

O Direito Natural na *Ethica Nicomachea* e em *Magna Moralia*

The Natural Right in *Ethica Nicomachea* and *Magna Moralia*

TANIA SCHNEIDER DA FONSECA¹

Resumo: Nesse artigo, pretendo analisar as passagens da *EN* e da *MM* nas quais Aristóteles trata sobre o tema do direito natural. Essas são passagens complexas e têm gerado divergências entre os comentadores sobre como interpretar a característica de direito natural como existente em toda parte. O ponto central desse artigo será defender, a partir da posição dos comentadores, que o direito natural é mutável.

Palavras-chave: Direito Natural. Direito Legal. Mutabilidade.

Abstract: My article purports to analyze the passages of *EN* and *MM* in which Aristotle deals with the theme of natural right. As these passages are complex, they have generated quite a disagreement among commentators about how to interpret the character of natural right as existing everywhere. The focus of this article will consist in taking the position of the commentators as a starting point for defending the claim that natural right is changeable.

Keywords: Natural Right. Legal Right. Mutability.

INTRODUÇÃO

O objetivo da primeira parte do presente artigo é analisar o caráter mutável do direito natural no contexto da *EN*², apesar de ele ter como característica a universalidade, ou seja, o fato de ser 'existente em toda

¹ Doutoranda em Filosofia pela UNISINOS. Bolsista CAPES. Email: tanciaschneider.fonseca@gmail.com. Gostaria de agradecer aos avaliadores da Revista Opinião Filosófica pelos comentários e sugestões feitos à primeira versão desse artigo.

² Os livros da *Ethica Nicomachea* (*EN*) V, VI e VII são comuns aos livros da *Ethica Eudemia* (*EE*) IV, V e VI. Sendo assim, o livro V da *EN* é comum ao livro IV da *EE*. A *EN* é geralmente considerada como dedicada aos legisladores e a *EE* aos estudantes de filosofia. Antony Kenny, por exemplo, considera a *EE* uma obra de maturidade do pensamento de Aristóteles.

parte'. Buscar-se-á elucidar a passagem 1134 b 18-1135 a 5, que tem sido objeto de diferentes interpretações. As interpretações propostas por Tony Burns e Gabriela Remow serão analisadas com o objetivo de lançar luz sobre o que Aristóteles quer significar por 'natural'. Na segunda parte, apresentarei algumas passagens da *MM* 1194 b 30ss³. Essa obra é extremamente importante porque existe certa semelhança com a *EN*, principalmente sobre a tese de que o natural é passível de variação. Desenvolverei uma leitura feita por Fred Miller. Finalmente, retomarei os argumentos em paralelo com as obras de Aristóteles.

No início do livro V da *EN* Aristóteles reconhece a existência de vários significados do termo 'justiça'⁴:

[...] 'justiça' e 'injustiça' parecem ser termos ambíguos, mas como seus diferentes significados se aproximam uns dos outros, a ambiguidade escapa e não é obvio como, por comparação, quando os significados se afastam um do outro, por exemplo, [pois aqui é grande a diferença de forma exterior] como a ambiguidade no uso de *kleis* para designar a clavícula de um animal e o ferrolho com que trancamos uma porta. Tomemos, pois, os vários sentidos em que um homem pode ser dito ser injusto. O homem sem lei assim como o ganancioso e desigual são considerados injustos, assim tanto o respeitador da lei e o igual serão justos⁵ (ARISTÓTELES, 1984, *EN* 1128 b b25-1129 b 1).

³ Sobre a obra *Magna Moralia* (*MM*), de acordo com Zingano, há a "controvérsia sobre a autenticidade ou não desta obra; a opinião mais frequente é que se trata de um curso proferido pelo jovem Aristóteles, cuja transcrição, contudo, provavelmente foi feita após a sua morte (o que explicaria alguns detalhes do grego, mais próximo do demótico do que do clássico ateniense). Convém salientar que, conceitualmente, a obra *MM*, mostra mais proximidade com a *EE* do que com a *EN*; nesse sentido, seu uso e destino estão ligados ao modo como considerarmos a relação entre a *EN* e a *EE*" (ZINGANO, 2008, p.9).

⁴ Um contraste que pode ser observado entre a teoria política de Aristóteles e algumas das mais influentes teorias políticas modernas: enquanto que na teoria aristotélica a polis [cidade-estado] surge naturalmente porque os seres humanos são animais políticos por natureza, em Thomas Hobbes, no *Leviatã*, os seres humanos não são políticos por natureza e a comunidade política é uma criação humana e não natural.

⁵ [...] 'justice' and 'injustice' seem to be ambiguous, but because the homonymy is close, it escapes notice and is not obvious as it is, comparatively, when the meanings are far apart, e.g. (for here the difference in outward form is great) as the homonymy in the use of *kleis* for the collar-bone of an animal and for that with which we lock a door. Let us then ascertain the difference ways in which a man may be said to be unjust. Both the lawless man and the grasping and unequal man are thought to be unjust, so that evidently both the law-abiding and the equal man will be just.

O primeiro sentido de justiça é geral, também denominado de universal⁶. O cidadão que respeita a lei é justo. A justiça (ou a lei) entendida nesse sentido nos ordena praticar ações virtuosas, por exemplo, exercer a coragem [não abandonar as suas armas] e praticar a temperança [não cometer adultério]. Esse tipo de justiça é considerado uma virtude completa e ele é identificado na relação com o próximo. É uma virtude completa porque aquele que possui a justiça universal pode exercer a justiça sobre si mesmo [âmbito ético] e sobre o próximo [âmbito político] (ARISTÓTELES, 1984, *EN* 1129 b 1-33 e *EN* 1130 a 1-14). Apesar dos vários sentidos do termo “justiça”, a relação com o próximo constitui uma unidade, pois dentre as virtudes morais, a justiça é aquela que diz respeito ao outro.

O outro sentido do termo é considerado como uma parte da virtude, sendo denominado de justiça particular. Este tipo de justiça envolve a igualdade. A justiça particular pode ser dividida em três tipos. O primeiro tipo é a (i) justiça distributiva, aplicada à distribuição de honras [como funções políticas], dinheiro ou bens [propriedade] entre aqueles que possuem parte na constituição. Em uma distribuição justa, as partes não precisam necessariamente ser tratadas igualmente, sendo permissível que alguém receba uma porção desigual. O segundo tipo é a (ii) justiça corretiva, que possui duas divisões: dentre as transações (a) algumas são voluntárias, como as compras, as vendas, os empréstimos, os depósitos etc.; e (b) e outras são involuntárias (pois, a regulamentação compensatória ou corretiva ocorre de forma involuntária), como o furto, o adultério, o envenenamento, o falso testemunho, a agressão, o sequestro, o homicídio, o roubo à mão armada etc.

Esse tipo de justiça desempenha um papel corretivo nas relações entre os cidadãos. Nesse sentido a lei considera apenas o caráter do delito, não importando se um homem mau tenha defraudado um homem bom ou vice-versa. Por fim, há também a (iii) justiça comercial [recíproca] que ocorre nas transações de troca. Sendo A um arquiteto, B um sapateiro, C uma casa e D um par de sapatos, em uma troca proporcional o arquiteto deve receber do sapateiro o par de sapatos e dar o seu produto em troca (ARISTÓTELES, 1984, *EN* 1130 a 14-1134 a 15).

⁶ E também por “justiça ampla”.

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

Entre os estudiosos do pensamento político aristotélico é bem conhecido que a ‘justiça’ é uma palavra homônima. Dos dois sentidos mencionados antes, um deles se refere à lei enquanto moralidade [justiça universal] e o outro à lei [justiça particular] enquanto igualdade. Além desses significados Aristóteles também atribui um sentido político. No capítulo 6 do mesmo livro da *EN*, ele explica onde a justiça política é encontrada:

Esta é encontrada entre homens que vivem em comum tendo em vista a autossuficiência, homens que são livres e iguais quer proporcionalmente, quer aritmeticamente, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia (ARISTÓTELES, 1984, *EN* 1134 a 2-29).

