

O CONCEITO ARISTOTÉLICO DE NATUREZA, NO COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO, E MEIO AMBIENTE

THE ARISTOTELIAN CONCEPT OF NATURE, IN THOMAS AQUINAS' COMMENTARY, AND THE ENVIRONMENT

José Vidal de Amorim¹

RESUMO

Aristóteles nos oferece uma compreensão abrangente do tema da *Natureza*. Por um lado, por conta de uma síntese ao recolher a contribuição de seus antecessores; por outro lado, por nos apresentá-la como substância (lunar e sublunar) que compreende todas as coisas, uma vez que ela traz em seu seio o desenvolvimento de tudo o que existe. Tomás de Aquino, então, relaciona o conceito de Natureza, logo de início, à filosofia primeira (metafísica), como substância de todas as coisas, ou seja, a substância universal.

Para Tomás de Aquino, Deus é a “causa” eficiente por excelência que não anula as demais causas eficientes, ao contrário, as possibilita. Todas as coisas têm uma causa e, em última instância, a origem primeira, remonta-se ao Criador, que é também o fim de todas elas. Ora, se todas as coisas se movimentam em direção a um fim, este não pode ser outra coisa senão a realização das mesmas. Do contrário, seria contraditório com o Criador que é perfeito e contém em si a perfeição de todas as coisas. Cada criatura existe para o seu ato e sua própria perfeição; e todas elas existem para a perfeição do universo; e o universo todo e cada uma de suas partes ordenam-se para Deus. O agir humano, numa perspectiva aristotélico-tomista, fundamentado pela razão propicia melhores consequências que o agir sem razão. Quando o desejo do bem não está regulado pela razão, ele torna-se uma ambição desordenada.

Palavras-chave: Natureza; Conceito; Metafísica; Ética.

ABSTRACT

Aristotle offers us a comprehensive understanding of the subject of Nature. On one hand, by synthesizing the contributions of his predecessors; on the other, by presenting it as substance (lunar and sublunar) that encompasses all things, as it holds within itself the development of everything that exists. Thomas Aquinas then relates the concept of Nature, right from the start, to first philosophy (metaphysics), as the substance of all things, that is, the universal substance.

For Thomas Aquinas, God is the efficient cause par excellence, which does not nullify other efficient causes, but rather makes them possible. All things have a cause, and ultimately, the first origin traces back to the Creator, who is also the end of all things. Now, if all things move toward an end, this can only be the realization of those things themselves. Otherwise, it would be contradictory to the Creator, who is perfect and contains the perfection of all things within Himself. Each creature exists for its own act and perfection, and all exist for the perfection

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG - Roma). Email: miromavida@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-9874-8748>

of the universe. The entire universe, and each of its parts, is ordered toward God. Human action, from an Aristotelian-Thomistic perspective, grounded in reason, yields better outcomes than action without reason. When the desire for good is not regulated by reason, it becomes disordered ambition.

Keywords: Nature; Concept; Metaphysics; Ethics.

INTRODUÇÃO

Não é comum no mundo antigo e medieval uma interferência externa no natural processo de desenvolvimento da Natureza que lhe seja danosa. Ao organizar o espaço comum, o homem cria um equilíbrio limitado diante do ilimitado equilíbrio natural. Tão limitado ainda é o poder humano que mal nenhum faz à Natureza. Sófocles, por exemplo, narra-nos a impotência da ação humana frente a divina onipotência da Natureza². Em sua narrativa é nítida a técnica incipiente. Praticamente até o renascimento manifesta-se uma relação do ser humano com a Natureza predominantemente de contemplação, baseada no respeito àquilo que seria, para não poucos, um ser superior, divino³.

Em seu maravilhoso canto, Sófocles ressalta a engenhosidade humana que, na relação com a Natureza, humaniza-se simultaneamente ao humanizar o seu *habitat*. A maravilhosa Natureza possibilita ao ser humano a sua excelência especialmente no pensar e no agir. Ele, com sua inteligência manifestada no uso da palavra, antecede as armadilhas naturais, elaborando seus movimentos com auxílio da construção e aperfeiçoamento de técnicas e leis.

