Fundamental rights
Rivista di studi giuridici, storici e antropologici

Giuseppe Tosi

Aristóteles e o Direito Natural[1]

RESUMO: 1. Jusnaturalismo antigo e moderno - 2. Três concepções do justo por natureza em Aristóteles - 2.1. Retórica - 2.2. *Magna Moralia* - 2.3. *Ética a Nicômaco* - 3. Interpretação - 3.1. A origem "natural" da cidade - 3.2. "Extra civitatem nulla iustitia"? - 3.3. Coisas humanas - 3.4. A melhor constituição - 3.5. Naturalização da política? - 4 Conclusões

O objetivo que propomos neste ensaio consiste em verificar a relevância de uma interpretação do pensamento aristotélico que o assimila a um modelo de "direito natural ancestral" e o torna seu maior expoente. A tese que defendemos é que as posições de Aristóteles mantêm diferenças significativas com o que é comumente chamado de "direito natural clássico". Em particular, acreditamos poder demonstrar que Aristóteles não tem uma visão naturalista da política, se com isso entendemos uma teoria para a qual a determinação do melhor regime é realizada por meio da consideração da ordem natural cósmica e não a partir das necessidades humanas. Nesse sentido, tentamos mostrar que em Aristóteles não há contraste entre "naturalidade" e "humanidade", "ordem natural" e "necessidades humanas", que a hierarquia social não é considerada como uma simples imitação da ordem cósmica e que há espaços para o exercício do livre arbítrio dos indivíduos na constituição do espaço político. Porém, se é verdade que o objetivo final da sociedade e da ciência política para Aristóteles é a realização do bem comum e da felicidade do indivíduo, na polis grega apenas alguns indivíduos (cidadãos livres) eram considerados como objetivo final da atividade social e outros como instrumentos para alcançar esse objetivo. Não se trata, portanto, de uma concessão de Aristóteles aos preconceitos da época, mas de uma conclusão necessária das premissas de um sistema que não pode admitir a igualdade natural e primitiva de todos os homens, conforme afirmado pelos direitos humanos modernos.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; Direito natural; Jusnaturalismo; Positivismo jurídico; Direitos humanos.

[1] Publicado originalmente em *FUNDAMENTAL RIGHTS*, Revista de estudos jurídicos, históricos e antropológicos, N. 2-2024.

Ao mestre Enrico Berti,
um dos maiores estudioso de Aristóteles
com gratidão perpétua.
In memoriam.

1. Jusnaturalismo antigo e moderno

Na historiografia do direito natural, é fácil encontrar um amplo consenso, que agora é um lugar-comum, segundo o qual as teorias modernas do direito natural constituem uma ruptura com uma longa e antiga tradição de pensamento que geralmente é definida como a "tradição do direito natural clássico[1]. Tanto os críticos quanto os defensores da modernidade concordam com isso.

Para os primeiros, se trata de destacar as consequências negativas do abandono e do esquecimento de doutrinas antigas. Como Michel Villey, por exemplo, sempre defendeu vigorosamente: 'DDE minha parte, eu acredito que os juristas se enriqueceriam muito mais na história do direito antigo, de Roma, da Idade Média. Lá nós descobrimos um pensamento *diferente* do nosso e que pode - em certos aspectos - ser superior ao nosso. Penso que as noções de *direito* e de *lei*, as noções gerais de direito, o vocabulário fundamental da antiguidade, especialmente a romana, são mais afins do que o nosso e são perfeitamente suscetíveis de serem úteis hoje para a reforma de nossa linguagem".[2]

Para estes últimos, por outro lado, trata-se de mostrar o progresso e as conquistas dos modernos em comparação com os antigos. Por exemplo, Norberto Bobbio, ao fazer uma comparação entre o "modelo aristotélico" e o "modelo hobbesiano", destaca o caráter organicista, totalitário e paternalista da concepção aristotélica em comparação com as do liberalismo moderno, o único capaz de preservar a verdadeira liberdade dos indivíduos. "De todas as diferenças entre os dois modelos, a mais relevante para uma interpretação histórica e, com a devida cautela, ideológica de ambos é a que diz respeito à relação indivíduo-sociedade. No modelo aristotélico, no início, há a sociedade (a sociedade familiar como núcleo de todas as formas subsequentes); no modelo hobbesiano, no início, há o indivíduo. [...] A partir do domínio quase incontestável do modelo do direito natural, sempre que o modelo clássico é exumado, retoma-se a revalorização da família como origem da sociedade política e como sede privilegiada da vida econômica, e o Estado é retratado como uma grande família (concepção paternalista do poder político), com a consequente negação de um Estado original composto por indivíduos livres e iguais.[3]

---

[1] A doutrina específica da lei natural iniciada por Sócrates e desenvolvida por Platão, Aristóteles, os estoicos e os pensadores cristãos (São Tomás em particular) pode ser chamada de doutrina clássica da lei natural. Ela deve ser diferenciada da doutrina moderna do direito natural, que surgiu no século XVII. L. STRAUSS. *Diritto naturale e storia.* Gênova, 1990, p. 131.

[2] M. VILLEY, *La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique,* em *Quaderni iorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, I (1973), p. 53.

[3] N. BOBBIO- M. BOVERO, *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, Milão, 1979, p. 46.

Em outro ensaio, Bobbio escreve:

> É precisamente a partir de Locke que fica claro que a doutrina dos direitos naturais pressupõe uma concepção individualista da sociedade e, portanto, do Estado, que é continuamente contrastada pela concepção orgânica muito mais sólida e antiga, segundo a qual a sociedade é um todo, e o todo está acima das partes. [...] Ao contrário, a hipótese do animal político, que remonta a Aristóteles, permitiu durante séculos justificar o estado paternalista e, em sua expressão mais crua, despótico, no qual o indivíduo, por natureza, não possui nenhum direito à liberdade, que, como um bebê, seria incapaz de usar não apenas para o bem comum, mas também para seu próprio bem.[4].

Os estudiosos de ambas as abordagens também concordam em atribuir um papel preeminente e decisivo à doutrina aristotélica do direito natural, como a elaboração mais bem-sucedida e influente das antigas concepções de direito natural[5]. O pensamento aristotélico torna-se, então, para ambos, o ponto de referência tanto para a crítica quanto para a defesa da lei natural clássica.[6].

Entre as características atribuídas à antiga lei natural e, portanto, a Aristóteles como seu principal representante, é frequentemente citada a objetividade, entendida como a conformidade com uma determinada ordem natural que o homem não constrói, mas apenas descobre e à qual deve se conformar. Sob essa perspectiva, o mundo humano é pensado em estrita analogia com o mundo cósmico. Isso implicaria em uma visão naturalista da política**,** ou seja, uma concepção de sociedade baseada em uma ordem hierárquica e imutável (*taxis*) semelhante à da natureza física.

---

[4] N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Turim, 1992, p. 58 e p. 77. Acreditamos que o estudioso italiano, ao trazer toda a tradição antiga de volta ao "modelo aristotélico", fez uma simplificação óbvia que não faz justiça ao pensamento de Aristóteles e não permite que sejam feitas as distinções necessárias tanto com o aristotelismo posterior quanto com outras correntes de pensamento com as quais a doutrina política de Aristóteles mantém divergências significativas, como esperamos demonstrar.

[5] Michel Villey tem insistido repetidamente nesse aspecto: "Todos os especialistas estão de acordo em atribuir um lugar de destaque entre as doutrinas gerais do direito à de Aristóteles. Pelo menos a importância *histórica* é inegável, e se ignorarmos essa filosofia, não poderemos compreender a estrutura do *direito romano*, que alimenta o direito da Europa, desde a Idade Média". M. VILLEY, *Déformations de la philosophie du droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius*, em *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, p. 202.

[6] Bobbio define o direito natural clássico como um "modelo aristotélico" que chegaria "inalterado até o limiar da nova era", quando seria substituído pelo modelo hobbesiano: "Sou induzido a falar de um modelo também pela consideração de que na filosofia política anterior à do direito natural estava em andamento há séculos uma reconstrução da origem e do fundamento do Estado completamente diferente e em todos os aspectos oposta, na qual é possível (e útil) reconhecer um modelo alternativo. Este é o modelo que pode ser justamente chamado de "aristotélico" por seu autor, assim como o modelo oposto pode ser chamado de "hobbesiano" com igual direito, mesmo levando em conta que certamente não foi Hobbes quem o inventou, porque a ideia da origem convencional do Estado já era conhecida na antiguidade e tinha seguido seu curso especialmente na Idade Média até a redescoberta de Aristóteles, mas foi a Hobbes que todos os outros escritores subsequentes se referiram". N. BOBBIO- M. BOVERO, *Sociedade e Estado*, cit., pp. 40-41.

Essa é, por exemplo, a leitura do pensamento antigo que Alain Renaut e Luc Ferry derivam das teses de Leo Strauss e Michel Villey sobre o direito natural clássico. Eles afirmam que, para os antigos, o conceito de natureza constitui um critério transcendente e objetivo do que é justo, que não está enraizado na razão subjetiva dos modernos, mas na ordem cósmica descrita na *Física* de Aristóteles, que descreve um mundo fechado, hierárquico e teleológico. De fato, os dois filósofos franceses afirmam:

> Em primeiro lugar, observamos que, ao contrário dos modernos, os antigos, ao adotarem a " natureza" como critério do que é justo (como *etalon*), tomam como norma não a razão do *sujeito*, mas um elemento substancial, a ordem cósmica, que, sendo independente do sujeito, constitui uma dimensão de *objetividade*. Contra o "direito subjetivo" dos modernos, o direito natural antigo propõe o modelo de um "direito objetivo", que não é deduzido das exigências da razão humana, mas que se deixa observar e descobrir na natureza7.

Os autores insistem repetidamente nessa analogia entre o mundo físico e o mundo político, afirmando, por exemplo, que para Aristóteles a injustiça aparece, no nível das ações humanas, semelhante ao que, na esfera da física, é um movimento violento por meio do qual 'uma realidade expulsa outra do que constitui, para esta última, seu lugar natural e a impede, por assim dizer, de ser o que é'.[8]

Uma consequência dessa concepção, sobre a qual Michel Villey tanto insistiu, é que a justiça em Aristóteles é, acima de tudo, justiça distributiva, ou seja, uma ciência da distribuição de bens materiais, no sentido do direito romano (*suum cuique tribuere*), que determina uma área autônoma do direito, distinto da moral e um método próprio do direito que é o método dialético, entendido como um discurso racional e razoável que não se desenvolve a partir de premissas *a priori*, mas a partir da observação da realidade para determinar o que, "de acordo com a hierarquia natural do cosmos, é devido a cada um".[9].

