

PROPOSIÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE NATUREZA HUMANA SOBRE O DIREITO NATURAL*.

Georges Cottier - Universidades de Friburgo e Genebra

Resumo: O artigo trata da temática da natureza humana segundo a visão de Tomás de Aquino, criticando ao mesmo tempo algumas soluções diferentes que parecem ter um efeito nocivo para o conceito de Direito Natural.

Palavras-chave: Natureza humana, Direito Natural; Lei natural.

Abstract: The paper treats on the subject of Human Nature as understood by Thomas Aquinas. At the same time, it criticizes some different solutions that seem to had cause bad effects to Natural Law's concept.

Keywords: Human Nature; Natural Rights, Natural Law.

INTRODUÇÃO.

No grande projeto da *Aeterni Patris*, um dos esperados frutos da redescoberta de Santo Tomás deveria ser o fornecimento de bases sólidas a uma vida social que em todos os níveis dava sinais de crise e instabilidade. A peça mestra dessa obra de renovação seria a doutrina do *direito natural* e, de fato, os documentos subsequentes do Magistério não deixaram, no que concerne à doutrina da família bem como à doutrina social, de se referir às luzes da lei natural.

É evidente constatar que tal doutrina não é nada aceita por amplos setores do mundo intelectual. Tal fenômeno de rejeição se estendeu até mesmo, mais recentemente, aos meios católicos. As violentas reações que se seguiram à publicação da *Humanae Vitae* não se explicam senão unicamente pelo fato de que o ensinamento dessa encíclica vem chocar-se frontalmente com a mentalidade e os costumes dominantes das sociedades industriais. Não é possível se contentar em discutir os conflitos de consciência por vezes dolorosos criados para muitos católicos pelas exigências cuja notificação lhes chega de maneira sumária, parcial e negativa, através dos *mass media*, enquanto um grande número de pastores falta com o seu dever, que seria o de expor o

* Artigo publicado originalmente em COTTIER, G. *Propositions sur le concept de nature humaine à propos du droit naturel. In Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale. Vol. VI: Morale e Diritto nella prospettiva tomistica.* Cidade do Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica; Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 129-141. Tradução do original francês por Marcos Paulo de Araújo. Revisão da tradução por Daniel Nunes Pêcego.

conteúdo e as razões da posição da Igreja e o de ajudar os casais a integrar tais exigências em seu caminho rumo à santificação.

Certamente tais motivos influíram em grande escala. Mas tal fenômeno não poderia jamais ter se imposto tão facilmente se, mais fundamentalmente, o próprio sentido do termo *natureza*, que é o pivô da doutrina, não tivesse sido completamente perdido de vista, mas compreendido pelos filósofos e teólogos mais atentos.

Convém, pois, interrogarmo-nos sobre as causas, que são de ordem filosófica e teológica, de tal ocultação, e impende, em seguida, valorizar a originalidade e validade do conceito de natureza que é o proposto por Santo Tomás.

I. AS METAMORFOSES DO CONCEITO DE NATUREZA.

1. O conceito de *natureza* pertence ao pequeno grupo dos conceitos de base dos quais não pode prescindir o filósofo. Isso se aplica especialmente ao filósofo cristão, bem como ao teólogo. Não devemos, pois, nos surpreender com o fato de que, quando na história da filosofia se produz uma profunda perturbação – até mesmo uma completa inversão – um conceito como é o de natureza, em razão da conexão essencial das noções primeiras, seja radicalmente afetado e revista uma nova significação.

2. Um fenômeno cultural como esse requer uma interpretação no nível da história da filosofia. Em virtude da difusão do historicismo, e, por assim dizer, espontâneo (mas não no sentido de inato, de “natural”!) que marca nossa cultura, seríamos inclinados a concluir que a significação nova torna caducas as significações antigas e as doutrinas que nelas se apóiam. Esta é, mesmo que não explicitamente formulada, a objeção mais corrente. Eu penso que, na verdade, o surgimento de filosofias novas com as reduções radicais em debate que elas provocam, constituem, acima de tudo, os desafios que obrigam a um aprofundamento da doutrina contestada. Por isso, de tais desafios saem benefícios, pois, sem eles, ela permaneceria em estado latente, e inexplorados seus recursos internos. Uma prova de tal tipo constitui um dos fatores do desenvolvimento histórico da filosofia do ser como *philosophia perennis*.

