

O direito natural em Cícero^{*}

Natural Law in Cicero

Carlos Gustavo Direito^{**}

Resumo: A presente investigação tem por escopo compreender o contributo filosófico de Cícero no âmbito da teoria do direito natural. Dentre as três grandes correntes clássicas sobre o direito natural (a platônica, a aristotélica e a estoica), Cícero se filiou à tradição jusnaturalista inaugurada por Platão. Redigido no final da década de 50 A.E.C sob a inspiração das *Leis* de Platão, o *De Legibus* representa o principal esforço de Cícero no âmbito de uma teorização filosófica do direito. A lei radicada na natureza e na reta razão representa um critério objetivo de validação universal das normas positivas. Ao associar a lei natural à virtude da prudência, Cícero sinalizava que a razão natural estava intimamente vinculada à tradição romana da *iurisprudentia*, articulando fundamentos platônicos e estoicos em uma teoria original do direito natural que consolidou um referencial teórico para o debate filosófico posterior.

Abstract: This research aims to understand Cicero's philosophical contribution to the theory of natural law. Among the three major classical schools of thought on natural law (Platonic, Aristotelian, and Stoic), Cicero joined the natural law tradition inaugurated by Plato. Written in the late 50s BCE, inspired by Plato's *Laws*, *De Legibus* represents Cicero's main effort in the philosophical theorizing of law. Law, rooted in nature and right reason, represents an objective criterion for the universal validation of positive norms. By associating natural law with the virtue of prudence, Cicero signaled that natural reason was closely linked to the Roman tradition of *iurisprudentia*, articulating Platonic and Stoic foundations in an original theory of natural law, which consolidated a theoretical framework for subsequent philosophical debate.

Palavras-chave:

Marco Túlio Cícero;
De Legibus;
direito natural;
platonismo;
estoicismo.

Keywords:

Marcus Tullius
Cicero;
De Legibus;
Natural Law;
Platonism;
Stoicism.

Recebido em: 30/07/2025
Aprovado em: 15/11/2025

^{*} O presente artigo é fruto de pesquisa desenvolvida no Programa de Doutorado em Metafísica da UNB – Cátedra Archai/Unesco.

^{**} Doutor em Direito (UVA/RJ). Doutor em História Comparada (UFRJ). Professor do PPGD em Direito da UVA/RJ. Professor da PUC/RJ. Desembargador do TJ/RJ.

Introdução

Na célebre alegoria da caverna eternizada na *República*, de Platão (*Respublica*, VII, 541a), Sócrates descreve a situação daquele que, após contemplar as luzes, regressa às trevas e se vê compelido a litigar em um tribunal ainda com a visão turva contra quem supõe conhecer a justiça, mas dela somente possui o vislumbre distorcido de uma sombra. Nesta situação, paradoxalmente, o homem que acessou o conhecimento das coisas divinas e humanas será tido por ridículo ante a incompreensão daqueles que, malgrado encerrados na escuridão, se julgam sábios:

Ora, pois! Entendes que será caso para admirar, se quem descer destas coisas divinas às humanas fizer gestos disparatados e parecer muito ridículo, porque está ofuscado e ainda não se habituou suficientemente às trevas ambientes, e foi forçado a contender, em tribunais ou noutros lugares, acerca das sombras do justo ou das imagens das sombras, e a disputar sobre o assunto, sobre o que supõe ser a própria justiça quem jamais a viu? (Pl., *Resp.*, VII, 517 d-e).¹

O plano filosófico assumido por Cícero ao redigir o *De Legibus* pode ser concebido como uma verdadeira saída da caverna alegórica descrita por Platão na *República*.² Na visão de Cícero, o casuísmo pragmático intensamente desenvolvido e aprimorado pelos jurisconsultos romanos durante a era clássica não poderia oferecer mais do que uma sombra, o vulto imperfeito da lei e da justiça. Tratava-se, em verdade, de uma mudança de perspectiva, de um esforço filosófico inédito na história romana, orientado à superação das manifestações concretas e variáveis do fenômeno jurídico para lhe alcançar o fundamento metafísico. Como percebeu Ático (Cícero, *De Legibus*, I, 17), a compreensão do direito almejada por Cícero não poderia encontrar uma fonte adequada na Lei das XII Tábuas ou no Édito do Pretor, típicas manifestações do *ius civile*, demandando, pois, a busca por uma resposta nos íntimos recônditos da filosofia (*ex intima philosophia*).

Ao redigir o *De Legibus*, Cícero pretendia lançar sua contribuição pessoal no seio de uma tradição filosófica inaugurada por Platão. Era seu intento, portanto, fornecer ao mundo latino não apenas um equivalente das *Leis* platônicas, mas superá-las, enriquecê-las com o singular contributo da tradição jurídica romana. O projeto não era imune a certos riscos, dentre os quais o de não ser sequer compreendido, tal como Sócrates retratara em sua alegoria, sobretudo no contexto romano, marcadamente avesso às abstrações, em especial na seara jurídica, cuja tradição foi erigida sob um forte senso casuístico e

¹ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

² Sobre a leitura da obra de Cícero sob a chave hermenêutica da alegoria da caverna, vide Altman, 2016, p. 16.

pragmático.³ A obra, contudo, permaneceu inconclusa e não foi publicada durante a vida de seu autor por força da partida de Cícero como procônsul da Sicília em 51 A.E.C, ao que se seguiriam os graves tumultos da guerra civil e a ditadura de César.

