991, p.289.

¹⁰⁹ MILLER, 1991, p.290.

2.6. Uma análise da noção *hôs epi to polu*

A noção *hôs epi to polu*¹¹⁰, sem dúvida, é de grande importância em Aristóteles não somente no mundo natural sublunar, mas também na prática humana¹¹¹. Existem, para Barnes, três interpretações dessa noção que são incompatíveis com todos os textos aristotélicos. É interessante delinear os sentidos que essa expressão pode assumir nas obras lógicas e biológicas, pois isso permite diminuir as ambiguidades que ela possui no contexto das obras éticas. A primeira interpretação afirma que (i) a noção o “mais das vezes” é contrastada com “todo”¹¹². Por exemplo, no “mais das vezes” ou a maior parte de As são B, em contraposição à afirmação de que *todo* A é B. Supõe-se aqui um quantificador plural. Esse sentido evita a noção de totalidade.

Em (ii) o “mais das vezes” é contrastado com “sempre”¹¹³. O “mais das vezes” A será uma proposição verdadeira se e apenas se A é verdadeira não sempre, mas para a maior parte do tempo. Supõe-se aqui um operador temporal. Neste sentido evita-se a necessidade implícita na noção de sempre.

Em (iii) o “mais das vezes” é assimilado ao possível, ao natural e, contrastado com “necessário”¹¹⁴. Neste caso o operador é modal. Talvez a classificação dos diferentes sentidos que a expressão “*hôs epi to polu*” pode assumir não traga nenhuma contribuição para a presente discussão. De qualquer modo, nos três sentidos descritos acima “o mais das vezes” ocorre não necessariamente. Marco Zingano, no comentário ao *Tratado da Virtude Moral* elimina algumas das ambiguidades que essa expressão possa ter, na medida em que ele explica o tipo de acribia que Aristóteles atribui ao discurso ético em contraposição a ‘Todo A é B’:

[...] a forma básica da decisão prática é: *A é bom/mau nas circunstâncias C para todo agente S* [...] A despeito da imprecisão que o discurso ético possui, incapaz de prover regras bem precisas para a ação [...]¹¹⁵.

O que se pode compreender dessa passagem é que o discurso ético não é capaz de oferecer regras exatas para a ação, o que abre a possibilidade de algo poder ser de outro modo. Essa maneira de interpretar a acribia moral está diretamente relacionada à parte natural da justiça na medida em

¹¹⁰ Lindsay Judson, no artigo “Chance and ‘Always or For the Most Part’ in Aristotle” (1991), analisa essa noção a partir da *Física*.

¹¹¹ Conforme Jonathan Barnes (2002, p.192-193).

¹¹² Neste caso, ocorre nas obras *HA* e *PA*.

¹¹³ Por exemplo, em *Top.* e *Fís.*

¹¹⁴ *Int.*, *An. Pr.*, *Top.* e *GA*.

¹¹⁵ ZINGANO, 2008, p.99.

que ela também envolve uma contingência. Aristóteles explicitamente afirma que entre os homens existe uma justiça natural, variável [EN] e que ocorre no âmbito do “*hôs epi to polu*” [MM], isto é, em contraposição às universalizações estritas do tipo ‘Todo A é B’. Um ponto importante apontado por Zingano, que está ausente na passagem citada, é que “no mais das vezes A é B” não está próximo do particular. Em outras palavras, A é B “no mais das vezes”, como apontado na MM, diz respeito ao universal, ou seja, existente em toda parte.

De volta ao ponto. O que é importante na argumentação de Miller é a sua afirmação de que a MM, do mesmo modo que ocorre nas obras biológicas, sugere que a natureza pode ser entendida no sentido *hôs epi to polu* e o que “permanece sempre do mesmo modo”. É interessante observar que ao mencionar que a justiça natural possui uma perspectiva biológica, ele faz menção¹¹⁶, dentre outras, à seguinte passagem de GA:

Deformidade pertence à classe das coisas contrárias a natureza, não qualquer e todo tipo de natureza, mas natureza tomada como a que permanece para a maior parte; nada pode acontecer contrário a natureza considerada como eterna e necessária, mas apenas nos casos onde as coisas geralmente acontecem em um certo modo, mas podem também acontecer em outro modo¹¹⁷.

Há uma nítida distinção de dois tipos de naturezas. Por um lado, existe (i) a conexão da natureza com o *hôs epi to polu* e por outro (ii) a conexão da natureza com o necessário, ou seja, algo que não pode ser de outro modo. É em (i) que há a possibilidade de mudança: certas deformidades físicas, embora contrárias à ordem estabelecida, estão em certo sentido de acordo com a natureza.

É imprescindível conhecer os sentidos que são atribuídos ao termo ‘necessário’ no livro I da PA (639 b 24 -640 a 10) porque lança luz sobre como se pode compreender a expressão “o mais das vezes” e a sua conexão com a ideia de variabilidade. Aristóteles define que o ‘necessário’ pode ser entendido enquanto (i) absoluto, ou seja, pertencente ao domínio do eterno e do imutável, e enquanto (ii) hipotético, ou seja, existente no mundo sublunar e variável¹¹⁸. No sentido (ii) de

¹¹⁶ MILLER, 1991, p.287n23.

¹¹⁷ GA IV 4 770 b 9-15. For the monstrosity belongs to the class of things contrary to nature, not any and every kind of nature, but nature taken as what holds for the most part; nothing can happen contrary to nature considered as eternal and necessary, but only in those cases where things generally happen in a certain way but may also happen in another way.

¹¹⁸ Por exemplo, a respiração é necessária para a sobrevivência do ser humano.

necessário se manifesta em tudo que é gerado bem como em tudo que é produzido pela arte, seja uma casa ou outra coisa. Em outras palavras, o sentido hipotético é variável apesar de estar envolvido em uma certa necessidade.

Por outro lado, existe uma ausência de necessidade quando Aristóteles trata da ação humana, que faz parte do domínio prático, ética e política. Em uma passagem da *EN* é declarado que depende do agente o agir e o não agir, de modo que o agir não está sujeito nem mesmo à necessidade hipotética¹¹⁹:

O fim, aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e escolhemos, ações concernentes ao meio devem ser de acordo com a escolha e voluntárias. O exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício. Quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e *vice-versa*; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil, e se está em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós exercer atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos¹²⁰.

A passagem acima esclarece que a ação humana está aberta ao sim e ao não¹²¹, não estando atrelada à (i) necessidade absoluta e nem à (ii) necessidade que repousa nas ciências biológica e produtiva. Algumas passagens da *EN* apontam para uma distinção entre os diversos ramos do conhecimento:

Todos nós supomos que aquilo que sabemos não é capaz de ser de outro modo; [...] Por conseguinte, o objeto do conhecimento científico existe necessariamente. Donde se segue que é eterno; pois todas as coisas que existem por necessidade no sentido absoluto do termo são eternas, e as coisas eternas são imperecíveis. [...] Na classe do variável incluem-se tanto as coisas produzidas como as praticadas; [...] sabedoria prática não pode ser ciência porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte porque o agir e o produzir são diferentes. [...] A sabedoria prática versa sobre coisas humanas e coisas que podem ser objeto de deliberação, [...] mas, ninguém delibera sobre coisas

¹¹⁹ Robert Loudon, por exemplo, defende a ausência de necessidade hipotética na ética e na política. Para Loudon a necessidade hipotética diz respeito às ciências produtiva e biológica (1991, p.161-162).

¹²⁰ *EN* III 5 1113 b 5-15. Then end, then, being what we wish for, the things contributing to the end what we deliberate about and choose, actions concerning the latter must be according to choice and voluntary. Now the exercise of the of the excellences is concerned with these. Therefore excellence also is in our own power, and so too vice. For where it is in own power to act it is also in own power not to act, and *vice versa*; so that, if to act, where this is noble, is in power, not to act, which will be base, will also be in our power, and if not to act, where this is noble, is in our power, to act, which will be base, will also be in our power. Now if it is in our power to do noble or base acts, and likewise in our power not to do them, and this was being good or bad meant, then it is in our power to be virtuous or vicious.

¹²¹ ZINGANO, 2008, p.199.

invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade e essa finalidade um bem que se possa alcançar pela ação¹²².

Três são os tipos de conhecimento distinguidos nessa passagem: (i) teórico [metafísica]; (ii) prático [ação] e (iii) produtivo [arte]. Embora a arte e a ação estejam no registro da variabilidade e daquilo que pode ser de outro modo¹²³, há uma distinção entre eles: o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, ao passo que a ação é ela mesma o seu próprio fim. Conforme o que foi dito na passagem da *PA*, apenas para tornar claro o sentido de necessidade envolvida na arte, para que o seu fim seja realizado [por exemplo, uma casa] é necessário que um evento anterior [alicerces] esteja presente no evento posterior [casa]¹²⁴. Além das diferenças entre as ciências prática e produtiva, Aristóteles também delimita uma distinção entre o conhecimento científico e o prático, afirmando que o primeiro é “um juízo sobre coisas universais e necessárias” enquanto que o segundo, a sabedoria prática, [...] “versa sobre coisas variáveis” (1140 b 30ss)¹²⁵.

O problema surge quando se observa que não somente as obras biológicas conectam “o mais das vezes” com a variabilidade, conforme pôde ser visto na passagem de *GA*, mas também as obras éticas como a *MM*, em que é dito que a justiça natural ocorre *hôs epi to polu* (*MM* 1195 a 3-4). É estranha a conexão entre o sentido do *hôs epi to polu* na ética e o sentido que é usado nas obras biológicas. A princípio pode se dizer que existe uma semelhança entre a ciência natural e a prática, pois ambas conectam “o mais das vezes” com aquilo que pode ser de outro modo. Contudo, o termo ‘natural’ na *MM*, apesar de se encontrar no registro do ‘mais das vezes’, não é contrário à natureza. Conforme Aristóteles escreve “não suponham que, se as coisas mudam devido ao nosso uso, que, portanto, não existe uma justiça natural; porque existe. Pois, o que permanece no “mais

¹²² *EN* VI 1139 b 19- 35; 1140 a 1-2; 1140 b 2-4; 1141 b 8-12. We all suppose that what we know is not capable of being otherwise; [...] Therefore the object of knowledge is of necessity. Therefore it is eternal; for things that are of necessity in the unqualified sense are all eternal; and things that are eternal are ungenerated and imperishable. [...] Among things that can be otherwise are included both things made and things done; [...] practical wisdom cannot be knowledge nor art; not knowledge because that which can be done is capable of being otherwise, not art because action and making are different kinds of thing. [...] Practical wisdom on the other hand is concerned with things human and things about which it is possible to deliberate, [...] but no one deliberates about things that cannot be otherwise, nor about things which have not an end, and that a good that can be brought about action.

¹²³ Ver “Deliberação e Indeterminação em Aristóteles” (2007).

¹²⁴ De igual modo ocorre na ciência biológica, pois se o filho existe, logo, é necessário [hipoteticamente/condicionalmente] que o pai também exista. Sobre os vários sentidos do termo ‘necessário’ ver *Met.* V.

¹²⁵ No livro IV da *Pol.* (cap.1), Aristóteles delinea o que compete às artes e às ciências investigar. Por exemplo, cabe à ginástica o estudo de qual é o melhor exercício para um determinado tipo de corpo. Quando se trata do melhor regime cabe à política investigar a melhor forma de constituição.

das vezes” pode claramente ser visto como justo naturalmente” (*MM* 1195 a 15). Nesse sentido a mudança da natureza descrita na *MM* não remete em nenhum momento a qualquer imperfeição. Já na *GA*, por outro lado, a possibilidade de mudança envolve uma deficiência da própria natureza. Nessa obra é dito, por exemplo, que a deformidade física é algo que acontece contrariamente à natureza.

Para compreender o que Aristóteles quer significar ao relacionar o *hôs epi to polu* com o termo ‘natural’ quando o trata nas obras lógicas, éticas e biológicas, é preciso primeiro entender o sentido dessa expressão. Existem dois tipos de regularidades usuais: (i) normais e (ii) frequências¹²⁶. Para explicar o significado de (ii) é interessante citar um exemplo extraído de uma obra lógica: “O possível é usado em dois sentidos. Em um sentido, o que acontece no “mais das vezes” e fica aquém da necessidade, por exemplo, um homem tornar-se grisalho” (*An. Pr.* I, 13, 32 b 4-9). Este exemplo pode ser entendido dentro da categoria ‘frequência’ das regularidades usuais, que estipula que A é usualmente B e que As são Bs mais frequentemente que não-Bs. A variação dentro dessa categoria não é algo que ocorre contrariamente à natureza, portanto, difere daquela da obra biológica [*GA*]. O homem pode “o mais das vezes” se tornar grisalho, porém, pode não se tornar se morrer antes ou ficar calvo. Não há nesse contexto qualquer deformidade da natureza.

A regularidade usual “normal” envolve a necessidade absoluta e a variação ocorre apenas se houver uma deformidade da natureza. Portanto, a variação implica uma contrariedade da natureza. Esse significado foi visto antes na passagem de *GA* IV, 4, 770 b 9-15, por isso é desnecessário retomá-lo novamente. Observa-se, portanto, uma diferença entre as passagens da *GA* e da *MM*. Nesta última obra é dito que:

[...] se todos nós treinarmos sempre a mão esquerda, deveríamos nos tornar ambidestros. Mas, ainda por natureza a esquerda é esquerda, e a direita é naturalmente superior à esquerda, mesmo se fazemos tudo com a esquerda como fazemos com a direita. [...] Mas, se na maior parte (o mais das vezes) e na maior parte do tempo a esquerda continua sendo esquerda e a direita, direita, isto é por natureza¹²⁷.

¹²⁶ Irwin questiona se as regularidades usuais na ética são frequências ou normas, e conclui que elas são normas ao invés de frequências (1996, p.36-37). Na ciência natural as regularidades usuais também são normas. A ideia, em resumo, é que tanto na ética como no estudo dos animais as regularidades usuais descrevem normas naturais e não frequências. No entanto, a diferença entre os dois tipos de regularidades usuais é importante porque há consequências em tratar os princípios da ética como declarações de normas naturais, pois Aristóteles não considera todas as generalizações éticas como apenas usuais. Existe, nesse sentido, generalizações que não tem exceções, a saber, as universalizações estritas como a felicidade é o bem último.

¹²⁷ *MM* 1194 b 32-36; 1194 b 37-1195 a 1. [...] if we were all to practice always throwing with the left hand, we should become ambidextrous. But still by nature left is left, and the right is none the less naturally superior to the left hand,

O exemplo da ambidestria que Aristóteles menciona na *MM* representa uma analogia para explicar que de modo igual o direito natural é variável. Interessante observar que em *Prog. Anim.*, Aristóteles trata do destro e afirma que ele é assim determinado pela natureza: “[...] os limites dos quais os seres humanos são naturalmente determinados são: superior e inferior, [...], direita e esquerda” (I 4 705 a 26-27). O ‘ser destro’ independe do agente do mesmo modo que a tosse, que é natural e ‘não depende dele’ parar de tossir a não ser que ele busque por um atendimento médico e siga uma série de recomendações para amenizá-la. Conforme a *MM* está aberta a possibilidade de que o agente altere a ‘sua natureza de ser destro’: por meio do exercício contínuo o agente pode vir a saber usar as duas mãos¹²⁸.

Uma importante distinção feita por Aristóteles em uma obra lógica corrobora o aspecto indeterminado da ação na obra ética. No livro I, capítulo 13 dos *An. Pr.*, Aristóteles relata que ‘o que é possível’ é ‘não necessário’. ‘Ser possível’ é usado em dois modos (i) o contingente natural¹²⁹, que acontece ‘o mais das vezes’ ou o que naturalmente pertence a uma coisa, como, por exemplo, o homem não existe sempre. O outro sentido se refere ao que pode ser denominado de (ii) contingente indeterminado, que pode ser tanto assim quanto não assim. Por exemplo, o caminhar para o animal ou um terremoto que ocorre enquanto ele caminha, ou qualquer coisa que aconteça por acaso, pois nada disso acontece naturalmente. A ação e o acaso, então, fazem parte do contingente indeterminado e não do contingente natural. Aristóteles efetua uma separação no uso das generalizações *hôs epi to polu*. Há um tipo pertencente ao contingente natural e outro pertencente ao domínio prático, o domínio do contingente indeterminado¹³⁰.

