

# HISTÓRIA DO DIREITO

## **A mutabilidade do justo por natureza nas interpretações escolásticas de Aristóteles:**

**Tomás de Aquino, Domingo de Soto, e Francisco Suárez**

*The mutability of right by nature in the scholastic interpretations of Aristotle:*

*Thomas Aquinas, Domingo de Soto, and Francisco Suárez*

**Gustavo César Machado Cabral<sup>1</sup>**  
**Rafael Cronje Mateus<sup>2</sup>**

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Ceará. ORCID: 0000-0001-8565-1328.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Ceará. ORCID: 0000-0001-5040-495X.

## RESUMO

Muda o direito natural? A resposta comum diria que não. O direito natural não muda, ao contrário do direito positivo, criado pelo homem. Assim declaram tanto jusnaturalistas quanto juspositivistas. Porém, um problema se impõe a todo que, buscando na fonte original a primeira referência ao “justo por natureza”, encontra a declaração de que tanto esse quanto o “justo por convenção” mudam. A afirmação de Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, parece contradizer o que é dito logo antes: que o “justo por natureza” tem a mesma força em todos os lugares e não depende do arbítrio humano, e que o “justo por convenção” só se torna justo uma vez que é imposto. Como resolver esse problema? Esse artigo tem a finalidade de apresentar como a Escolástica e a Escolástica Ibérica (ou neoescolástica) enfrentaram esse problema, focando especificamente na obra de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), Domingo de Soto (1494-1560) e Francisco Suárez (1548-1617). Fará isso por uma análise comparada dos textos. Espera-se iluminar esse aspecto do pensamento jurídico antigo e medieval, compreendendo melhor como viam o direito natural ou o justo por natureza na sua relação com as mudanças na realidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Justo por Natureza; Aristóteles; Escolástica; Mutabilidade.

## ABSTRACT

Does the natural rights change? The common opinion would be that they don't. Natural rights don't change, unlike positive rights created by men. Both the defenders of juridical naturalism and those of legal positivism would say so. Yet, a problem arises when, researching in the original source for the first reference to the “right by nature”, one finds the assertion that it changes, just like the “right by convention”. Aristotle's assertion on the *Nicomachean Ethics* seems to contradict what is said just before: that the “right by nature” has the same strength everywhere and doesn't depend on human will, and that the “right by convention” only becomes just when imposed. How to solve this problem? The present article has the purpose of presenting how the Scholastics and the Iberian Scholastics (or neo-scholastic) faced that problem, focusing specifically on the works of Saint Thomas Aquinas (1225-1274), Domingo de Soto (1494-1560) and Francisco Suárez (1548-1617). A comparative analysis of the texts will be done to achieve that. It hopes to illuminate this aspect of the ancient and medieval juridical thought, understanding how they saw the natural rights or the right by nature in its relationship with the everchanging reality.

**KEYWORDS:** Right by Nature; Aristotle; Scholastics; Mutability.

## 1. Introdução

Para a formação do direito Ocidental, Aristóteles deixou um legado de enorme relevância. Sua investigação sobre a filosofia das coisas humanas (*philosophia peri ta anthropina* [EN, X, 1181b15]) (Aristotle, 1995, p. 1867) – que inclui a ética e a política –, a invenção da ciência da lógica e a estruturação da dialética, sua visão sobre o Sumo Bem e a hierarquia dos entes e das partes da alma que realizou deram parte substantiva da estrutura intelectual que criou o direito no Ocidente, já em Roma e ainda mais no Medievo.

Dentre o corpo de soluções e problemas que deixou, uma questão em particular é, ainda hoje, um eixo de discussões e uma encruzilhada pela qual filósofos e historiadores do direito precisam passar no caminho da investigação: a questão é se o “justo por natureza” é ou não variável. De outro modo, pode-se dizer: se existe ou não algo que se possa chamar de naturalmente justo.

O símbolo do “justo por natureza” (*physikon dikaion*) aparece na *Ética a Nicômaco* “dentro de um contexto teórico mais largo” (Voegelin, 2009, p. 177-178) pela primeira vez. Símbolo que, depois do processo de “dogmatização” da filosofia, que começou com os estoicos e ainda permanece, passou a ser chamado de “direito natural” e a ser considerado, na época moderna, como “ideia de um corpo de normas proclamando ter validade eterna e imutável” (Voegelin, 2009, p. 177).

Em Aristóteles, porém, o símbolo não tem essa conotação. Ao contrário, um problema se impõe à primeira vista: o justo por natureza é visto tanto como tendo a mesma força em todo lugar e tempo, como o fogo, quanto como um *kineton*, como algo mutável ou variável em toda parte (Voegelin, 2009, p. 178).

A melhor interpretação do texto da *Ética* não é objeto desse artigo. Essa discussão, que começa já na antiguidade<sup>3</sup> inclusive, ainda é viva hoje. Passa por autores como Leo Strauss, Pierre Aubenque, Pierre Destrée, Eric Voegelin e Marco Zingano.<sup>4</sup> Importa, aqui, delinear o problema, o quadro teórico de Aristóteles – dentro do qual o problema se insere – e sua difícil resolução, para, então, analisar o modo como os Escolásticos e os neoescolásticos enfrentaram a questão por uma análise comparada de seus textos.

## 2. O problema em Aristóteles [EN, V, 1134b18-1135a5]

Aristóteles coloca o problema da variabilidade (*kineton*) do justo por natureza (*physikon dikaion*) ao tratar da justiça política na *Ética a Nicômaco*:

[**Nic. Eth. V, 1134b18-1135a5**] Sobre a justiça política, parte é natural, parte legal – natural aquela que em todo lugar tem a mesma força e não existe por as pessoas pensarem

3 Zingano, Marco (2017). Comentários. In Aristóteles (2017). *Ethica Nicomachea V 1 - 15. Tratado da Justiça*. Tradução e Comentários de Marco Zingano. Editora Odysseus, p. 234-236.

4 Para uma visão geral sobre a discussão, cf. França, Jefferson Luiz (2015). Alguns Aspectos sobre o Direito Natural na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (En, V, 10, 1134b18-1135a5). *HYPNOS*, São Paulo, v. 35, 2º sem., 2015, p. 231-245; Destrée, Pierre (2000). Aristote et la Question du Droit Naturel (Eth. Nic., V, 10, 1134b18 - 1135a5). *Phronesis*, v. 45, n. 3, p. 220-239, aug. 2000; Strauss, Leo (2014). *Direito Natural e História*. Trad. Bruno Costa Simões. WMF Martins Fontes p. 188-196; Voegelin, Eric (2009). *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*. É Realizações Editora, p. 177-218; Aristóteles (2017). *Ethica Nicomachea V 1 - 15. Tratado da Justiça*. Tradução e Comentários de Marco Zingano, Editora Odysseus, p. 234-246.

isto ou aquilo, legal aquela que é originalmente indiferente [*adiaphora*], mas que, quando foi colocada, não é indiferente, p. e., que o resgate [ou fiança] de um prisioneiro deve ser uma mina, ou que uma cabra, e não duas ovelhas, deve ser sacrificada, e, do mesmo modo, todas as leis que são postas para casos particulares, p. e. que o sacrifício deve ser feito em honra à Brasidas, bem como as provisões dos decretos.

Agora, alguns pensam que toda justiça é desse modo, pois aquilo que é por natureza é imutável e tem em todo o lugar a mesma força (assim como o fogo, que queima tanto aqui quanto na Pérsia), enquanto o que veem é a mudança nas coisas reconhecidas como justo. Isso, porém, não é verdadeiro dessa maneira, sem maiores qualificações, mas é verdadeiro em certo sentido; ou, melhor, com os deuses talvez não seja de modo algum verdadeiro, enquanto, conosco, há algo que até é justo por natureza, mas todo ele é variável [*kineton*]; mas, mesmo assim, algum é por natureza, e algum não é por natureza.

É evidente que tipo de coisas, entre as capazes de serem de outro modo, é por natureza, e que tipo não é, mas é legal e convencional, assumindo que ambas são igualmente variáveis. E, em todas as outras coisas, a mesma distinção se aplicará; por natureza a mão direita é mais forte, mesmo assim, é possível que todos os homens se tornem ambidestros. As coisas que são justas por virtude da convenção e da conveniência [ou do acordo político] são como medidas; pois as medidas do vinho e do milho não são em todo lugar iguais, mas maiores no atacado [ou venda conjunta] e menores no varejo [ou venda individual]. Do mesmo modo, as coisas que são justas não pela natureza, mas por decreto [ou decisão] humano não são as mesmas em todo lugar, uma vez que as constituições não são as mesmas, embora exista apenas uma que é em todo lugar a melhor (Aristotle, 1995, p. 1790; Aritóteles, 2017, p. 121-123).<sup>5</sup>

Para situar o problema, é preciso notar que o justo por natureza e o justo legal são divisões do justo político. Essa distinção é relevante, pois, no Livro V da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles distingue a justiça enquanto virtude nos seus diversos âmbitos.

Há a **(I)** justiça universal, que é como o cumprimento das leis, que comandam atos virtuosos [EN, V, 1130b20-25] (Aristotle, 1995, p. 1784). Essa justiça é a virtude completa, e não uma parte da virtude. É a justiça como ordem da alma, de Platão [EN, V, 1129b12-1130a13] (Aristotle, 1995, p. 1782).

Há a **(II)** justiça particular, que é chamada particular por ser apenas parte da justiça e da virtude, e não a justiça e a virtude completas, lida com o *justo* em sentido estrito, não no sentido completo de cumprimento das leis. Ela se divide em duas, ambas preocupadas com parte do *justo*: **(a)** a justiça distributiva e a **(b)** justiça retificadora [EN, V, 1130a32-1131a10] (Aristotle, 1995, p. 1784-1785).