A tradição filosófica em que Cícero se enveredou pioneiramente abarcava um grande debate inaugurado na Grécia a partir das tensões existentes entre o direito e a natureza (Villey, 2009, p. 18). Trata-se de um debate que buscava compreender as relações entre as leis positivas (*nomos*), a justiça (*diké*), e a ordem natural (*physis*). No centro da controvérsia, estava o anseio pela ordem, buscando-se articular a aparente arbitrariedade com que as leis humanas eram criadas e modificadas com um critério objetivo de validação e conformação.

Apesar de a dicotomia entre o direito positivo e o direito natural ter exercido, desde então, papel dominante na tradição jurídica ocidental (Bobbio, 1996, p. 15), não se pode perder de vista que as interpretações filosóficas que lhe foram dedicadas compreendem perspectivas dos mais variados matizes, dentre os quais se destaca a contraposição entre as escolas clássicas e as escolas modernas do direito natural (Strauss, 2009, p. 107). Nesta linha, cabe destacar que as especulações sobre o direito natural empreendidas no contexto da Antiguidade Clássica partiam de pressupostos essencialmente distintos daqueles comungados no desenrolar da era moderna desde o advento do cartesianismo.

Aos antigos, o direito natural correspondia a uma realidade, um elemento objetivo integrante do cosmos, passível de compreensão por intermédio da razão. Esta concepção destoava sensivelmente do paradigma lógico-dedutivo de cunho racionalista que embasaria, inicialmente, o jusnaturalismo moderno e, posteriormente, o positivismo jurídico (Bobbio, 1996, p. 54-55). Sob o prisma clássico, o direito e a justiça não se extraíam da razão humana em termos apriorísticos como um corpo de regras abstratas e universalmente válidas, tampouco eram concebidos como faculdades inatas ao ser humano, na condição de uma categoria transcendental e a-histórica, mas podiam ser compreendidos (desvelados) por meio da observação da realidade, da ordem subjacente ao cosmos⁴ ou das relações concretamente travadas entre os homens. Neste sentido, oportuno transcrever a ressalva de Neschke-Hentschke (1995, p. 135), que, apesar de

³ Conforme se nota em *Leg., I, 18*, Cícero estava ciente dos desafios encerrados em seu projeto: "*Sed quoniam in populari ratione omnis nostra versatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit.*"

⁴ Acerca da noção de cosmos e da cosmologia, Ieciona Beltrão (2025, p. 74-75): "a cosmologia é [...] um sistema de significados que dá sentido à totalidade das coisas, concebidas de modo unificado, como uma totalidade autossuficiente, independentemente de ser formada por átomos se chocando no vácuo ou obra de um divino demiurgo, ou uma mente divina [...] implicando não apenas conhecimentos científicos, mas juízos de valor expressos em cada visão do cosmos, ou cosmovisão."

se dirigir ao pensamento platônico, se revela essencialmente compatível com as demais orientações clássicas sobre o direito natural:

Sublinhemos, para terminar, que o direito natural platônico não é “natural” por corresponder à verdadeira natureza do homem – o direito natural interpretado exclusivamente como direito humano é uma ideia assaz moderna – ele é natural na medida em que a igualdade geométrica é a ordem do cosmos visível (*Górgias* 508a). Em consequência, trata-se de uma ordem universal e objetiva, subtraída de toda vontade humana, e, por isso, natural ou em si.

O direito natural clássico, portanto, ostentava um caráter eminentemente objetivo – centrado, pois, em padrões normativos intrinsecamente válidos – que foi paulatinamente mitigado em prol das concepções de pendor racionalista, caudatárias do voluntarismo e do individualismo que caracterizaram a colmatação do paradigma científico moderno (Sousa, 1977, p. 11; Reale, 2002, p. 601).

Dentre as três grandes correntes clássicas sobre o direito natural (a platônica, a aristotélica e a estoica), Cícero se filiou à tradição jusnaturalista inaugurada por Platão, tornando-se o responsável pela introdução do platonismo político no mundo latino. As consequências de sua filiação filosófica são palpáveis ainda no presente, pois graças ao relevo assumido por sua obra no âmbito da patrística e do pensamento medieval, Cícero fornecerá um padrão teórico que demarcará os termos do debate jusnaturalista na era moderna (Neschke-Hentschke, 1995, p. 228).

As três concepções clássicas sobre o direito natural (Platão, Aristóteles, estoicismo)

A crença na existência de uma instância normativa anterior e independente do direito positivo, sob o crivo da qual seriam escrutinadas as leis e as instituições cultivadas pela experiência histórica de cada povo, não foi estranha tampouco ignorada dentre as especulações formuladas durante a Antiguidade Clássica.

O contexto cultural da *paideia* grega, em que a *polis* e seu respectivo núcleo vital – a *ágora* – exerciam uma atração imersiva e abrangente de todas as esferas da vida do homem (Jaeger, 2020, p. 146), consolidou um ambiente propício à conscientização, ainda que inicialmente embrionária e difusa, e ao consequente debate sobre as possíveis tensões existentes entre a atividade legiferante e os valores tradicionais da comunidade. Não por acaso, um dentre mais remotos e influentes registros acerca da conscientização do problema se encontra no âmbito do teatro grego, em cuja dramaticidade trágica foram refletidos os dilemas existenciais do cidadão grego e uma vívida imagem de sua própria sociedade (Grimal, 2019, p. 117). De fato, por meio de Sófocles, o teatro grego forneceu

o eloquente dilema da tragédia de Antígona que, mediante veementes protestos, buscou dar sepultura ao seu irmão Polinice, sob a invocação das leis divinas, aquelas que nunca foram escritas, mas são eternas e irrevogáveis, ainda que para tal intento contrariasse a proibição decretada por Creonte, soberano de Tebas (Sófocles, *Antígona*, 450-455).