Está claro que não posso aqui dar senão um esboço, e ainda assim necessariamente esquemático, das metamorfoses da ideia de natureza no pensamento moderno, e isto em função do problema que nos ocupa. A despeito dos excelentes trabalhos dos quais nós dispomos¹, uma história desenvolvida de tal ideia fica por ser feita.

3. É ao projeto cartesiano de fundar filosoficamente a nova física, da qual Galileu teria enunciado os princípios e postulados, que devemos

¹ Ver, por exemplo, LENOBLE, R. *Esquisse d'une histoire de l'idée Nature*. Paris: Albin Michel, 1969; EHRARD, J. *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*. Paris: Flammarion, 1970.

remontar. A princípio, não é possível discernir se tal física constitui uma ciência no sentido moderno do termo, distinta da filosofia, ou uma filosofia da natureza. Ela implica num conceito de natureza que corresponde aos princípios epistemológicos e ao método na nova disciplina. Trata-se, se bem que disso não se adverte nos momentos iniciais, de um conceito essencialmente epistemológico, e não de um conceito ontológico. O livro da natureza escrito em caracteres matemáticos, a Natureza restrita à matéria-extensa, objeto da geometria: tais fórmulas, ou seus equivalentes, escondem uma ambivalência e uma ambiguidade, que permanecerão no conjunto das concepções de mundo que, até aos tempos do deísmo do Iluminismo, abrigarão uma visão essencialmente mecanicista da natureza. Relativamente raros são os que, logo de início, tomam consciência da insuficiência de tal concepção e se esforçam para, por exemplo, nela reintroduzir a consideração das causas finais. Pense-se em Leibniz.

4. Mas este é só um pedaço do sistema cartesiano. À natureza, assim definida, objeto da Física, contrapõe-se o domínio da alma, objeto da metafísica, e cujo conhecimento é, assim como aquele de Deus, mais claro, segundo o que nos diz Descartes, que aquele do corpo. Não me proponho a abordar as questões que se seguem de tal dualismo, do qual basta destacar a existência, que será decisiva sobre o destino da idéia de natureza.

5. De fato, o dualismo cartesiano deveria sucumbir a um duplo ataque. Com efeito, ainda que o conhecimento da alma seja dado como evidente, Descartes não nos diz grande coisa acerca dela. O Tratado das Paixões não é, por acaso, voltado ao estudo do corpo? Deste modo o materialismo de origem cartesiana não terá muita dificuldade para reduzir essa alma a uma afecção do corpo.

Por outro lado, a abordagem matemática da natureza e a teoria das idéias inatas vão ao encontro, em Descartes, de uma desconfiança acerca dos sentidos, que podem nos enganar. Esse não é sequer o menor paradoxo do cartesianismo. Certamente, a filosofia, segundo o espírito da nova física, está atenta à experimentação. Mas a estrutura do corpo, da matéria-extensa, é determinada por via conceitual e matemática. É contra tal abordagem que se insurge, como uma reação, o *empirismo*. Aqui, a natureza é a natureza captada pelos nossos sentidos, o intelecto ele mesmo é derivado do conhecimento sensível. Assim, ao lado da concepção matemática, se destaca uma *concepção fenomênica da natureza*.

6. Convém sublinhar o caráter essencialmente *unívoco* do conceito cartesiano de natureza. Ele contém em germe todas as doutrinas do direito natural elaboradas no século seguinte, no qual a natureza humana, ela mesma um microcosmo, aparece, à imagem do macrocosmo, como um mecanismo bem ajustado e perfeitamente cognoscível. Esta imagem é sem dúvida mais forte que a imagem fenomênica, na medida em que os próprios empiristas se

voltam para essa natureza para dela aprenderem a lição, que é aquela de um funcionamento harmonioso, sancionada pela idéia de acaso.

