

DIREITO NATURAL: BERÇO DOS DIREITOS HUMANOS

Kaiomi de Souza Oliveira

Mestranda pela Fundação Eurípides Soares da Rocha de Marília – UNIVEM.

Professora de Direito Processual Civil I da Fundação Eurípides Soares da Rocha de Marília – UNIVEM.

Advogada Militante.

INTRODUÇÃO

A conscientização do homem no tocante às suas próprias obrigações e aos seus próprios direitos perante seus semelhantes, percorreu um longo caminho, conforme percebemos na Grécia, com a mitologia; com o direito natural do filósofo Aristóteles; na filosofia estóica e na filosofia de Cícero. Esses direitos, baseados na razão e na moral, lhes são inerentes pela sua qualidade de pessoa humana. Portanto, tais direitos irão consolidar os direitos fundamentais do homem na doutrina do direito natural.

Será abordado no trabalho a peça de Sófocles *Antígona*, do ano 442 a C. Com essa tragédia mitológica, perceberemos que a dicotomia entre o direitos das cidades e o direito natural dos povos não é uma preocupação da atualidade, mas sim um sentimento inerente que surgiu com a humanidade.

Discorreremos sobre o direito natural como fundamento dos direitos humanos, analisando a construção da noção de Justiça dos gregos e do pensamento filosófico de Aristóteles, dos estóicos e Cícero.

Para Aristóteles, a melhor constituição está na justiça natural, porque é universal e independe do que as pessoas pensam. Os estóicos colocam que a lei que deve reger a comunidade humana é a lei natural, porque esta é única, superior e perfeita; portanto, não necessita de correções ou melhoramentos, pois a razão humana inspirada na natureza é a base da lei e da justiça.

Portanto, iremos perceber que a construção filosófica sobre o direito natural de Aristóteles, Cícero e dos estóicos fundamentou a Declaração Universal dos Direitos do Homem, as nossas Constituições entre outros documentos que protegem os Direitos Humanos.

1. DO MITO À REALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

O conflito entre lei das cidades e lei natural torna-se uma preocupação generalizada entre os povos antigos e repercute, inclusive, na literatura e no teatro. Sua maior expressão encontra-se na tragédia¹ *Antígona*. O conflito estabelece uma dicotomia entre Antígona – que representa a família - e Creonte – que representa a cidade.

A intenção de começar abordando a peça de teatro grego do ano de 442 a C, o gênero literário de Sófocles, *“A tragédia de Antígona”* que foi uma das peças trágicas que mais bem retratou a inquietação dos gregos com a noção de *Justiça* da sua época, é para demonstrar que, na antigüidade, já havia uma preocupação com os Direitos Humanos, quando Antígona confronta os Direito Natural com o Direito das Cidades, representando por Creonte.

O tema teatral pertence ao ciclo tebano da família dos Labdacidas. Antígona, filha de Édipo, o acompanhou nos caminhos da Grécia até Colona, onde ele morreu. Ela volta a Tebas e vive com a irmã Ismênia. Mas uma nova desgraça acontece. Os seus dois irmãos, Etéocles e Polínice, lutam pelo poder e se matam um ao outro. O tio, Creonte, chefe de Tebas, manda enterrar Etéocles, mas proíbe sepultar Polínice, que combatia contra a cidade.

No prólogo da peça, Antígona pede ajuda a Ismênia para enterrar seu irmão Polínice. “É proibido, vai fazer uma loucura”, responde esta, “você quer o impossível”. Mas Antígona lhe diz: “Deixe a mim e a minha insensatez arriscar aquilo que receias tanto”. Logo no começo, são bem assinalados traços típicos de Antígona: a sua determinação e a sua coragem de fazer cumprir a lei que se estabelece acima dos homens.

No primeiro episódio, Creonte se apresenta a eles proclamando os princípios que o guiam:

Ocupo o trono e o poder [...]. Aquele que ousar sobrepor o amigo à pátria, eu julgarei que é uma nulidade”. Aplicando tais princípios ao caso dos dois irmãos: “A Etéocles, que tombou defendendo a cidade, ordenei que dessem um túmulo digno. Quanto ao seu irmão Polínice, que voltou do exílio para destruir o solo pátrio a ferro e a fogo [...], e fazer de cada cidadão um escravo, a esse não

1 A tragédia é um gênero literário e teatral – é a origem do teatro -, nascido dos cultos religiosos a Dionisos. Entre os séculos V e VI a.C., a Grécia conhece seus maiores trágicos: Ésquilo, Sófocles e Eurípides.

permito que a cidade honre nem com sepultura, nem com cantos fúnebres. Insepulto fique e seja pasto de aves e de cães, hediondo quadro a quem o vir.

Para Creonte, a pátria antes de tudo. Os velhos, a quem Creonte pede ajuda para que suas ordens sejam respeitadas, não parecem de acordo, mas não querem protestar com medo de morrer.

Da mesma maneira, o guarda encarregado de vigiar o morto, que descobriu que o morto fora recoberto de terra e que o ritual fúnebre foi praticado, morre de medo de revelar o fato a Creonte.

Efetivamente, Creonte estoura: “alguém ousou desobedecer!” Ele vê a rebelião em tudo; o dinheiro compra tudo e destrói os Estados, mas os deuses estão do seu lado. Creonte propõe uma ordem em que tudo seria subordinado ao Estado, é uma ordem totalitária. A peça não é só um conflito de princípios, mas Sófocles, o autor da tragédia, mostra os indivíduos agindo, em um conflito de seres humanos muito diferenciados e marcados.

O segundo canto da peça é muito famoso: “Há muitas maravilhas no mundo, mas a maior de todas é o homem”. Ele canta o gênio do homem e a desgraça que acontece quando ele é mal usado.

O coro admira os progressos da civilização humana: navegação, cultivo da terra, caça, pesca, domesticação dos animais, literatura, filosofia, construção. Só a morte ela não vence. Esses progressos são grandes, mas nada têm a ver com a ordem moral: a potência que eles dão à humanidade podem ser utilizadas, tanto para o bem, quanto para o mal. É preciso saber juntar o respeito das leis do Estado e o respeito à justiça, que os deuses exigem. O princípio é bem claro. Aqui o coro é o porta-voz do poeta, que fala a Atenas dos problemas do seu tempo.