O problema é como entender a analogia da ambidestria com a afirmação de que o direito natural é de igual modo é variável. Uma possível solução seria defender que o exemplo da ambidestria faz parte do contingente natural. Para exemplificar esse tipo de contingência Aristóteles afirma que o homem torna-se grisalho, embora seja natural, não é necessário. Trata-se, assim, de um evento que ocorre “no mais das vezes”. Do mesmo modo, poderia se dizer que o

even if we do everything with the left as we do with the right. [...] But if for the most part and for the greater length of time the left continues thus to be left and the right right, this is by nature.

¹²⁸ *EN* 1134 32- 1135 a 1 e *MM* 1194 b 32-33.

¹²⁹ No mundo sublunar, a necessidade operante é a hipotética.

¹³⁰ Conforme Zingano “é *hôs epi to polu* não porque natural ou frequente, mas porque é racional ser assim. A razão é, no homem, natural; ele dá preferência, por sobre a indeterminação da ação, antes a isso do que aquilo, o mais das vezes a isso do que aquilo” (2009, p.123).

destro ocorre naturalmente e fica fora da alçada da necessidade estrita, pois por meio do hábito é possível usar ambas as mãos. Neste último caso, o hábito faz parte não do contingente natural, mas do indeterminado, da ação. É exercendo [por meio da ação] a mão esquerda que me torno ambidestro. De igual modo, o direito natural varia quando ele é particularizado pelas leis positivas.

É importante observar que para Aristóteles existe algo que é natural e variável entre os homens. Não se pode confundir o exemplo da ambidestria com o exemplo da pedra, presente em *EN II*. Dada a natureza da pedra, ao atirá-la para cima ela cairá, sendo impossível habituá-la a se mover para cima, pois esse movimento seria contrário à sua natureza: “[...] nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário a sua natureza. Por exemplo, a pedra que por natureza se move para baixo não pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentássemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar”¹³¹. De igual modo ocorre com o exemplo do fogo, citado no mesmo livro: é impossível exercitá-lo a mover-se para baixo. O que por natureza se comporta de uma certa forma não pode se habituar a comportar-se diferentemente.

É preciso, nesse sentido, ter em mente os diversos significados do termo ‘natureza’. Conforme a *EN* uma coisa é a ‘natureza humana’, outra coisa são os eventos naturais. O homem é a única criatura que consegue fazer uso da sua razão, por isso que “de todos os animais o homem é o único que pode aprender a fazer uso igual de ambas as mãos”¹³². Por outro lado, os eventos naturais como a queda da pedra, que por carecerem de racionalidade não podem adquirir novos hábitos e modificar as próprias características naturais.

Uma última observação pode ser feita sobre os diversos usos da expressão “*hôs epi to polu*” nas diferentes obras aristotélicas. O sentido dessa expressão na obra lógica, especialmente, não tem uma preocupação com questões éticas ou políticas. A afirmação de que o homem torna-se grisalho “o mais das vezes”, o que fica aquém da necessidade, tem um sentido meramente lógico, pois o homem pode morrer antes ou ficar calvo. Portanto, o uso dessa expressão nesta obra não auxilia no entendimento de como o direito natural é para Aristóteles variável e mutável, apesar de existir em toda parte.

Além disso, a distinção feita no livro I, capítulo 13 dos *An. Pr.* entre o contingente natural e o indeterminado suporta a afirmação de que “o mais das vezes” no domínio da ciência natural é diferente daquele das ações. O exemplo da ambidestria pode ser lido a partir de duas perspectivas.

¹³¹ *EN* 1103 a 20-22.

¹³² *HA II* 497 b 31.

Do ponto de vista do contingente natural, o destro é uma característica variável, porque o homem poderia ter nascido canhoto. Do ponto de vista do contingente indeterminado, embora alguém tenha nascido destro é possível por meio do hábito e da ação tornar-se ambidestro. Ainda assim, a analogia em si não explica como ocorre a variabilidade do direito natural no contexto ético-político.

Outra questão a ser esclarecida é por que Aristóteles busca um exemplo da biologia ao tratar de assuntos éticos e políticos. Esse é o tema do próximo item.

2.7. O significado da analogia biológica

É comum Aristóteles basear a sua argumentação em analogias biológicas ao tratar de assuntos éticos, como o exemplo da ambidestria, utilizado para explicar que as coisas justas por natureza não precisam ser imutáveis, deixa claro.

No livro *EN III 5*, Aristóteles estabelece uma comparação entre um homem injusto e um doente:

É irracional supor que o homem que age injustamente não deseja ser injusto [...] Mas, sem ser ignorante o homem faz as coisas que lhe farão injusto, ele será injusto voluntariamente. Não segue que se ele deseja ele cessará de ser injusto e se tornará justo. Pois, nem o homem que é doente se torna sadio nestes termos –embora, ele pode, talvez, ser doente voluntariamente por viver na incontinência e por desobedecer aos médicos. Naquele caso estava aberto a ele não ser doente, mas não agora, quando ele tem virado às costas a sua oportunidade – tal como para quem arremessou uma pedra já não é possível recuperá-la; mas estava no seu poder não arremessá-la visto que o princípio motor se encontrava nele. O mesmo ocorre com o injusto e com o intemperante, que no início estava aberto não se tornar o homem deste tipo, e eles são deste tipo voluntariamente; mas, agora que se tornaram tais, não é mais possível ser diferentes do que são¹³³.

Essa passagem remete a um dos problemas mais discutidos entre os comentadores: se em Aristóteles é possível encontrar uma teoria acerca da responsabilidade moral. Se uma vez formado o caráter o homem não pode mais agir diferentemente, como a passagem acima parece indicar, então como responsabilizá-lo por suas ações?¹³⁴ A analogia vislumbrada a partir do trecho citado

¹³³ *EN* 1114 a 10-22. Again, it is irrational to suppose that a man who acts unjustly does not wish to be unjust or a man who acts self-indulgently to be self-indulgent. But is without being ignorant a man does the things which will makes him unjust, he will be unjust voluntarily. Yet it does not follow that if he wishes he will cease to be unjust and will be just. For neither does the man who is ill become well on those terms-although he may, perhaps, be ill voluntarily, through living incontinently and disobeying his doctors. In that case it was then open to him not to be ill, but not now, when he has thrown away his chance, just as when you have let a stone go it is too late to recover it; but yet it was in your power to throw it, since the moving principle was in you. So, too, to the unjust and to the self-indulgent man it was open at the beginning not to become men of this kind, and so they are such voluntarily; but now that they have become so it is not possible for them not to be so.

¹³⁴ Não é aqui o lugar para tratar desse tema. Contudo, apenas para citar um dos comentadores que discutiu essa passagem, Gianluca Di Muzio, em “Aristotle on Improving One’s Character” (2000), defende a possibilidade da reforma moral. Uma vez formado o caráter [ser injusto] é possível mudá-lo [se tornar justo], embora seja difícil não é

envolve três termos: (i) o injusto, (ii) o doente e a (iii) pedra. Aqui, (ii) e (iii) são analogias usadas para explicar (i). O jogar uma pedra é voluntário porque o princípio da ação está no agente. Segundo o mesmo princípio, o homem pode se tornar doente e injusto voluntariamente porque, no início, estava ao seu alcance praticar exercícios, se alimentar adequadamente e praticar ações virtuosas. Independentemente de saber se é ou não possível mudar o caráter e como isso é feito, o que importa é enfatizar que Aristóteles faz uso destas analogias como recurso meramente metodológico. Ele parte de exemplos da medicina, da ciência natural para explicar temas éticos.

As analogias são usadas apenas como ‘aproximações’ para contribuir para a argumentação. Por exemplo, *todos* concordam que se a pedra for jogada para o alto ela necessariamente cairá, que o seu movimento está determinado para baixo e isso ocorrerá da mesma forma em qualquer lugar. Por outro lado, em matérias éticas ou políticas, nem todos concordam que a felicidade consiste na riqueza, ou que o justo é o bem comum. Existem discordâncias ou um maior predomínio de inexatidão em questões de filosofia moral. Os exemplos a partir da ciência biológica constituem exemplos constantes e incontestáveis que são úteis para esclarecer questões de filosofia moral, questões que para Aristóteles são inexatas por natureza.

Há também analogias a partir da arte médica para investigar temas éticos, como quando Aristóteles trata da incontinência no livro VII da *EN*: “[...] a maldade se assemelha a uma doença como a hidropisia ou a tísica, enquanto a incontinência é como a epilepsia [...]”¹³⁵. Nesse sentido ele busca um exemplo da medicina para explicar que a *acrasia* deve ser compreendida como algo intermitente e não permanente. Sendo assim, pode se dizer que o uso de analogias, sejam elas biológicas ou médicas, servem como recursos para tornar mais claro o tema investigado.

Aristóteles não deseja, contudo, afirmar que essas relações de semelhança implicam relações de igualdade. Existe uma diferença de acribia entre a ética e a biologia na medida em que a inexatidão da ética é uma tese eminentemente forte entre os comentadores¹³⁶. Nesse sentido, é problemático colocar no mesmo viés o ‘natural’ da ciência biológica e o ‘natural’ da ciência prática, pois a função do coração é mesma em todos os seres, a saber, a sua parte esquerda bombeia o

impossível. Di Muzio alerta que o tipo de mudança aqui não resulta do desejo [do simples querer], mas de ações consistentes e repetidas (2000, p.208).

¹³⁵ *EN* 1150 b 32-34.

¹³⁶ Neste trabalho não será possível desenvolver o problema sobre o método de ambas as ciências ou mesmo sobre exatidão/inexatidão, tendo em vista ir além dos propósitos aqui pretendidos. Para uma interessante análise deste problema ver *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, de Georgios Anagnostopoulos (1994). Para uma réplica a Anagnostopoulos ver “Aristotle, hōs epi to polu Relations, and a Demonstrative Science of Ethics”, de Michael Winter (1997).

sangue para o corpo. Por outro lado, o contingente e o indeterminado rondam a ação. Por isso é exato, me parece, afirmar que Aristóteles se utiliza da biologia e da medicina apenas como analogias quando trata algumas questões de ética e política como a questão do direito natural, da responsabilidade moral e da acrasia, por exemplo. O que suporta essa afirmação é a constatação de que a ciência prática lida exclusivamente com a ação humana, e, portanto, com as ações belas e justas.

Este capítulo pretendeu mostrar que em ambas as obras éticas existe um ponto em comum e uma coerência na tese desenvolvida. O direito natural que existe em toda parte [EN] e as coisas justas por natureza [MM] não são, por serem naturais, imutáveis. Além disso, apesar da variação terminológica o exemplo da ambidestria, utilizado para explicar a variabilidade da parte natural do direito, é comum às duas obras, o que confirma a compatibilidade entre elas. A mão direita é ‘mais forte’ [EN] ou ‘superior’ [MM] à mão esquerda assim como o direito natural é superior ao legal.

Agora o próximo passo é tentar compreender como o ‘natural’ está relacionado com a constituição política, pois no final da EN é dito que “existe uma constituição que é, *pantachou*, por natureza, a melhor”. Depois de compreendida essa relação ficará mais claro porque são as obras éticas e políticas que lançam luz sobre a discussão do direito natural.

O direito natural na *Política*

Existe uma explícita conexão entre as passagens do livro V da *EN* e do livro III da *Pol*¹³⁷. A última asserção de Aristóteles na *EN* é a de que existe uma constituição que é ‘everywhere’ [*pantachou*] por natureza¹³⁸ a melhor. Sendo assim, a *Pol.* lança luz sobre a discussão do direito natural porque é nesse livro que se encontra o debate em torno das constituições que fazem parte da polis [cidade-estado]¹³⁹. É nessa obra que será possível descobrir se existe apenas uma constituição que é considerada a melhor por natureza ou se existe mais de uma. Essa questão é ambígua porque a palavra ‘everywhere’ pode tanto significar ‘em cada lugar’ quanto ‘em todo lugar’. Pierre Aubenque defende que existe mais de uma constituição justa ‘em cada lugar’, enquanto que Troels Pedersen afirma que existe uma única constituição naturalmente justa ‘em todo lugar’¹⁴⁰.

O estudo do tema no contexto da *Pol.* auxiliará o entendimento de como o direito natural está relacionado com as constituições políticas e como ele permanece variável apesar de ser existente *pantachou*. Além da conexão entre as passagens do livro *EN* V e do livro *Pol.* III¹⁴¹, existe outra passagem que comprova que a *Pol.* é uma continuidade da *EN*:

Nossos antecessores deixaram o assunto da legislação sem ser examinado; é talvez melhor, portanto, que nós mesmos estudássemos, e em geral, estudar a questão da constituição a fim de completar do melhor modo possível a filosofia da natureza humana. Primeiro, então, se alguma coisa tem sido bem colocada em detalhes pelos pensadores anteriores, vamos revê-lo; depois à luz das constituições que nós mesmos reunimos vamos estudar

¹³⁷ Miller, quando interpreta a passagem da *EN* V 7 em que Aristóteles escreve que apesar das constituições não serem as mesmas em toda parte, existe uma que é, *pantachou*, por natureza, a melhor, afirma que é a natureza ao invés da lei que fornece a norma para determinar que constituição é a melhor (1995, p.74-75). Ao menos nesse contexto, Miller não questiona se Aristóteles está se referindo a uma única constituição como sendo a melhor, por natureza, ou a mais de uma.

¹³⁸ A partir disso se pode dizer que para Aristóteles existe uma relação entre o direito natural e o legal que não implica em uma oposição, além de não estarem separados um do outro. A melhor constituição política para Aristóteles é aquela que estiver de acordo com a natureza.

¹³⁹ Usarei ‘polis’, ‘cidade-estado’ e ‘Estado’ como termos intercambiáveis. No contexto da antiguidade o termo ‘Estado’ não tem o mesmo sentido daquele utilizado no período moderno.

¹⁴⁰ Pierre Aubenque, no artigo “The twofold natural foundation of justice according to Aristotle”, defende um sentido distributivo para *pantachou* [em todo lugar]: “em todo lugar, sobre cada ocasião, existe uma constituição que é a melhor de acordo com a natureza” (1995, p.44n13). Entretanto, Troels Engberg-Pedersen discorda de Aubenque, pois para ele Aristóteles está se referindo nessa passagem 1135 a 5 “a uma única constituição como sendo em todo lugar, por natureza, a melhor” (1995, p.55). Qual é o sentido que deve ser compreendido por *pantachou* ficará mais claro no decorrer desse capítulo.

¹⁴¹ Muitas das discussões lançadas na *Pol.*, como a distribuição da autoridade política, tinha como pano de fundo a base teórica da justiça distributiva da *EN*.

que tipo de influência preserva e destrói os Estados, e que tipos preservam e destroem os tipos particulares de constituições e que causas se deve de que umas são bem e outras mal administradas. Após terem sido estudados estes assuntos, talvez tenhamos uma visão mais ampla de que constituição é a melhor, e como cada uma deve ser ordenada e que leis e costumes lhe convém usar¹⁴².

Como é de costume, Aristóteles já aponta a sua metodologia na investigação. Ele parte da análise das opiniões comuns dos filósofos antecessores, aceitando-as, corrigindo-as ou rejeitando-as. Na *Pol.* I 1 1252 a 18 ss, ele afirma que tal como nas outras ciências, na política também deve-se começar analisando os elementos mais simples [partes da cidade] ou as partes menores de um todo, para então alcançar uma imagem apropriada do mais complexo [a cidade].

Também é possível afirmar uma conexão entre essas obras analisando o tratamento da ideia de bem humano: “[...] ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo [...] embora valha a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-estados” (*EN* 1094 b 7-11). Na *Ética* a preocupação é com o bem privado, na *Política* com o bem público.