7. *Le Systeme de la Nature*, do Barão de Holbach, constitui, sem dúvida, uma importante etapa da história das metamorfoses da idéia de natureza. A tudo que já vimos se acrescenta uma nova dimensão, que traz a influência de Spinoza. A Natureza é autossuficiente, ela é *causa sui*, ela basta para tudo explicar. E se, segundo o modelo mecanicista, ela é essencialmente *sistema*, ela adquire uma infinidade de propriedades, todas as quais não são talvez redutíveis às leis da geometria.

8. As orientações que se destacam nos séculos XVII e XVIII nos conduzem ao limiar da concepção kantiana. Esta, que redundava num conceito gnoseológico da natureza, se desenvolve em três etapas². Na perspectiva da *Crítica da Razão Pura*, o conceito de natureza, que coincide com aquele de experiência, é estritamente fenomênico. Isto quer dizer que ele não pode aspirar a qualquer validade no domínio das coisas em si. A natureza, como conjunto (*Inbegriff*) dos objetos de experiência, se aplica a categoria de causalidade. Do ponto de vista formal, poderemos em consequência, definir a natureza como a legalidade (*Gesetzmässigkeit*) dos objetos de experiência.

O segundo momento é representado pela *Crítica da Razão Prática*. Através da análise do ato moral, enquanto motivado tão somente pelo imperativo categórico, a transcendência do homem, ou mais precisamente do ser racional no homem, é manifesta, pois a exigência ética se dirige, em nós, não às tendências que resultam do ser fenomênico, mas ao ser racional. Por sua liberdade ou razão prática, o homem pertence ao mundo inteligível, à ordem numenal, a qual é incapaz de esperar na linha de entendimento especulativo. Desde logo, a liberdade em sua transcendência se opõe à natureza que é essencialmente de ordem fenomenal. Uma ruptura é assim instituída entre liberdade e natureza. A consequência é óbvia. Não se pode buscar nessa natureza indícios quanto aos deveres morais. Ela não fará nada senão nos desviar para o sensível, longe da pureza racional do imperativo. Relevar-se-á que o conceito kantiano de natureza é, portanto, totalmente cindido do de essência.

A finalidade está ausente da natureza entendida segundo a definição kantiana. Mas ela caracteriza a liberdade, pois ser livre é dar-se a si mesmo seus próprios fins. Bem como na medida em que o homem como ser moral deve ser considerado como sendo o fim da natureza, tornar-se-á legítimo aplicar a esta o conceito de finalidade. Mas deve-se precisar que somos nós que procedemos a tal aplicação. Objetivamente falando, o conceito de finalidade não pertence ao de natureza. O juízo aqui trazido é chamado, por causa disso, “juízo reflexivo”; ele se situa no nível da referência que institui o sujeito pensante entre ele próprio e suas representações. Trata-se, noutros

² Ver COTTIER, G. *Menschliche Natur und moderne Philosophie in VV. AA. Natur und Naturrecht*. Friburgo;Schweiz: *Universitätsverlag*, 1972, pp. 195-222, notadamente pp. 202-209.

termos, de uma analogia, no sentido de metáfora, que não nos explica nada acerca da natureza em si própria. Esta consideração, desenvolvida na *Crítica do Juízo*, constitui o terceiro momento da investigação kantiana. É mister, sem dúvida, buscar sua justificação na doutrina do primado da razão prática.

Veem-se quais são as consequências de uma concepção como essa. Inicialmente, não faz sentido ir investigar numa natureza, cuja significação é puramente fenomênico e que nada tem que ver com a essência e com a finalidade, indicações e orientações em vista de um juízo ético. Bem ao contrário, é ao se excluir toda mistura com uma natureza desse tipo que se afirma a autonomia da liberdade ética. O homem é um ser ético não somente na medida em que transcende as leis da natureza, mas ainda mais na medida em que se comporta livremente em face delas e contra elas. Voltar-se à natureza para ser guiado por ela far-se-ia prova de um grosseiro materialismo.