Se o teatro grego ostenta, contudo, o mérito de testemunhar a existência de uma consciência coletiva do problema, será apenas por meio de Platão que a contraposição entre os padrões de conduta impostos pelas leis diante da ordem natural (*nómos* e *physis*) assumirá os contornos de uma teorização propriamente filosófica (Neschke-Hentschke, 1995, p. 21). Em *Górgias*, exemplificando os potenciais nocivos contidos no mau uso das habilidades retóricas, o sofista Cálicles extraiu da natureza o direito de proeminência dos mais fortes em oposição às flutuações arbitrárias das legislações positivas que constituiriam meros expedientes para a salvaguarda dos fracos e inaptos (Platão, *Górgias*, 483d). O sofista Protágoras confinou a justiça no relativismo subjetivo do senso comum e da opinião pessoal de cada homem. Na *República*, o discurso de Trasímaco, segundo o qual a justiça se resume à conveniência do mais forte, denunciará o equívoco das concepções que confundem o legal com o justo, daí emergindo uma diferenciação essencial à tradição jusnaturalista posterior (Pl., *Resp.*, I, 338e).

No fundo, o que a crítica socrático-platônica pretendia trazer à tona era a unidade objetiva e universal da justiça calcada em uma ordem natural essencialmente teleológica e normativa que não se confundia com o arbítrio, tampouco com a fluidez dos sentimentos e das paixões. Na *República*, a justiça ocupa o núcleo vital do Estado ideal concebido por Platão, assumindo a forma de uma harmonia entre os elementos heterogêneos que o integram, reproduzindo-se, sucessivamente, no cosmos, no Estado, e na alma individual. Para Platão, a justiça encerra, portanto, a noção de ordem ou de equilíbrio entre dois ou mais termos integrantes de uma realidade complexa, uma adequada e proporcional distribuição de bens e de funções sob a lógica de uma igualdade geométrica, cujos termos devem atuar, harmônica e simultaneamente.

Por fim, *As Leis* compreendem a obra que talvez melhor ateste e ilustre a doutrina platônica do direito natural, na medida em que por meio dela, Platão oferecerá uma síntese conglobante do conjunto de suas considerações sobre a justiça em termos expressivamente práticos ao narrar um diálogo em que seus interlocutores debatem um corpo legislativo inteiramente novo e adequado à criação de uma cidade. Ilustrativo, neste sentido, o seguinte trecho em que são resgatados argumentos sofísticos abordados em diálogos anteriores, como o *Górgias*, para destacar, em termos explícitos, a tensão existente entre a justiça natural e as leis positivas:

O Ateniense — Para começar, meu caro, o que eles dizem é que os deuses não existem por natureza, mas em virtude da arte e da certas leis, diferenciando-se uns dos outros conforme o lugar e as convenções de que partiram os diferentes legisladores. Como também afirmam que uma coisa é o belo conforme o seja por natureza, e outra, segundo a lei, e que não existe absolutamente justiça natural, não cessando os homens de divergir a seu respeito e de modificá-la de contínuo, sendo válida por algum tempo cada nova formulação, por força da arte e da lei, não por ser produto da natureza. Eis a doutrina, meus caros, que nossos sábios impingem aos moços, em prosa e verso, afirmando ser mais do que justo tudo o que é imposto pela força vitoriosa. Essa é a fonte da impiedade em que incidem os jovens que se negam a acreditar na existência dos deuses, de acordo com os ensinamentos da lei; essa, também, a origem das sedições, por adotarem muitos uma norma de vida ditada pela natureza, e que, em verdade, consiste em dominar os outros, em vez de servi-los, conforme a lei prescreve. (Pl., *Leg.*, X, 890a).⁵

Na *Ética a Nicômaco*, por sua vez, Aristóteles traçou a distinção entre o justo por natureza (*physikón*) e o justo legal/convencional (*nomikón*), ambos presentes e complementares no ordenamento da *polis*, qualificando de natural aquele que tem a mesma força em toda a parte, independentemente da opinião dos homens, ao passo que o justo legal seria aquele cuja forma, a princípio, seria irrelevante, mas, uma vez estabelecida pela lei (convencionada), tornar-se-ia relevante (Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 7, 1134b 18-25; Hervada, 2008, p. 337).⁶ Conforme se nota, diversamente das modernas concepções do direito natural, o justo por natureza não era um direito anterior à ordem política, mas integrava o justo político (*politikón díkaion*), ou seja, aquele presente em uma comunidade de “homens livres e iguais que se associaram numa existência comum”. Segundo Aristóteles, tanto o justo por natureza quanto o justo legal pressupunham uma comunidade humana, uma vez que ambos eram reflexos do justo na ordem da *polis*.

