

O natural no mundo e perante o homem*

Diego Poole Derqui

Universidad Rey Juan Carlos – Madrid – Spain

E-mail: diego.poole@urjc.es

(Accepted November 2024)

Resumo

Este é um ensaio filosófico sobre a interdependência entre o homem e a natureza não-humana. A partir do momento em que o homem já não compreende a si mesmo como o centro da natureza material e começa a reconhecer o “valor intrínseco” de todas as coisas, independentemente do serviço que estas lhe prestam, vai-se marginalizando o ser humano, ao mesmo tempo em que se reconhecem direitos aos elementos da natureza – aos animais, aos rios... Com esta proposta, cada vez mais estendida, subvertem-se os fundamentos dos ordenamentos jurídicos ocidentais, construídos sobre pressupostos antropocêntricos judaico-cristãos.

O trabalho está estruturado em seis seções, seguidas das conclusões. Começamos por uma parte introdutória, em que apresentamos o âmbito do debate entre posturas antropocêntricas e biocêntricas, e argumentamos a razão de estudar-se a natureza não somente de uma perspectiva científica, mas também filosófica e teológica. Nas seções 3, 4 e 5, tratamos sucessivamente de três realidades intimamente relacionadas: *criação*, *lei eterna* e *beleza*. Essa análise mostra que apenas a partir de uma concepção *funcional* da natureza é que podemos compreendê-la também como portadora de uma mensagem moral; uma concepção funcional da natureza pressupõe uma causalidade, uma *criação*, contraposta ao acaso. Veremos que, na criação, a lógica impressa no mundo é o que os clássicos chamavam de *lei eterna*. Argumentaremos que a noção mesma de *beleza* se fundamenta na natureza e que toda arte, desde a mais figurativa até a mais abstrata, cada uma à sua maneira, a imita. A última seção consiste numa breve reflexão teológica sobre o sentido da natureza.

Palavras-chave: Natureza, Mundo, Ser Humano, Criação, Lei Eterna, Beleza.

* Tradução de FREDERICO BONALDO (Academia Atlântico – UNINGÁ). Versão estendida e modificada de “Lo natural en el mundo. Juicio al ecocentrismo”, *Prudentia Iuris*, n. 98, 2024, disponível em <https://portal.amelica.org/ameli/journal/797/7975166016/html/index.html>.

[THE NATURAL IN THE WORLD AND BEFORE MAN]

Abstract

This is a philosophical essay on the interdependence between man and non-human nature. From the moment man no longer understands himself as the center of material nature and begins to acknowledge the “intrinsic value” of all things, independently the service they provide him, human being is marginalized, and at the same time rights are acknowledged for elements of nature – for animals, for rivers... With this approach, always more spread, one subverts the foundations of western legal systems, built on the Judeo-Christian anthropological assumptions.

This work is structured in six sections, followed by the conclusions. We begin with an introductory part in which we display the realm of the debate between anthropocentric and biocentric postures, and we argue the reason of studying nature not only from a scientific approach but also from a philosophical and theological one. In sections 3, 4, and 5 we successively deal with three realities intimately related: *creation*, *eternal law*, and *beauty*. This analysis shows that only from a *functional* conception of nature we can understand it too as a bearer of moral message; a functional conception of nature assumes a causality, a *creation*, opposed to chance. We will see that, in creation, the logic impressed in the world is what the classical called *eternal law*. We will argue that the notion of *beauty* itself is grounded upon nature and that all forms of art, from the most figurative to the most abstracted, each one in its manner, imitate it. The last section consists in a brief theological reflection on the sense of nature.

Keywords: Nature, World, Human Being, Creation, Eternal Law, Beauty.

1. Introdução: ecocentrismo versus antropocentrismo

1.1. Dicotomia antropocentrismo-ecocentrismo e a importância da distinção entre estas duas noções para a ciência jurídica

A dicotomia entre antropocentrismo e ecocentrismo desencadeou um debate que afeta os fundamentos da ciência jurídica¹. O antropocentrismo – que, historicamente, tem sido

¹ Ecocentrismo, biocentrismo, ambientalismo, fisiocentrismo... Ainda não há uma palavra consolidada para designar a linha de pensamento que confere um valor próprio à natureza material, independentemente do serviço que ela presta ao homem. Em face dela, o *antropocentrismo* defende que o valor da natureza reside no serviço que ela presta ao homem. Dentro de ambas as categorias, há diversas posturas, às vezes incompatíveis entre si. O uso destes rótulos sempre requer que se defina em que sentido elas são empregadas, porque cada um as entende de maneira diversa, um pouco como ocorre com as categorias políticas (*esquerda*, *extrema esquerda*, *centro*...). No entanto, há três termos relacionados cuja diferenciação encontra-se bastante mais consolidada: *econcentrismo*, *ecologismo* e *ecologia*. Não são sinônimos. O *ecocentrismo* – acabamos de vê-lo – é uma postura filosófica que defende que o valor da natureza não depende do serviço que ela presta ao homem; a natureza não-humana tem valor por si mesma. O *ecologismo* é um termo genérico para designar os movimentos de defesa da natureza e do meio ambiente (o que se pode fazer tanto a partir de pressupostos antropocêntricos como ecocêntricos) que surgiram na primeira metade do século XIX nos EUA e que duram até os nossos dias, já presentes no mundo inteiro. A *ecologia* (do grego *oikos-logos*, conhecimento sobre o nosso lar ou hábitat) é uma disciplina acadêmica, parte da biologia, surgida no final do século XIX, dedicada ao estudo das relações dos seres vivos entre si e destes como o

um pressuposto indiscutível da ciência jurídica – justificava a utilização dos recursos naturais pelos serviços que estes prestam ao homem. Porém instalou-se no imaginário coletivo a ideia de que o antropocentrismo é algo perverso, que provoca a superexploração dos ecossistemas, a perda de biodiversidade e a mudança climática. O ecocentrismo, por sua vez, apresenta-se perante a opinião mundial como uma alternativa mais equilibrada e razoável, e propõe uma mudança de paradigma ao reconhecer o “valor intrínseco” da natureza, independentemente do serviço que ela presta ao homem. Este enfoque implica uma reproposição não só da legislação ambiental, mas também de quase todo o ordenamento jurídico, construído sobre o pressuposto de que o ser humano é o único sujeito de direitos. O ecocentrismo impulsionou o reconhecimento dos direitos da natureza, conferindo-lhe, em alguns casos, um status legal similar ao dos seres humanos². Por outro lado, o ecocentrismo amplia o conceito de responsabilidade ambiental, que tradicionalmente se limitou à reparação do dano causado ao ser humano³. Isto também enseja uma ampliação da noção de *justiça ambiental*, inicialmente voltada à distribuição equitativa, entre todos os povos, das cargas e benefícios do meio ambiente; pois agora a própria natureza transforma-se em sujeito de direitos.

Neste trabalho, vamos analisar o conteúdo de ambas as posturas e procurar argumentar que nem todo antropocentrismo é igual, além de que simplesmente rejeitá-lo, com os argumentos convencionais, seria como substituir a água da banheira despejando a água suja com o bebê dentro.

1.2. A dissecação da realidade de acordo com a perspectiva. Crítica ao preconceito anti-teológico

Abordamos o estudo da natureza não-humana com relação ao homem a partir de uma perspectiva filosófica, embora também aduzamos alguns argumentos teológicos que consideramos especialmente relevantes. Antes de entrarmos no fundo do tema, acreditamos ser necessário justificar a perspectiva e o método empregados.

Generalizou-se um lugar-comum – a nosso ver, perverso –, que também influi em não poucas universidades e editoras católicas, segundo o qual o discurso verdadeiramente acadêmico, tanto nas salas de aula como nas publicações, não deve mesclar os argumentos científicos com os filosóficos e teológicos. No entanto, esse modo

seu entorno (clima, água, solos, vegetação etc.). O botânico dinamarquês Eugen Warming é considerado o fundador da ecologia. Em 1895, escreveu em dinamarquês o primeiro manual desta matéria: Eugen WARMING, *Plantesamfund* [Ecologia vegetal], Copenhagen, P. G. Philipsen, 1895.

² Exemplos disso são a Constituição do Equador, que reconhece os direitos da natureza, independentemente do serviço que ela possa prestar ao homem, e o caso do rio Whanganui, na Nova Zelândia, ao qual uma lei aprovada em 2007 lhe conferiu o status de pessoa jurídica, reconhecendo-o como um ser vivo com todos os seus direitos (o que implica, entre outras coisas, que o rio pode ser representado nos tribunais). A Constituição do Equador dedica todo um capítulo aos “Direitos da natureza”. No seu artigo 71, diz-se: “A natureza ou Pachamama, onde a vida se reproduz e se realiza, tem direito a que se respeite integralmente a sua existência, e a manutenção e regeneração dos seus ciclos vitais, da sua estrutura, das suas funções e dos seus ciclos evolutivos. Toda pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade poderá exigir da autoridade pública o cumprimento dos *direitos da natureza*. Na aplicação e interpretação destes direitos, observar-se-ão os princípios estabelecidos na Constituição, dentro daquilo que for cabível”.

³ Por exemplo, o artigo 72 da Constituição do Equador diz: “A natureza tem direito à restauração. Essa restauração será independente da obrigação do Estado e das pessoas naturais ou jurídicas de indenizar os indivíduos e coletividades que dependem dos sistemas naturais afetados”.

de proceder que sublinha continuamente as perspectivas ou pontos de vista acaba dissecando a realidade, quando a realidade é um todo unitário (não está compartimentada em ciência, filosofia, teologia, física, química etc.) A realidade é uma só e a pessoa que a conhece também. Certamente, cada saber tem o seu método, mas o seu objetivo comum é compreender uma mesma realidade não compartimentada. As perspectivas da sua compreensão é que são diferentes – e não tão diferentes. Ademais, as perspectivas, tal como os ângulos visuais, podem, às vezes, estar muito próximos e, às vezes, superpor-se um pouco, como é o caso da filosofia e da teologia.

Por outro lado, a divisão radical entre filosofia e teologia é algo moderno, próprio do Iluminismo. Os primeiros títulos universitários exclusivamente de filosofia datam do final do século XIX. A filosofia era tradicionalmente aprendida nas faculdades de teologia como uma ferramenta auxiliar para compreender-se o sentido último da realidade. São Tomás e Santo Alberto Magno são exemplos de intelectuais que estudaram a realidade, e procuraram compreendê-la e explicá-la com argumentos teológicos, filosóficos e científicos, mostrando-se indiferentes à combinação de perspectivas, a fim de compreenderem melhor a realidade mesma.

A ciência não pode desinteressar-se da filosofia nem a filosofia da teologia. Primeiramente, porque aquilo que não é material não pode ser estudado com métodos estritamente materiais; é por isso que o conhecimento vai além do plano meramente experimental próprio da ciência. E, em segundo lugar, como dizia Joseph Ratzinger,

uma *filosofia* que já não pergunta quem nós somos, para que existimos, se Deus existe e se há vida eterna, abdicou de ser filosofia. Por isso, toda filosofia sempre se alimentou da mensagem procedente das grandes religiões, assim como se alimentou dos resultados das experiências científicas⁴.

Junto com essa insistência em separar as perspectivas, encontra-se o lugar-comum das “orientações” religiosas e das “convicções” filosóficas, expressões que implicam certo relativismo. Ninguém gosta de falar de “orientações geográficas” ou de “convicções matemáticas”. No fundo, tudo fundamenta-se numa separação radical entre fatos e valores, aos quais nos referiremos mais adiante. É um lugar-comum muito difundido a ideia de que as ciências naturais se ocupam da realidade, do verdadeiro e do falso, ao passo que a religião (e, para muitos, também a filosofia) se ocupa do bem e do mal, do que tem valor e do que não o tem.

Todas estas considerações prévias são muito mais que uma espécie de *disclaimer* do vamos dizer a seguir e de como vamos dizê-lo; ao fim e ao cabo, isso seria como pedir perdão por também utilizarmos argumentos teológicos. Na matéria que vamos desenvolver, também trataremos de Deus. Não podemos evitá-lo, porque então não trataríamos do tema da natureza.

Falaremos da natureza com argumentos extraídos da experiência e do testemunho de autores religiosos e pagãos, mas *também* com argumentos das Sagradas Escrituras, como faziam os autores medievais, porque todos estes podem ser argumentos igualmente racionais. Qualificar como tais somente os que prescindem da Revelação é

⁴ Joseph RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 181. Pedro Antonio Urbina é ainda mais explícito quando escreve: “Algum filósofo poderá dizer que faz filosofia, não teologia. Faz bem. Mas então reconhece nisso mesmo que o seu saber da realidade é incompleto. E o seu saber é tão mais incompleto e até equivocado se, no seu estudo, se esquece – como se não existisse – do homem real, o completo. [...] Porém isso não é o mais importante – não a teologia, mas a religião. O que é uma filosofia que estuda a realidade e o homem arreligiosamente? Nada, porque, de per si, a realidade e o homem exprimem religião. Se esse raciocinar se desinteressa daquilo que é o mais próprio da realidade, trata-se de uma ilogicidade não raciocinada” (Pedro Antonio URBINA, *Filocalía*, Madrid, Rialp, 2008 (1988), p. 27).

uma corrupção da linguagem acadêmica, porque desconfiar da existência de algo porque esse algo se baseia na autoridade de quem o diz é uma atitude irracional (a confiança nas autoridades está na essência do labor acadêmico)⁵. Mas, além disso, há outra falácia muito relacionada à anterior: a de pensar que *todos* os argumentos recolhidos na Bíblia requerem fé para ser aceitos (fé sobrenatural, entenda-se, porque se requer fé humana para o estudo de qualquer escrito). A maioria dos ensinamentos contidos na Bíblia é tão razoável, verdadeiro e profundo como a filosofia de Aristóteles ou como a história escrita por Flávio Josefo, e não requerem fé alguma para que se aceite a verdade do seu conteúdo.

Outro erro frequente quando se trata dos argumentos *religiosos* é trazer à colação todas as grandes “religiões”, como se todos os seus argumentos estivessem no mesmo nível. Ocorre, porém, que a religião não é tão mais verdadeira quantos mais seguidores tem, nem quanto mais sincero é o sentimento ou adesão aos seus dogmas, mas quanto melhor nos dispõe para uma *realidade* que nos precede e nos vincula. Por isso, nem toda religião é verdadeira. Mais ainda: algumas, por muitos seguidores que tenha, são falsas e imorais. O homem não se torna uma pessoa melhor por observar com maior fidelidade a sua própria religião, seja ela qual for, mas na medida em que essa religião o conduz *verdadeiramente* à *realidade* de Deus e à *realidade* dos outros⁶.

Por outro lado, a consideração que vamos fazer aqui da natureza em referência à criação e, portanto, a Deus, não pretende ser (ao menos diretamente) uma apologia da fé cristã, mas uma explicação racional do fundamento da natureza. Este modo de compreendê-la capacitar-nos-á a que depois compreendamos melhor a lei e o direito naturais, que se encontram na base dos ordenamentos jurídicos da maioria dos países do mundo. Além disso, este enfoque pode ajudar-nos a aperfeiçoar a leis positivas.

Um ordenamento jurídico iluminado por Deus é mais compreensível e humano que um sistema jurídico que não leva Deus em consideração. A ideia de Deus ilumina os ordenamentos jurídicos seculares ao reforçar o compromisso de respeitar o universo e ao realçar a centralidade da pessoa humana como filha de Deus, a dignidade, a igualdade, a liberdade e a responsabilidade moral, a solidariedade e os direitos humanos. Todas estas ideias estão no cerne dos ordenamentos jurídicos seculares. Todas elas podem ser defendidas e protegidas sem referência alguma a Deus, mas a existência de um Deus pessoal reforça estas ideias cruciais.⁷

O conhecido filósofo ateu norte-americano Daniel C. Dennet⁸, no seu livro *Quebrando o encanto*, animava os seus leitores a abandonar a religião invertendo a metáfora que alguns pregadores empregavam para alentar a confiança em Deus: a do homem que, durante a noite, caiu por um barranco e, na queda, conseguiu agarrar-se num galho e,

⁵ Quem diz que segue a ciência, e não a teologia, porque esta última se baseia na fé, e não na experiência (o que não é de todo certo), não é consciente da fé que exercita quando confia em diagnósticos científicos. Com efeito, como veremos um pouco mais adiante neste trabalho, os argumentos de Michael Crichton em seu *Environmentalism is a Religion*, embora não o cite expressamente, dirigem-se sobretudo contra o seguimento fideísta de quem acreditou nas teses da *Primavera silenciosa* de Rachel Carson.

⁶ Ao comentar a conversão de um dos maiores filósofos da antiguidade, São Justino Mártir, Joseph Ratzinger dizia que, com a sua conversão ao cristianismo, não abandonou a filosofia, mas chegou antes a ser plenamente filósofo.

⁷ Rafael DOMINGO, *Derecho y transcendencia*, Madrid, Aranzadi, 2023, p. 346.

⁸ Daniel Dennett faleceu precisamente no dia em que eu escrevia estas linhas, em 19 de abril de 2024, em Portland (EUA), aos 82 anos.

por não ver nada por causa da escuridão, aguentou-se pendurado até que, esgotado, se deixou cair, pensando que morreria. Mas... caiu apenas dois palmos. Não sabia que estava tão próximo ao chão. Se tivesse abandonado a luta antes, diziam os pregadores, ter-se-ia poupado a angústia do esforço. A mensagem principal que queriam transmitir era a de que sempre estamos nas mãos de Deus. Dennet, por sua vez, faz uma inversão para ensinar justamente o contrário: se nos “soltarmos” do deus que a nossa imaginação fabricou, veremos que a vida não é tão difícil como pensávamos e que tudo tem outra explicação (supõe-se que científica).

Como o pregador – escreve Dennet ironicamente –, digo-lhes: A vocês, amigos religiosos, que temem quebrar o tabu: Soltem-se! Soltem-se! Vocês mal notarão a queda. Quanto antes comecem a estudar a religião, mais cedo se verão aliviados dos seus profundos temores.⁹

Não se trata de um argumento novo. Desde época antigas, repete-se o lugar-comum de que a natureza pode ser compreendida sem que se apele a Deus e de que a religião é um tabu¹⁰.

Não obstante, pode-se dar aqui outra meia volta ao título do livro de Daniel C. Dennet: é preciso *quebrar o encanto*, mas o *encanto antirreligioso*, que pretende amarrar as mãos dos intelectuais e tapar-lhes um olho e meio, para que enfrentem o estudo e o debate da realidade sem levar Deus em consideração e sem “misturar” teologia com filosofia, nem filosofia com ciência. Com o mesmo tom insolente de Dennet poderíamos acrescentar: “como professor, digo-lhes: A vocês, amigos céticos, que temem quebrar o tabu: Soltem-se! Soltem-se do cientificismo! Não tenham medo de empregar conjuntamente argumentos científicos, filosóficos e teológicos para explicarem a natureza. Não haverá queda alguma. Quanto antes comecem a estudar a religião, mais cedo se verão aliviados dos seus profundos temores”.

1.3. Ecocentrismo, uma nova religião (ou não tão nova)

Alguns podem pensar que o antropocentrismo, por ser uma tese judaico-cristã, é defendida pelas pessoas religiosas, ao passo que o ecocentrismo, por considerar o homem como um simples elemento a mais da natureza, pressupõe uma cosmovisão não-

⁹ Daniel C. DENNET, *Romper el hechizo*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p. 40.

