

O DEBATE EM TORNO DOS FUNDAMENTOS DO DIREITO NATURAL EM ALGUMAS DAS INTERPRETAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO 7 DO LIVRO 5 DA ÉTICA NICOMAQUÉIA DE ARISTÓTELES

THE DEBATE AROUND THE FUNDAMENTALS OF NATURAL RIGHTS IN SOME INTERPRETATIONS
OF CHAPTER 7 OF BOOK 5 OF ARISTOTLE'S "ETHICA NICOMACHEA"

EL DEBATE ALREDEDOR DE LOS FUNDAMENTOS DEL DERECHO NATURAL EN ALGUNAS DE
LAS INTERPRETACIONES SOBRE EL CAPÍTULO 7 DEL LIBRO 5 DE LA ÉTICA A NICÓMACO DE
ARISTÓTELES

Gerson Neves Pinto¹

RESUMO

O presente estudo pretende apresentar, de maneira sucinta, o debate em torno de algumas das interpretações surgidas sobre o capítulo 7 do livro 5 da *Ética a Nicômaco*, no qual Aristóteles, que teria sido o pai intelectual de uma teoria do direito natural, afirma que o direito "político", a saber, aquele que rege a vida do cidadão na pólis, é duplo: o direito (*to dikaion*) natural, aquele que tem a mesma força em toda a parte, pois que ele é independente da vontade do legislador, e, de outro lado, o direito legal, o qual deve sua existência simplesmente ao fato de ter sido positivado.²

PALAVRAS-CHAVE: Lei Natural. Direito Natural. Direitos Humanos.

ABSTRACT

This study gives a brief overview of the debate around some interpretations of chapter 7 of Book 5 of "Ethica Nicomachea", in which Aristotle - considered the intellectual father of "Natural Rights Theory" - affirms that Political Rights, i.e. those that govern the lives of citizens in the Polis, is twofold: "Natural Rights" as those that have the same force everywhere, because they are independent of the legislator's intention, and "Legal Rights", which owe their existence simply to the fact that they have been positivized."

KEYWORDS: Natural Law. Natural Rights. Human Rights.

1 Doutor em Filosofia pela École Pratique des Hautes Études- Sorbonne- Paris, Mestre em Filosofia pela UFRGS e Professor Adjunto de Filosofia do Direito na Unisinos.

2 Aristóteles, 1959, 1134b 18-22: *Da justiça política, uma parte é natural e outra parte legal: é natural aquilo que tem em toda parte a mesma força e não depende de nossa opinião; legal, a que de início pode ser indiferente isto ou aquilo, mas que, uma vez estabelecido, se impõe.* A tradução da *Ética a Nicômaco*, utilizada neste trabalho, tem como referência a tradução francesa realizada por René Antoine GAUTHIER e Jean Yves JOLIF, *Étique a Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1959.

RESUMEN

El presente estudio pretende presentar, de manera sucinta, el debate alrededor de algunas de las interpretaciones surgidas sobre el capítulo 7 del libro 5 de la *Ética a Nicómaco*, en el cual Aristóteles, que habría sido el padre intelectual de una teoría del derecho natural, afirma que el derecho “político”, a saber, aquel que rige la vida del ciudadano en la polis, es doble: el derecho (*to dikaion*) natural, aquel que tiene la misma fuerza en todas partes, puesto que es independiente de la voluntad del legislador, y por otro lado, el derecho legal, que debe su existencia sencillamente al hecho de haber sido positivado.

PALABRAS CLAVE: Ley Natural. Derecho Natural. Derechos Humanos.

INTRODUÇÃO

Apesar de frequentemente menosprezado pelos adeptos do positivismo jurídico, é inegável que o debate sobre o direito natural sempre foi fundamental na reflexão das relações entre direito e justiça. Na contemporaneidade, os direitos humanos e a sua possível universalização poderiam ser caracterizados como uma expressão do direito natural. Mas os direitos humanos evidentemente possuem uma história, que se estende desde o momento em que os ocidentais tiveram acesso ao texto integral da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles — o que só ocorreu na Idade Média, em 1245³ —, até o jusnaturalismo moderno, cuja tarefa foi tentar deduzir esses direitos a partir da ideia de uma natureza humana. Hoje em dia, a questão acerca da relação entre direito e justiça gravita em torno do debate entre comunitaristas e liberais. Se os liberais se apoiam em geral sobre a filosofia política dos modernos, em particular a teoria política de Rousseau do *Contrato Social*, a maior parte dos comunitaristas, tais como Michael Sandel, Alasdair Mac Intyre e Charles Taylor, se dizem adeptos da filosofia prática (o uso da razão prática) de Aristóteles. O comunitarismo é uma forma de reação contra o universalismo das teorias modernas dos direitos do homem, opondo a este último os direitos específicos de homens pertencentes a uma comunidade determinada.⁴

Desse modo, como Aristóteles⁵ permanece até hoje uma autoridade que serve de base tanto para justificar o universalismo quanto o não universalismo dos direitos humanos, devemos retornar ao texto aristotélico e tentar averiguar o que Aristóteles afirmou a respeito.