A **(a)** justiça distributiva se preocupa com a distribuição justa das honrarias, do dinheiro ou de outras coisas que devem ser distribuídas entre os que tomam parte na constituição da *pólis* [EN, V, 1130b30] (Aristotle, 1995, p. 1784), enquanto a **(b)** justiça retificadora é a que tem o papel de retificar as transações entre homens [EN, V, 1130b35-1131a10] (Aristotle, 1995, p. 1784-1785).

<sup>5</sup> Tradução feita com base na versão inglesa do texto: Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Trans. W. D. Ross. In: BARNES, Jonathan (ed.) (1995). *The Complete Works of Aristotle. Revised Oxford Translation. Vol. II*. Princeton University Press, p. 1790. Complementos em grego tomados da Aristotle (1894). *Ethica Nicomachea*. J. Bywater (eds.). Clarendon Press, disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cwork%2CAristotle%2C%20Nicomachean%20Ethics>>. A tradução foi comparada com a brasileira feita por Marco Zingano em Aristóteles (2017). *Ethica Nicomachea V 1 - 15. Tratado da Justiça*. Tradução e Comentários de Marco Zingano, Editora Odysseus.

Explicando com maior detalhamento, Aristóteles desenvolve que a justiça distributiva (**a**) tem como característica ser, ao mesmo tempo, intermediária, igual e relativa. Com isso quer dizer que é intermediária entre certas coisas (maiores ou menores), igual por envolver duas coisas (uma igualdade), e relativa por dizer respeito a certas pessoas.

Portanto, o justo envolve quatro termos, pelo menos: as pessoas para as quais algo é justo precisam ser duas e os objetos distribuídos também precisam ser dois. A mesma igualdade que existe entre as pessoas existe entre os objetos distribuídos. Inclusive, é a desigualdade entre as pessoas e os bens que causa as querelas e reclamações, pois quando iguais recebem parcelas desiguais, ou desiguais iguais, surgem as disputas.

Além disso, o critério para essa distribuição é o mérito, mas os homens de tipos diferentes consideram o que seja mérito de modo diferente: os oligárquicos o julgam como riqueza, os democráticos como liberdade (no sentido de ausência de impedimentos externos para a ação individual) e os aristocráticos como excelência moral e intelectual.<sup>6</sup>

O justo, nesse caso, é pensado como uma proporção entre quatro elementos, seguindo a numerologia pitagórica, na qual o quatro representava a justiça. Tem-se que na exata proporção em que o mérito – dependendo do que se pense como mérito – da P1 (pessoa 1) está para a P2 (pessoa 2), assim devem receber os seus objetos O1 e O2.

$$\frac{P1}{P2} = \frac{O1}{O2}$$

É nessa proporção geométrica – pois nela o todo está para o todo assim como cada parte está para cada parte – que a justiça está representada. A injustiça é o que a viola. Essa é a justiça distributiva [EN, V, 1131a10-1131b24] (Aristotle, 1995, p.1785-1786).

A justiça retificadora (**b**) segue outro modelo representativo: a proporção aritmética. Ela se dá não na distribuição de bens em comum no momento da constituição da *pólis* ou de uma sociedade privada, mas nas transações voluntárias e involuntárias entre os homens.

O modelo é diferente pois o mérito das pessoas envolvidas é irrelevante nesse caso: as partes são sempre todas, pela lei, como iguais. O que importa é o caráter distintivo da injustiça cometida, ou seja, a desproporção entre os objetos, e que ela seja corrigida de algum modo.

Essa justiça retifica o dano causado ou o objeto perdido, corrigindo a injustiça por um recurso à igualdade: pretende-se que cada parte tenha no final da transação exatamente aquilo que tinha no começo, sendo tudo que quebra essa igualdade uma injustiça. O justo é o intermediário entre a posse total de um e a posse total de outro; é a posse igual.

O juiz, nesse momento, surge como a justiça animada ou encarnada, capaz de julgar qual seja, no caso específico, o intermediário entre as duas injustiças, qual seja a igualdade de bens. É seu o papel de restaurar a igualdade originária perdida no curso da transação injusta. Ele tira do que está com a maior parte o excedente, e restituiu ao outro, para que ambos tenham o mesmo antes e depois da transação [EN, V, 1131a25-1132b20] (Aristotle, 1995, p.1785-1787).

<sup>6</sup> Aqui Aristóteles segue a classificação de tipos de homem e tipos de cidade que Platão desenvolve na República, particularmente nos livros VIII e IX.

Explicados os tipos de justiça particular, Aristóteles entra em um tópico antes de passar à justiça política: a reciprocidade ou a justiça na troca, dentro da qual está a graça, *charis* – tema que hoje é mais próximo da economia do que da ética ou do problema da justiça.

O primeiro problema é o do lugar da reciprocidade na justiça: é justo sem qualificação ou não? Se não cabe dentro de nenhum tipo de justo particular, pode ser, ainda assim, compatível com algum deles? É fato que, em alguns casos, estão em franca oposição.

Porém, em associações para a troca, é esse tipo de justiça que mantém os homens unidos – a reciprocidade de acordo com uma proporção – e não com base na igualdade da transação. É, inclusive, por um retorno proporcional de favores que a cidade permanece unida.

Aqui entra no tema da graça (*charis*), brevemente tratado dentro da perspectiva de que é ela que mantém a unidade do corpo social. A troca do mal pelo mal e do bem pelo bem é o que garante que os homens não sejam escravos e que existam transações de bens. Isso se confirma pelo lugar proeminente que o templo das Graças<sup>7</sup> tem, pois nele que a troca de favores pelos serviços prestados é feita. “Isto é característico da graça [*charis*]: que devermos servir em retorno aquele que nos deu alguma graça, e devemos, em outro tempo, ter a iniciativa de dá-la.” [EN, V, 1133a1] (Aristotle, 1995, p.1788).

Esse retorno proporcional é garantido pela troca de bens variados uns pelos outros: a construção pelo produto do sapateiro. Sem esse retorno proporcional, não há reciprocidade. Ele, para existir, exige que os bens diferentes possam ser medidos uns em relação aos outros. Para isso é que surgiu a moeda, para facilitar a transação de bens diferentes.

É a moeda que, agindo como medida, torna os bens comensuráveis e os iguala, e não haveria associação se não houvesse troca, troca se não houvesse igualdade e igualdade se não houvesse comensurabilidade. A reciprocidade, portanto, bem como seu efeito em manter unida a *pólis*, dependem da graça, e esta dependente das relações de troca, que dependem da moeda [EN, V, 1132b20-1133b29] (Aristotle, 1995, p. 1787-1789).

Assim, conclui essa parte da investigação sobre a justiça e resume seus resultados. A ação justa é intermediária entre a ação injusta e o sofrer a injustiça; a justiça é um meio, portanto, que se relaciona com uma quantidade intermediária (de bens, honrarias etc.); e a justiça, ainda, é aquilo em virtude do que o homem justo é chamado de justo pelo que faz, distribuindo entre si e outro, ou entre terceiros, o que é de cada um, não dando nem mais nem menos. O contrário é a ação injusta e a injustiça [EN, V, 1133b30-1134a15] (Aristotle, 1995, p. 1789).

A investigação, agora, entra no problema da justiça política (*politikon dikaion*). Esse tipo de justiça é próprio dos homens que compartilham a vida tendo em vista a autossuficiência, que são livres e ou proporcionalmente ou aritmeticamente iguais, de tal modo que, entre aqueles que não preenchem essas condições, não existe justiça política, mas só em um sentido específico e por analogia.

Pois a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei [nomos]; e a lei existe para os homens entre os quais há injustiça; pois a justiça legal [dike] discrimina o justo [dikaion] do injusto [adikon] [EN, V, 1134a29-33] (Aristotle, 1995, p.1790).

7 Segundo Hesíodo, filhas de Zeus e Eurynome, as graças são três: Aglaya (esplendor), Euphrosyne (alegria) e Thaleia (bom ânimo). Hesiod (2006). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Ed. and Trans. Glenn W. Most. Harvard University Press, p. 77 [Theogony, 907].



É na investigação sobre as partes dessa justiça política que o problema da variabilidade (*kinoymena*) do *physikon dikaion* surge, em aparente contradição com a afirmativa inicial de que o *physikon* é aquele que em todo lugar tem a mesma força (*men to pantaxoy ten auten exon dynamin*).

Uma resposta plausível para a ausência de solução do problema no trecho em questão da Ética é que não há como resolvê-lo teoricamente, apenas na prática, dada a mutabilidade do objeto da investigação [EN, II, 1103b25-30]. Aristóteles nota que a descrição dos casos particulares sempre carecerá de precisão, uma vez que eles não estão submetidos a nenhuma arte ou preceito geral, cabendo aos próprios agentes considerar o que é apropriado em cada ocasião [EN, II, 1104<sup>a</sup>3-9].

Como o problema da variabilidade do justo por natureza depende dos casos particulares que acontecem no seio de uma sociedade, apenas dentro de cada uma é possível encontrar o que muda e o que permanece para ela. É um objeto que não permite teorização, mas exige um juízo prudencial em cada circunstância (Zingano, 2017, p. 238-239).

Dado o modo genérico de abordagem do problema [EN, I, 1098a20-1098b9], e uma vez que ele consideraria um erro buscar uma precisão maior do que a possível na ciência política [EN, I, 1194b12-30], não tentou resolver a questão, senão delinea-la. Caberia a cada homem maduro (*spoudaios*) encontrar a resposta específica para sua sociedade concreta.

Fixado o problema, podemos agora investigar como ele foi enfrentado em um período posterior, foco dessa pesquisa: o Baixo Medievo e o início da Idade Moderna, particularmente com a primeira Escolástica e a sua retomada Ibérica.