No episódio seguinte, o culpado é trazido diante de Creonte: é Antígona. E a cena apresenta o grande debate entre Creonte e Antígona. Trata-se de um conflito de princípios entre duas formas de vida: temer a morte e não ter medo de morrer; duas formas de ideal: o ódio e o amor; dois tipos de deveres: perante as leis da cidade e perante as leis não escritas, inabaláveis, dos deuses. Para Antígona, as únicas leis que ela reconhece são os grandes princípios morais que os deuses garantem. À ordem de Creonte, ela opõe os deveres de família; Creonte, que é autoritário e orgulhoso, invoca a razão de Estado, mas age contra o bem comum. Mais tarde, ele irá reconhecer.

Através desses exemplos vivos, Sófocles sublinha uma série de pares de deveres: família e Estado, humanidade e autoridade, religião e respeito às leis do Estado. O que dá força a Antígona é o seu amor: “Não nasci para odiar, mas para amar”. Esta iluminação acaba com as astúcias de Creonte.

Com essa tragédia, passamos a um plano superior: a justiça das cidades cede o passo ao amor e a justiça dos deuses. Creonte está decidido a executar Antígona.

Creonte e Antígona são diferentes e semelhantes, são vontades inflexíveis, almas opostas que recusam ajuda dos que poderiam desviá-los do caminho que eles estão decididos a percorrer até o fim. É tudo ou nada. Eles põem em jogo as suas vidas: Antígona pelo irmão e Creonte pelo poder.

Nesse debate, o teatrólogo Sófocles escolheu o seu lado: que a razão está do lado de Antígona. Evidentemente, o dever de um rei é a lealdade em relação ao país. Para Creonte, a salvação está na ordem, na disciplina, no respeito à lei. Mas Creonte entra no domínio dos deuses que mandam respeitar o direito do sangue, o direito da família. Também ele não tem direito sobre um morto. Todos lembram a Creonte a lei dos deuses, mas ele é irredutível; para Creonte, se existe a lei das cidades, esta tem que ser cumprida, mesmo que venha a desrespeitar o direito natural.

Antígona, ao contrário de Creonte, não se coloca no terreno da lei; a única coisa que ela lhe opõe é o liame familiar, que a justiça humana transcende a vida, que a dignidade vai além do corpo, que **é preciso que a lei do Estado coincida com a lei divina**. O drama de Antígona não é abstrato: a nobre figura de Antígona é caracterizada pela piedade, em relação aos deuses, em relação à família, em relação a todos com quem vive. Ela atingiu um nível superior, onde o amor substitui a justiça das cidades. Antígona já nos ensina os **direitos humanos**.

Aristóteles, numa conhecida passagem da Retórica, cita a Antígona da peça de Sófocles, quando estabelece uma distinção entre lei particular e lei comum. Lei particular, segundo Aristóteles, é aquela que cada povo dá a si mesmo, podendo as normas dessa lei particular ser escrita ou não-escrita. Lei comum é aquela conforme à natureza, pois existe algo que todos, de certo modo, adivinhamos sobre o que por natureza é justo ou injusto em comum, ainda que não haja nenhuma comunidade ou acordo.

Segundo Celso Lafer, numa elaboração doutrinária do direito Natural esclarece que é possível distinguir dois planos: o ontológico e o deontológico. No primeiro, identifica-se o Direito com o Direito Natural. No segundo, o Direito natural aparece como um sistema universal e imutável de valores.

O grande mestre conclui ainda que a primeira acepção abrange a segunda, pois neste caso o ser do Direito (ontologia) constitui-se como dever ser do Direito Positivo (deontologia), na medida em que o dizer o Direito e o fazer a justiça são concebidos como atividades sinônimas. A segunda acepção, no entanto, não engloba a primeira. Com efeito, ao se admitir a existência de valores universais e imutáveis não se nega a presença de outros fatores, como os sociais, políticos e econômicos que influenciam a realidade jurídica. O sistema de valores do Direito Natural existe, no entanto, para exercer uma função de controle em relação ao Direito Positivo. Daí a possibilidade de um dualismo entre o respeito à justiça e o respeito à lei, configurado no diálogo entre Creonte e Antígona citado por Aristóteles (Celso Lafer, 2003: 26).

2. A NOÇÃO DE JUSTIÇA PARA OS GREGOS

Quando falamos de direitos Humanos estamos fazendo um a construção lógica da idéia de Justiça, por isso, é importante abordar por meio de um rápido levantamento histórico o conceito de Justiça que vem dos romanos.

Como bem lembra o professor Olney Queiroz Assis, nas sociedades primitivas, período pré homérico das civilizações gregas, o poder de estabelecer o equilíbrio social, estava fundado primariamente no sistema palaciano e da sua figura central (o rei divino) que representa um instrumento de poder, pois era faculdade do rei estabelecer o domínio da guerra, da economia, da vida religiosa e das leis. Portanto, esse sistema acumulava todo o poder nas mãos de uma única pessoa, o rei (Queiroz Assis, 2002: 56).

No período homérico, esse modelo de organização política, econômica e social foi destruída em virtude das invasões das tribos dóricas. A destruição de Micenas, o mais importante núcleo urbano fundado por essa civilização, faz desaparecer a civilização creto-micênica.

Logo, continua Queiroz Assis,

com o desaparecimento desse sistema palaciano, subsistem lado a lado duas forças sociais: de um lado as comunidades aldeãs, de outro a aristocracia guerreira, cujas famílias mais eminentes detêm, igualmente, com privilégio do genos, o monopólio das práticas religiosas. Essas forças opostas, liberadas pelo desmoronamento do sistema palaciano e que às vezes se enfrentam com violência, a busca de um equilíbrio, de um acordo fará nascer, num período de desordem, uma reflexão moral e especulações políticas que irão se definir numa primeira forma de sabedoria humana (Queiroz Assis, 2002: 56).