A partir das ideias que lhes antecederam, os estoicos bipartiam os deveres morais em duas categorias distintas de ações, o imperativo perfeito (*katóρθωμα*), ou seja, aquele intrinsecamente bom e dirigido exclusivamente ao honesto, e os imperativos comuns ou médios (*kathékon*), baseados em juízos de razoabilidade (Cícero, *De Officiis*, I, 8). O imperativo perfeito seria acessível apenas ao homem sábio, ao passo que a prática dos imperativos comuns era possível tanto ao sábio quanto ao homo medius. Daí se nota que a moral estoica partia de termos extremamente rigorosos, cujo ápice estava reservado a uma gama restrita de sábios, sobretudo no contexto de sua

⁵ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁶ Um ponto singular na doutrina aristotélica diz respeito à mutabilidade do direito natural. Segundo Aristóteles, ainda que o justo por natureza se impusesse com o mesmo vigor por toda a parte, seu caráter objetivo (independente da opinião dos homens) não era incompatível com a mudança. Isto porque os modos com que os homens observam um padrão de justiça intrinsecamente válido podem variar na experiência histórica de cada comunidade (Arist., *Eth. Nic.*, V, 7, 1134b 30).

cosmogonia providencialista. Tais deveres, assim como a própria virtude, tinham por fonte uma lei suprema identificada com Zeus, o princípio racional reitor do universo.⁷ Aos estoicos a virtude era o único e supremo bem. Viver virtuosamente correspondia, em suma, à vida em harmonia com a natureza (Diógenes Laércio, *Vitae Philosophorum*, VII, 87). Neste sentido, precisamente por encontrar no cosmos um padrão normativo objetivo, universal e imutável, a ética estoica pode ser situada na tradição jusfilosófica anti-convencionalista e anti-utilitarista, ao lado da velha academia e dos peripatéticos. Segundo os estoicos, a força regente do cosmos – o *orthos logos* ou reta razão – seria a única e verdadeira lei, uma lei imanente à natureza que ordena a prática das ações corretas e rechaça as que lhe foram contrárias, discernindo o justo do injusto.

Trata-se de uma concepção que pode ser ilustrada no fragmento de abertura da obra *περὶ νόμου* (*Da Lei*), redigida pelo filósofo estoico Crisipo,⁸ nos seguintes termos:

A lei é rainha de todas as coisas divinas e humanas. Deve presidir, governar e conduzir tanto os homens bons quanto os maus e, desta forma, ser a regra dos justos e dos injustos e de todos os seres que por natureza se organizam politicamente, ela prescreve o que deve ser feito e proíbe o que deve ser evitado (*Digesto*, 1, 3, 2).

Diversamente de Platão e de Aristóteles, portanto, a filosofia estoica se desenvolve sobre uma noção unitária e estrita da lei. Somente a lei qualificada por Crisipo de “rainha de todas as coisas divinas e humanas” pode ser estrita e verdadeiramente concebida como lei. Segundo Vogt (2021, p. 570), não há lugar em seu conceito estrito de lei para as legislações históricas e positivas de cada povo. Assim, muito embora tenham os estoicos efetivamente sustentado que a natureza seria a fonte da lei, sua concepção terminou por esvaziar as preocupações políticas vinculadas ao debate inaugurado por Platão sobre o direito natural, na medida em que sua lei era acessível tão somente àqueles que ascenderam ao mais alto grau de sabedoria, diante da qual as leis positivas perderiam qualquer relevância no cenário de uma grande cidade universal em que os sábios estariam unidos pela racionalidade suprema da lei imposta e identificada com Zeus. Como pontua Neschke-Hentschke (1995, p. 192), o direito natural estoico permaneceria restrito ao discurso metafórico sobre a megalópoles, sem fomentar maiores considerações sobre as grande temáticas cívico-políticas da obra platônica.

⁷ Vide o *Hino a Zeus*, de Cleantes de Assos, em *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF) 1, 537.

⁸ Trata-se de um fragmento constante do *Digesto* por meio de uma citação destacada das *Institutionum* do jurisconsulto Marciano.

O direito natural em Roma

Na Grécia Clássica, não havia um vocábulo preciso para designar o direito em sua acepção puramente normativa e desvinculada da justiça. Com efeito, *dikaion* poderia expressar tanto o justo quanto o direito. Apesar de o léxico latino possuir um vocábulo preciso para a justiça e seus cognatos (*iustitia*), a situação era semelhante em Roma, onde *ius* (direito) não se confundia com um ordenamento legal ou com um conjunto de regras, compreendendo a totalidade do direito em suas manifestações práticas e normativas (Hervada, 2008, p. 121), a partir das quais diversas classificações se tornaram possíveis, tais como *ius divinum*, *ius civile*, *ius publicum*, *ius privatum*, *ius scriptum*, *ius non scriptum*, *ius naturale*, *ius gentium*, dentre tantas outras. Nesta perspectiva contextual e linguística, pode-se compreender melhor a definição atribuída por Celso ao direito: *ius est ars boni et aequi* (Dig., 1, 1, 1). O direito, concebido seja em sua face reguladora da vida social, seja em seu aspecto prático ou mesmo especulativo, era uma arte integral dedicada ao justo, à demarcação do bom e do equitativo nas relações sociais. Cabe destacar, oportunamente, que durante a era clássica, a noção romana de *aequum* era perfeitamente assimilável à noção de *iustum* (cf. Kaser, 1968, p. 25; Schulz, 1946, p. 75; Bonfante, 1900, p. 116).

O corpo de conhecimentos dedicados ao *ius* era designado de *iurisprudencia*. Ulpiano definia a *iurisprudencia* como o conhecimento das coisas divinas e humanas, a ciência do justo e do injusto ("*iurisprudencia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scienti*" – Dig., 1, 1, 10, 2), definição que comunga o conceito integral de *ius* professado por Celso. Como a própria designação indica, não se tratava de um saber puramente teórico ou especulativo, mas de uma *prudencia*. O jurista romano deveria ser, sobretudo, um *prudens*. Segundo Aristóteles, a prudência (*phronesis*) se caracteriza, na condição de um saber prático, pela tomada de uma boa deliberação. Assim, o prudente deve ser capaz de atuar em um horizonte prático a partir de situações particulares, sem abdicar, porém, de um prévio conhecimento geral (Arist., *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141b 1-15). Trata-se de uma sensata aplicação de conhecimentos gerais sobre situações particulares, diante das quais o prudente saberá discernir o certo e o errado, o bem e o mal, o justo e o injusto.