### 3. A Mutabilidade em Santo Tomás de Aquino

Dois textos são particularmente importantes para a análise do problema em questão no pensamento de Santo Tomás de Aquino: os Comentários à Ética a Nicômaco e a Suma Teológica. É neles que esse problema aparece e é enfrentado.

Quanto às versões, escolheu-se a referenciada edição Leonina para os Comentários à Ética a Nicômaco, conferindo-se também a tradução inglesa de C. I. Litzinger, O.P. – surpreendente precisa –; e a tradução brasileira da Suma Teológica, em edição bilingue latim-português. Quando necessário, o texto original foi seguido em detrimento da tradução, que algumas vezes parece cometer sutis anacronismos – compreensíveis, quando às questões jurídicas, para quem não investiga em história do direito.

#### 3.1 *Sententia Libri Ethicorum*

Nos Comentários à Ética a Nicômaco (*Sententia Libri Ethicorum*<sup>8</sup>), Tomás se detém sobre o presente problema na secção XII, ao comentar o que seja a *iustum politicum*, tradução latina de *politikon dikaion*, o justo político.

<sup>8</sup> As citações e referências foram retiradas da versão leonina: Sancti Thomæ de Aquino (1969). *Sententia Libri Ethicorum*, vol. II, libri IV-X – Indices. *Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. Edita. Tomus XLVII*. Ad Sanctæ Sabinæ. Também foi consultada a tradução da obra para o inglês: Thomas Aquinas (1964). *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Trans. C. I. Litzinger, O.P. Henry Regnery Company.

Primeiro, fixa que o que o Aristóteles – o Filósofo – chama de justo (*dikaion*) é o mesmo que os juristas chamam de direito (*ius*), de acordo com as Etimologias de Santo Isidoro de Sevilha, nas quais se mostra *quod ius dicitur quasi iustum*, que do direito se diz ser como o justo [*Sententia Ethic.*, lib. 5, sec. 12, 1134b18, l. 17] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 304).

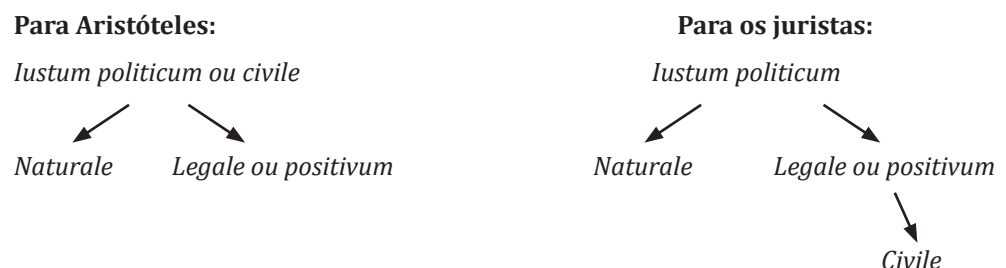
Disso decorre que o texto aristotélico não diz respeito ao problema da Lei (*lex*) tal como será tratado por Tomás na Suma Teológica, e sim ao problema do direito (*ius*) e do justo (*iustum*). Tal distinção não é irrelevante, como se verá.

Em segundo lugar, Tomás explica a separação do *iustum politicum* em *iustum naturale* (justo/direito natural) e *iustum legale* (justo/direito legal) – este último também chamado de *positivum* (positivo) pelos juristas [l. 10-15]. Ele comenta que existe uma contrariedade (*contrarietas*) entre o que diz o Filósofo e o que dizem os juristas quanto ao que seja o *iustum politicum* [l. 17-19] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 304).

Para Aristóteles, diz Tomás, o *iustum politicum* é o *iustum civile* (justo/direito civil). Porém, a identidade entre os dois não está presente de modo explícito no texto aristotélico e que Tomás a veja nele é por ter em mente a classificação de *iustum civile* romana, de justo dos cidadãos ou membros da *civitas*, da cidade de Roma, equivalente, então, ao *politicum* aristotélico, que diz respeito exclusivamente aos membros da *pólis*.

Para os juristas, diz Tomás, não há essa identidade. Ao contrário, o *iustum civile* é parte do *iustum positivum*, o direito civil é parte do direito criado pelos homens, e não a própria justiça política. A fonte dessa contrariedade entre o Filósofo e os juristas é o uso distinto que fazem dos termos *politicum* e *civile*: aquele chama o *iustum politicum* e *civile* pelo uso (*ex uso*) que os cidadãos (*cives*) fazem dele, enquanto esses chamam de acordo com a causa (*ex causa*) que a alguma cidade (*civitas*) constituiu (*constituit*) para si. Esse *iustum* que a *civitas* constitui para si é o que o Filósofo chama de *iustum legale* ou *positivum* [l. 24-29] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 304).

A diferença entre as duas opiniões, conclui, é na fonte na qual cada um se baseia para nomear o que sejam *iustum politicum* e *civile*: a conclusão muda se se toma por base o uso (se usado pelos *cives* é chamado de *civile*) ou a causa (se criado pela *civitas* é *civile*). É que um mesmo nome está sendo dado a duas realidades distintas. A título de comparação, tem-se o seguinte:



O *iustum civile*, para os juristas, é uma parte do *legale ou positivum*. A existência dessas duas opiniões permite que Tomás trate também das subdivisões do *politicum* sob as duas perspectivas: *ex uso* e *ex causa*. Ambas são aplicadas ao *iustum naturale*, aquele que a natureza dotou a mente (ou espírito) do homem (*quod natura menti humanae indidit*) [l. 31] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 304). O curso da análise não seria possível se ele partisse apenas da opinião dos juristas.



Pelo modo *ex uso*, considera que o Filósofo apresenta que, de acordo com o efeito ou a virtude, o *iustum naturale* é aquele que tem, em todo lugar, a mesma força (*eandem potentiam*), ou seja, a mesma virtude (*virtudem*), de induzir ao bem (*inducendum ad bonum*) e defender do mal (*arcendum a malo*) [1134b19, l. 36-40] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 304).

Essa manifestação idêntica (*eandem*) em todo lugar (*ubiqui*) se prova pela identidade da natureza humana, causa desse *iustum*, pois é a mesma em todo lugar, pois há apenas uma natureza humana, ao contrário do *iustum* da cidade ou do príncipe, que só se manifesta para os que fazem parte dela [l. 42-45] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 304).

Pelo modo *ex causa*, o *iustum naturale* não consiste em ver ou não ver (*in vederi vel non videri*), pois não tem origem na opinião humana, mas na natureza. Logo, mesmo se não for visto/conhecido ou positivado, ainda existe e a mente humana está dotada dele naturalmente.

Esse conhecimento natural Tomás explica do seguinte modo: nas ciências especulativas existem conhecimentos naturais (*naturaliter cognita*) e princípios indemonstráveis (*principia indemonstrabilia*), bem como aqueles que estão próximos desses (*propinqua his*), aqueles que o verdadeiro estudo dos homens descobre (*quaedam vero studio hominum adinventata*).

É o caso do conhecimento de que devemos evitar o mal (*ut malum esse vitandum*), que não se pode fazer o mal (*nulli esse iniuste nocendum*), não se deve ser ladrão *et cetera* (*non esse furandum et similia*). Outros são aqueles inventados pelo trabalho dos homens (*industriam hominum excogitata*), que se chamam justos legais (*iusta legalia*) [l. 45-57] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 304).

O *iustum naturale*, portanto, é um desses conhecimentos naturais e tem princípios indemonstráveis, não exigindo a criação humana para existir nem para se manifestar na cidade. Ele é aquele justo ao qual a natureza humana se inclina (*quod iustum naturale est ad quod hominem natura inclinatur*) [l. 57-59] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 305).

Nesse ponto surge um outro problema: existem no homem duas naturezas (*Attenditur autem in homine duplex natura*), aquela que ele compartilha com os animais – a que o faz, também, um animal –, e aquela que é própria sua, a natureza humana – que o faz homem e que o permite discernir o torpe do honesto [l. 59-64] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 305).

A existência de duas naturezas se torna um problema por causa da discordância entre os juristas e o Filósofo quanto a qual dessas naturezas fundamenta o *iustum naturale*, exigindo de Tomás – que tenta harmonizar as opiniões divergentes – uma resposta.

Para os juristas, os *ius naturale* é apenas aquele que é consequência da inclinação da natureza que o homem tem em comum com os animais, como o casamento entre homem e mulher, a educação dos filhos e outras coisas semelhantes.

Aquilo que é consequência da inclinação da natureza própria do homem, por causa da qual o homem se chama um animal racional (*rationale animal*), eles chamam de direito das gentes (*ius gentium*), aquele que entre os homens é utilizado, aquele que torna vinculativos os pactos (*sicut quod pacta sint servanta*), que protege os enviados mesmo entre os exércitos (*quod legati etiam apud hostes sint tuti*) e outras coisas semelhantes.

O Filósofo, por outro lado, considera um e outro sob o nome de *iusto naturali*: tanto o que é consequência da inclinação da natureza humana compartilhada com os animais quanto o que é da natureza humana própria, a racional [l. 64-75] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 305).

Há, portanto, uma modificação que os juristas romanos trazem para a compreensão do *iustum naturale*, que não estava presente quanto Aristóteles escreveu a *Ética a Nicômaco*. As distinções feitas por aqueles – mantidas pelos juristas medievais –, colocam empecilhos à boa compreensão do que disse Aristóteles e exigem comentários que atualizem os termos da discussão para que a obra pudesse ser compreendida no tempo de Tomás.

Atualização que não foi feita por uma transposição *ipsis litteris* do conteúdo da obra ao século XII, mas sim por uma aplicação ao seu conteúdo de categorias e distinções posteriores à obra, a fim de perceber em que divergem, em que convergem, e como podem ser harmonizadas.