No seio da Natureza, dizia Pascal, o ser humano é um nada em face do infinito, finito e miserável que é, desapareceria por uma gota d'água na imensidão do Universo, mas o supera por saber ser mortal e conhecer a vantagem que o Universo tem sobre ele⁴. O ser humano emerge de sua miséria e manifesta a sua grandeza num exercício de poder, mesmo que limitado, sobre a terra, o ar e o mar. Ilimitado é o poder da Natureza que permanece inalterada com seus ciclos renováveis, provendo a terra, o ar, o mar e o próprio ser humano.

A Natureza ocupou o centro da atenção dos primeiros pensadores gregos, como objeto próprio de estudo, o que se verifica em suas obras e poemas⁵. Não é estranho à história da filosofia que os pré-socráticos tenham se dedicado ao estudo da Natureza, Sócrates e os Sofistas tenham voltado à atenção para o ser humano, enquanto Platão e Aristóteles abraçaram as duas perspectivas numa síntese superior. Essa distinção não significa exclusão, mas apenas o centro compreensivo das coisas, da realidade⁶.

Natureza, palavra e centralidade humana, nesse talvez apressado percurso filosófico, expressam o desafio do viver humano na arte de humanizar-se na ação que humaniza o mundo. Não obstante a labuta humana para viver, a vida humana parece ser desejável. Ao menos é o que sugere Aristóteles, constatando o fato de todos desejarem viver porque é bom e prazeroso. E aquele que é virtuoso deseja não só a própria existência, mas também a do amigo. A concepção de si mesmo se alarga, o amigo

2 Cf. SÓFOCLES. *Antígona*, 332-375.

3 Cf. ARISTÓTELES. *Do Céu*, II, 1. Cf. CÍCERO. *De natura deorum*, I, 13, 33.

4 Cf. PASCAL, B. *Pensamentos*, São Paulo, 2003, §§ 320; 66.

5 Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 1.

6 Cf. ENCICLOPEDIA FILOSOFICA. Milano, 2006, v. 8, p. 7733.

torna-se um outro eu. A percepção de que viver, existir, é um bem, é algo que vai para além de si mesmo e se associa à percepção da vida, da existência, do amigo. Essa percepção se faz junto ao amigo. De modo que os amigos vivem juntos e são capazes de pensar e organizar o espaço comum, e não simplesmente estão juntos como os animais que pastam num mesmo lugar⁷.

O viver juntos é da essência do ser humano, cuja associação mais elementar é a família em torno do mesmo pão e no aquecimento do mesmo fogo, ou seja, do mesmo lar. De modo semelhante, e não com a mesma frequência, vários lares se associaram através das aldeias em função de outras necessidades que não as do cotidiano. Também nos desígnios da natureza se deu uma associação mais ampla, perfeita, a sociedade das várias aldeias que culminaram na πόλις, a cidade capaz de não só conservar a existência, mas sobretudo de garantir o bem-estar. Desse modo, a cidade é verdadeiramente uma associação perfeita e o ser humano é um animal político, naturalmente feito para viver em sociedade.

Não é próprio da condição humana viver fora da sociedade, e o viver em sociedade faz do ser humano o mais excelente de todos os animais. Fora da sociedade ele seria não somente um sem pátria, um sem lei, mas também o pior de todos os animais. E como viver juntos significa comunhão através de palavras e de pensamentos, o ser humano se notabiliza por ser o único com o dom da palavra. Através desta, ele é capaz de distinguir bem de mal, justo de injusto, e assim organizar o espaço comum para o seu bem que se reconhece no bem de todos. Essa atividade torna naturalmente o ser humano num ser prudente e virtuoso, e sem virtude ele é o mais feroz de todos os seres vivos⁸. Essa perspectiva ética do Estagirita mostra que o ser humano vive naturalmente em sociedade e nela alcança o bem maior na πόλις junto com o outro, o amigo, os amigos. Trata-se de uma amizade que vai para além das questões de foro íntimo.

Mas, quando o brilho do ouro obscurece a visão da πόλις, a cidade deixa de ser o espaço de todos para o bem comum e torna-se num arranjo para poucos que dela se servem e, com adornos, encobrem suas ações, corrompendo-se. Quando a terrível ambição pelo poder arrefece o diálogo, a palavra é manipulada dando ao mal aparência de bem e à injustiça aparência de justiça. O indivíduo cada vez mais voltado para si ou para pequenos grupos de interesses nada republicanos acaba voltando-se contra a própria humanidade, deixando de assumir sua responsabilidade com a πόλις, a Natureza. E, ao contrário, cada vez mais que o indivíduo manifesta abertura ao outro, aos outros, sai de si mesmo e, com o outro, com os outros, eles são mais capazes tanto de agir como de pensar, enfrentando, assim, os desafios de uma cidade, organizando o espaço comum para o bem de todos⁹.