II. NATUREZA E CRIAÇÃO.

Destacados do sistema e da argumentação que os justifica, as posições kantianas refletem bastante bem aquilo que pode evocar o termo natureza em moral, para os espíritos marcados pela mentalidade intelectual moderna. Nós nos encontramos, então, face a uma situação cultural à qual não se prestou toda a atenção devida e que nos convida a explicitar, desde logo, que não se apresenta aqui o conteúdo, as coordenadas e as implicações do conceito autêntico de natureza. Contento-me aqui em indicar alguns aspectos que, a meu ver, demandam um exame mais detido.

Sabemos que numerosos são os textos de Santo Tomás nos quais a concepção aristotélica da natureza não somente é exposta, mas recebe também aportes da maior importância³.

1. Elaborado no campo da *Física*, cujo objeto é o ser móvel, o conceito de natureza é retomado na *Metafísica*. Está aí um primeiro ponto a se sublinhar. Nós temos aí uma noção de alcance metafísico, de sorte que a primeira condição requerida para o seu entendimento é a tomada de consciência da capacidade metafísica da inteligência. Sem um olhar metafísico sobre o que se designa pelo termo natureza a significação desta no contexto daquilo que nos ocupa não se deixa descobrir. Certamente a maioria das palavras é polissêmica. Existe, assim, um uso legítimo da palavra natureza no campo das ciências empíricas, como o existe no nível da estética. Mas não é

³Ver COTTIER, G. *Reflexions sur le concept de "nature" in Nova et Vetera*, 1967/3, pp. 207-232, reproduzido em COTTIER, G. *Régulation des naissances et développement démographique*. Paris: Desclée de Bower, 1969, Primeira Parte: *Le concept de "nature". Son application à la question de la régulation des naissances*, pp. 17-78. Ver também a bela síntese de NICHOLAS, M. J. *L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*, *Revue Thomiste*, t. LXXV, 1974/4, reimpresso em brochura, Paris: Téqui.

senão à luz da metafísica que se compreenderá do que se fala quando se fala de lei natural⁴.

2. A pluralidade dos sentidos do termo natureza, destacados por Aristóteles e Santo Tomás, indica que nós tratamos de uma noção essencialmente *analógica*. Santo Tomás chega mesmo a estender, como se sabe, o conceito de natureza até Deus. Este ponto, que é capital, está ligado ao anterior: pois somente a leitura metafísica permite captar a analogicidade, o que não se dá senão segundo o modo de metáfora. É, portanto, analogicamente, ou seja, de uma maneira diferente a cada vez, que a natureza se verifica nas diversas naturezas determinadas.

3. Pode-se, desde logo, fazer justiça ao que pode conter de verdadeiro a oposição entre natureza, de uma parte, e espírito e liberdade, de outra, a todas elas acrescentando as correções fundamentais. Santo Tomás, ele próprio, opõe, às vezes, espírito e natureza; em tal caso ele entende natureza no sentido de natureza física. Mas sua intenção não é absolutamente a de aprisionar o conceito de natureza nesse modo de realização que é a natureza corporal. Menos ainda define ele o espírito como uma espécie de antinatureza! Os seres espirituais têm sua natureza específica, caracterizada precisamente pela imaterialidade e espiritualidade, e pelos seus princípios correspondentes. Existe, portanto, uma natureza da liberdade, essencialmente distinta da natureza física. Apesar, pois, de se falar aqui e ali de natureza, deve existir qualquer coisa de comum entre elas, – existe uma comunidade analógica. Estas precisões acerca da essência das coisas não são puramente verbais. Nós retomaremos este ponto e veremos as consequências disso.

4. A nova dimensão que Santo Tomás traz ao conteúdo do termo natureza não reside tão somente na extensão que passa a designar até a natureza incriada. Ela consiste antes no fato de haver reatado a consideração da natureza àquela de *criação*. A doutrina da natureza, com efeito, significa que os seres possuem neles próprios o princípio de seu agir o que quer dizer que toda natureza implica numa certa autonomia. Ora, os seres são criados como tais por Deus, de sorte que, ao considerar as naturezas deles com suas tendências intrínsecas, o metafísico, que conhece pelo outro lado seu estatuto de criatura, pode nelas ver um reflexo do pensamento criador de Deus. Somos assim reconduzidos à sabedoria e à vontade divinas. Nas orientações da