O ponto central é tratar das constituições políticas, pois, conforme a *EN*, a constituição é melhor porque é por natureza. Uma constituição é:

[...] a organização de cargos em uma polis, e que determina qual deve ser o corpo governante e qual é o fim de cada comunidade. Mas, as leis não devem ser confundidas com os princípios da constituição; é de acordo com as leis que os magistrados deveriam administrar o estado e precaver-se contra os que a infringem¹⁴³.

Antes de discorrer sobre esse assunto, é necessário primeiro delinear alguns pressupostos que Aristóteles já vinha anunciando no início da *Pol.*: como (i) a polis se origina e (ii) qual é sua finalidade. É somente conhecendo qual é a sua finalidade que as leis serão corretamente estabelecidas, e por conseguinte a constituição estará de acordo com a natureza, pois é através delas que é possível a concretização deste fim.

¹⁴² *EN* 1181 b 12-23. Now our predecessors have left the subject of legislation to us unexamined; it is perhaps best, therefore, that we should ourselves study it, and in general study the question of the constitution, in order to complete to the best of our ability the philosophy of human nature. First, then, if anything has been said well in detail by earlier thinkers, let us try to review it; then in the light of the constitutions we have collected let us study what sorts of influence preserve and destroy states, and what sorts preserve or destroy the particular kinds of constitution, and to what causes it is due that some are well and others ill administered. When these have been studied we shall perhaps be more likely to see which constitution is best, and how each must be ordered, and what laws and customs it must use.

¹⁴³ *Pol.* IV 1289 a 15-20. [...] the organization of offices in a state, and determines what is to be the governing body, and what the end of each community is. But laws are not to be confounded with the principles of the constitution; they are the rules according to which the magistrates should administer the state, and proceed against offenders.

O assunto sobre como a polis se origina tem início nas primeiras linhas do livro I. Após definir que a família e a aldeia são comunidades naturais porque a família é formada por causa da necessidade da progenitura e sendo assim não envolve escolha, pois isso é um fato natural, comum tanto entre os animais como entre as plantas, a aldeia é natural no mesmo sentido porque ela resulta de uma ligação de várias famílias. É a partir da união de aldeias que a polis se origina e ela é natural porque as primeiras comunidades surgiram naturalmente¹⁴⁴.

A questão sobre as finalidades das comunidades surge após a análise das suas origens. Esse empreendimento é estabelecido por Aristóteles porque ele pensa que as constituições existentes são equivocadas¹⁴⁵. Irei me deter sobre a finalidade apenas da comunidade política [deixando de lado a família e a aldeia], visto que existe uma estreita relação entre a polis [sem conhecer qual é o seu fim o legislador acaba tendo uma falsa ideia do que seja a justiça] e as constituições políticas¹⁴⁶.

A polis subsiste para assegurar a autossuficiência dos cidadãos, sendo este fim o melhor dos bens. É o melhor e o mais completo dos bens porque é somente nela que o cidadão atinge a sua natureza. Além disso, não apenas a polis surge naturalmente, o homem também é um ser político por natureza:

A natureza não faz nada em vão, e o homem é o único animal que possui a palavra. [...] O discurso serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, portanto, o justo e o injusto. E é uma característica do homem que apenas ele tem qualquer sentido do bem e do mal, do justo e do injusto, e a associação de seres viventes que tem esse sentido produz uma família e uma cidade¹⁴⁷.

Na passagem citada há uma explicação daquilo que é característico apenas do homem. Também se observa que todos os seres humanos são dotados de uma tendência natural para formar uma comunidade, pois “quem for incapaz de se associar é ou um deus ou uma besta”¹⁴⁸. E o homem:

Quando atinge o seu desenvolvimento é o melhor dos animais, mas quando afastado da

¹⁴⁴ *Pol.* 1252 a 1- 1252 b 28.

¹⁴⁵ O livro II da *Pol.* é dedicado à crítica aos regimes propostos [Hipodamo de Mileto, por exemplo], e também às ideias de Platão, como o comunitarismo de bens, mulheres e filhos.

¹⁴⁶ Um regime é definido “como a organização da cidade no que diz respeito à várias magistraturas” (*Pol.* III 6).

¹⁴⁷ *Pol.* 1253 a 9- 18. Nature, as we often say, makes nothing in vain, and man is the only animal who has the gift of speech. [...] the power of speech is intended to set forth the expedient and inexpedient, and therefore likewise the just and the unjust. And it is a characteristic of man that he alone has any sense of good and vil, of just and unjust, and the like, and the association of living beings who have this sense makes a family and a state.

¹⁴⁸ *Pol.* 1253 a 27-28.

lei e da justiça ele é o pior de todos; visto que a injustiça armada é mais perigosa, e ele nasceu com armas que devem ser usadas pela sabedoria prática e pela virtude, mas que podem ser usadas para fins piores. É por isso que o homem sem virtude é o mais ímpio e selvagem dos animais [...]. Mas, a justiça é a vinculação do homem com a cidade; pois a administração da justiça, que é a determinação do que é o justo, é o princípio de ordem na comunidade política¹⁴⁹.

É nesse sentido que o homem é essencialmente político, pois não é possível imaginá-lo vivendo isoladamente, mas é pelo convívio com os outros e por meio da prática das virtudes e da administração da justiça que ele alcança a autossuficiência.

Uma outra questão diz respeito à definição de cidadão. O conceito de cidadão é importante porque ele auxilia na compreensão do problema de saber se existe apenas uma constituição que é a melhor por natureza ou se existe mais de uma. Sobre ‘o que consiste a cidadania?’, Aristóteles afirma: “o cidadão que estamos buscando definir é um cidadão no sentido estrito [...], e sua característica particular é que ele participa na administração da justiça e do governo”¹⁵⁰. Essa definição não é ampla, pois corresponde ao regime democrático. Em regimes não democráticos, apenas os magistrados [alguns ou muitos] com certas competências [virtudes] é que possuem o poder de deliberar e julgar sobre as questões [algumas ou todas] relativas à cidade. Nesse sentido, pode se dizer que a definição de cidadão varia conforme a constituição na qual ele está inserido. Aristóteles também afirma que é o regime político que tem o papel de determinar a identidade da cidade, ou seja, o que é a cidade.

Aristóteles investiga as virtudes do homem bom [*spoudaios*] e do bom cidadão¹⁵¹ antes de tratar das constituições políticas corretas [*orthas*] e as incorretas. Ele afirma que a virtude do cidadão, que é cumprir a função que lhe compete, é relativa ao regime político, pois há diferentes regimes. Na cidade perfeita não é necessário que todos os cidadãos sejam homens bons já que a cidade é composta por elementos distintos. Porém, no governante coincide a virtude do homem bom e do bom cidadão, pois o governante deve ser prudente¹⁵².

¹⁴⁹ *Pol.* 1253 a 31- 39. For man, when perfected, is the best of animals but, when separated from law and justice, he is the worst of all; since armed injustice is the more dangerous, and he is equipped at birth with arms, meant to be used by intelligence and excellence, which he may use for the worst ends. That is why, if he has not excellence, he is the most unholy and the most savage of animals, and the most full of lust and gluttony. [...] But justice is the bond of men in states; for the administration of justice, which is the determination of what is just, is the principle of order in political society.

¹⁵⁰ *Pol.* 1275 a 18-21

¹⁵¹ *Pol.* 1276 b 16- 35.

¹⁵² No livro IV da *Pol.* 1293 b 1ss é dito que na aristocracia existe uma identidade entre o homem bom e o bom cidadão, enquanto que nos demais regimes [incorretos] os bons cidadãos são bons apenas no que diz respeito ao seu próprio regime. No livro III, ele diz que o governante e o governado devem adquirir conhecimentos diferentes. O governante

Para compreender a relação existente entre o direito natural e a melhor constituição, no que se segue serão analisadas as formas possíveis de organização política.

3.1. As constituições políticas

Basta apenas uma leitura das páginas iniciais do livro III da *Pol.* para observar que Aristóteles defende a existência de seis regimes políticos, três deles corretos [ou justos] e três desvios. Um regime político é correto se se propõe atingir o interesse comum. Ele consegue atingi-lo na medida em que está baseado em princípios estritos de justiça ou na justiça absoluta. Por isso é importante conhecer a finalidade da polis porque “tais instituições [constituições políticas corretas] proporcionam este fim” (*Pol.* 1280 b 38-39).

A seguinte tabela exemplifica as formas de regimes políticos que são corretas [*orthai*], isto é, de acordo com a natureza [*kata phusin*] e justas, e as formas que são incorretas [*parekbaseis*] ou contrárias à natureza [*para phusin*] e injustas:

Os regimes políticos e seus respectivos desvios

As formas corretas/justas	As formas incorretas/injustas
Monarquia [um]	Tirania [um]
Aristocracia [poucos]	Oligarquia [poucos]
Politeia/constitucional [muitos]	Democracia [muitos]
Visam: ao bem comum	Visam: ao próprio interesse

Conforme a tabela, as constituições diferem-se entre si e são umas superiores às outras¹⁵³. As corretas são superiores porque o bem comum tem primazia sobre o bem individual. Nesse sentido poderia ser dito que não existe apenas uma forma de constituição que é a melhor, mas que existem três que são naturalmente justas por visarem ao bem comum¹⁵⁴. Portanto, *pantachou*

não necessita aprender as tarefas que são desempenhadas pelos subordinados, pois do contrário não existiria senhor e escravo. O político deve aprender sobre política. Além disso, as virtudes são diferentes no governante e no governado. A temperança e a justiça adquirem formas específicas no governante. A justiça, por exemplo, possui dois tipos: (i) uma que serve para agir como governante e (ii) outra para agir como governado. Aristóteles faz uma analogia do político com o comandante da cavalaria, ambos devem aprender as suas tarefas servindo a alguém superior (*Pol.* III 4).

¹⁵³ *Pol.* 1275 a 37-1275 b 2.

¹⁵⁴ Para Miller, ‘bem comum’ pode ter duas interpretações distintas: (i) holística e (ii) individualista. (i) caracteriza a vantagem comum “como o bem de toda polis que como um organismo que tem um fim que é distinto e superior aos fins dos seus membros individuais”. Em outras palavras, o todo realiza seus fins sem levar em consideração os interesses individuais. Já (ii) defende que “promover a vantagem comum é realizar o fim dos indivíduos”. Desse modo, aqui deve se levar em consideração a realização dos fins de cada um. Essa última alternativa é, para Miller, o que

poderia ser interpretado de modo distributivo, como corretamente apontado por Aubenque¹⁵⁵. Porém, essa hipótese parece não se confirmar porque no final do livro III Aristóteles promete investigar no próximo livro qual é o melhor regime: “apresentadas estas considerações, é agora necessário tratar do melhor regime, das suas condições naturais de formação e do modo como pode ser estabelecido”¹⁵⁶ (1288 b 3-5).

Tudo indica que Aristóteles está, nessa passagem, preocupado em investigar sobre o melhor [o único] regime que é justo por natureza, portanto a interpretação de Pedersen é que seria a correta. Além disso, outra passagem em que Aristóteles defende a supremacia de uma constituição sobre outra parece confirmar interpretação de Pedersen:

Se chamarmos o governo de uma maioria, isto é, aristocracia, de homens igualmente bons, e o governo de um único homem bom, ou seja, a monarquia, a aristocracia seria melhor para a cidade do que a monarquia [...] ¹⁵⁷.

O argumento da passagem é baseado na premissa de que é injusto quando todos são iguais em virtude conceder o poder para um apenas em detrimento da maioria. Além disso, a aristocracia seria a melhor forma de governo nesse contexto porque um número maior de homens virtuosos está menos propenso à corrupção.

Porém, o problema da citação acima é que nas linhas seguintes Aristóteles não concede uma supremacia absoluta da aristocracia sobre a monarquia: “Mas quando uma família inteira, ou algum indivíduo for superior em virtude a todos os outros, então é justo que o governo seja dado a esta família ou a esse indivíduo”¹⁵⁸. Em outras palavras, o poder político pode ser concedido tanto para a aristocrata como para o monarca. Observa-se a existência de uma relação entre o tipo de sociedade e o regime político adequado para ele. Nesse sentido, as circunstâncias possuem um papel importante porque se em um determinado contexto social um único indivíduo se destaca dentre os demais, então é justo dar o poder a ele; se, por outro lado, mais de um se destaca, seria

Aristóteles adota contra o ideal holístico de Platão (2009, p.549-553). Miller também discute algumas interpretações e controvérsias sobre “a vantagem comum” no livro *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics* (1995).

¹⁵⁵ Uma solução encontrada para esse problema é dada por Kety. Para ele, a “única constituição que é a melhor” pode ser entendida enquanto “gênero” cujas espécies são a monarquia absoluta e a verdadeira aristocracia (1991, p.257).

¹⁵⁶ Having arrived at these conclusions, we must proceed to speak of the perfect state, and describe how it comes into being and is established. So if we are to inquire in the appropriate way about it, we must....

¹⁵⁷ *Pol.* 1286 b 3-6. If we call the rule of many men, who are all of them good, aristocracy, and the rule of one man kingship, then aristocracy will be better for states than kingship [...].

¹⁵⁸ *Pol.* 1288 a 16-19. But when a whole family, or some individual, happens to be so pre-eminent in excellence as to surpass all others, then it is just that they should be the royal family and supreme over all, or that this one citizen should be king.

injusto, desse modo, não dar o poder a esse grupo.

A hipótese elencada anteriormente sobre a possibilidade da existência de uma única constituição como sendo a melhor por natureza é desfeita mais claramente nas seguintes passagens:

Não devemos considerar apenas o melhor regime, mas também aquele que é possível e que é facilmente alcançável por todos. [...] o político deve ser capaz de auxiliar os regimes já existentes [...]¹⁵⁹.

Já nos referimos à aristocracia e à realza (na verdade, analisar o melhor regime é o mesmo que falar destes regimes atrás referidos, dado que cada um deles pretende fundar-se na virtude provida de recursos)¹⁶⁰.

Essas passagens comprovam que Aristóteles abandona a ideia do último parágrafo do livro III, em que a sua preocupação repousava na busca por uma investigação sobre o melhor regime e das suas condições naturais de formação. Portanto, examinar o melhor regime é o mesmo que discursar sobre os três regimes corretos ou justos por natureza, a saber, a aristocracia, a monarquia e a politeia¹⁶¹. Embora anteriormente algumas passagens tenham apontado a superioridade de um regime sobre o outro, aqui, no entanto, é admitido que quaisquer dos três regimes são os melhores por natureza porque todos têm como objetivo o bem comum e não o interesse próprio. Quando Aristóteles afirma que um regime político correto deve prevalecer sobre o outro, significa que isso será assim apenas no caso já mencionado: se houver dois cidadãos iguais em virtude, então é justo que os dois governem, se apenas um possuir a virtude, então o regime monárquico será preferível. Este ponto será retomado posteriormente.

A seguir será apresentada a leitura de Richard Bodéus. A sua interpretação é útil para compreender a variabilidade do direito natural, embora ele não concorde com a divisão da justiça política em uma parte natural e outra legal. Ao invés, Bodéus acredita que a pretensão de Aristóteles desde a *EN* era estabelecer uma divisão entre uma parte natural e uma parte legal no interior do

¹⁵⁹ *Pol.* 1288 b 36-37; 1289 a 7-8. We should consider, not only what form of government is best, but also what is possible and what is easily attainable form by all. [...] he should be able to find remedies for the defects of existing constitutions, as has been said before.

¹⁶⁰ *Pol.* 1289 a 30 -35. Of kingly rule and of aristocracy we have already spoken, for the inquiry into the form state is the same thing as the discussion of the two forms thus named, since both imply a principle of excellence provided with external means.

¹⁶¹ Na visão de Kraut essa constituição que é *pantachou*, por natureza, a melhor é a ‘cidade ideal’ que é defendida na *Pol.* [VII e VIII]. Uma explicação completa acerca do que consiste a justiça natural necessitaria de uma resposta para a questão de como as pessoas são ‘melhores governadas’. A justiça natural diz respeito a questões de *como as cidades devem ser governadas e não como são*. Na cidade ‘idealmente governada’ seriam encontradas leis que são naturalmente justas (2002). Entretanto, é Platão quem constrói a cidade perfeita, ‘ideal’, transcendente, inexistente no mundo real e que representa a justiça natural. A interpretação de Kraut é platônica e não aristotélica.

próprio direito positivo (convencional).