---

[7] "Notons d'abord que, à la différence des Modernes, en adoptant comme critère du juste (comme étalon) la nature, les Anciens prennent pour norme non pas la raison du *sujet*, mais un élément substantiel, l'ordre cosmique qui, en tant qu'indépendant du sujet, constitue une dimension de l'*objectivité*. Em contraposição ao "direito subjetivo" dos modernos, o direito natural antigo propõe, portanto, o modelo de um "direito objetivo", que não é apenas uma redução das exigências da razão humana, mas que pode ser observado e descoberto na natureza." L. FERRY - A. RENAUT, *De droites de l'homme à l'idée républicaine*, em *Philosophie politique*, Paris, 1985, Vol. III, p. 49.

[8] "Une réalité en chasse une autre hors de ce qui constitue, pour cette dernière, son lieu naturel et l'empêche pour ainsi dire d'être ce qu'elle est", *ibid*. p. 50.

[9] "Podemos acrescentar que, como o justo está inscrito na natureza mesma das coisas, o método do direito consistirá essencialmente na observação da natureza e na discussão racional para determinar o que, em função da hierarquia natural do cosmos, recai sobre cada um", *ibid*., p. 51.

O retorno à antiga concepção do direito natural, dizem Alain Renaut e Luc Ferry, tem vantagens indiscutíveis porque permite uma crítica tanto ao historicismo, restaurando uma transcendência do que é justo e, portanto, uma distinção entre ideal e real, quanto ao positivismo, colocando as raízes da validade dos valores jurídicos na objetividade da natureza das coisas e não, como nos tempos modernos, na subjetividade. Mas o preço a ser pago é muito alto e inaceitável para a modernidade, porque envolve a renúncia a qualquer teoria dos direitos humanos[10].

Não é nossa intenção entrar nessa enésima *querelle des anciennes et de modernes.* Nosso objetivo, dentro dos limites deste breve ensaio, é mais modesto e consiste em verificar a relevância de uma interpretação do pensamento aristotélico que o assimile a um modelo de "direito natural antigo" e o torna seu maior expoente. Nosso argumento é que as posições de Aristóteles mantêm diferenças significativas com o que é comumente chamado de "lei natural clássica".[11]. Em particular, acreditamos que podemos mostrar que não há uma visão naturalista da política em Aristóteles, se com isso queremos dizer uma teoria para a qual a determinação do melhor regime é feita por meio da consideração da ordem natural cósmica e não das necessidades humanas[12].

1. Três concepções do justo por natureza em Aristóteles

Enquanto, de acordo com alguns intérpretes, Aristóteles seria "o pai da lei natural", para outros a doutrina dos direitos naturais não teria relevância em sua obra ético-política[13]. Essas avaliações divergentes se justificam na medida em que os textos aristotélicos sobre o tema são relativamente escassos, não inteiramente claros e exaustivos, e cada comentarista se vê diante da tarefa de preencher as lacunas e obscuridades do texto com interpretações que guardam certa dose de arbitrariedade, da qual nem mesmo a minha pode escapar.

---

[10] "Toute la difficulté, cependant, est de savoir si l'on peut assumer jusqu'au bout les implications d'un tel retour au droit naturel antique - et avant tout l'impossibilité, évident dans la perspective d'un retour aux Anciens, d'y inscrire une quelconque pensée des droits de l'homme. *Faut-il accorder que, pour rénover l'idée de droit, il soit nécessaire de sacrificier les droits de l'homme ?*", *ibid*. p. 55.

[11] Nesse ponto, concordamos com Fred Miller, que, ao contrário de Strauss, conclui seu ensaio sobre a lei natural e a justiça em Aristóteles afirmando que: "O relato de Aristóteles sobre o direito natural e a justiça difere em aspectos importantes da visão de Cícero, Aquino e teóricos posteriores do direito natural". F. MILLER, *Aristotle on Natural Law and Justice*, em *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford UK & Cambridge USA, 1991, p. 306.

[12] L. FERRY - A. RENAUT, *De droit de l'homme*, cit., p. 55.

[13] Para uma apresentação das diferentes posições, consulte F. MILLER, *Aristotle on Natural Law* cit., 1991, p. 279.

No entanto, tentarei proceder *iuxta propria principia*, permanecendo o mais próximo possível dos textos e contextos do pensamento aristotélico, sem recorrer a categorias externas a ele[14].

Como pode ser facilmente observado, mesmo em uma leitura inicial e superficial dos textos, em comparação com a fama e a influência atribuídas pela historiografia à doutrina aristotélica da lei natural, as referências explícitas de Aristóteles ao assunto são relativamente poucas e não constituem um conjunto elaborado e bem-sucedido. Além disso, as posições assumidas pelo filósofo nessas passagens nem sempre são claras e, às vezes, divergem umas das outras. Os principais, e quase únicos, lugares em que Aristóteles aborda o tema da lei natural ou, melhor, "justo por natureza" (*díkaion phýsicón)*[15] ou usa expressões semelhantes são encontrados na *Retórica¸* na *Magna Moralia* e na *Ética a Nicômaco*[16].

---

[14] O que significa, por exemplo, que o esquema: "naturalismo *versus* jusnaturalismo *versus* juspositivismo", categorias dentro das quais se procurou ler o pensamento de Aristóteles, ora situando-o em uma (variante) das duas escolas, ora em uma posição intermediária entre as duas, deve ser usado com certo critério, como sugere Zanetti: "Soa estranho falar de naturalismo e jusnaturalismo e juspositivismo em relação a um autor como Aristóteles, que não nos deixou nenhuma reflexão explícita sobre o assunto. Essas categorias, esses pares conceituais, que não emergem do dado textual, são um produto posterior da reflexão filosófica que, no entanto, atribui um dos dois termos (que, a rigor, só faria sentido em oposição ao outro) a autores que não os teorizaram. É, portanto, uma questão de usar essas ferramentas hermenêuticas com especial prudência". G. ZANETTI, *La nozione di giustizia*, Bologna, 1993, p. 40. Embora compartilhando essas preocupações, vale a pena lembrar que o debate entre o "direito natural" e o "positivismo jurídico" - mesmo que não expresso nesses termos - estava bem presente na época de Aristóteles e ele tinha plena consciência disso, se é verdade, como afirma Fassò, que: "No século V, foi delineada pela primeira vez a doutrina do direito natural, que vê *o verdadeiro* direito em um direito que pode ser diferente do direito positivo, e há os primeiros indícios da doutrina oposta: aquela (que em nossos dias será chamada de positivismo jurídico) segundo a qual fora das normas estabelecidas pela autoridade do Estado não há *direito*". G. FASSÒ, *Storia della Filosofia del diritto*, I, Bologna, 1966, p. 44. [15] Normalmente, quando se trata da concepção aristotélica de justiça, é feita uma distinção entre "direito natural e direito positivo", ou entre "justiça natural" e "justiça positiva". Em vez disso, parece-nos mais correto falar de "justiça política por natureza e por lei", tanto porque, como veremos, Aristóteles não apresenta uma oposição, mas sim uma distinção entre *physicón* e *nomikón* dentro do conceito de "justiça política", quanto porque o termo "positivo" adquiriu outros significados ao longo dos séculos. Ver G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*,
cit., 1996

[16] *Retórica (Ret):* I, 10, 1368b 7-10 / I, 13, 1373 b 1 - 20 / I, 14 1375 a 15-20 / I, 15 1374°
30-35. *Magna Moralia* (*MM*): A 1194b 30 - 1195a 14 / B. 1198 b 27-31. *Ética a Nicômaco (EN)*: I, 1 1094b 14-16 / V, 12 1136 b 32-34 /VIII, 13 1161 b 5-8 / VIII, 13 1162 b 21- 24.
As citações não são muito numerosas, mas o tema não é um *ápax legómenos*, como os intérpretes geralmente afirmam. Por exemplo, Joachim Ritter: '*On est surpris de constater qu'il n'y a, dans toute la philosophie pratique d'Aristote, comprenant l' "Ethique" aussi bien que la "Politique", qu'un petit paragraphe où il est question de ce qui est "juste par nature" (díkaion phúsikon*)". J. RITTER, *Le droit naturel chez Aristote. Contribution au renouveau du droit naturel*, em *Archives de Philosophie*, XXXII (1969), p. 430. Também de acordo com Leo Strauss: "Desde o início, devemos enfatizar que o único testemunho definitivamente aristotélico sobre o assunto, e o único que expressa claramente o pensamento do autor, consiste em apenas uma página da *Ética a Nicômaco.* É uma passagem, além disso, singularmente evasiva, não iluminado até mesmo por um exemplo do que é correto por natureza". L. STRAUSS, *Natural Law and History*, cit., 1990, p. 168.

Sem entrar na discussão sobre a relação cronológica entre eles[17]podemos encontrar três concepções bastante diferentes do que é correto por natureza ou por lei.

1.1 Retórica[18]

Nos capítulos do Livro I que tratam da retórica judicial e, em particular, das ações criminais, Aristóteles aborda a questão da lei em um sentido particular (*nómos ídios*) que cada povo estabeleceu para si (e que pode ser escrita ou não escrita) e a lei em um sentido comum (*nómos koinós*) que se baseia no conceito de um justo comum por natureza (*phýsei koinóv díkaion*), e conclui citando a famosa passagem da *Antígona* de Sófocles sobre leis não escritas (*ágraphoi nómoi)*:

> Vamos agora classificar todas as ações justas e injustas, começando com esse fato em primeiro lugar. Definimos coisas justas e injustas em relação a dois tipos de leis e de duas maneiras em relação às pessoas. Por lei particular entendo tanto a lei particular (*ídios*) quanto a lei comum (*koinós)*; por lei particular entendo aquela que cada povo individual estabeleceu para si mesmo, podendo ser não escrita (*ágraphos)* ou escrita (*gegramménos)*; por lei comum aquela que é de acordo com a natureza (*katá phýsin).* De fato, há um conceito comum de justo e injusto de acordo com a natureza (*phýsei koinón díkaion kai ádikon)*, do qual todos têm algum tipo de previsão (*manteoúontai pántes)*, mesmo que não haja contato mútuo (*koinonía pros allélous)* ou acordo (*sunthéke)*. [19]De fato, em Sófocles, Antígona parece dizer que é correto *(díkaion)* enterrar Polinices, mesmo que seja proibido, já que isso é correto por natureza: 'Pois não desde hoje nem desde ontem, mas desde sempre essa (lei) viveu, e ninguém sabe quando surgiu'.

---

[17] É difícil, no entanto, não ceder à tentação de colocar os três textos em sucessão cronológica: primeiro o texto *Ret.*, que representaria um texto mais antigo e "platônico" do pensamento aristotélico sobre o assunto, seguido pelo *MM*, que representaria uma fase intermediária e talvez seja a próxima fonte da qual Aristóteles se valeu para o último e definitivo esboço da *EN*. O principal obstáculo contra essa sequência cronológica são as dúvidas sobre a atribuição do *MM*, que, de acordo com alguns intérpretes, não é de Aristóteles, mas de um de seus discípulos. Entretanto, para nossa interpretação, é suficiente afirmar que a *EN* representa a fase final e mais madura do pensamento aristotélico sobre o assunto.