Quem conhece as obras de Aristóteles, especialmente a *Política*, entenderia o que ele quer significar pela frase: “...de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia”. Uma leitura da *Política* é suficiente para compreender que ele está se referindo à justiça doméstica [relação de justiça existente entre o homem e a mulher], que é distinta da justiça existente entre os cidadãos participantes da polis. Ainda é acrescentado que a justiça política se manifesta “na relação com a lei e se verifica entre

pessoas ‘naturalmente’ sujeitas à lei; e essas pessoas são as que têm partes iguais em governar e ser governadas” (ARISTÓTELES, 1984, EN 1134 b 8-15).

É no capítulo 7 do livro V da EN que Aristóteles afirma que a justiça política possui uma parte natural [to *phusikon*] e a outra convencional/legal⁷ [to *nomikon*]. Primeiro definirei a parte natural e, depois, a convencional⁸. Pertencem à parte natural as seguintes características (ARISTÓTELES, 1984, EN 1134 b 18-1135 a 5):

- (i) Universalidade: pois existe em toda parte, isto é, “tem a mesma força [*dunamis*] em todo lugar”⁹.
- (ii) Não-arbitrariedade: não depende da opinião humana.
- (iii) Mutabilidade¹⁰: o justo por natureza é mutável [analogia feita entre o direito natural e a ambidestria: por natureza a mão

⁷ Richard Kraut utiliza ‘legal’ e ‘convencional’ como sinônimos (2002).

⁸ É bem conhecida a palavra de Trasímaco na *República*, de Platão: “que a justiça consiste na vantagem do mais forte e de quem governa” (*Rep* I 343 c). Para Trasímaco a lei estabelecida pelo governante é justa. Não somente Trasímaco, mas os sofistas em geral tratam a natureza e a convenção como opostos. Para Aristóteles, por outro lado, a lei convencional para ser justa deve estar *de acordo* com a natureza. Não há oposição.

⁹ Na tradução de Terence Irwin da passagem EN 1134 b 19-21: “[...] The natural has the same validity everywhere alike, independent of its seeming so or not” (1999). Bernard Yack segue a edição de Bekker. Essa passagem é similar à de Irwin com uma exceção: ao invés de “validity” é encontrado “force”. Conforme Yack: “Natural right has the same force everywhere, and does not exist by its seeming so or not” (1990, p.219). E a tradução de W. D. Ross, revisada por J. O. Urmson: “[...] natural, that which everywhere has the same force and does not exist by people’s thinking this or that” (1984).

¹⁰ Tomás de Aquino, quando trata da lei natural na questão 94 da Iª parte da IIª parte da *Suma Teológica* (1993), observa que ela é completamente imutável em relação aos primeiros princípios. De modo igual são imutáveis os princípios secundários, deduzidos dos primeiros, na medida em que mantêm a sua validade na maioria dos casos [ou seja, no ‘mais das vezes’], mas a lei natural pode mudar em alguns casos particulares (art. 5). O primeiro preceito da lei natural decorre do primeiro princípio da razão prática que é tomado a partir da noção de bem que é o que todos visam, a saber, “o bem deve ser feito e o mal evitado”. É desse primeiro preceito da lei natural que todos os outros são deduzidos. Faz parte da lei natural tudo o que o homem se encontra naturalmente inclinado como, por exemplo, agir em conformidade com a razão, pois o primeiro preceito da lei natural é apreendido pela razão (art. 2). E aqui a razão é prática e não especulativa, pois a especulativa diz respeito ao necessário enquanto que a prática ao contingente (art. 4). Nesse sentido, a lei natural pode mudar nos casos em que a razão é impedida de observar os preceitos primários da lei natural, seja por causa de uma paixão ou um mau costume/hábito (art. 4 e 5). Tomás de Aquino no *Comentário sobre a Ethica Nicomachea* ao livro V da EN agrega a sua teoria à de Aristóteles. Isso fica evidente quando ele comenta a definição de direito natural de Aristóteles. O direito natural tem “a mesma força em todo lugar”, conforme a EN, e Tomás acrescenta a seguinte asserção: “para induzir o bem e evitar o mal”, sendo, portanto, universal, isto é, existente em toda parte (TOMAS DE AQUINO, 1993, p.325). Essa última frase não se encontra no texto aristotélico. Outro comentário feito por Tomás de Aquino que também vai além do texto de Aristóteles diz respeito ao problema da mutabilidade do direito natural. A leitura que Tomás faz de

direita é 'mais forte', mas existe a possibilidade, através do treino, de tornar-se ambidestro]. Isso significa que mesmo o que é por natureza é passível de variação.

- (iv) Que a justiça natural seja mutável não é, no todo, correto, pois entre os deuses a justiça é imutável.
- (v) Para os deuses, todo estabelecimento de ordem jurídica pertence à justiça convencional e, portanto, é variável. O que é natural é invariável, tem em toda parte a mesma força, como o fogo que queima tanto na Grécia quanto na Pérsia.

Ao direito (ou à justiça) legal pertencem às características seguintes:

- (i) “O que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecido” (ARISTÓTELES, 1984, EN 1134 b 20-23). O exemplo utilizado para definir o direito legal é: o resgate de um prisioneiro pode ser de uma mina ou duas, duas ovelhas podem ser sacrificadas e não uma cabra etc. Também pertencem à justiça convencional todas as leis estabelecidas, via prescrições de decretos, para casos particulares (por exemplo, que o sacrifício deveria ser feito em honra de Brásidas). Tanto o direito natural quanto o legal são variáveis.
- (ii) As coisas que são justas por causa da convenção se assemelham a medidas. Por exemplo, as medidas do vinho e do trigo, as vendas por atacado são maiores e as vendas por retalho, menores. Em outras palavras, as medidas não são iguais em todos os lugares.
- (iii) As coisas que são justas, que são dependentes da decisão humana, não são iguais em toda a parte, assim como as constituições não são as mesmas. Apesar disso,

Aristóteles é que são mutáveis apenas as ações decorrentes da natureza da justiça, mas que as ações pertencentes à verdadeira natureza da justiça, como “o roubo não pode ser exercido”, não podem ser mudadas (TOMAS DE AQUINO, 1993, p.328).

existe uma constituição que é, *pantachou*¹¹, por natureza, a melhor¹².

A complexidade e ambiguidade da passagem da *EN* têm gerado discussões entre os comentadores. Aristóteles está evidentemente preocupado em recusar a tese convencionalista que defende a existência apenas do direito convencional. Ele relata que entre os deuses a justiça é invariável, mas que entre nós, no mundo sublunar, existe algo que é justo por natureza, apesar de ser variável. Aristóteles não fornece um exemplo do que seria o direito natural, no entanto, esclarece que a mutabilidade é a sua característica fundamental. Aristóteles ilustra essa variabilidade recorrendo a um exemplo da ciência biológica, o exemplo do homem destro por natureza¹³. Apesar de o ser humano ser destro por natureza, nada impede que se ele usar constantemente a mão esquerda, pode se tornar ambidestro. O que é natural pode, portanto, variar.

Após apresentada a definição de direito natural e legal na *EN*, é preciso situar algumas interpretações frente às estas enigmáticas passagens. Algumas teses, divergentes entre si¹⁴, foram defendidas por comentadores com o intuito de eliminar algumas inconsistências no pensamento aristotélico. Elas rezam:

- (i) O princípio da lei natural é tanto mutável como imutável.
[Tony Burns].

¹¹ Pode ser traduzido por “em todo lugar” ou “em cada lugar”.

¹² É no terceiro capítulo que será buscado um entendimento do tipo de constituição ou de constituições ao qual Aristóteles está se referindo na *EN* como sendo por natureza a(s) melhor(es).

¹³ Esse exemplo é retomado na *MM*. A ideia é a mesma em ambas as obras, apenas com uma modificação terminológica: na *EN* o termo usado é “mais forte”, na *MM* o termo é “superior”.