¹⁰ O poeta romano Lucrécio (morto c. 55 a.C.) já animava nos seus versos a que se abandonasse o recurso a Deus para explicar a natureza: “É pura loucura dizer que os deuses quiseram criar esta esplendorosa natureza do mundo para favorecer os homens” (*De rerum natura*, livro V). “Todos esses mitos que se referem a eles”, escreve Román ao comentar o objeto das críticas de Lucrécio, “são fabulações que servem para atormentar os néscios e espantar os crédulos. Desse modo, por confusão e temor, tentam alcançar nesta vida uma riqueza e um poder desnecessários como garantia dilatória da sua morte” (Ramón ROMÁN, “Lucrecio: la superación de la religión o una ética sin dioses”, *Convivium*, núm. 17, ed. Universidad de Barcelona, 2004, p. 180). Depois de Lucrécio, Celso, em seu *Alethés Lógos*, escrito entre 170 e 200, desprezava a confiança cristã na providência divina como “esperança dos vermes”. Porfírio (morto c. 300) escreveu todo um tratado intitulado *Contra os cristãos* em que ridiculariza, entre outras coisas, as ideias de criação e providência, e portanto, de fé e confiança. Mais tarde, o próprio Juliano, César e imperador (morto c. 363), numa linha semelhante, ridicularizou os argumentos e a vida dos cristãos (*Contra os galileus*), razão pela qual recebeu o apelido de “o Apóstata”. Para um resumo de todas estas críticas, cf. Agustín LÓPEZ KINDLER, *Zeus vs. Deus, la resistencia de la cultura pagana al cristianismo*, Madrid, Rialp, 2011.

religiosa¹¹. Mas não é assim. Em muitos casos, consciente ou inconscientemente, o ecocentrismo implica um retorno às religiões ancestrais que rendem culto à natureza. Michael Crichton, conhecido pelos seus populares *O parque dos dinossauros* e *O enigma de Andrômeda*, pouco antes de morrer, definia o ambientalismo (*environmentalism*) como “a religião preferida dos ateus urbanos”, uma religião que reformula as crenças judaico-cristãs nestes termos:

Hoje em dia, uma das religiões mais poderosas no mundo ocidental é o ambientalismo. O ambientalismo parece ser a religião preferida dos ateus urbanos. Por que digo que é uma religião? Bom, simplesmente, olhe as crenças. Se você observar detidamente, verá que o ambientalismo é, de fato, uma nova versão (*a perfect remapping*), para o século XXI, das crenças e mitos judaico-cristãos tradicionais. Há um Éden inicial, um paraíso, um estado de graça e de unidade com a natureza, há uma queda da graça para um estado de contaminação, consequência de se comer da árvore do conhecimento, e como resultado, virá um dia do juízo para todos nós. Todos somos pecadores energéticos, condenados a morrer, a menos que busquemos salvação, que agora se chama “sustentabilidade”. A sustentabilidade é a salvação na *igreja do meio ambiente*. Assim como a comida orgânica é a sua comunhão, essa obreia livre de pesticidas que as boas pessoas ingerem com as crenças corretas.¹²

Talvez este diagnóstico de Michael Crichton seja um pouco exagerado, mas ao menos ilustra a radicalidade com que muitos ecocentristas assumem a sua postura. Em todo caso, o nosso propósito agora é ressaltar a ideia de fundo do ecocentrismo: todos os seres vivos têm a mesma importância e o homem não é mais compreendido como a razão de ser do universo material, como ensina o cristianismo. Desta perspectiva, a cosmovisão judaico-cristã dá lugar a um elitismo *especista*, análogo ao machismo ou ao sexismo, uma presunção insolente do homem que se arroga a primazia num universo em que ele não é mais que um fenómeno periférico e ocasional, como o poderiam ser os dinossauros ou as águas-vivas.

1.4. Causas e precursores do ecocentrismo

Para compreender o alcance e rápida penetração do ecocentrismo na mentalidade da maioria das pessoas do mundo ocidental é preciso indagar as suas causas e fazer uma breve referência aos seus precursores.

Entre as causas, é frequente pôr em primeiro lugar a degradação ambiental e a mudança climática provocadas pela exploração humana dos recursos naturais. Em

¹¹ Esta simplificación es excesiva porque el antropocentrismo ha sido también defendido por autores no religiosos como Bentham, y en cierta manera también por autores marxistas. Marx, en los *Manuscritos de París* (1932), considera la naturaleza como “el cuerpo inorgánico del hombre”. Sobre qué entiende Marx con esa expresión cf. Javier LLANOS DE LA GUARDIA, “Antropocentrismo y especismo. Nuevas lecturas de los Manuscritos de París”. *Praxis Filosófica*, (55), 2023, p. 151-168, revista editada por el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, en Cali, Colombia.

¹² Michael CRICHTON, “Environmentalism is a Religion”, conferência pronunciada no “Commonwealth Club”, em San Francisco, em 15 de setembro de 2003. Disponível em <https://www.hawaiiifreepress.com/Articles-Main/ID/2818/Crichton-Environmentalism-is-a-religion>. Talvez o diagnóstico seja um pouco exagerado, mas o que pretende dizer é que, de modo análogo à superioridade dos dogmas da fé em relação à ciência, os postulados ecologistas não podem ser impugnados por esta última. Nessa conferência, Crichton dá vários exemplos de dogmas “antiecologistas” muito difundidos que a ciência desmente.

segundo lugar, e como consequência da anterior, o auge dos movimentos ecologistas, desenvolvidos especialmente ao longo do século XX, que, juntamente com a globalização da comunicação (Internet, redes sociais etc.) tem feito que a sua mensagem se difunda rapidamente pelo mundo inteiro. Em terceiro lugar, também relacionada com as duas causas anteriores, o forte impulso ideológico e político dos organismos internacionais, especialmente das Nações Unidas¹³. E, em quarto lugar, a crise do cristianismo nos países ocidentais, uma crise que, além de eclipsar a ideia tradicional de que a natureza material é uma realidade criada a serviço do homem, ocasionou esse vazio espiritual que, quase como que buscando oxigênio para a alma, fez com que muitas pessoas corressem para abraçar um sucedâneo da religião em causa tão nobre como a da defesa e do culto à natureza, que, pela sua beleza, é o que há de mais parecido a Deus no mundo¹⁴.

Entre os grandes precursores do ecocentrismo, em nível popular ou de massas, alguns com milhões de livros vendidos em todo o mundo, destacam-se Paul Taylor, Aldo Leopold, Rachel Carson, Arne Naess, Lynn White e Garrett Hardin¹⁵.

Paul Taylor (1923-2015), professor de filosofia no Brooklyn College (NY), é um dos autores que formula com mais clareza a tese principal do ecocentrismo: os seres vivos têm um valor que independe do serviço que prestam ao homem, e devemos estender o

¹³ Faz anos que a ONU tem alertado a população mundial de que “se avizinha um cataclismo climático e não estamos preparados para as possíveis consequências” (objetivo 13 da Agenda 2030 da ONU, publicada em 2015). Em 2015, firmou-se o Acordo de Paris entre os países da ONU, com o objetivo principal de limitar o aquecimento global em menos 2°C relativamente aos níveis pré-industriais. No preâmbulo desse acordo, diz-se: “Observando a importância de garantir a integridade de todos os ecossistemas, incluídos os oceanos, e a proteção da biodiversidade, reconhecida por algumas culturas como a Mãe Terra, e observando também a importância que o conceito de “justiça climática” tem para alguns, ao adotar medidas para fazer frente à mudança climática [...]”. Já em 2009, a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou 22 de abril como o *Dia Internacional da Mãe Terra*, reconhecendo que a Terra e seus ecossistemas são *o nosso lar comum*. A questão chave é a determinação do sujeito do pronome possessivo “nosso”; o sujeito não são mais somente os homens, mas todos os seres da natureza. A natureza já não é só o lar, mas o lar e o habitante, ao mesmo tempo.

¹⁴ Na Espanha, o número de vegetarianos passou de 7,8% da população em 2017 para 11,4% em 2023. A motivação principal de uma vida tão sacrificada é precisamente a defesa dos animais e do ecossistema. Certamente, haverá quem diga que, tal como entre os cristãos, também há ecologistas “não praticantes”. Em todo caso, esse novo paganismo, que rende culto à natureza, não nasceu na China nem no Islã. Surgiu como consequência do retrocesso do vazio espiritual que a crise de fé vem deixando nos países ocidentais. Cf. os sites da união vegetariana da Espanha (<https://unionvegetariana.org/la-poblacion-veggie-en-espana-datos-2023>) e de The Vegetarian Resource Group (<https://www.vrg.org/environment/>).

¹⁵ Entre os juristas ecocentristas mais influentes em nível mundial (embora a sua influência seja muito menor que a dos autores citados no corpo do texto), encontram-se Coman Cullinan, Christopher Stone e David Boyd. Coman CULLINAN, *Derecho Salvaje, un manifiesto por la justicia de la tierra* (2002), Dartington, Green Books, 2019 (Cullinan dirigiu a redação da “Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra”); Christopher D. STONE, *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*, Oxford, Oxford University Press, 2010; David R. BOYD, *The Rights of Nature: A Legal Revolution That Could Save the World* (1972), Toronto, ECW Press, 2017. Este último livro oferece uma visão geral do movimento pelos direitos da natureza, apresentando exemplos de casos reais em que os tribunais de diversos países reconheceram os direitos de rios, montanhas, pássaros, leões, baleias, chimpanzés...

conceito de direito subjetivo para que os seres não-humanos sejam considerados dignos de toda proteção, independentemente da sua relação com o homem¹⁶.

Para o biólogo florestal Aldo Leopold (1887-1948) a essência da moralidade é a preservação da comunidade biótica: “Uma coisa é boa quando tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. É má quando atenta contra essa integridade”¹⁷.

A bióloga norte-americana Rachel Carson (1907-1964) adotou uma postura mais moderada. O seu livro *Primavera silenciosa*, publicado em 1962, tornou-se uma das publicações de literatura científica mais influente de todos os tempos. Ali, Carson denuncia os efeitos nocivos dos produtos químicos produzidos pelo homem sobre a natureza e a alimentação¹⁸.

Uma postura mais radical e antirreligiosa é a do professor de história Lynn White (1907-1987), que aponta o cristianismo como culpado dos abusos contra a natureza¹⁹.

¹⁶ A sua obra mais influente é Paul W. TAYLOR, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1986. Taylor propõe uma ética cujo centro de gravidade não seja o homem, mas a vida em si mesma: “A life-centered system of environmental ethics is opposed to human-centered ones precisely on this point. From the perspective of a life-centered theory, we have prima facie moral obligations that are owed to wild plants and animals themselves as members of the Earth’s biotic community. We are morally bound (other things being equal) to protect or promote their good for their sake. Our duties to respect the integrity of natural ecosystems, to preserve endangered species, and to avoid environmental pollution stem from the fact that these are ways in which we can help make it possible for wild species populations to achieve and maintain a healthy existence in a natural state. Such obligations are due those living things out of recognition of their inherent worth. They are entirely additional to and independent of the obligations we owe to our fellow humans. Although many of the actions that fulfill one set of obligations will also fulfill the other, two different grounds of obligation are involved. Their well-being, as well as human well-being, is something to be realized *as an end in itself*” (*idem*, “The ethics of respect for nature”, *Environmental Ethics*, 3 (1981) 3, p. 197, ênfase acrescentada).

¹⁷ No original: “A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise”, (Aldo LEOPOLD, *A Sand County Almanac*, Oxford, Oxford University Press, 1949, p. 224-225). *A Sand County Almanac* é a obra mais conhecida de Leopold, com mais de dois milhões de exemplares vendidos. O livro, originalmente publicado em 1949, é uma clara manifestação de biocentrismo. Por exemplo, quando escreve: “Conservation is getting nowhere because it is incompatible with our Abrahamic concept of land. We abuse land because we regard it as a commodity belonging to us. When we see land as a community to which we belong, we may begin to use it with love and respect” (p. viii), Leopold diz que a ética experimenta um processo evolutivo que progressivamente vai ampliando o raio das realidades que merecem especial proteção e respeito, embora o livro termine transformando o cuidado do meio ambiente na pedra angular da ética em geral.

¹⁸ Em 2006, *Primavera silenciosa* foi considerado um dos 25 livros de divulgação científica mais influentes de todos os tempos pelos editores da *Discover Magazine*: <https://www.discovermagazine.com/the-sciences/25-greatest-science-books-of-all-time>.

¹⁹ No seu ensaio “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, publicado na revista *Science*, em 1967, Lynn White acusa o cristianismo de ser responsável pela atitude antiecológica, uma vez que ensina que o homem é o centro da natureza material. Nesse texto breve, mas muito influente, podemos ler: “Hence we shall continue to have a worsening ecologic crisis until we reject the Christian axiom that nature has no reason for existence save to serve man; Both our present science and our present technology are so tinctured with orthodox Christian arrogance toward nature that no solution for our ecologic crisis can be expected from them alone; The greatest spiritual revolutionary in Western history, Saint Francis, proposed what he thought was an alternative Christian view of nature and man’s relation to it; he tried to substitute the idea of the

Outra manifestação do ecocentrismo é a chamada *deep ecology*, termo proposto pelo filósofo norueguês Arne Naess (1912-2009) para referir-se ao movimento ecologista que vai além da luta contra a poluição e o esgotamento dos recursos (este é o objetivo do que ele chama de “ecologia superficial”, *shallow ecology*, que, no fundo, busca somente a saúde e a prosperidade das pessoas dos países desenvolvidos). A “ecologia profunda” é uma reflexão de fundo sobre a natureza (uma *ecosofia*, como diz Naess) que propõe uma mudança de paradigma, uma nova cultura, em que o homem renuncie de uma vez por todas a considerar-se o centro do universo, em que todos os seres vivos sejam considerados como possuidores da mesma dignidade e compreendam o mundo como um conjunto no qual todos os seres dependem uns dos outros²⁰.

Uns por amor à natureza não-humana, compreendida como sujeito de direitos, e outros por meio de uma mescla de malthusianismo com ecologismo, como Garrett Hardin (1915-2003) – autor de *The Tragedy of the Commons*²¹ –, chegam à mesma conclusão: limitar a procriação, tanto em defesa da natureza como em prol da sobrevivência da humanidade, ou das duas coisas ao mesmo tempo.

Junto com a influência dos autores ecocentristas contemporâneos, é preciso tomar em consideração as culturas indígenas pré-colombianas, com os seus cultos ancestrais à natureza, como a Pachamama (que provém da língua quíchua e normalmente se traduz como “Mãe Terra” ou “Mãe Cosmos”), que alguns procuram reavivar artificialmente a fim de apresentá-la como uma tradição viva e difundida na cultura indígena.

O hinduísmo e o budismo também podem ser qualificados como ecocentristas. A cosmovisão hindu está ligada a uma concepção panteísta. Alguns textos sagrados consideram que a natureza é a manifestação física do próprio Deus. Um dos livros mais influentes do hinduísmo descreve assim a natureza:

A esfera do espaço sideral constitui as órbitas de Seus olhos e o globo ocular é o Sol como a capacidade de ver. Suas pálpebras são tanto o dia como a noite.

equality of all creatures, including man, for the idea of man’s limitless rule of creation. He failed; Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen; By destroying pagan animism, Christianity made it possible to exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural object; The victory of Christianity over paganism was the greatest psychic revolution in the history of our culture”. Ao final do trabalho, White conclui com estas palavras: “We must rethink and refeel our nature and destiny. The profoundly religious, but heretical, sense of the primitive Franciscans for the spiritual autonomy of all parts of nature may point a direction. I propose Francis as a patron saint for ecologists” (Lynn Townsend WHITE JR., “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science*, 155, p. 1203-1207).

²⁰ Cf. ARNE NAESS, “The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary”, *Inquiry*, 16, 1973, p. 95-100, posteriormente publicado em 2005 pela editora Springer em *Selected Works of Arne Naess*, vol. X, Dordrecht, 2005, p. 7-12.

²¹ Cf. GARRETT HARDIN, “The Tragedy of the Commons”, *Science*, New Series, vol. 162, n. 3859 (Dec. 13, 1968), p. 1243-1248. O título inspira-se num opúsculo do economista inglês William Forster Lloyd, publicado em 1833, que oferecia um exemplo hipotético de superutilização dos pastos comuns (os *commons* são os bens comunais). Explicava que se um pecuarista leva vacas demais para essas áreas, todos os pecuaristas acabam perdendo em razão do esgotamento dos recursos, incluído o próprio pecuarista egoísta. Para Hardin, a moral consiste precisamente nessa preocupação pelo que é comum, que há de conduzir a uma autolimitação do consumo e da procriação. O próprio Hardin resume a tese principal: “Therein is the tragedy. Each man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit – in a world that is limited. Ruin is the destination toward which all men rush, each pursuing his own best interest in a society that believes in the freedom of the commons” (p. 1244).

Ó rei! Os rios são as veias do gigantesco corpo, as árvores são os pelos de seu corpo e o ar onipotente é sua respiração. As estações que passam são seus movimentos.²²

A filosofia budista, ligada ao hinduísmo na sua origem, também considera que a vida humana integra-se à natureza num todo, do qual faz parte como um elemento a mais, de modo a assumir que o homem não tem um domínio particular sobre o resto dos seres vivos.

A postura da encíclica *Laudato si'*, escrita pelo Papa Francisco, em 2015, avivou a reflexão sobre a natureza, especialmente entre autores cristãos. Na encíclica, critica-se tanto o biocentrismo como o “antropocentrismo desordenado”. É importante ressaltar que sempre que a encíclica se refere ao antropocentrismo, fá-lo adjetivando este termo com alguma das seguintes palavras: *desordenado*, *despótico* e *moderno*. A chave consiste em definir o que entende por desordenado, despótico e moderno. Em todo caso, o antropocentrismo encontra-se no âmago do pensamento cristão sobre a natureza, tal como veremos ao longo deste trabalho.

1.5. Antropocentrismo e princípio antrópico

A partir de 1974, graças ao astrofísico australiano Brandon Carter, introduziu-se na linguagem científica e na filosofia da ciência a expressão “princípio antrópico”, a fim de descrever a infinidade de condições necessárias para que o processo evolutivo do universo desse lugar à vida humana. Assim, o *princípio antrópico* sustenta que todo o universo parece projetado para acolher a humanidade. Costuma-se diferenciar o princípio antrópico “fraco” – que se limita a constatar que, sem esses milhões de ajustes precisos, a vida humana não poderia ter tido lugar – do princípio antrópico “forte”, que postula a existência de uma inteligência suprema ordenadora que fundamenta esses ajustes. O princípio antrópico “forte” é o que vamos defender aqui, porque, se não há Deus, todos os processos evolutivos do universo teriam de ser fruto do acaso, o que requer uma fé maior que a aceitação da existência de Deus²³.

Seis séculos antes da formulação científica do princípio antrópico, São Tomás escrevia, à sua maneira, sobre o mesmo princípio:

Na ordem natural, as coisas empregam-se de acordo com as suas propriedades naturais, de modo que vemos que as coisas imperfeitas destinam-se ao uso dos seres mais nobres: as plantas alimentam-se da terra; os animais, das plantas; e

²² Textos 30 e 33, respectivamente, do Canto Segundo do livro Śrīmad-Bhāgavatam (disponível em <https://vedabase.io/es/library/sb/2/1/>). Frequentemente abreviado como Bhagavata ou Bhāgavatam, é um dos textos sagrados mais importantes do hinduísmo.