[18] ARISTOTELE, *Rhetorica*, introdução de F. MONTANARI, texto crítico, tradução e notas de M. DORATI, Milão, 1996.

[19] "Sim, pois certamente não foi Zeus quem emitiu esse édito;/ e a justiça, que mora com os deuses nos ínferos,/ nunca estabeleceu tais leis para os homens./ E eu não pensei que suas proclamações tivessem tanta força/ que um mortal pudesse anular as leis não escritas (*ágraphta nómina)/ e* as leis inabaláveis dos deuses. Pois estes não vivem hoje ou ontem, / mas na eternidade e ninguém sabe o momento em que se originaram", SOFOCLE, *Antigone*, vv. 450-457.

E assim Empédocles também diz sobre não matar o que está vivo: pois isso não é justo para alguns e injusto para outros: "Mas uma lei universal (*pantón nómimon*) através do éter do vasto domínio se estende ininterruptamente através da luz sem limites". [20]E assim Alcidamantes diz no Messeniacus: "Deus nos deixou todos livres, a natureza não fez de ninguém um escravo".

Aristóteles voltará ao assunto com expressões semelhantes no final do capítulo sobre retórica judicial, onde aborda a questão dos argumentos não "técnicos" (leis, testemunhos, pactos, confissões obtidas por tortura, juramentos), argumentando que, quando as leis escritas são contrárias à causa que está sendo defendida, é apropriado recorrer ao direito comum, que, ao contrário das leis escritas, nunca muda:

> E é preciso argumentar que "usar a melhor faculdade de julgamento" significa isso: não se ater totalmente às leis escritas. Até mesmo a equidade (*epieikeia*) permanece sempre a mesma e nunca muda, e nem a lei comum (pois é de acordo com a natureza *katá phýsin)*, ao passo que as leis escritas são frequentemente mutáveis. [21]Daí a afirmação da *Antígona* de Sófocles: de fato, ela se defende afirmando que o enterro vai contra a lei de Creonte, mas não contra a lei não escrita: "não de hoje, nem de ontem, mas de sempre".

Continuando a argumentação, Aristóteles afirma que o retórico deve usar como argumento a seu favor o fato de que "o melhor homem é aquele que cumpre as leis não escritas em vez das escritas", nos casos em que a lei escrita é ambígua, ou está em contradição com outras leis, ou as "condições sob as quais a lei foi estabelecida" caíram. Os textos da Retórica possuem uma certa unidade de significado e manifestam uma concepção "forte" do justo por natureza, entendido como algo que é comum a todos os homens, do qual todos têm algum tipo de previsão (*manteoúontai pántes*), mesmo que não haja contato mútuo (*koinonía pros allélous*) ou acordo (*sunthéke*) entre os povos, que está acima das leis humanas e ao qual é legítimo apelar, como faz Antígona. Além disso, essa "justiça comum" permanece sempre a mesma e nunca muda (*aei ménei kai oudépote metabállei*), nem a lei comum muda, ao passo que as leis escritas são frequentemente mutáveis.

Aristóteles parece estar fascinado, e isso também é evidente pelo caráter solene e quase sagrado das declarações, por uma concepção "forte" não apenas de um justo por natureza, mas até mesmo de uma "lei" por natureza que é imutável, superior, sempre a mesma, que "não é de hoje nem de ontem, mas de sempre". Por uma concepção "forte" da lei natural entendemos aquela expressa pela *Antígona de* Sófocles, que constitui o arquétipo de uma certa concepção de lei natural baseada no reconhecimento da existência de normas inerentes à natureza humana e, portanto, presentes em todos os homens, que têm suas raízes nos tempos imperscrutáveis e distantes dos costumes e que não foram postuladas pelo homem, mas que podem ser consideradas como tendo sido colocadas no homem por uma vontade divina.

[20] *Ret.*, I, 13, 1373 b 1 - 20. [21] *Ret.*, I, 15 1375a 30-35.

Mas não é de modo algum certo de que Aristóteles adote tal concepção; em vez disso, a análise do texto mostra que ele apenas relata opiniões comuns ou *éndoxa*, sem desenvolver uma análise e um comentário próprios e, a fortiori, uma doutrina. Além disso, não devemos esquecer o caráter retórico do contexto: de fato, imediatamente após a passagem citada, em que o recurso à lei não escrita é recomendado como um dispositivo retórico (ou artifício), Aristóteles afirma que, no caso de as leis escritas serem favoráveis à causa que o retórico está defendendo, deve-se fazer o oposto e apelar para a lei escrita[22].

Com esses argumentos, queremos dizer que o recurso a uma lei comum não escrita é um expediente que é útil em certos casos na retórica judicial e de certo efeito, até porque pode contar com o testemunho de poetas, escritores e sábios, mas Aristóteles não daria muito crédito a essa concepção, que chamamos de "forte", do justo por natureza.[23] Isso é confirmado pelos desenvolvimentos posteriores do pensamento de Aristóteles sobre o assunto, que vão justamente na direção oposta àquela indicada na *Retórica*, ou seja, na definição do espaço típico da ética e da política, que é o espaço das "coisas humanas".

No início da Ética a Nicômaco, ao definir as características específicas do "método" da política, Aristóteles afirma que ele deve estar de acordo com o assunto (*upokeiménen úlen)*, observando, logo em seguida, que o que é característico do objeto da política é sua mutabilidade.

Aristóteles mostra que está ciente, desde o início, do problema que abordará mais tarde e continua a definir o método da ciência política. O objeto da política é algo que não é "sempre" o mesmo, mas é "na maior parte" o mesmo, e o que acontece "na maior parte" está entre o que sempre acontece da mesma forma (fenômenos físicos) e o que acontece de forma sempre mutável (como, por exemplo, os fatos que ocorrem na história). Enquanto os fatos puramente contingentes não são passíveis de nenhuma pesquisa e o que é necessário é o assunto da filosofia em primeiro lugar, os fatos que 'acontecem na maior parte' constituem o domínio da política.[26]. De fato, a política está preocupada com o que é bom para o homem (*tanthropínon ágathon)* e não com o bem absoluto que pode se aplicar aos deuses, mas que não é propriamente humano.

---

[22] "Se, por outro lado, a lei escrita for adequada à causa", escreve Aristóteles, o retórico pode então argumentar que "não há diferença entre não ter uma lei e não usá-la" e que "tentar saber mais sobre as leis é exatamente o que é proibido pelas leis mais estimadas", *Ret.*, 1375b, 15-25.

[23] Tudo isso é certamente verdade, embora devamos ter em mente que, para Aristóteles, a retórica não se confunde com a *heresia* sofista, mas também busca e serve à verdade à sua própria maneira e com seus próprios instrumentos. De fato, ele diz no início do tratado que: "A retórica é útil porque a verdade e a justiça são, por natureza, mais fortes do que seus opostos (*tò phýsei eînai kreítto tálethê kaì tà díkaia tôn enaníon)*, de modo que, se os julgamentos não são formulados corretamente, a derrota é necessariamente culpa do próprio indivíduo, e isso é digno de culpa" (*Ret.* 1355a 20-24). Portanto, se os argumentos retóricos encontram sua força na expressão da verdade e da justiça, eles próprios devem ser verdadeiros até certo ponto, mesmo em relação ao justo por natureza e por lei: apelar para o justo por natureza é um bom artifício retórico, sobretudo porque está em conformidade com a natureza e a verdade.

[24] *EN.* I, 1094b, 14-16. As coisas boas e corretas (*kalà kaì dikà)*, em torno das quais gira a política, têm muita diversidade e instabilidade (*pollén ékhei diaphorán kai plan.)*, a tal ponto que se acredita que sejam apenas por lei e não por natureza.

Com exceção, portanto, das páginas da *Retórica*, não encontramos, nos textos posteriores, uma doutrina da lei natural entendida como uma "lei divina" ou um "direito divino" que tenha valor eterno, que seja imutável e do qual a ordem natural seja, de alguma forma, a expressão "terrena[27]. Tais concepções, presentes em Platão, serão retomadas pelos estóicos, que serão os primeiros a admitir explicitamente a existência de uma "lei natural divina", o que terá enorme influência no pensamento cristão medieval. Como afirma Aubenque:

> [28]On ne trouve pas chez lui l'idée que l'ordre cosmique serait soumis à de "lois", alors que cette idée été déjà en germe dans certains textes platoniciens et peut-être même présocratiques et qu'elle s'imposera à l'âge suivant avec la philosophie stoïcienne .

Uma primeira e significativa diferença aparece aqui entre Aristóteles e os representantes da chamada escola clássica do direito natural. De fato, como é bem sabido, as principais fontes que a Idade Média utilizará serão outras. Elas devem ser buscadas na concepção *judaica* da lei (*Torá)* e na de justiça, retrabalhada por meio da "teologia política" de São Paulo e em Cícero que, em seu ecletismo, reúne concepções platônicas e especialmente estóicas e elabora as formulações clássicas do direito natural que terão uma enorme influência no direito romano, especialmente no *Digesto*. Com base nisso, os Pais da Igreja elaborariam as primeiras sínteses doutrinárias, que mais tarde encontrariam seu representante mais autorizado e influente em Agostinho. Se fizermos uma comparação entre as características que o direito natural assume nesse período e o pensamento aristotélico, descobriremos diferenças significativas em vários aspectos[29].

---

[25] *EN*, I, 1094b, 19-22. [25]Deve-se contentar, portanto, ao falar desses assuntos e a partir dessas premissas, em mostrar a verdade de uma forma grosseira e aproximada, e, ao falar de coisas que são em sua maioria (*epí to polú*) e a partir delas, [deve-se contentar] em tirar conclusões do mesmo tipo.

[26] Veja o comentário de G. ZANETTI, cit., p. 394.

[27] Pierre Aubenque insistiu corretamente nesse ponto: "Para Aristóteles, não há um modelo divino de justiça nem, por consequência, um fundamento teológico da cidade. A dimensão política se instala na distância que separa o homem de Deus". P. AUBENQUE, *Politique et éthique chez Aristote*, in *Ktema*, Strasbourg, V (1980), p. 214.

[28] *Ibid*, p. 217.