Graças à influência do helenismo sobre Roma,⁹ a *iurisprudencia* romana incorporou ao seu arcabouço conceitual a categoria de direito natural (*ius naturale*), e, posteriormente, desenvolveu a categoria do direito das gentes (*ius gentium*), como contribuição de gênese

⁹ No quadro da história da jurisprudência romana, Schulz (1946, p. 38-39) qualifica de helenístico o período transcorrido desde o fim da segunda guerra púnica ao início do principado de Augusto.

própria. A primeira referência ao direito natural encontrada no *Digesto* concerne a um fragmento de Ulpiano (*Dig.*, 1, 1, 1, 3), segundo o qual o direito natural seria aquele ensinado pela natureza a todos os animais, não apenas ao gênero humano, como também aos seres terrestres, marinhos e às aves.¹⁰ Em seguida, colhe-se uma citação às *Institutas* de Gaio (*Dig.*, 1, 1, 9), em que o direito peculiar de cada cidade, derivado das leis e dos costumes, o *ius civile*, está situado ao lado do direito comum a todos os povos, constituído pela razão natural entre todos os homens e por estes igualmente observado (*naturalis ratio inter omnes homines constituit*), o *ius gentium*. Conforme se nota, segundo Gaio, a relação estabelecida entre ambos não se daria em termos estanques ou antagônicos, mas segundo uma lógica de complementariedade entre o comum e o particular. Dentre as regras de cada comunidade, umas lhe seriam peculiares e outras seriam comuns a todos os povos. Pode-se citar, ainda, a opinião do jurisconsulto Paulo (*Dig.*, 1, 1, 11), para quem, dentre as várias acepções do vocábulo *ius*, uma concerne ao direito sempre bom e equitativo/justo (o direito natural), ao passo que outra concerne ao direito útil para cada cidade (o direito civil).

Segundo se antevê nos fragmentos citados, os romanos formularam uma terceira categoria ao lado do *ius naturale* e do *ius civile*, o *ius gentium* (direito das gentes). Conforme Schulz (1946, p. 73 e 137), as primeiras referências ao *ius gentium* na literatura jurídica surgem a partir do século II E.C., por meio da obra de Gaio, com antecedentes mais remotos na obra literária de Cícero. Perozzi (1906, p. 67) partilha da tese de que o *ius gentium* resultou da observação dos romanos quanto à presença comum de certos princípios e instituições entre povos distintos, o que levaria à sua fundamentação na *naturalis ratio*, compartilhada universalmente entre os homens. Há, ainda, autores que sustentam que o *ius gentium* resultou da atividade prática do pretor peregrino ao aplicar preceitos comuns às relações travadas entre romanos e estrangeiros (Kunkel, 1972, p. 84-85).

Importa destacar, porém, que, diversamente dos gregos, os romanos exploraram as noções do *ius naturale* e do *ius gentium pari passu* com a prática forense. De fato, segundo pontua Schulz (1946, p. 75 e 137), os juristas romanos evitavam em sua prática cotidiana o manejo de termos ou expressões excessivamente vagas ou com apelo sentimental, tais como *justitia*, *aequitas*, *ius naturale*, *ratio naturalis*, tampouco formularam teorizações a seu respeito. Cícero, por exemplo, adverte que o direito natural era relativamente pouco utilizado nas controvérsias forenses, diante de sua diminuta influência sobre o direito civil e de sua inacessibilidade à inteligência comum (Cícero, *De Inventione*, II, 67).

¹⁰ Trata-se, segundo Schulz (1946, p. 137), de uma inserção pós-clássica. No mesmo sentido, Perozzi (1906, p. 65).

Além da aversão latina às teorizações e da pouca utilidade que seu uso poderia oferecer nos tribunais, uma das causas da pouca atenção dedicada pelos juristas ao direito natural pode ser explicada, em grande medida, porque as esquematizações e a variedade de soluções oferecidas pelo *ius civile* refletiam ao jurista romano manifestações concretas de uma ordem natural que não dependia de qualquer justificação heterogênea (Schiavone, 2008, p. 32). Por outro lado, o senso pragmático dos magistrados romanos soube aproveitar as noções de *aequitas* ou de *ratio naturalis* como profícuos instrumentos de temperamento e atualização das soluções oferecidas pelo *ius civile* (*ius strictum*) aos novos contextos com os quais se defrontavam (Hervada, 2008, p. 339), especialmente na atividade criativa desenvolvida pelos pretores, dando ensejo ao *ius honorarium*.

Cícero e o direito natural

Em *De Legibus* I, 18, Cícero retoma e desenvolve uma definição da lei natural apresentada por Lélvio, em *De Re Publica*, III, XXII, qualificando a lei, em sentido primário e fundamental, como a suprema razão ínsita à natureza, infundida na mente dos homens, que ordena o que deve ser feito e proscree o que lhe for contrário. Esta lei teria nascido antes de todos os séculos e antes da promulgação de qualquer lei escrita ou da constituição de qualquer comunidade (Cíc., *Leg.*, I, 18-19).