²³ A obra de referência sobre o princípio antrópico foi escrita por John D. BARROW e Frank TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1986. É um fato que a matéria “organizou-se” de maneira sumamente complexa em quarks, átomos, moléculas e polímeros, os quais depois deram lugar a estruturas como o RNA, o DNA e as proteínas, que, por sua vez, permitiram as funções replicadoras, reprodutivas e metabólicas necessárias para a emergência da vida. “Todas essas funções associaram-se para formar os primeiros organismos vivos unicelulares que, no decorrer da evolução, levaram até o última antepassado comum a todos os seres vivos terrestres, que os cientistas chamaram de LUCA (*Last Universal Common Ancestor*); trata-se de um sistema celular já altamente complexo, caracterizado por um código genético universal que associa o DNA/RNA às proteínas e no qual o ribossomo desempenha o papel de ‘tradutor’” (Michel-Yves BOLLORÉ e Olivier BONNASSIES, *Dios – La ciencia – Las pruebas: el albor de una revolución*, Madrid, Funambalista, 2023, p. 280).

tudo está destinado para o uso do homem. Por conseguinte, as coisas inanimadas foram criadas para as animadas; as plantas, para os animais; e tudo, para o homem. [...] Demonstramos antes (capítulo 74 deste livro) que a natureza intelectual é superior à natureza corporal; logo, toda a natureza corporal está ordenada à natureza intelectual. Entre as naturezas intelectuais, a que está mais próxima do corpo é a alma racional, forma do homem. Logo, toda a natureza corporal parece estar criada para o homem enquanto animal racional; por conseguinte, a consumação de toda a natureza corporal depende, de certo modo, da consumação do homem.²⁴

1.6. Antropocentrismo: os bens que a natureza proporciona ao homem

Se a natureza é concebida como uma realidade criada a serviço do homem, quais são os serviços ela lhe presta? Resumidamente, poderíamos responder dizendo que a natureza é o habitat natural do homem, o entorno físico e biológico necessário para que ele consiga viver e desenvolver-se. Porém esse desenvolvimento proporcionado pela natureza não é só físico, mas também psíquico, intelectual e moral²⁵. Há desequilíbrios de personalidade catalogados como “transtornos de déficit da natureza”, provocados por falta de contato com o meio ambiente, que se manifestam em ansiedade, depressão, déficit de atenção, obesidade...²⁶ Por outro lado, a contemplação da natureza torna os homens mais criativos. A maioria das criações artísticas estão ligadas à contemplação da natureza, quer na pintura, na arquitetura, na música, na literatura, na moda, no teatro... E talvez o aporte mais valioso seja o fato de a natureza ajudar o homem a conhecer Deus. São Tomás explica que o principal serviço que as criaturas prestam ao homem consiste em ajudá-lo a conhecer o Criador. O livro da Sabedoria, que faz parte do Antigo Testamento, di-lo claramente: “da grandeza e formosura das criaturas, chega-se por analogia a contemplar o seu autor” (Sb 13, 5). E na Epístola aos romanos, que faz parte do Novo Testamento, São Paulo escreve: “Porque desde a criação do mundo, as qualidades invisíveis de Deus, o seu eterno poder e divindade, tornam-se claramente visíveis, sendo entendidas através daquilo que foi feito, de modo que [os que negam a Deus] não podem escusar-se” (Rm 1, 20). Portanto, a natureza que rodeia o homem não tem como função única nem principal a conservação da vida humana, não é um mero depósito de matérias-primas.

Aprofundando um pouco mais na natureza como fonte de inspiração criadora, Thomas Berry²⁷, considerado com um dos maiores filósofos do ecologismo, desenvolve toda uma tese para que as criações humanas se integrem e imitem, dentro do possível, as criações da natureza (obras integradas naquilo que ele chama de *cultura biorregional*). “A própria Terra deveria ser vista como o modelo primária para a arquitetura, como o

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Compêndio de teologia*, §297, dentro do capítulo 148, intitulado “Todas as coisas foram feitas para o homem”.

²⁵ Na década de 1980, o biólogo Edward O. Wilson estudou a conexão inata e profunda que os seres humanos sentem para com a natureza, expressa por ele com um termo muito gráfico, biofilia, para referir-se a essa necessidade que o homem tem de conviver com outras espécies. Cf. Edward WILSON, *Biophilia: The Human Bond with Other Species*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

²⁶ A obra mais conhecida sobre a síndrome de déficit de natureza é Richard LOUV, *Last Child in the Woods: Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*, Algonquin Books, 2005.

²⁷ Cf. <https://thomasberry.org/the-dream-of-the-earth/> e <https://naturalezaarteycultura.com/thomas-berry-ecologia-y-espiritualidad/>.

primeiro cientista, o primeiro educador, sanador e tecnólogo; até mesmo como a primeira manifestação do mistério último das coisas”²⁸.

A natureza não é apenas fonte de inspiração para a arte, mas também para a técnica e inclusive para a política²⁹. A inteligência impressa na natureza também é posta em evidência no fato de diferentes ramos da técnica e da engenharia estudarem os mecanismos da natureza, a fim de reproduzi-los nos seus artefatos (desde a forma das asas dos aviões até o movimento vertical das moscas, passando pela fisionomia das baleias...)³⁰.

²⁸ “The integrating element in a bioregional context would be the bioregional culture—its poetry and song, as well as its architecture and painting. Construction and transportation would take on the distinctive features of the bioregion. [...] The earth itself would be seen as the primary model in architecture, the primary scientist, the primary educator, healer, and technologist, even the primary manifestation of the ultimate mystery of things” (Thomas BERRY, *The Dream of the Earth*, San Francisco, Sierra Club, 1988, p. 68; reeditado por Counterpoint, Berkeley, 2015).

²⁹ No Livro II da *Física*, Aristóteles ensina que a arte imita a natureza. E São Tomás, no seu *Comentário à Política de Aristóteles*, escreve: “O princípio do que se faz de acordo com a arte é o intelecto humano, que, segundo certa semelhança, deriva do intelecto divino, o qual é o princípio das realidades naturais. Por isso, é necessário que as operações da arte imitem as da natureza e que aquilo que é de acordo com a arte imite aquilo que é de acordo com a natureza. Assim, se o mestre de alguma arte fizesse alguma obra de arte, o discípulo que aprendesse a arte dele deveria levar em conta a obra do mestre para atuar à sua semelhança. Por isso, o intelecto humano, cuja luz inteligível deriva do intelecto divino, *debe ser formado pela observação das obras da natureza, a fim de atuar de maneira similar*”. É muito significativo que esta consideração esteja no prólogo do comentário ao livro da *Política*, porque, depois, São Tomás desenvolve a ideia de que o bem comum da pólis é o fim ao qual o bom governo se ordena, de modo análogo a como o governo do universo se ordena ao bem do conjunto: “Na sua operação, a natureza procede do simples ao composto. Assim, naquilo que se faz mediante o operar da natureza, o que é mais composto é o perfeito; é o todo e é o fim do restante, como é evidente em cada todo em relação às suas partes. Daí que a razão humana operativa proceda do simples ao composto, como do imperfeito ao perfeito”. (TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles*, L. I, prólogo; cito a versão espanhola editada por EUNSA, Pamplona, 2001, p. 33-34 – *Sententia Politic.*, pr. 1-2)

³⁰ Foi assim que se desenvolveu a ciência da *biomimese* ou *biomimética*, cuja premissa fundamental é que a natureza tras impressa em si uma lógica que não foi criada pelo homem, mas da qual este tem muito a aprender para a criação de artefatos, protocolos de ação, medicamentos etc. Há numerosas publicações e centros de pesquisa no mundo dedicados à biomimética. Por exemplo, o Wyss Institute for Biologically Inspired Engineering, na Universidade Harvard (EUA), o Biomimicry Research and Innovation Center, na Universidade de Akron (Ohio, EUA) e o Biomimetics Institute of Technology, na Universidade de Westfália (Alemanha). Podem-se dar centenas de exemplos de artefatos inspirados na lógica impressa na natureza. Um exemplo é o dos engenheiros que estudaram a forma como a águia ajusta as penas na borda das suas asas para controlar o voo com precisão; desse modo, projetaram-se asas com bordas ajustáveis e aletas que podem mudar de forma durante o voo, a fim de melhorar a aerodinâmica, a eficiência do combustível e a redução do ruído. Ou então pensemos em algo tão simples como o velcro, inventado em 1941 pelo engenheiro suíço George de Mestral, inspirando-se nos pequenos espinhos da bardana, que aderem à roupa ou ao pelo dos animais. Ou no desenvolvimento da tinta Lotusan, resistente à sujeira graças ao chamado “efeito lótus”, que se inspira nas folhas do lótus em razão de a sua superfície repelir a água e as partículas de sujeira. Ou no design dos trens-bala do Japão, que se inspiraram na aerodinâmica do bico do martim-pescador; o modo como este pássaro imerge na água, sem respingos, foi a inspiração para resolver o problema da geração de ruído e para a eficiência energética dos trens, ao saírem e entrarem nos túneis. Ou no tecido dos maiôs de alta competição, cuja textura se inspira na pele do tubarão, por causa da sua reduzida resistência à água. Ou no design biomimético da torre Gherkin, em Londres, cuja forma

John Muir, fundador da primeira associação naturalista dedicada à conservação do meio ambiente (Sierra Club³¹) e um dos pioneiros dos movimentos ecologistas, escrevia: “Todo mundo necessita da beleza como do pão, de lugares de recreação e de oração, onde a natureza possa dar consolo e forças tanto ao corpo como à alma”. E comparava a exploração da natureza com a profanação do templo de Jerusalém pelos mercadores, que mereceram a repreensão de Jesus Cristo: *Não transformeis a casa de meu Pai num mercado*.³²

Por ser um bem comum, a natureza, na medida em que é respeitada e promovida, é uma fonte primordial da ética. A perfeição moral consiste precisamente em amar como próprio um bem comum e em amar a si mesmo como membro de uma comunidade. O fundamento de toda obrigação sempre é um bem comunitário; e é difícil conceber um bem mais comum que o meio ambiente. A moral surge do empenho de fazer e de ter algo em comum³³. Por isso, o “cuidado com a natureza também reflete o cuidado com as pessoas, a capacidade de refletir sobre o impacto do nosso comportamento nos outros, sobre o entorno natural e humano, olhar além dos nossos próprios interesses para integrarmos os nossos valores e as nossas ações num contexto mais amplo, cultural, social e espiritual que lhes dê sentido e os preencha de vida”³⁴.

aerodinâmica e estrutura se inspiram em formas naturais, o que, curiosamente, proporciona eficiência energética ao edifício. Estes são apenas alguns poucos exemplos que, sem dificuldade, encontramos na Internet, mas há muitíssimos mais; trata-se de artefatos desenvolvidos pela técnica (aquilo que o homem faz) ao imitar a natureza (aquilo que Deus faz).

³¹ Sierra Club é uma das organizações ambientais mais antigas, grandes e de maior influência nos Estados Unidos. Foi fundada em 28 de maio de 1892, em San Francisco. Cf. https://es.wikipedia.org/wiki/Sierra_Club.

³² Muir escreve: “The making of gardens and parks goes on with civilization all over the world, and they increase both in size and number as their value is recognized. Everybody needs beauty as well as bread, places to play in and pray in, where Nature may heal and cheer and give strength to body and soul alike. This natural beauty-hunger is made manifest in the little window-sill gardens of the poor, though perhaps only a geranium slip in a broken cup, as well as in the carefully tended rose and lily gardens of the rich, the thousands of spacious city parks and botanical gardens, and in our magnificent National parks—the Yellowstone, Yosemite, Sequoia, etc.—Nature’s sublime wonderlands, the admiration and joy of the world. Nevertheless, like anything else worthwhile, from the very beginning, however well guarded, they have always been subject to attack by despoiling gain seekers and mischief-makers of every degree from Satan to Senators, eagerly trying to make everything immediately and selfishly commercial, with schemes disguised in smug-smiling philanthropy, industriously, shampiously crying, ‘Conservation, conservation, panutilization’, that man and beast may be fed and the dear Nation made great. Thus long ago a few enterprising merchants utilized the Jerusalem temple as a place of business instead of a place of prayer, changing money, buying and selling cattle and sheep and doves; and earlier still, the first forest reservation, including only one tree, was likewise despoiled. Ever since the establishment of the Yosemite National Park, strife has been going on around its borders and I suppose this will go on as part of the universal battle between right and wrong, however much its boundaries may be shorn, or its wild beauty destroyed” (John MUIR, *The Yosemite*, New York, The Century Company, 1912, cap. XVI, §11).

³³ Cf. Alfredo CRUZ PRADOS, *Ethos y polis*, Pamplona, EUNSA, 2006, p. 226.

³⁴ Emilio CHUVIECO e M.^a Ángeles MARTÍN, *Cuidar la tierra*, Madrid, Digital Reason, 2023, p. 145.

2. Natureza e criação

2.1. Antítese casualidade-causalidade. Negação da Providência: posturas racionalistas ou ateias

Quando se aborda o estudo do sentido da natureza perante o homem, é frequente começar, assim como nós fizemos, com a divisão entre posturas antropocêntricas e biocêntricas. No entanto, no fundo dessa dicotomia, há outra mais profunda e radical: a divisão entre posturas casualistas e causalistas. A via da casualidade é aquela transitada por aqueles que negam a existência de uma inteligência suprema criadora e providente. É a via do ateísmo; contudo, ela requer uma fé, uma confiança no acaso muito maior que a que se necessita para aceitar a criação³⁵. A segunda via, a da causalidade, pressupõe uma inteligência suprema criadora e providente que dá consistência à natureza. Para a mentalidade ateia, o discurso sobre Deus circunscreve-se ao âmbito interior da consciência subjetiva, ao passo que a consideração do mundo material, da “natureza”, é assunto das ciências experimentais, da física e da técnica³⁶.

Decerto, a marginalização da ideia de criação e, portanto, das antigas noções de lei eterna e de lei natural nem sempre esteve ligada ao ateísmo. O deísmo do Iluminismo também contribuiu para obscurecer a relação entre Deus e o mundo, fazendo da natureza um absoluto com pretensões de suplantar Deus. Para os iluministas, nada sustentava a natureza, ela sustentava a si mesma. Esta ideia generalizou-se no fim do século XVIII como *L'Homme Machine* (1748), de La Mettrie (1709-1751), que divulgou a ideia de que os homens são como máquinas ou robôs que seguem um curso pré-determinado pelo acaso, embora acreditem ser livres (a liberdade é a necessidade não compreendida). A natureza inteira funciona como um grande mecanismo que não requer a atenção providente de Deus. Talvez possa ter sido necessário um criador na sua origem, mas, uma vez que o mundo foi posto em andamento, Deus já não faz falta. Tudo acontece de acordo com uma ordem matemática impressa na natureza. Exemplo típico dessa regularidade é o movimento dos astros, mediante o qual podemos saber a situação exata dos planetas daqui a centenas de anos, como também há milhares de anos. Voltaire (†1778) difundiu a ideia de que as teorias de Newton confirmavam a autossuficiência da natureza e atribuiu a Deus o papel de simples “relojoeiro”, criador e organizador do mundo, mas que “se aposentou” uma vez que o pôs em funcionamento. Laplace (†1827) estendeu a convicção de que se se conhecessem todas as variáveis e forças que afetam

³⁵ Jacques Monod, prêmio Nobel de Medicina, publicou, em 1970, num livro intitulado *O acaso e a necessidade*, uma série de conferências pronunciadas por ele entre 1969 e 1970. A sua tese principal é a mesma de Demócrito: *Tudo o que existe no Universo é fruto do acaso y da necessidade*. Não há Deus. “O puro acaso — escreve Monod —, o único acaso, liberdade absoluta, mas cega, é a raiz mesma do prodigioso edifício da evolução; hoje em dia, esta noção central da biologia moderna já não é uma hipótese entre outras possíveis ou, ao menos, concebíveis. É a única concebível, por ser a única compatível com os fatos da observação e da experiência. E nada permite supor (ou esperar) que as nossas concepções sobre este ponto deverão ou até mesmo poderão ser revistas” (Jacques MONOD, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets Editores, Barcelona, 1970, p. 133-134).

³⁶ Heisenberg ilustrava claramente esta postura quando escrevia: “as ciências naturais são, de certo modo, a maneira como nos situamos perante a faceta objetiva da realidade [...]. A fé religiosa, pelo contrário, é a expressão de uma decisão subjetiva pela qual fixamos para nós mesmos os valores segundo os quais vamos reger-nos na vida” (Werner HEISENBERG, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München, Piper Verlag, 1969, p. 117. Tomo a citação de Joseph RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1985.

um sistema num dado momento, seria possível predizer a sua evolução futura e conhecer o que aconteceu no passado³⁷.

Junto com as dificuldades apresentadas por esta concepção mecanicista da natureza, encontra-se a ideia moderna de liberdade como pura autonomia, que parte de Kant e que recrudesce com Feuerbach, Nietzsche e Sartre, os quais acabam por perceber Deus criador como um competidor do homem, que limita a sua liberdade. O existencialismo de Sartre ensinou a consagração da liberdade como pura independência da natureza³⁸.

2.2. A noção de “criação” implica a racionalidade da natureza

Quando estudamos a natureza, pressupomos uma racionalidade nela. Seria absurdo procurar encontrar uma estrutura lógica naquilo que é fruto de processos casuais e irracionais. Ninguém procura encontrar a lógica da distribuição dos objetos lançados num aterro sanitário (um plástico, uma garrafa, duas latas, uma camisa...). Mas, sim, se pode procurar a lógica na distribuição dos livros na biblioteca de um sábio, porque se pressupõe que essa distribuição é fruto de uma inteligência. Como indica Ruiz Retegui:

Se se põe como premissa que não há inteligência alguma, buscar significados no mundo, isto é, procurar entender a realidade seria tão tolo como jogar para o alto, ao acaso, um punhado de letras e zangar-se porque se obteve uma frase ofensiva como resultado. É absurdo zangar-se por isso porque, apesar da aparência, não há, na verdade, significado algum; e não há significado algum porque não há alguém, uma inteligência que o tenha dito³⁹.

2.3. A causalidade é o que faz que o mundo tenha sentido. Visão funcional do mundo

Essa racionalidade ou lógica do mundo pressupõe, portanto, uma causalidade. A causalidade, e não o acaso, é precisamente aquilo que faz com que o mundo tenha um sentido, um objetivo, uma razão de ser, de modo análogo a como os artefatos se explicam e se justificam em função do propósito ou intenção do fabricante. Assim, o criacionismo implica uma *visão funcional* do mundo e do homem, um “para que” do universo e da vida humana. Se há um para quê, as coisas do mundo são *corretamente* tratadas quando empregadas conforme o fim a que foram destinadas. Um exemplo banal: uma caneta-tinteiro será incorretamente usada se for usada para abrir uma garrafa, porque foi feita para escrever. Analogamente, o homem “usa” corretamente a natureza (a sua a do seu entorno) quando o faz respeitando o fim para o qual ela foi criada.

Em *Depois da virtude*, Alasdair MacIntyre explica que, da perspectiva de Aristóteles, as proposições sobre o *dever ser* derivam do *ser*, de modo análogo a como podemos dizer

³⁷ Na introdução ao *Ensaio filosófico sobre as probabilidades*, Laplace escreve: “Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d’ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l’analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l’univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertain pour elle, et l’avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux” (Pierre-Simon LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Courcier, 1814, p. 4. Disponível on-line em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96200351/f9.item.texteImage>).

³⁸ “A liberdade humana precede a essência do homem e a torna possível; a essência do ser humano está suspensa na sua liberdade. Assim, aquilo que chamamos liberdade é indistinguível do ser da ‘realidade humana’” (Jean Paul SARTRE, *El ser y la nada*, Parte I, cap.1, seção V sobre “El origen de la nada”; cito a tradução da ed. Iberoamericana, Buenos Aires, 1946, p. 30).

³⁹ Antonio RUIZ RETEGUI, *Pulchrum*, Madrid, Rialp, 1998, p. 14.

que temos um *bom* relógio quando este mostra a hora certa; senão, trata-se de um mau relógio; eventualmente, poderá ser uma boa pulseira ou uma joia, mas não um bom relógio. E não se usa bem quando é usado conforme os valores ou desejos do proprietário, mas de acordo com o fim do relógio. Os juízos sobre o bom e o mau das coisas são juízos *de fato*, porque pressupõem que a finalidade ou propósito dessas coisas mesmas é um fato⁴⁰.

Precisamente porque as coisas são criadas para algo, com um propósito, a criação é a raiz primeira e última do ser moral das coisas, que exigem ser tratadas pelo homem de acordo com o seu propósito ou destinação. Quando as coisas são usadas para aquilo a que foram feitas, então se obtém o maior fruto delas. Da mesma forma, quando uma pessoa vive conforme a sua finalidade, a sua vida é mais plena (para ela e para os outros). Josef Pieper explica esta relação entre criação, natureza e funcionalidade como fundamento do dever ser moral:

Essa ideia fundamental de que as coisas naturais são algo planejado, projetado, é repleta de consequências para a nossa reflexão sobre a realidade em geral e, evidentemente, sobre o próprio homem. Quero dizer, por exemplo e sobretudo, que o homem se encontra inevitavelmente dentro do mundo como um ser que, sem ser consultado, já está determinado e selado independentemente das suas preferências. Não apenas não somos nós que fazemos a nossa própria natureza, mas ela é exatamente a quintessência e a somatória daquilo que nós temos de ser em virtude da Criação. A nossa natureza é algo que provém de outro lugar e de outrem; assim, o Criador é mais interior à sua criatura que a criatura a si mesma.⁴¹

O fundamento da ética baseia-se, portanto, numa concepção funcional da natureza e esta, por sua vez, baseia-se na criação. Fique claro, no entanto, que quando dizemos “o fundamento da ética” não dizemos “a ética” de modo absoluto, porque a aceitação das evidências morais, como, por exemplo, a regra de ouro (“trata os outros como gostarias que eles te tratassem”), não traz consigo necessariamente a aceitação do conhecimento de Deus, porque o conhecimento e a aceitação do efeito (neste caso, da moral) não implica obrigatoriamente o conhecimento da aceitação da causa última (Deus), assim como a aceitação da lei da gravidade não requer o conhecimento da existência de Deus, autor da natureza e das suas leis.

