Os dois sentidos do termo "justiça" no livro V da Ética Nicomaquéia de Aristóteles

GERSON NEVES PINTO*

Resumo

O presente artigo objetiva investigar a homonímia do termo "justiça "(dikaiosynê) em Aristóteles, ou seja, a atribuição de mais de um significado a este termo. A expressão "justiça" será aplicável tanto ao sentido universal, quanto ao sentido particular. A justiça universal será aquela relacionada com a virtude total, enquanto que a justiça particular é uma parte da virtude. Por isso, o artigo visa identificar principalmente a origem e o significado desta distinção dentro de uma perspectiva clássica do pensamento filosófico e as possíveis conexões da justiça com a ciência ordenadora em Aristóteles, a política.

Palavras-chave: Justiça Política; Justiça Legal; Virtude Perfeita; Aristóteles.

Abstract

This article aims to investigate the homonymous the term justice in Aristotle, in other words, the allocation of more than one meaning to this term. The term "justice" will apply to both the universal and the particular. The universal justice will be that related with the total due, while the particular justice is a part of virtue. Therefore, the article seeks to identify mainly the origin and significance of this distinction within a classical view of philosophical thought and the possible connections of justice with the the ordinator science in Aristotle: politics.

Key words: Political justice; Legal justice; Perfect virtue; Aristotle.

* **GERSON NEVES PINTO** é Doutor em Filosofia pela École Pratique des Hautes Études – Sorbonne-Paris e Professor Adjunto de Filosofia do Direito na Unisinos.

O método empreendido por Aristóteles[1] no Livro V, como de resto em todos os Livros precedentes da Ética a Nicômaco, é o de recolher as opiniões[2] correntes em sua época acerca da justiça, e a partir delas, estabelecer a sua própria definição e classificação.

A primeira noção a ser estabelecida é a de justiça legal. Esta é identificada com a virtude perfeita, no sentido de que ela diz respeito a todas as virtudes:

> O que a lei prescreve é de realizar obras do corajoso, por exemplo: não abandonar o seu posto, não fugir nem jogar fora as armas; as do temperante, por exemplo, não cometer adultério, nem estupro, e assim por diante para as obras das outras virtudes e dos outros vícios: ela comanda aqueles e interdita estas. (Aristóteles, 1129b 19).

Assim, é perfeita e superior no sentido de ser uma atividade exercida em proveito de outro, porque ela é *o por em obra (a realização) perfeita da virtude* (1129b 30). É a única entre todas as virtudes que é considerada *um bem de um outro*, visto que é exercida em relação ao próximo. Podemos estabelecer, como um dos critérios, que a virtude que leva o outro em consideração é mais virtuosa do que aquela que considera somente o agente da ação. Portanto, poderíamos afirmar que a justiça legal constitui e preserva a felicidade, pois seria quase impossível pensarmos a felicidade dissociada da atividade da virtude no meio social, uma vez que a virtude, pelo que vimos, depende da lei[3], na medida em que a justiça legal, identificada com a virtude perfeita[4], diz respeito precisamente ao modo como devemos e como não devemos agir[5], ou seja, a justiça se subordinando assim à ciência ordenadora, a política, cujo objeto é o supremo bem – a felicidade – e como decorrência, a função da virtude sendo a de propiciar que os homens sejam virtuosos (Livro I e II da Ética). A lei, então, busca orientar o que se deve fazer baseada naquilo que se acredita ser justo *no mais das vezes* (*hos epi to polu*[6]). Temos aqui o aspecto particularista da ética Nicomaquéia que foi muito bem mostrado por Marco Zingano:

> A lei, que se exprime por excelência no registro *no mais*

[1] Uma das principais razões para a retomada do estudo dos textos de Aristóteles, foi o instigante artigo de Elisabeth Anscombe intitulado '*Modern Moral Philosophy'*. Neste artigo, Anscombe aponta um verdadeiro esquecimento por parte dos filósofos morais dos conceitos centrais da teoria moral da tradição aristotélica. O que ela afirma neste artigo é que estes conceitos não compareciam na agenda conceitual da filosofia moral contemporânea.

[2] Como mostra muito bem Maria do Carmo Bettencourt de Faria, 1995, p.195.