¹⁴ Para Yack o direito natural e o convencional representam dois tipos de justiça que são encontrados na comunidade política e não representam normas de adjudicação. O direito natural é um tipo de julgamento que é feito por alguns membros que vivem na *polis*, isto é, os homens livres e iguais. Esses homens livres e iguais são selecionados para participarem da comunidade política conforme as suas capacidades naturais. E é na *Política* que Aristóteles apela à natureza para determinar quem tem essa capacidade, de modo que nem todos possuem tal capacidade para fazer o tipo de julgamento sobre as ações justas que constitui o direito natural. No entanto, na visão do autor, o apelo à natureza nessa obra não possui ligação com a concepção de direito natural desenvolvida na *EN*, servindo apenas para demonstrar que a natureza tem equipado alguns seres humanos com a capacidade para fazer esse tipo de julgamento. Como exemplo de direito natural, Yack aponta que ações como ‘como se deve punir o roubo’ ou ‘como distribuir o poder político’ pertencem à justiça natural e não à legal (1990).

- (ii) Para Aristóteles a justiça natural é mutável. [Gabriela Remow].

A INTERPRETAÇÃO DE TONY BURNS¹⁵

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

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

¹⁵ No artigo “Aristotle and natural law” Burns usa “justiça natural e lei natural” de modo intercambiável (BURNS, 1998, p.142). Burns é um dos comentadores que defende que Aristóteles é o fundador da teoria da lei natural, embora reconheça que é distinta tanto da lei natural dos estoicos quanto da teoria do período moderno conhecida como liberal. Aristóteles é melhor caracterizado como o pai da concepção conservadora da lei natural, encontrada nos escritos de Charles Montesquieu, Edmund Burke e Georg Wilhelm Hegel. Para Burns, muitos comentadores compreenderam mal Aristóteles por causa das ambiguidades concernentes à divergência nas traduções do grego. No artigo “The Tragedy of Slavery: Aristotle’s Rhetoric and History of the Concept of Natural Law” (2003) ele também defende que a teoria do direito natural de Aristóteles diferencia-se dos seus oponentes no debate antigo, a saber, Empédocles, Alcidas e Sófocles.

absolutas¹⁶. Segundo o autor, os sistemas legais de todas as sociedades devem conter princípios de justiça política que proibem a realização de tais ações.

Para Burns existe uma distinção fundamental entre a justiça política e a convencional, distinção que é importante para compreender a relação entre a lei natural e a lei positiva¹⁷. Ele adota uma divisão horizontal da justiça política dentro de duas partes, e defende que existem três tipos de justiça, a saber, a justiça política, a justiça natural e a justiça convencional. De acordo com a interpretação da divisão horizontal não existe princípio de justiça política que seja inteiramente natural ou inteiramente legal¹⁸. Por exemplo, o princípio acerca da prática do resgate do prisioneiro pertence à justiça política e não à justiça convencional. Que “o resgate do prisioneiro é de uma mina” pertence à justiça convencional, porém a sentença “todos os prisioneiros devem ser resgatados” pertence à justiça natural que envolve uma matéria de estrita necessidade moral. Sendo assim, qualquer princípio particular de justiça política possui uma parte que (i) implica necessidade moral [justiça natural] e outra parte que (ii) não relata matéria de necessidade moral [justiça convencional]¹⁹. Em (ii) Aristóteles quer dizer, segundo Burns, que o resgate para o prisioneiro seria de uma mina em algumas cidades, enquanto que em outras seria de duas minas. A variação que ocorre a partir da justiça convencional é legítima do ponto de vista moral.

Os princípios da lei natural são, conforme o entendimento de Burns, princípios formais de moralidade ou justiça. Os preceitos da lei natural que são as interdições dos atos de adultério, roubo e assassinato são denominados preceitos secundários²⁰ e são formais ou abstratos porque

¹⁶ Tomás de Aquino, em *Comentário sobre a Ethica Nichomachea*, atribui a ações como o roubo um caráter eminentemente natural. Ele comenta que princípios de direito natural como ‘o mal deve ser evitado’, ‘os prisioneiros deveriam ser resgatados’, ‘ninguém deve ser injustamente tratado’ e ‘o roubo não deve ser cometido’ são todos conhecidos naturalmente por meio da razão prática. Segundo Tomás, o princípio de fixação de preço pertence à justiça legal.

¹⁷ Para Burns, a lei positiva é “melhor empregada para se referir à justiça política ao invés da justiça convencional ou legal”. Traduzir “justiça política como lei positiva não é correto” (BURNS, 1998, p.145). Ainda segundo o autor, um número de comentadores tende a usar o termo “lei positiva” como sinônimo de justiça convencional ou legal.

¹⁸ Para Burns, apenas os princípios de justiça política como os decretos são inteiramente legais ou convencionais.

¹⁹ Segundo Burns, essa interpretação é apresentada por Tomás de Aquino no seu comentário a *EN*.

²⁰ Assim denominados por Tomás de Aquino.

embora declarem que estas ações não devem ser realizadas, não estabelecem quais ações particulares são “proibidas”²¹. É tarefa da lei convencional interpretar e definir os conceitos de “roubo” e “adultério”. É nesse último sentido que os princípios da lei natural são mutáveis do ponto de vista moral, pois variam de sociedade para sociedade, sendo, portanto, não universais.

Burns também acredita que existe uma tendência em Aristóteles para associar “o natural” ao “universal”, isto é, ao necessário ou ao que se aplica em todos os casos (BURNS, 1998, p. 157). Na sua perspectiva, existe uma outra alternativa de explicar como os princípios da justiça natural são ou mutáveis ou imutáveis. Os princípios da justiça natural podem ser interpretados como possuindo uma validade moral universal e também como empiricamente universais. Esses princípios devem ser encontrados nos sistemas de justiça política de todas as sociedades, tempos e lugares.

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

A seguir, será desenvolvida a interpretação de Gabriela Remow. A sua principal preocupação é responder o artigo de Burns e apontar que ele falhou ao interpretar o termo ‘natural’ em Aristóteles. Ao contrário da convicção de Burns de que alguma coisa natural estaria associada ao

²¹ Conforme Burns, se Aristóteles aceita esses preceitos secundários da lei natural, então está logicamente comprometido a aceitar um outro princípio da lei natural superior e mais importante, a saber, a equidade. A equidade possui um duplo sentido: geral e específico (BURNS, 1998, p.152n26). É ao sentido geral que Burns está se referindo. Sendo assim, a lei natural é um preceito formal porque apenas dita que “todos são iguais em todos os aspectos relevantes” [justiça particular corretiva] (BURNS, 1998, p.152) ou “que iguais devem ser tratados de modo igual em circunstâncias similares” [justiça particular distributiva]. É um princípio formal porque não diz “quem são iguais” e “como eles devem ser tratados”. A lei convencional é uma particularização da lei natural porque é sua tarefa determinar como as pessoas devem ser tratadas. Além disso, o princípio da equidade é uma formulação alternativa ao preceito da moralidade conhecido como regra de ouro: “não faça ao outro o que você não faria a você mesmo” (BURNS, 1998, p.153).

universal, e envolveria necessidade, Remow afirma a ausência de necessidade quando se trata do termo 'natural'.

A LEITURA DE GABRIELA REMOW

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

Outra crítica feita a Burns é a sua interpretação de que os princípios da lei natural, como "roubo é errado", são analíticos. O ponto é que na perspectiva de Remow, Burns não compreendeu corretamente o significado de 'natural'. Existem dois sentidos de natural, um sentido descritivo e um sentido normativo, mas nenhum deles está relacionado com a estrita necessidade lógica alegada por Burns. Remow fornece algumas passagens que são extraídas de obras não-éticas para sustentar a sua tese de que o natural acontece 'na maior parte dos casos' (hês epi to polu) e fica aquém da necessidade. De acordo com o sentido descritivo não-necessário de natural, exposto por Aristóteles em *Primeiros Analíticos (An.Pr.)*, (I, 13, 32b 6-32b 17):

Aristóteles identifica 'o que naturalmente pertence a uma coisa' com o que 'acontece na maior parte dos casos e fica aquém da necessidade, por exemplo, o homem tornar-se grisalho', adicionando que o que é natural ... não necessariamente pertence (pois, nesse sentido é possível que o homem não se torne grisalho)²² (RELOW, 2008, p.588).