⁴ Não penso ser mais necessário insistir nesse assunto. Sabe-se que quando Leão XIII teve sua grande intuição de reformar os estudos para um retorno ao pensamento do Doutor Angélico, ensinava-se a filosofia, em certos seminários da Itália, a partir de Locke e Condillac! A situação atual é completamente diferente, pois na maior parte dos casos o que prevalece, não é uma formação metafísica, mas um informação eclética de história da filosofia, na qual, segundo as exigências da moda, Locke e Condillac deram lugar a Hegel e a Marx ou Nietzsche? Conheço um seminário no qual a leitura de Kant constitui a base do ensino da filosofia. A inteligibilidade da mensagem cristã exige, como Leão XIII bem lembrou, o recurso à metafísica do ser. Certamente o ensinamento desta põe uma série de problemas pedagógicos difíceis, os quais não posso tratar aqui.

natureza se reconhece a marca do plano de Deus sobre a criatura enquanto tal. *Natura est ratio artis divinae, indita rebus, qua moventur ad suos fines*. Para compreender o plano divino, uma via nos é assim aberta: a da consideração metafísica das naturezas. E nisso se fundamenta a legitimidade da lei natural⁵.

Certamente numa visão cristã de fé e, portanto, para a teologia, tal consideração das coisas se acha completamente valorada e situada em limites precisos. É através da Revelação que nos é dado conhecer toda a amplitude do plano criador e salvífico de Deus. E é na perspectiva desse plano que nós podemos entender o sentido da criação e o valor do que a consideração das naturezas torna possível à razão descobrir.

5. Compreende-se desde logo a importância do caráter analógico de nosso conceito de natureza, atribuído diversamente às diversas naturezas. É ele que permite entender os graus hierarquizados de participação das naturezas criadas ao ser e suas perfeições. Se, em vez de tal visão analógica, faz-se oposição entre natureza e espírito, nos fechamos numa visão radicalmente dualista. Falar da natureza do ser espiritual, longe de reduzi-lo à natureza no sentido físico e de cair, portanto, numa forma de naturalismo, é marcar sua transcendência em relação ao físico, evitando totalmente o ruinoso dualismo. E isto é possível precisamente porque o conceito é analógico.

6. Em relação à essência, a natureza acrescenta a consideração do aspecto dinâmico do real. Ela é, com efeito, a essência enquanto princípio de operação. Conhecer a lei natural dos seres é conhecer conseqüentemente suas inclinações naturais para seus fins. A ordem de um ser ao seu fim supõe o conhecimento. Santo Tomás lembra, a respeito dos seres privados de razão: a ordenação a seu fim que está inscrito em sua natureza supõe o pensamento criador de Deus. Mas aí onde está presente o conhecimento intelectual, existe participação nessa *ordinatio rationis* divina, que é a fonte da lei natural. Entendemos que a inteligência criada conhece, através das inclinações da natureza, captadas inicialmente sob a forma da conaturalidade, o pensamento ordenador de Deus. A lei natural participa da lei divina, da qual ela deriva, e seu conhecimento pode ser dito, portanto, participação no conhecimento da lei divina.

7. A transcendência da liberdade em relação à natureza, no sentido de conjunto dos seres do mundo físico, deve ser posta em plena evidência numa concepção correta da lei natural. É necessária, isto posto, a referência à doutrina do *appetitus*. A natureza tende dinamicamente à sua perfeição e ao seu fim, e isto em todos os níveis da natureza criada. O conceito de *appetitus* exprime esta visão metafísica. O *appetitus* deve ser ele próprio entendido de uma maneira analógica. Em outras palavras, o *appetitus* é, cada vez, conforme a uma natureza dada naquilo que ela tem de próprio e específico. No caso dos seres dotados de conhecimento, sensível depois racional, o *appetitus* se diz

⁵ Ver COTTIER, G. *Refléxions sur le concept de "nature"*, art. cit., p. 212.

elícito: por isto entende-se que ele é consecutivo ao conhecimento do fim pelo sujeito que deseja. Existe a captação sensível do objeto que cumpre a função de fim, mas o conhecimento racional somente pode captar o fim enquanto fim, a *ratio finis*. Na categoria dos animais viventes, os seres corporais não possuem senão o *appetitus* dito natural, que não é outra coisa que a *conaturalidade* de um ser ao seu fim. Ora, tal *appetitus* natural é o mais fundamental, e, bem longe de ser eliminado por ele, é pressuposto de todo *appetitus elícito*⁶.