Para a tradição judaico-cristã, a lei (*torah)* constitui um código de conduta moral que encontra seu fundamento no mandamento divino revelado por meio das escrituras ao povo escolhido. Os cristãos recebem essa tradição e a reconciliam com a lei natural: a lei não está apenas escrita na Bíblia, mas foi escrita por Deus no coração de todos os homens, a lei natural e o Decálogo são identificados. O Decálogo expressa o conteúdo fundamental da lei natural, explicita e sanciona as normas universais escritas por Deus no coração dos homens e que todos, mesmo os pagãos, podem conhecer, como afirma São Paulo em uma passagem famosa[30]. Essa doutrina, que concilia as tradições judaica e greco-romana, lembra a passagem citada da *Retórica*[31]. Mas as afirmações da *Retórica* não serão retomadas por Aristóteles nas obras em que ele trata do tema da lei e do direito natural (a *Magna Moralia* e a *Ética a Nicômaco*), onde ele afirma que o justo por natureza faz parte do justo político e admite sua mutabilidade[32]. Serão os estóicos, por outro lado, que elaborarão uma doutrina filosófica completa da lei da natureza: a lei natural ou eterna é identificada com deus ou *o logos*, o princípio ordenador que permeia e governa todo o universo; os homens podem conhecê-la e devem obedecê-la porque somente assim se tornarão virtuosos. Ela forma a base de toda lei positiva e as leis positivas que a contradizem são inválidas.[33].

---

[29] Para uma comparação entre a doutrina aristotélica e as teorias políticas posteriores, consulte o estudo de J. AUBONNET, *Le destin de l'œuvre: la place de la Politique dans l'histoire des idées*, em "*Politique", texto escrito e traduzido por Jean Aubonnet*, I, *Introdução*, CXX-CXCVI. Paris, 1991.

[30] São Paulo, *Rom.*, II, 13-14: "Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus qui aut etiam defententibus."

[31] *Ret.*, I, 13, 1373 b 1 - 10.

[32] *EN, V*, 7 - 1134 b 18- 1135 a 15.

[33] "A doutrina estoica do direito natural é a camada mais profunda da doutrina do direito natural: ela influenciou o direito romano até certo ponto e, com modificações importantes, tornou-se parte dos elementos que compõem a doutrina cristã", L. STRAUSS, *Natural Law*, cit., 1998, pp. 311-312.

1.2 *Magna Moralia*[34]

O caminho que Aristóteles segue, nas seguintes passagens dedicadas ao "justo por natureza", será, de fato, muito diferente daquela descrita no *Retórica*, conforme refletida no texto da *Magna Moralia*:

> Das coisas justas, algumas são por natureza *(phúsei*), outras por lei (*nómo*). Entretanto, não há necessidade de supor que [o natural] nunca mude: pois mesmo os seres que são por natureza (*ta phúsei onta*) participam da mudança (*metabolés*). Quero dizer, por exemplo, que se todos nós praticássemos o arremesso sempre com a esquerda, nos tornaríamos ambidestros; no entanto, por natureza, a esquerda permanece esquerda e a direita não deixará de ser melhor por natureza (*phúsei béltion*) do que a esquerda, mesmo que (possamos) fazer com a esquerda tudo o que é feito com a direita. Tampouco é por natureza que as coisas mudam; mas se por um longo tempo (*epí tò polù*) e na maior parte (*pleío*) do tempo a esquerda permanece esquerda e a direita, direita, isso é por natureza.
> Da mesma forma, com relação às coisas que são corretas por natureza, se elas mudam para nosso uso, não é por isso que não há direito por natureza, mas há. Aquilo que de fato permanece por muito tempo (*epí tò polù*) é manifestamente correto por natureza. O que, por outro lado, colocamos (*thómetha*) e praticamos de acordo com a tradição (*nomísomen*), isso também é correto e o chamamos de direito de acordo com a lei (*katá nómon*). Certamente, o direito de acordo com a natureza é superior *(béltion*) ao direito de acordo com a lei. Mas o que buscamos/investigamos é o direito político. E o (direito) político é aquele de acordo com a lei e não aquele de acordo com a natureza (*to nómo, ou to phúsei).*[35]

A principal diferença desse texto em relação à passagem da *Retórica* consiste na definição do que é por natureza, que não é mais eterno e imutável, mas é aquilo que persiste durante a maior parte do tempo (*epí tó polú diámenon*). Além disso, Aristóteles introduz o conceito novo e original de mutabilidade do que é por natureza. O justo por natureza é explicitamente considerado superior (*béltion)* ao justo por lei, mas ele também está sujeito a mudanças. Afirma-se aqui, sem equívocos, que a lei natural é mutável e que essa característica não é incompatível com sua "naturalidade" ("não há necessidade de supor que o natural nunca mude").

Por fim, em MM, o "direito natural" é contrastado com o "direito pela lei" e este último é identificado com o "direito político", de modo que o "direito natural" e o "direito político" são opostos. De fato, o filósofo afirma explicitamente: "mas o que buscamos é o direito político. E o direito político [justo] é aquele por lei e não aquele por natureza". No entanto, em *MM*, o

[34] Utilizo o texto grego de BEKKER e a tradução de A. PLEBE, *Great Ethics. Ética Eudêmia,* Roma-Bari, 1973. [35] *Magna Moralia, 1194* b - 1195a 14.

A justiça natural, embora não mais com as características expressas na *Retórica*, continua a ser um critério de julgamento "externo" à política, na medida em que não faz parte da justiça política, mas se opõe a ela e é superior. No entanto, aparece a nova tese da mutabilidade do justo por natureza, uma tese que não é desenvolvida e justificada, exceto pelo recurso ao exemplo da mão direita, que é obscuro e difícil de interpretar e que abordaremos mais adiante[36].

1.3 *Ética a Nicômaco*[37]

No Capítulo V, dedicado à justiça, Aristóteles aborda o tema da lei natural ao discutir o *díkaion politikón*:

> Mas não se deve esquecer que o objeto da busca é tanto o justo no sentido absoluto (*aplós)* quanto o justo político *(politikón díkaion).* [38]Este é entre homens que realizam uma comunidade de vida (*koinonón biou) a* fim de alcançar uma existência autossuficiente (*autárkeian)*, livre e igual (*eleuterói kai ísoi)* de acordo com a proporção ou de acordo com o número.

Portanto, a justiça política no sentido adequado só existe entre homens livres e iguais:

> [39]De fato, essa forma (política) está de acordo com a lei, é realizada entre aqueles que, por natureza, estão sujeitos a uma lei (*epephúkei eînai nómos)*; e esses são, como mencionado acima, aqueles que participam igualmente em governar e ser governados (*árchein kai árchesthai).*

Na esfera das relações domésticas, não pode haver justiça no sentido próprio, porque as relações não são entre homens livres e iguais, mas há algo semelhante à justiça política. De fato, ele escreve Aristóteles, "a justiça patronal *(despotikón*) e paterna *(patrikón)* não são idênticas às formas que discutimos, mas semelhantes (*ao ómoion)*". Nele, três relações de justiça são distinguidas, a conjugal (*prós gunaíka*), a paterna (*patrikón)* e a patronal *(despotikón díkaion*).

---

[36] Miller, expressando a perplexidade de muitos outros comentaristas, questiona o possível significado dessa analogia sibilina: "Em que consiste a analogia entre a justiça natural e a destreza? Em que sentido Aristóteles poderia afirmar que a justiça natural é "superior" ou "mais forte" por analogia com a destreza? E mesmo que uma analogia pudesse ser encontrada, por que supor que ela apoiaria conclusões normativas? Será que o fato de a mão direita ser geralmente mais forte do que a esquerda implica que ela é melhor?". F. MILLER, *Aristotle on Natural Law*, cit., 1991, p. 289.

[37]Usei os seguintes textos: ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Baywater, Oxonii and Typographeo Clarendoniano 1954 (1st ed. 1894); ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, introduction, translation and commentary by M. ZANATTA, Milão, 1986; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, introdução, tradução e paráfrase por C. MAZZARELLI, Milão 1979; ARISTOTELE, *l'Étique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. GAUTHIER - J. Y. JOLIF, Louvain-Paris 1970 (2ª ed.). Para a tradução italiana, usei tanto a de Mazzarelli quanto a de Zanatta, com algumas modificações de minha autoria.

[38] *EN*, V,6 - 1133b 24-30.

[39] *EN*, V,6 1134 b 14-15.

Há também uma diferença na esfera doméstica nos relacionamentos entre marido e mulher, pai e filho, senhor e escravo; cada um terá um tipo de relacionamento justo de acordo com sua própria natureza: 'assim, o relacionamento com a esposa é mais justo (*mállon ésti díkaion)* do que o relacionamento com o filho e o escravo'.[40]. É nesse ponto que Aristóteles faz a distinção entre justiça política por natureza (*physikón)* e justiça política por lei (*nomikón):*

> Do direito político, então, um é natural (*phusikón*) e outro legal (*nomikón*): natural é aquele que em todo lugar (*pantacoû*) tem o mesmo poder (*dúnamis*) e não depende da opinião [dos homens]; legal, por outro lado, é aquele que a princípio não difere [se é] desta ou daquela [maneira], mas uma vez que está no lugar difere: [41]como, por exemplo, pagar uma mina como resgate ou queimar em sacrifício uma cabra em vez de duas ovelhas, e, além disso, com relação àquelas coisas (regras) que, em qualquer caso particular, são estabelecidas por lei (*nomoqetoûsin*), como oferecer sacrifícios a Brasida e provisões na forma de um decreto.

---

[40] *EN*, V, 6 - 1134 b 15-16.

[41] "Le *pséphisma* est un décret appliquant à un cas particulier la règle universelle énoncée par la loi. Ce sens est nettement attesté (...) para le texte de la *Politique* (IV, 4, 1292a 15-21) dans lequel Aristote explique que la démocratie dégénère en tyrannie quand le décrets (*psèphismata)* prennent le pas sur la loi (*nomos)* et deviennent semblables aux ukases (*épitagmata*) d'un despote ". R. A. GAUTHIER - J. Y. JOLIF, op. cit, *p*. 392.

[42] Gauthier-Jolif e Zanatta identificam esses "alguns" na chamada corrente sofistas "naturalistas" que contrastavam o natural e o legal e identificavam a lei da natureza com a lei do mais forte: Callicles (*Gorgias*, 482c 4 - 486 d 1), Antiphon (*On Truth*, D.K. 87 B 44), Thrasymachus (*Rep.*, I, 343b 1-344c8 e Livro II), Lycophron (*Pol.*, III, 9 1280 b 19) e Hippia (*Prot.* 337c 6 - 337e 2). Mas poderíamos pensar na corrente sofística "convencionalista e contratualista" que afirmava a existência exclusiva de normas jurídicas e não naturais, como Protágoras, "para quem não existem valores universais de justiça, apenas por natureza: Platão, de fato, atribui a ele a afirmação de que "o que parece justo e belo para cada cidade, tal é para ela enquanto assim o considerar", G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., 1966, pp. 49-50. A citação de Platão *é Theaetetetus*, 20, 167c. De fato, parece que nessa passagem Aristóteles quer responder diretamente a eles, afirmando que, embora tudo seja mutável, algo existe por natureza. Aristóteles também difere da corrente sofística naturalista por não opor natureza e lei, mas por colocá-las como uma distinção dentro do direito político; finalmente, ele difere de todos eles, é claro, por ter uma concepção diferente de lei e natureza.