Na passagem é explícito que não há qualquer relação entre o natural e a necessidade. Em uma passagem da *Geração dos Animais (GA)* IV

²² Elsewhere Aristotle identifies 'what naturally belongs to a thing' with what 'happen [s] for the most part and fall [s] short of necessity, e.g. a man's turning grey', adding that 'what is natural...does not necessarily belongs (for in this sense it is possible that a man should not grey grow grey)'.

4 770b14-770b 18, a respeito do sentido descritivo de natural existe outro sentido que é, de certo modo, conforme à natureza:

[...] é natural (no sentido o mais das vezes) [...] que os humanos são destros e heterossexuais. No entanto, muitas exceções ocorrem [...] contrário a ordem estabelecida [...] Muitos homens [...] são canhotos ou não são heterossexuais [...]. Estes fenômenos, de acordo com Aristóteles, são em um sentido natural, embora não no sentido de o mais das vezes²³ (REMOW, 2008, p.588-589).

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

Apesar de os humanos serem destros a partir de uma causa interna e fixa sempre ou no mais das vezes, este fato não é uma verdade necessária apesar da ambidestria ser normativamente natural (porque descritivamente natural). [...] Embora normativamente natural para os humanos serem destros, esta não é uma verdade necessária. É possível para os humanos serem outros do que destros de modo descritivamente natural e então é possível para eles serem outros do que destros normativamente natural. É normativamente natural para os humanos que são canhotos de modo descritivamente natural alcançar excelência no uso das mãos canhotas deles. Então, para os humanos o que é natural [ou descritivamente ou normativamente] é mutável e não-necessário²⁴ (REMOW, 2008, p.593-594).

Significa que embora alguém seja destro por natureza, nada impede que ele possa aprender a fazer uso da outra mão. Não há uma impossibilidade lógica necessária que impeça a mudança nesse sentido. Ser

²³ [...] it is natural (in sense of holding for the most part) [...] what humans are right-handed, and that humans are heterosexual. However, many exceptions occur in a somewhat predictable way, 'contrary indeed to the established order [...]. Many humans [...] are left or are not heterosexual [...]. These phenomena, according to Aristotle, are in a sense natural, although not in the sense of holding for the most.

²⁴ Even though humans are right-handed from a fixed internal cause, always or for the most part, this fact is not a necessary truth, even though right-handed is normatively natural (because descriptively natural). [...] Although it is normatively natural (because descriptively natural) for humans to be right-handed, this is not a necessary truth. It is possible for humans to be other than descriptively naturally right-handed, and thus it is possible for them to be other than normatively naturally right-handed. It is normatively natural for humans who are descriptively naturally left-handed to excel in the use of their left hands. Thus, for humans, what is natural (either descriptively or normatively) is changeable, i.e. variable or non-necessary. Remow cita a passagem (706 a 16- 706 a 22) de *Prog. Anim.*, onde Aristóteles está tratando da origem do movimento nos animais.

destro é algo que acontece sempre ou “no mais das vezes”, havendo uma possibilidade, ainda que menos comum, de alguém ser canhoto ou vir a ser ambidestro. A frase “os humanos são destros a partir de uma causa interna e fixa sempre ou no mais das vezes” significa: (i) os homens são destros sempre se nascem destros e (ii) são destros no mais das vezes se, apesar de terem nascido destros, tenham por meio do hábito aprendido a usar a outra mão.

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

UMA ANÁLISE DAS TESES DOS COMENTADORES

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

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

[...] a educação privada leva vantagem sobre a pública, como é também o caso do tratamento médico privado; pois, embora de um modo geral, repouso e abstenção de alimento façam bem às pessoas febris, pode não ser assim no caso de um doente particular; e é de supor que um pugilista não prescreva o mesmo estilo de luta a todos os seus alunos. Pareceria, então que os detalhes são observados com mais precisão quando o controle é privado, pois cada pessoa possui mais probabilidade de obter o que lhe convém. Mas, os indivíduos podem receber melhor tratamento por um médico, um instrutor de

ginástica ou qualquer outro que tenha conhecimento universal do que é o bem [apropriado] a cada um ou a determinados tipos de pessoas (pois as ciências versam sobre o universal); mas, algum detalhe particular pode talvez ser bem visto por uma pessoa sem um conhecimento científico, se ela tem estudado cuidadosamente à luz da experiência, assim como certas pessoas parecem ser os melhores médicos de si mesmas, apesar de não saberem tratar as outras. Entretanto, talvez hão de concordar que se um homem deseja se tornar mestre de uma arte ou ciência deve procurar o universal e buscá-lo conhecê-lo tão bem quanto possível; pois como temos dito, é com o universal que as ciências se ocupam²⁵ (ARISTÓTELES, 1984, *EN X 9 1180 b 7-25*).

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

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

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

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

em si mesmo igual a dois ângulos retos)²⁶ (ARISTÓTELES, 1984, *An Pos* I 4 73 b 25-30).

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

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

[...] entendimento é universal e necessita, e o que é necessário não pode ser de outro modo. [...] opinião é sobre o que é verdadeiro ou falso, mas pode ser de outro modo. Esta é a crença em uma proposição que é imediata e não necessária²⁷ (ARISTÓTELES, 1984, *An Pos* I 33 88b 30-35).

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

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

²⁶ It is evident, therefore, that whatever is universal belongs from necessity to its objects. (To belong in itself and as such are the same thing-e.g. point and straight belong to line in itself (for they belong to it as line), and two right angles belongs to triangle as triangle (for the triangle is in itself equal to two right angles)).

²⁷ [...] understanding is universal and through necessities, and what is necessary cannot be otherwise. [...] opinion is about what is true or false but can also be otherwise. This belief in a proposition which is immediate and not necessary.

significa a imutabilidade²⁸. Entretanto, conforme o texto aristotélico, ao declarar que a justiça natural é imutável e ao mencionar o exemplo já referido antes, Aristóteles está refutando a opinião daqueles para quem existe apenas a justiça convencional porque para eles o que é natural é imutável. Não há, como afirma Burns, uma aparente contradição acerca da definição da justiça natural, porque em um primeiro momento Aristóteles apresenta o que ele compreende por justiça natural, depois ele relata que “alguns pensam que toda justiça é imutável” e em seguida ele retorna a apresentar o seu pensamento acerca do assunto ao dizer que entre nós existe algo que é justo por natureza, apesar de ser mutável. De modo resumido, tem-se:

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

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

²⁸ Contrariamente a Burns, Yack aponta corretamente ao afirmar que “Aristóteles concorda que as normas da justiça, diferentemente do movimento do fogo, são variáveis” (YACK, 1990, p.222).

O problema maior da interpretação de Burns repousa na sua explicação de como os princípios da lei natural são imutáveis. Para Burns, as interdições absolutas explicariam como a parte natural da lei que é universal e existente em toda parte, é invariável. O preceito “roubar é errado” possui uma necessidade lógica e, portanto, é essencialmente imutável. Isso significa que em nenhuma circunstância possível o roubo será moralmente permissível. A dificuldade está justamente no caráter destes preceitos. Todos eles são da forma “todo A é B”, não existindo espaço para o variável. Porém, é essencialmente o aspecto variável que Aristóteles quer preservar quando desenvolve a sua teoria nas obras éticas. Quando Aristóteles define a parte natural da justiça na *MM*²⁹, ele enfatiza que ela é da forma “o mais das vezes A é B”, e não da forma “todo A é B” (ARISTÓTELES, 1984, *MM* 1195 a 3-4).

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

O DIREITO NATURAL NA MAGNA MORALIA

É assunto recorrente entre os comentadores do pensamento político de Aristóteles que a obra *Magna Moralia* é uma obra de acirradas disputas quanto à sua autoria. Yack³⁰, por exemplo, se recusa a estudá-la profundamente como contribuição ou mesmo “como solução para problemas

²⁹ Esse ponto será melhor desenvolvido no item seguinte.