O desaparecimento da vida palaciana e conseqüentemente da vida urbana, leva a população a organizar-se em pequenas colônias, cuja célula básica é o *genos*: uma grande família. Nesse sentido, o poder de estabelecer o equilíbrio social nessa comunidade, está dominado pelo elemento organizador, fundado, primariamente, no princípio do parentesco. Todas as estruturas sociais, deixavam-se penetrar por esse princípio, valendo tanto para as relações políticas, como para as econômicas e para as culturais, produzindo uma segmentação que organiza a comunidade em famílias, clãs, grupo de clãs. Dentro dessa comunidade, todos são parentes, portanto, o indivíduo só é alguém por sua pertinência parental ao clã.

Com o desenvolvimento das sociedades, quer pelo seu aumento quantitativo, quer pelo aumento da complexidade das interações humanas possíveis, o princípio do parentesco, pela sua pobreza, é pouco a pouco, diferenciado e substituído com base da organização social (Ferraz Junior, 1988: 54).

Na medida em que alguns homens se libertam do processo de produção, intensificam a destruição da comunidade gentílica pela consolidação de laços de parentesco entre grupos menores: o *oikos* ou família. Esses mesmos homens, libertos do processo de produção, dão início a construção da *polis* e do seu espaço público.

Com a destruição da comunidade gentílica, vai se adquirindo um sentido abstrato, não mais de uma família, mas de algo ao qual o indivíduo pertence. A unidade produtiva passa a ser o *oikos* ou *oikia*, uma instituição social bem menor que o *genos*, composta pelos parentes mais afins, dirigida e administrada pelo *despotes* ou *pater familias* (Queiroz Assis, 2002: 60).

A formação de costumes, portanto, em círculos sociais de pequena extensão territorial, fixava direitos e deveres entre os habitantes. A sorte dos dirigentes era intimamente condicionada à sorte dos que o cercavam. Cada grupo tinha que contar consigo mesmo, na paz como na guerra. A auto-suficiência era finalidade decorrente das condições econômicas. Por sobre isso, entendia-se que a religião e a moral exigiam de todos, indiferentemente. O governante parava ante certos preceitos, que ele cria impostos pela divindade ou pela convicção jurídica da igreja ou dos doutos (Pontes de Miranda, 2002: 78).

Com a passagem da organização gentílica para a organização política, aparece as diferenças entre os grupos e consequentemente entre classes sociais. As comunidades passam a se organizar como *polis*, sociedades políticas com suas formas hierárquicas de domínio fundadas no prestígio ou *status*, que determina a posição das pessoas na sociedade. A participação dos homens no destino da polis faz deles homens livres. A liberdade participativa ou política aparece como um *status* próprio do cidadão (Queiroz Assis, 2002: 65).

A efetivação da natureza humana só ocorreu quando o homem se socializa, torna-se participante de um grupo, isto causa uma mudança radical no direito, pois o direito não depende mais das relações de parentesco. Isso ocorre nas culturas pré-modernas com o aparecimento do mercado. Aqui, a posição do comerciante deixa de ser determinada pela sua situação na família, no clã e passa a ser determinada pela sua vida em sociedade.

O direito paulatinamente vai se transformando numa ordem autônoma, que atravessa todos os setores da vida social – político, econômico, religioso, cultural – mas que não se confunde com eles. O comportamento ilícito passa a depender de procedimentos decisórios regulados (Ferraz Jr, 1988:54).

Poder econômico, político e religioso se concentra no grupo de eupátridas. Ademais os eupátridas detêm a religião e o direito, posto que a religião atribui aos *despotes* a autoridade suprema de sacerdote e juiz. Uma desigualdade originária se

estabelece entre as famílias que vão se formando fora do *genos* e as famílias aristocráticas, aquelas ficam excluídas do casamento sagrado, da participação nos rituais religiosos, não possuem ancestrais, túmulos de antepassados e deuses da casa. Além disso, leis desiguais regulamentam a propriedade: enquanto sobre as férteis propriedades das famílias aristocráticas incide um regime jurídico proibitivo da alienação e da partilha, mantendo fortalecido o poder oligárquico, divisões contínuas fragmentam a pequena propriedade, abrindo possibilidades para a escravização dos pequenos proprietários (Barros: 1999).

Com o aparecimento do aristocrata e do escravo, surge a expressão *euleteria* que é derivada do substantivo *euleuterós*, que significa liberdade, ou seja, o indivíduo pertence a um grupo social, mas não se submete a ninguém. Portanto, a liberdade aparece para os gregos como Justiça, oposição a escravidão e equilíbrio (igualdade).

O direito sempre como fonte de inspiração e símbolo o direito grego, que se materializa através de uma balança segura pela deusa grega Diké.

Diké é filha de Zeus e Themis. A deusa está com os olhos abertos segurando uma balança com os dois pratos, sem o fiel no meio, na mão esquerda; na mão direita, a deusa segura uma espada. Quando a balança estiver em perfeito equilíbrio, simétrica, dá-se a concepção de igualdade e por consequência a idéia de justiça na cultura grega.

Cabe ressaltar que a deusa Diké tem um significado simbólico. Os olhos abertos da deusa significa para os antigos a especulação, o saber puro; já a audição mostra o valor, as coisas práticas, saber agir, a prudência. Já o fato de a deusa grega carregar na mão uma espada, mostra que os gregos o direito conectam o direito com a força necessária para executá-lo. Diké repõe o equilíbrio e a igualdade quando violados. Conforme lembra Olney Queiroz Assis (Queiroz Assis: 2002: 78), “a justiça é igualdade (pratos em equilíbrio), mas também é retribuição, vingança e castigo (espada na mão). A função de Diké é impor uma regra de equilíbrio entre os homens e punir o transgressor da regra, pelo estabelecimento de uma medida justa.”