Com isso Tomás mostrou, por exemplo, que Aristóteles não defendia apenas um direito natural da parte animal, mas também – e indistintamente – da parte racional do homem, integrando as proposições dos juristas e considerando-as sob o único nome de *iustum naturale*.

Depois disso, Tomás comenta o *iustum legale* [1134b20, l. 76-133] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 305-206), sobre o qual não nos debruçaremos aqui. Importa o que se segue a esse ponto: o comentário sobre o problema da mutabilidade (*mobile*) do justo natural posto por Aristóteles.

Diz o Aquinate que um argumento utilizado para afirmar que nada pode ser considerado como justo natural (*nihil sit iustum naturale*) coloca que aquilo que é segundo a natureza é imóvel e em todo lugar tem a mesma virtude (*quod est secundum naturam est immobile et ubicumque sit habet eandem virtutem*), como o fogo que queima igualmente na Grécia e na Pérsia.

Isso, porém, não parece ser verdadeiro sobre o justo, pois se vê que tudo que é justo às vezes muda (*quia omnia iusta videntur aliquando esse mota*). Nada, dizem alguns, parece mais justo do que devolver aquilo que se tomou emprestado, mas mesmo isso muda dependendo das circunstâncias<sup>9</sup>. Assim, vê-se que nada seja naturalmente justo (*sic ergo videtur quod nulla sint naturaliter iusta*) [l. 134-154] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 306).

A solução desse problema, comenta Tomás, é dada do seguinte modo: o que se diz – “o natural é imóvel” (*naturalita sint immobilia*) – não é a situação universal de todas as coisas, mas, em certo sentido, é verdadeiro. É o caso, por exemplo, da natureza das coisas divinas (*natura rerum divinarum*), das substâncias separadas e dos corpos celestes, a que os antigos chamavam de deuses.

Nos homens, porém, contados em meio a coisas corruptíveis, há algo mutável segundo a natureza ou por si (em essência) ou por acidente. Do mesmo modo que em nós ter pés é natural, e não é natural vestir uma túnica, assim também algumas coisas que estão em nós são mutáveis (*moveantur*) e outras são naturalmente justas (*naturaliter iusta*). [l. 155-168] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 306).

Dessas conclusões surge a seguinte questão: se todas as coisas humanas são mutáveis (*mobília*), das coisas que mudam, quais são justas segundo a natureza (*iustum secundum naturam*) e quais não segundo a natureza, mas segundo a posição da lei (*secundum legis positionem*) e o acordo entre os homens (*ad placitum hominum*), se ambas mudam do mesmo modo (*similiter mobília*)?

9 O exemplo do empréstimo da arma tem tradição bimilenar na filosofia, aparecendo já na República de Platão, Livro I, 331C.

A resposta é considerada de modo duplo por Tomás: primeiro, ele mostra como o justo natural é mutável (*Primo ostendit qualiter iusta naturalia sint, mobília*), depois como as coisas justas legais são mutáveis (*Secundo qualiter iusta legalia*). O justo por natureza, conclui depois da análise, (*naturaliter iustum*) é mutável do mesmo modo que as coisas naturais (*aliis naturalis*) são mutáveis.

A isso chegou pelo seguinte raciocínio: assim como o que é natural ocorre do mesmo modo muitas vezes e falha em algumas – no exemplo de Aristóteles, repetido por Tomás, é como a mão direita, que é naturalmente mais forte, embora existam alguns homens ambidestros, sendo ambos os casos verdadeiros –, assim também com o justo por natureza, como no caso do depósito que deve ser observado na maior parte das vezes, mas em uma minoria não.

No entanto, é notado que as essências (*rationes*) das coisas mutáveis são imutáveis. Assim, aquilo que é natural para nós (*nobis naturale*), pertencendo à própria natureza humana (*hominis rationem*), não muda de modo algum – como o fato de que o homem é um animal. Mas o que é consequência da natureza (*consequuntur naturam*), como as disposições, as ações e os movimentos, são mutáveis na minoria dos casos (*mutantur ut in paucioribus*).

Igualmente, aquilo que pertence à própria natureza da justiça (*iustitiae rationem*) não muda de modo algum – como o não roubarás – pois é um ato injusto. Mas aquilo que é consequência (*quae consequuntur*) da natureza da justiça muda na minoria dos casos (*mutantur ut in minori parte*) [1134b30, l. 169-207] (Sancti Thomæ de Aquino, 1969, p. 306-307).

O comentário de Santo Tomás de Aquino é, em alguma medida, criativo. Enquanto comentário, tenta compreender o que Aristóteles escreveu sobre o problema do *physikon dikaion* e da sua variabilidade (*kineton*). A própria tradução do debate para termos latinos, porém, já exige uma reconfiguração dos termos e dos sentidos.

O *physikon dikaion* (justo por natureza) se torna o *iustum naturale* ou o *ius naturale*: ganha uma conotação mais restrita como direito natural. O que Tomás diz, portanto, no seu comentário, refere-se unicamente ao direito, não a Lei Natural – depois desenvolvida na *Summa Theologiæ*.

Esse *iustum* é um conhecimento natural do homem e é composto de princípios indemonstráveis. Ele é essencialmente o mesmo em todos os lugares porque a natureza humana é uma só, e onde quer que ela esteja, aí também estará esse conhecimento natural e indemonstrável. Sendo visto ou não pelos homens, ele está lá e informa as ações humanas.

A variabilidade do *physikon dikaion*, por sua vez, torna-se a *mutabilitas*. Se em Aristóteles o problema é obscuro, em Tomás ganha contornos mais definidos: a *mutabilitas* é limitada pela natureza humana, que não muda em sua essência; apenas aquilo que é justo por consequência da natureza humana e da justiça pode variar, e apenas na minoria dos casos.

Pode mudar, portanto, mas muito limitadamente. Nunca pode ir contra a natureza humana nem contra o conhecimento natural que se tem dele (do justo). Apenas em casos específicos, quando as circunstâncias exigirem, é possível que ele mude e se adeque.

Esse fundamento do *iustum naturale* na natureza humana não é explícito em Aristóteles. Considerando que o *physikon dikaion* é *politikon*, portanto restrito aos membros iguais da *polis*, é possível argumentar que ele não tem nenhuma fundamentação na natureza humana – ou que, pelo menos, ela não é a principal.

É possível considerar que o seu fundamento principal é a justiça distributiva, que distribui originariamente os bens de todos os tipos entre aqueles que fazem parte da constituição da

*polis*. É possível também que natureza, no texto da *Ética*, signifique a natureza de cada coisa, e não apenas a natureza humana dada como exemplo (mão direita).

Com isso não se quer ir contra a interpretação de Tomás; apenas apontar que ela não é a única, mesmo que seja sólida e apelativa para o Ocidente (especialmente se considerarmos que ela atualiza o texto para o quadro político pós-Roma e pós-Igreja). As escolhas interpretativas feitas precisam ser lembradas como escolhas, pois elas pavimentaram o caminho das interpretações futuras – como a ênfase nos direitos subjetivos, dependente da fundamentação do direito natural na natureza humana.

### 3.2 *Summa Theologiæ*

Na *Summa Theologiæ*, o problema do *ius naturale* é tratado principalmente na II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 57, mas também é relevante considerar o que é dito da Lei Natural (*Lex naturalis*) I<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 94, e na q. 97, sobre a mudança na Lei Humana.

Há uma identidade fundamental entre o Comentário à *Ética* e a q. 57 da II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> da *Summa*: ambos tentam sintetizar e integrar o pensamento filosófico de Aristóteles, o jurídico do direito romano e o Patrístico da Igreja. A questão 57, porém, vai além tanto na investigação sobre o direito quanto na sobre a mutabilidade.

**[II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 57, art. 1<sup>o</sup>]** Logo no primeiro artigo da questão, a complexidade do quadro teórico se revela: o direito (*ius*) é estudado como parte da investigação sobre a justiça (*iustitia*). Se, no Comentário, esse ponto foi resolvido rapidamente por um recurso às Etimologias de Isidoro, aqui a questão é aprofundada, chegando-se à conclusão de que o direito é objeto da justiça.

A isso se chega por um silogismo: se, como diz Isidoro, o direito (*ius*) é assim chamado porque é justo (*iustum*), e se o justo é o objeto da justiça, pois, como diz o Filósofo, justiça é o nome que se dá ao hábito que nos leva a praticar coisas justas, então o direito é objeto da justiça, por ser o próprio justo [II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> q. 57, art. 1] (Tomás de Aquino, 2013, p. 46).

Dizer que o direito é objeto da justiça significa que, enquanto virtude, ela é diferente das outras. Enquanto a temperança, a fortaleza e a prudência dizem respeito, antes de tudo, à intenção de quem age, a justiça diz respeito à retidão da ação que a justiça realiza. Por isso que essa ação é chamada, ela mesma, de justa. Para saber se certa ação seja justa, portanto, não se leva “em conta a maneira de proceder de quem age” (*etiam non considerato qualiter ab agente fiat*) (Tomás de Aquino, 2013, p. 47).

Essa objetividade (ou externalidade ou, ainda, alteridade, por dizer respeito à relação com o outro) da virtude da justiça permite que seu objeto seja determinado em si mesmo e que é chamado de justo: o direito.

Há ainda uma outra consideração importante: Tomás considera que há uma razão da obra justa na mente do homem, semelhante à razão da arte que existe na mente do artista, que ali preexiste, “que é uma certa regra da prudência” (*prudentiæ regula*). Quando escrita, essa regra se chama “lei” (*lex*). Essa *lex* que preexiste na mente humana não se confunde com o direito (*lex non est ipsum ius*), pois dele é a regra (*sed aliqualis ratio iuris*).