8. O recurso ao *appetitus* natural e ao *appetitus* elícito permite a compreensão da vontade e de sua liberdade. A distinção entre *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* designa duas etapas articuladas de formação da vontade. A vontade ela própria se define como *appetitus* racional, o que significa que ela está enraizada na inteligência, a qual está destinada a captar o ser em sua universalidade e segundo seus diversos aspetos transcendentais. Do mesmo modo, a vontade tende espontânea e necessariamente ao *bem*, quer dizer, ao bem segundo toda sua amplitude e anteriormente a toda a sua determinação a este ou aquele bem. Este é o fundamento da liberdade: é por que ela é feita para o bem em sua plenitude que a vontade não pode ser determinada por nenhum bem particular; somente o bem absoluto pode lhe bastar para que ela satisfaça sua capacidade. Em função, portanto, de seu *objeto natural*, a vontade se determina a si própria, por uma livre escolha, seus próprios fins, dos quais nenhum – ao menos nesta terra onde nosso conhecimento de Deus permanece imperfeito – é capaz de *determinar* a escolha em questão, porque nenhum bem buscado equivale ao abismo infinito do Bem absoluto ao qual está orientada naturalmente tal vontade. *Intellectus radix libertatis*. É a profundeza abissal do *intellectus* e da vontade nele enraizada, faculdades que não são apaziguadas senão pela compreensão do ser e dos transcendentais em sua realização suprema, absoluta, que funda a vertiginosa profundidade da liberdade. Convém sublinhar tal ponto: o *appetitus* natural do ser espiritual está na raiz da liberdade. Numa concepção nominalista, voluntarista, ao contrário, a liberdade, primeira e sem fundamento algum, torna-se uma forma de déspota originário que lança o pensamento no irracionalismo.

9. Mas é necessário esclarecer que a vontade é *appetitus* do sujeito como tal e que é o sujeito que, numa determinada natureza, é a fonte das operações e das ações. No nível dos seres espirituais, o sujeito é a *pessoa*. Ora, quem diz pessoa, diz *totalidade*. Ora o que é a totalidade do homem? Ele não é puro espírito. Em consequência, a vontade como *appetitus* da pessoa, será orientada em suas escolhas pelo conjunto das tendências ou inclinações que, em diversos planos, corporais e espirituais, do ser humano, refletem os diversos elementos constitutivos duma natureza completamente *composta* e una. Haverá, pois, os imperativos que corresponderão aos diversos graus do ser,

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 215.

essencialmente distintos, nos quais, enquanto composto de uma alma espiritual e de um corpo, o homem participa.

As inclinações inscritas na natureza humana não são somente múltiplas. Elas são hierarquizadas entre si, as mais importantes, as que devem em consequência comandar a hierarquia, sendo por estas que o homem se distingue especificamente dos outros seres e dos outros animais. Este é o entendimento de Santo Tomás: *“Inest homini inclinatio ad bonum secundum natuream rationis quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat”*⁷.

10. É necessário esclarecer que as inclinações da natureza nos são captadas pela razão. Isso significa que o homem não é movido passivamente diante da necessidade natural, mas que ele deve fazer *seu* numa escolha deliberada aquilo que lhe é íntimo a modo de inclinação. É sob a forma de obrigação do fim a perseguir, do bem a fazer, que se lhe apresentam as exigências de sua natureza. *“Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona et per consequens ut opere consequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda”*⁸.

11. Enfim, extrai-se do que foi exposto que, da mesma maneira que não existe oposição entre liberdade e natureza, não se deve opor a esta última a pessoa. É exatamente a transcendência desta que exprime Santo Tomás quando ele afirma que “a pessoa é o que há de mais nobre e de mais perfeito em toda natureza”.