³⁰ Conforme Yack: “Because the issue of the *Magna Moralia*’s authorship remains highly controversial, it should not, in my opinion, be used to settle questions of interpretation” (1990, p.228). Entretanto, John M. Cooper tem defendido que a *MM* não somente tem autoria aristotélica, mas também que ela possui extrema importância para o estudo da sua filosofia moral, embora ele no final ressalte que ela deve ser usada com um certo cuidado ao servir de fonte para explicar o conteúdo da teoria moral aristotélica (1973, p.348-349). Rowe, no artigo “A reply to John Cooper on the *Magna Moralia*” (1975), concorda com quase todas as críticas que Cooper faz no artigo de (1973) a Dirlmeier. Entretanto, Rowe discorda da sua hipótese de que a *MM* faz parte de um pensamento imaturo de Aristóteles. Para Rowe essa hipótese não pode ser provada e a visão mais plausível é aquela visão comum de que a *MM* é pós-aristotélica. Ao invés de recusar a *MM* neste estudo, eu aceito a interpretação e a sugestão de Cooper de usá-la com prudência.

de interpretação” por causa da controvérsia sobre a sua autenticidade. Ao invés de recusá-la de modo precipitado irei comparar as semelhanças encontradas com as passagens da *EN* e apontar que contribuição essa obra pode oferecer para o estudo deste trabalho.

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

(i) [...] se todos nós treinamos sempre a lançar com a mão esquerda, nos tornaremos ambidestros. Mas, ainda por natureza a esquerda é esquerda, e a direita, no entanto, não deixa de ser naturalmente superior à mão esquerda, mesmo se fazemos todas as coisas com a esquerda como fazemos com a direita³¹ (ARISTÓTELES, 1984, *MM* 1194 b 32-37).

(ii) É evidente que tipo de coisa, entre aquelas coisas capazes de serem de outro modo, é por natureza, e que tipo não é, mas é legal e convencional, assumindo que ambos são igualmente mutáveis. E em todas as outras coisas a mesma distinção será aplicada. Por natureza a mão direita é mais forte, ainda que seja possível que todos os homens sejam ambidestros³² (ARISTÓTELES, 1984, *EN* 1134 b 30-1135 a 1).

Em *MM* é dito que não é porque as coisas mudam que se pode dizer que não são por natureza. Mesmo o que é por natureza é passível de variação [*EN* e *MM*]. Significa que não se deve supor que se as coisas mudam não existe direito natural. Em outras palavras, embora haja mudança isso não exclui a possibilidade da existência do direito natural. E isto é assim porque o “que permanece o mais das vezes [*hôs epi to polu*] deve ser visto como sendo justo por natureza” (ARISTÓTELES, 1984, *MM* 1195 a 3-4). Não se deve supor, segundo Aristóteles, que a mudança das coisas pelo uso implica na inexistência da justiça natural. Aristóteles finaliza essa passagem afirmando que o direito natural é melhor que o legal, afirmação ausente na *EN*.

³¹ [...] if we were all to practice always throwing with the left hand, we should become ambidextrous. But still by nature left is left, and the right is none the less naturally superior to the left hand, even if we do everything with the left as we do with the right.

³² It is evident which sort of thing, among things capable of being otherwise, is by nature, and which is not but is legal and conventional, assuming that both are equally changeable. And in all other things the same distinction will apply; by nature the right hand is stronger, yet it is possible that all men should come to be ambidextrous.

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

FRED MILLER E A *MM*

Miller em “Aristotle on natural law and justice” (1991) defende que, ao recusar as fundações metafísicas da teoria platônica da lei natural, Aristóteles adota uma perspectiva biológica. Para Miller existe um ponto importante em *MM* que está ausente na *EN*, a saber, que o “que existe para a maior parte [*hôs epi to polu*] e para o maior tempo é por natureza”³³. Além disso, existe, na sua interpretação, uma boa razão para levar a sério a contribuição da *MM* para uma interpretação do pensamento aristotélico porque é também encontrada, nas obras biológicas, uma conexão entre o ‘natural’ e o que ‘permanece sempre ou para a maior parte’. Para ele a *MM* sugere que a natureza pode ser entendida no sentido *hôs epi to polu* do mesmo modo como ocorre nas obras não-éticas.

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

O princípio fundamental das obras biológicas é, para Miller, a teoria da teleologia³⁴ e esta teoria possui implicações normativas. É possível explicar uma conexão entre o *Progressão dos Animais* (*Prog. Anim.*) e a *MM*:

³³ Miller (1995) afirma que Aristóteles não quer significar que a justiça é natural no sentido de estar relacionada com as constituições políticas (*EN* 1134 b 15-1135 a 15). O que Aristóteles estaria afirmando é que “se os humanos agem justamente, então eles (sempre ou o mais das vezes) realizam os seus fins naturais” (1995, p.77). A afirmação de que a justiça política é parcialmente natural consiste no legislador moldar a constituição e as leis com o intuito de promover a perfeição dos cidadãos. Aristóteles certamente tem uma preocupação com a legislação para que os cidadãos tornem-se não apenas justos, mas bons. Assim, Miller está correto sobre esse ponto. Porém, na *MM* Aristóteles afirma que a justiça natural ocorre ‘o mais das vezes’ e ‘na maior parte do tempo’ e *não sempre*, como dito pelo autor.

³⁴ A teleologia aristotélica se contrapõe à teoria deontológica de Kant, pois para Aristóteles há uma superioridade do bem sobre o justo. As noções de obrigação e dever, por exemplo, não fazem parte dos seus conceitos. O normativo é expresso por meio de adjetivos do tipo melhor, belo, justo e virtuoso.

(i) a direita é a mesma em todos os animais (ARISTÓTELES, 1984, *Prog. Anim*, 4.706 a 9-10) e todos os animais iguais são necessariamente destros e
(ii) a direita é por natureza melhor [*beltion*] que a esquerda (MILLER, 1991, p.289). Do ponto de vista teleológico a natureza da direita [sua finalidade] consiste em iniciar o movimento enquanto que a natureza da esquerda é ser movida. É nesse sentido que a teleologia implica uma teoria normativa. Miller a explica ao buscar uma passagem do *Prog. Anim.*:

- (i) O ponto de partida é honrável;
- (ii) O acima, a direita e a frente contêm os pontos de partida;
- (iii) Portanto, o acima, a direita e a frente são mais honráveis do que as suas partes opostas. (MILLER, 1991, p.290).

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

UMA ANÁLISE DA NOÇÃO DE *HÔS EPI TO POLU* NAS OBRAS BIOLÓGICAS E LÓGICAS

A noção de *hôs epi to polu*, sem dúvida, é de grande importância em Aristóteles não somente no mundo natural sublunar, mas também na prática humana³⁵. Existem, para Barnes, três interpretações dessa noção que são incompatíveis com todos os textos aristotélicos. É interessante delinear os sentidos que essa expressão pode assumir nas obras lógicas e biológicas, pois isso permite diminuir as ambiguidades que ela possui no contexto das obras éticas. A primeira interpretação afirma que (i) a noção o “mais das vezes” é contrastada com “todo”³⁶. Por exemplo, no “mais das vezes” ou a maior parte de As são B, em contraposição à afirmação de que *todo* A é B. Supõe-se aqui um quantificador plural. Esse sentido evita a noção de totalidade.

³⁵ Conforme Jonathan Barnes (BARNES, 2002, p.192-193).

³⁶ Neste caso, ocorre nas obras *HA* e *PA*.

Em (ii) o “mais das vezes” é contrastado com “sempre”³⁷. O “mais das vezes” A será uma proposição verdadeira se e apenas se A é verdadeira não sempre, mas para a maior parte do tempo. Supõe-se aqui um operador temporal. Neste sentido, evita-se a necessidade implícita na noção de “sempre”.