É o conhecimento que a natureza dotou à mente humana, os princípios indemonstráveis de que falou nos Comentários. Aqui a distinção entre Lei Natural e direito natural se revela com clareza na obra de Tomás, distinção importante para compreender os limites da mutabilidade.



Ao discutir a conveniência da distinção entre direito natural (*ius naturale*) e direito positivo (*ius positivum*), um novo aspecto aparece: a mutabilidade da natureza humana (*natura autem hominis est mutabilis*). Tomando o direito enquanto “obra ajustada a outrem, segundo certo modo de igualdade” [II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> q. 57, art. 2] (Tomás de Aquino, 2013, p. 48), considera que o direito natural é um dos modos de essa igualdade realizar-se.

Aqui direito natural é compreendido, em primeiro lugar, como o que diz respeito à natureza das coisas envolvidas na troca (*ex ipsa natura rei*). Em segundo lugar, porém, observa-se o aspecto imutável da natureza das coisas. A consideração do aspecto imutável faz com que, para seres de natureza imutável e na investigação sobre o que seja o justo natural, a imutabilidade seja tomada como medida da justiça.

Isso, por sua vez, leva à conclusão de que o justo natural é imutável e “há de ser necessariamente o mesmo, sempre e em toda parte” (*oportet quos sit semper et ubique tale*) (Tomás de Aquino, 2013, p. 49). É aqui que um problema aparece: se a natureza humana é mutável, o justo natural para ela é também mutável. “Por isso, o que é natural ao homem pode falhar algumas vezes” (*potest aliquando deficere*) (Tomás de Aquino, 2013, p. 49). O exemplo platônico do depósito da arma é repetido para sustentar essa tese.

Esse ajuste do direito natural (*ius naturale*), complementado em outro artigo, se dá de dois modos: primeiro, pela consideração absoluta da coisa em si mesma (*secundum absolutam sui considerationem*), ou seja, pela consideração daquilo que é natural no sentido de ser adaptado corporalmente a certa relação com outrem (que parece incluir também uma noção de fim da natureza da coisa); e, segundo, em razão das suas consequências (*secundum aliquid quod ex ipso consequitur*) [II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> q. 57, art. 3<sup>o</sup>] (Tomás de Aquino, 2013, p. 50).

O exemplo dado para o segundo caso é o da propriedade das posses (*proprietas possessionum*) que não apresenta qualquer razão para pertencer mais a um indivíduo do que a outro se considerada em si mesma, mas que, se considerada sob o ângulo da oportunidade ou do ser adaptado para seu fim, parece conveniente que seja de um e não de outro (Tomás de Aquino, 2013, p. 50-51).

Esses dois modos, pode-se concluir, apontam dois modos de mutação do direito natural: o primeiro pela mudança nas naturezas que, como disse Tomás antes, acontece; e o segundo pela mudança nas circunstâncias ou oportunidades, que passam a exigir outras relações de justiça.

Nenhuma dessas mudanças, porém, parece afetar a *regula iuris* da qual a mente é dotada de modo preexistente, a *lex*. Mas isso não passa de uma aparência, pois a Lei Natural também muda. Esse ponto é explicado na q. 94, art. 5, da I seção da II parte da *Summa*.

[II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> q. 94, art. 5<sup>o</sup>] Tomás explica que existem dois modos de mudança da Lei Natural (*lex naturæ*): por adição (*addatur*) ou por subtração (*subtractionis*). Por adição quando a lei divina ou a lei humana acrescentam algo à lei natural coisas que sejam uteis para a vida humana; por subtração quando algo que antes fora segundo a lei natural deixa de ser.

Esse segundo modo, porém, se restringe ao que chama de preceitos segundos (*secunda præcepta*), que são como que conclusões próximas dos primeiros princípios da lei natural. Os primeiros princípios, porém, nunca mudam – ponto que concorda com o que foi dito no Comentário à Ética a Nicômaco de que apenas as consequências da natureza da justiça mudam, nunca a natureza ou a razão da justiça (*ratio* ou *regula iuris*) (Tomás de Aquino, 2015, p. 569-570).

Há ainda um terceiro modo: quando, por ordem divina, uma certa realidade deixa de ser ilícita. Três casos são citados para exemplificar: o infligir a morte, a união com mulher fora do matrimônio ou a apropriação de coisa alheia. Claro que esse modo não está disponível para o homem, mas é curioso que mesmo neles se admita a mudança por ordem divina, como desenvolve no art. 8<sup>a</sup>, q. 100 da I<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> da Suma Teológica. Assim, a Lei Natural e o direito natural podem mudar dentro da visão tomista. De modo limitado, mas podem.

## 4. Interpretações da Interpretação: A Mutabilidade na Escolástica Ibérica

O problema da variabilidade (*kineton*) do justo por natureza (*physikon dikaion*), que em Tomás de Aquino se torna o problema da mutabilidade (*mutabilitas*) da Lei Natural e do Direito Natural (*Lex Naturalis, ius naturale*), permanece na Escolástica Ibérica ou Segunda Escolástica.

Duas figuras são centrais para a análise dessa questão: Domingo de Soto, O.P. (1494-1560) e Francisco Suárez, S.J. (1548-1617). O primeiro participou, com Francisco de Vitória, O.P., da fundação do que passou a se chamar de Escola de Salamanca; o segundo, por outro lado, já é, talvez, o último nome dessa escola.

O traço que melhor caracteriza essa escola é a tentativa de recuperar o pensamento de Tomás de Aquino. Porém, como é comum em toda retomada histórica, atualizações e modificações inevitáveis ocorreram. Ao final do movimento, as visões da justiça e do direito já traziam consigo traços de outras correntes filosóficas e teológicas.

Tomar um dos pontos de partida e o ponto final desse movimento intelectual permite analisar como o *status quæstiones* da mutabilidade mudou no século XVI e vislumbrar os passos intelectuais necessários para que a solução moderna para o problema da justiça nos casos concretos se estruturasse – o que já se vê em Suárez.

Aqui serão analisadas duas de suas muitas obras. De de Soto, a obra *De Iustitia et Iure* (1553-1554), particularmente as questões 4<sup>a</sup> do Livro Primeiro, 3<sup>a</sup> do Livro Segundo e 1<sup>a</sup> do Livro Terceiro. De Suárez, a obra *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore* (1612), capítulos XIII a XV do Livro Segundo.

A versão escolhida da obra de de Soto foi uma das publicações da segunda edição, de 1556-1557, pois ela trouxe algumas mudanças relevantes, segundo Wim Decock (2016, p. 84-86). Dentre as versões da segunda edição disponíveis, escolheu-se uma próxima da data de lançamento que tivesse boa legibilidade.

Para a obra de Suarez, escolheu-se a edição bilingue latim-espanhol pela qualidade da tradução espanhola – que é precisa e fidedigna – e pela boa disposição e legibilidade do texto original.

### 4.1 Domingo de Soto, O.P. (1491-1560)

[I, q. 4, art. 4<sup>o</sup>] Pergunta de Soto, no art. 4<sup>o</sup> da questão 4<sup>a</sup> do Livro Primeiro, se a lei natural (*legem naturalem*) é a mesma em todos os mortais. Para responder, recorre à distinção entre os princípios naturais (*naturalia principia*) e as suas conclusões (*conclusiones*) (Soto, 1569, p. 28).



Quanto aos princípios, a lei natural é a mesma em todos os seres mortais, não apenas quanto à verdade da retidão (*rectitudinis veritatem*), mas também quanto ao conhecimento (*cognitionem*). A identidade da lei natural se mantém tanto no agir quanto no conhecer dada a semelhança (*similia*) entre os princípios da razão prática e os especulativos, que são verdadeiros, firmes e claros à luz da razão natural.

Assim, a todos os homens, selvagens ou bárbaros, desde que em são juízo (*compos sit mentis*), é possível realizar verdades como: deve se apetecer o bem e evitar o mal (*Bonum est appetendum, ac malum vitandum*). Os princípios da lei natural são idênticos em todos os mortais (Soto, 1569, p. 28-29).

Porém, as conclusões dos princípios não têm a mesma clareza e firmeza. A retidão das conclusões sofre com impedimentos especiais e o conhecimento delas sofre com as névoas da razão (*rationis nubila*), que a cegam e que têm origem nos maus costumes. Tanto a retidão quanto o conhecimento das conclusões são deficientes (Soto, 1569, p. 29).

Se a prova de que os princípios a lei natural são idênticos em todos os mortais se fundamentou na identidade entre a razão prática (que rege a ação) e a razão especulativa (que rege o conhecimento da realidade), a prova das deficiências nas conclusões terá como base as diferenças entre as duas razões. Afinal, mesmo que partam dos mesmos princípios claros e firmes, não procedem com um raciocínio semelhante (*non tamen simili racionatione discurrut*) (Soto, 1569, p. 29).

A razão especulativa, uma vez que trata do que é comum e necessário – aquilo que não pode ser de outra maneira –, alcança nas conclusões a verdade sem defeito algum, verdade que vê nos princípios. A razão prática, por outro lado, descendo dos princípios às coisas contingentes nas quais se apoiam as ações humanas, terá defeitos, tantos mais quanto mais descer aos particulares mais distantes dos princípios (Soto, 1569, p. 29).

A partir dessa distinção, fundamentada em alguns exemplos apresentados, é que de Soto afirma que, embora a retidão da verdade nas conclusões das demonstrações especulativas seja a mesma da dos princípios, nas conclusões da razão prática, sobre aquilo que se deve fazer, existem alguns defeitos (Soto, 1569, p. 29). A lei natural é a mesma para todos quanto à razão especulativa, mas quanto à razão prática não. Por isso é possível que, variando as circunstâncias, ações diferentes sejam igualmente justas.