3.2. A leitura de Richard Bodéüs

Bodéüs, no artigo “Os fundamentos naturais do direito e a filosofia aristotélica” (2010), interpreta a teoria de Aristóteles a partir de uma divisão dentro do direito positivo entre o que é natural e o que é legal¹⁶² ou “puramente convencional”. Visar ao interesse comum faz parte, segundo o autor, da natureza da lei positiva. Essa interpretação, portanto, não aceita a ideia da existência de leis convencionais sendo uma particularização do direito [ou lei] natural (p. 343). Segundo o autor, essa interpretação comum acerca do pensamento de Aristóteles tem uma origem tomista.

Além disso, Bodéüs reiteradamente defende que a natureza não pode servir como norma para o direito. Ao contrário dos modernos, Aristóteles não procuraria na natureza humana um princípio natural e externo de direito. É exclusivamente dentro do próprio direito positivo que se deve buscar a norma do direito. Para provar que o seu argumento é válido, Bodéüs recorre à teoria aristotélica da escravidão natural para mostrar que há casos em que o direito legal não pode se basear no direito natural, havendo, com isso, um conflito entre o natural e o legal. A escravidão é justa apenas se for conforme à natureza e injusta se for de acordo com a lei, portanto, a natureza não pode servir como norma para o direito¹⁶³.

¹⁶² Bodéüs acredita que Aristóteles tenha a ideia de uma “lei natural” que não é uma “lei positiva”. Ele parte da distinção que Aristóteles faz na *Ret.* entre lei particular e lei comum. A diferença entre lei particular (positiva) e natural (comum) conforme Bodéüs é: “[...] lei particular aquela que cada comunidade definiu para seus membros, seja ela não escrita ou escrita, e por lei comum aquela que segue a natureza, porque existe, como todos pressentem de um certo modo, um justo e um injusto naturalmente comuns a todos os homens, mesmo se eles não têm entre si sociedade ou contrato...” (2010, p.358). Mesmo nesse caso, para Bodéüs a natureza não é uma norma para o direito a não ser em casos excepcionais, pois para ele não há nenhuma conexão necessária entre a lei natural e a positiva. No entanto, segundo o autor, Aristóteles reconhece que os juristas podem às vezes se basear no conflito aparente entre a lei comum e a lei particular. Os litigantes podem reivindicar as leis positivas, e, quando percebem que elas são injustas, podem se afastar delas e recorrer às leis naturais. Porém, além desse conflito ser ocasional porque ocorre ‘o mais das vezes’, Bodéüs também acredita que Aristóteles “não sugere que a lei comum, ou natural, deva prevalecer sobre o direito positivo em todos os casos de oposição ao menos aparentes; ele ensina aos litigantes que se deve apelar à lei comum (“se a lei escrita é contrária à causa”, em 1375 a 27-28), mas à lei escrita (“se a lei escrita é favorável a essa causa”, em 1375 b 16)” (2010, p.359-360). Em resumo, é apenas excepcionalmente que a lei natural é a norma de direito positivo. E mesmo quando esse é o caso, não se pode sustentar, para Bodéüs, que a natureza serve de norma para o direito positivo.

¹⁶³ Yara Frateschi, no artigo “Aristóteles e o direito natural” (2006), afirma corretamente que o direito natural em Aristóteles é mutável. Ela concorda com Richard Bodéüs em “pensar a questão do direito natural à luz da teoria aristotélica da escravidão”, embora em um modo distinto daquele sugerido por ele (2006, p.313n33). Ela discorda de Bodéüs de que Aristóteles não busca na natureza a norma do direito. Frateschi procura oferecer uma justificação de que a teoria da escravidão natural possibilita pensar como o direito natural pode ser passível de variação entre os homens. O argumento para justificar a sua tese consiste em apontar que (i) a natureza possui uma intenção que pode ser concretizada, por exemplo, que alma governe o corpo e que (ii) a intenção da natureza não se realiza quando ocorre uma inversão de hierarquia entre a alma e o corpo. Por exemplo, nos escravos essa natureza não se concretiza porque

A questão fundamental é saber como Bodéüs compreende a variabilidade do direito. Para ele, o justo político é o que é definido pelo direito positivo de um regime justo e correto. Sendo assim, o direito positivo varia em uma realeza e em uma aristocracia, porém permanece invariável no que diz respeito à sua natureza: visar ao interesse comum e ao bem comum constitui para Bodéüs a natureza e o fim de toda a lei positiva. Assim, é dito:

Com esse critério do “interesse comum”¹⁶⁴, Aristóteles não parece, com efeito, recorrer a nenhuma espécie de norma que a jurisprudência teria que buscar em outro lugar que não fosse no princípio mesmo da lei, mas apela a um fim que a jurisprudência descobre na própria razão de legislar para uma comunidade política. O que o filósofo propõe, pois, à jurisprudência é, penso eu, um princípio formal que permite distinguir a lei positiva tal qual ela é em um regime reto e a lei positiva tal qual ela é em um regime desviado. [...] as leis de um regime correto (aristocrático ou republicano, por exemplo) são justas sem restrição, porque elas correspondem à razão de ser do direito positivo, garantindo o interesse comum, enquanto as leis de um regime desviado (oligárquico ou democrático, por exemplo), são injustas porque elas subordinam despoticamente ao interesse de uma fração o interesse de outra fração de uma mesma comunidade em função da qual elas existem¹⁶⁵.

o corpo governa a alma, de modo que há uma transgressão da natureza. Desse modo, a escravidão é natural não no sentido de que seja a intenção da natureza que existam escravos, mas é natural na medida em que quando há uma transgressão da intenção original é justo que a alma governe o corpo. A partir desse raciocínio, Frateschi defende que talvez desapareça o aparente paradoxo decorrente da mutabilidade do direito natural se se entender a natureza a partir de dois sentidos, a saber, (a) a natureza enquanto forma ou finalidade e (b) a natureza enquanto forma realizada na matéria. No sentido (a) as normas naturais da justiça são imutáveis, ou seja, as normas formais que dizem respeito à realização completa da natureza humana e “dizem respeito às exigências da boa vida” (2006, p.319). Por outro lado, são mutáveis as leis que regulam o comportamento humano no mundo sublunar e são mutáveis porque aqui a concretização da forma na matéria é parcial, “dado que as coisas particulares são compostas de forma e matéria e a matéria resiste à forma. Ademais, a natureza individual se realiza em circunstâncias particulares” (2006, p.318). Em outras palavras, não são formais as regras que regulam o comportamento humano, mas são particulares e sua aplicação se dá de acordo com as circunstâncias. No entanto, apesar de Frateschi corretamente apontar que o direito natural em Aristóteles é variável, ela apresenta uma justificação equivocada. Na *EN* Aristóteles observa que a justiça política é “encontrada entre homens que vivem em comum com vistas à autossuficiência, homens que são livres e iguais, quer proporcionalmente quer aritmeticamente, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia” (*EN* 1134 a 20 ss). Mais adiante, em 1134 b 5ss, é dito que “a justiça de um mestre e a de um pai não são a mesma que a justiça dos cidadãos, embora se assemelhem a ela, pois não pode haver justiça no sentido incondicional em relação a coisas que nos pertencem, mas o servo de um homem e o seu filho, até atingir certa idade e tornar-se independente, são por assim dizer uma parte dele” (...), portanto, a justiça e a injustiça dos cidadãos não é manifestada nessas relações; pois ela se relaciona com a lei e entre pessoas naturalmente sujeitas a lei, e estas são pessoas que têm partes iguais em governar e ser governadas”. Existe uma passagem na *Pol.* que lança mais dúvidas sobre a afirmação de que a teoria da escravidão natural pertence à concepção aristotélica de direito natural. Em III 1284 a 10-15 é dito que “a legislação (ou o legislador que deseja estabelecer as leis mais retas) está necessariamente preocupada [o] apenas com aqueles que são iguais em nascimento e capacidade” [...]. Se minha interpretação estiver correta, então Aristóteles quando discutiu acerca do direito natural não tinha pretensões de tratá-lo fora da comunidade política, ou como apontou Strauss, o direito natural na sua forma mais completa diz respeito dentro do contexto político (STRAUSS, 2009).

¹⁶⁴ Sobre o que consiste o ‘bem comum’, em matéria de política, será analisado no item 3.6.

¹⁶⁵ BODÉÜS, 2010, p.350-351.

Para Bodéüs, a única forma de compreender como o direito natural varia se evidencia no momento em que o direito positivo varia em uma realeza e em uma aristocracia. Ele não vê outra explicação para a variabilidade porque alguém que tentar defender que as leis convencionais são uma particularização das naturais acabará preso em um impasse: na *Ret.* Aristóteles associa o justo natural a uma lei não-escrita. Para o autor, a interpretação comum não consegue explicar a variabilidade do direito natural.

3.3. Uma outra interpretação: Leo Strauss

No seu livro *Direito natural e história* (2009), Leo Strauss dedica apenas quatro páginas para a questão do direito natural em Aristóteles, mas mesmo assim ele ameniza diversas ambiguidades e complexidades da posição aristotélica¹⁶⁶. Uma das questões analisadas por Strauss diz respeito ao papel do direito natural no pensamento político de Aristóteles:

[...] o direito natural é uma parte do direito político. Isso não quer dizer que o direito natural não exista fora da cidade ou anteriormente a ela. Para não mencionar as relações entre pais e filhos, a relação de justiça que se estabelece entre dois perfeitos estranhos que se encontram numa ilha deserta não corresponde a uma relação de justiça política e, não obstante, é determinada pela natureza. Aristóteles sugere, então, que a forma mais plenamente desenvolvida de direito natural é a que ocorre entre concidadãos; só entre concidadãos é que as relações que constituem o objeto do direito ou da justiça atingem a sua maior densidade e, com efeito, o seu pleno crescimento¹⁶⁷.

A declaração de Strauss que é fundamental nessa discussão diz respeito à explicação de como o direito natural é variável. Aristóteles quando discute o direito natural não está concentrando-se “sobretudo em proposições gerais, mas antes em decisões concretas”¹⁶⁸. Mais especificamente, o direito natural consiste nas decisões obtidas na análise de todas as circunstâncias dos conflitos que possam ocorrer entre os cidadãos.

A partir desse ponto de vista, o direito natural em Aristóteles opõe-se à ideia platônica da existência de um direito transcendente que ordena ou orienta as normas positivas de uma comunidade política¹⁶⁹. Para Aristóteles, ao contrário, o direito está inserido nas decisões concretas e particulares e não em regras gerais¹⁷⁰. É a isso que se deve a mutabilidade e a instabilidade do

¹⁶⁶ Para Strauss Aristóteles opõe-se “à loucura divina platônica e por antecipação, aos paradoxos dos estoicos” (2009, p.135).

¹⁶⁷ STRAUSS, 2009, p.136.

¹⁶⁸ STRAUSS, 2009, p.137.

¹⁶⁹ Essa ideia é compartilhada por Richard Bodéüs (2010, p.341).

¹⁷⁰ STRAUSS, 2009, p.135.

direito natural. Pode ser dito que uma lei aplicada em uma instância particular é mais justa do que uma regra geral de lei natural, cuja generalidade a impede de produzir uma decisão justa. No entanto, embora o direito natural esteja assentado em decisões concretas e não em regras gerais, não significa que nessas decisões particulares não estejam pressupostos princípios gerais.

Strauss reconhece que Aristóteles talvez sugira não existir uma regra que não seja passível de exceção. Alguém poderia levantar uma objeção contra a defesa da mutabilidade do direito natural e afirmar que em *todos* os casos é preferível o bem comum ao bem particular, e isso seria invariável. É verdade, essa regra não é passível de variação. Conforme a *Pol.*, todas as constituições corretas são justas naturalmente porque objetivam o bem comum. Como Strauss responde a essa objeção? Bem, a sua solução é clara: “[...] essa regra diz apenas que é que é preciso ser justo, e nós estamos ansiosos por saber quais são as exigências da justiça ou do bem comum”¹⁷¹. Em outras palavras, princípios gerais têm uma ausência de conteúdo. Dizer que é necessário realizar o bem comum é um preceito vazio, sem significado, pois é preciso estabelecer, numa situação particular e em circunstâncias específicas, o que é o bem comum ou o que é ser justo. O direito natural é variável porque o que ele exige não pode ser decidido antecipadamente por meio de regras gerais, mas apenas no momento crítico pelo juízo do homem de Estado mais competente¹⁷².

3.4. Uma análise dos argumentos dos comentadores

Para Bodéüs, é dentro do direito positivo que Aristóteles distingue entre a parte natural e a legal. Para explicar como isso ocorre, ele cita *EN V 6 1334 a 30*: “o justo pertence, com efeito, a todos aqueles que possuem também uma lei que os rege uns em relação aos outros”¹⁷³. Segundo ele, Aristóteles está nessa passagem definindo o justo propriamente dito, isto é, o justo político¹⁷⁴, que é o justo que o direito positivo define em um regime *correto*. A frase mais problemática do autor é “tudo aquilo que está nas leis positivas é justo de uma ‘certa maneira’, isto é, relativo à forma de um regime constitucional”¹⁷⁵. Aqui ele está se referindo às constituições desviadas, e,

¹⁷¹ STRAUSS, 2009, p.139.

¹⁷² STRAUSS, 2009, p.139.

¹⁷³ BODÉÜS, 2010, p.353.

¹⁷⁴ Para Charles Young, ação justa em sentido absoluto [incondicional] e ação politicamente justa são a mesma coisa. Ver *EN V 6 1134 a 25-29* e *Pol. III 6 1279 a 18-21*. Na sua interpretação, na *EN* a ação politicamente justa “é possível apenas entre pessoas livres e iguais” (2009, p.178). Ademais, de acordo com a *Pol.*, “as comunidades com arranjos políticos incorretos não satisfazem as condições da liberdade” (2006, p.178). Comunidades políticas injustas e incorretas são despóticas, pois uma cidade é uma associação de homens livres. De modo igual, Bodéüs defende que o justo sem restrição e absoluto [relativo a uma forma de regime correto, ou seja, justo por natureza] é associado por Aristóteles ao justo político.

¹⁷⁵ BODÉÜS, 2010, p. 352; *EN V 3 1129 b 12*.

portanto, injustas e contrárias à natureza. Do modo como eu interpreto, quando na passagem 1129 b 12 Aristóteles declara que todos os atos legítimos, ou tudo aquilo que está nas leis positivas, é justo em ‘um certo sentido’, ele está estabelecendo uma distinção entre dois sentidos que o termo ‘justo’ poder ser compreendido: (i) o justo enquanto universal, significando que respeitar a lei é justo, lei essa que determina praticar todas as virtudes e evitar os vícios; e o (ii) o justo enquanto igual, enquanto justiça particular. Assim, tudo o que está nas leis positivas [justiça universal, legal e moral] é justo em um certo sentido, enquanto que nas distribuições de cargos políticos o justo adquire outro significado e diz respeito ao igual [sentido (ii) de justiça].

No livro III da *Pol.* há uma passagem em que Aristóteles afirma como que se deve estabelecer uma boa legislação a fim de não tornar a lei uma mera convenção:

Os que se interessam pela boa legislação indagam acerca das virtudes e vícios cívicos. A conclusão clara é de que a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude. Se assim não fosse, a comunidade política decairia numa aliança que apenas se distinguiria pela contiguidade local de outras alianças, em que os membros vivem a uma certa distância uns dos outros. E a lei também tornar-se-ia uma simples convenção – ou na frase do sofista Licofronte “uma garantia dos direitos dos homens” – mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos¹⁷⁶.