Em (iii) o “mais das vezes” é assimilado ao possível, ao natural e, contrastado com “necessário”³⁸. Neste caso o operador é modal.

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

[...] a forma básica da decisão prática é: A é *bom/mau nas circunstâncias C para todo agente S* [...] A despeito da imprecisão que o discurso ético possui, incapaz de prover regras bem precisas para a ação [...] (ZINGANO, 2008, p.99).

O que se pode compreender dessa passagem é que o discurso ético não é capaz de oferecer regras exatas para a ação, o que abre a possibilidade de algo poder ser de outro modo. Essa maneira de interpretar a acribia moral está diretamente relacionada à parte natural da justiça na medida em que ela também envolve uma contingência. Aristóteles explicitamente afirma que entre os homens existe uma justiça natural, variável [EN] e que ocorre no âmbito do “*hôs epi to polu*” [MM], isto é, em contraposição às universalizações estritas do tipo ‘Todo A é B’. Um ponto importante apontado por Zingano, que está ausente na passagem citada, é que “no mais das vezes A é B” não está próximo do particular. Em outras palavras, A é B “no mais das vezes”, como apontado em MM, diz respeito ao universal, ou seja, existente em toda parte.

De volta ao ponto. O que é importante na argumentação de Miller é a sua afirmação de que a MM, do mesmo modo que ocorre nas obras biológicas, sugere que a natureza pode ser entendida no sentido *hôs epi to polu* e o que “permanece sempre do mesmo modo”. É interessante observar

³⁷ Por exemplo, em *Top* e *Fís*.

³⁸ *Int*, *An. Pr.*, *Top* e *GA*.

que ao mencionar que a justiça natural possui uma perspectiva biológica, ele faz menção, dentre outras, à seguinte passagem de GA (MILLER, 1991, p.287, n. 23):

Deformidade pertence à classe das coisas contrárias a natureza, não qualquer e todo tipo de natureza, mas natureza tomada como a que permanece para a maior parte; nada pode acontecer contrário a natureza considerada como eterna e necessária, mas apenas nos casos onde as coisas geralmente acontecem em um certo modo, mas podem também acontecer em outro modo³⁹ (GA IV 4 770 b 9-15).

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

É imprescindível conhecer os sentidos que são atribuídos ao termo 'necessário' no livro I em *Parte dos Animais (PA)*, 639 b 24 -640 a 10, porque lança luz sobre como se pode compreender a expressão “o mais das vezes” e a sua conexão com a ideia de variabilidade. Aristóteles define que o “necessário” pode ser entendido enquanto (i) absoluto, ou seja, pertencente ao domínio do eterno e do imutável, e enquanto (ii) hipotético, ou seja, existente no mundo sublunar e variável⁴⁰. O sentido (ii) de necessário se manifesta em tudo que é gerado bem como em tudo que é produzido pela arte, seja uma casa ou outra coisa. Em outras palavras, o sentido hipotético é variável apesar de estar envolvido em uma certa necessidade.

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

³⁹ For the monstrosity belongs to the class of things contrary to nature, not any and every kind of nature, but nature taken as what holds for the most part; nothing can happen contrary to nature considered as eternal and necessary, but only in those cases where things generally happen in a certain way but may also happen in another way.

⁴⁰ Por exemplo, a respiração é necessária para a sobrevivência do ser humano.

O fim, aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e escolhemos, ações concernentes ao meio devem ser de acordo com a escolha e voluntárias. O exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício. Quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil, e se está em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós exercer atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos⁴¹ (ARISTÓTELES, 1984, *EN* III 5 1113 b 5-15).

A passagem acima esclarece que a ação humana está aberta ao sim e ao não, não estando atrelada à (i) necessidade absoluta e nem à (ii) necessidade que repousa nas ciências biológica e produtiva (ZINGANO, 2008, p.199). Algumas passagens da *EN* apontam para uma distinção entre os diversos ramos do conhecimento:

Todos nós supomos que aquilo que sabemos não é capaz de ser de outro modo; [...] Por conseguinte, o objeto do conhecimento científico existe necessariamente. Donde se segue que é eterno; pois todas as coisas que existem por necessidade no sentido absoluto do termo são eternas, e as coisas eternas são imperecíveis. [...] Na classe do variável incluem-se tanto as coisas produzidas como as praticadas; [...] sabedoria prática não pode ser ciência porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte porque o agir e o produzir são diferentes. [...] A sabedoria prática versa sobre coisas humanas e coisas que podem ser objeto de deliberação, [...] mas, ninguém delibera sobre coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade e essa finalidade um bem que se possa alcançar pela ação⁴²

⁴¹ Then end, then, being what we wish for, the things contributing to the end what we deliberate about and choose, actions concerning the latter must be according to choice and voluntary. Now the exercise of the of the excellences is concerned with these. Therefore excellence also is in our own power, and so too vice. For where it is in own power to act it is also in own power not to act, and vice versa; so that, if to act, where this is noble, is in power, not to act, which will be base, will also be in our power, and if not to act, where this is noble, is in our power, to act, which will be base, will also be in our power. Now if it is in our power to do noble or base acts, and likewise in our power not to do them, and this was being good or bad meant, then it is in our power to be virtuous or vicious.

⁴² We all suppose that what we know is not capable of being otherwise; [...] Therefore the object of knowledge is of necessity. Therefore it is eternal; for things that are of necessity in the unqualified sense are all eternal; and things that are eternal are ungenerated and imperishable. [...] Among things that can be otherwise are included both things made and things done; [...] practical wisdom cannot be knowledge nor art; not knowledge because that which can be done is capable of being otherwise, not art because action and making are different kinds of thing. [...] Practical wisdom on the other hand is concerned with things human and things about which it is possible to deliberate, [...] but no one deliberates about

(ARISTÓTELES, 1984, EN VI 1139 b 19- 35; 1140 a 1-2; 1140 b 2-4; 1141 b 8-12).

Três são os tipos de conhecimento distinguidos nessa passagem: (i) teórico [metafísica]; (ii) prático [ação] e (iii) produtivo [arte]. Embora a arte e a ação estejam no registro da variabilidade e daquilo que pode ser de outro modo, há uma distinção entre eles: o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, ao passo que a ação é ela mesma o seu próprio fim. Conforme o que foi dito na passagem da PA, apenas para tornar claro o sentido de necessidade envolvida na arte, para que o seu fim seja realizado [por exemplo, uma casa] é necessário que um evento anterior [alicerces] esteja presente no evento posterior [casa]⁴³. Além das diferenças entre as ciências prática e produtiva, Aristóteles também delimita uma distinção entre o conhecimento científico e o prático, afirmando que o primeiro é “um juízo sobre coisas universais e necessárias” enquanto que o segundo, a sabedoria prática, [...] “versa sobre coisas variáveis” (1140 b 30ss)⁴⁴.

O problema surge quando se observa que não somente as obras biológicas conectam “o mais das vezes” com a variabilidade, conforme pôde ser visto na passagem de GA, mas também as obras éticas como a MM, em que é dito que a justiça natural ocorre *hês epi to polu* (ARISTÓTELES, 1984, MM 1195 a 3-4). É estranha a conexão entre o sentido do *hês epi to polu* na ética e o sentido que é usado nas obras biológicas. A princípio, pode-se dizer que existe uma semelhança entre a ciência natural e a prática, pois ambas conectam “o mais das vezes” com aquilo que pode ser de outro modo. Contudo, o termo ‘natural’ em MM, apesar de se encontrar no registro do ‘mais das vezes’, não é contrário à natureza. Conforme Aristóteles escreve “não suponham que, se as coisas mudam devido ao nosso uso, que, portanto, não existe uma justiça natural; porque existe. Pois, o que permanece no “mais das vezes” pode claramente ser visto como justo naturalmente” (ARISTÓTELES, 1984, MM 1195 a 15). Nesse sentido, a mudança da natureza descrita na MM não remete em

things that cannot be otherwise, nor about things which have not an end, and that a good that can be brought about action.