Nesse sentido, o professor Olney Queiroz Assis (Queiroz Assis, 2002: 312) acrescenta que:

O aumento da complexidade social em virtude da ampliação dos mercados, aumento da população de livres e escravo, invenção de contratos de empréstimos com garantia, expansão do comércio marítimo e o início de uma economia monetária provoca a grande crise. A crise induz o grego a repensar a sua vida social, sua política, isto é, a forma de governo, o conjunto das instituições públicas e suas leis. O direito costumeiro, dotado de regras que privilegiavam a aristocracia de sangue, passa a ser questionado e isso envolve certas dificuldades, afinal o direito antigo é divino. A oposi-

ção inicial, pelo o que parece, ocorre no plano religioso. De um lado o antigo direito, fundado nos costumes, que garantem privilégios a aristocracia de sangue, representado pela deusa Themis e de outro lado, o novo direito, fundado na isonomia e no controle da desmedida, representado pela deusa Diké. A rigor, tanto em um aspecto, quanto no outro, tem-se direitos naturais, posto que não se trata de convenção ou acordo entre os homens, mas são dados pelas divindades.

Themis etimologicamente tem o sentido de lei, daí o porquê de os déspotas dos tempos patriarcais julgarem de acordo com *themis* que é a lei proveniente de Zeus. Daí o sentido de direito natural. Portanto, enquanto a deusa *Themis* refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, a deusa *Diké* significa o cumprimento da justiça.

Contudo, toda manifestação do direito fica a cargo da nobreza aristocrática que administra a justiça segundo a tradição, mediante normas costumeiras, sem leis escritas.

Porém, com o aumento da oposição entre nobres e cidadãos livres, que surge em consequência dos cidadãos alheios à nobreza, gera facilmente o abuso político das magistraturas e leva o povo a exigir leis escritas.

Logo, prossegue o professor Olney Queiroz Assis (Queiroz Assis, 2002: 313), “a noção de justiça, simbolizada na deusa Diké, caracteriza-se por possuir uma acepção uma mais ampla e abstrata. Entretanto, com a legislação, passa a ter um conteúdo palpável, uma vez que justiça passa a consistir na obediência às leis da cidade”.

Mas há um momento em que a lei da cidade se choca com o costume primitivo que remonta aos antigos *genos*, ou seja, a lei da cidade não condiz com os direitos dado pela divindade, aparece a contraposição entre o “justo por natureza” e o “justo por convenção ou legislação”.

3. DIREITO NATURAL NA CONCEPÇÃO DE ARISTÓTELES

A idéia de um direito natural na concepção de Aristóteles aparece nas suas obras. Porém, é na obra *Ética a Nicômaco* que aparece a clara distinção entre o justo por natureza e o justo por convenção ou por lei.

Quando nos remetemos a Aristóteles, obrigatoriamente teremos que citar seu mestre Platão, pois em todas as suas obras, Aristóteles faz objeções à teoria platônica das idéias. Quanto ao direito natural, Platão pensa numa sociedade perfeita no mundo das formas, diferentemente pensa Aristóteles, pois para ele o direito que é universal.

Na obra de Aristóteles “*Ética a Nicômaco*”, aparece a dicotomia entre justiça positiva e justiça natural, assim vejamos no início do Capítulo 7 do livro 5:

Da justiça política, uma parte é natural e outra parte é legal. A natural, é aquela que tem a mesma força aonde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida: por exemplo ... todas as leis promulgadas para casos particulares ... e as prescrições dos decretos ... as coisas que são justas não por natureza, mas por decisão humana, não são as mesmas em toda a parte... . Alguns pensam que toda a justiça é desta espécie, porque as coisas que são por natureza, são imutáveis e em toda parte têm a mesma força (como o fogo, que arde tanto aqui como na Pérsia), ao passo que eles observam alterações nas coisas reconhecidas como justas. E as próprias constituições não são as mesmas, conquanto só haja uma que é, por natureza, a melhor em toda a parte (Aristóteles, 1992: 192).

Para Norberto Bobbio (Bobbio, 2003: 34), o direito natural é definido, nessa passagem do livro *Ética a Nicômaco*, por meio de duas características:

- 1) a primeira é que o direito natural tem validade universal, posto que independe do lugar e do tempo. Essa característica consiste com o conceito de natureza e com tudo o que é natural, como o fogo que arde da mesma maneira em toda parte, tanto na Grécia como na Pérsia.*
- 2) a segunda é que as regras que o direito natural delimita não são extraídas das opiniões ou decretos dos homens e, portanto, estabelece o que é justo ou injusto por si mesmas, independentemente do que pensam as pessoas.*

Acrescenta Bobbio quanto ao direito positivo – “Aristóteles o chama de “legal”, isto é, proposto por meio de leis”. Quanto a esse direito, apresenta características contrárias ao direito natural, pois enquanto o direito natural é válido iniversalmente, o direito positivo muda de lugar para lugar, é incerto e tem validade particular.

Portanto, para Aristóteles as ações reguladas pelo direito natural não pertencem ao julgamento dos homens, pois há uma esfera de comportamento que são obrigatórios, que não dependem da vontade humana, são ações boas ou más por si mesmas.

Há ainda a acrescentar que as ações reguladas pelo direito natural, não são todas as ações possíveis, posto que além dessas ações, existe as ações reguladas pela lei positiva. Portanto, o que é lei positiva, é a que torna obrigatória as ações indiferentes ao direito natural. Pelos exemplos dados por Aristóteles, elucidaremos bem a questão: sacrificar a Zeus uma cabra ou duas ovelhas é, por si mesmo, uma ação

indiferente no sentido de que o direito natural não se ocupa com ela; se há, porém, uma lei positiva que obrigue a sacrificar uma cabra no lugar de duas ovelhas, ou vice e versa, estou livre de fazer uma coisa ou a outra. Logo, essa ação deixa de ser livre, se intervém a lei positiva, impondo uma forma de sacrifício e excluindo a outra.

Enaltece Bobbio, com um outro exemplo de Aristóteles de direito natural – por exemplo, o direito que prescreve o respeito aos pactos, nunca é indiferente, ou seja, é uma ação obrigatória que não necessita que a lei positiva intervenha para sancioná-la.