[43](nosso) , conosco também há algo por natureza; certamente tudo [é] mutável (*kinhetòn méntoi pân*), no entanto, há algo por natureza e algo que não é por natureza *(tò mèn phúsei tò d'ou phúsei*).

[44]Agora, entre as regras que também podem ser diferentes, fica claro (*delon*) qual é por natureza e qual não é [por natureza], mas por lei e por acordo, se ambas [são] igualmente mutáveis. [45]A mesma distinção também se aplica a outras coisas: por natureza, a mão direita é mais forte/superior (*kreítton*) e, ainda assim, é possível que todos se tornem ambidestros.

As normas de justiça [estabelecidas] por acordo e para benefício comum (*sumphéron*) são iguais às medidas: pois nem em todos os lugares as medidas de vinho e de grãos são iguais, mas onde se compra [no atacado] são maiores, onde se revende são menores. Da mesma forma, as regras de justiça não são naturais (*phusiká*), mas humanas (*anthrophina díkaia*), não [são] as mesmas em todos os lugares (*pantacoû*), porque as constituições (*politeîai*) não s ã o , mas uma em todos os lugares (*pantacoû*), de acordo com a natureza, é melhor (*katà phúsin arísthe*).[46]

Algumas[42] são da opinião de que todas (as normas de retidão política) são desse tipo, porque o que é por natureza é imutável (*to mén phúsei akínaton*) e possui o mesmo poder/validade (*dúnamis*) em todos os lugares, como o fogo que queima tanto aqui quanto na Pérsia, enquanto eles veem que as (normas) de justiça são mutáveis (*tà díkaia kinoúmena*). Mas isso não é [verdadeiro] dessa mesma forma, mas é em um certo sentido: e embora entre os deuses isso não seja de forma alguma [verdadeiro] da mesma maneira

O texto de *EN* comparado com o de *MM* apresenta como primeira e mais importante diferença não mais a afirmação de que "o político justo é por lei e não por natureza", mas que "o político justo pode ser tanto por lei quanto por natureza".

---

[43] A frase pode significar que, entre os deuses, não há distinção entre justiça por natureza ou por lei, mas todas as normas são "por natureza", porque entre os deuses nem tudo é mutável, de fato, eles estão afastados da mutabilidade dos mortais. Mas isso também pode significar que o conceito de justiça não pode ser aplicado aos deuses. De fato, no Livro X, Aristóteles afirma expressamente que a prática da justiça é indigna dos deuses: "Mas que ações devem ser atribuídas a eles? Talvez as ações justas (*tas dikaías)*? Mas eles não pareceriam ridículos (*geloioi)* se celebrassem contratos e devolvessem depósitos e realizassem transações semelhantes? *E N.*, X, 8, 1178 b 10 ff.

[44] Essa frase é bastante intrigante, na medida em que o que Aristóteles afirma ser claro é justamente o que não é claro de forma alguma e precisa de demonstração; por isso, os intérpretes sugerem outras leituras. Gauthier e Jolif propõem uma pontuação diferente que muda o significado da frase, removendo a vírgula depois de *kinetà* e colocando um ponto de interrogação antes de *delos*, que então se torna parte da próxima frase; a tradução (pouco convincente) acaba sendo a seguinte "Parmi toutes le règles qui pourraient être autres qu'elles ne sont, lesquelles tiennent à la nature des choses, lesquelles n'y tiennent pas mais sont seulement conventionnelles et le fruit d'un accord commun, si les unes et le autres sont de la même façon sujettes au changement? Ce qui è bien claire, du moins, c'est que la même distinction est valable aussi dans les autres domaines", R. A. GAUTHIER - J. Y. JOLIF, op. cit., Vol. I, p. 141 e Vol. II, p. 395.

[45] Para uma melhor compreensão da analogia, é preciso fazer referência às obras biológicas de Aristóteles; em *De partibus animalium*, a superioridade da mão direita deriva do fato de que ela recebe mais suprimento de sangue (*De partibus animalium*, III, 4, 666b 35 - 667a2); em *De incessu animalium*, Aristóteles justifica a superioridade da mão direita em humanos e outros animais porque ela é a origem do movimento (*De Incessu Animalium* 4 705 b 33 - 706a 1). A superioridade e a "nobreza" da mão direita não derivam do fato de ela ser "mais forte", mas do fato de ela desempenhar uma função mais nobre, a de ser a origem do movimento e, portanto, por natureza, receber mais fluxo sanguíneo. Veja F. MILLER, *Aristotle on Natural Law* cit., 1995, p. 289.

[46] *EN, V*, 7 - 1134 b 18- 1135 a 15.

Essa mudança de significado é muito importante. De fato, não temos mais um critério "externo" para julgar a esfera do político, mas tanto o "natural" quanto o "legal" fazem parte da esfera política; toda a esfera do justo é "postulada pelo homem", só que em alguns casos é postulada pelo homem de acordo com a natureza, em outros casos contra a natureza. Além disso, a tese da mutabilidade do "direito por natureza" é retomada, embora não tão claramente como em *MM*. e, embora de forma mais sucinta, o exemplo da mão direita e esquerda, que é introduzido precisamente para explicar a mutabilidade da "natureza", também é retomado.

Aristóteles introduz a comparação de medidas (que não estava presente na *MM*) que mudam de acordo com o fato de se estar comprando ou vendendo, o que deve servir para explicar a mutabilidade das leis humanas: "Da mesma forma, as normas de justiça, que não são naturais, mas humanas (*anthropína),* não são idênticas em todos os lugares (*pantachoû*), pois nem as constituições (*politêiai),* mas apenas uma é em todos os lugares por natureza a melhor (*allá mía mónon pantacoû katá phýsin é aríste)*". No final, afirma-se que, embora constituições como medidas mudem, apenas uma é, por natureza, a melhor: uma declaração importante que não estava presente na Magna Moralia.

2. Interpretação

Esses são os textos dedicados por Aristóteles ao tema da justiça natural que nos fornecem indicações muito importantes, mas não suficientes para a elaboração de uma doutrina clara do "justo por natureza" ou da "lei natural". Em vez disso, estamos lidando com dicas dispersas que não são autoexplicativas, mas que precisam de mais interpretação à luz de todo o pensamento aristotélico[47].

Aristóteles reitera várias vezes que existe um "direito por natureza": "embora tudo seja mutável, ainda assim há algo por natureza e algo que não é por natureza", e que "por natureza a mão direita é mais forte" e que "uma constituição, por natureza, é melhor", mas ele não nos fornece uma definição ou mesmo um exemplo do que seria o direito por natureza. Consideramos apropriado, portanto, começar definindo melhor o significado de "natureza" no pensamento aristotélico e, em particular, nas obras ético-políticas.

2.1 A origem "natural" da cidade

Em *Política,* Aristóteles dá uma definição famosa da *polis*:

> A comunidade formada para a vida cotidiana de acordo com a natureza é a

---

família (*oikos),* cujos membros Caronda chama de "companheiros de mesa", o cretense Epimênides enquanto a primeira comunidade que resulta de várias famílias em vista das necessidades não cotidianas é a aldeia (*kome).* [48][...] A comunidade que resulta de várias aldeias é a *polis* perfeita *(téleios*), que agora atinge, por assim dizer, o limite da completa autossuficiência (*autárcheia)*: formada para tornar a vida possível (*zen*), ela existe de fato para tornar possível a boa vida (*eu zen).* [47] Como Miller também reconhece: "Infelizmente, as duas discussões éticas são tentadoramente obscuras sobre o suposto status da justiça natural", F. MILLER, *Aristotle on Natural Law* cit., 1991, p. 288.

Nessa famosa passagem, a *pólis* é vista como a extensão natural das comunidades mais restritas, constituídas pela família e pela aldeia, que são a "causa material" da cidade, porque é a partir delas que a *pólis* é constituída, enquanto a cidade constitui a causa final para a qual as formas anteriores tendem, porque constitui sua realização. A *polis* é tão natural quanto a família e a aldeia, porque é o resultado da evolução histórica: "Toda cidade", diz Aristóteles, "existe por natureza (*physei)*, já que as primeiras comunidades também existem por natureza".[49]. Observamos como a "natureza" assume um duplo significado: ela é tanto a condição quanto o fim do processo histórico, como Aristóteles explica na passagem imediatamente seguinte:

> A cidade é o fim *(télos*) das sociedades anteriores, e a natureza é o fim, ou seja, o que cada coisa é quando completou seu desenvolvimento, chamamos de sua natureza, seja um homem, um cavalo, uma casa. [50]Além disso, aquilo para o qual uma coisa existe, ou seja, o fim (*télos*), é o melhor, e a autossuficiência é o fim e o melhor.

A cidade é a condição sem a qual a própria existência do homem (viver) não seria possível, e o objetivo final, pois representa a realização de seu desenvolvimento (viver bem) e possibilita a autossuficiência dos indivíduos. Como afirma Enrico Berti:

> Portanto, a cidade é o fim, no sentido de realização, da família e da aldeia, ou seja, é a realidade na qual a natureza do homem é plenamente realizada. [51]Nesse sentido, a natureza é o "melhor", ou seja, a perfeição, a plena realização de todas as faculdades do homem, o próprio bem supremo do homem, ou seja, a felicidade.

A naturalidade da associação política nada mais é do que a expressão da socialidade natural do homem, como afirma Aristóteles em outra passagem famosa:

O homem é um animal político por natureza, e aquele que é apátrida por natureza, e não por acaso, é inferior ou superior ao homem [...] ele, de fato, também é, por natureza, desejoso de guerra [...] Está claro por que razão o homem é um animal político mais do que todas as abelhas e todos os rebanhos, isto é, porque, como dizemos, a natureza não faz nada em vão e somente o homem entre os animais tem fala *(logos)*. A voz é um sinal do que é doloroso e agradável; portanto, ela também pertence aos outros animais [...], enquanto a fala é feita para expressar o que é benéfico e o que é prejudicial e, consequentemente, também o justo e o injusto. [52]Pois isso é próprio do homem em relação aos outros animais, ter, somente ele, a percepção do bem e do mal, do certo e do errado e de outros valores: a posse comum desses valores constitui a família e a cidade.

[48] *Pol.*, 1252B 18-27. Usamos a tradução de Laurenti (Laterza, Bari 1983) com algumas correções.
[49] *Pol.*, 1252b 32
[50] *Pol.*, I 2, 1252 b 31 -1253 a 1.
[51] E. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari, p. 7.