I. A VISÃO ARISTOTÉLICA SOBRE A POSSIBILIDADE DE UNIVERSALIZAÇÃO DE DIREITOS

A grande questão a que Aristóteles aludiu e que estará no centro dos debates na antiguidade, na Idade Média e na contemporaneidade, diz respeito à variabilidade ou à imutabilidade do direito natural. Dirá Aristóteles (1134b 25) que, segundo alguns (os sofistas), todas as prescrições do direito (*ta dikaia*) são convencionais, pois o que é por natureza é imutável e tem em toda a parte a mesma força, como o fogo que queima aqui e na Pérsia. Neste ponto, Aristóteles não segue a caracterização do direito, tal como foi apresentada pelos sofistas, pois, segundo ele, afirmar que o direito natural é essencialmente variável não é exato de uma maneira absoluta, mas somente num sentido determinado (ARISTÓTELES, 1959, 1134b 27). Um pouco depois (ARISTÓTELES, 1959, 1135a 4), Aristóteles retoma esta caracterização: ao contrário do direito natural, os direitos convencionais ou positivos não são em todas as partes os mesmos, o que parece indicar, a contrário senso, que o direito natural o seria. Como podemos então compreender que um direito que permanece sempre o mesmo, possa ao mesmo tempo ser variável?

3 Dom O. Lottin, 1950, p. 350.

4 Pierre Aubenque, 1998, pp. 31-43.

5 Uma das principais razões para a retomada dos textos de Aristóteles foi o instigante artigo de Elisabeth Anscombe, intitulado ‘*Modern Moral Philosophy*’. Neste artigo, Anscombe aponta um verdadeiro esquecimento por parte dos filósofos morais dos conceitos centrais da teoria moral da tradição aristotélica. O que ela afirma neste artigo é que estes conceitos – virtude, razão prática, hábitos e disposições adquiridas, etc., – os quais foram fortemente articulados pela tradição aristotélica, sobretudo por Tomás de Aquino, não compareciam na agenda conceitual da filosofia moral contemporânea.

O tipo de solução mais aceita hoje sobre como resolver este aparente paradoxo prioriza um enfoque que poderíamos chamar de historicista⁶. Um primeiro grupo de defensores desta solução compõe-se, na sua maioria, dos autores franceses inspirados em Pierre Aubenque, a partir de seu artigo intitulado *La Loi chez Aristote* (AUBENQUE Pierre. 1980, pp. 147-157), no qual propõe conciliar a ideia de uma mobilidade do direito natural com a afirmação de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1135^a 5), segundo a qual *uma única constituição é sempre em cada lugar (pantachou) a melhor segundo a natureza*. Segundo Pierre Aubenque, devemos compreender esta última afirmação não no sentido coletivo, mas distributivo: a melhor constituição não seria aquela de uma cidade utópica, como propugnava Platão, mas a constituição que melhor se adapta a cada cultura: “*O verdadeiro direito natural*”, afirma Pierre Aubenque, “*é pois aquele que se adapta a uma natureza humana eminentemente variável: a universalidade abstrata que pretenderia, por exemplo, que as leis dos Persas fossem as mesmas que a dos Gregos, seria em realidade contra a natureza. A povos diferentes, leis diferentes*”⁷.

Este tipo de interpretação parece ignorar que, na passagem da *Ética a Nicômaco* que está sendo analisada, Aristóteles se opõe explicitamente aos Sofistas, os quais negam a existência de um direito natural independente do direito positivo. Deste modo, ao interpretar o direito natural como variando de uma cultura a outra, não cairíamos numa concepção puramente historicista como aquela preconizada pelos Sofistas e que Aristóteles rejeitou? Não parece muito convincente que ele estivesse de acordo com esta doutrina, segundo a qual o direito natural deveria ser próprio a cada cultura particular. Ao contrário, o que parece que o texto aristotélico nos leva a pensar, desde o início da *Ética a Nicômaco*, é que Aristóteles, ao se interrogar sobre a função do homem como tal, procuraria alguma coisa como uma norma inerente à natureza humana como tal.