Nesse sentido, Bobbio entende que o interesse de Aristóteles, nessa distinção de direito natural e direito positivo, consiste no fato de delimitar a matéria de cada um. Em outras palavras, a matéria que corresponde ao direito natural são os comportamentos bons ou maus em si mesmos; já a matéria que corresponde ao direito positivo, começa onde cessa a abrangência do direito natural e concerne as ações indiferentes.

Instigado com o modelo Aristotélico de distinção entre o direito natural e o direito positivo, Bobbio indaga-se: O que aconteceria se uma positiva invadissem a esfera das coisas reguladas pela lei natural? A resposta, para Norberto Bobbio, estaria fundamentada em duas diferentes hipóteses: 1) Ou a lei positiva regula o comportamento do mesmo modo que a lei natural, ordenando-a o que ela ordena, e proibindo-a o que ela proíbe – neste caso, portanto, a lei positiva vem a reforçar a lei natural; 2) Ou a lei positiva regula de modo oposto que o direito natural, ordenando o que a lei natural proíbe ou proibindo o que ela permite, – neste caso, ocorre um conflito de normas que só pode ser resolvido em favor da norma considerada superior.

Logo, é visível na obra *Ética a Nicomaco*, em uma passagem da *Retórica*, a clara preferência de Aristóteles pelo direito natural: se a lei escrita é contrária à nossa causa, torna-se necessário utilizar a lei comum e a equidade, que é mais justa (...). Com efeito, a equidade sempre dura e não está destinada a mudar: e até mesmo a lei comum (pelo fato de ser natural) não muda, enquanto as leis escritas mudam com frequência (Aristóteles, Olney Queiroz Assis, na sua obra *O estoicismo e o direito*, entende que “essa interpretação de Bobbio a respeito da teoria aristotélica do direito natural está muito próxima de uma explicação do direito natural estoico” (Queiroz Assis, 2002: 322).

4. ESTOICISMO E O DIREITO NATURAL

4.1. Noções preliminares

O estoicismo vai do período do século III a. C. ao período II d. C., portanto, abrange um período de cinco séculos. Nesse período, a doutrina passa por alterações e modificações, motivo pelo qual os historiadores da filosofia distinguem três períodos do estoicismo: o estoicismo antigo, o estoicismo médio e o estoicismo da época imperial.

Ao estoicismo antigo, estão ligados os nomes de Zenão de Cício (336-324 a C), Cleanto (331-232 a C) e Crisipo (280-210 a C). Zenão funda uma escola em Atenas por volta do ano 300 antes de Cristo, próximo ao Pórtico Poecilo. Como é de costume dar a uma escola o nome do lugar onde está estabelecida, a escola de Zenão passa a chamar-se estóica, porque pórtico em grego se diz *stoa*; também em virtude desse fato, algumas vezes se utiliza a expressão filosofia do pórtico ou *Stoa* para designar o estoicismo.

O estoicismo médio é representado, sobretudo, por Panécio (185-112 a C) e Possidônio (135-51 a. C.). Nesse período, a filosofia estóica se expande pela Babilônia, Alexandria e, finalmente, Roma, onde finca raízes e influencia um círculo destacado de políticos, juristas e filósofos por quase quatro séculos. Os principais representantes do estoicismo se destacam da Grécia para Roma já a partir do estoicismo médio. Panécio e Possidônio, por exemplo, vivem em Roma e só retornam a Atenas para assumirem a direção da escola.

O filósofo Cícero é profundamente influenciado por Panécio, tanto que se fundamenta na sua obra *Os deveres*, as relações entre o *bonestum* e o *util*. Já o estóico Possidônio é mestre de Cícero e, com base nos ensinamentos e na obra desse filósofo, Cícero escreve os tratados *Da Natureza dos Deuses e Sobre a Adivinhação*.

O estoicismo romano da era imperial reúne os nomes de Sêneca (4-65 d. C.), Epicteto (50-130 d. C.) e Marco Aurélio (121-180 d. C.). Há uma distância em relação à doutrina dos primeiros estóicos (Zenão e Crisipo) no que concerne às especulações em torno da lógica e da física. Essas duas partes da filosofia, especialmente a lógica, são deslocadas para um plano secundário ou quase inexistente; a preocupação central é mesmo em torno da ética.

A filosofia estóica se constrói a partir de uma arquitetura sistêmica muito complexa, pois não permite a compreensão de uma parte a não ser a partir de sua inserção no todo. Portanto, a existência de uma razão universal, que produz e governa toda a realidade de acordo com um conjunto de leis necessárias, é a base da doutrina estóica.

Logo, na concepção estóica, a “razão universal” é a natureza e a “providência” é o conjunto das leis necessárias que regem a natureza. A felicidade e harmonia do homem, o seu supremo bem, consistem em viver de acordo com o *logos*, isto é, de acordo com a natureza. Assim, o homem embora impulsionado por instintos como os animais, participa da natureza. Para viver de acordo com a razão universal, a ação moral do homem consiste em renunciar a todos os instintos passionais, em dominar todas as suas paixões, em aceitar a providência e escolher, dentre as mais indiferentes, aquelas que são preferíveis. Para isso, são necessários o conhecimento intelectual, que é a “sabedoria” e o conhecimento dialético que se obtém com a lógica e a física, que é a “viturde”.

Ao expor a filosofia estóica, preferimos pela ordem que consiste em iniciar pela física, depois pela lógica e, por último, pela ética. Porém, não podemos deixar

de esclarecer, que esta não é a ordem adotada pelos filósofos estóicos Crisipo e Zenão, pois, segundo os historiadores, a ordem é: lógica, física e ética.

A opção de começar-se pela física é que nela se desenvolve a idéia fundamental que a ordem racional do universo é garantida por uma lei necessária que implica integração de todas as coisas, formando uma cadeia de causalidade que não pode se romper. A natureza é a razão garantidora dessa ordem. A física estóica mostra que não é possível delimitar as fronteiras dos objetos; eles se entrelaçam em relações complexas, formando uma totalidade que é o cosmo. Não há separação entre natureza e ser humano. O ser humano deve interagir-se com a natureza e essa interação significa compreendê-la pela aceitação de suas leis.