⁴⁰ Escreve MacIntyre: “Dentro da tradição aristotélica, chamar *x* de bom (e *x* pode ser, entre outras coisas, uma pessoa ou um animal, uma política, um estado de coisas) é dizer o tipo de *x* que qualquer um que precisasse de um *x* escolheria para o propósito que normalmente se busca nos *x*. Chamar um relógio de bom é dizer o tipo de relógio que qualquer um que quisesse um relógio que medisse o tempo com exatidão (e não para lançar aos gatos, por assim dizer) escolheria. A pressuposição que este uso de ‘bom’ traz consigo é que *cada tipo de sujeito que possa ser qualificado apropriadamente como bom ou mau, incluídas as pessoas e as ações, tem, de fato, algum propósito ou função específica. Chamar algo de bom também é, portanto, um juízo fático. Chamar uma ação concreta de justa ou correta é dizer aquilo que um homem bom faria nessa situação; esta proposição também é fática. Dentro desta tradição, as proposições morais e valorativas podem ser designadas como verdadeiras ou falsas, exatamente da mesma maneira que todas as outras proposições fáticas. Mas uma vez que a noção de propósitos ou funções essencialmente humanas desaparece da moral, começa a parecer implausível tratar os juízos morais como sentenças fáticas*”. (Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Grijalbo, 1984, p. 84. Os itálicos são nossos).

⁴¹ Josef PIEPER, “La criatura humana: El concepto de creaturidad y sus elementos”, em Juan José RODRÍGUEZ ROSADO, Pedro RODRÍGUEZ (dirs.), *Veritas et sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1975, p. 124-125.

Cícero explicava que o fim do homem consiste em viver de acordo com o sentido da natureza, o que lhe acarreta a máxima felicidade⁴². E a prudência – virtude pela qual elegemos os meios mais adequados para atingirmos os melhores fins – guia-nos para que vivamos de acordo com a natureza⁴³. Cícero esclarece que, de modo análogo a essa conformidade com a natureza, se compreende a noção mesma de bem, que é plenitude de ser, de ser completamente aquilo que a cada um cabe ser⁴⁴.

2.4. A criação é cognoscível pela razão (São Tomás e a ciência atual)

O desenvolvimento da ciência nos últimos cem anos também tem dado razões suficientes a favor de que o mundo foi criado por uma inteligência ordenadora, de modo que esta não é uma postura sustentada unicamente com base na Revelação. No livro *Deus, a ciência, as provas*, expõem-se com surpreendente clareza as descobertas científicas que avalizam a criação do universo por Deus⁴⁵. Em face das posturas que negam a existência de um Deus criador e providente, encontra-se o pensamento judaico-cristão. Embora a ideia de criação tenha aberto caminho graças ao influxo dos ensinamentos contidos na Bíblia, a criação também pode ser demonstrada sem respaldo na autoridade

⁴² “Vejam agora quão manifestamente estas consequências se deduzem dos princípios que já expus. Uma vez que o extremo (pois sabes muito bem, acredito eu, que aquilo que os gregos chamam de *telos* eu o venho chamando, por vezes, ‘extremo’, às vezes, ‘último’ e, outras vezes, ‘supremo’; e também me será permitido dizer ‘fim’ em vez de ‘extremo’ ou ‘último’), uma vez que o extremo [o fim], repito, consiste em viver conforme a natureza e de acordo com ela, segue-se necessariamente que todos os sábios sempre desfrutaram de uma vida feliz, perfeita, afortunada; nada os perturba, nada os embaraça, de nada necessitam” (Marco Tulio CÍCERO, *De finibus*, III, 26. Empregamos a edição castelhana preparada e traduzida por Víctor-José Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 1987). É significativo que Cícero trate destas questões na obra intitulada *De finibus bonorum et malorum* (*Do supremo bem e do supremo mal*). De fato, esta obra é comumente citada apenas com as suas duas primeiras palavras, *De finibus*, porque a palavra latina *finis* é o equivalente de *telos*, que tem, entre outros significados, o de fim e o de sumo bem. Acrescentar-lhe a palavra *bonorum* é um pleonismo, porém foi o próprio Cícero que o fez.

⁴³ “Mas não se devem gastar muitas palavras nas coisas claras. E que maior evidência que a de que, se não houvesse como escolher entre as coisas que são contra a natureza e as que estão de acordo com ela, se destruiria totalmente a prudência, essa virtude tão buscada e louvada?” (CÍCERO, *De finibus*, III, 31).

⁴⁴ “Pois quando o espírito se eleva, mediante a analogia, das coisas que são conformes à natureza, então chega à noção do bem” (CÍCERO, *De finibus*, III, 33).

⁴⁵ Podemos classificá-las resumidamente em cinco: 1) A morte térmica do universo, que implica que o universo teve um princípio, e todo princípio pressupõe um Criador. Esta descoberta é resultado da teoria termodinâmica surgida em 1824 e confirmada em 1998 com o descobrimento da expansão acelerada do universo. 2) A teoria da relatividade, elaborada por Einstein, que afirma que o tempo, o espaço e a matéria estão vinculados entre si, de modo que nenhum dos três pode existir sem os outros dois. Isto implica necessariamente que, se existe uma causa da origem do nosso universo, essa causa não pode ser nem temporal, nem espacial nem material. 3) O *Big Bang*, teorizado nos anos 1920 por Friedmann e Lemaître, e confirmado em 1964, é unanimemente aceito hoje pela comunidade científica. 4) O “ajuste fino” do universo, amplamente admitido desde os anos 1970, que contradiz os modelos de universos múltiplos, sucessivos ou paralelos, puramente especulativos e completamente impossíveis de ser verificados (a teoria do multiverso). 5) O salto abissal da matéria inerte à vida (Cf. Michel-Yves BOLLORÉ e Olivier BONNASSIES, *Dios, la ciencia, las pruebas*, Madrid, Funambulista, 2023. Sobre o impacto que essa obra está tendo, veja-se <https://dieulasciencelespreuves.com/>).

sagrada⁴⁶. São Tomás, através das suas *cinco vias*, especialmente da segunda e da terceira, argumenta que deve haver uma primeira causa eficiente e um ser necessário que tenham em si mesmos a sua razão de ser, e que deem origem a todo o universo⁴⁷.

2.5. O homem não aceita ser criatura, quer ser o único criador

No fundo da atitude moderna perante a natureza, há uma posição contraditória. Por um lado, idolatra-se a natureza, mas deixando o homem de fora dela (é o paradoxo de alguns movimentos ecologistas que defendem os animais tanto quanto desprezam o homem). E por outro lado, nega-se a condição criatural do homem, porque aceitá-la implica aceitar uma medida e limites que vêm de fora. Segundo Ratzinger:

[o homem moderno] não quer ser criatura porque não quer ser medido, não quer ser dependente. Entende a sua dependência em relação ao amor criador de Deus como a intervenção de um estranho. Percebe essa intervenção como uma escravidão, e da escravidão ele quer libertar-se. Dessa maneira, o homem pretende ser o próprio Deus. Quando o tenta, tudo se inverte. Inverte-se a relação do homem consigo mesmo e a sua relação com os outros; para quem quer ser Deus, o outro também se transforma em limitação, em rival, em ameaça. O seu relacionamento com o outro transformar-se-á numa acusação mútua e numa luta, como a história do paraíso, na conversa de Deus com Adão e Eva (Gn 3, 8-13), representa magistralmente. Por fim, a sua relação com o Universo é transformada, de modo a tronar-se uma relação de destruição e exploração. O homem que considera como escravidão a dependência em relação ao amor mais elevado e que quer negar a verdade do seu ser-criado, esse homem não será livre, destrói a verdade e o amor.⁴⁸

Mas se o homem e o mundo foram criados, então foram previamente pensados, foram criados de acordo com um plano do artífice divino; e os clássicos chamavam esse plano de *lei eterna*.

⁴⁶ “A criação não é mantida só pela fé, mas a razão também a demonstra” (TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 co.).

⁴⁷ São Tomás sustenta que, no mundo sensível, há uma ordem de causas eficientes: “No entanto, não encontramos algo que seja causa eficiente de si mesmo nem é possível que o seja, pois seria anterior a si mesmo, o que é impossível. Nas causas eficientes, não é possível proceder indefinidamente, porque em todas as causas eficientes há ordem: a primeira é causa da intermediária e esta, seja uma ou múltipla, o é da última. Uma vez que o efeito desaparece se se tira a causa, na ordem das causas eficientes, se não existisse a primeira, também não se daria a última nem a intermediária. Se, nas causas eficientes, levássemos este proceder até o infinito, não existiria a primeira causa eficiente; por conseguinte, não haveria efeito último nem causa intermediária; e isto é absolutamente falso. Portanto, é necessário admitir uma causa eficiente primeira. Todos a chamam Deus”. Na terceira via, São Tomás utiliza a distinção entre seres possíveis (aqueles que podem não existir) e seres necessários (aqueles que não podem não existir). Argumenta que se tudo fosse possível (isto é, se tudo pudesse não existir), nada existiria em algum momento. No entanto, sabemos que as coisas existem agora, o que implica que deve haver algo cujo existir é necessário, que sempre existiu, ao qual chamamos Deus (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 2, a. 3).

⁴⁸ Joseph RATZINGER, *Creación y pecado* (discursos pronunciados en Múnic en 1981), Pamplona, EUNSA, 2005, p. 96.

3. A lei eterna como lei do universo

3.1. Criação, providência e lei eterna. Uma espécie de sinfonia cósmica

As noções de criação e de providência estão intimamente relacionadas: Deus não cria o mundo e depois se desentende dele; Deus o mantém no ser com a sua providência, que é como que uma criação sustentada no tempo⁴⁹. Na perspectiva cristã, a natureza é a comunidade de todos os seres criados e sustentados pela sabedoria e pelo amor de Deus, que se movem atraídos pelos seus fins mediante uma lei impressa neles, uma lei que, desde Santo Agostinho, se chama *lei eterna*. Essa lei é a própria sabedoria divina que *governa* o cosmos⁵⁰. São Tomás define-a como “razão da sabedoria divina enquanto princípio diretivo de todo ato e de todo movimento”⁵¹. Essa ordem impressa nos seres é precisamente aquilo que os constitui em natureza⁵². De certa maneira, a *lei eterna* é como que a alma do universo⁵³.

Essa lei tem como efeito a ordem da natureza. É como a partitura de uma sinfonia cósmica impressa no mundo, na qual os homens desempenham o papel de músicos com os seus respectivos instrumentos (a vida que cada um há de viver) e em que as criaturas irracionais cumprem uma função instrumental a serviço do homem, como acompanhamento ou elementos dos próprios instrumentos dos homens. Todos os seres irracionais (os astros, os mares, os animais, as plantas...), ao serem movidos diretamente por Deus mediante a *lei eterna*, participam *passivamente* nessa orquestra. Os homens, por sua vez, participam *ativa e responsavelmente* nela com a “partitura” da *lei natural*, enraizada na sua razão e na sua vontade. Nessa “sinfonia”, cada homem regozija-se ao escutar o seu próprio instrumento (ao viver a sua própria vida); mas regozija-se ainda mais ao perceber que o bom é a música da orquestra inteira, da qual ele faz parte como músico e como espectador, ao mesmo tempo. Dessa perspectiva, o homem torna-se cada vez melhor à medida que mais se integra à “orquestra da natureza universal” que Deus

⁴⁹ “A presença do Ser no ser do ente não é transeunte, mas permanente; nenhuma criatura consegue manter o seu ser, perdurar no ser, se a causa criadora não mantém a sua atuação, uma vez que depende dela no seu ser e no seu agir, os quais são efeitos seus; e suprimida a causa, desaparece o efeito” (Ángel Luis GONZÁLEZ, *Ser y participación*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 253).

⁵⁰ “His will as maker and His will as governor are one and the same” (Stephen L. BROCK, *The Light That Binds: A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law*, Eugen (OR), Pickwick Publications, 2020, Kindle pos.: 2449).

⁵¹ “Por conseguinte, a razão da sabedoria divina, da mesma forma que tem a condição de arte ou de ideia exemplar, na medida em que todas as coisas são criadas por meio dela, também tem natureza de lei, na medida em que move todas essas coisas aos seus próprios fins. E de acordo com isto, a lei eterna não é senão a razão da sabedoria divina enquanto princípio diretivo de todo ato e de todo movimento” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II q. 93, a. 1, s.)

⁵² “Assim, tem natureza de lei enquanto move todas as coisas aos seus próprios fins” (*ibidem*).

⁵³ Em São Tomás, a noção de lei eterna está intimamente ligada à noção de providência, embora não sejam a mesma coisa: “a providência em Deus não designa propriamente a lei eterna, mas algo consequente à lei eterna. Esta deve ser considerada em Deus como se tomam em nós os princípios dos operáveis naturalmente conhecidos, dos quais partimos para aconselharmos e escolhermos, o que pertence à prudência ou providência. Por conseguinte, a lei do nosso intelecto está para a prudência como o princípio indemonstrável para a demonstração. De modo semelhante, em Deus, a lei eterna não é a providência, mas como que o princípio da providência. Por isso, atribui-se convenientemente à lei eterna os atos da providência, assim como todo efeito da demonstração é atribuído aos princípios indemonstráveis” (TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 5, a. 1, ad 6).

compõe para ele e também para que ele a interprete na sua presença. Em palavras de Ratzinger:

Então se porá em evidência que o homem é sempre maior quanto mais crescer nele a capacidade de escutar a profunda mensagem da criação, a mensagem do Criador. E assim ficará claro que a consonância com a criação, cuja sabedoria se transformará para nós em norma, não significa limitação da nossa liberdade, mas é expressão da nossa razoabilidade e da nossa dignidade.⁵⁴

3.2. A lei eterna como governo de Deus sobre o mundo, ao qual dirige por meio da natureza, que é o dinamismo impresso nos seres, em virtude do qual se sentem atraídos para o seu fim

A natureza não é um produto concluído. Por definição, a natureza é uma realidade orientada, um processo em direção a um fim. Por isso, não só cabe a Deus dar a existência ao mundo, mas também levá-lo à sua plenitude. Esse “amor que move o sol e as estrelas”⁵⁵ é a sabedoria divina que governa o cosmos, é a *lei eterna* da qual estamos a falar. Nada no mundo está entregue ao acaso. O conceito mesmo de natureza traz consigo esse dinamismo perfectivo pelo qual Deus dirige todo o universo.

Mas essa ação de governo exercida por Deus na natureza é participada pelas próprias criaturas, de sorte que a ação de governo não é extrínseca às coisas governadas. E isto ocorre por dois motivos. Primeiramente, porque a ação governadora de Deus está impressa na essência de cada coisa que é impulsionada ao fim, de maneira que, por esta razão, o seu movimento é natural, e não violento. Em segundo lugar, porque as umas coisas atuam sobre outras, dirigindo-as secundariamente ao seu fim último⁵⁶. Em ambos os sentidos, as criaturas atuam movidas por Deus. As irracionais, inconscientemente, e as racionais, com o concurso da sua liberdade. E aqui surge a noção de *lei natural*: a

⁵⁴ Joseph RATZINGER, *Creación y pecado* [discursos pronunciados em Munique, em 1981], Pamplona, Eunsia, 2005, p. 16. Uma ideia similar é proposta por Rafael Domingo na sua obra *Derecho y transcendencia*, quando nos fala da espiritualidade como unidade – uma unidade com os outros e com toda a natureza. Rafael Domingo atreve-se a definir a espiritualidade como “a arte da unidade e do amor” (*ars unitatis et amoris*) (cf. Rafael DOMINGO, *Derecho y transcendencia*, Madrid, Arazandi, 2023, p. 38). “Entendo a espiritualidade como uma ordem ontológica e transcendente que vincula e une Deus e o divino à humanidade e o universo de acordo com o amor” (p. 34). “A comunhão representa um elemento essencial da espiritualidade universal porque supera a aparente oposição entre multiplicidade e unidade. Estar em comunhão é comunicar-se com os outros e fazer parte deles. Em plena comunhão, ninguém está mais sozinho ou separado dos outros” (p. 38). É interessante o modo como Rafael Domingo apresenta a espiritualidade relativamente ao direito; trata-se de uma proposta original, mas fundamentada no conhecimento da história da filosofia e do direito. Por exemplo, quando escreve: “A espiritualidade ajuda a desenvolver o respeito pelo direito e pelos ordenamentos jurídicos como ferramentas necessárias para o desenvolvimento dos seres humanos. O respeito é o ponto de partida da verdadeira comunhão. Sem respeito, a união resultante será dominante, mas não comunicativa nem espiritual. Quando os seres humanos consideram o ordenamento jurídico e a dimensão jurídica como parte de um projeto de uma unidade espiritual superior, é-lhes mais fácil respeitar os ordenamentos jurídicos do que quando entendem a dimensão jurídica como um mero produto de convenções e acordos humanos temporais. Quanto mais profunda é a razão para o respeito, mais facilmente as pessoas oferecem o seu respeito” (p. 58).

⁵⁵ DANTE ALIGHIERI, *A divina comédia*, Canto XXXIII, linha 145.

⁵⁶ Cf. José María ARTOLA BARRENECHEA, O. P., “Introducción a las qq. 103 a 119” da primeira parte da *Suma de teología*, Madrid, BAC, 2001, p. 873.

participação do homem no governo do mundo, ordenando a si próprio e ordenando o que lhe cabe para que toda a natureza cumpra o seu fim.

3.3. A doutrina de São Tomás sobre a *lei eterna* inspira-se em Agostinho e nos estoicos. E, de certa maneira, já se encontra em Platão

A *lei eterna* está originalmente na mente de Deus e manifesta-se a nós, em primeiro lugar, através da ordem da natureza criada. Mas, além disso, a razão humana tem um princípio inato de conhecimento dessa lei. São Tomás escreve: “embora a lei eterna seja desconhecida por nós tal como está na mente divina, dá-se a conhecer a nós, não obstante, de algum modo mediante a razão natural, que dela procede como a sua própria imagem, ou mediante alguma revelação superveniente”⁵⁷.

Embora a doutrina sobre a *lei eterna* tenha sido formulada originalmente por Santo Agostinho, a ideia principal já estava presente, em certa medida, em Platão, no *logos* de Heráclito e, com outra terminologia, na Sagrada Escritura⁵⁸.

Está presente em Platão quando escreve no diálogo *As leis*:

Como ensina uma antiga doutrina, Deus tem em suas mãos o princípio, o final e o meio de todas as coisas, e as leva diretamente ao cumprimento do seu propósito, segundo a natureza de cada coisa [*kata physin*]. E a seguir, vem a justiça [*dike*], sancionadora de todos aqueles que se desviam da lei divina [*theiou nomou*]. Quem deseja ser feliz [*eudaimonesein*] atém-se a essa lei com humildade [...]. E qual é o modo de agir de quem é amigo [*phile*] e discípulo de Deus? [...] Para nós, Deus é a medida [*metron*] de todas as coisas, muito mais verdadeira que o homem, como dizem eles [os sofistas, especialmente Protágoras]. Então, se se deseja ser amigo de um ser tão sublime, é preciso que se assemelhe a Ele tanto quanto possível. E com base neste princípio, podemos afirmar que quem entre nós é moderado, é amigo de Deus, precisamente porque a Ele se parece.⁵⁹

Platão dizia que a compreensão do sentido da natureza será tanto mais profunda quanto mais o homem se unir ao divino⁶⁰. São Tomás acrescenta que a semelhança do homem com Deus deve-se principalmente à sua natureza intelectual, que o faz capaz de conhecer Deus e o sentido da realidade criada num grau de intensidade crescente (por natureza, por graça e por glória)⁶¹. Segundo São Tomás, essa semelhança da razão humana com a razão divina é uma participação na sua luz, pela qual o homem

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teologia*, I-II, q. 19, art. 4, *ad* 3.