Uma segunda versão deste tipo de interpretação consiste sobretudo em recusar a ideia de que o direito natural seria um conjunto de regras gerais, servindo de referência às regras particulares do direito positivo. Para Leo Strauss, o direito natural seria o conjunto sempre aberto e, portanto, sempre variável de decisões justas concretas tomadas segundo as circunstâncias e as situações particulares, enquanto que o direito positivo seria o conjunto de regras indiferentes a todo e qualquer sentido de justiça (LEO STRAUSS, 1954, pp. 173 e sgs.).

Nesta segunda forma de interpretação, ao acentuar os aspectos particulares dos atos e das decisões, não conseguimos perceber qual seria a diferença entre a posição de Aristóteles e a dos Sofistas que ele expressamente condenou no texto. De outra parte, esta separação radical entre o direito natural e o direito positivo parece não encontrar fundamento no texto aristotélico.

O propósito de Aristóteles é de se contrapor aos Sofistas, ao afirmar que todas as leis não podem ser do mesmo tipo tal com os decretos que têm sua origem nas decisões humanas perfeitamente arbitrárias, como é o caso de determinar se devemos, por ocasião de um sacrifício, utilizar um bode e não duas ovelhas (1134b23). Deve haver, diz Aristóteles, não exatamente leis ou regras, mas ao menos alguma coisa como um direito (o justo – *dikaion*) que é natural, isto é, não arbitrário. É exatamente isto que diferencia o direito natural do direito positivo, quando Aristóteles afirma que existe um direito humano (positivo) que se caracteriza por não ser natural (1135^a4.).

Tradicionalmente, imaginou-se que Aristóteles poderia querer afirmar com isto, *a contrario sensu*, que deveria existir alguma coisa como um direito divino, isto é, o direito natural seria algo como o direito de enterrar seus mortos, tal como preconizado por Antígona na tragédia escrita por Sófocles. Mas é claro que Aristóteles recusa categoricamente esta ideia na medida em que ele afirma que o sentido da justiça ou do direito é algo próprio ao homem e que se trata de um sentimento que o homem não partilha nem com os deuses, nem com os animais (1252b 34-1253a 38). O Estagirita pretende somente afirmar que deve existir um direito que, de um modo ou de outro, é essencial à natureza humana ou que se impõe ao homem: deve existir um direito que não depende, ao menos diretamente, da vontade do legislador, como ocorre no caso do direito positivo.

6 Apresentaremos, no decorrer deste trabalho, outra possibilidade de solução. Trata-se da solução medieval, cujo principal representante é Tomás de Aquino. Ela consistirá, como veremos, em sublinhar fortemente a refutação do argumento dos sofistas empreendida por Aristóteles. Sobre a interpretação de Tomás de Aquino e suas divergências com relação ao texto aristotélico, podemos consultar o artigo de G. Kalinowski e Michel Villey, 1984, pp. 187-199.

7 *Ibid.*, p. 154: “*Le véritable droit naturel est donc celui qui s’adapte à une nature humaine éminemment variable: l’université abstraite qui voudrait, par exemple, que les lois des Perses fussent les mêmes que celles des Grecs, serait en réalité contre nature. A peuples différents lois différentes*”.

Esta afirmação encontra, na sequência do texto, uma confirmação na analogia utilizada no caso dos ambidestros: *"E em todas as outras coisas a mesma distinção (isto é, aquela entre direito natural e direito positivo) será aplicável: por natureza a mão direita é mais forte; e no entanto é possível que todos os homens venham a torna-se ambidestros (1134b 32)*. Nesta passagem, Aristóteles nos afirma que do fato de que encontramos ambidestros, isto não impede que afirmemos que é natural ao homem ter a mão direita mais vigorosa que a mão esquerda. Esta analogia serve, pois, para mostrar que, mesmo em outros domínios, nós podemos igualmente distinguir o natural e o não-natural por meio do critério da decisão: todo homem pode decidir tornar-se ambidestro, no entanto permanece verdadeiro que possamos afirmar que é natural ao homem ter a mão direita mais vigorosa do que a mão esquerda. Neste caso, podemos imaginar o que Aristóteles estaria pensando: a mão direita tem, no caso do ser humano, um maior vigor, do mesmo modo como o direito natural deve ter a mesma força onde quer que seja (1134b 19), isto é, que ele deve ter uma força não arbitrária, por assim dizer, contrariamente a um simples decreto que retira a sua força (em um determinado lugar, em um determinado tempo) a partir do que o legislador lhe confere.