Uma vez consolidada e aperfeiçoada na inteligência humana, Cícero identifica a lei com a virtude da prudência ("*arbitrantur prudentiam*") no sentido concebido pelos romanos como boa escolha ou deliberação ("*ad bona seligenda et reicienda contraria*" – Cíc., *Leg.*, I, 60). Em sua concepção, a projeção da lei natural no âmago da racionalidade humana autorizava sua qualificação como o espírito e a razão dos prudentes, a regra do justo e do injusto ("*mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuria regula*"). As leis encerram uma escolha, um *legere*,¹¹ fruto de uma prévia deliberação. Este juízo deliberativo presente na consciência de cada homem que, independentemente de qualquer disposição escrita, repele a ofensa, exalta o honesto e atribui a cada um o que é seu, fornece o substrato primário, a centelha divina e embrionária da lei no sentido proposto por Cícero.

Ao vincular a lei natural à virtude da prudência por meio da etimologia latina do vocábulo *lex*, Cícero sinalizava que a razão natural estava intimamente vinculada a uma

¹¹ Cícero vincula a etimologia do vocábulo latino *lex* ao verbo *legere*, relacionando-o com a prudência dos romanos, ao passo que o vocábulo grego *nómos* seria oriundo do verbo *némo*, no sentido de distribuir, relacionando-o com a equidade. O recurso à etimologia como suporte à argumentação era comum aos estoicos, conforme comenta Dyck (2004, p. 110).

tradição jurídica peculiar do povo romano, a *iurisprudentia*. Precisamente neste sentido, adverte Lévy (1992, p. 520) que:

[...] a doutrina da lei natural não é um meio, por assim dizer, neutro, sua utilização tem por consequência inelutável a universalidade. Com efeito, a partir do momento em que se identifica a lei natural com uma legislação particular, esta se converte em seus aspectos mais particulares no bem comum de toda a humanidade.

Sob a mesma tônica, Cícero invoca a deposição do rei Tarquínio, o Soberbo, no final da monarquia romana, para ilustrar um exemplo prático da aplicação da lei natural na história romana (Cíc., *Leg.*, II, 9-10). Àquela altura, não havia leis romanas que censurassem o estupro, mas tal circunstância – a inexistência de qualquer lei escrita – não obstou a deposição do rei diante da execração ao estupro perpetrado por seu filho, Sexto Tarquínio, contra Lucrécia. A força da lei natural era, portanto, um dos elementos fundadores da República romana.

A ênfase empregada por Cícero seja na língua latina, seja na história romana exercia um contrapeso neutralizador da ação corrosiva que as abstrações podem exercer sobre os liames comunitários fornecidos pelo direito positivo. Assim, os argumentos históricos e etimológicos de Cícero ancoram a lei natural na concretude da experiência histórica romana, sem correr o risco de respaldar uma visão dedicada à crítica ou mesmo à substituição das instituições vigentes, servindo-lhes, ao contrário, de fundamento legitimador (Bretone, 1982, p. 244; Schiavone, 2008, p. 408).

Mas, quais seriam, então, os corolários da premissa firmada por Cícero?

Em primeiro lugar, sendo a lei a própria razão suprema inerente à natureza, especialmente consolidada na mente humana, decorre que a lei estabelece um elo de comunhão entre os homens e os deuses (Cíc., *Leg.*, I, 23), uma vez que, além das próprias divindades, somente ao homem foram outorgadas as faculdades do intelecto (a racionalidade).

As teses lançadas por Cícero pressupõem o impulso natural do homem à amizade e à comunhão de interesses. Sendo a união associativa um aspecto natural do ser humano, igualmente natural será o direito, fenômeno ordenador da vida social por excelência. Ora, se o direito existe por natureza, segue-se que a própria natureza lhe fornecerá uma medida, um critério orientador. A natureza, como concebida por Cícero, não se reduz a processos e movimentos puramente causais sob uma ótica mecanicista. Ao contrário, o mundo natural pressuposto por Cícero contém em si vetores axiológicos, um caráter, portanto, essencialmente teleológico refletido na ordem subjacente ao cosmos. Daí se segue que a vida virtuosa reflete em âmbito individual, precisamente esta ordem finalística

da natureza. Neste sentido, virtude e direito estão intrinsecamente relacionados, na medida em que as leis positivas não podem se divorciar da mesma e única racionalidade que coordena o universo. Ambos, portanto, derivam de idêntica fonte.

Decorre, em segundo lugar, que por meio da reta razão (substância da lei), homens e deuses integram uma comunidade universal. De fato, se sob as mais heterogêneas legislações criadas pelo ser humano, subjaz eterno um princípio universal que representa o senso de justiça, discrepando, uniformemente, o certo e o errado, resulta que, em última instância, todos os povos são governados por uma só lei – a reta e máxima razão –, sob a égide da qual os homens poderão constatar que, para além das muralhas que os segregam, todos são cidadãos do mundo inteiro como de uma cidade única (Cíc., *Leg.*, I, 61). Contudo, o universalismo de Cícero não pode ser equiparado com a tese estoica da cidade universal de sábios. A cidade universal de Cícero era sobretudo a *civitas* romana na condição de uma manifestação empírica da razão natural, cujo acesso não se restringia mais a uma esfera diminuta de sábios, mas se franqueava a toda a humanidade.