Olney Queiroz Assis explica que

o conhecimento da natureza é a preparação para a ação; por isso a física, no sistema estóico, tem a finalidade ética. A física é indispensável a ética por que ensina o homem a reconhecer aquilo que é conforme a natureza, estabelecendo a distinção entre bem e mal. É a física que ensina que há coisas que dependem somente de causas exteriores e que se encadeiam de maneira necessária e racional, portanto independem da vontade do homem.

Nesse sentido, acrescenta Olney, a finalidade ética consiste em fundar a racionalidade da ação humana na racionalidade da natureza, ampliando as inclinações naturais, como por exemplo, o amor por si próprio deve ampliar-se em amor pela humanidade (Queiroz Assis, 2002: 302).

4.2. Direito natural

Com o fim da democracia grega e das cidades-estados, atribui a todos os indivíduos, inclusive às mulheres, aos escravos, aos estrangeiros e àqueles que perderam o *status quo* de cidadãos para se converterem em súditos dos grandes impérios, uma nova dignidade. Essa nova dignidade, segundo Lafer, resulta do significado filosófico conferido ao universalismo de Alexandre pelos estóicos, quando esses captam a idéia de que o mundo é uma grande cidade, uma *cosmopolis* da qual todos participam como amigos e iguais. À comunidade do gênero humano, corresponde também um direito universal, fundado num patrimônio racional comum, daí derivando um dos precedentes da teoria cristã da *lex aeterna* e da *lex naturalis*, igualmente inspiradora dos direitos humanos.

Para Olney Queiroz Assis, no seu livro *O estoicismo e o Direito*, os princípios básicos do direito natural estóico, em síntese, encontram-se no seguinte texto extraído de Diógenes Laércio:

Por isso o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, em outras palavras, de acordo com a nossa própria natureza e com a natureza do universo, uma vida que nos abstenhamos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica a reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo que existe. E nisso consiste a excelência (virtude) do homem feliz, e consiste o curso suave da vida quando todas as ações praticadas promovem a harmonia entre o espírito existente em cada um de nós e a vontade do ordenador do universo. Diógenes define expressamente como fim supremo agir racionalmente na escolha do que é conforme a natureza. Arquedemos, por seu turno, define fim supremo, a vida em que se cumprem todos os deveres.

A idéia de um direito natural para os estóicos, portanto, é a expressão da razão universal. Através da idéia de razão universal, o estoicismo rompe as fronteiras das cidades e enxerga o mundo como uma grande cosmopolis, ou seja, uma única cidade em que os homens são parentes e amigos entre si. Esta noção, destaca Olney,

eleva a pessoa à dignidade de cidadã do mundo e amiga de todas as demais. Por isso Lafer reconhece no estoicismo uma vertente filosófica que contribui decisivamente na construção dos direitos humanos, cuja a expressão jurídica encontra-se nos direitos e garantias fundamentais.

A idéia do mundo como uma única cidade implica o reconhecimento da unidade do gênero humano, apesar da diversidade de nações. Da mesma forma, a idéia de cada indivíduo é única e implica o reconhecimento de proteção à vida, pois aquele que suprime uma existência atinge a harmonia do universo, é como se destruísse o mundo na sua inteireza.

Como já mencionado, a concepção estóica de direito natural implica a unidade do todo, ou em outras palavras, na unidade do gênero humano, cujas relações devem ser pautadas por um direito que seja comum a todos. Os juristas romanos, menciona Olney ao citar Justiniano, reconhecem essa idéia de que os direitos naturais, que se observam igualmente entre todos os povos, constituídos por um espécie de providência divina, permanecem sempre firmes e imutáveis.

4.2.1. A lei da natureza

A razão humana é a razão universal (ou Deus), e o homem como parte dessa razão universal, deve conformar-se com essa ordem racional do universo. Essa participação, segundo Olney Queiroz Assis, se manifesta em dois sentidos.

Em primeiro lugar, a razão humana é uma parte da razão universal. Em segundo lugar, a razão humana deve conformar-se ou harmonizar-se com a razão universal da qual é apenas parte. Contudo, essa partição - conformação não se dá pelo conhecimento intelectual que a lógica possibilita. A participação mesma ocorre mediante a ação moral que consiste em renunciar a todas as paixões, em dominar voluntariamente os desejos e em aceitar a providência e o destino. Assim, a ação racional humana, própria do sábio, é a vida em conformidade com a natureza e com a providência; isto é, em conformidade com um conjunto de leis necessárias. Portanto, nesse modelo totalizante que é a doutrina estoica, o tema fundamental ao qual se subordina os demais é a tarefa que se impõe ao homem de estruturar e viver a sua vida em conformidade com a natureza (Queiroz Assis, 2002:).

Portanto, para os estoicos, não há uma separação entre natureza e pessoa humana. O ser humano deve interagir com a natureza e essa interação significa compreender a natureza pela aceitação de suas leis.

Os estoicos arquitetam o mundo em sua física através de dois princípios: um passivo que é a matéria e o outro é ativo que é a razão agindo na matéria. A matéria, prosseguem os estoicos, é perecível porque está submetida ao movimento que implica uma perpétua transmutação. Há um primeiro movimento que vai do fogo à terra produzindo as coisas os ciclos de vida e morte, mas a morte se transforma em vida. Essas mudanças representam o encadeamento dos processos, onde tudo influi sobre tudo. O segundo movimento é o ativo, ou seja, é contrário à matéria, da terra ao fogo geralmente uma conflagração universal, onde todas as coisas são transformadas em fogo. Essa conflagração não significa a destruição do universo, mas a sua regeneração e reinício.

O conhecimento de que a natureza é um ser vivo, racional, animado e inteligente, permite ao homem a realização da sua harmonia com a natureza; de modo que a sabedoria e a ação moral que lhe segue deve representar a adesão do homem às leis da natureza. Nesse sentido, Crisipo (Laértios, 1977: 210), na sua obra *Do Belo*, afirma que “a justiça existe por natureza, e não por convenção, da mesma forma que a lei e a reta razão”.