Aristóteles busca então definir um direito que seja, de uma maneira ou de outra, independente de uma decisão humana; que seja "natural", embora não absolutamente invariável: *"ou melhor, para os deuses talvez não seja verdadeiro de modo algum (que o direito seja variável), enquanto para nós existe algo que é justo mesmo por natureza, embora seja mutável"* (1134b 28-30).

Como se pode perceber pela passagem acima, se um direito divino é imutável (o que representa um argumento meramente retórico que Aristóteles não defende), pois que os deuses, pelo menos o deus supremo, segundo Aristóteles, é imóvel, o direito no mundo dos homens, no qual tudo está sujeito ao movimento, deve igualmente estar sujeito a variações. Ou como ele afirma na sequência do texto acima: *"Com toda a evidência percebe-se que espécie de coisas, entre as quais são capazes de ser de outro modo, é por natureza e que espécies não o é, mas por lei e convenção, admitindo-se que ambas sejam igualmente mutáveis"* (1134b 30-33).

O problema central neste ponto é resolver este seguinte enigma: como conceber alguma coisa como um direito natural, isto é, um direito que não seja arbitrário e que possua a mesma força onde quer que seja e ao mesmo tempo esteja sujeito a variações? Dito de outra forma, trata-se de saber se a razão prática, tal como formulada por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, comporta algum tipo de afirmação normativa formulada em termos universais, isto é, se podemos encontrar um núcleo do direito natural que independa das circunstâncias nas quais a ação se desenrola.

Vejamos agora que tipo de interpretação foi proposta para este problema da mutabilidade ou imutabilidade do direito natural por um autor medieval, Tomás de Aquino, o qual não só foi o responsável pela re-introdução do pensamento aristotélico no ocidente, mas também o seu maior comentador.

II. A (RE)LEITURA DE TOMÁS DE AQUINO DA VISÃO ARISTOTÉLICA

Como nos lembra Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, é próprio de um homem culto exigir somente o grau de certeza que a matéria comporta⁸. Assim, não podemos exigir, a propósito da matéria contingente e variável como é a moral, o mesmo nível de certeza que se obtém em se tratando de uma matéria necessária e imutável. Em função de sua matéria específica, à contingência não é possível, ao domínio prático, uma certeza absoluta. Esta dificuldade diz respeito antes de tudo à ação virtuosa, a propósito da qual existe uma grande variedade entre os juízos emitidos pelos homens, segundo o tempo, o lugar e a pessoa. À primeira vista, no domínio prático, tudo parece condicionado aos costumes, à opinião e às diversas legislações.

Tomás de Aquino concorda com Aristóteles no destaque à instabilidade, variedade e infinita multiplicidade da matéria moral, todavia é significativo que Tomás de Aquino, mesmo nesta questão difícil, defenda a existência de um justo natural universalmente válido para além da mera opinião, a partir do qual teríamos a possibilidade de conhecer com certeza o ser contingente em suas características unversais.

⁸ TOMÁS de AQUINO, 1969. Quia ad hominem disciplinatum, idest bene instructum, pertinet, ut tantum certitudinem quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti, sicut in materia necessaria, semper eodem modo se habente. lib. 1 l. 3, 11, 70-80.

A afirmação normativa formulada em termos universais se relaciona à variabilidade do particular concreto de maneira não determinada a priori. O defeito, nos informa Tomás de Aquino, não está na norma universal, mas na natureza mesma dos atos humanos, que se especificam por meio de uma infinidade de atos particulares, os quais necessariamente escapam à compreensão do intelecto. Em função desta indeterminação da matéria a qual se aplicam os atos humanos, Tomás de Aquino nos afirma que as proposições normativas universais valem *na maior parte dos casos (ut in pluribus)*:

Ora, é evidente que nosso intelecto não pode afirmar algo verdadeiro em geral, como ocorre nas coisas necessárias, nas quais não pode ocorrer nenhuma deficiência. Mas, a propósito de outras, não é possível dizer algo verdadeiro de forma universal, como, por exemplo, sucede com os contingentes. Isto porque, mesmo que algo seja verdadeiro na maior parte dos casos (*ut in pluribus*), em alguns poucos, entretanto, falha. Tal é a característica dos atos humanos, a propósito dos quais se fazem as leis. Portanto, nestes casos é necessário que o legislador enuncie universalmente, em função da impossibilidade de abranger todos os casos particulares e que, ao mesmo tempo, não é possível que a lei se aplique corretamente a todos os casos, porque, como foi dito, ela pode falhar em alguns poucos. O legislador leva em consideração aquilo que ocorre na maior parte das vezes e, não obstante, não ignora que, ocasionalmente, possa haver uma falta.⁹