[3] Como nos afirma Schroeder: "Few writers have more eloquently and convincingly defended the rule of law than Arisatotle and the concept of law (nomos) plaiys a central role in his political thought. Law is important by virtue of the fact that man are by nature political animals, and to fulfill this nature they mat regulate their affairs with laws. Also, men are rational, and this rationality expresses itself in men's capacities to formulate and abide by their laws". In SCHROEDER D. N, 1991., p. 17.

[4] Alguns autores chegaram mesmo a identificar o legal com o justo, como por exemplo Ernest Barker, 1959, p. 326: "The natural character of the law precludes any distinction between what is legally just, and what is naturally just: to Aristotle, as to Socrates, the Legal and the Just are one."

[5] Como podemos ver em Richard Kraut (2002) ao afirmar que o escopo da lei é universal: "for every ethical virtue there is a law that requires action in accordance with that virtue" - pg. p.113, n. 23. Da mesma forma Antonio Truyol y Serra (1970) afirma: "En un sentido amplio, la justicia equivale al ejercicio de todas las virtudes, referido a outro." - p. 159.

[6] Ver os principais sentidos desta expressão em ZINGANO, M. "Particularismo e Universalismo na ética aristotélica", pp. 78.

> *das vezes*, não é, assim, a regra básica do domínio moral, mas tem de ser vista como um produto secundário, formado a partir de escolhas singulares, as decisões prudenciais, a respeito das quais ela faz certas abstrações com vistas à generalização.[7]

Neste primeiro sentido da palavra justo, a justiça legal, caberá à lei coordenar as atividades em uma sociedade política. Um outro provável indicativo da relação entre a justiça e a política [8] seria o acesso aos bens exteriores (que será objeto da justiça particular) como forma de possibilitar a realização de belas ações.

Temos um segundo sentido da palavra justo, a justiça particular fundamentada na noção de igualdade. Aristóteles nos previne que o objetivo do Livro V da Ética é a justiça que constitui uma virtude particular e não aquela que examinamos anteriormente, a justiça total ou universal.

A investigação principia com a preocupação em determinar um vício particular que corresponda à injustiça particular. Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles para estabelecer se a injustiça é um vício especial, utiliza-se aqui de uma prova negativa para o estabelecimento do vício próprio à injustiça, i.e, determinar a única modalidade de ação a qual poderíamos atribuir a predicação de "injusta", não sendo ela passível de nenhuma outra denominação referida a qualquer outro dos vícios. Uma vez de posse do vício próprio à injustiça, a contrário senso, teríamos a ação virtuosa particular da justiça.

> Há uma dupla injustiça. Uma, a ilegal, oposta a justiça legal. ...De outro modo, chamamos injustiça a que implica uma certa desigualdade, em relação a outrem; por ex., quando queremos ter mais bens, como as riquezas e as honras, e menos males, como os sofrimentos e os danos (Tomás de Aquino, 1899).[9]

Tomando os vários vícios aludidos nos livros anteriores da Ética, tais como a covardia, a avareza, a mesquinhez, etc., os que praticam tais vícios são ditos serem covardes, avarentos, mesquinhos, e além do mais, injustos. Mas, o qualificativo "injusto" aplicado neste caso, refere-se à justiça tomada no seu sentido geral ou legal, quer dizer, idêntica ao conjunto das virtudes relacionadas e ordenadas na lei (*nómos*). Uma vez que a lei prescreve e estimula a prática de ações virtuosas, do mesmo modo ela também condena a realização de ações viciosas. Assim, todo aquele que pratica uma determinada ação viciosa, por exemplo a covardia, além de ser dito um covarde, é também denominado de injusto. O que se pretende é destacar um tipo de conduta à qual corresponda tão somente o atributo de "injusta". Ou seja, ao contrário dos demais vícios , quando

[7] ZINGANO, Marco. Lei Moral e Escolha Singular na Ética Aristotélica. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo, Discurso Editorial, 2007, p. 348.

[8] A importante contribuição da justiça para a política é bem assinalada por Kraut, (2002): "No virtue is of greater importance in political philosophy than justice, and it is therefore appropriate that in *Nicomachean Ethics* – a treatise that presents itself as a political work – this is the virtue that receives Aristotle´s fullest attention" - pg. 98.

[9] Dicendum quod iniustitia est duplex. Una quidem, illegalis, quae opponitur legali iustitiae. ... Alio modo dicitur iniustitia secundum inaequalitatem qundam ad alterum: prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus, et minus de malis, puta laboribus et damnis. Suma Teológica, IIª-IIae q. 59 a. 1.

tomamos a maior parte, muitas vezes não exibimos nenhum destes vícios (nem todos juntos), revelamos uma certa maldade e agimos por injustiça. *Existe, pois, uma outra forma de injustiça, que é parte da injustiça integral, quer dizer, de injusto (no sentido amplo) contrário à lei* (Aristóteles, 1130a 22).