Se houver uma harmonia necessária entre o homem e a natureza, deveremos concluir que a conservação do homem e a sua felicidade dependem de uma vida em harmonia com o todo. Esse é o modelo que Cícero toma como paradigma para organizar a *civitas*, ou seja, a tendência, que é igual em todos e possibilita a organização humana, com base no consenso em torno da lei natural. Em outras palavras, os homens tendentes à lei natural devem reunir-se em torno dos deveres que sejam comuns a todos e que reflitam os princípios básicos da lei natural.

Do exposto, deveremos concluir que a natureza estóica surge como única maneira de resgatar o fundamento do Direito, da lei e da norma, porque, para a doutrina, as leis estarão em consonância com a racionalidade e a normatividade se emanadas do *logos* da *physis*.

4.2.2. Direito natural na concepção de Cícero

Não é possível falar do direito natural estóico sem citar Cícero. O jurista e filósofo recebeu influência dos estóicos médios Possidônio, que foi seu mestre e Panécio, que o próprio Cícero reconhece, que foi quem fundamentou suas idéias para escrever o tratado *Dos Deveres*. Ademais, Cícero desfrutava, por muito tempo, da companhia do estóico Diódoto, que lhe ensina a dialética.

Cabe esclarecer que Cícero não é um estóico; ele assimila a filosofia estóica integralmente através da influência de seu mestre e amigos estóicos e retira deles as noções básicas para a composição de suas obras.

É possível observar nas obras de Cícero teorizações abstratas em relação ao direito natural e uma preocupação bastante acentuada pelas questões jurídicas ligadas à causuística.

A experiência prática de Cícero no cargo de Cônsul explica, por um lado, a sua crença muito forte de que sem o direito não é possível organizar a vida social. Mas essa organização deve partir do verdadeiro direito que é o direito natural, isto é, o vínculo essencial da vida deve fundar-se na lei da natureza.

Olney Queiroz Assis, cita na sua obra *O Estoicismo e o Direito* que:

Cícero alerta que seu intuito é ir além das realizações dos jurisconsultos, com o intenção de abranger o campo completo do direito e do conjunto das leis, posto que o direito civil representa um campo muito reduzido, um espaço pequeno e limitado da grande arquitetura que é o direito. A natureza do direito, diz Cícero, explica-se e descobre-se a partir da natureza do homem e não dos textos jurídicos (Queiroz Assis, 2002: 354).

No final de sua vida (53 a 43 a C), Cícero encontra-se situado no meio de transformações, num período de grandes crises, que culmina na guerra civil e a luta pelo poder entre Pompeu e Júlio César. Cícero, movido pelo desejo de lançar uma luz ao caos legislativo e moral daquela época, percebe a falta de uma doutrina, que seja reconhecida por todos e que permita distinguir o direito imanente à natureza e compulsório para os homens, do direito estabelecido por deliberação, sem permanência, mutável no espaço e no tempo.

É na sua última obra *Dos Deveres*, que Cícero expressa sua incerteza e ansiedade pelo destino da República Romana. A República, no pensamento de Cícero, para

ser duradoura, precisa ser regida por uma autoridade dotada de sabedoria e que se inspire e se apóie nas demais virtudes, fazendo valer, desse modo, os deveres, especialmente aqueles dois princípios originários que presidem a formação da *civitas*: o consentimento jurídico e o bem comum. O governo assim constituído, lembra Cícero, pode atribuir-se a um só homem ou a alguns cidadãos ou ao povo inteiro.

A sabedoria é, para Cícero, uma das quatro principais virtudes que compõem o honesto. É a sabedoria a primeira virtude a tocar a natureza humana e consiste na aprendizagem do verdadeiro.

Cícero considera as três formas de governo excelentes: monarquia, aristocracia e democracia. A excelência da monarquia reside na afeição ou tradição; a aristocracia, pela sabedoria; o governo popular, pela liberdade. Contudo, para Cícero, a melhor forma de governo é a mista, isto é, a que combine as excelências da monarquia, da aristocracia e da democracia.

Como visto, a sabedoria é imprescindível aos magistrados de uma *civitas*, cuja constituição reflete o governo misto. Deste modo, podemos observar que Cícero segue a trilha estoica porque entende que a sabedoria é capaz de neutralizar as paixões. Na concepção estoica, para evitar as paixões e deliberar conformidade com a razão, é preciso conhecer a natureza, a ordem universal.

Cícero reconhece, porém, que a figura do sábio é um ideal, pois ninguém consegue propagar a excelência em toda a sua plenitude.

A República de Cícero, concebida com uma constituição mista, não é uma utopia ou um modelo ideal, é perfeitamente realizável e exequível que até dispensa a figura de um homem sábio.

No que tange aos deveres médios, Cícero, na sua obra, cita que, para os estoicos:

são como que coisas honestas secundárias, próprias não apenas dos sábios, mas de todo o gênero humano...São deveres comuns, evidentes que muitos cultivam por bondade de caráter e progresso nos estudos... Mas quando um ato comporta os deveres médios, parece o cúmulo da perfeição porque o vulgo não nota geralmente o que se afasta da perfeição e, até onde nota, pensa que nada foi omitido (Cícero, Dos Deveres: 132,133).

Desse modo, os cidadãos, em geral, notadamente aqueles que exercem funções públicas, devem se submeter ao dever médio, cuja razão provável possa servir de base para a ação. Mas o homem pode agir incorretamente, escolhendo o não desejável. Para evitar o erro, Cícero coloca a sabedoria como a primeira virtude que se deve adquirir.

Enaltece Olney Queiroz Assis que:

A sabedoria tem o primado das virtudes porque é básica e orientadora. Ela implica o conhecimento da ciências (a lógica e a fi-

sica), qualificadas como virtudes porque, ao explicar a organização da natureza evitam que a pessoa dê o seu assentimento ao falso e não seja enganada por uma verossimilhança capciosa. Na concepção de Cícero, a ação é a parte mais importante da sabedoria, motivo pelo qual os deveres daí decorrentes são também os mais importantes. Assim, a parte mais valiosa da sabedoria é a que apresenta consequências práticas. Por isso Cícero entende, da mesma forma que os estóicos, que é preciso instruir os homens para que se tornem cidadãos melhores e mais úteis à cidade (Queiroz Assis, 2002: 366).