Para compreender essa passagem é preciso fazer referência à *Ética*. Em *EN* 1129 b 12, Aristóteles está tratando dos sentidos do termo ‘justiça’. Um deles, o qual interessa nesse momento, diz respeito ao sentido de virtude completa, a justiça universal. A justiça universal, ele afirma, é tudo o que a lei determina, e a lei estabelece o exercício de todas as virtudes e a proibição de todos os vícios. De modo que se a legislação for bem elaborada, então ela é reta. Essa passagem pode ser conectada com *Pol.* III 9, onde é dito que “os homens se associaram por causa da vida boa”. Deliberar sobre como devem ser as leis envolve um estudo sobre a finalidade da polis. Assim, na *Pol.* Aristóteles declara que:

Mas, o Estado existe por causa da vida boa, não por causa da vida apenas: se a vida apenas fosse a finalidade, escravos e animais brutos formariam um Estado, mas eles não podem formar, pois eles não compartilham da felicidade e de uma vida baseada na escolha. Nem um estado existe por causa da aliança e segurança, nem por causa da troca e relações

¹⁷⁶ *Pol.* 1280 b 5-14. Whereas, those who care for good government take into consideration political excellence and defect. Whence it may be further inferred that excellence must be the care of a state which is truly so called, and not merely enjoys the name: for without this end the community becomes a mere alliance which differs only in place from alliances of which the members live apart; and law is only a convention, ‘a surety to one another of justice’, as the sophist Lycophron says, and has no real power to make the citizens good and just.

comerciais [...] ¹⁷⁷.

Sendo a felicidade o fim da cidade, as constituições corretas são aquelas que permitem alcançar esse fim. E isso porque tais instituições possuem uma legislação voltada para o estabelecimento da virtude. Também é importante ressaltar o papel fundamental que as leis possuem, pois o seu objetivo é tornar os cidadãos bons e justos. Portanto, as constituições que possibilitam atingir o fim da cidade são consideradas para Aristóteles justas por natureza.

Embora a finalidade da cidade não seja evitar a injustiça mútua e facilitar as trocas comerciais, essas condições são necessárias para que a cidade exista. A finalidade essencial da cidade é garantir uma vida boa, isto é, uma vida virtuosa e uma existência perfeita e autossuficiente. O ponto fundamental é que essa questão sobre a finalidade da polis surge dentro de um contexto que revela a preocupação de Aristóteles de estabelecer uma boa legislação, e, por conseguinte, um bom regime político: “as leis devem ser estabelecidas conforme ao tipo de regime” [...] e “[...] não o regime de acordo com as leis” ¹⁷⁸.

A realização do fim da cidade exige mais do que o estabelecimento e a obediência às boas leis. As constituições serão corretas e justas por natureza se visarem ao bem comum. Nesse sentido, a monarquia, a aristocracia e a politeia são retas na perspectiva da justiça absoluta (*Pol.* III 6). Para compreender o significado de “justiça absoluta” é preciso novamente retornar à *Ética*. Em V 3 Aristóteles afirma que a distribuição de cargos políticos deve ser feita conforme uma igualdade proporcional. Todos concordam, ele afirma, que a distribuição justa deve ser feita de acordo com o mérito, embora discordem sobre o que ele consiste. Alguns dizem que é a liberdade, outros que é a riqueza e outros que é a virtude. Porém, todas as formas corretas de governo concordam que o critério para a distribuição do poder deve ser baseado na virtude. Que a virtude é o que deve ser levado em consideração nas distribuições de cargos e honras não é suficiente, é preciso saber como distribuí-los. Na *Pol.* Aristóteles afirma que a justiça absoluta é a justiça suprema (III 9). E essa justiça absoluta diz respeito a uma distribuição de bens com base numa igualdade geométrica

¹⁷⁷ *Pol.* III, 1280 a 31- 36. But a state exist for the sake of a good life, and not for the sake of life only: if life only were the object, slaves and brute animals might form state, but they cannot, for they have no share in happiness or in a life based on choice. Nor does a state exist for the sake of alliance and security from injustice, nor yet for sake of exchange and mutual intercourse [...].

¹⁷⁸ *Pol.* 1289 a 10-15. [...] for the laws are, and ought to be, framed with a view to the constitution, and not constitution to the laws.

proporcional, onde iguais devem ser tratados de modo igual, e desiguais de modo desigual.

De volta a Bodéüs. O autor usa a passagem *EN* 1134 b 13-14 para mostrar que a natureza não pode servir como norma para o direito porque o justo político é tudo o que está nas leis positivas. Nas suas palavras, o justo político é “[...] regulado, nós dissemos, pela lei e concerne às pessoas entre as quais uma lei naturalmente encontra lugar”¹⁷⁹. Sobre esse ponto, ofereço dois argumentos com o intuito de sustentar que a natureza serve de guia para o estabelecimento das leis.

Acerca da frase “uma lei que naturalmente predomina” que diz respeito à justiça política, é bem provável que Aristóteles estivesse se referindo ao que é dito na *Pol.* I 1253 a 30-31, a saber, que o homem é, por natureza, um animal político e possui uma tendência natural para viver em sociedade. Como é sabido nem todos são aptos à vida política, as mulheres e os escravos são excluídos. A preocupação de Aristóteles aqui é já fazer essa ressalva de que apesar do homem ser naturalmente político, a natureza nem sempre realiza os seus propósitos (*Pol.* 1255 b 1-3), de forma que apenas os cidadãos participam da comunidade política.

A interpretação de Bodéüs acerca do tema é uma consequência da importância que ele atribui à *Ret.*, o único lugar, segundo ele, em que Aristóteles teria uma ideia clara de lei natural universal e comum a todos, inclusive àqueles que não formam uma comunidade. Como foi visto no capítulo I deste trabalho, a lei natural, universal, divina e irrevogável que Aristóteles aborda na *Ret.* representa o pensamento de pensadores como Alcidas, Empédocles e Sófocles, e não o seu próprio pensamento.

Conforme as passagens da *EN* e da *Pol.*, para Aristóteles o direito natural não está separado do direito positivo e, além disso, o primeiro orienta o último: as leis convencionais e as próprias constituições somente serão corretas, e portanto justas, se estiverem baseadas na natureza. Porém, ao declarar a não separação entre eles, não implica que o direito natural seja positivo, pois ele não é particular e não depende da opinião humana.

Agora sobre o outro argumento que proponho para interpretação da passagem *EN* 1134 a 30. Conforme Bodéüs, na passagem referida “o justo pertence, com efeito, a todos aqueles que possuem também uma lei que os rege uns em relação aos outros”¹⁸⁰. Em síntese, significa para o autor que o justo político é o que a lei positiva define. Contrariamente a Bodéüs, acredito que nessa passagem Aristóteles está simplesmente situando onde a justiça política é encontrada. Essa

¹⁷⁹ BODÉÜS, 2010, p.353.

¹⁸⁰ BODÉÜS, 2010, p.353.

passagem antecede 1134 b 8-17, onde ele diz que ela existe entre os homens livres e iguais, ou seja, os cidadãos. Aristóteles está nesse contexto fazendo uma distinção entre dois tipos de justiça, a política e a justiça por analogia, que é aquela existente entre o senhor e o escravo, pai e filho. Sendo assim, a passagem “[...] uma lei que rege uns em relação aos outros” que corresponde ao justo político, não implica a existência apenas de leis convencionais ou positivas. Em *EN V 7* Aristóteles argumenta que a justiça política é em parte natural, existente em toda parte e não dependente da opinião dos homens, e em parte é particular e dependente do arbítrio humano.

A interpretação de Strauss me parece ser a mais consistente visto que ela sustenta que o “justo é o bem comum”, e que “é preciso praticar a justiça” é um preceito sem significado que apenas faz sentido se estiver conectado com preceitos da justiça convencional. Ao contrário de Bodéüs, essa interpretação aceita a ideia de que as leis positivas são uma particularização do direito natural.

A seguir, em um primeiro momento me deterei em apresentar outros motivos para rejeitar a *Ret.* como fonte do pensamento do próprio Aristóteles. Em segundo momento, o foco do estudo se concentrará na tentativa de reconciliar as passagens que de fato representam a ideia do estagirita, mantendo a consistência da sua tese a respeito da variabilidade do direito natural, tese problemática e estranha aos olhos modernos e mesmo para os antigos [em especial, os sofistas] em que a lei natural era concebida como algo imutável.

3.5. *Ret.* e *EN*: uma proposta de solução

Após a exposição das passagens da *Ret.*, da *EN*, da *MM* e da *Pol.*, pôde-se observar uma série de diferenças no modo como Aristóteles aborda a questão do direito natural. Apesar dessas diferenças, observou-se entre as obras práticas uma certa coerência na tese aristotélica: em todas elas é defendida a mutabilidade do direito natural. O que tem causado obscuridade na doutrina é a defesa de uma lei natural imutável e irrevogável na *Ret.* A partir das diversas interpretações desenvolvidas ao longo da dissertação, algumas delas defendem, o que me parece muito plausível, que as passagens dessa obra não representam as próprias ideias do filósofo grego. Além das evidências demonstradas no primeiro capítulo desse trabalho que comprovam esse argumento, existem outras que servem de suporte, as quais serão desenvolvidas nesse subitem.

Interessante observar que na *Ret.* Aristóteles estabelece uma classificação dos gêneros da retórica. Três são os gêneros do discurso retórico: (i) deliberativo [político], (ii) judicial [forense]

e (iii) epidíctico [demonstrativo]¹⁸¹. No gênero deliberativo tem-se como atos tanto o conselho como assembleias públicas. No forense tem-se a acusação e a defesa. E no epidíctico tem-se o elogio e a censura. Aristóteles elenca ainda para cada um dos gêneros mencionados [deliberativo, judicial e epidíctico] uma finalidade. Para o que delibera [gênero deliberativo] o fim é (i) o conveniente ou o prejudicial, para aquele que julga [gênero forense] o fim é (ii) o justo e o injusto e, para o último, o fim é (iii) a honra e a desonra. Como aqui o importante é tratar do gênero judicial porque trata da justiça e da injustiça e das leis que são utilizadas na oratória forense, os outros gêneros serão deixados de lado.

No capítulo 10 da *Ret.* Aristóteles trata da retórica judicial¹⁸². É importante lembrar que os três exemplos de lei natural, Antígona, Empédocles e Alcidas, são citados dentro do contexto da retórica judicial. A distinção que o estagirita estabelece entre lei particular [lei escrita], que regula a vida de uma comunidade particular, e a universal [*agraphos nomos: lei não escrita*], que são supostas serem reconhecidas por todos, se encontra no contexto daqueles assuntos que dizem respeito à acusação e à defesa. É retomada, no próximo capítulo [13], a distinção feita entre lei particular e universal, porém com uma modificação ou um acréscimo, pois agora a lei particular é ‘escrita’ e ‘não escrita’, sendo a lei estabelecida e aplicada por cada comunidade aos seus membros. A lei universal é a *lei da natureza*, pois “existe uma justiça natural e uma injustiça que é comum a todos, mesmo para aqueles que não tem associação nem acordo um com o outro”¹⁸³. Em síntese em ambos os capítulos, 10 e 13, a definição sobre o que consiste a lei particular e a universal continua a mesma, porém o que muda é que enquanto no capítulo 10 a lei particular é escrita, no capítulo 13 ela é ‘escrita’ e ‘não escrita’.

O ponto crucial está no capítulo 15 do livro I, em que são analisadas as cinco provas não técnicas da retórica judicial: (i) as leis, (ii) os testemunhos, (iii) os contratos/documentos escritos, (iv) as confissões sob tortura e (v) o juramento. Essas provas são denominadas ‘não técnicas’ porque elas não são produzidas por nós, elas já existem, não é necessário inventá-las, mas utilizá-las. Aristóteles inicia a discussão de como as leis devem ser usadas na acusação ou na defesa, na persuasão ou na dissuasão, e é nesse contexto que é retomado o exemplo de Antígona. Quando a

¹⁸¹ *Ret.* 1358 b 6-7.

¹⁸² Para uma comparação entre a lei na oratória, no contexto da *Ret.*, e a prática ateniense dos discursos forenses, ver o artigo “Nomos na Attic Rhetoric and Oratory” (1996), de Carey.

¹⁸³ *Ret.* 1373 b 7-8. For there really is, as everyone to some extent divines, a natural justice and injustice that is common to all, even to those who have no association or covenant with each other.

lei escrita é contrária ao caso é preciso recorrer aos argumentos de equidade¹⁸⁴ e à lei universal como sendo o mais justo. Nesse sentido há, de um lado, (i) o decreto que estabelecia o não

¹⁸⁴ A equidade é tratada de modos distintos por Aristóteles. No capítulo 15 do livro I da *Ret.*, ela faz parte de um processo de persuasão dentro de um contexto retórico judicial. Diante da injustiça das leis escritas apela-se à equidade e à lei comum, apelo que deve prevalecer sobre a lei positiva. Porém, no capítulo 13 da mesma obra, o equânime é caracterizado como o justo que ultrapassa a lei escrita. Aristóteles afirma que existem duas deficiências da lei escrita: (i) involuntária, quando é necessário o estabelecimento de um decreto e (ii) voluntária, quando os legisladores não podem definir um caso com precisão e são obrigados a empregar uma fórmula que não é universal, mas válida ‘o mais das vezes’. Na *Ret.* I 13, assim como na *EN* V 10, apesar de algumas distinções, Aristóteles afirma que a lei, no âmbito jurídico, é deficiente por causa da sua generalidade. O ponto em comum em ambas as obras, entretanto, é sobre a intenção do legislador. Para que o juiz ou o equânime corrija a lei, é preciso observar qual seria a intenção do legislador se ele estivesse presente e o que ele teria prescrito, se tivesse conhecimento do caso. Apesar de algumas semelhanças de tratamento da equidade em ambas as obras, algumas distinções também se fazem presentes. Na *EN*, a equidade é uma correção da lei, enquanto que na *Ret.* a equidade é a expressão da verdade. Nessa última obra Aristóteles dá o exemplo do anel de ferro, que tem como pressuposto afirmar que é impossível legislar de modo preciso por causa da infinidade dos casos particulares. Se alguém que possui um anel de ferro o usa para ferir alguém, ele é culpado de acordo com a lei escrita, porém não de acordo com a verdade e é nisso que consiste a equidade. Se o que foi dito é a equidade, Aristóteles afirma que é fácil saber quais são os atos equitativos e quais não são, e quais são as pessoas que não são equitativas. Os atos próprios da equidade são os atos que devem ser perdoados. E é equitativo não julgar igualmente os (i) erros, os (ii) delitos e as (iii) desgraças. (iii) são ações feitas sem maldade, (i) são ações feitas sem maldade e inesperadas e (ii) são ações feitas com maldade. Além disso, perdoar as falhas humanas é próprio da equidade, “[...] considerar não a lei, mas, o legislador; não a letra da lei, mas o espírito de quem a fez; não a ação, mas a intenção; não a parte, mas o todo; perguntar não o que um homem é agora, mas o que ele foi sempre ou o mais das vezes. 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. [...] Preferir a arbitragem à litigação [julgamento dos tribunais] -pois o árbitro vê a equidade, o juiz apenas a lei, e árbitro foi inventado com o propósito de manter a força completa da equidade” (I 13 1374 b 10-25). “[...] to think less about the laws than about the man who framed them, and less about what he said than about what he mean; no to consider the actions of the accused so much as his choice, nor this or that detail so much as the whole story; to ask not what a man is now but what he has always or for the most part been. It bids us remember benefits rather than injuries, and benefits received rather than benefits conferred; to be patient when we are wronged; [...] to prefer arbitration to litigation-for an arbitrator goes by the equity of a case, a judge by the law, and arbitration was invented with the express purpose of securing full power for equity”. Esse ponto acerca da indulgência ou tolerância do equitativo não se encontra na passagem da *EN* V 10. Além disso, Fred Miller afirma que existe uma inconsistência relacionada ao conceito de *epieikes* nos capítulos 13 e 15 do livro I da *Ret.* (1991). No capítulo 13 (i) o equitativo é descrito como sendo um tipo de justiça que vai além da lei escrita, e no capítulo 15 (ii) o equitativo é identificado com a lei comum [natural] que é eterna e imutável. Ao invés de tentar reconciliar esses dois sentidos, Miller pensa que (ii) em I 15 pode representar a justiça no sentido geral, mais popular, enquanto que em (i) I 13 representa um tipo mais específico, mais técnico de justiça. Aristóteles também tratou sobre o assunto na *MM*. Em II 1, o equitativo é definido como alguém que aceita menos do seu direito legal [*MM* e *EN*]. Ele nem sempre renuncia ao cumprimento de suas reivindicações justas: ele não renuncia, por exemplo, ao que é naturalmente e essencialmente justo [*MM*]. Que o equitativo não renuncia ao que é naturalmente justo está ausente na *EN* V 10. Outra questão diz respeito ao papel que possui o juiz equitativo. No início do livro I da *Ret.*, Aristóteles adverte que é importante que as leis sejam feitas com rigor e exatidão, e que convém deixar o menor número possível de questões para serem decididas pelo juiz. E isso é assim por dois motivos: (i) é mais fácil encontrar poucos homens prudentes e capazes de legislar e julgar do que muitos e (ii) as leis são promulgadas após um longo período de deliberação, enquanto os juízos são emitidos de modo imprevisto. Aristóteles reconhece que não é possível que o legislador preveja todos os casos. Como apontou Larry Arnhart (1981) Aristóteles notifica sobre as consequências ruins que decorrem se se permitir que o juiz deixe de lado a lei e decida o caso conforme o seu próprio julgamento. Equidade, no seu entendimento, significa corrigir e não substituir a lei. Porém, como o legislador não pode prever todos os casos, cabe ao juiz verificar se um fato ocorreu ou não. É por isso que o legislador deve estabelecer as leis com mais rigor e deixar o mínimo de questões para serem resolvidas pelo juiz, pois quando este decide casos particulares a amizade e o interesse pessoal tendem a intervir, o que consequentemente prejudica o alcance da verdade com exatidão.

sepultamento de Polineces e, de outro, (ii) a lei ‘não escrita’ [universal/natural] que “não é de hoje nem de ontem [...]. Esta não devia eu infringir por homem algum [...]”¹⁸⁵. De acordo com as leis ‘não escritas’, Polineces deveria receber as homenagens fúnebres.