Um outro indício desta injustiça particular é o exemplo do adultério: se um homem pratica adultério tendo em vista o amor ao lucro e ganha dinheiro com isto, e outro homem o pratique por apetite e paixão, este será considerado intemperante e não ganancioso, enquanto o primeiro é injusto, mas não intemperante. Neste caso, ele é injusto em razão do amor ao ganho. Quando age assim, este ato de ganância[10] não é atribuído a nenhum dos outros vícios que não a injustiça. Este, então, é o vício da injustiça tomado particularmente e que pode ser recolhido sob um termo único: o prazer do ganho. Ser injusto, neste sentido, é querer mais do que seria a sua parte. Ao contrário, ser justo é ser aquele que salvaguarda a igualdade. A justiça, tomada como uma virtude particular, tem como fundamento a igualdade. Então, o conceito de igual e de desigual é o ponto fundamental da definição, enquanto uma virtude particular.

Temos, pois, estabelecido a definição de injustiça em seu sentido particular:

> Enfim, todos os atos injustos sem exceção podem ser relacionados a uma ou outra forma de maldade: cometemos um adultério? é por intemperância; abandonamos nosso amigo em combate? é por covardia; desferimos golpes? é por cólera. Se ao contrário, procuramos obter um ganho, o injusto não pode ser atribuído a nenhuma maldade, a não ser à injustiça (Aristóteles, 1129ª 28).

Assim, existe um outro tipo de injustiça além da injustiça universal: a injustiça particular. Elas partilham o mesmo nome, pois que sua definição está contida no mesmo gênero: ambas são atividades exercidas em relação a outra pessoa.

A relação entre estes dois tipos de justiça (a legal e a igual) e os dois sentidos da palavra injustiça (o ilegal e o desigual) temos: tudo o que desigual é ilegal, enquanto que o que é ilegal não é necessariamente desigual, ou seja, a violação da lei (na justiça geral, que não diz respeito ao igual ou ao desigual, mas ao legal e ilegal) não produz necessariamente uma desigualdade, ao contrário, a desigualdade é sempre violação da lei. Neste sentido, a injustiça particular é uma parte da injustiça integral, tanto quanto a justiça particular é uma parte da justiça integral.

A justiça particular, podemos distingui-la em duas espécies: a distributiva, que concerne à distribuição, a partilha dos

[10] Aristotle caracteriza aqui o homem que é injusto no sentido particular, no sentido de em que ele é ganancioso *pleonektês* ou seja, desigual ou injusto (*anisos)* (1129a32-33). Sobre a interpretação de *pleonexia,* Kraut (2002) sugere que *pleonexia* não é simplesmente um desejo para mais e mais, mas "a desire to have more *at the expense of others*: the unjust adulterer does not regard the suffering of others as a cost, but as part of the appeal of acting unjustly." - pp. 138-39. Temos uma interpretação um pouco diferente em Charles Young (2006) que irá afirmar "but I also desire to have more than my fair share ... or in causing you to have less than your fair share: the unfairness is part of what appeals to me." - pp. 191. Já Terence Irwin (2007), irá afirmar que"In Aristotle's view, the vicious person pursues 'contested' goods, trying to benefit himself at other people's expense by 'over-reaching' (*pleonexia)* them, simply because these goods satisfy his preferences."- pp. 191.

bens que podem ser objeto de partilhamento, e a corretiva, que estabelece a ordem nas relações entre os indivíduos.

Analisemos a primeira espécie de injustiça particular: a justiça distributiva.

Se, como vimos, o homem injusto é o desigual e se a noção de injusto (particular) implica a desigualdade, podemos supor que exista um meio termo em relação ao desigual, que é precisamente o igual. O justo é, então, o meio-termo entre os extremos: tomar para si mais ou menos do que lhe é devido. O justo é, então o igual.

Esta noção de igual pressupõe no mínimo dois objetos e que o justo, enquanto meio termo (o igual), seja relativo a indivíduos. Portanto, o justo requer no mínimo quatro termos (as pessoas e os objetos distribuídos). Pois que os indivíduos jamais são iguais, a proporção que se trata aqui não é aritmética, mas geométrica.