III. NATUREZA E HISTÓRIA.

À oposição entre a natureza e a liberdade vem se acrescentar aquela entre a natureza e a história. Esta que se está vendo aqui é a concepção mecanicista da natureza na medida em que ela implica a rigidez e a imutabilidade desta última. Em face de uma natureza desse tipo, o homem se apresenta como a criatura que por seu trabalho não cessa de transformar o mundo. Nesta perspectiva, história é criatividade, a natureza repousa no inerte, na não criatividade. Na teoria marxista, a oposição é ao mesmo tempo acentuada e carregada de ambiguidade. Assim, em virtude do princípio materialista, o próprio homem é natureza. Mas tal natureza evolui por modo dialético e por saltos qualitativos. Quando então está decaído o estado do homem, este se encontra em face da natureza de onde, metafisicamente

⁷ TOMÁS DE AQUINO. *STb*. I-II, q. 94, a. 2; cfr. também *STb* I-II, q. 93, a. 6.

⁸ *IBIDEM*. “Está inscrita no homem uma inclinação conforme à natureza da razão, que lhe é própria: assim o homem possui uma inclinação natural a conhecer a verdade sobre Deus e a viver em sociedade”. “Todas as coisas às quais o homem é inclinado por sua natureza são percebidas naturalmente pela razão como boas e, por conseguinte, como objetivos de ação, e aquelas que lhes são contrárias como males a evitar”.

falando, ele provém, como um agente essencialmente ativo em face de uma realidade que nós poderíamos definir como sendo causalidade material.

Esta oposição entre natureza e história demanda algumas observações.

1. Se, como nós já vimos, a natureza é a essência enquanto princípio de operação, se ela por si só implica num dinamismo; se, por outro lado, o que é específico na natureza humana é a razão, deve-se afirmar que um conceito de *história* como desenvolvimento das capacidades e potencialidades do ser racional está incluso na própria idéia de natureza humana. Nela própria, a natureza humana é uma natureza em devir através do tempo, com aquilo que ela comporta para a razão; ela é natureza “historizante”, se me permitem o neologismo, que pretende exprimir a potencialidade de desenvolvimento da razão humana como tal. A história é dada com a ideia da natureza de um animal racional, como é dado com essa ideia, aquela de um animal naturalmente social.

As incidências de tal conclusão sobre a doutrina do direito natural são importantes. Elas foram pouco estudadas até o momento⁹.

2. Mas é a outro aspecto que eu gostaria de dedicar aqui minha atenção. A natureza, ao mesmo tempo em que é essência como princípio de operação, nos orienta por ela mesma às considerações de tipo existencial. O que já dissemos sobre racionalidade e sociabilidade constitui uma afirmação da *historicidade* enraizada na natureza humana, embora não da história, no sentido de história concreta. Certamente a historicidade se extrai necessariamente da história concreta, mas esta, que comporta na sua textura escolhas livres e acontecimentos contingentes, não é a simples consequência daquela. A confusão das duas noções caracteriza as concepções da história de matriz hegeliana.

3. É sobre a história concreta que repousa a minha presente reflexão. O filósofo cristão deve aqui receber as luzes que o puro caminho da razão deixada a ela própria não lhe permitiu atentar. Ele deve, noutros termos, acolher aquilo que a Revelação e a teologia nos ensinam sobre os *estados concretos*, existenciais, da natureza humana. Não há, com efeito, conhecimento integral do homem que seja possível sem referências a esses dados de fé. Ora o aporte essencial que o filósofo recebe e que lhe permitirá se aprofundar, no seu próprio plano filosófico, seu conhecimento do homem, está aí. A abertura da natureza humana enquanto natureza intelectual não significa somente uma potencialidade de desenvolvimento segundo a horizontalidade da história neste mundo. Mais radicalmente, nosso espírito, enquanto espírito, é *capax Dei*. Pelo fato de comportar um princípio espiritual, a natureza humana é capaz, desde que não esteja destruída, ao nele encontrar sua plena realização na linha mesma de sua natureza, de participar da vida própria da Natureza divina. Certamente, tal participação é inacessível ao poder natural de uma

⁹ Ver COTTIER, G. *La mort des ideologies et l'espérance*, Paris: Le Cerf, 1970, cap. V: *Le droit naturel et l'histoire*, pp. 95-116.

natureza criada. Afirmar o contrário seria cair em contradição. Esta elevação é o efeito do dom gratuito da graça. A graça, puro dom de Deus, em se enraizando na natureza espiritual criada, permite a esta atuar em atividades espirituais de conhecimento e de amor deiformes, que ultrapassam o que ela por si própria, natureza criada, jamais poderia alcançar.