Mesmo sendo esta a caracterização do domínio prático, Tomás de Aquino afirma que é possível obter uma certeza incontroversa e sem exceção a respeito das proposições universais no domínio prático. Se na matéria moral tudo parece variável e sujeito à mudança, ainda assim existe uma realidade que não muda: trata-se das *rationes immutabiles mutabilium*. Estas “razões das coisas móveis são imóveis” correspondem à essência da justiça e não podem de nenhum modo mudar segundo o tempo, lugar e pessoa. Em torno destas razões imutáveis da justiça podemos obter um conhecimento absolutamente certo, capaz de suportar as afirmações normativas da ética em um grau do qual podemos excluir a priori a licitude moral de determinados comportamentos, na medida em que são conhecidos como intrinsecamente contraditórios à essência mesma da justiça, como podemos observar na seguinte passagem:

Sem dúvida, devemos observar que, como as razões do mutável são imutáveis, o que em nós é natural, como pertencente à razão mesma do homem, não muda de forma alguma, como por exemplo, que o homem é animal. Mas o que se segue da natureza, entretanto, como as disposições, as ações e os movimentos, varia em alguns casos. E, do mesmo modo, o que pertence à razão mesma da justiça, de modo algum pode variar, como por exemplo, não se deve roubar, o qual é um fato injusto. Ao contrário, o que se segue do naturalmente justo, pode ser diferente em alguns poucos casos.¹⁰

Neste ponto de nossa investigação, devemos enfrentar a questão de como se opera a aplicação dos enunciados universais da razão prática às situações fáticas singulares. Primeiramente, veremos em que medida o domínio prático, no qual temos como objeto a ação humana voluntária, admite a existência de regras universais e necessárias. Neste sentido, devemos levar em consideração uma questão crucial da epistemologia moral de Tomás de Aquino, segundo a qual nós podemos ter uma dupla consideração sobre a normatividade da ação humana. Primeiramente, nós podemos afirmar que as ações humanas podem ser regradas por normas universais. Ao fazer isto, no entanto, deixamos de considerar as várias perspectivas que a ação humana possui em relação ao contexto concreto e às circunstâncias contingentes com as quais os atos humanos estão envolvidos. Em segundo lugar, se recusamos a existência de normas universais no domínio prático, resta a cada um de nós

9 TOMÁS de AQUINO, 1969. Manifestum est autem quod de quibusdam intellectus noster potest aliquid verum dicere in universali, sicut in necessariis in quibus non potest defectus accidere. Sed de quibusdam non est possibile quod dicatur aliquid verum in universali, sicut de contingentibus; de quibus etsi aliquid sit verum ut in pluribus, in paucioribus tamen deficit; et talia sunt facta humana: de quibus dantur leges. Quia igitur in talibus necesse est quod legislator universaliter loquatur propter impossibilitatem comprehendendi particularia, nec tamen est possibile quod in omnibus recte se habeat id quod dicitur propter hoc quod deficit in paucioribus, legislator accipit id quod est ut in pluribus, et tamen non ignorat quod in paucioribus contingit esse peccatum. lib. 5 l. 16 n. 7

10 TOMÁS de AQUINO, 1969. Est tamen attendendum quod quia rationes etiam mutabilium sunt immutabiles, si quid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem, nullo modo mutatur, puta hominem esse animal. Quae autem consequuntur naturam, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinent ad ipsam iustitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est iniustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte. lib. 5 l. 12 n. 14.

determinar a regra por si mesmo. Isto significaria que nós não teríamos uma medida objetiva na realização de nossas ações e, deste modo, que não poderíamos postular nem uma regra que fosse única e universal para todas as ações.

Para responder a este aparente impasse epistemológico-moral, Tomás de Aquino se serve da noção de ato virtuoso como sendo aquele que segue uma regra, a reta razão, de forma que possamos postular a aplicação desta mesma regra a todos os casos similares. Deste modo, devemos ter em vista que a noção de ação virtuosa exige uma forma adequada de deliberação por parte do agente. A fim de determinar o que é a deliberação prática no interior do ato virtuoso, devemos analisar, primeiramente, a natureza desta deliberação, visando assim estabelecer a possibilidade ou não da existência de um padrão ou regra de medida no interior das ações virtuosas.