A politicidade natural do homem é entendida tanto como a "socialidade" instintiva ou biológica que o homem tem em comum com outros animais que vivem em grupos, quanto como sua "politicidade" específica denotada pela linguagem e, portanto, pela racionalidade humana, que o distingue de outros animais 'gregário'[53]. Essas duas leituras não são antagônicas, mas podem ser conciliadas, se aceitarmos que "na origem da cidade, para Aristóteles, há dois fatores: um instintivo e outro racional (*logos*). O primeiro o homem tem em comum com a abelha, enquanto o segundo lhe é próprio e torna possível a felicidade, que é alcançável pelo homem na medida em que ele tem razão (*logos*)".[54].

A tendência natural do homem à associação política deve, portanto, ser entendida tanto como "socialidade" quanto como "politicidade". No primeiro sentido, todos os homens são movidos por um impulso natural de se associar para viver: "aquele que está fora de qualquer forma de sociedade é um animal ou um deus" (embora Aristóteles admita a existência de "apátridas por natureza" que têm características humanas, mas são dominados pela agressão).[55]. Mas, para viver bem, para alcançar a felicidade, ou seja, o desenvolvimento completo do potencial humano, o homem deve viver em uma *polis*, que para Aristóteles é a a forma mais perfeita de associação política, a única capaz de garantir a felicidade plena: os que estão fora dela, ou seja, os não gregos, os bárbaros, possuem características humanas, mas são inferiores aos gregos porque, por não viverem na *polis*, não podem desenvolver plenamente sua humanidade[56].

---

[52]*Pol.*, I 2, 1253 a 2-18.

[53] Sobre o caráter específico e não genericamente sociável da politicidade do homem insistiram, entre outros, H. HARENDT, *Vita Activa. La condizione umana*, Milão, 1994 e J. RITTER, *Metafisica e politica. Estudos sobre Aristóteles e Hegel*, Casale Monferrato, 1983. Sobre o fundamento essencialmente biológico da socialidade humana, em vez disso, chamou a atenção para D. KEYT, *Three basic theorems in Aristotle's Political Theory*, em *A Companion*, cit., p. 118-141.

[54] E. BERTI, *Il pensiero politico*, cit., 1997, p. 9 e W. KULLMANN, *La concezione dell'uomo nella Politica di Aristotele*, em E. BERTI e L. M. NAPOLITANO (ed.), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila, 1992.

[55] *Pol.*, I, 1253 a 1-7. A partir dessas considerações, fica claro que a cidade é um produto natural e que o homem, por natureza, é um ser sociável; portanto, aquele que vive fora da comunidade política por natureza e não por acaso é ou abjeto ou superior ao homem, assim como aquele censurado por Homero que não tem país, nem leis, nem casa: ele é assim por natureza e, ao mesmo tempo, também ávido por guerra, já que está isolado, como um peão no jogo de dados. (tradução de Laurenti com algumas modificações).

2.2 "Extra civitatem nulla iustitia?

A partir dessas considerações, fica claro por que Aristóteles, depois de afirmar na *Magna Moralia* que "a justiça política é por lei e não por natureza (*to nómo, ou to phúsis)*", muda de perspectiva e, na *Ética a Nicômaco,* apresenta o *díkaion phúsei* como parte do *díkaion politikón.* Se "natural" deve ser entendido não apenas como uma condição, mas como um fim, fica claro que, para Aristóteles, não pode haver justiça no sentido pleno fora da cidade e, portanto, a "justiça natural" também não pode existir fora da esfera política. A justiça é parte das condições indispensáveis para a plena realização da felicidade humana; de fato,
"dizemos certo as coisas que são adequadas para produzir e preservar a felicidade (*eudaimonía*) e suas partes para a comunidade política (*politiké koinonía)*".[57].
Limitar a lei natural à esfera política e, especificamente, à da cidade, não significa negar a naturalidade das relações humanas que vão além da esfera estritamente política, mas reafirmar que somente dentro da *polis* podemos encontrar a forma mais completa delas[58]. A esfera do político deve ser entendida não apenas no sentido restrito, dos cidadãos livres da *pólis*, mas em um sentido mais amplo que inclui todos os elementos que contribuem para a formação da *pólis* e, talvez, também aquelas relações externas sem as quais a *pólis* não poderia subsistir.

---

[56]Isso não significa que a cidade sempre existiu e que o homem não pode viver fora da cidade ou sem a cidade. O próprio Aristóteles menciona a existência de pessoas sem Estado "por natureza" e as descreve como dotadas da mesma agressividade que Hobbes atribui ao homem existente na cidade. 'estado de natureza'. Aristóteles também menciona uma época em que a cidade ainda não existia, enquanto o homem já existia, e ele está bem ciente de que entre as populações bárbaras, embora formadas por homens, a cidade, no sentido grego do termo, não existia", E. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari, 1997, p. 25.

[57]*Pol.*, V,1 - 1129 b 17-20 e V,6 - 7.

[58]Mas, se Aristóteles aborda o tema do justo por natureza apenas no âmbito do direito político, que, por sua vez, é limitado à esfera restrita dos homens livres e iguais, podemos perguntar que direito natural é esse que, em vez de ser generalizado e presente em todas as relações humanas, subsiste apenas na esfera limitada e fechada de uma cidade, excluindo dentro dela a esfera do *oikos* e, fora dela, as relações entre a *polis* e com os povos bárbaros? A leitura de todo o Capítulo V mostra que Aristóteles usa o conceito de justo por natureza extensivamente, mesmo fora da esfera política em sentido estrito, por exemplo, em sua discussão sobre justiça distributiva corretiva, reciprocidade e moeda, ele se refere continuamente ao que é justo por natureza ou ao que vai contra a natureza (como a *cremação*). Essa é a interpretação de Leo Strauss, segundo o qual: "Aristóteles então simplesmente diz que a lei natural é parte integrante da lei política. Isso não significa que não exista lei natural fora da cidade ou antes dela. Sem falar da relação entre pais e filhos, a relação de justiça que se estabelece entre dois indivíduos que são perfeitamente estranhos um ao outro e se encontram em uma ilha deserta não é uma relação de justiça política e, no entanto, não é menos determinada pela natureza. O que Aristóteles está sugerindo é apenas que a forma mais evoluída da lei natural é aquela que prevalece entre os cidadãos da mesma comunidade: ali, entre os cidadãos, as relações que são objeto da lei ou do direito são as relações entre os cidadãos.

Ao afirmar que "justo por natureza" é uma distinção dentro da esfera política, e não uma oposição entre "natureza" e "lei", Aristóteles está implicitamente polemizando com as correntes "naturalistas" de sua época, que identificavam o "natural" como um instinto e uma

O direito de propriedade intelectual era "pré-político" e o contrastava com o "legal" como uma construção artificial do homem. Essa posição também a distinguia dos advogados naturais modernos, que entendiam o estado de natureza como uma condição natural "anterior" à sociedade, em que um direito da natureza era a fonte dos direitos dos indivíduos[59]. Assim, a "natureza" não deve ser entendida como o "estado de natureza" de certos sofistas ou modernos, mas também não deve ser entendida como a "lei da natureza" dos estóicos e medievais com seu fundamento na "lei divina". O espaço da política é delimitado "de cima" do que é superior ao homem (o deus) e "de baixo" do que é inferior ao homem (o animal); entre esses dois extremos está o espaço que diz respeito às coisas do homem[60].

2.3 Coisas humanas

A esfera das coisas humanas é a esfera do mutável, do que é "principalmente" e, portanto, o justo por natureza, como parte integrante das coisas humanas, também não pode escapar da mutabilidade. Pois os seres humanos não são predeterminados pela natureza a agir de uma maneira, a natureza apenas oferece as condições para uma realização possível, mas nunca necessária. O comportamento dos homens é tão variado que "alguns pensam que [as normas] existem apenas por convenção e não por natureza", já que "natural é aquilo que em toda parte tem o mesmo poder e não depende de opinião" e "aquilo que é por natureza é imutável e em toda parte possui o mesmo poder"que o fogo que arde tanto aqui quanto na Pérsia, enquanto eles veem que [as normas] da justiça são mutáveis". [61]

---

a justiça extrai sua densidade máxima e, de fato, sua luxuriância total", L. STRAUSS, *Natural Law and History,* cit. p. 170.

[59] "Essa célebre doutrina, já professada por Platão e retomada por toda a tradição aristotélica medieval, tanto muçulmana como judaica e cristã, distingue a posição de Aristóteles do direito natural, ou do contratualismo moderno, para o qual, ao contrário, a sociedade política, ou seja, o Estado, surge de um contrato, ou seja, de uma convenção, de uma decisão, que põe fim a um estado de natureza anterior", E. BERTI, *Il pensiero politico,* cit., 1997, p. 7.

[60] Como é sabido, no início da *Ética a Nicômaco,* Aristóteles afirma que a política, como ciência arquitetônica, tem como objeto o bem propriamente humano (*tánthrópinon agathón)* (*EN,* I, 1, 1094b 7); no final do tratado, ele define a política como "filosofia das coisas do homem" (*tà anthrópeia philosophía*) (*EN.,* X, 10, 1181b 15); e no texto que examinamos, ele fala de normas de justiça que não são naturais (*phusiká*), mas humanas (*Anthropína díkaia*) (*EN., V,* 7 - 1134 b 18- 1135 a 15).

O exemplo do fogo é frequentemente citado para afirmar que Aristóteles defende a imutabilidade da lei natural, mas, como se depreende do contexto, ele expressa a opinião de um oponente hipotético no debate dialético, que apresenta a objeção clássica a qualquer teoria da lei natural: se algo como a lei natural realmente existisse, deveria ser imutável e idêntico para todos os povos, como o fogo que queima da mesma forma na Grécia e na Pérsia; mas a experiência nos diz que os costumes dos povos são muito diferentes e conflitantes, portanto, não há lei natural.

A esse oponente hipotético, Aristóteles responde mostrando que, ao contrário dos objetos físicos que estão sujeitos à determinação da necessidade, a mutabilidade das normas humanas é uma consequência da indeterminação da natureza humana. Portanto, a variabilidade não é um critério suficiente para estabelecer a não-naturalidade.[62]como ele expressou claramente na *Magna Moralia*[63]. Na natureza humana há, de fato, uma disposição interna para realizar o que é o fim, ou seja, o bem para o homem, mas a realização dessa disposição não é necessária e instintiva, ela depende da ação humana deliberada e, portanto, da intervenção da razão.