⁴³ De igual modo ocorre na ciência biológica, pois se o filho existe, logo, é necessário [hipoteticamente/condicionalmente] que o pai também exista. Sobre os vários sentidos do termo ‘necessário’ ver *Met V*.

⁴⁴ No livro IV da *Pol.* (cap.1), Aristóteles delinea o que compete às artes e às ciências investigar. Por exemplo, cabe à ginástica o estudo de qual é o melhor exercício para um determinado tipo de corpo. Quando se trata do melhor regime cabe à política investigar a melhor forma de constituição.

nenhum momento a qualquer imperfeição. Já na GA, por outro lado, a possibilidade de mudança envolve uma deficiência da própria natureza. Nessa obra é dito, por exemplo, que a deformidade física é algo que acontece contrariamente à natureza.

Para compreender o que Aristóteles quer significar ao relacionar o *hôs epi to polu* com o termo 'natural' quando o trata nas obras lógicas, éticas e biológicas, é preciso primeiro entender o sentido dessa expressão. Existem dois tipos de regularidades usuais: (i) normais e (ii) frequências⁴⁵. Para explicar o significado de (ii) é interessante citar um exemplo extraído de uma obra lógica: “O possível é usado em dois sentidos. Em um sentido, o que acontece no “mais das vezes” e fica aquém da necessidade, por exemplo, um homem tornar-se grisalho” (ARISTÓTELES, 1984, *An.Pr.* I, 13, 32 b 4-9). Este exemplo pode ser entendido dentro da categoria 'frequência' das regularidades usuais, que estipula que A é usualmente B e que As são Bs mais frequentemente que não-Bs. A variação dentro dessa categoria não é algo que ocorre contrariamente à natureza, portanto, difere daquela da obra biológica [GA]. O homem pode “o mais das vezes” se tornar grisalho, porém, pode não se tornar se morrer antes ou ficar calvo. Não há nesse contexto qualquer deformidade da natureza.

A regularidade usual “normal” envolveria a necessidade absoluta e a variação ocorreria apenas se houvesse uma deformidade da natureza, no âmbito não ético. Portanto, a variação implicaria uma contrariedade da natureza. Esse significado foi visto antes na passagem de GA IV, 4, 770 b 9-15, por isso é desnecessário retomá-lo novamente. Observa-se, portanto, uma diferença entre as passagens da GA e da MM. Nesta última obra é dito que:

[...] se todos nós treinarmos sempre a mão esquerda, deveríamos nos tornar ambidestros. Mas, ainda por natureza a esquerda é esquerda, e a direita é naturalmente superior à esquerda, mesmo se fazemos

⁴⁵ Irwin questiona se as regularidades usuais na ética são frequências ou normas, e conclui que elas são normas ao invés de frequências (1996, p.36-37). Na ciência natural as regularidades usuais também são normas. A ideia, em resumo, é que tanto na ética como no estudo dos animais as regularidades usuais descrevem normas naturais e não frequências. No entanto, a diferença entre os dois tipos de regularidades usuais é importante porque há consequências em tratar os princípios da ética como declarações de normas naturais, pois Aristóteles não considera todas as generalizações éticas como apenas usuais. Existe, nesse sentido, generalizações que não tem exceções, a saber, as universalizações estritas como a felicidade é o bem último.

tudo com a esquerda como fazemos com a direita. [...] Mas, se na maior parte (o mais das vezes) e na maior parte do tempo a esquerda continua sendo esquerda e a direita, direita, isto é por natureza⁴⁶ (ARISTÓTELES, 1984, MM 1194 b 32-36; 1194 b 37-1195 a 1).

O exemplo da ambidestria que Aristóteles menciona na MM representa uma analogia para explicar que de modo igual o direito natural é variável. Interessante observar que em *Prog. Anim.*, Aristóteles trata do destro e afirma que ele é assim determinado pela natureza: “[...] os limites dos quais os seres humanos são naturalmente determinados são: superior e inferior, [...], direita e esquerda” (ARISTÓTELES, 1984, *Prog. Anim.*, I 4 705 a 26-27). O ‘ser destro’ independe do agente do mesmo modo que a tosse, que é natural e ‘não depende dele’ parar de tossir a não ser que ele busque por um atendimento médico e siga uma série de recomendações para amenizá-la. Conforme MM, está aberta a possibilidade de que o agente altere a ‘sua natureza de ser destro’: por meio do exercício contínuo o agente pode vir a saber usar as duas mãos (ARISTÓTELES, 1984, EN 1134 32- 1135 a 1 e MM 1194 b 32-33).

Uma importante distinção feita por Aristóteles em uma obra lógica corrobora o aspecto indeterminado da ação na obra ética. No livro I, capítulo 13 dos *An.Pr.*, Aristóteles relata que ‘o que é possível’ é ‘não necessário’. ‘Ser possível’ é usado em dois modos (i) o contingente natural, que acontece ‘o mais das vezes’, como, por exemplo, o homem tornar-se grisalho. O outro sentido se refere ao que pode ser denominado de (ii) contingente indeterminado, que pode ser tanto assim quanto não assim. Por exemplo, o caminhar para o animal ou um terremoto que ocorre enquanto ele caminha, ou qualquer coisa que aconteça por acaso, pois nada disso acontece naturalmente. A ação e o acaso, então, fariam parte do contingente indeterminado. Uma ação é algo que se você pode fazê-la, então você deve poder não fazê-la:

Quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; e se está em nosso poder o não agir

⁴⁶ [...] if we were all to practice always throwing with the left hand, we should become ambidextrous. But still by nature left is left, and the right is none the less naturally superior to the left hand, even if we do everything with the left as we do with the right. [...] But if for the most part and for the greater length of time the left continues thus to be left and the right right, this is by nature.

quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos (ARISTÓTELES, 1984, EN 1113 b 5-15).

Apesar da ação e do acaso estarem sob a mesma rubrica, há diferenças entre eles. Por exemplo, ninguém delibera sobre o acaso, sobre coisas que acontecem ora de um modo, ora de outro, como, as secas e as chuvas. Deliberamos sobre coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas.

Aristóteles efetua uma separação no uso das generalizações *hôs epi to polu*. Há um tipo pertencente ao contingente natural e outro pertencente ao domínio prático, o domínio do contingente indeterminado⁴⁷.

O problema é como entender a analogia da ambidestria com a afirmação de que o direito natural é de igual modo variável. Uma possível solução seria defender que o exemplo da ambidestria faz parte do contingente natural. Para exemplificar esse tipo de contingência Aristóteles afirma que o homem torna-se grisalho, embora seja natural, não é necessário. Trata-se, assim, de um evento que ocorre “no mais das vezes”. Do mesmo modo, poderia se dizer que o destro ocorre naturalmente e fica fora da alçada da necessidade estrita, pois por meio do hábito é possível usar ambas as mãos. Neste último caso, o hábito faz parte não do contingente natural, mas do indeterminado, da ação. É exercendo [por meio da ação] a mão esquerda que me torno ambidestro. De igual modo, o direito natural varia quando ele é particularizado pelas leis positivas.

É importante observar que para Aristóteles existe algo que é natural e variável entre os homens. Não se pode confundir o exemplo da ambidestria com o exemplo da pedra, presente em *EN II*. Dada a natureza da pedra, ao atirá-la para cima ela cairá, sendo impossível habituá-la a se mover para cima, pois esse movimento seria contrário à sua natureza: “[...] nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário a sua natureza. Por exemplo, a pedra que por natureza se move para baixo não pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentássemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar” (ARISTÓTELES, 1984, EN 1103 a 20-22). De

⁴⁷ Conforme Zingano “é *hôs epi to polu* não porque natural ou frequente, mas porque é racional ser assim. A razão é, no homem, natural; ele dá preferência, por sobre a indeterminação da ação, antes a isso do que aquilo, o mais das vezes a isso do que aquilo” (ZINGANO, 2009, p.123).

igual modo ocorre com o exemplo do fogo, citado no mesmo livro: é impossível exercitá-lo a mover-se para baixo. O que por natureza se comporta de uma certa forma não pode se habituar a comportar-se diferentemente.