Tomás de Aquino vai propor, como sendo esta medida da virtude nas ações, a doutrina do justo meio. Trata-se, assim, de interrogar sobre a natureza própria desta regra e sobre os seus limites. Como nos afirma Tomás de Aquino, a mediania em questão não é uma mediania aritmética, mas uma mediania por relação a nós¹¹. Tomás de Aquino afirma, primeiramente, que existe um grau de incerteza e variação nas regras formuladas de forma universal. No entanto disto não se segue que o julgamento em casos particulares não possa ser infalivelmente correto. Ao contrário, isto significa que, apesar da incerteza no domínio da aplicação das regras práticas universais e de sua imprecisão na aplicação a casos singulares, existe sempre uma única forma adequada de realizar o bem e que, ao contrário, o mal provém de diversos defeitos particulares:

Ora, é manifesto que o excesso e a falta se realizam de diversas maneiras, ao passo que a mediania se realiza de uma única forma. É, pois, manifesto que o excesso e a falta pertencem ao mau, ao vício, mas que a mediania pertence à virtude: somos bons de forma absoluta, isto é, de uma única maneira; somos maus de diversas formas.¹²

Deste modo, ele conclui que existe sempre um modo adequado de julgamento em nossas ações: esta é a ação que não peca nem pelo excesso nem pela falta. Ao contrário, ela é certa mediania e, na medida em que ela visa ao meio e age, ela é uma ação virtuosa.

Uma questão que se impõe neste ponto é a de saber se este critério da mediania como sendo *certo meio termo entre o excesso e a falta* deve ser concebido como alguma coisa meramente formal e abstrata. Se concebido desta forma, ele significaria simplesmente que agir segundo o justo meio é agir como se deve e, desta forma, não diria nada sobre a realização da ação ela mesma.

Neste caso, restaria a cada sujeito determinar a justa medida por si mesmo e de forma completamente subjetiva. A doutrina do justo meio, na medida em que estabelece que a ação virtuosa é alguma coisa entre o excesso e a falta, seria incapaz de nos fornecer informações úteis para a ação humana. A doutrina da mediania (*medietas*) simplesmente enunciaria um julgamento do tipo tautológico ou analítico tal como "agir de maneira virtuosa implica observar o justo meio".

Mas, para evitar uma compreensão da noção de justo meio em uma perspectiva puramente formal, Tomás de Aquino irá determinar o caráter preciso dessa regra prática. Para o autor, não basta definir o justo meio como sendo um conjunto de regras gerais sobre como deve agir o homem virtuoso. Ele se interroga sobre a natureza própria dessa regra e sobre os seus limites.

Para bem compreender a doutrina da *medietas*, é necessário lembrar que, para a determinação do justo meio, é fundamental avaliar todas as circunstâncias que fazem parte das nossas ações. A introdução desta exigência relativa às circunstâncias da ação é necessária para a verdade do julgamento da *medietas*. Podemos assim concluir que este julgamento não é uma mera tautologia, o qual se deixaria revelar por uma simples análise dos seus termos. No entanto ele não é um

11 TOMÁS de AQUINO, 1969. Dicit ergo primo, quod medium secundum rem est, quod aequaliter distat ab utroque extremorum. Et quia consideratur secundum absolutam quantitatem rei, est idem quoad omnes. Sed medium quoad nos est quod neque superabundat neque deficit a debita proportione ad nos. Et propter hoc, istud medium non est idem quoad omnes. Sicut si accipiamus in calceo medium quoad nos quod neque excedit mensuram pedis, neque deficit. Et quia non omnes habent eandem quantitatem pedis, ideo hoc medium non est idem quoad omnes. lib. 2 l. 6, 80-91.

12 TOMÁS de AQUINO, 1969. Manifestum est autem quod superabundantia et defectus multipliciter contingunt, sed medietas uno modo; unde manifestum fit quod superabundantia et defectus pertinent ad malitiam, medietas autem ad virtutem, quia boni sunt aliqui simpliciter, idest uno modo; sed mali sunt multifarie, id est multipliciter, ut dictum est. lib. 2 l. 7, 98, 39-44.

juízo tal como os demais juízos práticos, como aqueles que comandam a realização de alguma ação (pagar os impostos, por exemplo) ou de não realização de uma determinada ação (não roubar, por exemplo). O que este tipo de juízo nos explicita é que fazer isto ou aquilo tem um limite, a saber, os limites que nos são impostos pelas circunstâncias da ação humana.