2. ARISTÓTELES E O CONCEITO DE NATUREZA

De certo modo, a produção espiritual sobre a Natureza, refiro-me ao pensamento na antiguidade, foi organizada por Aristóteles. Do estudo realizado por ele, temos uma compreensão razoavelmente abrangente sobre o tema. Eu diria abrangente em duas dimensões, histórica e conceitual. Na primeira, ao recordar-nos e ao apresentar-nos uma síntese na contribuição dos seus antecessores; depois,

7 Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, IX, 9.

8 Cf. Id., *A Política*, I, 1.

9 Cf. Id., *Ética a Nicômaco*, VIII, 1.

conceitual, por compreender a Natureza como uma substância, lunar e sublunar, que abraça todas as coisas. A Natureza traz em seu seio o desenvolvimento de tudo aquilo que existe. Em relação à vida, por exemplo, é nítida a escala ascendente desde às plantas. Para tanto, sobre o tema da Natureza, ele dedicou uma obra especial, a *Física*, mas não só. É possível constatar esse tema também em outras das suas muitas obras que chegaram até nós.

Aristóteles, também Platão, atesta que em relação ao princípio primeiro das coisas se ocuparam poetas e filósofos. Os poetas faziam suas narrações apresentando como causa primeira um deus, assim compreendiam a origem do universo (cosmogonia) e também dos próprios deuses (teogonia). Para o desenvolvimento dessas narrativas eles se serviam das crenças populares ou das suas próprias fantasias. Os filósofos, por sua vez, numa perspectiva de universalidade, buscaram apoiar-se na razão e em observações mais apuradas¹⁰.

Em geral, esses filósofos explicavam a origem das coisas na própria φύσις. Digo, em geral, porque, segundo o próprio Estagirita, nem todos eles eram físicos, como os seguidores de Parmênides e Melisso, que sustentavam que as coisas são simplesmente seres, não nascem nem se corrompem, são absolutamente imóveis¹¹. Aristóteles não deixou, portanto, de considerar na Natureza aquela substância que é perene. Esta substância apresenta sua característica pelo fato de não ser constituída pelos quatro elementos (ar, água, terra e fogo), mas sim por aquela que flui sempre, o éter, não gerada e incorruptível¹².

Aristóteles, mesmo quando ainda era influenciado por Platão, já mostrava certa independência na sua concepção de mundo. Em determinado momento, certamente seduzido por uma orientação de cunho religioso, descreveu o seu mundo único em substituição do mundo das ideias de Platão. O Estagirita imaginou, hipoteticamente, uma habitação para os homens debaixo da terra. Uma vez que esses homens chegassem à terra e a contemplassem, como tudo aquilo que a circunda, bem como aquilo que está acima da terra, eles não hesitariam em afirmar que tal maravilha é obra dos deuses¹³. Contudo, para o Estagirita, o céu não é obra nem dos deuses nem dos seres humanos, sendo único e eterno¹⁴. Tomás de Aquino, partindo da afirmação de que *dicendum nihil praeter Deum ab aeterno fuisse*¹⁵, não vê problema na eternidade do mundo, pois que ele não existiu sempre somente se sustenta pela fé¹⁶. Deus, causa de todas as coisas, age por vontade e não por necessidade da Natureza. Aquelas coisas que nascem sem ter causa, ou seja, vem mesmo de Deus, são tidas como eternas, no sentido de uma eternidade participada, comunicada por Deus¹⁷.

A Natureza é, originariamente, o princípio e a causa do ser em movimento e do estar em repouso, e como causa está presente necessariamente, não de modo accidental¹⁸. Em sua Metafísica, Aristóteles apresenta os seus vários significados, tais como: a geração das coisas que crescem; o princípio originário

10 Cf. Id., *Metafísica*, I, 1.

11 Cf. Id., *Do Céu*, III, 1.

12 Ibid., I, 3.

13 Cf. CÍCERO. *De natura deorum*, II, 37, 95.

14 Cf. ARISTÓTELES. *Do Céu*, II, 1, 283b 26ss.

15 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 46, a. 1.