Os princípios que de fato governam a distribuição dos bens em cada *polis* particular variam de um tipo de constituição política para outra. No entanto, todos, diz Aristóteles, concordam que a justiça na distribuição deve estar de acordo com algum tipo de merecimento [11] (Aristóteles,1131a 25-29). A justiça distributiva consiste na aplicação de um princípio de merecimento a uma variedade de situações. Mas os princípios de merecimento só têm aplicação em contextos que satisfaçam duas condições:

> i) deve haver um projeto comum, para a realização de cujos objetivos aqueles que são considerados mais merecedores contribuíram mais do que os que são menos merecedores;
>
> ii) deve haver uma visão comum de como tais contribuições devem ser medidas e como as recompensas devem ser classificadas. Como exemplo, temos a importância do papel ou da função pública de algum cidadão em particular e como ele a desempenhou.

A outra espécie de justiça particular é a justiça corretiva. Tem lugar nas relações mútuas que se realizam de *pleno grado* (nos contratos, onde ambas as vontades participam) ou *contra o grado* de uma das partes (nos delitos).

Nas relações entre os indivíduos, o justo corresponde ao igual e o injusto ao desigual. Porém, em lugar da proporção geométrica, temos aqui uma proporção aritmética. A lei considera apenas o caráter do delito, tratando as partes como iguais, se uma comete e a outra sofre injustiça, se uma é autora e a outra vítima do delito. A igualdade aritmética intervém no sentido de corrigir as relações de *pleno grado* ou *contra o grado*, tratando igualmente os indivíduos, tratando da mesma forma um delito praticado por um homem honesto, quanto o praticado por um homem desonesto. *É porque o injusto é aqui idêntico ao desigual que o juiz se esforça para restabelecer a igualdade*

[11] Kraut(2002) nos lembra que, em todo o caso, o mérito deve ser estabelecido levando-se em conta o bem comum: "Aristotle holds, in other words, that although merit is the basis on which distributive questions should be resolved, the kind of merit that must be taken into account is a matter to be determined by loocking to the common good of the whole communit. […] The justice of an institution that distributes goods is a twofold matter: first, the institution must contribute to the common good, and second, the distribuitions must be made in accordance whith the criterion of merit that is appropriate, in light of the common good that is to be achieved." pp. 147

*(*Aristóteles 1152a 6*)*. O procedimento do juiz é, através da pena, restabelecer a igualdade que havia antes da ação (um ato lesivo qualquer) subtraindo, por hipótese, uma quantidade igual a perdida pelo lesado, restabelecendo, assim, a igualdade em favor daquele que perdeu.

Desta forma, o igual é o meio-termo entre o mais e o menos e o justo corretivo é o intermediário entre a perda e o ganho. Neste sentido, o juiz é tido como um intermediário entre as partes.

Vimos que as duas espécies de justiça particulares implicavam um certo tipo de proporção, mas isto não significa definir a justiça como recíproca. De fato, esta não se aplica a nenhuma das duas espécies. Na realidade, nas associações de trocas que os homens realizam, encontramos a reciprocidade fundada não numa estrita igualdade, mas segundo uma proporção. Assim compreendida, a reciprocidade é um tipo de justiça que realizará uma igualdade proporcional no sistema de trocas, onde temos por exemplo um arquiteto e um sapateiro, e os seus produtos, a casa e o sapato, reciprocamente. Vemos aqui que nas trocas, trata-se de pessoas diferentes e de produtos diferentes, pois não são dois médicos que se associam para a troca, mas um médico e um agricultor, e, de modo geral, pessoas diferentes e desiguais (Aristóteles 1133a 15).

Em primeiro lugar, se não se tratasse de pessoas desiguais não teríamos porque colocar a questão da justiça. A partir daí, temos que só tem sentido falar em troca se admitimos uma possibilidade de igualarmos isto que é totalmente diverso. Devemos, pois, buscar critérios de comensurabilidade para que as pessoas troquem seus produtos, que são essencialmente diferentes, mas igualizáveis.

Esta operação de igualizar aquilo que é diverso nas trocas é função da justiça enquanto reciprocidade proporcional, *pois não haveria associação se não houvesse troca, nem troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade* (Aristóteles, 1133b 15-29). Aristóteles proporá como uma medida comum entre as trocas a necessidade. Mas a moeda tornou-se o substituto da necessidade, pois permite uma maior mobilidade nas trocas. A moeda é uma convenção, já que não existe por natureza, mas é objeto de lei. Em suma, a noção de reciprocidade aponta para uma questão fundamental da justiça em sentido particular: a necessidade da comensurabilidade entre bens distintos, a qual é condição *sine qua non* para que as operações de igualdade possam ocorrer efetivamente.