Aristóteles aconselha o jurado a decidir o caso apelando à lei escrita, mas se ela não for clara o suficiente, ou se revelar injusta, então que seja decidido de acordo com “o melhor entendimento”. Em outras palavras, o que Aristóteles quer significar com a frase “no melhor entendimento” remete à abertura da possibilidade de não seguir exclusivamente as leis escritas quando elas não contribuem positivamente para o caso.

Ainda sobre o aconselhamento ao júri, observa que é próprio de um homem mais honesto “fazer uso da ‘lei não escrita’ e ela se conformar mais do que à lei escrita”. Também aconselha observar a ambiguidade da lei com o intuito de “a contornar e ver a que sentido se acomoda, se ao justo ou ao conveniente, e em seguida usar a interpretação devida” (*Ret.* 1375 b 5-11). Porém, se a lei favorece a causa, o veredito “decidir conforme o melhor entendimento” torna-se ineficaz para o juiz pronunciar sentenças. Em outras palavras, se a lei é justa em um certo caso ela deve ser aplicada. A decisão de acordo com o melhor entendimento somente é válida se a lei é injusta ou contrária a outra já aprovada.

Dentre todos os exemplos da *Ret.*, o exemplo de Antígona demonstra com particular clareza que há um conflito entre a lei natural e a lei particular [escrita], expressa pelo decreto de Creonte. Nas *Refutações Sofísticas* [*Ref. Sofist*] Aristóteles também apresenta um conflito entre o natural e o convencional ao relatar o método utilizado pelos sofistas. Ele cita Cálicles, um personagem do diálogo platônico *Gorgias*, como exemplo de alguém que emprega argumentos paradoxais que tratam a justiça natural e a convencional como opostos:

A mais vasta gama de argumentos de lugares comuns que conduzem os homens para dentro de declarações paradoxais é aqueles que dependem de normas de natureza e convenção: é assim que Cálicles está retratando como argumentando em *Gorgias* [...] pois natureza e convenção são opostos, e justiça é algo bom por um padrão convencional, mas não por aquele da natureza¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Novamente Aristóteles cita a mesma referência à Antígona em *Ret.* 1375 b 1-2.

¹⁸⁶ *Ref. Sofist* 12 173 a 7-11. The widest range of commonplace argument for leading men into paradoxical statement is that which depends on the standards of nature and of convention: it is thus that both Callicles is portrayed as arguing in the *Gorgias*, and that all the men of old supposed the result to come about; for nature (they said) and conventions are opposites, and justice is a fine thing by a conventional standard, but not by that of nature.

Nessa passagem existe uma ideia comum compartilhada por Cálicles e pelo sofista Alcidas: a defesa da superioridade da justiça convencional sobre a natural. Em outras palavras, o convencionalismo é uma doutrina predominante. É evidente que Aristóteles não considera haver um conflito entre o direito natural e o legal, pois, como visto, as leis convencionais que fazem parte de uma constituição são justas apenas se estiverem de acordo com a natureza.

A sugestão de que a *Ret.* não é uma continuidade da concepção de direito natural desenvolvida na *EN* pode ser sustentada por um argumento complementar, a saber, a primeira está preocupada em encontrar meios de persuasão e não em investigar sobre o bem humano como é o caso da ética. A retórica e a dialética estão preocupadas com questões ligadas ao conhecimento comum¹⁸⁷. Os argumentos retóricos, no processo de persuasão e dissuasão, partem de opiniões comuns ou geralmente aceitas [reputáveis] pela maioria, por todos ou pelos mais sábios¹⁸⁸. Yack, por exemplo, afirma corretamente que Aristóteles em todas as outras investigações, ciência natural ou prática, parte de opiniões reputáveis. Nas investigações sobre o tema na *EN*, Aristóteles seleciona as opiniões para considerar que contribuição elas trazem para a verdade. Nesse processo ele recusa a crença comum de que o direito natural é imutável. De acordo com Yack, já na *Ret.*, em que o objetivo é a persuasão e não a verdade, os argumentos relacionados à lei natural, atribuídos aos sábios Empédocles e Sófocles, não são selecionados¹⁸⁹. Dito de outro modo, Aristóteles não recusa nenhuma opinião comum porque ele não pretendia desenvolver o seu próprio entendimento sobre o assunto.

O próximo passo é apresentar outra proposta que auxilie na defesa da tese. No subitem a seguir, a relação entre “o mais das vezes”, as circunstâncias e o bem comum possibilitam tal tentativa.

3.6. *Hôs epi to polu*, circunstâncias e o bem comum

A expressão *hôs epi to polu* não aparece na *EN*¹⁹⁰ quando Aristóteles caracteriza a parte natural do direito. No entanto, ela surge, como visto, na *MM*. Se nas duas obras Aristóteles explicitamente defende a variabilidade do direito natural, não resta dúvida que a ausência da expressão “o mais das vezes” na *EN* não prejudica a interpretação de que para Aristóteles o natural

¹⁸⁷ *Ret.* I 1.

¹⁸⁸ *Top.* I 1.

¹⁸⁹ YACK, 1990, p.224-229.

¹⁹⁰ Toda a passagem V 7 1134 b 20-1135 a 5.

admite a mudança e a variação¹⁹¹. A partir de agora essa expressão será analisada no seu contexto prático, a partir da perspectiva da ética e da política, o que, em comparação com o seu uso nas obras lógicas e biológicas, permitirá compreendê-la melhor.

É preciso relacionar o direito natural com as constituições políticas corretas, para, assim, defender que apesar dele “ter a mesma força onde quer que seja”, permanece eminentemente variável. A famosa teoria da equidade desenvolvida por Aristóteles no capítulo 10 do livro V da *EN* auxilia na compreensão dessa questão¹⁹². O problema, então, é o de como conciliar estas duas alegações: por um lado é dito que as três constituições são consideradas corretas e naturalmente justas porque elas respeitam o mesmo critério, o critério do bem comum, e, por outro, é defendido que o direito natural é variável. Se ele é variável, significa que pode haver, em alguma circunstância, uma constituição justa por natureza que não respeita o bem comum? Se não pode haver, em que sentido o direito natural é variável?

Uma tentativa de solução é sugerir que a sua variabilidade é encontrada nas circunstâncias específicas e não em regras universais. Nesse sentido, a justiça natural apenas mantém a mesma força em todo lugar [no sentido que dentre as constituições corretas, predomina-se o respeito pelo bem comum], porém a variabilidade ocorre no momento em que tais constituições corretas diferenciam-se entre si e especificam de maneira diversa o que deve contar como o correto:

[...] toda lei é universal, mas a respeito de certas coisas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta. Nos casos, pois, em que é necessário falar de modo universal, mas não é possível fazê-lo corretamente, a lei considera o caso mais usual, se bem que não ignore a possibilidade de erro. E nem por isso tal modo de proceder deixa de ser correto, pois o erro não está na lei, nem no legislador, mas na natureza da própria coisa, já que os

¹⁹¹ Na *EN* Aristóteles estabelece uma distinção entre o justo natural e o legal dentro da justiça política. No entanto, na *MM* essa distinção ocorre dentro das coisas justas. A leitura apenas a partir de *MM* 1194 b 30 acaba causando uma aparente inconsistência com relação às passagens da *EN*. A inconsistência desaparece na medida em que antes de afirmar que as coisas são justas ou por natureza ou por lei, Aristóteles declara que o justo sobre o qual está investigando é a justiça política (*MM* 1194 b 6-ss), que diz respeito à comunidade política de cidadãos que são livres e iguais. Em ambas as obras, antes de iniciar o assunto sobre o direito natural, ele faz uma distinção entre a justiça doméstica e a política: “[...] a justiça que existe entre marido e mulher se aproxima da justiça política” (*MM* I 1194 b 20ss) e entre aqueles que não cumprem a condição de homens livres e iguais, então não existe justiça política, mas justiça por analogia [*EN* V].

¹⁹² A teoria da equidade desenvolvida no livro V 10 da *EN* está presente em muitas discussões acerca da concepção de Aristóteles de uma norma superior e absolutamente correta de justiça (Yack, 1990, p.227). Para Gauthier e Jolif a equidade reflete “uma lei superior na natureza” (1990, p.227). Quando Aristóteles afirma que a lei é universal e não é possível legislar sobre tudo, e que é justo corrigir a omissão ou o erro proveniente da generalidade, Gauthier e Jolif pensam que ao corrigir essas omissões o legislador deveria consultar uma norma superior de direito natural. Yack, ao contrário, pensa que Aristóteles não compartilha dessa suposição. Segundo ele, para Aristóteles a equidade deve corrigir as leis de acordo com o que o legislador teria dito se estivesse presente. Aristóteles não recomendaria o apelo a uma norma superior de justiça (1990, p.227).

assuntos práticos são desse tipo [...] ¹⁹³.

Embora Aristóteles esteja se referindo à disposição legal quando ela é deficiente por causa da sua generalidade, por causa da incapacidade dos legisladores em prever todas as circunstâncias, o mesmo pode ser pensado para o caso do direito natural. Como não há uma separação entre o justo natural e o legal, se as leis convencionais são diferentes porque dependentes do arbítrio humano e das circunstâncias particulares, então também varia o que a justiça natural concretamente exige.

O direito natural é universal e geral, mas afirmar que o “justo deve ser realizado” é um conselho geral desprovido de conteúdo. É preciso especificar “o que é o justo”, e essa especificação depende dos particulares. Afirmar que a parte natural do direito é geral, é defender que ela serve de orientação para os legisladores de diferentes regimes políticos. Em outras palavras, as leis oriundas das constituições justas apenas são justas porque elas estão de acordo com a justiça natural.

Ainda no capítulo sobre a equidade Aristóteles explica por que a lei é geral. A pergunta que pode ser levantada é: o que ele quer significar quando declara que “o erro não está na lei, nem no legislador, mas na natureza da própria coisa, já que os assuntos práticos são desse tipo por natureza”? No início da *EN I 3*, ele adverte os seus leitores acerca de qual deve ser o propósito da investigação da ciência prática:

- (i) [...] não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual [...].
- (ii) [...] as ações belas e justas que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opiniões [...].
- (iii) Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais [*hôs epi to polu*].
- (iv) E ao falar de coisas que são verdadeiras apenas *em sua maior parte* e com base em premissas do mesmo tipo, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza.

¹⁹³ *EN 1137 b 12-20*. [...] all law is universal but about some things it is not possible to make a universal statement which will to be correct. In those cases, then, in which it is necessary to speak universally, but not possible to do so correctly, the law takes the usual cases, though it is not ignorant of the possibility of error. And it is none the less correct; for the error is not in the law nor in the legislator but in the nature of the thing, since the matter of practical affairs is of this kind from the start.

Dito de outro modo, a natureza dos assuntos práticos se caracteriza pela sua irregularidade, mutabilidade e contingência. No livro II da *Met.* está escrito que “o fim da ciência especulativa é, com efeito, a verdade, e o da ciência prática, a ação, pois, mesmo se eles consideram como as coisas são, o homem prático não considera o eterno, mas o que se encontra em alguma relação em algum tempo”¹⁹⁴. Em outras palavras, a preocupação dos homens práticos diz respeito à verdade não enquanto eterna, mas enquanto momentânea e temporária, ou seja, variável¹⁹⁵. Sendo assim, no âmbito prático não há espaço para a invariabilidade das ações justas, pois seja na ética ou na política, os assuntos possuem uma verdade que ocorre “na maior parte” ou “o mais das vezes” e não sempre.

Uma passagem no livro III da *Pol.* permite afirmar que as formas de governo são diferentes em diferentes situações ou circunstâncias:

Destina-se a ser governado por um rei [monarca] o povo que, por natureza, produz uma família que, graças a sua virtude, dirige os assuntos políticos. Destina-se ao regime aristocrático o povo que produz naturalmente um corpo de cidadãos capazes de serem governados como homens livres por chefes aptos, graças a sua virtude, de guiar os negócios da cidade. O povo destinado ao regime constitucional é aquele em que existe um corpo de indivíduos com capacidade militar¹⁹⁶.

Conclui-se da passagem que: (i) não existe uma única constituição que seja a melhor para todas as situações, pois há uma correspondência entre o regime político e o tipo de sociedade existente, (ii) um povo é *por natureza* adequado a um tipo de regime político. Assim, os regimes corretos que são justos por natureza, como a aristocracia, a monarquia e a politeia, variam dependendo da sociedade. Sendo que todos os regimes políticos corretos têm como finalidade o bem comum, o conteúdo do bem comum também varia de regime para regime. É lógico que as leis convencionais, não naturais, que são arbitrárias, ou seja, dependentes da opinião humana, variam de um regime para outro, pois elas dependem de ser estabelecidas de um modo X pelo legislador da constituição Z e essas leis irão diferir das leis oriundas da vontade do legislador A da

¹⁹⁴ *Met.* II 1 993 b 20-30. [...] the end of theoretical knowledge is truth, while that of practical knowledge is action (for even if they consider how things are, practical men do not study what is eternal but what stands in some relation at some time).

¹⁹⁵ *EN I 3 1095 a 1 -5.*

¹⁹⁶ *Pol.* 1288 a 8-15. A people who are by nature capable of producing a race superior in the excellence needed for political rule are fitted for kingly government; and a people submitting to be ruled as freemen by men whose excellence renders them capable of political command are adapted for an aristocracy: while the people who are suited for constitutional freedom are those among whom there naturally exists a warlike multitude.

constituição B, embora todas essas constituições estejam baseadas sobre um mesmo princípio que é visar ao bem comum. Portanto, como Strauss corretamente observou, as leis particulares oriundas da constituição Z ou B não estão separadas das leis ou regras gerais naturais. Em outras palavras, o direito convencional é uma particularização das regras gerais naturais que “têm a mesma força onde quer que seja”. Em resumo, todos os regimes corretos mantêm na ‘forma’ a ideia de que o justo por natureza é o bem comum, embora possam especificar diferentemente no que consiste o bem comum. O critério objetivo não varia e, sendo assim, não faz parte da arbitrariedade particular [convenção] de um governante de um regime específico: para todas as formas de governo, o critério é o mesmo, ou seja, as honras e os bens devem ser distribuídos de acordo com a proporcionalidade geométrica.