⁵⁸ “O tratado tomasiano da lei eterna é tributário direto do ensinamento agostiniano e, através dele, da Revelação bíblica e do estoicismo. Para mostrar o pensamento do bispo de Hipona sobre a lei eterna, os textos contemporâneos geralmente referem uma passagem do *Contra Faustum* que reza assim: ‘A lei eterna, na verdade, é a razão divina ou a vontade de Deus que manda respeitar a ordem natural e proíbe perturbá-la’” [SANTO AGOSTINHO, *Contra Faustum Manichaeum*, libri XXXIII, XXII, c. 27 (PL 42, col. 418): “Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans”] (Juan José HERRERA, “Ley eterna en el pensamiento de Tomás de Aquino”, em L. CORSO DE ESTRADA, M. J. SOTO-BRUNA, M. I. ZORROZA (eds.), *Concepciones de la ley natural: Medioevo latino y Escolástica latina e iberoamericana*, Pamplona, EUNSA, 2013, p. 88).

⁵⁹ PLATÃO, *As leis*, IV, 716a-716d.

⁶⁰ “O filósofo que convive com o divino e ordenado torna-se ordenado e divino na medida em que é possível para um homem” (PLATÃO, *República*, VI, 500c).

⁶¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 93, a. 4, s.

compreende o seu destino e o sentido do universo. O homem não consegue compreender *toda* a realidade (incluída a imensidão do ser divino) como Deus mesmo a compreende, mas pode *participar* um pouco dessa luz, sempre mais à medida que estiver mais perto dEle.

3.4. Luz divina em nós

Em seu *Natural Law and Natural Rights*, John Finnis começa a explicação sobre a *lei eterna* argumentando que a capacidade humana de conhecer supera muito a capacidade bioquímica da massa cerebral, embora esta última seja o substrato material necessário da atividade intelectual⁶². Daí – explica Finnis – que São Tomás tenha postulado a iluminação de Deus para que pudéssemos compreender a verdade e o bem, além de sentir-nos atraídos por ela. Tomás segue Platão e Aristóteles ao postular um “intelecto separado”, intelecto com um poder de iluminar a compreensão da realidade. Esse pode ou “intelecto agente” projeta como que uma luz sobre as imagens que captamos pelos sentidos, de modo análogo a como a luz natural ativa a nossa capacidade visual e nos permite ver os objetos. São Tomás explica que essa luz que ilumina a nossa mente é um dom de Deus, uma participação da mente humana na mente divina⁶³. O intelecto agente é um conceito-chave na psicologia tomista para que se compreenda o vínculo do intelecto humano com o intelecto divino, pois, segundo São Tomás, o intelecto agente é uma potência ativa e imaterial no homem que ilumina e atualiza os dados sensoriais recebidos através dos sentidos, tornando-os inteligíveis. A atividade do intelecto agente encontra-se intimamente ligada à da *sindérese*:

Também é impossível que se prive a alma do homem da luz do entendimento agente mediante o qual conhecemos os primeiros princípios no intelectivo e no operativo. Essa luz pertence à natureza da alma, pois por ela é alma intelectual, ao que se refere o Salmo [Sl 4, 6]: “A luz do teu rosto, Senhor, está impressa em nós”, que certamente nos mostra o bom; esta é a resposta ao dissera antes [Sl 4, 6]: “Muitos dizem: ‘Quem nos mostra as coisas boas?’”⁶⁴.

⁶² Cf. John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 399.

⁶³ No final de *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 4, s., São Tomás escreve: “Nunca uma ação é cabível a um ser senão por algum princípio formalmente presente nele, tal como dissemos anteriormente ao falarmos do entendimento possível (q. 76, a. 1). Portanto, é necessário que a energia que é princípio dessa ação seja algo próprio da alma. Assim, Aristóteles compara o entendimento agente à luz, que é algo que se recebe no ar. Platão, como diz Temístio, no comentário III *De Anima*, comparou com o sol o entendimento separado, que infunde a sua luz na nossa alma.

De acordo com os documentos da nossa fé, o entendimento separado é o próprio Deus, criador da alma e o único em quem se encontra a bem-aventurança, como se demonstrará mais adiante (q. 90, a. 3; I-II, q. 3, a. 7). Por isso, dele mesmo participa a luz intelectual da alma humana, segundo aquilo do Sl 4, 7: ‘Senhor, a luz do seu rosto está marcada em nós’”.

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 16, a. 3. s. e, na mesma obra, cf. q. 10, a. 6 (empregamos a versão castelhana preparada pela BAC: *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. II, Madrid, 2003, agora sob o título *Cuestiones de la sindéresis y la conciencia*). Cf. também *idem*, *Suma teológica*, I, q. 79, aa 3-5, e o comentário de São Tomás ao *De anima* de Aristóteles, especialmente os capítulos 4 a 8 do livro III do *De anima*.

3.5. Maneiras em que as criaturas irracionais e racionais estão submetidas à *lei eterna*, e, dentre estas últimas, como o estão os homens “bons” e “maus”

São Tomás explica que esse governo da natureza mediante a *lei eterna* é exercido de modo diferente nos seres irracionais e nos racionais. Os primeiros movem-se em direção ao seu bem sem eleição e sem consciência do fim. As criaturas racionais, por sua vez, embora estejam inclinadas ao seu bem como os animais irracionais, têm de confirmar com a sua liberdade a destinação ao bem que Deus imprimiu no seu ser. Por isso, as criaturas racionais estão sujeitas a mandatos e proibições, o que não ocorre com as irracionais, que são movidas como que forçosamente, embora sem violência, porque os seus movimentos são todos naturais.

Assim, conforme a um plano único de Deus que as governa, as coisas são governadas diversamente de acordo com a sua diversidade. Pois há algumas que, conforme a sua natureza, atuam por si mesmas enquanto têm domínio dos seus atos. Estas são governadas por Deus não somente enquanto são movidas pelo próprio Deus, que atua nelas interiormente, mas também enquanto são por Ele induzidas ao bem e retraídas em relação ao mal, por meio de mandatos e proibições, prêmios e punições. É claro que as criaturas irracionais não podem ser governadas deste modo por Deus, pois são apenas determinadas, sem determinarem a si mesmas.⁶⁵

São Tomás explica que todas as criaturas, sem exceção, estão submetidas à *lei eterna*. Como vimos na metáfora da orquestra, as irracionais estão submetidas à *lei eterna* passivamente, porque, em vez de mover a si mesmas, são movidas por Deus, movem-se atraídas pelos seus fins. Por sua vez, as criaturas racionais cumprem a *lei eterna* ativa e passivamente; ativamente, porque conhecem, pela sua razão, o bem ao qual se dirigem e o ratificam (ou não) com as suas decisões livres; passivamente, porque os seus apetites também se encontram naturalmente dispostos em direção a esse bem. No entanto, o modo de submeter-se à *lei eterna* é diferente nos homens bons e nos maus. Os bons percebem o bem com mais clareza e sentem-se mais fortemente inclinados em direção a ele por causa da virtude, que os aproxima de Deus, o qual reforça a sua inclinação natural com a graça. Os maus, embora tenham a sua razão confundida por causa do seu afastamento de Deus e as suas inclinações naturais pervertidas por causa dos vícios, cumprem a *lei eterna*, porque, por meio dos seus atos imorais – que os levam à sua própria perdição – contribuem com o plano geral de Deus sobre o universo. Como diz São Tomás, “o que lhes falta no plano da ação é suprido no plano da paixão, uma vez que padecem aquilo que a lei eterna dispõe para eles, na medida em que se recusam a fazer o que a lei eterna lhes pede”⁶⁶. Sêneca, ao rememorar o hino de Cleantes a Zeus, dizia algo parecido: *Ducunt volentem fara, nolentem trahunt* (“o destino guia aquele que quer segui-lo, mas quem se nega, ele o arrasta”)⁶⁷. Ao fim e ao cabo, todos cumprem a *lei eterna*.

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 103, a. 5, ob. 3 e ad 3.

⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 93, a. 6, s.

⁶⁷ “Bom é sofrer o que não se pode corrigir e obedecer sem murmurar contra Deus, autor de todas as coisas. Mal soldado seria quem seguisse gemendo contra o seu general. Assim, recebamos os seus mandatos com prontidão e regozijo, seguindo o curso deste formoso conjunto que arrasta consigo o nosso destino, e falemos a Júpiter, que governa esta máquina, como Cleantes lhe fala nos belos versos que traduzirei para a nossa língua, seguindo o exemplo do eloquente Cícero: “Pai do universo, dominador dos céus, guia-me aonde te apetecer; disposto estou a seguir-te.

3.6. Definição da *lei natural* como participação da criatura racional no governo do universo (não só de si mesma)

Embora tratar da lei natural não seja o objeto deste trabalho, é preciso fazer uma breve referência a ela por causa da sua íntima relação com a *lei eterna*. A lei natural é a *participação* da criatura racional no governo divino do universo⁶⁸. Não é algo diferente da *lei eterna*: é a *lei eterna* no homem. Como diz São Tomás, a lei natural é a *participação* da criatura racional na *lei eterna*. Portanto, a definição de lei natural de São Tomás requer necessariamente a referência a Deus e à *lei eterna*⁶⁹.

A *lei eterna* é participada nas criaturas de dois modos: como mera inclinação material impressa na natureza (conceito impróprio de lei) e como participação formal, enquanto ditame da razão humana sobre o comportamento devido (sentido próprio de lei, que, como tal, existe apenas nas criaturas racionais). Segundo este segundo sentido, a razão humana é fonte reguladora e preceptiva, criadora da lei, de modo análogo a como o é a sabedoria divina. A lei – toda lei – constitui-se como um ditame da razão; e, no caso da lei natural, a matéria sobre a qual a razão decide toma como ponto de referência, em primeiro lugar, a ordem objetiva das inclinações naturais; em segundo lugar, a ordem imposta em toda a natureza. A lei natural consiste propriamente nessa *participação* da razão humana na razão divina, que se manifesta no fato de a razão humana, à semelhança da divina e cooperando com ela, ser capaz de *contribuir* com a ordenação de tudo – de si mesmo, em primeiro lugar – em direção ao seu fim. Por isso, São Tomás diz que o homem é *providente para si e para os outros*. E isto é o *natural* no homem. A passagem mais clara de todo o *corpus* tomista em que a lei natural é definida é a que ele responde à pergunta de *se existe em nós uma lei natural*:

Sendo a lei regra e medida, ela pode existir de duas maneiras, como já foi dito (q. 90, *ad* 1): tal como se encontra no princípio regulador e mensurador, e tal como está no que é regulado e medido. Pois bem, o fato de que algo se encontre medido e regulado deve-se a que ele participa da medida e regra. Portanto, como todas as coisas que se encontram submetidas à divina providência estão reguladas e medidas pela lei eterna, segundo conta do que já se disse (a. 1), é evidente que, de certo modo, elas participam da lei eterna, a saber: na medida em que, sob a marca desta lei, se veem impulsionadas aos seus atos e fins próprios. Por outro lado, a criatura racional encontra-se submetida à divina providência de uma maneira muito superior às outras criaturas, porque participa da providência como tal, e é providente para si mesma e para as outras coisas. Pelo mesmo motivo, também há nela uma participação da razão eterna em virtude da qual ela se encontra naturalmente inclinada aos atos e fins devidos. E essa participação da lei eterna

Nada resiste à tua vontade; é necessário seguir-te, de bom grado ou gemendo. *O destino guia aquele que quer segui-lo, mas quem se nega, ele o arrasta*. Falemos e vivamos desta maneira, para que o destino nos encontre preparados sempre. A alma grande entrega-se a Deus e, pelo contrário, o ânimo estreito e pequeno resiste a ele; e ao julgar mal acerca da ordem do universo, quer antes emendar os Deuses em vez de emendar a si mesmo. Adeus” (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, n. 107, trad. Francisco Navarro y Calvo, Madrid, Luis Navarro Editor, 1884, p. 477 e 478).

⁶⁸ O tomista norte-americano Stephen Brock escreve: “Natural law, then, would be an ordination of divine reason, for the common good of the universe, promulgated to man by God as governor of the universe, through the instilling of the natural light of the human intellect” (Stephen L. BROCK, *The Light That Binds: A Study in Thomas Aquinas’s Metaphysics of Natural Law*, Eugen (OR), Pickwick Publications, 2020, Kindle pos.: 182).

⁶⁹ “A definition that leaves God and the eternal law out of the picture cannot express the formal nature of natural law” (*ibidem*, Kindle pos.: 1576).

na criatura racional é o que se chama lei natural. Daí que o Salmista (Sl 4, 6), após ter cantado *Sacrificai um sacrifício de justiça*, como se pensasse naqueles que perguntam quais são as obras de justiça, acrescenta: *Muito dizem: "Quem nos mostrará o bem?"*. E responde: *"A luz do teu rosto, Senhor, ficou impressa nas nossas mentes – como que dizendo que a luz da razão natural, pela qual discernimos entre o bom e mau, que é a tarefa da lei, não é senão a impressão da luz divina em nós. Assim, fica patente que a lei natural não é senão a participação da lei eterna na criatura racional."*⁷⁰

Talvez possamos resumir com palavras nossas, numa breve fórmula, o que é a lei natural na perspectiva tomista: a lei natural é ordenação da razão humana que confirma e desenvolve, da própria forma e do mundo inteiro, o impulso natural em direção à plenitude, impulso esse que se encontra impresso por Deus em todas as potências do homem.

3.7. O racionalismo moderno obscureceu a ideia de participação

Vimos que a noção de *participação* é um conceito-chave para compreender a relação entre *lei eterna* e lei natural. A partir do século XVII, com o racionalismo moderno, especialmente por influxo de Descartes e depois de Kant, foi sendo apagada do pensamento filosófico a noção de *participação* e, por conseguinte, rompeu-se a relação entre lei natural e *lei eterna*. E é precisamente esta a diferença fundamental entre o jusnaturalismo tomista e o jusnaturalismo moderno. Acabamos de ver de que maneira, antes do racionalismo, a natureza era concebida como uma melodia que se mantém em vibração *enquanto* é interpretada pelo artista divino. Todo o criado era entendido como *um reflexo sustentado* pela sabedoria e bondade divinas. E essa participação, no caso da criatura racional, não era concebida exclusivamente de modo passivo, mas também ativo. A lei natural era precisamente isso: a *participação* da criatura racional na própria *lei eterna*, entendida como o plano de Deus sobre o homem e o mundo. Portanto, São Tomás entende que a criatura racional participa do ser *não só no seu mero existir, mas também no seu pensar e no seu querer*.

Deus, além de ser a causa da ação dos agentes secundários, também o é do ser deles (*esse*), tal como demonstramos antes [cap. 68 deste mesmo livro]; não temos, porém, que pensar em Deus como se causasse o ser das coisas tal como um arquiteto é causa do ser da casa, porque, separado do arquiteto, a casa permanece. O arquiteto só é causa do ser da casa porque causa o movimento para que a casa seja. Esse movimento é a construção da casa, e, por esta razão, é diretamente a causa *da construção* da casa, construção essa que cessaria se faltasse o arquiteto. Deus, pelo contrário, é diretamente, por Si mesmo, *a causa do próprio ser*, porque comunica o ser a todas as coisas, tal como o sol comunica a luz ao ar e aos outros seres iluminados por ele; e da mesma maneira que para a conservação da luz no ar se requer a iluminação permanente do sol, as coisas mantêm-se no seu ser necessariamente porque Deus lhe comunica o ser incessantemente. Por esta razão, todas as coisas referem-se a Deus não só enquanto começam a ser, mas também porque são conservadas no ser, assim como a obra (*factum*) se refere a quem a está fazendo (*faciens*). E uma vez que a obra e o artífice devem estar unidos (*esse simul*) como o motor e o que é movido, é necessário que Deus esteja presente para todas

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 2. s.

as coisas enquanto elas têm o ser, pois o ser é o mais íntimo (*intimius*) que há nas coisas. Por isso, convém que Deus esteja em todas as coisas.⁷¹

E este é precisamente o modo em que a *lei eterna* está na natureza.

3.8. A teoria tomista da *lei natural* pressupõe a existência de Deus como legislador universal, mas não a teoria tomista do *direito natural*

A negação de Deus na compreensão do mundo traz consigo a negação da existência de uma lei natural, porque toda lei pressupõe um legislador. Quase todo o jusnaturalismo moderno aceita Deus como criador, mas esquece-se dEle como governador e providente, e esquece-se ainda mais – ou desconhece – a noção clássica da lei natural entendida como *participação da criatura racional na lei eterna*. Os racionalistas modernos procuram fazer um jusnaturalismo a partir das evidências lógicas gravadas na mente humana e de regularidades impressas no mundo, sem necessidade de apelarem a Deus para justificarem a evidência dessas leis e a sua obrigatoriedade.

No entanto, o “secularismo” do jusnaturalismo moderno não deve ser confundido com o “secularismo” da noção de direito natural defendida por São Tomás. A doutrina tomista sobre a lei natural não se identifica com a sua doutrina sobre o *direito natural*. Para São Tomás, a lei natural é a *participação do homem na lei eterna*, que é a lei de Deus para todo o universo, incluído o homem. Por isso, o seu jusnaturalismo é profundamente religioso. Não obstante, a sua teoria do *direito natural* é a mesma que a de Aristóteles, para quem o justo natural é o que cabe a alguém por natureza, e não por atribuição da vontade humana⁷². Neste sentido, *se nos referimos somente à lei natural*, era correta a apreciação de Kelsen de que o jusnaturalismo só pode ser defendido por quem aceita a existência de Deus⁷³. O problema é que Kelsen e todos os normativistas – para os quais o direito é somente norma – não diferenciam direito e lei, de modo que põem todo o jusnaturalismo no mesmo saco. Decerto, o fundamento último de qualquer atribuição da natureza – a começar pela própria existência – é um dom de Deus, de maneira que também se pode dizer que Deus é o fundamento último do *direito natural*. Mas essa referência a Deus como fundamento das coisas naturais pode ser afastada num discurso entre crentes e não-crentes sobre quais coisas cabem a cada um por natureza, porque

⁷¹ TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología*, cap. 130 (empregamos a versão espanhola preparada por Rialp, Madri, 1980). Podemos acrescentar que essa simultaneidade da ação do homem e da ação divina não se dá apenas por *via da participação*, mas também pela via da semelhança, como diz o tomista norte-americano Steven Jensen: “if God wishes to share his good with a potential intellectual nature, like ours, then this nature must have the various powers that we find ourselves to have. God is not constrained to make such a nature, but if he wishes to share his good, then this is the nature he wishes to make”. (Steven JENSEN, *Knowing the Natural Law*, Washington, Catholic University of America Press, 2015, p. 228).

⁷² Aristóteles desconhece a noção de lei eterna, precisamente porque desconhece a ideia de criação do mundo. O motivo desse desconhecimento é outra questão, que Ana Marta González explica do seguinte modo: «Na filosofia grega, a falta de uma noção de Deus criador resulta, entre outras coisas, do seu tratamento insuficiente da vontade. Com efeito, se se pensa que, na filosofia antiga, a vontade se reduz a desejo e que o desejo, na medida em que pressupõe necessidade, implica que não se é completo ou perfeito em si mesmo, então não é cabível pensar em atribuir vontade a Deus. Isso muda quando São João oferece, pela primeira vez, a definição de Deus como amor. Pois bem, se essa definição, em geral, tem sentido é somente porque, com elea, não se fala de amor-desejo, mas de amor-doação. E a doação, longe de ser signo de carência ou imperfeição, é signo de riqueza e plenitude de ser. Isto é, de mais vida» (Ana Marta GONZÁLEZ, *Claves de la ley natural*, Madrid, Rialp, 2006, p. 97).

⁷³ Cf. Hans KELSEN, *Teoría pura del derecho* (ed. 1960), México, Porrúa, 1993, p. 92 e 231.

esta não é somente humana, mas também de uma relação, de uma instituição, de uma coisa. Por exemplo, o fato de ser contrário à natureza negar o poder familiar a todos os pais sobre os seus filhos é uma afirmação que, para ser aceita, requer apenas que se compreenda o que é a paternidade e a maternidade, quais são as necessidades das crianças e qual é o melhor modo de satisfazê-las. Da mesma forma, se se sabe o que significa um estuprador (qual é a sua natureza individual) e qual é a natureza de uma prisão, compreende-se que é *antinatural* colocar um estuprador num presídio de mulheres. Por isso, embora São Tomás siga Aristóteles na sua noção de direito natural, não o segue na sua noção de lei natural, simplesmente porque Aristóteles desconhece a ideia de *criação* e, portanto, de *lei eterna*.