Em terceiro lugar, encontrando-se a lei radicada na natureza e na reta razão, erige-se um padrão objetivo, alheio às opiniões dos homens e às flutuações do poder, como critério de validade universal das normas engendradas pelos povos: “*neque opinione sed natura constitutum esse ius.*” (Cíc., *Leg.*, I, 28). Assim, qualquer ato normativo, ainda que alcunhado sob o rótulo de direito, somente será verdadeiro direito caso afinado à *recta ratio*, faculdade suprema difundida pelos deuses no intelecto humano para que, desta forma, soubesse-se distinguir o justo do injusto:

Entretando, se os direitos fossem estabelecidos pelos mandamentos dos povos, pelos decretos dos governantes e pelas sentenças dos juízes, seria um direito assaltar, igualmente cometer adultério, como também apresentar falso testamento, caso isso tudo fosse aprovado por votação ou decisão de uma multidão anônima. [...] E nós não podemos distinguir uma boa lei e nenhuma outra má, a não ser pela norma da natureza; não só o direito e a injustiça são distintos por natureza, mas absolutamente tudo o que é honesto e desonroso. (Cíc., *Leg.*, I, 43-45).¹²

Segundo Dyck (2004, p. 190), neste ponto, Cícero atinge o cerne da reflexão descortinada no primeiro livro, lançando a máxima de que a natureza não fornece apenas um critério de julgamento sobre o certo e o errado, como também sobre a própria legislação positiva. Não se tratava, porém, de um esforço meramente especulativo. Ao longo do *De Legibus*, pode-se notar que Cícero tinha em mira objetivos político-pragmáticos bem definidos ao desenvolver uma filosofia do direito moldada à luz da realidade romana, quais sejam, fomentar o zelo às virtudes romanas tradicionais nas elites dirigentes (Cíc.,

¹² As traduções ao *De Legibus* foram extraídas da versão brasileira de Bruno Fregni Bassetto.

Leg., III, 32); lançar um fundamento de legitimação universal e transcendente às leis e às instituições que se revelassem conformes à lei natural, o que equivaleria, em termos práticos, conferir certa rigidez aos costumes e às instituições da república diante das oscilações do poder (Cíc., *Leg.*, II, 14); fornecer um eixo sistematizador ao corpo jurídico romano (Cíc., *Leg.*, II, 47); e instituir um parâmetro normativo para condicionar posteriores reformas (Cíc., *Leg.*, III, 27).

Deve-se destacar que Cícero estabelece uma precedência ontológica da *lex* ao *ius*, de sorte que a lei, ou seja, a reta razão, se converte no fundamento do direito: “caso tal afirmação seja correta, como a mim em geral parece ser, é possível da lei derivar a origem do direito. [...] Contudo, tomemos o surgimento do direito a partir daquela lei suprema” (Cíc., *Leg.*, I, 19). Vale dizer, a contraposição entre direito positivo e direito natural reflete um conflito aparente, uma vez que o direito positivo somente será direito se acorde à lei natural.

À semelhança da concepção estoica, a lei natural para Cícero é una, identificando-se com a máxima razão ínsita na natureza. Esta lei, contudo, segundo a proposta de Cícero, deve ser utilizada como o critério de legitimação das leis e das instituições concretas dos povos, no que se aproxima à vertente jusnaturalista de linhagem platônica. A lei natural identificada com a razão divina repousa em estado potencial na mente de cada ser humano e pode ser adequadamente acessada a partir de um percurso filosófico orientado pela máxima délfica do “conhece-te a ti mesmo” (Cíc., *Leg.*, I, 58-62). *A racionalidade humana representa, portanto, um canal de intermediação entre a lei divina e as leis humanas. A lei natural, eterna, imutável, difusa e ordenadora do universo, quando consolidada e aperfeiçoada na mente do ser humano, assumirá a forma da virtude da prudência. Para Cícero, o prudente incorpora a função de intérprete da razão natural, de um verdadeiro exegeta dos padrões universais da justiça.*

Assim, Cícero recorre a uma formulação marcadamente estoica e vulgarizada no meio letrado romano, preenchendo-a, porém, com subsídios conceituais platônicos ao reconduzir a problemática da lei natural à esfera concreta da *civitas* e de seu ordenamento positivo (Girardet, 1983, p. 224-225). Em Cícero, portanto, as cogitações sobre a lei natural pressupõem a utilidade e a necessidade das leis positivas, sobretudo porque, em sua percepção político-filosófica, o espaço adequado e destinado ao *sapiens* era a esfera pública na condição de um *optimus civis* (Ferrary, 2007, p. 68-69).

Conclusão

Os grandes debates vinculados ao direito e à justiça emergem em momentos de crise e ruptura, precisamente porque o direito, na condição de fenômeno regulador

da vida social por excelência, materializa o anseio humano de busca pela ordem. Ao redigir o *De Legibus*, Cícero estava consciente de que a República romana enfrentava uma crise com o potencial de dissolver, definitivamente, os remanescentes pilares éticos e institucionais que lhe sustentavam. No contexto da crise das instituições republicanas, Cícero não vislumbrava a ordem na alternativa autocrática corporificada em César, mas na restauração moral e institucional da República romana.

A identificação da lei com a máxima razão ínsita à natureza parte do pressuposto do caráter divino da racionalidade humana. Em uma cosmogonia influenciada por Platão (Cíc., *Leg.*, I, 24), Cícero descreve como as almas humanas foram divinamente moldadas e semeadas, estabelecendo-se um parentesco direto dos deuses com a humanidade através da comunhão do atributo da racionalidade. Deste modo, a razão reflete um aspecto divino da humanidade, cujo acesso foi franqueado à generalidade do gênero humano por meio da filosofia. Consta-se, neste ponto, uma ruptura entre Cícero e o pensamento estoico tradicional, porquanto dissolvidas as barreiras que limitavam o acesso à lei natural a uma esfera restrita de sábios.