Dessa forma, depois de salientar que os juízos práticos encontram um limite nas circunstâncias em que se desenvolvem as nossas ações, Tomás de Aquino pergunta se existiriam certas ações que escapariam a esta métrica do justo meio? Para responder a esta questão, ele se refere a um texto fundamental da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles:

Mas nem toda ação e paixão admitem um meio-termo, pois algumas têm nomes que por si mesmos implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto, o homicídio. Todas estas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si mesmas, e não o seu excesso ou deficiência. Nelas jamais pode haver retidão, mas unicamente erro. (ARISTÓTELES, 1107a 9-15).

A admissão deste tipo de juízo prático significa simplesmente que existem ações que ficam numa extremidade (excesso) ou em outra (falta) e estão sempre desviadas do que devemos fazer nestas ocasiões. As considerações sobre as circunstâncias nas quais se produzem as ações não são mais objeto de análise, isto é, elas não são mais relevantes para a determinação da qualidade moral de nossas ações.

Deste modo, estas ações são nomeadas por Tomás de Aquino como *intrinsecamente más* (S. Pinckaers, 1986), uma vez que neste tipo de ação não existe nenhum justo meio a ser determinado pela razão prática, pois a sua intrínseca e ineliminável desonestidade moral pode ser exaustivamente definida mesmo a nível universal. Neste ponto, Tomás de Aquino pretende ter encontrado em Aristóteles a formulação de determinado tipo de juízo moral que independe de qualquer circunstância e que, portanto, teria um valor universal, na medida em que devem ser sempre observadas, independentemente do tipo de comunidade, país ou época em que se verificarem. Isto foi possível graças à supressão das considerações sobre as circunstâncias nas quais se produziram as ações, uma vez que estas ações são realizadas sempre acima ou abaixo do que deve ser feito, aquém ou além do que seria o justo-meio. Tomemos como exemplo o preceito segundo o qual "todo o homicídio é proibido". Este é um juízo prático analítico, pois o comando que está na sua base é um juízo ético que diz respeito a um excesso e, como já nos afirmou Aristóteles no final da citação acima, não existe *mediania* de um excesso. Isto significa que não precisamos ser prudentes para saber o que devemos absolutamente nos abster de fazer, mas que necessitamos da prudência para saber o que devemos acertadamente fazer.

Neste ponto, se impõe uma distinção entre preceitos afirmativos e preceitos negativos: esta formulação no modo analítico (que independe das circunstâncias) somente pode ser realizada segundo o modo negativo, pois são os preceitos negativos que obrigam sempre e independem do tempo e lugar, como, por exemplo, "não se deve matar", "não se deve roubar" e todos os juízos que têm por objeto um excesso ou uma falta.

Ao contrário, isto não se verifica nos juízos afirmativos, cuja forma lógica é "deve-se fazer x", visto que, sendo dado que existe sempre uma única forma adequada de realizar o bem e que, ao contrário, o mal provém de vários defeitos particulares, os preceitos afirmativos indicam direções de atos virtuosos, cuja realização envolve a observância de todas as circunstâncias requeridas para que o ato seja verdadeiramente virtuoso.

O reconhecimento universal da inadequação estrutural das ações *intrinsecamente más*, no sentido de ajudar o homem em sua tendência ao fim último da vida propriamente humana (a *eudaimonia*), é suficiente para excluí-las definitivamente do domínio das ações virtuosas. É a prudência que, geralmente, determina, no âmbito do agir moral, qual a direção que deve ser adotada. No caso destas ações *más em si mesmas*, em que não existe um *justo meio* sobre o qual possamos deliberar, a prudência está descartada.

CONCLUSÃO

Tendo por base os resultados da análise parcial e concisa aqui empreendida, buscamos afastar dois tipos de interpretações: 1) aquela que interpreta os textos de Aristóteles como se o Estagirita

estivesse convicto do caráter fundamentalmente ambíguo da moralidade, a qual pertenceria ao reino da mera opinião e, deste modo, ele se serviria de um método empírico-indutivo, com resultados substancialmente relativos ao ambiente histórico-cultural no qual se encontrava; 2) um segundo tipo de interpretação, segundo a qual Tomás de Aquino teria corrompido completamente o sentido da moral aristotélica, concebendo a ética como um esquema rígido dedutivo, a partir de princípios imutáveis e dependentes da revelação divina.¹¹³