A justiça é uma das condições necessárias para a perfeição humana[64] e, portanto, é "natural" que o homem seja justo, mas essa naturalidade não é idêntica àquela que permite que a mão direita seja superior à mão esquerda: porque a última é uma característica inata, a outra é uma disposição (*héxis)* que precisa de treinamento contínuo para se tornar um hábito virtuoso que permita sua aquisição. A racionalidade prática nos ajuda nesse caminho porque visa ao conhecimento do que é o bem e o bem supremo para o homem (*to agathón kai to áriston)*, condição necessária para que o homem atinja seu objetivo, assim como o conhecimento do alvo é para o arqueiro, de acordo com a sugestiva imagem usada por Aristóteles:

---

[61] *EN*, VII 1134b 18-20 e 24-27.

[62] "S'il est vrai que la nature divine est immuable et que la nature physique est partout la même, il n'en pas de même de la nature humaine, qui se caractérise, pourrait-on dire, para sa plasticité et, du moins à l'intérieure de certaines limites, son indétermination". P. AUBENQUE, *Politique et Étique*, cit., p. 218.

[63] "No entanto, não há necessidade de supor (o natural) como nunca mudando; pois mesmo os seres que são por natureza participam da mudança (*metabolés*)" *MM., 1194* b - 1195a 14.

[64] *Pol.*, I 2, 1253 a 15-18 e 31-37: "Pois assim como, quando o homem é perfeito, ele é a melhor das criaturas, assim também quando ele se afasta da lei e da justiça, ele é o pior de todos. O perigo é a injustiça provida de armas, e o homem vem ao mundo sem armas para a prudência e a virtude, mas essas armas podem ser usadas especialmente para um fim contrário. Portanto, sem virtude, ele é o ser mais desavergonhado e selvagem e o mais vulgar nos prazeres do amor e da comida".

> Portanto, se há um fim para as coisas que são objeto de ação que queremos para nós mesmos, e as outras coisas por causa disso [...] é evidente que esse fim é o bem, de fato o bem supremo. Não é verdade que, mesmo para a vida, o conhecimento dela tem grande peso e que, como arqueiros que têm um alvo, podemos alcançar melhor o que devemos?[65]

Na política, portanto, é indispensável saber qual é o alvo que devemos atingir, ou seja, identificar a "melhor" constituição, que é, por natureza, apenas uma.

2.4 A melhor Constituição

É sabido que os intérpretes não concordam sobre qual é a constituição "por natureza melhor" que Aristóteles apresenta nos capítulos da *Política* dedicados a esse tema[66] e não estamos interessados em entrar nessa discussão agora. Basta que reconheçamos que Aristóteles não aponta para uma única constituição ideal, mas para três formas de constituições legítimas (monarquia, aristocracia e *politéia)* que ele distingue das desviantes (tirania, oligarquia e democracia): elas possuem sua própria legitimidade, embora entre as existentes *a politéia* possa ser a preferida. Por outro lado, se todas as condições ideais e favoráveis existissem, a aristocracia seria a melhor constituição.[67].

Mas mesmo supondo que a melhor constituição "por natureza" seja, para Aristóteles, a aristocrática, em que homens virtuosos governam, isso não significa que as outras, com diferentes concepções do que é digno (*áxion)*, não permitam igualmente a realização do bem mais elevado.

> [68]De fato, todos concordam que o que é justo nas distribuições deve consistir na conformidade com um determinado mérito (*kat'axían)*, mesmo que nem todos afirmem que o mérito é o mesmo: os democratas dizem que é a liberdade, os oligarcas a riqueza, outros a nobreza de nascimento e os aristocratas a virtude.

Todas essas formas são legítimas, com a exclusão de suas variantes 'desviantes' que vão contra a natureza (*parà phýsin)*[69]. O natural é então"mutável" porque depende - diríamos hoje - das condições históricas em que se realiza, que têm a mesma força que as potencialidades naturais e significam que o que "tem o mesmo poder em toda parte" deve se adaptar a essas condições para existir e não ser um mero ideal utópico. Portanto, seguindo a indicação de Aubenque, poderíamos interpretar esse *pantachoû* em um sentido distributivo, como "em todo lugar e sempre":

[65] *EN*, I, 1194a 18-25.

[66] Em particular, nos Livros III (18, 1288a 32 e seguintes) e nos Livros VII e VIII.

[67] "De qualquer forma, não há dúvida de que a melhor constituição, no sentido desejado por Aristóteles, ou seja, não a ideal, realizável apenas em condições ideais, mas a melhor das que podem ser realizadas em condições normais, é a constituição média. Bem, essa parece ser necessariamente a forma perfeita de *política*, aquela que realiza perfeitamente o meio termo entre oligarquia e democracia". E. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., 1997, p. 71.

[68] *EN* 1131 26-29. [69] Poderíamos perguntar se esse critério também é estendido para fora da *pólis* grega, para os bárbaros, pensando que eles também realizam, à sua maneira, sob as condições dadas (sabemos, por exemplo, que

O verdadeiro direito natural é, portanto, aquele que se adapta a uma natureza humana extremamente variável: a universalidade abstrata que pretende, por exemplo, que as leis dos persas sejam as mesmas que as dos gregos, na verdade, é contrária à natureza. A peuple différent lois diffèrent: "les choses qui ne sont pas naturellement, mais humainement justes, ne sont pas partout les mêmes, puisque les constitutions elle- même ne le soient pas, bien qu'une seule soit partout à chaque fois la meilleure selon nature" (1135 a 3-5). Os intérpretes não estão de acordo quanto ao sentido desse segundo membro da frase: [70]nous pensons pour notre part que l'adverbe *pantachou*, que nous traduisons para "partout à chaque fois" y a un sens distributif, et non pas collective; autrement dit, il n'y a pas une bonne constitution valable pur tous les pays (et, pourrions-nous ajouter, pour tous les temps), mais la meilleure constitution est à chaque foi celle qui est conforme à la nature du pays et de ses habitantes .

Se nos aproximarmos dessa interpretação - que nos parece coerente com o contexto do argumento de Aristóteles -, descobriremos que a natureza, mesmo com todas essas limitações, não perde sua força porque a mutabilidade dos costumes e dos regimes políticos não pode permanecer arbitrariamente indefinida, mas encontra na natureza um critério regulador e orientador.

Mas como identificar a única constituição que é a melhor por natureza? Aristóteles não propõe um modelo detalhado e utópico de uma sociedade perfeita, como fez Platão, nem se propõe a derivar os critérios de julgamento de *uma* dedução *mais geométrica* das exigências da razão humana, como farão os modernos. Para Aristóteles, a justiça é objetiva porque está inscrita na natureza humana e deve ser descoberta por meio da investigação racional conduzida pelo método dialético, que consiste na observação da natureza e na discussão razoável com o objetivo de determinar o que, de acordo com a hierarquia natural que molda a sociedade política, é devido a cada indivíduo: esse discurso racional e razoável é desenvolvido não a partir de premissas *a priori*, mas a partir da observação da realidade e define o método dialético em Aristóteles.

Por exemplo, o fato de Aristóteles dar grande importância à influência do clima e do ambiente sobre os seres humanos e as sociedades humanas) o bem e a felicidade que lhes são permitidos. Tais sociedades eram certamente consideradas inferiores aos gregos, mas elas também permitiam a vida humana. Mas a questão dos bárbaros em Aristóteles mereceria uma discussão separada.

[70]AUBENQUE, *Politique et Étique*, cit., 1980, p. 219.

Toda a *Ética* e *Política* nada mais é, afinal, do que uma tentativa de estabelecer esses critérios, por meio de uma discussão racional sobre a natureza do homem e da *polis*, que constitui o único critério último no campo da ética, onde "é preciso contentar-se em mostrar a verdade de maneira aproximada e ampla; e, ao falar sobre coisas que são, em sua maioria, e a partir de tais coisas, tirar conclusões desse tipo também".[71].

2.5 Naturalização da política?

Se a leitura que propusemos for plausível, então nos parece que as divergências da doutrina de Aristóteles sobre a doutrina do justo por natureza em relação à tradição clássica do direito natural, tanto com relação aos autores contemporâneos a ele quanto com relação à tradição posterior, são destacadas, especialmente na Idade Média. Em em particular, é refuta a imagem de um Aristóteles que baseia sua concepção da ordem da *polis* em estrita analogia com a ordem cósmica, resultando em uma naturalização da política, como afirmam Luc Ferry e Alain Renaut. No entanto, parece que mostramos como a naturalização das relações políticas vai precisamente na direção oposta à indicada pelos estudiosos franceses: não na direção da analogia e da assimilação da ordem da *polis* a uma ordem cósmica, mas da descoberta e do aprimoramento da ordem humana própria da *polis*. Isso é tão verdadeiro que, para Aristóteles, o que é justo por natureza não pode se opor à justiça política, mas pode apenas constituir uma parte dela, porque fora dela não pode existir nada totalmente humano e, portanto, nem mesmo a justiça natural. Isso se aplica tanto no que diz respeito à existência de uma justiça divina "superior" que seria inatingível para o homem, quanto no que diz respeito a uma justiça "inferior" de um estado de natureza "pré-político" no qual o homem não seria plenamente humano. Se existe, então, um critério de justiça de acordo com a natureza, ele não pode ser externo, mas deve ser imanente à comunidade política.[72]. De fato, esse critério existe e tem um significado duplo: por um lado, é natural porque "toda pólis existe por natureza" e, portanto, os elementos constituintes básicos da comunidade política são em toda parte determinados pela natureza, com base na socialidade natural do homem. Toda polis - e talvez todo tipo de organização política - existe por natureza, porque todas elas "tornam a vida *(zen*) possível". A natureza, entendida como uma condição inicial, como um "instinto social", permite uma primeira referência para criticar as posições convencionalistas e a "socialidade".

---

[71] *EN*, I 1, 1093b 18-20.

[72] "De même que tous les principes politiques sont enracinés dans la cité, de même un juste par nature ne peut exister, selon Aristote, séparé et en soi, mais seulement dans la multiplicité de ce qui, dans la cité, est considéré comme juste, et ainsi seulement il ne peut exister que comme le fondement immanent de la justice dans la cité". RITTER, *Le droit naturel chez Aristote*. cit., (1969), p. 437.

contratualista de algumas correntes sofísticas. Mas a natureza também é entendida por Aristóteles como o fim para o qual as coisas tendem e sua perfeição; nesse segundo sentido, nem todas as *pólis* são iguais porque nem todas permitem a boa vida (*eu zen*), que é o fim último e a perfeição para a qual a *pólis* tende, que somente a *pólis* bem ordenada e bem governada pode alcançar. Esse não é o resultado de um mero "instinto social", mas sim uma ação deliberada dos homens, cuja realização depende da liberdade e das circunstâncias humanas.[73].