**[I, q. 4, art. 5º]** Pergunta em seguida se a lei natural (*Lex naturæ*) pode ser mudada (*mutabilis*) ou abolida da mente humana (*humana mentis eradicabilis*) – questão que decorre da anterior. A resposta também é dada com base em uma distinção dos dois modos nos quais a lei natural pode mudar: por adição (*additionem*) ou por subtração (*distraktionem*) (Soto, 1569, p. 30).

A mudança decorre do intervalo que há entre os princípios da lei natural e suas conclusões, conforme foi apresentado antes. Dele decorre que não há nada que impeça a lei natural de ser mutável por adição, afinal, até a lei divina foi modificada por adição (Soto, 1569, p. 30).

Porém, a lei natural não é mutável quanto aos primeiros princípios por subtração, de modo que algo que antes fora de lei natural deixe de sê-lo. As conclusões próximas, é verdade, podem mudar, mas unicamente por causa das imperfeições humanas (*humana impedimeta*) (Soto, 1569, p. 30).

Não são mudanças na lei, mas nas coisas (*Quo circa mutation hæc non tam in lege sit qua in rebus ipsis*) – dentre as quais se encontra o homem – que levam a mudanças nas conclusões próximas em casos concretos e particulares, que trazem consigo verdades contrárias à geral (*non mutatur nisi mutatis rebus ex quarum mutatione contraria nascitur veritas*) (Soto, 1569, p. 30).

É isso que explica a colocação de Aristóteles sobre a mutabilidade do direito chamado natural (*ius inquit natura*). O fogo, imutável, é símbolo dos princípios primeiros; as conclusões, de outro modo, são a parte do direito natural que pode mudar. Porém, não mudam a respeito dos deuses, que são imutáveis, e sim a respeito dos homens, que mudam (Soto, 1569, p. 30-31).

Por último, de Soto conclui que a lei natural não pode ser abolida inteiramente da mente humana quanto aos primeiros princípios e preceitos, mas pode quanto às conclusões e aos preceitos segundos – não comumente, mas raras vezes. Para saber disso bastam dois exemplos: o dos bárbaros (*barbari*) e o dos homens do Novo Mundo (*Novi Orbis*), uma vez que ambos os grupos não entendiam como pecado algumas coisas que proíbe a lei natural (Soto, 1569, p. 31).

**[II, q. 3, art. 8º]** O problema da compreensão do que seja ou não pecado, longe de se restringir ao direito divino – ou ao campo do “sentimento religioso”, como se diria hoje –, era matéria própria de direito natural para os filósofos católicos. Isso se torna claro e evidente no tratamento dado ao Decálogo, que, à primeira vista, parece ser puro direito divino positivo (*ius divinum positivum*) (Soto, 1569, p. 178).

Como diz de Soto, mesmo os preceitos da primeira tábua do Decálogo – que trazem comandos sobre a relação entre o homem e Deus, enquanto os da segunda entre homem e homem – pululam da natureza das coisas (*ex reru natura pullulant*). Portanto, o art. 8º da questão 3 do Livro Segundo, que trata da possibilidade de dispensa dos preceitos do Decálogo, tem pertinência direta para a questão da mutabilidade do direito natural.

O artigo reúne uma coleção de afirmações e de exemplos que sustentam a opinião de que os preceitos do Decálogo são dispensáveis em certos casos. A primeira é a de que, sendo de direito natural, é certo que são dispensáveis, pois Aristóteles já fixara que esse direito é mutável (Soto, 1569, p. 103).

Depois, utiliza São Paulo para fundamentar a dispensa das leis divinas por Deus, por Cristo e pelos prelados, e, também, um bom número de exemplos do Antigo Testamento para demonstrar que dispensas ao direito natural aconteceram na história sagrada quanto ao homicídio, à fornicção, ao furto, ao matrimônio entre irmãos e à guarda do Sábado (Soto, 1569, p. 103).

De Soto apresenta três opiniões sobre a questão, duas, como ele mesmo diz, extremas e uma média. As extremas são a de Guilherme de Ockham, que afirma a dispensa integral do Decálogo pela Vontade Divina – que poderia até ordenar ao homem o ódio a Deus –, e a de Duns Escoto, que afirma a imutabilidade e a indispensabilidade absolutas do Decálogo e de suas conclusões, estando até mesmo Deus impedido de modificá-los (Soto, 1569, p. 104-105).

A média é – sem grande surpresa – a de Tomás de Aquino, que defende, em primeiro lugar, que todos os preceitos do Decálogo, da primeira e da segunda tábuas, são absolutamente indispensáveis (*prorsus indispensabilia*). Em segundo lugar, porém, aqueles preceitos que não se encontram no Decálogo nem estão nele implícitos, mas que são de direito natural, nada impede que sejam dispensáveis (*nihil vetat quo minus sint dispensabilia*) (Soto, 1569, p. 105).

Por último, não se admite a dispensa nem dos preceitos, nem das conclusões dos preceitos, sejam elas de primeiro, segundo ou terceiro grau. Mas, aqueles preceitos que não contêm a mesma noção de justiça, e sim maneiras específicas de guardá-la, podem ser dispensados.

O motivo que fundamenta a opinião de Tomás é a permissão de dispensa de um preceito quando o seu cumprimento em determinado caso vai contra o espírito do seu legislador. Como, entretanto, não há possibilidade de o Decálogo contrariar a vontade divina, a sua dispensa é impossível.

Além disso, a intenção do legislador se dirige principalmente ao bem comum, sendo possível dispensar a aplicação de uma lei se, em determinado caso, ela se opõe a ele. Como, porém, a primeira tábua tem uma relação inata com o bem comum, que é Deus, e a segunda com o bem comum dos homens, que é que não haja qualquer injustiça e que todos respeitem o direito, e que é muito perfeito, intrinsecamente bom e contém a mesma natureza da justiça que se refere ao próprio Deus, não há possibilidade de dispensa (Soto, 1569, p. 105).

Outro fundamento é que os preceitos do Decálogo indicam ações intrinsecamente más a homens intrinsecamente racionais. Do mesmo modo que é impossível ao homem ser irracional, é impossível que se dispense a aplicação de um preceito sem alguma razão de justiça e de bondade, logo, é impossível permitir a realização de atos maus em si mesmos racionalmente.

Conclui que, por esses mesmos critérios, apenas os preceitos que não encerram a justiça e a bondade em si mesmos, mas que dispõem algum meio para que elas sejam alcançadas, podem ser dispensados em casos específicos nos quais eles não se dirijam ao bem comum (Soto, 1569, p. 105-106).

Disso parte para afirmar que, no caso Aristotélico, no qual há variabilidade da justiça natural (*iusto naturali*), não se fala do fim mesmo do homem – do bem comum –, nem da ordem da justiça (*quod non includit finem ipsum ordinemque iustitiæ*), senão de uma maneira específica de aplicá-la. Por isso ela muda e pode ser dispensada (Soto, 1569, p. 106).

Fundamenta, em seguida, que a dispensa das leis divinas por Deus não é idêntica à dispensa da lei humana pelo legislador humano, pois, enquanto aquela é justa por sua natureza intrínseca e original, essa o é apenas na medida em que estão postas. Não havendo na lei humana uma justiça inerente, ela pode ser dispensada em alguns casos sem que o bem comum se perca.

Porém, a dispensa da lei divina, que é justa em si, não pode ocorrer senão quanto a sua parte positiva – as leis cerimoniais e judiciais, no Antigo Testamento, e os sacramentos, no Novo. Quanto à parte natural, a dispensa é impossível, pois Deus não poderia ir contra a justiça, já que isso seria ir contra Si mesmo (Soto, 1569, p. 106-107).

Quanto aos exemplos do Antigo Testamento nos quais Deus ordenou que atos ordinariamente considerados injustos em si mesmos fossem realizados, de Soto responde – depois de demonstrar que uma resposta anterior, do Cardeal Caetano, cai em vício lógico de petição de princípio – com base nas duas classes de potestade que tem Deus sobre o universo (*Deus in quam duas habet potestates universum orbem*): a primeira, que Ele é Senhor por direito de toda a criação, e a segunda, que é legislador e juiz universal de todos (Soto, 1569, p. 107).

Por ser Senhor da criação, Deus pode dar a outro aquilo que é de qualquer um, mesmo contra a vontade do atual possuidor. Essa transferência, diz de Soto, não se qualifica como dispensa, pois, por exemplo, se um pai der a um amigo a roupa de um de seus filhos contra a

vontade do filho pequeno, o recebedor não se beneficia com a dispensa do furto, porque o pai é o verdadeiro senhor (*dominus*) do bem, podendo dá-lo a quem entender (Soto, 1569, p. 107).

A mesma justificativa se aplica a todos os casos de aparente homicídio, roubo, furto, fornicção etc. do Antigo Testamento. A opinião de Escoto – de que a natureza injusta dos atos permanece a mesma, mas que podem ser realizados com dispensa divina – é rejeitada, e o que se afirma é que, enquanto senhor e dono de tudo, Deus pode dar o que quiser a quem quiser quando quiser, sem que nisso haja injustiça. Não há, portanto, dispensa da lei divina na sua parte natural; há uma mudança na natureza do ato pela doação divina (Soto, 1569, p. 107-108).

Ao distinguir entre as duas potestades divinas sobre o universo – a de Senhor (*dominus*) e a de legislador e juiz (*legislator et iudex*) –, de Soto fundamenta melhor a resposta do que Tomás de Aquino, que não as distingue claramente ao enfrentar a mesma *quæstio* no art. 8<sup>a</sup>, q. 100 da I<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> da Suma Teológica (Tomás de Aquino, 2015, p. 659-660). A conclusão a que chegam, entretanto, é a mesma.