Ademais, Cícero destaca como dever do homem bom definir e defender o direito da *civitas*. O código jurídico das *civitates*, isto é, o código jurídico da república, suas leis e seus costumes devem fundar-se no direito natural.

Nesse sentido, Cícero entende que o fundamento do justo encontra-se na natureza e não na convenção ou no acordo entre os homens. O direito natural é, para Cícero, lembra Olney Queiroz Assis, o padrão ao qual o *ius civile* pode e deve conformar-se, pois pode ser captado a partir das tendências naturais do homem, das quais emanam os costumes e os deveres que estão ao alcance, não só do sábio, mas do gênero humano. Na linha dos costumes e dos deveres, Cícero amolda o *ius civile* romano, fundado na tradição dos antepassados, ao direito natural.

É certo, nesse sentido, que Cícero aproxima-se da filosofia estóica, isto é, que existe uma lei universal que se estende *erga omnes* no tempo e no espaço, que não está escrita nos códigos, mas na natureza e na razão dos homens, e que por isso transcende a lei particular de uma determinada cidade.

4.2.3. Direito Natural e Direito dos Povos

Convém lembrar que, para os estóicos, a lei da natureza é a expressão da razão universal. Portanto, a razão humana, inspirada na natureza, é a base da lei e da Justiça.

Conforme abordado por Cícero, também para os estóicos, o homem não chega ao grau de perfeição do sábio e não é capaz de compreender a ordem do universo de maneira integral, como lembra Olney, deve contentar-se com menos. Logo, os estóicos desenvolvem, ao lado da moral da intenção reta, um segundo nível da moral que consiste em fixar as tendências naturais e cuidar para que essas tendências não sejam corrompidas (Queiroz Assis, 2002: 373).

Nesse sentido, continua Olney, as tendências que consistem na conservação da própria vida e na sociabilidade entre os homens, amplia-se em amor pela família, amor pela pátria e, finalmente, amor por toda a humanidade e, desse modo, o direito natural, gradativamente, se incorpora às relações humanas. A consequência dos

vínculos naturais que unem os homens e o cuidado que a vida requer leva o homem a perceber as suas obrigações e deveres para com a humanidade em geral: a pátria, os parentes, os amigos, os viajantes, os estrangeiros, etc.

Vale dizer, esse é o fundamento dos Direitos Humanos no estoicismo. Porém, o universalismo, às vezes se encontra em conflito com as convenções humanas, em virtude das fraquezas provocadas pelas paixões. Daí ocorre a distinção entre direito natural e direito dos povos, que se explica, que nem sempre o direito das nações está em conformidade com o direito natural.

Contudo, para o estoicismo, não existe esta distinção, pois a convenção entre os homens só é considerada justa se estiver de acordo com o direito natural, porque a lei da natureza é anterior à lei positiva. Dessa forma, a Justiça é uma virtude que dirige os homens a uma vida em conformidade com a natureza.

Cícero também é regido por esse princípio estóico, quando expõe que a melhor forma de governo deve ser regida por leis que tenham, por padrão, a lei natural. O direito que regula a constituição e as relações humanas deve estar em perfeito acordo e harmonia com a ordem universal e, somente é assim, é possível edificar a organização concreta e necessária da vida social em conformidade com a justiça.

Olney (Queiroz Assis, 2002: 383,384), cita que o fundamento do direito para Cícero, não está no texto escrito, mas, sim, na lei suprema, fruto da razão universal, que existe antes de todas as “leis” escritas e antes mesmo da constituição da república.

Logo, continua Olney, para Cícero, “a natureza é a fonte do direito, e o direito deve estar de acordo com a natureza”. Há, entretanto, uma sociedade bastante ampla, que é a sociedade de todos os homens (do gênero humano) à qual se aplica o “direito dos povos” (direito natural) e uma sociedade bastante restrita (*civitas*) que integra os cidadãos de uma mesma cidade, à qual se aplica o “direito civil”. O direito civil pode ser mais detalhado que o direito dos povos (direito natural), mas deve obedecer os preceitos básicos desse último. Portanto, Cícero anda sempre no sentido de adequar o direito à ordem natural.

Nessa acepção, a lei que deve reger a comunidade humana é a lei natural, porque esta é única, superior a e perfeita; portanto, não necessita de correções ou melhoramentos. Logo, o homem que se conduz em conformidade com a lei natural é um homem sábio, porque não pertence a nenhuma cidade em particular, mas à cidade universal na qual todos os homens são concidadãos.

Por isso Cícero persiste em dizer que os magistrados sejam dotados desse caráter ético em conformidade com a natureza, do mesmo modo os jurisconsultos devem buscar o verdadeiro direito não nos editos dos pretores, porque estes podem estar contaminados pelos vícios ou defeitos, mas na própria natureza. Isso para Cícero são as preliminares que devem ser estabelecidas, antes de passar ao estudo do direito dos povos (direito civil), porque, este deve estar em conformidade com o direito que procede da natureza. Em outras palavras, a instituição das leis deve obedecer princípios acima delas, princípios esses que advêm do direito natural.

CONCLUSÃO

O presente trabalho teve como objetivo fundamental demonstrar a importância do direito natural como o berço dos direitos humanos, ou seja, que as leis da natureza são leis mais justas que a lei dos homens.

Os gregos conseguiram demonstrar essa dicotomia do direito natural com o direito das cidades através de peças de teatro, conforme foi abordado na peça de *Antígona*.

Também na construção do pensamento de Aristóteles, analisamos a importância do direito natural. Porém, é com os estóicos que o direito natural tomou força; para eles, não há uma separação entre natureza e pessoa humana. O ser humano deve interagir com a natureza e essa interação significa compreender a natureza pela aceitação de suas leis.

Deveremos concluir que a natureza estóica surge como única maneira de resgatar o fundamento do Direito, da lei e da norma, porque, para a doutrina, as leis estarão em consonância com a racionalidade e a normatividade se emanadas do *logos* da *physis*.