4. A atratividade da natureza

4.1. Por que a natureza é tão atrativa para o homem? Porque é perfeita e porque o homem está referido a ela

Fizemos referência antes à mútua relação original entre o homem e natureza não humana. A natureza tem valor porque *vale para alguém*. No valor da natureza, está inscrita a tensão para a *humanidade* como o seu destinatário principal⁷⁴. A expressão “valor intrínseco” referido à natureza, tantas vezes empregada pelos ecocentristas, é problemática. Na perspectiva cristã, nada tem valor em si mesmo além de Deus. O valor é a qualidade que uma coisa torna atrativa e conveniente *para* outro ser. Mas nenhum ser criado é o fim para si mesmo, nem sequer o homem. Na cosmovisão cristã, o único bom e valioso em si mesmo é Deus. Todo o restante tem valor e é bom na medida em que cumpre o fim em vista do qual Deus o cria. E como vimos antes, ao tratarmos do princípio antrópico, o valor da natureza material depende do serviço que ela presta ao homem, e o homem tem valor na medida em que serve a Deus. Mas não se trata de um serviço qualquer, mas de um serviço preestabelecido pela própria natureza; ou seja, pela providência divina. As coisas são usadas de acordo com o seu valor se forem usadas para aquilo para o qual naturalmente valem, isto é, para aquilo para o qual Deus quer que sirvam⁷⁵.

O homem é o único ser da natureza material capaz de compreender a destinação da realidade para além do seu interesse individual. Para o animal irracional, por sua vez, o mundo só tem sentido em referência à satisfação dos próprios instintos (da sobrevivência própria e da sua espécie). Os animais irracionais não são capazes de compreender algo, de modo que não captam a destinação das coisas em si mesmas, mas apenas a sua destinação referente ao seu próprio interesse. Em alguns animais, a sua preocupação por outros seres pode parecer *altruísmo*; por exemplo, pelas suas crias ou pelo próprio homem; porém é puro instinto. E se fazem tudo tão bem é porque são movidos diretamente por Deus. O homem, além desses instintos naturais solidários

⁷⁴ Cf. Luigi LOMBARDI VALLLAURI, “Abitare pleromaticamente la Terra”, apresentação ao volume coletivo, dirigido por Lombardi, *Il meritevole di tutela*, Milano, Giuffrè, 1990, p. XXI.

⁷⁵ O título da Declaração do Dicastério para a Doutrina da Fé “*Dignitas infinita*. Sobre a dignidade humana”, publicada em 08 de abril de 2024, pode induzir a confusão se não se vai além da leitura do título, porque, como diz o próprio documento, o homem tem dignidade não por si mesmo, mas somente e na medida em que conserva a imagem e semelhança de Deus. Se o homem tivesse dignidade infinita independentemente da sua semelhança com Deus, não haveria inferno. De fato, a cena final da parábola das virgens néscias, quando elas chegam tarde e batem à porta, é significativa: “‘Senhor, senhor, abre-nos a porta!’”. Mas ele respondeu-lhes: ‘Em verdade vos digo que não vos conheço’” (Mt 25, 11). “Não vos conheço” porque já não reconheço na vossa vida a imagem que Deus esperava de vós ao criar-vos; perdestes a semelhança divina e, com ela, a vossa dignidade.

impressos por Deus, também tem a capacidade de compreendê-los e de estimar o valor dos outros para além do seu próprio apetite⁷⁶. O homem está tendencialmente referido à natureza não humana por certa conaturalidade, porque toda a natureza material está projetada à medida da espécie humana. A natureza é *boa* porque interpela o apetito do homem como o seu bem próprio e é bela porque interpela o conhecimento humano através dos sentidos mais cognitivos, como a visão e a audição⁷⁷.

4.2. A natureza atrai porque reflete Deus

A natureza atrai o homem porque reflete Deus, que é o objeto fundamental do seu desejo, e porque é o meio necessário para a sua própria perfeição⁷⁸. Tudo o que Deus cria parece-se a Ele de certa maneira, pois todo agente, ao agir, produz algo semelhante a si mesmo. Toda natureza é boa porque Deus é a suma bondade e tudo o que Deus faz é expressão ou manifestação da sua bondade. São Tomás di-lo claramente: “nada tem razão de bem nem de desejável mais do que na medida em que participa da semelhança com Deus”⁷⁹. Por isso, de certo modo, pode-se dizer que Deus cria toda a natureza para atrair o homem para si, manifestando sua bondade e beleza no universo criado para o homem.

A noção de natureza não é a de um produto terminado, mas a de uma realidade orientada a um fim⁸⁰. Uma vez que toda natureza é atraída ao seu fim, que é a plenitude

⁷⁶ Cf. Robert SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989, p. 100-102 e 104. Um dos assuntos mais repetidos e importantes nessa obra é a ideia de que o homem é o único ser da natureza material capaz de compreender as coisas de acordo com o fim a que foram destinadas, sem referi-las a si mesmo como indivíduo. Spaemann explica que todo animal irracional é um fim último para si mesmo.

⁷⁷ Quando São Tomás se pergunta se o bem é a única causa do amor, responde afirmativamente e, diante da objeção de que o belo também é causa do amor, responde: “O belo coincide com o bem, apenas com a diferença de razão. Com efeito, sendo o bem aquilo a que todas as coisas apeteçam, é da razão do bem que ele descanse o apetite; por sua vez, é da razão do belo que, ao ser visto ou conhecido, a apreensão seja aquietada. Por isso, referem-se principalmente ao belo aqueles sentidos que são mais cognitivos, como a visão e a audição a serviço da razão, uma vez que falamos de belas vistas e de belos sons. Porém em relação aos sensíveis dos outros sentidos, não empregamos o nome de beleza, uma vez que não dizemos belos sabores ou belos odores. E assim fica claro que a beleza acrescenta ao bem certa ordem à faculdade cognitiva, de maneira que se chama bem àquilo que agrada o apetite de forma absoluta e belo àquilo cuja mera apreensão agrada” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3).

⁷⁸ Não só os bens externos são objeto de desejo, por se assemelharem a Deus, mas também a própria perfeição é apetejada na medida em que se apetece Deus implicitamente. “Todos os seres, enquanto apeteçam a suas próprias perfeições, apeteçam o próprio Deus, porquanto as perfeições de todas as coisas são determinadas perfeições do ser divino” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 6., a. 1, ad 2). No *Compêndio de teologia*, acrescenta: “Em tudo o que é produzido, o fim da geração ou da perfeição é a forma do ser gerador ou produtor, isto é, a aquisição da sua semelhança. E como a forma do Primeiro Agente, que é Deus, não é outra que a sua bondade, tudo o que foi feito o foi para que se assimile à bondade divina” (TOMÁS DE AQUINO, *Compêndio de teologia*, § 195, in *fine* (dentro do capítulo 101, intitulado “A bondade divina é o fim último de todas as coisas”).

⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 44, art. 4, ad 3.

⁸⁰ “Part of what it means to have this nature is to have inclinations. A human nature is not some mathematical nature with inclinations patched onto it. A human nature in itself is ordered to an end. The making of the nature is the making of the order to the end. ‘The nature of anything is a certain inclination (implanted in it by the first mover) ordering it toward its proper end.’ [In

da sua forma, e dado que cada indivíduo encontra a sua perfeição na medida em que contribui para o bem do todo, então é a plenitude do todo que atrai para si todas as coisas.

Há uma questão nos escritos de São Tomás (“Sobre o apetite do bem”), ao meu modo de ver importantíssima, em que ele explica que, da mesma forma que a causa eficiente segunda atua em virtude da causa eficiente primeira, a causa final segunda (isto é, a mais próxima ao agente) atrai em virtude da causa final última; e por isso, tudo o que é atrativo, é-o porque conduz a Deus ou porque se parece com Deus, que é a causa última de todo apetite⁸¹. Nessa questão, São Tomás explica que toda a natureza apetece a Deus *implicitamente*, mas que só a criatura racional é capaz de apetece-lo também *explicitamente*. Quando se diz que “apenas a natureza racional consegue ordenar os fins secundários a Deus por uma via de resolução, para assim apetece a Deus explicitamente”, está-nos a dizer que, em toda a natureza criada, somente os seres racionais são capazes de perceber a atratividade divina.

4.3. A natureza é a máxima expressão da beleza

A beleza não é um qualificativo que pode ser aplicado a diversas realidades e, dentre elas, à natureza, como uma coisa a mais. Não, a natureza é máxima expressão da beleza. A beleza é uma dimensão da natureza enquanto obra criada *diretamente* por Deus. Poder-se-ia objetar que a natureza não é a beleza suprema, mas sim Deus, que é a sua causa, uma vez que nenhum efeito é superior à sua causa. Sim, mas, nesta terra, ninguém pode contemplar diretamente a beleza divina. Só vemos a natureza criada; em primeiro lugar, a beleza do homem bom, criado à imagem e semelhança de Deus. Por isso, sabemos da beleza de Deus pelos seus efeitos, isto é, através da natureza e da vida das pessoas boas, daquelas de quem dizemos que é uma “belíssima pessoa”. Quanto mais perfeito é um ser, mais atração possui; e uma vez que, na escala da natureza material, o ser mais perfeito é o homem bom, o que há de mais belo no mundo criado é uma vida

Metaphysicorum, lib. 12, lect. 12, n. 2634 – ‘Ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem’]” (Steven JENSEN, *Knowing the Natural Law*, Washington, The Catholic University of America Press, 2015, p. 228).

⁸¹ Na resposta à segunda objeção do art. 2, da q. 22 do *De veritate*, Tomás escreve: “Cada um ama o seu próprio fim, por causa do qual existe; e todas as coisas estão ordenadas a Deus como ao seu fim, pois se diz em Prov 15, 4: ‘O Senhor fez todas as coisas por causa de si mesmo’. Logo, todas as coisas apetece a Deus por natureza”. E no corpo da resposta, acrescenta: “Há que dizer que todas as coisas apetece a Deus implicitamente, não explicitamente. Para vê-lo com clareza, é preciso saber que a causa secundária só pode influir no seu efeito na medida em que recebe a virtude da primeira causa. Pois bem, da mesma forma que a influência da causa eficiente é atuar, a influência da causa final é ser apeteceida ou ser desejada; e por isso, da mesma forma que o agente secundário só atua se existe nele a virtude do primeiro agente, o fim secundário é apeteceido só se existe nele a virtude do fim principal, isto é, na medida em que está ordenado a ele ou possui a sua semelhança. Por conseguinte, da mesma forma que Deus atua em todo agente por ser a primeira causa eficiente, é apeteceido em todo fim por ser o último fim; e isso é apetece a Deus implicitamente, pois a virtude da causa primeira [neste caso, da causa final primeira] encontra-se na segunda [na causa final segunda], tal como os princípios nas conclusões. Mas a resolução das conclusões nos princípios ou das causas segundas nas primeiras só é próprio da potência racional. Portanto, apenas a natureza racional consegue ordenar os fins secundários a Deus por uma via de resolução, para assim apetece a Deus explicitamente. E da mesma forma que, nas ciências demonstrativas, só se conhece retamente a conclusão mediante a resolução nos primeiros princípios, o apetite da criatura racional só é reto mediante o apetite explícito, em ato ou em hábito, do próprio Deus” (TOMÁS DE AQUINO, “Questão sobre o apetite do bem, art. 2” [*De veritate*, q. 22]; cito a partir da versão castelhana *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 2, Madrid, BAC, 2003).

humana santa; mas a seguir vem a natureza não humana, porque nela só há aquilo que Deus pôs.

Se a natureza criada é a máxima expressão da beleza – porque é obra direta do artista divino –, as obras de arte feitas pelos homens serão tanto mais belas quanto mais se assemelharem às que Deus faz⁸². O homem como causa segunda pode participar do gênio da causa primeira “completando” a natureza com a cultura. “Cultura” vem precisamente de *cultivar*, que foi o mandato que Deus deu ao homem no início da criação (Gên 2, 15)⁸³.

A noção de *beleza* não deveria ser confundida com a de *experiência estética*. A beleza é uma dimensão da realidade que, na maior parte dos casos, provoca uma experiência estética (agradável) para uma pessoa normalmente constituída. A beleza, que é a bondade manifesta aos sentidos, é atrativa para a pessoa normal. Para um homem pervertido, por sua vez, a contemplação das coisas mais horríveis pode produzir certo agrado nele; por exemplo, uma tortura – e não é por isso que diremos que a tortura seja um ato belo. O subjetivismo da modernidade, especialmente por influxo de David Hume, procurou convencer-nos de que a beleza não se encontra nas coisas, mas tão somente na apreciação subjetiva de cada pessoa, de modo que há tantas coisas belas quanto sensibilidades diferentes⁸⁴.

4.4. As coisas naturais são perfeitamente belas porque as quatro causas se co-pertencem

No mundo natural, as quatro causas (final, formal, eficiente e material) entrelaçam-se de maneira inseparável. Pensemos, por exemplo, num golfinho. A sua matéria, desde a composição química de cada uma das suas células até a interdependência dos seus órgãos, desenvolve-se *con-formando* o corpo do golfinho. Ao mesmo tempo, o dinamismo vital de cada uma das partes do seu corpo está orientado à plenitude da sua forma, que é o seu fim, perfeição que, por sua vez, é ocasião para que outros seres naturais alcancem o seu fim. A causa eficiente de todo esse dinamismo é um impulso vital impresso por Deus no interior do próprio golfinho, que, sem ser consciente disto, atua para a sua própria perfeição e para a da natureza em seu conjunto. Nas realidades artificiais, por sua vez, que são aquelas que nós, os homens, produzimos, a finalidade é extrínseca à matéria com a qual o artefato é construído (a árvore da qual se obtém a madeira para construir uma cadeira tem uma finalidade diferente da que tem a cadeira).

⁸² Veja-se a nota 29, *supra*.

⁸³ O estudo de Pedro Antonio Urbina sobre o amor à beleza parece tratar, à primeira vista, da beleza da arte, daquilo que o homem faz; mas não é disto que ele trata. Há nele uma contínua analogia de participação entre a arte humana e a arte divina. De fato, ao final do livro, o autor escreve: “Em todas estas páginas, falei indiferentemente da beleza da arte e da beleza do criado, porque ambas as realidades foram feitas por um artista. A arte, pelo homem; e o criado, pelo Artista divino. E embora haja diferença entre elas, esta não é grande, porque – eu também o disse – ambas as realidades foram feitas pela Beleza. Não pretendo dizer que todas as obras de arte foram feitas pela Beleza; algumas foram feitas pela beleza, imagens da beleza, rastros da beleza. Quanto mais o homem não raptado intervém, quanto menos instrumento ele é e quanto mais autor ele é, mais diferença há entre a beleza do criado e a beleza da arte, e menos beleza há na arte. (Pedro Antonio URBINA, *Filocalía*, Madrid, Rialp, 2008 (1988), p. 141).

⁸⁴ No prólogo de Antonio Millán Puelles ao ensaio sobre a beleza escrito por Pedro Antonio Urbina, lemos: “a beleza é coisa do ser, não da sensibilidade; por isto, aquilo que leva a ela de modo real e próprio não é o gosto, mas o amor”. E parafraseando o autor prologado, Millán Puelles acrescenta: “não se gosta da beleza, ama-se. [...] E não digo que gosto de Deus nem que Deus gosta de mim. A emoção é um ato menor” (Prólogo de Antonio MILLÁN PUELLES a Pedro Antonio URBINA, *Filocalía*, cit., p. 15).

A forma natural da madeira também é extrínseca à forma da cadeira. A causa eficiente da construção da cadeira não está impressa dentro dela, como ocorre com as coisas naturais⁸⁵.

4.5. A formosura primordial das criaturas depende da sua adequação ao sentido com o qual Deus as criou

A formosura primordial de toda a natureza, a força atrativa que exerce sobre o homem, depende da sua adequação ao sentido com o qual Deus a cria. Toda a natureza está literalmente em tensão (estar em tensão é estar tendendo) à plenitude da sua forma. E essa plenitude ou forma é a razão da sua formosura (da sua *formositas*). O monstruoso, o feio, é precisamente a falta de forma, a de-formidade. Daí que para compreender a beleza da natureza (incluída a do próprio homem) é preciso considerar a finalidade inscrita no ser de cada um.

Na perspectiva cristã, do mesmo modo que as coisas são verdadeiras por terem sido previamente pensadas por Deus (a inteligência divina é a medida da verdade das coisas), são formosas porque foram previamente amadas por Ele. As coisas não são amadas por Deus por serem previamente formosas, mas são formosas porque primeiro são amadas por Ele; e tanto mais formosas quanto mais complacência o Criador despendeu nelas. São João da cruz exprimiu-o maravilhosamente no seu *Cântico espiritual*: “Ó bosques e espessuras / Plantados pela mão de meu Amado! / Ó prado de verduras, / De flores esmaltado, / Dizei-me se por vós ele há passado. // Mil graças derramando, / Passou por estes soutos com presteza. / E, enquanto os ia olhando, / Só com sua figura / A todos revestiu de formosura⁸⁶.

4.6. A dupla desnaturalização da beleza na modernidade: centra-se no que o homem faz e no que o homem sente diante do que faz

Em contraste com a natureza, que é bela por si mesma, as obras de arte feitas pelos homens são belas na medida em que imitam de algum modo a natureza. A partir do século XVIII, foi-se subvertendo a noção de beleza não só como consequência do relativismo – que foi (e continua a ser) o principal dissolvente da objetividade da formosura –, mas também porque quase todos os tratados de estética ou estudos sobre a beleza centraram-se nas obras de arte, naquilo que o homem faz. A nova ciência do belo, a *estética*, que surgiu no século XVIII, apareceu como um estudo das reações subjetivas diante de qualquer criação humana⁸⁷. Desse modo, por um lado, “subjetiviza-se” a beleza, passando das formas da realidade ao sentimento do espectador; e, por outro, centra-se nas obras feitas pelos homens, de maneira que a estética nasce como uma disciplina acadêmica literalmente *desnaturalizada*. Com certa ironia, Antonio Ruiz

⁸⁵ Os artefatos também podem suprir as deficiências da natureza, como, por exemplo uma prótese de quadril. Por isso, o artificial não é o contrário do natural. O contrário do natural é o antinatural, aquilo que é contrário ao seu dinamismo habitual.

⁸⁶ SÃO JOÃO DA CRUZ, *Cântico espiritual*, Canção IV e V.

⁸⁷ Ao longo do século XVIII, a *estética* introduziu-se como ciência do belo, como *experiência subjetiva* perante qualquer tipo de representação, muito especialmente diante daquilo que o homem produz. Baumgarten introduziu a *Aesthetica* (1750) como nova disciplina, um ramo da filosofia que se centrava nas formas inferiores de conhecimento (as percepções sensoriais), em contraste com a lógica, que se ocupa das formas superiores de conhecimento (os conceitos, juízos e raciocínios).

Retegui escreveu que a “relação da modernidade com o *pulchrum* evidencia-se no nascimento, no século XVIII, dessas curiosas instituições que chamamos museus”⁸⁸.

4.7. A distinção moderna entre fatos e valores não compreende a mútua referência constitutiva da natureza ao homem e do homem à natureza

A filosofia moral moderna, que diferencia fatos de valores, considera, por um lado, as realidades “naturais” como carentes de significado e, por outro, os valores como os significados que o homem projeta nelas em função dos seus interesses ou necessidades⁸⁹. Assim, generalizou-se a ideia de que a ciência estuda os fatos, ao passo que a moral estuda os valores. Para a mentalidade moderna, as coisas são valiosas por serem úteis a certas necessidades humanas independentes do bem das coisas naturais. A ideia clássica de que a finalidade da natureza está impressa nela desde a criação e de que o seu valor consiste precisamente em atingir esse fim contradiz a mentalidade moderna de que o fim das coisas, incluída a vida humana, é o que cada um quiser dar-lhes. Certamente, na visão clássica (acabamos de vê-lo), a natureza material está a serviço do bem humano, porém não de qualquer interesse do homem, mas do seu bem e do seu fim, que foi previamente constituído por Deus na criação. Na cosmovisão cristã, o homem está “finalizado”, isto é, orientado constitutivamente a um fim que ele não elegeu. E a natureza também por Deus ao homem, porém não de qualquer maneira, mas conforme ao bem objetivo do homem. O que homem elege é aceitar esse fim, isto é, afirmar livremente o seu próprio ser e servir-se da natureza; não de qualquer maneira, mas como Deus quer que ele se sirva, que é a maneira mais respeitosa de servir-se dela.