**[III, q. 1, art. 2<sup>o</sup>]** De Soto questiona, então, se é congruente com o gênero “direito” a sua divisão em duas espécies, quais sejam, direito natural e direito positivo. Importante para o presente trabalho é o reconhecimento de que certos entes e atos podem sofrer modificações na sua natureza, o que, por sua vez, muda aquilo que é justo em cada um dos casos (Soto, 1569, p. 178).

## 4.2 Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)

**[II, Cap. XIII]** No capítulo XIII do Livro Segundo da obra *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore* (1612), Suárez pergunta se os preceitos da lei natural são por si mesmos e intrinsecamente imutáveis. Uma mudança em relação ao pensamento tomista – que está longe de ser total – já se anuncia na forma da exposição. Ao invés de seguir o modelo rígido da *quæstio*, que começa pela apresentação das teses opostas sobre a pergunta, procede pela fixação de uma tese e termina pela resposta às teses apresentadas inicialmente, Suárez disserta sobre os pontos de modo mais livre e mais próximo do modo de escrita filosófica moderna – em alguns trechos mais do que em outros.

As divergências também aparecem quanto ao problema da mutabilidade. Já no início do capítulo ele desconsidera que a lei natural (*legis naturalis*) possa mudar por adição, admitindo somente a mudança por subtração ou diminuição (*ablationem seu diminutionem*). Seu argumento é que se a lei anterior permanece a mesma, apenas recebendo um acréscimo, ela não muda, mas sofre um aperfeiçoamento extensivo (*perfectio extensiva*) (Suárez, 1967, p. 150).

A mudança da lei e de sua obrigação propriamente dita acontece apenas por subtração (*ablationem*). Isso pode acontecer nas coisas (*rebus*) de duas maneiras: ou por uma diminuição intrínseca (*ab intrínseco deficientis*) ou por diminuição extrínseca (*extrinsecus*), essa última causada por um agente externo que tenha poder para tal (Suárez, 1967, p. 150).

Nas leis, essas mutações podem acontecer ou em absoluto e de modo geral em toda lei, o que se chama de ab-rogação (*abrogatio legis*), ou em um caso particular, o que se chama dispensa ou exceção particular (*dispensatio vel particularis relaxatio*) (Suárez, 1967, p. 150).

Suárez trata primeiro da mutação por diminuição intrínseca da lei natural, quando ela muda por si mesma (cap. XII), e depois da extrínseca, quando muda por um agente externo (caps. XIV e XV).

O modo particular da *quæstio* sequer é adotado. Ao invés de começar pelas objeções, Suárez fixa de início a tese que defenderá: a lei natural não pode, por si mesma, diminuir ou mudar, nem no todo – em geral – nem em parte – em casos específicos. Rejeita, portanto, a ab-rogação e a dispensa da lei natural (Suárez, 1967, p. 150-152).

Admite que a lei natural apenas pode mudar extrinsecamente por mudança na matéria das coisas (*mutationem materiæ contingit*), não por tolhimento ou diminuição (*tollatur vel minuatur*): “a lei sempre obriga, e obriga da mesma maneira: o que muda é a matéria da lei” (Suárez, 1967, p. 152).

Ele atribui aquilo que alguns chamam de mutabilidade à imprecisão da “redação das leis naturais na mente humana”. Não estando fixadas em tábuas ou papéis, e sendo formulada em palavras gerais e indeterminadas, as leis naturais são percebidas como se mudassem, quando, na realidade, um preceito como “se deve devolver o depósito” já traz em si, sobre-entendidas, as hipóteses nas quais não deve ser cumprido. Portanto, não muda, mas não se aplica a todos os casos específicos (Suárez, 1967, p. 152).

Dessa colocação surge a necessidade de explicar o que Aristóteles e, especialmente, Santo Tomás de Aquino quiseram dizer quando admitiram a possibilidade de mudança na lei natural. Explica Suárez que, nesses casos, falam de mudança impropriamente e apenas no nome, pois não é a lei natural que muda, mas a matéria (Suárez, 1967, p. 152).

A impropriedade se dá pela mesma imprecisão na formulação dos preceitos da lei natural de que falou anteriormente: sendo formulados de modo genérico, são tomados como palavras absolutas (*absoluta verba*). Porém, essa formulação expressa suficientemente o conteúdo do preceito da lei natural. Se fosse considerado em si mesmo – e não com base em sua formulação –, nenhuma exceção seria percebida (Suárez, 1967, p. 152):

Este, considerado em si mesmo, não sofre exceção alguma, porque a razão natural (*ratio ipsa naturalis*) dita o que deve ser feito de tal ou qual maneira e não de outra, ou se se dão em tais circunstâncias e não sem elas. Mas, às vezes, ao ocorrerem mudanças nas circunstâncias (*mutatis circumstantiis*), o preceito natural não apenas não obriga a fazer algo – v. g. a devolver o depósito – senão que obriga a não fazê-lo.

A lei natural, completa, distingue a mutabilidade na matéria mesma e a acomoda em seus preceitos. Uma coisa manda em uma matéria para uma situação e outra para outra, e assim se mantém sempre imutável por mais que, segundo nossa maneira de falar e em puro nome, pareça mudar (*quasi mutari videatur*) (Suárez, 1967, p. 153).

Sobre a questão da mutabilidade da lei natural no caso dos bárbaros e dos homens do novo mundo, Suárez também afirma que, conquanto alguns dos seus preceitos possam ser esquecidos, não há qualquer mudança intrínseca nela. Ele é firme na sua defesa da impossibilidade de mudança intrínseca por diminuição, seja por ab-rogação ou por dispensa (Suárez, 1967, p. 153).

**[II, Cap. XIV]** No Capítulo XIV, Suárez começa a investigação sobre a mudança extrínseca por diminuição, que se estenderá ao capítulo XV. Primeiramente, coloca em questão se o poder humano (*humanam potestatem*) pode mudar ou dispensar o direito natural (*ius naturale*). É preciso, como sempre, atentar que aqui já não é a mudança da lei natural (*lex naturale*) que está em questão, mas sim do direito natural. Suárez mesmo declara a importância da especificidade do objeto da questão (Suárez, 1967, p. 153-154).



Nesse capítulo, alguma estrutura da *quæstio* é utilizada. A parcialidade do uso exige alguma atenção adicional ao identificar quais as teses defendidas por Suárez e quais as atacadas. Em primeiro lugar, ele defende a tese de que nenhum poder humano (*potestate humana*) pode ab-rogar qualquer preceito natural (Suárez, 1967, p. 157).

O argumento inicia pela afirmação de que nem Deus pode dispensar algum preceito da lei natural, e muito menos poderá o homem. Quando houve alguma dispensa por autoridade divina, isso se realizou pelo uso de seu poder absoluto (*absoluta potentia*) e, mais ainda, de seu senhorio supremo (*supremo domínio*). Aos homens, ainda, tal poder não seria necessário para o bom governo, motivo pelo qual eles não o detêm.

Em segundo lugar, se esse poder tivesse sido concedido aos homens, tanto o Papa quanto o Imperador o teriam naquilo que lhes cabe, podendo dispensar dos preceitos naturais, respectivamente, nas coisas espirituais e temporais. Ao contrário, nenhum têm esse poder.

Por último, nos preceitos naturais a razão (*ratio*) é a mesma para o todo e para as partes, de modo que não é possível que sejam verdadeiros para o todo sem o serem para cada uma das partes. Afinal, cada preceito versa sobre uma verdade absoluta (*absoluta veritate*) que é necessária por sua própria natureza (*ex natura rei necessaria*). Como não podem ser ab-rogados (mudados no todo), também não podem ser dispensados (mudados em alguma parte) (Suárez, 1967, p. 157).

Como segunda tese, defende que pelos homens podem ser dispensados, algumas vezes, os preceitos de direito natural cujas obrigações dependam do consentimento da vontade humana. Isso não se daria com uma retirada direta ou precisa (*non directe ac precise auferedo*) da obrigação de lei natural, mas mediante alguma remissão por parte da matéria (*sed mediante aliqua remissione, quæ fit ex parte materiæ*).

Suárez pensa especificamente no caso da dispensa do voto, do juramento e de coisas semelhantes (*voto, iuramento, & similibus*), os quais dependem da mudança da vontade. Desse modo, não é contra a lei natural que haja mudança ou variação nessa matéria legal, pois estão sujeitas à vontade dos homens desde seu fundamento racional.

Naturalmente, portanto, um homem pode, em alguns casos, retirar uma obrigação natural (*auferre obligatione naturalem*) perdoando-a (*remittendo*) ou convertendo-a (*perficiendo*) – como pela transformação ou aperfeiçoamento de um empréstimo em doação.

É desse modo, diz Suárez, que se pode entender o relaxamento do direito natural (*relaxatio iuris naturalis*), que pode ser admitido no gênero das dispensas. Porém, não é, a rigor, dispensa do direito natural, mas se chama de dispensa por se realizar por meio de uma remissão vinda de algum poder superior e de alguma jurisdição (*quia fit per remissione quandam ex potestate superiori & iurisdictionis*).

Conclui a segunda tese apontando que, nesses casos, não se trata propriamente de uma dispensa do direito, mas de uma dispensa do fato (*tamen in rigore potius est dispensatio facti, quam iuris*). Claramente, Suárez rejeita opinião de Tomás – embora afirme defendê-la – e de Soto quanto à possibilidade de dispensa da lei e do direito natural (Suárez, 1967, p. 157-158).