Em uma outra passagem da mesma obra, Aristóteles continua a relatar que o regime político mais adequado para cada tipo de povo varia:

Onde os pobres apresentam uma clara superioridade numérica é natural que nos deparemos com uma democracia [...]. Pelo contrário, onde a superioridade qualitativa dos ricos e notáveis se sobrepõe à sua inferioridade numérica, é mais provável que encontremos uma oligarquia¹⁹⁷.

Para Aristóteles “um determinado povo é naturalmente destinado para um governo despótico, outro para realeza [monarquia], e outro para o regime constitucional [politeia], o que é justo e vantajoso para cada um deles” (III 17 1287 b 38-39). Portanto, quando Aristóteles declara que o direito natural “tem a mesma força onde quer que seja” significa que onde quer que seja, a saber, ou na aristocracia ou na politeia ou na monarquia, a parte natural do direito está presente. A variabilidade do direito natural se deve ao momento em que as leis convencionais de cada constituição são concretizadas, mas também à obediência dos habitantes de cada polis: “não podemos falar propriamente de boa legislação se apenas existirem leis bem estabelecidas, mas que depois não são cumpridas” (IV 8 1294 a 3-4).

Nesse sentido, o direito natural pode ser compreendido a partir de uma dupla perspectiva: (i) a polis existe por natureza porque é somente nela que o homem alcança o seu fim ou a sua natureza, que é a eudaimonia, e (ii) as constituições políticas corretas existem por natureza porque

¹⁹⁷ *Pol.* IV 1296 b 25-26; 1296 b 31-32. Where the number of the poor exceeds a given proportion, there will naturally be a democracy [...]. But where the rich and the notables exceed in quality more than they fall short in quality, there oligarchy arises [...].

elas visam ao bem comum.

O objetivo a partir de agora é investigar o que Aristóteles quer significar com a ideia de ‘bem comum’. Em *Pol.* III 12 1282 b 14 ss, é dito que em todas as ciências e artes o fim é um bem. O maior bem é aquele visado pela ciência suprema de todas que é a política. Se na ética o bem é a eudaimonia, na política o bem é a justiça que consiste no interesse comum. Aristóteles retoma, nesse contexto, o tema da distribuições de bens que foi tratado na *EN V* 3¹⁹⁸. É perceptível que para Aristóteles o interesse comum consiste na igualdade. Ele afirma que todos concordam que a distribuição justa deve ser baseada de acordo com o mérito, embora discordem sobre o que consiste o valor ou o mérito a ser distribuído. Por exemplo, os democratas concordam que o mérito consiste na liberdade, os oligarcas na riqueza ou no bom nascimento e os aristocratas na virtude. Entretanto, os governos injustos como a democracia, a oligarquia possuem uma concepção parcial e, portanto, equivocada de justiça. É preciso, contudo, saber sobre o que consiste a igualdade e a desigualdade porque é na falsa ideia deles que repousa o erro dos regimes incorretos e injustos.

Para Aristóteles, tanto os democratas como os oligarcas concordam sobre o que consiste a igualdade das coisas [cargos políticos], porém discordam sobre o que consiste a igualdade das pessoas¹⁹⁹. Uma constituição será justa e de acordo com a natureza quando a distribuição de cargos

¹⁹⁸ Que a justiça particular, especialmente a distributiva, possui relação com a concepção de direito natural é mais evidente no capítulo 12 do livro III da *Pol.* No entanto, não é claro como Aristóteles relaciona o natural e o legal com as justiças corretiva e comercial. A hipótese mais provável é que todos os significados de justiça contribuem para a perfeição da natureza humana e, portanto, são naturais. No caso da justiça corretiva, o juiz quando aplica a penalidade para um roubo, por exemplo, deve ter em mente um princípio universal, válido em toda parte, que é o princípio da igualdade aritmética. Sobre esse ponto ver Miller (1995, p.74-79). A justiça distributiva, segundo o autor, “é de interesse particular na teoria constitucional de Aristóteles” (1991, p.301). Certamente, a justiça distributiva possui um papel importante, pois a distribuição dos cargos políticos é o tema central no livro III da *Pol.* As constituições incorretas ou contrárias à natureza têm para Aristóteles uma concepção de justiça distributiva que fica aquém da justiça no sentido absoluto porque elas possuem uma concepção equivocada do valor [bem] a ser distribuído. Além disso, a justiça corretiva impede que a polis se torne um ambiente insuportável de convivência ou, como afirma a conhecida teoria hobbesiana, um ambiente de guerra de todos contra todos (1991, p.301). Já a justiça comutativa faz com que os cidadãos possam se engajar em uma cooperação voluntária de troca ao invés de permanecer isolados (1991, p.301). Além disso, as formas particulares da justiça contribuem para o fim da justiça universal, isto é, para o bem comum (1991, p.301). Por “bem comum” Miller entende “felicidade”. Ele cita o livro V 1 1129 b 14-19, onde Aristóteles afirma que as leis têm em mira a vantagem comum [monarquia ou aristocracia] ou de todos ou daqueles que detém o poder [oligarquia ou tirania], de modo que são denominados justos os atos que tendem a produzir e a preservar a felicidade para a sociedade política. Conforme a *Pol.*, a felicidade é o fim da polis, portanto as constituições justas por natureza são meios para o alcance desse fim.

¹⁹⁹ Pierre Aubenque, em “The twofold natural foundation of justice according to Aristotle” (1995), discute o sentido particular de justiça, distributiva e corretiva. Sobre a justiça distributiva, inicia com a seguinte frase: ‘a justiça consiste numa partilha igual de bens’. Ele questiona, mas igual a quê? Segundo ele, Aristóteles oferece duas respostas: (i) quando é dito que o justo é o igual e o injusto, o desigual, segue que esta igualdade ou desigualdade é, em algum sentido, intrínseca. Explicando melhor, é uma igualdade em relação a ele mesmo, da apropriação correta, da parte de cada indivíduo, da sua própria essência, “com direitos e obrigações que isto implica” (1995, p.37). Aristóteles, na sua opinião, não explicitamente afirma na *EN* no que consiste essa igualdade absoluta, mas na *Pol.*, quando define que o

políticos ocorrer de acordo com o valor das pessoas. Se as pessoas são desiguais, então é injusto que elas sejam tratadas igualmente. O problema está no critério utilizado nas distribuições. Para Aristóteles na perspectiva da vida boa o importante é a educação para a virtude. Os oligarcas pensam que como são a minoria possuidora da riqueza, é justo que as distribuições dos cargos políticos seja feita apenas entre os ricos, pois é injusto que aquele que é desigual ou menos rico tenha o mesmo direito ao poder daquele que é mais rico.

Na *EN* Aristóteles afirma que o justo é o equitativo, e como o igual é um ponto intermediário, o justo então será o meio termo:

[...] igualdade implica pelo menos duas coisas. O justo, por conseguinte, deve ser ambos intermediário, igual e relativo [isto é, para certas pessoas]. E como intermediário deve encontrar-se entre certas coisas, [as quais são, respectivamente, maiores e menores]; como igual, envolve duas coisas; e como justo, o é para certas pessoas. O justo, portanto, envolve pelos menos quatro termos, porquanto duas são as pessoas para quem ele é de fato justo, e duas são as coisas em que se manifesta, os objetos distribuídos²⁰⁰.

Em poucas palavras, a igualdade para Aristóteles implica numa igualdade de virtude. Uma distribuição justa é uma distribuição igualitária entre aqueles que são iguais em virtude. É a virtude o critério para a justa distribuição, e não a cor, a estatura ou qualquer outra aptidão física. Do mesmo modo, e contrariamente ao que pensa a oligarquia, a riqueza também não é um critério justo de distribuição.

A igualdade segundo Aristóteles pressupõe a inferioridade e a superioridade natural dos

homem é por natureza um animal político, implica que é o único animal que possui linguagem e razão, em virtude da sua própria natureza ou da sua essência. A segunda resposta esclareceria que é uma (ii) igualdade e desigualdade de um em relação ao outro. Por exemplo, o homem ganancioso [pleonexia] quer uma porção maior dos bens distribuídos que os outros. Em resumo, para Aubenque todo o aspecto da justiça particular tem uma fundação natural, e essa fundação é dupla: (i) na relação com a comunidade política e (ii) nas suas relações privadas, os homens possuem os mesmos direitos de desfrutar um certo número de bens elementares e inalienáveis, como o direito à vida, à saúde e à propriedade. Por outro lado, Troels Pedersen discorda da interpretação (i) de que os homens teriam uma igualdade intrínseca (1995). Para Pedersen, a interpretação de Aubenque é mais estoica que aristotélica. A ideia de que os homens possuem direitos humanos por possuírem a mesma essência é uma ideia dos filósofos modernos que surgiu com os estoicos. Pedersen recusa a ideia de encontrar em Aristóteles uma tentativa de justificação dos princípios da justiça em termos de uma filosofia antropológica. Assim, Pedersen concorda com a alternativa (ii) de que a justiça distributiva é uma igualdade de situações e não de pessoas antes e depois de uma dada transação, e rejeita a alternativa (i). Acerca da crítica de Pedersen a Aubenque de que este estaria lendo Aristóteles a partir de uma perspectiva moderna, não cabe aqui analisar um estudo histórico para saber onde se inicia a teoria dos direitos humanos, pois este não é o ponto.

²⁰⁰ *EN* 1131 a 15-20. [...] equality implies at least two things. The just, then, must be both will be an intermediate and equal and relative [i.e. for certain persons]. And *qua* intermediate it must be between certain things [which are respectively greater and less]; *qua* equal, it involves *two* things; *qua* just, it is for certain people. The just, therefore, involves at least four terms; for the persons for whom it is in fact just are two, and the things in which it is manifested, the objects, are two.

homens, pois Aristóteles defende que é impossível existir uma cidade de escravos porque eles, assim como os animais, não participam da felicidade. Além disso, na *Pol.* é dito que “[...] o reto é o equitativo e o que é reto equitativamente deve visar o interesse da cidade e da polis [...]” (1283 b 40-42).

Nesse sentido, as constituições políticas corretas são por natureza porque visam ao bem comum, ou seja, à igualdade proporcional²⁰¹. A igualdade, portanto, é um princípio formal. O político quando distribui bens públicos lança mão desse princípio que é universal, porém vazio de conteúdo. Se em uma determinada circunstância, muitos se destacam em virtude, como é o caso da politéia, então é justo conceder o poder a eles, na medida em que os iguais estarão sendo tratados de forma igual.

A igualdade é natural porque se um cidadão se destaca em virtude diante dos outros, é natural e justo conceder o poder a ele, e seria injusto e contrário à natureza negar o poder a ele. Essa é uma das críticas que Aristóteles faz aos regimes injustos e conseqüentemente contrários à natureza. Eles presumem estar falando da justiça absoluta, mas falam da justiça relativa e parcial. Para Aristóteles, se os homens são iguais eles possuem direitos políticos, garantidos por meio da justiça particular, a ter bens iguais, conforme dito na *Pol.*:

Sobre o regime da realeza absoluta, em uma cidade composta por iguais, alguns pensam que é contrário à natureza que um apenas seja o soberano de todos os cidadãos; é que os que são semelhantes por natureza devem ter o mesmo direito natural e o mesmo valor em virtude da sua própria natureza. E se é nocivo para o corpo atribuir a membros desiguais o mesmo alimento ou vestuário, o mesmo se passa com a distribuição de honras; e o mesmo para a desigualdade entre iguais. A conclusão que se chega é que é justo, entre os que são iguais, todos governarem bem como serem governados, e que portanto, deveria haver alternância de poder²⁰².

Embora a virtude seja adquirida por meio do hábito e da prática virtuosa, como Aristóteles teoriza no livro II da *EN*, os homens são adaptados por natureza a recebê-la. Das coisas que vem por natureza, primeiro se adquire a potência e depois por meio do exercício essa potência se torna ato. Portanto, os homens virtuosos são naturalmente superiores e não estão em uma relação de

²⁰¹ A proporcionalidade aqui é a que os matemáticos gregos denominaram de igualdade geométrica.

²⁰² *Pol.* 1287 9 a-19. Now, absolute monarchy, or the arbitrary rule of a sovereign over all the citizens, in a city which consists of equals, is thought by some to be quite contrary to nature; it is argued that those who are by nature equals must have the same natural right and worth, and that for unequals to have an equal shares, or for equals to have an unequals shares, in the offices of state, is as bad as for different bodily constitutions to have the same food and clothing. That is why it is thought to be just that among equals everyone be ruled as well as rule, and therefore that all should have their turn.

igualdade com os escravos e as mulheres. Apenas os homens virtuosos atualizam a potência natural da virtude, e um dos objetivos da lei é desempenhar um papel coercitivo, tornando os cidadãos bons e justos. Isso também explica por que as mulheres, as crianças e os escravos não possuem direitos políticos para governar ou para participar das deliberações e dos julgamentos da comunidade. Embora tenha razão, a mulher carece de autonomia.

Quando Aristóteles, no início da *EN*, investiga acerca do bem humano, afirma que toda a ação, assim como toda a escolha, investigação e arte, tem em mira um bem qualquer, e o bem é aquilo para o que todas as coisas tendem. Todos os homens concordam que esse bem consiste na felicidade, embora discordem sobre o que ela seja. Alguns pensam que a felicidade é a riqueza, outros que é a honra. Esse bem é, portanto, universal e quando algo é universal, ele assume um caráter natural. Esse fim último não é algo que possa ser caracterizado como resultado de uma convenção, pois pertence a todos. Em outras palavras, o que é um bem para um ser humano é natural. Assim, o princípio da igualdade também pode ser visto como natural porque é a partir dele que a polis pode alcançar a sua finalidade, que é realizar a natureza humana. Conforme a definição de felicidade, se trata de “uma atividade da alma em conformidade com a virtude”²⁰³.

No livro I da *Pol.* Aristóteles estabelece uma relação da natureza com o fim:

[...] ela [a cidade] é o fim [das comunidades pré-políticas], e a natureza de uma coisa é o seu fim. O que cada coisa é quando completamente desenvolvida, nós chamamos sua natureza, seja de um homem, de um cavalo ou de uma família. Ademais, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autossuficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens²⁰⁴.

Na passagem citada, a natureza é identificada com o fim. A felicidade é o fim e o melhor dos bens. Portanto, quando o homem atinge a autossuficiência significa que ele realizou a sua natureza. Isso também explica a frase “o homem é por natureza um animal político”: ele tem uma tendência natural para viver na polis e é somente nela que ele alcança o seu fim, a sua natureza.

Porém, para que seu fim seja atingido, é necessário a prática da virtude e a educação para o bem comum. É função das leis inculcar a prática da virtude. Passagens da *Pol.* e da *EN* mostram a

²⁰³ Aristóteles critica a concepção de felicidade defendida na *Rep* IV 419 a-421 c 6 e V 465 e 4-466 a 6. Segundo ele, é impossível fazer o todo feliz se algumas partes, ou a maioria, não são felizes. Se os guardiões não são felizes, como que o legislador tornará feliz toda a cidade, ele questiona (*Pol.* II 5 1264 b 15-25).

²⁰⁴ *Pol.* 1252 b 28-1253 a 2. [...] for it is the end of them, and the nature of a thing is its end. For what each thing is when fully developed, we call its nature, whether we are speaking of a man, a horse, or a family. Besides, the final cause end of a thing is the best, and to be self-sufficing is the end and the best.

tendência que o homem possui naturalmente para a vida política:

[...] ele [o homem] *nasceu* [grifo meu] com armas que devem servir a sabedoria prática e a virtude, mas que também podem ser usadas para fins absolutamente opostos. É por isso que o homem sem virtude é a criatura mais ímpia e selvagem, e a mais grosseira de todas no que diz respeito aos prazeres da luxúria e da alimentação. A justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade dos cidadãos e consiste na determinação do que é justo²⁰⁵.

[...] ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza viver em sociedade [...]²⁰⁶.