Acreditamos ter mostrado que não existe em Aristóteles uma tábua de comandos ou regras que devam ser seguidas. É claro que a prudência diz o que deve ser feito, ela comanda, ela enuncia um dever² (ARISTÓTELES, 1959, 1114b 29 ; 15, 1119b 17 ; VI, 1, 1138b 20 ; 13, 1145a 9). Mas o imperativo moral em Aristóteles, no entanto, nunca é um dever que se impõe por ele mesmo, sem nenhuma outra consideração. Este dever encontra um limite nas circunstâncias em que se produz a ação: ele é formulado em razão das circunstâncias, exceto quando as circunstâncias são deixadas de lado no caso dos julgamentos negativos, nas ações *más em si mesmas*, nas quais, como vimos, não há espaço para a deliberação. Estes julgamentos negativos universais são possíveis graças às condições específicas de certo tipo de ação, as *intrinsecamente más*.

No que se refere a Tomás de Aquino, ele nos afirma que a razão natural é somente princípio, capacidade e predisposição para a autonomia em seu sentido pleno. No sentido pleno da palavra, autônomo só o é o virtuoso, o *spoudaios* aristotélico, que é medida e regra para si mesmo (ARISTÓTELES, 1959, 1113a 30-4), pois só ao virtuoso lhe *aparece* como "bem" o que verdadeiramente é bom. O virtuoso é, como nos afirma o autor, a encarnação existencial e operativa da lei natural, e só no contexto da virtude moral há "objetividade moral". Deste modo, o caráter de certeza do conhecimento moral assim obtido será diversificado de duas formas. Quanto mais próximo dos princípios do justo natural, maior será o seu grau de certeza e de validade normativa. De outro lado, quanto mais próximo o conhecimento estiver dos particulares concretos (ricos em indicações positivas da experiência), menos gozará de força normativa.

REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, E, 1999. *Modern Moral Philosophy*. Ed. Springer; 1 edition, 192 p.

ARISTOTE, 1959. *Étique a Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire de René Antoine GAUTHIER e Jean Yves JOLIF, Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 989p.

_____. *La Politique*, Introduction, traduction et index par J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1987, 595p.

AUBENQUE, PIERRE, 1998. *Aristote Etait-il Communitariste?* In: *Em Torno a Aristóteles. Homenaje al Professor P. Aubenque. Universidad de Santiago de Compostela*: 31-43.

_____. 1980. *La loi chez Aristote*. *Archives de Philosophie du Droit*, 25: 147-157.

JAFFA, H. V. 1979. *Thomism and Aristotelianism: A Study of The Commentary by Thomas Aquinas On The Nicomachean Ethics*. Greenwood Press, 1979.

KALINOWSKI, G.; MICHEL VILLEY, 1984. *La Mobilité du Droit Naturel chez Aristote et Thomas d'Aquin*. *Archives de Philosophie du Droit*, 29:187-199.

LOTTIN, O., 1950. *La Valeur des Formules de Saint Thomas D' Aquin concernant La Loi Naturelle*. In: *Mélanges Joseph Maréchal, II*, L' Édition Universelle, Bruxelles, p. 350.

13 Podemos tomar como exemplo Harry Jaffa, um dos mais distintos discípulos de Leo Strauss, quando ele afirma que Tomás de Aquino reduziu a lei natural a um sistema meramente dedutivo como o utilizado pela matemática. Cf. "Thomism and Aristotelianism", p.176-177: "Here he speaks of the 'indemonstrability of the speculative principles and, as it seems to us, sensible of the defect in the analogy, calls the habit of the practical principles 'quasi' indemonstrable. Thomas appears in this context to regard the natural law as a kind of geometrical system. We must conclude, therefore, first, that it is a logical fallacy to call an act of will an 'indemonstrable' proposition, because what is willed is not of necessity, as what can be willed can be not-willed ; and to know a thing which could have been otherwise depends upon experience of the event. Thomas, we believe, was aware of this, and for that reason called the principles of the practical reason 'quasi-indemonstrable'".

Disponível em: www.univali.br/periodicos

PINCKAERS, S. 1986. *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvaises. Histoire et discussion*, Fribourg, Suisse.

STRAUSS, LEO. 1954. *Droit Naturel et Histoire*, Paris, Plon:173 e sgs.

TOMÁS de AQUINO, 1969. *Opera Omnia*, T. 47, Sententia libri Ethicorum, Vol. 1 Libri 1-3 ; Vol. 2, libri 4-10, Iussi Leonis XIII edita, Romae.