Vejamos, como um último aspecto, a justiça e a injustiça considerados concretamente: a justiça política, a justiça tal como é a realizada na cidade. Ao analisarmos este aspecto, aproveitaremos para extrair algumas possíveis conclusões do que vimos até aqui.

A justiça é uma virtude que, como vimos, é um exercício de uma disposição habitual do caráter de tal sorte que o portador da virtude, o agente, tem a possibilidade de fazer ou de não fazer o que corresponde ao conteúdo da virtude. Primeiramente devemos considerar que isto é uma implicação lógica do conceito de ação em geral, ou seja, que aquilo que é objeto de ação, o resultado empírico da ação, depende eminentemente do contingente; em segundo lugar, que seja efeito de uma causa que é interna ao agente, que pertença ao poder do mesmo de fazer ou não fazer.

Conseqüentemente, as ações virtuosas só podem ser executadas entre indivíduos livres. O ato justo é uma ação virtuosa, portanto, só pode ser executada por um agente livre. Requer do ato justo que ele se realize em relação a outro igualmente livre.

> O justo político se realiza entre os indivíduos, os quais a comunidade de vida tem por objetivo advir a uma existência que se satisfaça ela mesma, de indivíduos livres e iguais, quer se trate de igualdade proporcional ou de igualitarismo (Aristóteles, 1134a 26).

Por que Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, põe como condição de possibilidade da realização da justiça a liberdade e a igualdade?

A justiça não é um predicado de um único indivíduo, mas uma relação entre indivíduos. É uma relação que pressupõe igualdade e liberdade dos membros da relação. Como diz Tomás de Aquino *O direito ou o justo implica uma proporção entre uma coisa e outra. ... De um modo absoluto, significa uma coisa absolutamente distinta de outra, como, por exemplo, dois homens, dos quais um não depende do outro.*[12] Esta é uma característica essencial da justiça, pois tomemos uma outra virtude qualquer, por exemplo a coragem. A coragem faz abstração de que os membros da comunidade sejam ou não livres, mas somente que o corajoso o seja. Porém, isto não implica que os demais membros da comunidade sejam livres. Já o conceito de justiça, ao contrário, o pressupõe.

Quando falamos da reciprocidade proporcional[13] como um tipo de justiça que se realiza entre pessoas diferentes e desiguais (Aristóteles, 1133a 15), foi dito que se não se tratasse de pessoas desiguais não teríamos porque colocar a questão da justiça. Confrontando esta afirmação com a que vimos a pouco, a de que a justiça política se realiza entre indivíduos livres e iguais (1134a 26), poder-se-ia imaginar que se tratasse ou de uma contradição ou, então a justiça política fosse uma outra espécie de justiça. Na realidade, nem uma coisa nem outra, mas sim que desigualdade (no 1º caso) significa uma coisa e igualdade (no 2º caso) outra.

No primeiro caso, onde Tomás de Aquino estabelece as relações entre o recíproco e o justo, a desigualdade se refere a que tenhamos indivíduos livres e iguais, isto é, indivíduos que possam exercer ações, que sejam sujeitos de ações. É desta desigualdade que se trata, onde há uma situação em que os sujeitos das ações entram em relação e cujos resultados de suas ações recíprocas geram uma desigualdade. É neste sentido que fizemos referência anteriormente ao exemplo do arquiteto e do sapateiro que são obviamente desiguais, onde esta relação tem o pressuposto fundamental da possibilidade da reciprocidade, desigualdade entre iguais.

No segundo caso, onde a justiça só se realiza entre indivíduos livres e iguais, a igualdade requerida é a dos agentes (ontológica) das relações. A justiça, então, é uma virtude intersubjetiva por definição e trata do igual e do desigual.

A guisa de conclusão, poderíamos perguntar o que justificaria a posição de

[12]- *Dicendum quod ius sive iustum dicitur per commensurationem ad alterum. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sic quod est omnino distinctum: sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero.* Suma Teológica, IIª-IIae q. 57 a. 4.