Isso ocorre porque a natureza humana não é totalmente determinada e, portanto, para usar a expressão de um filósofo contemporâneo, é "natural ao homem ser histórico".[74]. E é por isso que mesmo o que é por natureza não é eterno, mas é "em sua maior parte" e está sujeito a mudanças como uma condição necessária para que possa existir e ser realizado dentro de certas condições históricas. Mas aquilo que é por natureza sempre permanecerá superior e melhor do que aquilo que não é por natureza, como um critério regulador que deve ser descoberto e continuamente discutido dentro da estrutura de um debate permanente que nunca pode ser exato como na matemática, mas também não pode ser puramente exortativo como na retórica.

3. Conclusões

Ao final desse percurso bastante acidentado, temos plena consciência de que não resolvemos todas as aporias e problemas interpretativos que encontramos. Nosso objetivo era mostrar a inadequação de uma certa imagem difundida de Aristóteles que os acadêmicos franceses não fazem mais do que coletar e simplificar. Para realizar essa tarefa, pelo menos preliminarmente, tentamos mostrar que em Aristóteles não há oposição entre "naturalidade" e "humanidade", "ordem natural" e
'necessidades humanas', que a hierarquia social não seja vista como uma mera imitação da ordem cósmica e que haja espaço para o exercício do livre arbítrio dos indivíduos na constituição do espaço político e também para um momento contratualista.

---

[73] Aristóteles é claro a esse respeito: "*toda pólis* existe por natureza", portanto, também aquelas *pòleis*, que o estagirita deve ter conhecido bem, nas quais *o eu zen* aristotélico não foi alcançado. Toda *pólis* tem necessariamente *uma táxis*, uma ordem, porque toda *pólis* é composta - e não pode ser composta de outra forma - de certos "elementos indispensáveis". Não é certo, porém, que em toda *pólis haja eutaxía*. G. ZANETTI, *La nozione di giustizia*, cit., 1993, p. 75.

Nesse contexto, não se exclui um momento "contratualista" na formação da cidade; de fato, Aristóteles afirma: "Por natureza, portanto, há em todos o impulso (*hormé*, instinto) para tal sociedade (a cidade), e aquele que primeiro a constituiu foi a causa de um grande bem". *Política*, 1253a 31-39.

[74] "Le paradoxe apparent de cette union du naturel et de l'historique disparaît dès qu'on reconnaît qu'il est naturel à l'homme d'être historique, c'est-à-dire d'agir et de se comprendre en agissant sur (et donc aussi contre) les conditions dans lesquelles il se trouve (dans les deux sens de: le rencontrer, et s'y trouver et s'y découvrir soi-même)". E.WEIL, *Philosophie politique*, Paris, 1989, p. 39.

Mas, a essa altura, Aristóteles ainda pode ser considerado um legalista natural? É mais fácil identificar qual lei natural Aristóteles não aceita do que indicar o que ele propõe e, no final, ficamos nos perguntando se existe uma doutrina da lei natural aristotélica. De fato, Aristóteles coloca o justo por natureza e a lei no mesmo plano, como uma subdivisão interna da política; mas então, qual é a utilidade e o significado teórico e prático de tal distinção? Pode parecer que a distinção entre "natural" e "legal" perde força *(dúnamis*), como uma distinção entre o que é "postulado pelo homem" e o que é "postulado pela natureza".

Em vez disso, estaríamos no meio do "positivismo jurídico", porque ele não reconhece uma esfera "externa" e "superior" à qual a lei deve se conformar para ser válida, uma esfera que é definida pela "natureza". De fato, para o positivismo jurídico, "a lei, para ser válida, ou seja, obrigatória, não precisa de outra justificativa senão a de que foi estabelecida pela vontade daqueles que tinham o poder de fazê-lo".[75].

No início do Livro V da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que:

"*será justo aquele que observar a lei e respeitar a igualdade*" e acrescenta, um pouco mais adiante, "porque aquele que viola a lei é injusto, enquanto aquele que respeita a lei é justo, é evidente que todas as ações que respeitam a lei são, em certo sentido, justas. Pois as ações definidas pelo legislador estão em conformidade com a lei, e dizemos que cada uma delas é justa." [76].

Se tudo o que o legislador postula é justo, que sentido faria então falar de um "justo por natureza"? De fato, o direito natural, de acordo com Guido Fassò, é "a doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um direito natural (*ius naturale)*, ou seja, um sistema de normas de conduta intersubjetiva diferente daquele constituído pelas normas estabelecidas pelo Estado de Direito (direito positivo); e esse direito natural tem validade em si mesmo e é anterior e superior ao direito positivo e, em caso de contraste com este último, deve prevalecer sobre ele".[77] (consulte Antigonian).

Do legalismo natural passamos ao positivismo jurídico. Não temos uma resposta para esse dilema; no entanto, parece-nos que Aristóteles nos mostra um caminho intermediário, que tende a reconciliar e não a opor "o que é posto pelo homem" e "o que é posto pela natureza". De acordo com Guido Fassò, o direito natural assumiu três configurações principais na história que já estavam presentes e razoavelmente bem definidas na época de Aristóteles:

Assim, no século V a.C., são delineadas as três versões fundamentais da lei natural (a doutrina da lei natural), a uma das quais todas as teorias da lei natural dos séculos seguintes acabarão sendo reduzidas. Uma é a da lei que é justa, absolutamente válida, superior às leis humanas positivas porque

---

[75] G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., 1966, p. 45.
[76] *EN*, V, 1, 1129a 32.
[77] G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., 1983, p. 472.

ditada por uma vontade superior à vontade humana, como no caso das "leis não escritas" da *Antígona de* Sófocles; e podemos chamá-la de legalismo natural voluntarista. A segunda é a da lei da natureza como um instinto comum a todos os animais, conforme afirmado por Callicles no *Górgias* de Platão (legalismo naturalista). A terceira é a da lei que é da "natureza" na medida em que é ditada pela razão, a natureza humana essencial (legalismo natural racionalista).[78]

Embora Aristóteles certamente não possa ser chamado de jurista naturalista nas duas primeiras formas, podemos aproximá-lo da terceira, ou seja, do naturalismo racionalista, na medida em que a razão (*logos)* é a característica própria da natureza humana e o único critério e instrumento válido para investigar o que é por natureza e por lei. Esse seria, portanto, um legalismo natural
"um defensor de um direito natural que não é absoluto, eterno e imutável, mas que está enraizado na história e não pode ser separado dela".[79].

Entendida dessa forma, a "natureza" não se opõe à "história" e à "cultura", mas a cultura é a realização concreta das potencialidades presentes na natureza e que podem ou não se desenvolver, em maior ou menor grau, de acordo com as condições, porque é da "natureza" do homem ser um sujeito da cultura. Assim, a lei natural aparece como essencialmente ligada à história e à moral de uma determinada comunidade, que está em constante mudança:

O homem, movido por um instinto natural de associação, pode escolher dar vida a diferentes formas de sociedade; portanto, a escolha da cidade como a sociedade na qual ele pode se realizar plenamente é, precisamente, uma escolha livre, fruto da razão. [80]Mas a razão ainda faz parte da natureza, na verdade é a expressão mais típica da natureza humana; portanto, para Aristóteles, não há antítese entre o caráter natural e o caráter racional da cidade, e eu nem mesmo diria entre seu caráter racional e seu caráter artificial.

Mas não é nada fácil conciliar a lei natural, que por definição é uma expressão do que é permanente e universal, com a mutabilidade da história. Portanto, se é verdade que o critério da natureza permite um questionamento das autoridades com base no mito e nas tradições ancestrais da comunidade, será sempre um problema permanente para qualquer teoria do direito natural evitar a identificação do natural com os costumes, hábitos e preconceitos da própria comunidade, contra os quais os hábitos de outros povos serão classificados como não naturais e, portanto, inferiores. Mesmo Aristóteles não parece ser uma exceção, na medida em que suas declarações

---

[78] *Ibid*, p. 45.

[79] *Ibid*, p. 99. Embora Fassò relute em incluir Aristóteles entre os naturalistas, porque "não parece, no entanto, que por natureza ele se refira à razão: o caráter da racionalidade, como vimos, Aristóteles atribui antes a leis positivas, que racionalizam a vida social e remediam as paixões e a ganância do poder".

[80] E. BERTI, *The Political Thought of Aristotle*, cit., p. 26.

sobre a superioridade "natural" dos gregos sobre os bárbaros, do homem sobre a mulher, do senhor sobre o escravo, identificam sua própria cultura com a forma mais "natural" e, portanto, mais elevada de sociedade.

Por fim, pode-se perguntar até que ponto a lei natural clássica implica um espaço para o valor do indivíduo e sua dignidade como ser humano, conforme afirmado pelos direitos humanos modernos[81].

Embora seja verdade que o objetivo final da sociedade e da ciência política seja a realização do bem e da felicidade do indivíduo, apenas alguns indivíduos (cidadãos livres) são considerados como o objetivo final da atividade social e os outros como instrumentos para atingir esse fim.

Assim, Aristóteles se situa entre dois extremos: por um lado, um direito natural "dogmática" que "retoricamente" afirma a universalidade e a imutabilidade da lei (*Mas uma lei universal (pantón nómimon) através do éter do vasto domínio que se estende ininterruptamente até a luz sem limites*); por outro lado, um convencionalismo, que tende a cair no relativismo e no juspositivismo: tudo é lei que é estabelecida pela lei.

A título de exemplo: a teoria da escravidão natural é incompatível com a antropologia aristotélica, que não admite seres humanos "biologicamente" inferiores, como será afirmado na modernidade pelo racismo.[82]Mas o domínio do homem sobre a mulher, do pai sobre os filhos, do senhor sobre o escravo são admissíveis como *endoxa*, compartilhados pela comunidade política e, portanto, considerados legítimos.

Não se trata, portanto, de uma simples concessão aos preconceitos da época, mas de uma conclusão necessária das premissas de um sistema que não pode admitir a igualdade natural e primitiva de todos os homens.

---

[81] De fato, Villey afirma "l'inexistence des droits de l'homme dans l'Antiquité" e admite que "l'inégalité est la réglé" para concluir, em uma crítica à modernidade, que: "l'*Homme* n'a pas de droit" e "seuls des hommes ont *des* droits divers". Citado em L. FERRY - A. RENAUT, *De droit de l'homme*, cit., pp. 55-61. Essa tese é apresentada detalhadamente em M. VILLEY, *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris, 1983, pp. 81-104. Em contraste, Fred Miller argumenta que é possível encontrar no pensamento de Aristóteles uma teoria de direitos "baseada em uma concepção de justiça que é moderadamente individualista" e que pode "oferecer uma alternativa às teorias modernas de direitos extremamente individualistas". F. MILLER, *Aristotle on Natural Law*, cit., 1991, p. 373. Abordei essa questão em G. TOSI, *O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos: Michel Villey e Bryan Tierney*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, V.75 (2), 1067-1102, 2019

[82] G. TOSI, *Aristóteles e a Escravidão Natural*. Boletim do CPA, Campinas, nº 15, jan./jun. 2003, pp. 71-100.