16 Cf. Ibid., q. 46, a. 2.

17 Cf. Ibid., q. 19, a. 4; q. 10, a. 2, ad1; *De Divinis Nominibus*, c. 10, lectio 3.

18 Cf. ARISTÓTELES. *Física*, II, 1, 192b 21s; *Do Céu*, I, 1.

e imanente; o princípio do movimento primeiro; o princípio material originário; a substância dos seres naturais e, finalmente, a substância enquanto forma. Desses significados, o Estagirita conclui que a Natureza, no seu sentido originário e fundamental, é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmo e pela própria essência¹⁹. Identifica-se, aqui, Natureza como causa, enquanto princípio do movimento, bem como causa final²⁰.

Tendo presente seus predecessores, poetas e físicos, Aristóteles empenhou-se em apresentar uma compreensão da φύσις que fosse para além da própria Natureza sensível, material. Abre-se, aqui, uma relação de dependência do natural ao sobrenatural? O fato é que ao falar da Natureza abraça-se a totalidade do ser nos conceitos de realidade sensível corruptível e incorruptível. Esta constituída pelo éter, cujo movimento é contínuo, uniforme e eterno²¹; aquela constituída pela matéria, que permanece, não obstante as mudanças entre os opostos quanto ao lugar, ao crescimento, à alteração e até mesmo à substância em relação à geração e à corrupção²².

Além dos significados da Natureza, o Estagirita nos esclarece a concepção de que das coisas que são formadas pela Natureza, emerge uma tríplice distinção: quanto àquilo que são (corpos e grandezas), quanto ao que possuem (corpo e grandeza) e quanto aos princípios das coisas detentoras de corpo e grandeza²³. Importa retomamos aqui dois conceitos de Natureza (φύσις): a geração das coisas que crescem (sublinhando a letra “υ” da palavra φύσις) e natureza como princípio originário e imanente, do qual se desenvolve o processo de crescimento de tudo aquilo que cresce.

Mesmo com a grande influência de Platão, Aristóteles manteve firme a sua convicção e não se deixou sucumbir pela doutrina platônica dos dois mundos. De seu conceito de Natureza abriu-se um novo horizonte, o de um mundo único acomunando dois domínios de movimento, tanto a realidade sensível corruptível quanto a realidade sensível incorruptível. No domínio da realidade corruptível, como vimos acima, temos a mobilidade enquanto alteração, perecível, movimento linear; e, no domínio da realidade incorruptível, temos a mobilidade sem alteração, perene, movimento circular. A Natureza, enquanto movimento, resultará necessariamente numa realidade imóvel, que a movimenta, e eterna²⁴. Como resultado dessa pesquisa se conclui a existência de uma causa, um princípio, que não faz parte da natureza sensível. Neste sentido, a Natureza é ser, mas o ser não se reduz à uma natureza composta, ao *sínolo*.

Segundo o Estagirita, na inteira Natureza se constata duas coisas, a matéria (potência) e uma causa que tudo produz²⁵. O substrato de um corpo natural é composto de matéria e forma, *sínolo*. Este nos mostra que não é para além da Natureza que encontramos a essência, mas nela mesma. Percebe-se aqui que a forma não existe separada, mas imanente à matéria²⁶. Além disso, a Natureza não é obstáculo, mas *conditio sine qua non* para que se conheçam as coisas que não existem por ela²⁷.

19 Cf. Id., *Metafísica*, V, 4.

20 Cf. Id., *Física*, II, 8, 199b 30-32.

21 Cf. Id., *Do Céu*, II, 4.

22 Cf. Id., *Metafísica*, VIII, 1.

23 Cf. Id., *Do Céu*, I, 1, 268a 4ss.

24 Cf. Id., *Física*, VIII, 5.

25 Cf. Id., *Da Alma*, III, 5, 430a 10ss.

26 Cf. FABRO, C. *Percezione e pensiero*, Segni 2008, p. 239.

27 Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, XII, 4.

Aristóteles nos fala de essência unida à matéria e de essência livre da matéria, como o achatado e a concavidade²⁸. O que distingue a realidade sensível da inteligível é a matéria. Essa conquista metafísica põe fim ao hiato que separava a realidade sensível da inteligível, pois aquela é movida por essa. Tomás de Aquino, depois de ter considerado diversas opiniões, se apóia naquela de Aristóteles em que a ciência emerge das realidades, em parte, separadas da matéria, bem como das realidades sensíveis, configurando assim um salto de qualidade numa mesma *navegação* com suas duas barcas, material e imaterial²⁹.