Por último, como terceira tese defende que o direito humano (*ius humanum*) pode mudar a matéria do direito natural (*materia ius naturæ*) de tal maneira que, por causa dessa mudança, varie a obrigação de direito natural (*obligatio iuris naturalis*). Suárez afirma que essa modalidade de mudança não se opõe à necessidade e à imutabilidade do direito natural, sendo, inclusive,



conveniente e muitas vezes necessária, já que muitas mudanças acontecem na vida humana (Suárez, 1967, p. 158).

Para explicar como entende essa mudança, ele cita Santo Agostinho quando diz que, na medicina, existem prescrições para os enfermos e prescrições para os sãos, para os débeis e para os fortes, e isso sem que as regras da medicina mudem em si mesmas. Elas se multiplicam, e ora aplica-se uma, ora outra. O mesmo, diz Suárez, acontece com o direito natural. Não muda em si, mas muda sua matéria (Suárez, 1967, p. 158).

Depois de expor suas teses, Suárez passa a responder as opiniões que havia apresentado no início do capítulo. No curso da resposta, traça uma distinção entre o que é de direito natural positivo e o que é de negativo (*ius naturale positive et negative*). De negativo é aquilo que o direito natural não proíbe, senão que admite, mas sem positivamente comandar (*præcipiat*). Aquilo que o direito natural comanda se diz de direito natural positivo; aquilo que proíbe se diz positivamente contrário (*positive contra*) ao direito natural (Suárez, 1967, p. 158-159).

**[II, Cap. XV]** No capítulo XV, Suárez ainda trata da possibilidade de mudança extrínseca por diminuição, mas agora da lei natural (*lege naturale*) e por Deus, não mais pelos poderes humanos. A tese que defende é a de que Deus não pode dispensar (*dispensare*) nenhum preceito da lei natural – não propriamente (Suárez, 1967, p. 171).

Não dispensa propriamente, pois – como Suárez repetiu reiteradas vezes – o que acontece é uma mudança na matéria ou nas suas circunstâncias, sem as quais o preceito natural já não obriga por si e prescindir de qualquer dispensa. Esse pensamento ele atribui a Santo Tomás, Tomás de Vio, Ricardo de Mediavilla e outros (Suárez, 1967, p. 171).

Tomás, é verdade, nega que Deus possa dispensar os preceitos da lei natural (I<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 100, art. 8<sup>o</sup>), mas não com esse mesmo fundamento. De Soto também nega, mas com base na distinção entre as potestades divinas (II, q. 3, art. 8<sup>o</sup>). Apenas Suárez – dentre os autores analisados nesse artigo – nega essa hipótese específica da dispensa da lei natural pela negação absoluta de toda dispensa, considerando que ela não existe em sentido próprio.

## Conclusão

O problema da variabilidade do justo por natureza, deixado em aberto por Aristóteles, não encontrou solução definitiva – e, dado o funcionamento da filosofia, é provável que nunca encontre. A centralidade do problema para uma investigação filosófica sobre a justiça e o direito fez com que, a partir do século XII, se tornasse parte constitutiva do pensamento jurídico Ocidental.

Com o fim de iniciar uma investigação mais ampla sobre as soluções dadas ao problema em aberto, este artigo se propôs a estudar algumas das principais: a de Santo Tomás de Aquino e as de dois representantes da Escolástica Ibérica, Domingo de Soto e Francisco Suárez.

Depois de colocado o problema em termos aristotélicos – tanto quanto foi possível –, a glossa tomista foi apresentada. Certas características suas chamam a atenção, especialmente para o historiador: pressupondo que não há erro nas colocações de Aristóteles – o que seria uma hipótese plausível –, Tomás introduz distinções e categorias jurídicas do direito romano, das Escrituras e da patrística a fim de harmonizar as afirmativas contrárias – quiçá contraditórias.

O justo por natureza (*physikon dikaion*) passa a ser o direito natural (*ius naturale*); no justo político (*politikon dikaion*) vê o *iustum civile* romano; no justo por convenção (*nomikon dikaion*) vê o *iustum legale* ou *positivum*. A variabilidade (*kinoymena*) passa a ser mutabilidade (*mutabilitas*).

Isso se justifica porque o problema não é visto, primariamente, como de interpretação da obra aristotélica. A preocupação de Tomás é de entender o mesmo problema na ordem da realidade. Por isso o compromisso com os limites do texto é colocado em segundo lugar. A investigação sobre a justiça e o direito tem grau mais elevado de importância.

Ao fim, a mutabilidade do direito natural é admitida, mas dentro de certos limites. A ênfase de Tomás é no fundamento racional da mudança, e por isso só a admite se estiver de acordo com a natureza das coisas – que podem mudar – e se mantiver as mesmas razões da lei natural. Conclui que apenas aquilo que é justo por consequência da natureza humana e da justiça pode variar, e apenas na minoria dos casos. A lei natural, por sua vez, pode mudar por adição, por subtração, ou por determinação divina.

De Soto e Suárez partem do trabalho de Tomás – como ele partiu do de Santo Alberto Magno – para construir as suas obras. A identidade dos exemplos, das questões, das opiniões citadas e da ordem das matérias revela, para além de qualquer dúvida, que fazem parte de uma tradição de pensamento.

Suárez, como foi notado, já é um dos últimos representantes dessa tradição – talvez o último –, e já não a segue irrestritamente. De Soto, porém, é tomista na forma e na matéria. Pela análise torna-se claro que ambos se percebem como legítimos intérpretes de Santo Tomás de Aquino e que, mesmo discordando ou apresentando novos fundamentos para as mesmas soluções, não pensam estar inovando nem criando uma nova filosofia jurídica.

Em de Soto, a ênfase na distinção entre os tipos de razão – especulativa e prática –, os efeitos intelectuais do pecado e do vício e o papel que isso tem na explicação da mutabilidade, bem como a distinção entre as duas potestades divinas – Senhor (*Dominus*) e Legislador e Juiz (*legislator et iudex*) – são dignas de nota.

Em Suárez, chama a atenção a preocupação com os usos próprios e impróprios das categorias jurídicas, especialmente para negar a possibilidade de ab-rogação e dispensa da lei e do direito naturais. Ele restringe mais a mutabilidade do que seus predecessores – o que é curioso se a opinião comum de que, no final, ele já seria um representante do voluntarismo moderno for considerada.

A negação da dispensa em Suárez, porém, já parece acenar a escolha moderna pela positividade abrangente e extensa de todas as possibilidades jurídicas. Ao invés de deixar margem de ação para os magistrados e potestades, parece preferir uma lei que comande (sendo essa sua característica principal) a uma lei que admita mudanças, ab-rogações e dispensas, intrínseca ou extrinsecamente.

Conquanto o número de autores e o grau de detalhamento da análise seja insuficiente para formar uma imagem completa das interpretações Escolásticas do problema da variabilidade do justo por natureza de Aristóteles, este artigo serve para demonstrar que havia uma preocupação de resolver o problema, que ele tinha certa centralidade no pensamento jurídico e que as opiniões não eram perfeitamente idênticas.

## Referências Bibliográficas

- Aristóteles (2017). *Ethica Nicomachea V 1 - 15. Tratado da Justiça*. Tradução e Comentários de Marco Zingano, Editora Odysseus.
- Aristotle (1894). *Ethica Nicomachea*. J. Bywater (eds.). Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. Nicomachean Ethics. Trans. W. D. Ross. In: BARNES, Jonathan (ed.) (1995). *The Complete Works of Aristotle. Revised Oxford Translation. Vol. II*. Princeton University Press.
- Decock, Wim (2016). Domingo de Soto: De iustitia et iure (1553-1554). In: S. Dauchy et al. (eds.), *The Formation and Transmission of Western Legal Culture. 150 Books that Made the Law in the Age of Printing*. Springer.
- Destrée, Pierre (2000). Aristote et la Question du Droit Naturel (Eth. Nic., V, 10, 1134b18 – 1135a5). *Phronesis*, v. 45, n. 3, p. 220-239.
- França, Jefferson Luiz (2015). Alguns Aspectos sobre o Direito Natural na Ética a Nicômaco de Aristóteles (En, V, 10, 1134b18–1135a5). *HYPNOS*, v. 35, p. 231-245.
- Hesiod (2006). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Ed. and Trans. Glenn W. Most. Harvard University Press.
- Sancti Thomæ de Aquino (1969). *Sententia Libri Ethicorum, vol. II, libri IV-X – Indices. Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. Edita. Tomus XLVII. Ad Sanctæ Sabinæ*.
- Soto, Fratris Dominici (1569). *De Iustitia et Iure in Libri Decem*. Excudebat Ioannes Baptista a Terranoua.
- \_\_\_\_\_. (1922). *Tratado de la Justicia y el Derecho. Tomo Primeiro*. Editora Reus.
- \_\_\_\_\_. (1926). *Tratado de la Justicia y el Derecho. Tomo Segundo*. Editora Reus.
- Strauss, Leo (2014). *Direito Natural e História*. Trad. Bruno Costa Simões. WMF Martins Fontes.
- Suárez, Francisco (1967). *Tratado de Las Leyes y de Dios Legislador en Diez Libros. Volumen I (Libros I y II)*. Instituto de Estudios Politicos.
- Thomas Aquinas (1964). *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Trans. C. I. Litzinger, O.P. Henry Regnery Company.
- Tomás de Aquino (2015). *Suma Teológica I seção da II parte, questões 49-114, vol. IV. 3ª ed.* Edições Loyola.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Suma Teológica II seção da II parte, questões 57-122, vol. VI. 3ª ed.* Edições Loyola.
- Voegelin, Eric (2009). *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*. É Realizações Editora.

Zingano, Marco (2017). Comentários. In Aristóteles (2017). *Ethica Nicomachea V1 - 15. Tratado da Justiça*. Tradução e Comentários de Marco Zingano. Editora Odysseus.

Data de recebimento: 05/05/2022

Data de aprovação: 05/06/2022