Pode se dizer que o homem, por um lado, possui um potencial inato natural para viver em sociedade e, por outro, necessita das leis, as quais são encontradas dentro das instituições políticas justas por natureza, para poder exercer a justiça na sua integridade. E isso é assim porque o homem é o único que percebe o bem, o mal, o justo e o injusto, sendo que é a percepção desses valores que produz a família e a cidade. É por isso que o homem é um animal político no sentido pleno se comparado aos animais, que podem apenas constituir comunidades rudimentares.

Assim, o princípio formal da igualdade²⁰⁷ não é algo que depende da opinião humana e é um princípio que é válido tanto para um regime monárquico quanto para um regime aristocrata. O princípio varia apenas no momento em que é particularizado, pois não adianta afirmar que “o justo é alcançado a partir da igualdade”: é preciso defini-lo e isso depende das circunstâncias.

Todos os sentidos de justiça, a saber, universal [legal] e particular [igual] contribuem para promover o fim da polis. De igual modo, a teoria da equidade desenvolvida por Aristóteles (*EN V*, 10) também serve de recurso para garantir que a sociedade política concretize a sua finalidade.

²⁰⁵ *Pol. I 2 1253 a 30-ss.* [...] he is equipped at birth with arms, meant to be used by intelligence and excellence, which he may use for the worst ends. That is why, if he has not excellence, he is the most unholy and the most savage of animals, and the most full of lust and gluttony. But justice is the bond of men in states; for the administration of justice, which is the determination of what is just, is the principle of order in political society.

²⁰⁶ *EN IX 9 1169 b 15-20* [...] no one would choose to possess all good things on condition of beings alone, since man is a political creature and whose nature is to live with others.

²⁰⁷ O princípio da igualdade não é originado a partir de uma convenção. É decidido que a partir de hoje o justo é dirigir pelo lado esquerdo da rua. Estabelecer em que direção se deve dirigir é algo convencional e, portanto, particular. Nem todos concordam que o justo é dirigir pelo lado esquerdo. Por outro lado, estabelecer que os bens devam ser distribuídos com base numa igualdade proporcional geométrica possui um caráter universal, não particular e, portanto, não convencional. A igualdade proporcional não é algo que depende de mim, é um princípio que, dado duas pessoas e duas coisas a serem distribuídas, tem de ser aplicado. O princípio da igualdade proporcional é objetivo e não depende da vontade arbitrária daquele que distribui os bens, o que é perfeitamente compatível com as duas características da parte natural do direito, a saber, a sua (a) não arbitrariedade, ou seja, independe da opinião humana e a sua (ii) universalidade, isto é, existente em toda parte.

O equitativo é definido por Aristóteles como uma correção²⁰⁸ da justiça legal. Em função da própria natureza indefinida, irregular e variável dos assuntos práticos, é impossível que o legislador de uma constituição correta crie leis que sejam adequadas para todos os casos. A natureza do equânime, então, é corrigir aquelas deficiências da lei que são oriundas da sua generalidade²⁰⁹. Tendo em vista a impossibilidade de estabelecer leis sobre tudo, em alguns casos é necessário um decreto. Quando a questão é indefinida, a regra também é indefinida: “como a regra de chumbo usada para ajustar as molduras lésbicas; a regra adapta-se à forma da pedra e não é rígida, e assim também o decreto é adaptado aos fatos” (1137 b 29-35). Nesse sentido, o equânime corrige a lei conforme as circunstâncias e as particularidades exigem.

²⁰⁸ “Epanorthôma” é traduzido às vezes por “corretivo”. Uma sugestão em relação à tradução de “epanorthôma” é dada por A. Tordesillas. Para Tordesillas não se trata de corrigir um erro da lei por causa da sua generalidade, mas de orientá-la de modo correto para que ela se aplique de modo justo ao caso concreto (2000, p.160). Em *EN VI 11 1143 a 19-24*, Aristóteles afirma que o homem equitativo é um homem de discernimento.

²⁰⁹ A função da equidade é corrigir a deficiência da lei e não brechas da mesma. Ver Shiner, “Aristotle’s theory of equity” (1994, p.1254-1255).

Considerações finais

Ao longo deste trabalho a minha pretensão foi a de sugerir uma compreensão de passagens complexas e ambíguas do *corpus* aristotélico. Foram analisadas diversos posicionamentos adotados pelos comentadores, muitos opostos entre si, a respeito do problema de saber se para Aristóteles o direito natural é mutável ou imutável. Essa questão surge como um problema porque há uma aparente contradição entre a *EN*, em que Aristóteles afirma que a justiça natural é mutável, e a *Ret.*, em que é defendido que a lei natural é imutável, divina, eterna e irrevogável. Como solução para esse problema foi sugerido que na *Ret.* Aristóteles não está apresentando teses suas, mas apenas expondo opiniões comuns de sua época. Assim, a sua verdadeira posição sobre o direito natural está contida nas obras práticas.

Partindo desse pressuposto, o segundo passo foi analisar mais detidamente as passagens da *EN* que afirmam a mutabilidade do direito natural. Essas passagens foram comparadas com o que Aristóteles escreve na *MM*. A *MM* é importante na caracterização da visão aristotélica sobre o direito natural ao menos por duas razões: (i) porque nela Aristóteles confirma que algo pode ao mesmo tempo existir por natureza e ser mutável e (ii) porque nela ele acrescenta um ponto que não estava presente na *EN*, a saber, que o direito natural pode ser compreendido no sentido “o mais das vezes”.

Pode-se identificar claramente que o ponto de partida da teoria aristotélica do direito natural é o livro V da *EN*. A *Pol.* representa uma continuidade para essa teoria porque no livro III Aristóteles assere que “existe uma constituição que é, a melhor, por natureza”. Analisando as obras práticas, é possível afirmar que para Aristóteles o justo o “mais das vezes” consiste em realizar o bem comum. Assim, “visar ao bem comum” é o que é justo por natureza. Mas se para Aristóteles o direito natural é variável, isso implica que pode haver casos nos quais visar ao bem comum seja injusto?

Essa ideia, “realizar o bem comum”, pode ser compreendida tanto de um modo invariável quanto de um modo variável. É invariável porque se trata de um critério a partir do qual é possível distinguir uma constituição justa de uma injusta. Ela é variável no sentido de que a especificação do que é justo não é universal, mas varia relativamente às circunstâncias particulares. Por exemplo, se em uma dada circunstância apenas um cidadão se destaca em relação aos outros, então a monarquia é justa por natureza. Porém, pode haver outra circunstância em que um grupo de

cidadãos é virtuoso e se destaca. Nesse caso seria injusto conceder o poder a apenas uma pessoa e seria por natureza justo adotar a aristocracia. Assim, o que varia é o conteúdo do direito natural, mas não a sua forma: independentemente das circunstâncias, todo o regime político correto deve ter como finalidade a promoção do bem comum.

Apesar dessa variabilidade relativamente às circunstâncias particulares, na *MM* Aristóteles afirma que o direito natural é superior ao convencional. Conforme pode ser extraído da *Pol.*, ele é superior porque orienta o direito convencional. Se o direito natural não existisse, a lei se tornaria uma mera convenção e não tornaria os cidadãos bons e justos. Dessa forma, o direito natural (i) possibilita a realização da natureza humana e (ii) auxilia o estadista quando ele precisa distribuir bens públicos: o estadista deve repartir os cargos políticos de acordo com uma igualdade proporcional com base no mérito da virtude. Quando o político molda uma constituição correta e justa por natureza, pode se dizer que o seu governo propiciará a concretização da finalidade da polis, que é garantir a realização da felicidade. Além disso, as melhores constituições são justas por natureza porque, além da distribuição justa dos cargos políticos, elas estabelecem leis que ordenam a prática da virtude e a proibição do exercício do vício.

Portanto, conclui-se que as obras práticas apresentam passagens convergentes e mutuamente explicativas em favor da tese de que o direito natural é mutável. A *Ret.* por explicitamente ser a única obra que usa o termo “lei natural” e mais importante do que isso, por ser a única obra que atribui à lei natural um caráter eminentemente imutável, divino, irrevogável, não pode, portanto, representar a verdadeira posição de Aristóteles sobre o assunto.

Referências bibliográficas

a) Obras de Aristóteles

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. 2ª ed. Cambridge: Hackett, 1999.

_____. *Nicomachean Ethics*. In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

_____. *Retórica*. Obras completas de Aristóteles. Trad. e notas de Manuel A. Júnior, Paulo F. Alberto e Abel N. Pena. 2ª edição revista. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.

_____. *Rhetoric*. In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

_____. *Magna Moralia*. Harvard: Loeb Classical Library, 1990.

_____. *Magna Moralia*. In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

_____. *Política*. Trad. e notas de Antônio C. Amaral e Carlos C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

_____. *Movement of Animals*. In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

_____. *Part of Animals*. In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

_____. *History of Animals*. In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

_____. *Progression of Animals*. In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

_____. *Metaphysics*. In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

_____. *Metaphysics, X-XIV, Oeconomica, Magna Moralia*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

_____. *Sophistical Refutations*. In: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

b) Obras e/ ou artigos de comentadores

- ANAGNOSTOPOULOS, Georgios. *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- ANNAS, Julia. "Aristotle's *Politics*: A Symposium: Aristotle on Human Nature and Political Virtue". In: *The Review of Metaphysics*, 49 (4), 1996, pp. 731-753.
- ARNHART, Larry. *Aristotle on Political Reasoning*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1949.
- AUBENQUE, Pierre. "The twofold natural foundation of justice according to Aristotle". In: HEINAMAN, Robert (Ed.). *Aristotle and Moral Realism*. London: University College London, 1995.
- BARKER, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover, 1959.
- BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.
- BARNES, Jonathan. *Aristotle Posterior Analytics*. Translated with a Commentary by Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- BODÉÜS, Richard. "Os fundamentos naturais do direito e a filosofia aristotélica". In: ZINGANO, Marco. (Org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: Textos Seleccionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.
- BURNS, Tony. "Aristotle and natural law". In: *History of Political Thought*, 19 (2), 1998: pp. 142-166.
- BURNS, Tony. "Sophocles' *Antigone* and history of the concept of natural law". In: *Political Studies*, 50 (3), 2002: pp. 545-557.
- BURNS, Tony. "The tragedy of slavery: Aristotle's Rhetoric and history of the concept of natural law". In: *History of Political Thought*, 24 (1), 2003: pp.16-36.
- CAREY, Chris. "Nomos in Attic Rhetoric and Oratory". In: *The Journal of Hellenic Studies*, 116, 1996: pp. 33-46.
- COOPER, John. "Justice and Rights in Aristotle's *Politics*". In: *The Review of Metaphysics*, 49 (4), 1996, pp. 859-872.
- _____. "The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy". In: *The American Journal of Philology*, 94 (4), 1973: pp. 327-349.

- DESTRÉE, Pierre. “Aristote et la question du droit naturel (“Eth. Nic.”, V, 10, 1134 b 18-1135 a 5)”. In: *Phronesis*, 45 (3), 2000: pp. 220-239.
- DI MUZIO, Gianluca. “Aristotle on Improving One’s Character”. In: *Phronesis*, 45 (3), 2000: pp. 205-219.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels. “Is there an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?” In: RORTY, Amélie (Ed.). *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- _____. “Justice at a distance-less foundation, more naturalistic”. In: HEINAMAN, Robert (Ed.). *Aristotle and Moral Realism*. London: University College London, 1995.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HARDIE, William. “The Final Good in Aristotle’s Ethics”. In: *Philosophy*, 40 (154), 1965: pp. 277-295.
- HELD, George. “Antigone’s Dual Motivation for the Double Burial”. In: *Hermes*, 111 (2), 1983: pp. 190-201.
- HOBUSS, João. “Derecho natural y derecho legal en Aristóteles”. In: *Revista Dianóia*, 54 (63), 2009: pp. 133-155.
- IRWIN, Terence. “A ética como uma ciência inexata”. In: *Analytica*, 1 (3), 1996: p. 13-73.
- _____. “Ethics in *Rhetoric* and in the *Ethics*”. In: RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.). *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- _____. “Tomás de Aquino, lei natural e eudaimonismo aristotélico”. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- JAFFA, Harry. *Thomism and Aristotelianism*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- JUDSON, Lindsay. “Chance and ‘Always or For the Most Part in Aristotle””. In: JUDSON, Lindsay (Ed.). *Aristotle’s Physics: A Collection of Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 73-99.
- KRAUT, Richard. “Are there Natural Rights in Aristotle?” In: *The Review of Metaphysics*, 49 (4), 1996: pp. 755-774.
- KRAUT, Richard. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LLOYD, Geoffrey. “The Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle’s Ethics”. In: *Phronesis*, 13 (1), 1968: pp. 68-83.

- LOUDEN, Robert. "Aristotle's practical particularism". In: ANTON, John; PREUS, Anthony. (Eds.). *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York Press, 1991, pp. 159-178.
- MAYHEW, Robert. "Part and Whole in Aristotle's Political Philosophy". In: *The Journal of Ethics*, 1 (4), 1997: pp. 325-340.
- MILLER, Fred. "Aristotle and the natural rights tradition". In: *Reason Papers*, 13, 1988: pp. 166-181.
- _____. "Aristotle on Natural Law and Justice". In: KETY, David; MILLER, Fred (Eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. "Aristotle on the Ideal Constitution". In: ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (Org.). *A Companion to Aristotle*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- _____. "Aristotle". In: *Political Thinkers: From Socrates to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- _____. "Natural and Legal Justice". In: *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- PAKALUK, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- REMOU, Gabriela. "Aristotle, Antigone and Natural Justice". In: *History of Political Thought*, 29 (4), 2008: pp. 585-600.
- ROGER, Shiner. "Aristotle's Theory of Equity". In: *Loyola of Los Angeles Law Review*, 27, 1994: pp. 1245-1264.
- RORTY, Amélie (Ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- ROWE, Christopher. "A reply to John Cooper on the Magna Moralia". In: *The American Journal of Philology*, 96 (2), 1975: pp. 160-172.
- SANTAS, Gerasimos. *Goodness and Justice: Plato, Aristotle and the Moderns*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.
- SHIELDS, Christopher. *Aristotle*. London: Routledge, 2007.

SIMPSON, Phillips. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1998.

SÓFOCLES. *Antígona*, Trad. de Lawrence F. Pereira. Interpretação e notas de Kathrin H. Rosenfield. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Lisboa: Edições 70, 2009.

TOMAS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Politics*. Translated by Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.

_____. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

_____. *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

WINTER, Michael. "Aristotle, hōs epi to polu Relations, and a Demonstrative Science of Ethics". In: *Phronesis*, 42 (2), 1997: pp. 163-189.

YACK, Bernard. "Natural Right and Aristotle's Understanding of Justice". In: *Political Theory*, 18 (2), 1990: pp. 216-237.

ZINGANO, Marco. (Org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: Textos Seleccionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

_____. "Deliberação e indeterminação em Aristóteles". In: ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. "Lei moral e escolha singular na ética aristotélica". In: ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. "Particularismo e universalismo na ética aristotélica". In: ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 - III 8 Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

c) Obras e/ou artigos de apoio

ANGIONI, Lucas. "As relações entre "fins" e "meios" e a relevância moral da *phronesis* na Ética de Aristóteles". In: *Revista Filosófica de Coimbra*, 35, 2009: pp. 185-204.

FRATESCHI, Yara. "Aristóteles e o direito natural". In: PERES, Daniel Tourinho (Org.). *Justiça, Virtude e democracia*. Salvador: Quarteto Editora, 2006.

- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1949.
- TAYLOR, Charles. “Política”. In: BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.
- TORDESILLAS, Alonso. “Équité et kaïronomia chez Aristote”. In: CORDERO, Nestor (Org.). *Ontologie et dialogue*. Paris: Vrin, 2000, pp.149-169.
- WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Editora Loyola, São Paulo: 2010.
- WOLFF, Francis. “Justiça, estranha virtude”. In: NOVAES, Adauto. *Vida, Vício e Virtude*. São Paulo: Editora Senac, 2009.
- YOUNG, Charles. “A justiça em Aristóteles”. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.