Uma vez aperfeiçoada e consolidada na mente humana, a lei natural equipara-se à virtude da prudência, no sentido de sensata deliberação. Segundo Cícero (*Leg.*, I, 19), o próprio vocábulo *lex* denunciaria a proximidade entre a lei e a prudência, uma vez que *lex* teria por origem etimológica o verbo *legere* (escolher). Consequentemente, o prudente assume o papel de intermediário entre a lei divina e as leis humanas, atuando como um exegeta da ordem natural para discriminar as boas e as más leis.

Apesar da inspiração estoica na terminologia eleita à definição da lei natural, a solução adotada por Cícero discrepa do estoicismo ao conceber a reta razão como critério de validação das leis humanas por intermédio do prudens. Sob a perspectiva unitária da Stoa, a lei natural representa a única e verdadeira lei, diante das quais as leis positivas perderiam qualquer relevância ao sapiens. Tampouco se aproxima da solução aristotélica, pois a lei natural para Cícero não integra o direito político e não pressupõe a existência de uma comunidade politicamente organizada, ao revés, em sua concepção, a lei natural é coetânea à mente do próprio Júpiter (Cíc., *Leg.*, II, 10), existindo antes da promulgação de qualquer lei escrita ou da constituição de qualquer sociedade (Cíc., *Leg.*, I, 18).

Ao conceber a lei natural na condição de um padrão objetivo e universal de legitimação da legislação positiva, Cícero incorporou uma vertente jusnaturalista de linhagem platônica, fornecendo-lhe, porém, aportes originais e criativos provenientes da tradição jurídica romana dos jurisprudentes. A originalidade da teoria de Cícero sobre a lei natural consiste no desenvolvimento de uma antropologia filosófica que concebe o ser humano como um ser essencialmente racional e vocacionado à justiça ao lado de uma

noção metafísica da lei identificada com a razão divina que se projetou por intermédio do raciocínio prudente sobre a experiência histórica romana. Assim, graças ao manejo de um sofisticado corpo de doutrinas filosóficas provenientes, sobretudo, do platonismo e do estoicismo, Cícero obteve significativo êxito na formulação de uma teoria do direito natural capaz de assimilar o universalismo e a objetividade da lei natural com a singularidade da tradição jurídica romana.

Referências

Documentação textual

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2024.
- ARNIN, H. V. *Stoicorum veterum fragmenta*. B. G. Teubner, 1964. 4 v.
- CÍCERO, M. T. *As leis*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2022.
- CÍCERO, M. T. *Dos deveres*. Tradução de Agélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CÍCERO, M. T. *Tópicos: os lugares do argumento*. Tradução de Gilson Charles dos Santos. Campinas: Pontes, 2019.
- CÍCERO, M. T. *Sobre a República*. Tradução de Isadora Prévêde Bernardo. São Paulo: Editora Unesp, 2024.
- CICERO, M. T. *On the commonwealth and On the Laws*. Edited by James E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CICÉRON. *Traité des Lois*. Traduit par Georges de Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- CICÉRON. *De L'invention*. Traduit par G. Achard. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*. Traducción de Ildefonso L. García del Corral. Barcelona: Jaime Molina, 1889. 6 v.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. São Paulo: Madamu, 2024.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2016.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PLATÃO. *Leis e Epinomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1980.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PLATON. *Les Lois*. Traduit par Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris: Presses Universitaires France, 2007.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Ateliê, 2022.

Obras de apoio

- ALTMAN, W. H. F. *The revival of Platonism in Cicero's late philosophy: 'Platonis aemulus' and the invention of Cicero*. Lanham: Lexington Books, 2016.
- BELTRÃO, C. Cícero, a cidade e o cosmos. In: LIMA NETO, B. M.; SILVA, E. C. M.; SILVA, G. V. (org.). *Urbano e rural na época clássica e pós-clássica*. Vitória: Antíteses, 2025, p. 73-104.
- BOBBIO, N. *O positivismo jurídico: lições de Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1996.
- BONFANTE, P. *Diritto Romano*. Firenze: Fratelli Cammelli, 1900.
- BRETONE, M. *Tecniche e ideologie del giuristi romani*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1982.
- CORREIA, A. *O conceito de ius naturale, gentium et civile no Direito romano*. São Paulo: Odeon, 1934.
- DYCK, A. R. *A commentary on Cicero, De Legibus*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004.
- FERRARY, J. L. The statesman and the law in the political philosophy of Cicero. In: LAKS, A.; SCHOFIELD, M. (ed.). *Justice and generosity: studies in Hellenistic social and political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 48-73.
- GIRARDET, K. M. *Die Ordnung der Welt: ein beitrage zur philosophischen und politischen interpretation von Ciceros schrift De Legibus*. Wiesbaden: Steiner, 1983.
- GRIMAL, P. *O teatro antigo*. Lisboa: Edições 70, 2019.
- HERVADA, J. *Lições propedêuticas de Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- KASER, M. *Derecho Romano Privado*. Madrid: Reus, 1968.
- KUNKEL, W. *Historia del Derecho Romano*. Barcelona: Ariel, 1972.
- LÉVY, C. *Cicero Academicus: recherches sur les académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Roma: École Française de Rome, 1992.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A. *Platonisme politique et théorie du droit naturel: contributions à une archéologie politique de la culture politique européenne*. Paris: Peeters, 1995. v. 1.
- PEROZZI, S. *Istituzioni di Diritto Romano*. Firenze: G. Barbèra, 1906. v. 1.
- REALE, M. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.
- SCHIAVONE, A. *Ius: L'invention du Droit en Occident*. Paris: Belin, 2008.
- SCHULZ, F. *History of Roman Legal Science*. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- SOUSA, P. J. G. *Direito Natural, Direito Positivo e Estado de Direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1977.
- STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.