4. A Revelação nos ensina que o homem não foi criado num *estado de natureza*, mas que, desde as origens, ele foi chamado por Deus a uma vocação sobrenatural, que o pecado entrou no mundo, e que a graça redentora de Cristo, ao arrancar o homem da escravidão do pecado, o introduz na sua vocação sobrenatural de filho de Deus e de membro do Corpo Místico de Cristo. Tudo isto é de uma extrema importância para o nosso assunto. Com efeito, quando se trata da questão da lei natural e seu conhecimento, devemos nos lembrar que existencialmente falando, nós não temos nada que ver com o homem tomado em sua natureza pura, mas com o homem maculado pelo pecado, vulnerável à ignorância e ao erro, falho em seu raciocínio, mas ainda visitado pelas luzes da graça. É por isto que nós não devemos nos espantar se vemos que, na sua história, o homem se engana e continua a se enganar no próprio nível da lei natural, e isto principalmente porque antes de ser classificado por nossa razão conceitual, nosso conhecimento da lei natural procede primeiramente por via de conaturalidade; assim uma vez reconhecido e formulado, tal elemento desta lei poderá ser perdido de vista pelos filósofos, ideologias ou mentalidades que lhe são contrários.

5. A título de parêntese, ressaltemos que um sinal de que um conhecimento aprofundado da natureza humana deve necessariamente se referir à consideração dos estados históricos dessa natureza, nos é apresentado pela idéia de *estado de natureza* tal qual ela aparece nos sistemas racionalistas modernos, com conteúdos diametralmente opostos de acordo com o autor. Tomemos como exemplo Hobbes e Rousseau. Na perspectiva de tais sistemas que rejeitam a idéia de Revelação e que se apoiam sobre um conceito de natureza fechado em si mesmo, o *estado de natureza* se torna um mito, porém um mito o qual eles não podem economizar.

6. Mas retornemos ao indispensável recurso das luzes da Revelação para um conhecimento adequado da condição concreta de uma humanidade pecadora e agraciada. Compreendemos, desde já, que há a necessidade moral de que os dados da lei natural, que a razão deveria descobrir por si própria se não estivesse maculada pelo pecado, sejam retomados pela Revelação e, nesta linha, lembrados pelo Magistério da Igreja.

É necessário que uma visão integral do homem envolva a consideração da criação que é portadora de indicações essenciais sobre o plano de Deus. Ora, é ao filósofo e ao metafísico que cabe, antes de mais nada, interrogar as naturezas criadas. Isto feito, será obra da razão e da cultura, mas aporta, ao mesmo tempo, uma preciosa contribuição à doutrina cristã, pois, longe de tornar inúteis as luzes da razão, as da fé as solicitam e as levam em conta.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

COTTIER, G. *Reflexions sur le concept de "nature" in Nova et Vetera*, 1967/3, pp. 207-232.

_____. *Régulation des naissances et développement démographique*. Paris: Desclée de Bower, 1969.

_____. *La mort des ideologies et l'espérance*, Paris: Le Cerf, 1970.

_____. *Mensliche Natur und moderne Philosophie in VV. AA. Natur und Naturrecht*. Friburgo; Schweiz: Universitätsverlag, 1972, pp. 195-222.

EHRARD, J. *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*. Paris: Flammarion, 1970.

LENOBLE, R. *Esquisse d'une histoire de l'idée Nature*. Paris: Albin Michel, 1969.

NICHOLAS, M. J. *L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*. *Revue Thomiste*, t. LXXV, 1974/4, pp. 532-590.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I-II.