4.8. A separação entre fatos e valores foi precedida pela filosofia kantiana, que rompeu completamente a unidade dos transcendentais do ser

Estas reflexões sobre a beleza da natureza são pertinentes porque nos mostram de que modo, na visão clássica, os quatro transcendentais (*unum*, *verum*, *bonum* e *pulchrum*) estão essencialmente unidos em toda realidade natural. Nessa visão, não se concebia,

⁸⁸ “Poder-se-ia dizer que os museus são a objetivação do espírito da modernidade em relação à formosura. Nos museus, encontramos obras de arte separadas do seu contexto na vida humana. As imagens e as pinturas que fizeram parte de um retábulo e estiveram presentes na vida de fé das pessoas e dos povos reduzem-se apenas a algo belo, formoso, sem referência a nada mais. Isso fez com que surgisse um modo de relacionar-se com a beleza que já não implica referência a outras dimensões, mas uma sensibilidade para o *pulchrum* separado. É o que poderia denominar-se de esteticismo, com o componente negativo que esta palavra costuma ter” (Antonio RUIZ RETEGUI, *Pulchrum*, Madrid, Rialp, 1998, p. 53). Pouco antes da sua morte, tive a oportunidade de assistir a um curso ministrado pelo autor, no qual nos dizia que as obras de arte que estão nos museus são como que “beleza enlatada”.

⁸⁹ Uma das críticas mais claras e influentes contra a filosofia moral moderna é a de Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, vol. 33, núm. 124 (jan. 1958), p. 1-19. Nesse artigo, ela critica a ética moderna, que continua a empregar as noções de “dever” e “obrigação” num contexto secularizado, mas que originalmente tinham sentido por estarem vinculadas à autoridade divina: “To have a law conception of ethics is to hold that what is needed for conformity with the virtues failure in which is the mark of being bad qua man (and not merely, say, qua craftsman or logician), that what is needed for this, is required by divine law. Naturally it is not possible to have such a conception unless you believe in God as a law giver, like Jews, Stoics, and Christians. But if such a conception is dominant for many centuries, and then is given up, it is a natural result that the concepts of ‘obligation’, of being bound or required as by a law, should remain though they had lost their root; and if the word ‘ought’ has become invested in certain contexts with the sense of ‘obligation’, it too will remain to be spoken with a special emphasis and special feeling in these contexts” (§ 19).

portanto, a artificiosa divisão moderna entre fatos e valores. Atribui-se essa ruptura principalmente a David Hume; mas, como explica Ruiz Retegui, a separação dos quatro transcendentais aprecia-se melhor na obra de Kant, cujas três críticas são a expressão mais explícita da dispersão dos transcendentais do ser. Na sua *Crítica da razão pura*, ele trata da verdade de um modo que esta não pode ser fundamento da ética nem da compreensão da beleza. Na *Crítica da razão prática*, ele trata de uma razão como princípio da moral que é completamente independente da natureza. E na *Crítica do juízo*, ele trata da beleza como algo separado da verdade e do bem⁹⁰.

4.9. A natureza é bem quista na medida em que é querida para servir ao desenvolvimento de todos os homens, presentes e futuros

Quer-se *algo* porque se quer previamente a *alguém*, a si mesmo ou a outro. E querer bem alguém é querer o seu bem; e o seu bem é a sua perfeição ou desenvolvimento. Querer bem alguém é querer a plenitude da sua vida, e não só o seu estado atual. E a plenitude da vida de cada um é o alcance ou realização daquilo para o qual Deus o criou. O amor a uma pessoa faminta ou ignorante não seria verdadeiro se pensássemos ou disséssemos: “Que bom que você é uma pessoa faminta e ignorante”. E uma vez que o amor se refere ao homem na plenitude da sua perfeição, o amor à natureza é reto quando posto a serviço do desenvolvimento do homem; porém não de qualquer maneira, mas tal como Deus quer que a natureza sirva o homem.

4.10. Conhecimento da natureza a partir da experiência estética

Detivemo-nos na consideração do conhecimento da natureza a partir da beleza porque não se compreende a natureza se não se adota esta perspectiva. Dizia von Balthasar que o *testemunho do ser* só pode ser compreendido por quem for capaz de compreender a beleza⁹¹.

Não há obra-prima superior ao homem nem ao restante da natureza criada. Por isso, para apreciar a beleza, é preciso contemplar o homem bom e o restante da natureza. Essa proximidade consciente com a beleza tira o homem da sua mediocridade (os gregos definiam a vulgaridade – *apeirokalia* – como a falta de experiência com as coisas belas⁹²). Como diz Javier Barraca, de maneira muito chamativa, é preciso “incorporar a beleza à própria bagagem existencial”. Para tornarmos as formas da natureza frutíferas em nós, “devemos fazê-las aderir interiormente à nossa própria bagagem existencial. É preciso viver e reviver esses encontros a partir do interior e do eu, pensá-los e repensá-los, transformá-los em parte da nossa história pessoal”⁹³.

⁹⁰ “A expressão mais explícita da dispersão dos transcendentais na modernidade encontra-se na obra de Kant, que dedicou as suas três críticas, sucessivamente, aos três transcendentais que tinham sido reconhecidos como unidos na tradição clássica e cristã, bem como objeto da própria potência cognitiva. Por sua vez, Kant estabeleceu um *Crítica da razão pura* que só dava conta da verdade num sentido que não podia ser fundamento da ética nem da compreensão da beleza, isto é, de uma verdade independente e separada do bem e da beleza. Analogamente, na *Crítica da razão prática*, tratou da ‘razão prática’, cujo objeto separado e irredutível era o bem. Por último, tratou da beleza de maneira separada da verdade e do bem na *Crítica do juízo*” (Antonio RUIZ RETEGUI, *Pulchrum*, Madrid, Rialp, Madrid, 1998, nota 54).

⁹¹ Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria. 1. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985 (1961), p. 24.

⁹² Cf. RUIZ RETEGUI, *Pulchrum*, cit., nota 59.

⁹³ Javier BARRACA, *Vivir la belleza*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2024, p. 51.

5. Teologia e natureza

5.1. Se quisermos compreender a noção cristã de natureza, é irrenunciável recorrermos também à Sagrada Escritura

Na teologia clássica, ensina-se que Deus se revela através de dois *livros*: o da Criação e o da Revelação, sendo que ambos são revelação de Deus. Ainda que não se tenha fé na inspiração divina da Bíblia, se se deseja compreender as raízes do conceito de natureza desenvolvido na civilização ocidental, é preciso conhecer o que a Escritura diz sobre a natureza. Como escreve Rafael Domingo:

Do ponto de vista secular, é conveniente que os juristas e os filósofos do direito estejam familiarizados com a teologia, do mesmo modo que um arquiteto deve estar familiarizado com o tipo de solo sobre o qual vai construir uma estrutura. As interações, as sinergias e a comunicação entre as ciências são essenciais para desenvolver o conhecimento científico⁹⁴.

Não se trata de resumir aqui o que se expõe nos manuais de teologia cristã sobre a criação da natureza. Queremos apenas assinalar sete ideias que consideramos fundamentais para a compreensão do sentido da natureza perante o homem a partir da perspectiva cristã. A primeira e principal é de que a Bíblia deixa claro que toda a natureza material foi criada a serviço do homem. Em segundo lugar, o culto à natureza é o pecado mais grave, porque infringe o mandamento mais importante. A terceira é de que a criação é a raiz primeira e última do ser moral das coisas. Em quarto lugar, é preciso compreender e valorar a natureza criada como uma unidade, cujo valor não é a somatória do valor dos seus elementos (trata-se do que alguns chamam de compreensão holística da natureza como meio necessário para compreendê-la). A quinta ideia é a de que toda a natureza criada está orientada a Jesus Cristo e tem nele a sua consistência. Em sexto lugar, compreender a realidade do homem sobre a natureza como participação na realidade de Cristo. E a sétima é a compreensão de que, na perspectiva cristã, a natureza encontra-se ferida tal como o homem caído, mas será restaurada e usufruirá da mesma sorte dele.

1º) A Bíblia deixa claro que toda a natureza material foi criada para servir o homem

A reflexão teológica acerca da criação desenvolveu-se principalmente em torno da narração do livro do Gênesis sobre a criação do mundo e do homem, nos seus dois primeiros capítulos. É especialmente significativo o fato de encontrar-se justamente no início da Bíblia, como pórtico em que se explica o sentido do mundo e do homem. Por muito que essas duas passagens bíblicas tenham sido objeto das mais duras críticas por parte dos ecocentristas e dos defensores da perspectiva de gênero (duas correntes que se unem na sua raiz), não podemos deixar de considerá-las, pois constituem o fundamento bíblico mais explícito do antropocentrismo judaico-cristão.

No primeiro capítulo do Gênesis (Gn 1, 26-31), lemos:

Deus disse:

⁹⁴ Rafael DOMINGO, *Derecho y transcendencia*, Madrid, Aranzadi, 2023, p. 345. Toda a reflexão que estamos desenvolvendo neste trabalho sobre o conceito de natureza tem como finalidade servir de fundamento para uma reflexão ulterior mais profunda sobre o direito e a lei natural.

“Façamos o homem à nossa imagem, segundo nossa semelhança. Que domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os rebanhos, sobre todos os animais selvagens e todos os répteis que se movem pela terra.”

E criou o homem à sua imagem,

à imagem de Deus o criou;

homem e mulher os criou;

Deus abençoou-os e disse-lhes:

“Crescei, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que se arrastam pela terra.”

Deus disse:

“Eis que vos dei todas as plantas portadoras de semente que há em toda a superfície da terra e todas as árvores que são fruto com semente; isto vos servirá de alimento. A todas as feras, a todas as aves do céu e a todos os répteis da terra, a todo ser vivo, a erva verde servirá de alimento. E assim foi.”

E Deus viu o que tinha feito; e viu que era muito bom.

No segundo capítulo, sob o argumento de remediar a solidão do homem, imediatamente antes de descrever a criação da mulher, o livro do Gênesis narra poeticamente a criação do restante da natureza, que Deus vai apresentando a Adão, para que este dê nome aos animais e às plantas, o que é sinal de senhorio e responsabilidades em relação às coisas criadas. De fato, o mundo é apresentado como um jardim: “O Senhor Deus tomou o homem e colocou-o no jardim do Éden, para que o trabalhasse guardasse”:

Então disse o Senhor Deus:

“Não é bom que o homem esteja só; vou dar a ele uma ajuda adequada.”

O Senhor Deus formou da terra todos os animais e todas as aves do céu, e levou-os diante do homem a fim de ver como ele os chamava, de modo que cada ser vivo tivesse o nome que ele lhe impusesse. E o homem deu nome a todos os rebanhos, às aves do céu e a todas as feras do campo; mas não encontrou uma ajuda adequada para ele. (Gn 2, 18-20)

A seguir, o Gênesis passa a relatar a criação da mulher como uma criatura semelhante ao homem (carne da sua carne e osso dos seus ossos), em que se ressalta que não é uma criatura como os outros animais, submetida ao homem, mas sim a outra parte da sua humanidade. Acabamos de ver precisamente que a imagem e semelhança de Deus não é constituída apenas pelo homem, mas por este e pela mulher conjuntamente: “E Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”.

Voltemos, porém, ao tema da nossa reflexão, que é o do sentido da natureza não humana e do seu fundamento num ato criador. Não há margem para dúvidas de que, segundo a Bíblia, toda a natureza material foi criada em vista do homem, para o seu sustento e para que, por seu intermédio, ele chegasse a conhecer a sabedoria e bondade de Deus.

Além dos dois primeiros capítulos do Gênesis, há outras passagens da Bíblia especialmente significativas sobre o sentido da natureza perante o homem. As que mais se destacam são aquelas que se referem à natureza como o caminho para Deus: Sab 13, 1-9⁹⁵; Sal 19,1-4⁹⁶; Rom, 1, 18-25⁹⁷; e At 14, 15-17.

2º) A Bíblia deixa meridianamente claro que a natureza não pode ser objeto de veneração, mas somente Deus

Da mesma forma, a Bíblia deixa meridianamente claro que o culto à natureza é um pecado de idolatria, o mais grave dos pecados, porque infringe o mais importante dos mandamentos:

Não farás imagem nem semelhança daquilo que está acima, no céu, nem abaixo, na terra, nem nas águas, debaixo da terra. Não te inclinarás diante delas nem as honrarás; porque eu sou Jeová, teu Deus (Ex, 20,4).

No mesmo livro do Êxodo, um pouco mais adiante, relata-se a indignação de Moisés quando se dá conta de que os israelitas construíram um bezerro de ouro (símbolo da fertilidade e da agricultura, provavelmente recordando o deus Ápis dos egípcios) e como ele “tomou o bezerro que tinham feito, lançou-o ao fogo e, depois de triturá-lo até que se tornasse pó, espalhou-o pela água, dando-a a beber aos israelitas” (Ex 32, 1-20).

⁹⁵ Neste trecho do livro da Sabedoria, lê-se: “Vãos são por natureza todos os homens que viveram na ignorância de Deus, que não foram capazes de conhecer ao-que-é a partir dos bens visíveis nem, ao considerar as obras, reconheceram o seu artífice. Tiveram antes por deuses o fogo, o vento ou o ar veloz, a órbita dos astros ou a violência das águas, ou os luzeiros do céu, reitores do cosmos. E se, fascinados pela sua beleza, os tomaram por deuses, que saibam que muito melhor é o Senhor deles, pois o progenitor da natureza foi quem os criou. E se se assombraram com a sua potência e eficácia, que delas deduzam quão mais poderoso é aquele que os formou. Pois pela grandeza e formosura das criaturas pode-se contemplar, por analogia, a quem as engendrou. No entanto, para esses a reprimenda é pequena, pois talvez se equivoquem ao buscar a Deus e ao querer encontrá-lo. Ocupam-se das suas obras, investigam-nas, mas deixam-se seduzir pela sua aparência, pois o que se vê é formoso. Apesar de tudo, nem sequer esses escusáveis, já que, se são capazes de saber tanto, se puderam escrutar os mundos, como não encontraram mais cedo o seu Senhor?”

⁹⁶ “Os céus apregoam a glória de Deus / E o firmamento anuncia a obra de suas mãos. / Um dia anuncia a mensagem ao outro dia / E uma noite dá notícia à outra noite. / Sem discurso, sem palavras, / sem que se ouça sua voz, / Seu rumor espalha-se por toda a terra / e o seu pregão, até os confins do orbe. / Pôs neles uma tenda para o sol. / Este sai como esposo de sua alcova, alegre, como um herói, para percorrer seu caminho. / Surge por um extremo dos céus e seu curso atinge o outro extremo, sem que nada escape a seu calor.”

⁹⁷ “Com efeito, a ira de Deus revela-se do céu sobre toda impiedade e injustiça dos homens que aprisionam a verdade na injustiça. Porque aquilo que se pode conhecer de Deus está manifestado neles, uma vez que Deus lho mostrou. Pois, desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus – seu eterno poder e sua divindade – fizeram-se visíveis à inteligência através das coisas criadas. De modo que, são inescusáveis, porque, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus nem lhe agradeceram, mas envaideceram-se nos seus raciocínios e o seu coração insensato obscureceu-se; ao presumir-se sábios, tornaram-se néscios e chegaram a transferir a glória do Deus incorruptível a imagens que representam o homem corruptível, bem como a aves, quadrúpedes e répteis.”

Por isso, Deus abandonou-os aos desejos dos seus corações, à impureza com a qual desonram entre eles os seus próprios corpos; trocaram a verdade de Deus pela mentira, deram culto e adoraram a criatura em vez do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém.” (Rm 1, 18-25)

O segundo livro das Crônicas conta como os judeus abandonaram o Deus dos seus pais e deram culto à deusa Aserá ou Astarte, símbolo da natureza, bem como de que modo Deus se indigna com isso (2 Cr 24, 18-19). Da mesma forma, o canto bíblico dos três jovens lançados ao forno pelo rei Nabucodonosor – narrado no capítulo III do livro de Daniel – é um testemunho de como os homens se fazem porta-vozes de toda a natureza para honrarem a Deus; é significativo o fato de que o motivo da condenação dos três rapazes tenha sido a sua recusa a honrar o ídolo fabricado pelo rei.

Em suma, não há justificação teológica alguma que avalize o culto do homem à natureza; pelo contrário, o que há são repreensões duríssimas àqueles que rendem culto a ela. A *Laudato si'* também deixa suficientemente claro que o cristianismo não desconsidera a natureza, mas que o respeito a ela possui um fundamento diferente daquele que justifica o respeito pela dignidade humana. As tentativas de alguns “ecoteólogos” de justificar o culto à natureza – amparando-se até mesmo na Bíblia ou na *Laudato si'* – são interpretações forçadas, imbuídas de interesses e complexadas, que contradizem a *radice* a essência da mensagem cristã.

3º) A criação como raiz primeira e última do ser moral das coisas

A referência bíblica ao “princípio” ou ao momento da criação é um argumento dado pelo próprio Jesus Cristo para ensinar aos seus discípulos qual é a verdadeira natureza das coisas criadas. Por exemplo, quando os fariseus perguntam a Jesus sobre a licitude do repúdio, ele responde-lhes: “Levando em consideração a dureza do vosso coração, [Moisés] escreveu-vos esse preceito. Mas *desde o começo da criação*, Deus os fez homem e mulher. [...] Pois bem, o que Deus uniu, o homem não o separe” (Mc 10, 5-9). Jesus Cristo sublinha o valor originário da natureza mostrando a sua relação com o princípio; “reativa a constituição original do universo e demonstra estar em relação com os acontecimentos fundantes do mundo”⁹⁸.

4º) O valor da unidade da natureza criada (compreensão holística)

Em várias ocasiões, São Tomás repete a ideia de que o valor da natureza não reside no resultado da soma aritmética do valor de cada um dos seus elementos, mas na interdependência de todas as suas partes. Esta reflexão, que pode parecer uma obviedade, tem uma consequência muito prática: nenhum elemento da natureza material tem valor por si mesmo, mas por causa da sua correta disposição no conjunto da obra criadora. Para explicá-lo, São Tomás, apoia-se no primeiro relato da criação, contido no primeiro capítulo do Gênesis, que narra a criação de cada grupo de seres dia por dia, terminando cada dia com a afirmação “e Deus viu que era bom”; e assim repete seis vezes. Mas, no sexto dia, quando termina a criação do homem – a cujo serviço põe toda a natureza –, ao contemplar tudo o que tinha feito, acrescenta: “E Deus viu tudo o que fizera, e eis que era *muito bom*”.

Assim, pois, Deus fez todo o universo ótimo, atendendo ao modo de ser das criaturas, não a cada uma em particular, mas enquanto uma é melhor que outra. Desse modo, diz-se em Gên 1, 4 sobre cada uma das criaturas: “Deus viu que era bom”. A mesma coisa é dita acerca das outras coisas. Mas de todas em conjunto diz-se: “Deus viu o que fizera e era *muito bom*”.⁹⁹

⁹⁸ José MORALES, *El misterio de la Creación*, Pamplona, EUNSA, 1994, p. 50.

⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 47, a. 3, *ad1*.

Assim, a natureza e o homem configuram uma totalidade de sentido, mas não com a dissolução do homem no todo, como um elemento mais, porém, como vimos na metáfora da orquestra, como um músico que participa deliberadamente numa sinfonia que Deus compõe para o seu Filho, na qual os seres irracionais, como instrumentos musicais vivos, são diretamente movidos por Deus, ao passo que o homem ratifica com a sua liberdade o impulso natural (divino) que o move a participar na orquestra universal.