É preciso, nesse sentido, ter em mente os diversos significados do termo 'natureza'. Conforme a *EN* uma coisa é a 'natureza humana', outra coisa são os eventos naturais. O homem é a única criatura que consegue fazer uso da sua razão, por isso que “de todos os animais o homem é o único que pode aprender a fazer uso igual de ambas as mãos” (ARISTÓTELES, 1984, *HA* II 497 b 31). Por outro lado, os eventos naturais como a queda da pedra, por carecerem de racionalidade, não podem adquirir novos hábitos e modificar as próprias características naturais.

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

Além disso, a distinção feita no livro I, capítulo 13 dos *An.Pr.* entre o contingente natural e o indeterminado suporta a afirmação de que “o mais das vezes” no domínio da ciência natural é diferente daquele das ações. O exemplo da ambidestria pode ser lido a partir de duas perspectivas. Do ponto de vista do contingente natural, o destro é uma característica variável, porque o homem poderia ter nascido canhoto. Do ponto de vista do contingente indeterminado, embora alguém tenha nascido destro é possível por meio do hábito e da ação tornar-se ambidestro. Ainda assim, a analogia em si não explica como ocorre a variabilidade do direito natural no contexto ético-político.

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

O SIGNIFICADO DA ANALOGIA BIOLÓGICA

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

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

É irracional supor que o homem que age injustamente não deseja ser injusto [...] Mas, quando, sem ser ignorante, o homem faz coisas que o tornarão injusto, ele será injusto voluntariamente. Daí não se segue, porém, que se assim o desejar, deixará de ser injusto e se tornará justo. Pois, nem o homem que está doente se torna sadio nessas condições. Podemos supor um caso de um homem que esteja doente voluntariamente, por viver na incontinência e por desobedecer aos seus médicos. Nesse caso, dependia dele não estar doente, mas agora não sucede assim, pois ele tem virado as costas para a sua oportunidade – tal como para quem arremessou uma pedra já não é possível recuperá-la; contudo, estava em seu poder não arremessá-la visto que o princípio motor se encontrava nele. O mesmo ocorre com o injusto e com o intemperante: a princípio dependia deles não se tornarem homens desse caráter, de modo que é por sua própria vontade que são injustos e intemperantes; e agora que já formaram o determinado caráter, não lhes é possível ser diferentes⁴⁸ (ARISTÓTELES, 1984, *EN* 1114 a 10-22).

Essa passagem remete a um dos problemas mais discutidos entre os comentadores: se em Aristóteles é possível encontrar uma teoria acerca da responsabilidade moral. Se uma vez formado o caráter o homem não pode mais agir diferentemente, como a passagem acima parece indicar, então como responsabilizá-lo por suas ações?⁴⁹ A analogia vislumbrada a partir

⁴⁸ Again, it is irrational to suppose that a man who acts unjustly does not wish to be unjust or a man who acts self-indulgently to be self-indulgent. But is without being ignorant a man does the things which will makes him unjust, he will be unjust voluntarily. Yet it does not follow that if he wishes he will cease to be unjust and will be just. For neither does the man who is ill become well on those terms-although he may, perhaps, be ill voluntarily, through living incontinently and disobeying his doctors. In that case it was then open to him not to be ill, but not now, when he has thrown away his chance, just as when you have let a stone go it is too late to recover it; but yet it was in your power to throw it, since the moving principle was in you. So, too, to the unjust and to the self-indulgent man it was open at the beginning not to become men of this kind, and so they are such voluntarily; but now that they have become so it is not possible for them not to be so.

⁴⁹ Não é aqui o lugar para tratar desse tema. Contudo, apenas para citar um dos comentadores que discutiu essa passagem, Gianluca Di Muzio, em “Aristotle on Improving One’s Character”, defende a possibilidade da reforma moral. Uma vez formado o caráter

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

As analogias são usadas apenas como ‘aproximações’ para contribuir para a argumentação. Por exemplo, todos concordariam que a cura de uma doença se daria, em princípio, a partir de medicamentos apropriados; ou que para se ter uma vida saudável o recomendado seria ter uma boa alimentação e exercícios físicos. Isso teria uma validade universal. Porém, em matérias éticas ou políticas, nem todos concordariam que a felicidade consiste na riqueza, ou que o justo é o bem comum. Existem discordâncias ou um maior predomínio de inexatidão em questões de filosofia moral. Os exemplos a partir da ciência biológica constituem exemplos constantes e incontestados que são úteis para esclarecer questões de filosofia moral, questões que para Aristóteles são inexatas por natureza.

Há também analogias a partir da arte médica para investigar temas éticos, como quando Aristóteles trata da incontinência no livro VII da *EN*: “[...] a maldade se assemelha a uma doença como a hidropisia ou a tísica, enquanto a incontinência é como a epilepsia [...]” (ARISTÓTELES, 1984, *EN* 1150 b 32-34). Nesse sentido ele busca um exemplo da medicina para explicar que a *acrasia* deve ser compreendida como algo intermitente e não permanente. Sendo assim, pode se dizer que o uso de analogias, sejam elas biológicas ou médicas, servem como recursos para tornar mais claro o tema investigado.

Aristóteles não deseja, contudo, afirmar que essas relações de semelhança implicam relações de igualdade. Existe uma diferença entre a ética e a biologia. Nesse sentido, é problemático colocar no mesmo viés o

[ser injusto] é possível mudá-lo [se tornar justo], embora seja difícil não é impossível. Di Muzio alerta que o tipo de mudança aqui não resulta do desejo [do simples querer], mas de ações consistentes e repetidas (DI MUZIO, 2000, p.208).

'natural' da ciência biológica e o 'natural' da ciência prática. Por exemplo, a função do coração é a mesma em todos os seres, ou seja, bombear o sangue. Essa é uma função meramente natural, não há nenhum aspecto ético nessa função. Por outro lado, relações éticas envolvem pessoas que agem justamente ou injustamente. Por isso, parece-me exato afirmar que Aristóteles se vale da biologia e da medicina apenas como analogias quando trata algumas questões de ética e política, tais como, por exemplo, a questão do direito natural, da responsabilidade moral e da acrasia. O que suporta essa afirmação é a constatação de que a ciência prática lida exclusivamente com a ação humana, e, portanto, com as ações belas e justas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Hackett, 1999.

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

BARNES, Jonathan. *Aristotle Posterior Analytics*. Clarendon Press: Oxford, 2002.

BURNS, Tony. Aristotle and natural law. *History of Political Thought*, v. 19, n. 2, p. 142-166, 1998.

COOPER, John. The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy. *The American Journal of Philology*, v. 94, n. 4, p. 327-349, 1973.

- DI MUZIO, Gianluca. Aristotle on Improving One's Character. *Phronesis*, v. 45, n. 3, p. 205-219, 2000.
- IRWIN, Terence. A ética como uma ciência inexata. *Analytica*, v. 1, n. 3, p. 13-73, 1996.
- KRAUT, Richard. *Aristotle: Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2002.
- MILLER, Fred. Aristotle on Natural Law and Justice. In: MILLER, Fred; KETY, David (Org.). *A companion to Aristotle's Politics*. USA: Cambridge, 1991.
- MILLER, Fred. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. New York: Oxford University Press, 1995.
- PLATÃO. *A República*. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1949.
- REMOV, Gabriela. Aristotle, Antigone and Natural Justice. *History of Political Thought*, v. XXIX, n. 4, p. 585-600, 2008.
- ROWE, Christopher. A reply to John Cooper on the Magna Moralia. *The American Journal of Philology*, v. 96, n. 2, p. 160-172, 1975.
- TOMAS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Notre Dame: Dumb ox Books, 1993.
- TOMAS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Madrid: Pontificia Universidad de Salamanca, 1993.
- YACK, Bernard. Natural right and Aristotle's Understanding of Justice. *Political Theory*, v.18, n. 2, p. 216-237, 1990.
- ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso editorial Paulus, 2009.
- ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13-III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.