[13] Cf. RITCHIE, D. G., Aristotle´s Subdivisions of 'Particular Justice'. *The Classical Review*, Cambridge, v. 8, n. 5, pp. 185-192, May, 1894.

preeminência que a justiça tem sobre todas as demais virtudes e por que ser ela considerada, dentre as virtudes do caráter, a mais perfeita? É a constatação de que a justiça é uma virtude intersubjetiva. Ou seja, a justiça e a virtude são concretamente idênticos, mas sua essência não é a mesma. Se temos em vista o fato de que há uma relação ao nosso próximo, existe a justiça, se temos em vista que há tal estado de caráter, pura e simplesmente, há virtude nos diz Aristóteles (1129b 26-30).

A justiça, tanto como virtude do indivíduo e como ordenação da vida social, só pode ser alcançada dentro das formas institucionalizadas concretas de alguma *polis* particular. As normas de justiça não têm existência separadas da realidade efetiva de cada *polis* particular. Exatamente porque a *polis* é definida funcionalmente como o tipo de associação humana, cujo *télos* particular é a realização do bem como tal. Ela é o tipo de associação, portanto, que inclui todas as outras formas de associação, cujos *téloi* sejam a realização deste ou daquele bem particular. Eis porque, em toda cidade, inclusive a melhor, alguns elementos da justiça devem ser determinados pela convenção local, por exemplo, o resgate exato a ser dado por um prisioneiro ou o modo como o bom desempenho de uma função pública deve ser honrado. Neste caso temos a definição de justiça convencional. Mas, dado que a *polis* é natural ao homem, Aristóteles diria ainda que além desta justiça convencional, temos a justiça natural[14], aquela que não varia de uma cidade para outra, e o padrão de justiça natural é a justiça do melhor tipo de *pólis*.

Referências

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

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

CHROUST Anton-Hermann. *The Function of Law and Justice in the Ancient World and the Middle Ages*, Journal of the History of Ideas, Vol. 7, No. 3, 1946, pp. 298-320.

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. *A liberdade esquecida: fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico*. Edições Loyola, São Paulo, 1995.

IRWIN, Terence. *The Development of Ethics – A Historical and Critical Study. Volume 1: From Socrates to the Reformation*.. First Edition, Oxford University Press, New York, 2007.

----------. *Aquinas, Natural Law, and Aristotelician Eudaimonism*, In Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics, ed. Richard Kraut, Blackwell Publishing, 2006, pp. 323-341.

KRAUT, Richard, in *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

---------- *Are There Natural Rights in Aristotle?* In *Aristotle: Critical Assessments*, Gerson, Lloyd P. (ed.), Volume 4, Routledge, New York, 1999.

MILLER, JR, Fred D. *Aristotle and the Origens of Natural Rights*, In *Aristotle: Critical Assessments*, Gerson, Lloyd P. (ed.), Volume 4, Routledge, New York, 1999.

[14] Sobre esta questão da existência de direitos naturais em Aristóteles, podemos consultar duas respostas positivas, no entanto diversas. A primeira é de Miller (1999), que vai afirmar que os direitos naturais para Aristóteles existem somente no interior de uma comunidade política: "Hence, human beings exist in a natural condition only if they belong to a self-sufficient political communit."- pp. 5. A segunda é de Kraut (1999) que vai afirmar esta existência, mesmo numa condição pré-política: "For I think there is some basis for attributing to Aristotle the view that all human beings have a natural right to be treated in certain ways, and that they posses this right both within the polis and in pre-political conditions."- pp. 33.

RITCHIE, D. G., Aristotle´s Subdivisions of 'Particular Justice'. *The Classical Review*, Cambridge, v. 8, n. 5, pp. 185-192, May, 1894.

SCHROEDER Donald N. (1981), *Aristotle on Law*, Polis, 4: pp.17-31.

TOMAS de AQUINO. 1899. *Summae theologiae, Secunda secundae, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 8-10*. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae.

TRUYOL Y SERRA, Antonio. *Historia de la Filosofia del Derecho y del Estado,* Alianza Universidad, Madrid, 1970.

YOUNG, Charles. *Aristotle's Justice*, In Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics, ed. Richard Kraut, Blackwell Publishing, 2006, pp. 179-197.

ZINGANO, Marco. Lei Moral e Escolha Singular na Ética Aristotélica. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo, Discurso Editorial, 2007.

ZINGANO, M. "Particularismo e universalismo na ética aristotélica". *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 75-100.

Recebido em 2013-04-13
Publicado em 2013-08-05