Esta é uma leitura cristã da natureza e deste modo podem-se interpretar as passagens da encíclica *Laudato si'* escrita pelo Papa Francisco. Uma interpretação *naturalista* da natureza, como se esta fosse um grande organismo vivo em que o home se submerge como um elemento mais, não é compatível com a tradição cristã¹⁰⁰.

5º) A natureza inteira foi criada para Cristo. Tudo foi criado nele, por ele e para ele, e tudo tem nele a sua consistência

À luz da Revelação, a natureza inteira, o universo criado, é um dom que Deus Pai faz ao seu Filho. Deus cria tudo para Cristo, diz São Paulo na Epístola aos Colossenses:

Porque nele [no seu Filho] foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, os Tronos, as Dominações, os Principados, as Potestades; tudo foi criado por ele e para ele; ele existe com anterioridade a tudo e tudo tem nele a sua consistência (Col 1, 15-17).

A criação dos homens também tem este mesmo fim de glorificar o Filho, mas, diferentemente do restante da natureza, os homens honram o Filho livremente, o que implica uma honra muito superior àquelas que a natureza irracional lhe tributa, a qual serve o Filho somente com o amor do Pai, que a move sem o seu concurso. Os homens *participam* livremente do amor com o qual o Pai honra o Filho. De certo modo, pode-se dizer que Deus cria os homens para amar ainda mais, com eles e por meio deles, o seu Filho¹⁰¹. Segundo von Balthasar:

¹⁰⁰ Alguns autores como, por exemplo, José María García Gómez-Heras, realizam uma interpretação que reputamos forçada da Encíclica *Laudato si'*, dizendo que “A natureza e o homem configuram uma totalidade de ser e sentido que permite descobrir a profundidade e alcance do problema ecológico”, remetendo aos seguintes números da Encíclica: 1, 2, 6, 45, 78, 89, 117, 139, 151 e 164. Afirma que “a versão antropocêntrica das das relações homem-natureza é, hoje em dia, insustentável e tem de ser substituída por um fisiocentrismo que aceite que “somos natureza”, que, em nós, “é a natureza quem pensa” e que é ela, através do homem, quem “sente e fala” (conferência pronunciada no I Congreso Nacional de Ecoética, na Universidad de Alcalá de Henares, 19 a 20 de outubro de 2017, disponível em https://etica-ambiental.org/system/files/2019-07/Principio%20de%20copertenencia_JMGomezHeras.pdf).

¹⁰¹ No ensinamento cristão e na sua liturgia, como é lógico, ensina-se que os homens honram o Pai com Cristo (por ele, com ele e nele). Mas também se pode dizer que Deus honra o filho não apenas com o seu amor eterno, mas também e, além disto, com os homens, por eles e neles. Diz Agostinho: “quem poderá expor dignamente quanto [Deus Pai] quer aos membros do seu unigênito e quanto mais a esse próprio unigênito em quem tudo foi criado, o visível e o invisível, coisas às quais – ordenadas ordenadissimamente segundo as suas espécies – ele quer?” (SANTO AGOSTINHO, *Comentário a São João*, tratado 110, n. 6). São Tomás refere-se a esta passagem de Santo Agostinho quando se pergunta se Deus amar igualmente todas as criaturas: “Há, por sua vez, aquilo que Agostinho diz em *Super Ioann.*: ‘Deus amo tudo o que fez; e disto, ama mais as criaturas racionais; e destas, ama mais os que são membros do seu Unigênito; E ama muito mais ainda o seu Unigênito’ (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 20, a. 3, s.c.). Também encontramos esta consideração na obra de Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino: ensayo de vida interior* [1920], Madrid, Trotta, 2008.

A encarnação de Deus leva à plenitude toda a ontologia e toda a estética do ser criado, do qual se serve dotando-o de uma profundidade nova, como linguagem para expressar o ser e a essência divinos. Com efeito, a sua linguagem e a sua autoexpressão originárias não é aquilo que, desde Lutero, nos habituamos a designar como a palavra de Deus, isto é, a sagrada Escritura, mas Jesus Cristo, enquanto é o uno e o único, *a quem é preciso interpretar em conexão com a história inteira da humanidade e com a totalidade cósmica da criação*.¹⁰²

A natureza inteira foi criada com vistas a Jesus Cristo, para que o honre e para ser por ele governada, num governo que alcança até o ser mesmo das coisas. Jesus Cristo é o rei da natureza criada, que “tudo sustenta com a sua palavra poderosa”. Sem esse governo, diríamos, ontológico, o mundo cairia no nada. São Paulo escreve:

Em diversos momentos e de muitos modos, Deus falou, no passado, aos nossos pais por meio dos profetas. Nestes últimos dias, falou a nós por meio do seu Filho, *a quem instituiu como herdeiro de todas as coisas e por [para] quem também fez o universo*. Ele, que é resplendor da sua glória e imagem da sua substância, e que *sustenta todas as coisas com a sua palavra poderosa*, depois de levar a cabo a purificação dos pecados, sentou-se nos céus à destra da Majestade e foi feito tão mais excelente que os anjos quanto mais os excede pelo nome que herdou. (Hb 1, 1-4)

6º) O homem participa da realeza de Cristo sobre a natureza

A realeza do homem sobre a natureza é uma *participação* na realeza de Cristo sobre o mundo inteiro. Na cosmovisão cristã, Adão e Eva aparecem primeiro no tempo, e depois a sua descendência, e tudo isto para preparar a vinda de Cristo à terra. Mas já desde o princípio, Adão e Eva receberam um chamado para cuidar e cultivar a natureza, com o fim de irem preparando o mundo para que, chegada a *plenitude dos tempos*, Cristo viesse para tomar posse do seu reino.

Uma vez culminada a sua missão de inaugurar o reino, pouco antes da sua ascensão aos Céus, disse aos discípulos: “Foi-me dada toda a autoridade no céu e na terra” (Mt 28, 18). São Paulo faz uma solene proclamação da realeza de Cristo quando escreve em Filipenses 2, 9-11: “E por isso Deus o exaltou e lhe conferiu um nome que está acima de todo nome; para que diante do nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, na terra e nos abismos, e toda língua confesse: ‘Jesus Cristo é o Senhor!’, para glória de Deus Pai”. E no livro final da Bíblia, o Apocalipse, São João escreve: “E na sua veste e na sua coxa, traz escrito este nome: *rei de reis e senhor de senhores*” (19, 16). Este versículo faz parte de uma descrição mais ampla da aparição de Jesus Cristo no seu retorno triunfal: está vestido para a batalha, montando um cavalo branco, sendo descrito como justo e fiel. Este nome escrito simboliza a sua autoridade suprema sobre todos os reis e senhores da terra, e marca a culminação da sua vitória final sobre o mal, quando *a natureza será restaurada ao seu estado primigênio, tal como Deus a criou*.

7º) A natureza está ferida assim como o homem está caído, mas será restaurada e usufruirá da mesma sorte que o homem. Exegese de Rom 8, 19-23

O cristianismo ensina que toda a natureza, que era boa ao sair das mãos do Criador, também está ferida como consequência dos pecados dos homens. Mas, tal como o

¹⁰² Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria. 1. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985 [1961], p. 31 (a cursiva é nossa).

homem, a natureza inteira fruirá da sua mesma sorte, que será igualmente restaurada. Segundo São Paulo:

A criação inteira deseja ardentemente a revelação dos filhos de Deus. Com efeito, a criação foi submetida à vaidade, não espontaneamente, mas por aquele que a submeteu, na esperança de ser libertada da servidão da corrupção para participar na gloriosa liberdade dos filhos de Deus. Pois sabemos que a criação inteira geme até o presente e sofre dores de parto. E não apenas ela; nós também, que possuímos as primícias do Espírito, nós mesmos gememos no nosso interior, ansiando pelo resgate do nosso corpo. (Rm 8, 19-23)

A Revelação cristã ensina que a restauração do universo inteiro atingirá a sua plenitude com a ressurreição dos corpos, num novo céu e numa nova terra. A ressurreição revelar-nos-á o destino verdadeiro do homem e do restante da natureza. O estado final do universo, anunciado no livro do Apocalipse, será a realização definitiva daquilo que era a vontade de Deus desde o princípio:

Vi um novo céu e uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra desapareceram, e o mar já não existe. Também vi a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu da parte de Deus, ornada como uma noiva que se adorna para o seu esposo. E ouvi uma forte voz procedente do trono que dizia:

“Esta é a morada de Deus com os homens; habitará com eles e eles serão o seu povo, e Deus, ao habitar realmente no meio deles, será o seu Deus. E enxugará toda lágrima dos seus olhos; e já não haverá morte, nem pranto, nem lamento, nem dor, porque já passou a primeira condição.”

Aquele que estava sentado no trono disse:

“Olha que faço novas todas as coisas.”

E acrescentou:

“Escreve: ‘Estas palavras são fidedignas e verazes’” (Ap 21, 1-5)

Conclusões

A reflexão sobre o sentido da natureza no mundo e perante o homem, objeto deste trabalho, levou-nos primeiro a valorar a sensibilidade crescente para com a natureza não humana, alentada pelos movimentos ecologistas, e à análise da polaridade atual entre ecocentrismo e antropocentrismo. Analisamos o ecocentrismo entendido como a postura que confere um valor à natureza não humana independentemente do serviço que ela presta ao homem. Depois de expormos as principais razões do ecocentrismo e os seus autores mais representativos, concluímos que a doutrina judaico-cristã sobre o homem como centro e razão de ser do restante da natureza material é uma postura que protege melhor a natureza não humana do que o próprio ecocentrismo. Vimos que uma consequência lógica do ecocentrismo é o reconhecimento de realidades não humanas (não só os animais, mas também rios e plantas) como sujeitos de direito, de modo a subverter os fundamentos dos ordenamentos jurídicos ocidentais, construídos sobre pressupostos antropocêntricos judaico-cristãos.

A reflexão sobre o sentido da natureza levou-nos à noção de criação. A marginalização da reflexão sobre a criação implica a negação da teleologia da natureza em geral e da natureza humana em particular. Produz-se então a dissociação entre fatos

e valores. A reflexão moral torna-se relativa aos interesses de casa um ou da maioria, e o ensino ético transforma-se em pura sociologia ou em “bons costumes” carentes de fundamento na realidade. Precisamente porque as coisas são criadas para algo, com um propósito, a criação é a raiz primeira e última do ser moral das coisas, que exigem assim ser tratadas pelo homem de acordo com o seu propósito ou destinação. O fundamento do próprio valor e da moral baseia-se numa concepção funcional da natureza; e esta, por sua vez, baseia-se na criação. Portanto, a concepção funcional da natureza, a ética e a criação são três aspectos que se implicam reciprocamente.

Há uma referência mútua e constitutiva entre o homem e a natureza não humana. É uma reciprocidade natural, não no sentido de um co-pertença em pé de igualdade entre a natureza e o homem, mas no sentido de uma interdependência, em que a natureza é concebida como uma realidade criada a serviço do homem. Defende-se, portanto, o princípio antrópico como conclusão científica, filosófica e teológica. Isto não enseja um uso utilitarista do mundo por parte do homem, conforme o querer arbitrário de cada um, mas de acordo com a natureza de casa coisa. Se o natural é aquilo que Deus faz nas coisas, o modo como as coisas criadas têm de servir o homem não é aleatório, mas aquele disposto por Deus. Assim, a grandeza do homem dependerá do modo em que ele empregar a natureza, que é portadora de uma mensagem do Criador, cuja sabedoria (impressa na natureza) se transforma em norma para nós.

Embora o estudo da lei natural não tenha sido objeto deste trabalho, a reflexão sobre a criação e a lei eterna assentam as bases para uma compreensão da lei natural como *participação* do homem na ordem impressa em toda a natureza criada. A lei eterna, diz São Tomás, tem natureza de lei por mover todas as coisas aos seus próprios fins. E o homem faz-se partícipe desse governo divino sobre o mundo, cujas leis ele descobre em si mesmo e no restante da natureza criada. E essa participação é precisamente a lei natural. Esta, portanto, não é conhecida apenas nem principalmente através das inclinações humanas, mas também mediante a contemplação de toda a natureza.

Se a natureza é portadora de uma mensagem moral, isto é, se o homem se torna bom ao ajustar-se a ela, então é preciso conhecê-la. Isto requer não só espírito contemplativo, mas também, em certa medida, espírito científico. A consciência moral também pode ser entendida como con-ciência, isto é, como um saber fundado no conhecimento da realidade que também aprendemos graças aos avanços da ciência.

Na seção intitulada “A atratividade da natureza”, vimos que a natureza é a primeira manifestação da beleza. Ainda que Deus – por ser o artífice da natureza – seja superior a toda a beleza criada, a beleza divina não é a primeira que conhecemos, mas a das suas obras. Deus dá-se a conhecer ao homem através da beleza da criação. Quanto mais perfeito é um ser, maior é a sua atratividade; e uma vez que, na escala da natureza material, o homem bom é o que há de mais perfeito, então o que há mais formoso no mundo criado é uma vida humana santa; mas a seguir encontra-se a natureza não humana, porque, nela, só há o que Deus fez.

Na última seção, refletimos sobre sete ideias fundamentais acerca da natureza a partir da perspectiva teológica. A primeira e principal é a de que a Bíblia deixa claro que toda a natureza material foi criada a serviço do homem. Em segundo lugar, culto à natureza é o pecado mais grave, porque infringe o mandamento mais importante. A terceira ideia é a de que a criação é a raiz primeira e última do ser moral das coisas. A quarta é a de a natureza criada tem de ser compreendida e valorada como uma unidade, cujo valor não é a soma do valor dos seus elementos (o que alguns chamam de compreensão holística da natureza como meio necessário para a sua compreensão). Em quinto lugar, toda a natureza criada encontra-se orientada para Jesus Cristo e tem nele a sua consistência. A sexta ideia é a de compreender a realeza do homem sobre a natureza como participação na realeza de Cristo. A sétima é compreender que, na perspectiva cristã, a natureza encontra-se ferida assim como o homem caído, mas será restaurada e fruirá do mesmo destino dele. Não existe, portanto, justificação teológica

alguma que avalize o culto do homem à natureza. As tentativas de alguns “ecoteólogos” de justificar o culto à natureza, inclusive amparando-se na Bíblia ou na *Laudato si'*, são interpretações forçadas, interesseiras ou complexadas, que contradizem a *radice* a essência da mensagem cristã.

Referências

- ANSCOMBE, G. E. M., “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, vol. 33, núm. 124 (jan. 1958), p. 1-19.
- ARTOLA BARRENECHEA, O. P., José María, “Introducción a las qq. 103 a 119” de la primera parte de la *Suma de teología*, Madrid, BAC, 2001.
- BARRACA, Javier, *Vivir la belleza*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2024.
- BARROW, John D. e TIPLER, Frank, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- BERRY, Thomas, *The Dream of the Earth*, San Francisco, Sierra Club, 1988.
- BOLLORE, Michel-Yves e BONNASSIES, Olivier, *Dios – La ciencia – Las pruebas: el albor de una revolución*, Madrid, Funambalista, 2023.
- BOYD, David R., *The Rights of Nature: A Legal Revolution That Could Save the World* (1972), Toronto, ECW Press, 2017.
- BROCK, Stephen L., *The Light That Binds: A Study in Thomas Aquinas’s Metaphysics of Natural Law*, Eugen (OR), Pickwick Publications, 2020.
- CHUVIECO, Emilio e MARTÍN, M.^a Ángeles, *Cuidar la tierra*, Madrid, Digital Reason, 2023.
- CÍCERO, Marco Tulio, *Sobre los fines*, trad. Víctor-José Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 1987.
- CRICHTON, Michael, “Environmentalism is a Religion”, disponível em <https://www.hawaiiifreepress.com/Articles-Main/ID/2818/Crichton-Environmentalism-is-a-religion>.
- CRUZ PRADOS, Alfredo, *Ethos y polis*, Pamplona, EUNSA, 2006.
- CULLINAN, Coman, *Derecho Salvaje, un manifiesto por la justicia de la tierra* (2002), Dartington, Green Books, 2019.
- DANTE ALIGHIERI, *A divina comédia*.
- DENNET, Daniel C., *Romper el hechizo*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.
- DOMINGO, Rafael, *Derecho y transcendencia*, Madrid, Aranzadi, 2023.
- FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- GONZÁLEZ, Ana Marta, *Claves de la ley natural*, Madrid, Rialp, 2006.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis, *Ser y participación*, Pamplona, EUNSA, 2001.
- HARDIN, Garrett, “The Tragedy of the Commons”, *Science*, New Series, vol. 162, n. 3859 (Dec. 13, 1968), p. 1243-1248.
- HERRERA, Juan José, “Ley eterna en el pensamiento de Tomás de Aquino”, em CORSO DE ESTRADA, L., SOTO-BRUNA, M. J. e ZORROZA, M. I. (eds.), *Concepciones de la ley natural: Medioevo latino y Escolástica latina e iberoamericana*, Pamplona, EUNSA, 2013.
- JENSEN, Steven, *Knowing the Natural Law*, Washington, Catholic University of America Press, 2015.
- KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho* (ed. 1960), México, Porrúa, 1993.
- LAPLACE, Pierre-Simon, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Courcier, 1814, disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96200351/f9.item.texteImage>.
- LEOPOLD, Aldo, *A Sand County Almanac*, Oxford, Oxford University Press, 1949.
- LLANOS DE LA GUARDIA, Javier, “Antropocentrismo y especismo. Nuevas lecturas de los Manuscritos de París”. *Praxis Filosófica*, (55), 2023, p. 151-168.
- LOMBARDI VALLLAURI, Luigi, “Abitare pleromaticamente la Terra”, apresentação a *idem* (org.), *Il meritevole di tutela*, Milano, Giuffrè, 1990.
- LÓPEZ KINDLER, Agustín, *Zeus vs. Deus, la resistencia de la cultura pagana al cristianismo*, Madrid, Rialp.
- LOUV, Richard, *Last Child in the Woods: Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*, Algonquin Books, 2005.

- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Grijalbo, 1984.
- MILLÁN PUELLES, Antonio, Prólogo a URBINA, Pedro Antonio, *Filocalía*, Madrid, Rialp, 2008 (1988).
- MONOD, Jacques, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets Editores, Barcelona, 1970.
- MORALES, José, *El misterio de la Creación*, Pamplona, EUNSA, 1994.
- MUIR, John, *The Yosemite*, New York, The Century Company, 1912.
- NAESS, Arne, "The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary", *Inquiry*, 16, 1973, p. 95-100.
- PIEPER, Josef "La criatura humana: El concepto de creaturidad y sus elementos", em RODRÍGUEZ ROSADO, Juan José e RODRÍGUEZ, Pedro (dirs.), *Veritas et sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1975.
- PLATÃO, *As leis*.
_____, *República*.
- RATZINGER, Joseph, *Creación y pecado*, Pamplona, EUNSA, 2005.
_____, Joseph, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 1985.
- ROMÁN, Ramón, "Lucrecio: la superación de la religión o una ética sin dioses", *Convivium*, núm. 17, ed. Universidad de Barcelona, 2004.
- RUIZ RETEGUI, Antonio, *Pulchrum*, Madrid, Rialp, 1998.
- SANTO AGOSTINHO, *Comentário a São João*.
SÃO JOÃO DA CRUZ, *Cântico espiritual*.
- SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Iberoamericana, 1946.
- SÊNECA, *Cartas a Lucilio*, trad. Francisco Navarro y Calvo, Madrid, Luis Navarro Editor, 1884.
- SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989.
- STONE, Christopher D., *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- TAYLOR, Paul W., "The ethics of respect for nature", *Environmental Ethics*, 3 (1981) 3.
_____, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1986.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *El medio divino: ensayo de vida interior* (1920), Madrid, Trotta, 2008.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2001.
_____, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*.
_____, *Compêndio de teologia*.
_____, *De veritate*.
_____, *Suma teológica*.
- URBINA, Pedro Antonio, *Filocalía*, Madrid, Rialp, 2008 (1988).
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Gloria. 1. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985 (1961).
- WARMING, Eugen, *Plantesamfund*, Copenhagen, P. G. Philipsen, 1895.
- WHITE JR., Lynn Townsend, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science*, 155, p. 1203-1207.
- WILSON, Edward, *Biophilia: The Human Bond with Other Species*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

* * *