O mundo único aristotélico é povoado de corpos que ele nos apresenta em três tipos: aqueles que são situados em volta do centro, abaixo de todos os outros; aqueles que são situados na extremidade e se movem circularmente; e, por fim, aqueles corpos que estão no meio, situados entre os dois primeiros³⁰. Três são também as substâncias segundo Aristóteles: sensível eterna, sensível corruptível e imóvel separada. Desta se ocupa a filosofia primeira, diríamos metafísica; e daquela, caracterizada pelo movimento, se ocupa a filosofia segunda, ou seja, a física³¹. Não obstante a distinção, devido a relação intrínseca entre elas, por exemplo, a realidade suprassensível como causa necessária da realidade sensível, não surpreende que na *Metafísica* se encontre considerações sobre a física e que na *Física* se encontre considerações a cerca da metafísica.

Mesmo admitindo uma multiplicidade de substâncias imóveis separadas, Aristóteles sustenta a necessidade de uma que seja a primeira; o chamado primeiro motor imóvel. O Estagirita não é claro quanto à localização do primeiro motor imóvel, indivisível, sem nenhuma grandeza, que move eternamente em um tempo infinito³². Certo é que ele está na origem de tudo, mas não como quem cria. O primeiro motor imóvel está relacionado ao fim de cada ser. Mais exatamente, ele pode ser caracterizado naturalmente como vida, pensamento excelente e perfeito. Essa vida, esse pensamento, essa perfeição, ato puro e imóvel, distante num extremo oposto da Terra, também imóvel, atrai tudo a si, pondo tudo em movimento³³.

Desse modo, a concepção do mundo único aristotélico trouxe consigo a unificação de uma realidade que seja sensível e, ao mesmo tempo, suprassensível; concreta e abstrata, singular e universal. Impôs-se uma mudança radical, da ideia à forma. Pensamento e realidade se identificam quando o pensamento pensa a si mesmo; pois, o intelecto mais excelente tem como objeto aquilo que é excelente em grau máximo³⁴. Diferentemente é o intelecto humano, onde uma coisa é a realidade, outra é o sujeito que a conhece. Como o sujeito é dotado de potências sensitiva e intelectiva, o seu conhecimento das coisas implicará um processo; cada objeto se lhe apresentará duplamente: na sua singularidade e na sua universalidade. A singularidade será colhida pela potência sensitiva, enquanto a universalidade pela potência intelectiva. Explicará o Doutor Angélico que como a natureza humana depende de uma natureza superior, não lhe basta à sua perfeição o conhecimento natural, mas será necessário a sua dependência à um outro, o sobrenatural³⁵.

28 Cf. Ibid., VI, 1, 1025b 30ss.

29 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 10, a. 6.

30 Cf. ARISTÓTELES. *Do Céu*, I, 8, 277b 12ss.

31 Cf. Id., *Metafísica*, XII, 1, 1069a30-1069b2; VI, 1; XI, 7.

32 Cf. Id., *Física*, VIII, 10, 267b24-26.

33 Cf. Id., *Metafísica*, XII, 7.

34 Cf. Ibid., XII, 8.

35 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, II-II, q. 2, a. 3, ad1.

3. TOMÁS DE AQUINO E O CONCEITO DE NATUREZA

Embora fosse tardia a recuperação das obras de Aristóteles na cultura latina, o que se deu graças à alguns estudiosos como Avicena, Averróis e Maimônides, elas tiveram uma grande divulgação e adquiriu simpatia de muitos pensadores cristãos³⁶. Através de um de seus mais ilustres comentadores, Tomás de Aquino, houve uma significativa retomada do pensamento do Estagirita, que ainda hoje encontra seu lugar. Sem dúvida, o Doutor Angélico se agigantou no pensamento filosófico por conta dos comentários realizados das obras de Aristóteles. No entanto, seríamos imprecisos se o reduzíssemos à apenas um comentador de suas obras. Tomás de Aquino se impõe fundamentalmente com sua compreensão metafísica, onde o Ser como fundamento de todas as coisas é *Deus, cuius essentia est ipsum suum esse*³⁷.

Os primeiros filósofos gregos se dedicaram à uma relação com a Natureza, seja na busca da compreensão do que ela é como na identificação da mesma como princípio intrínseco daquilo que é. Esse duplo sentido manifesta, de algum modo, a sua dimensão ontológica. Atendo-nos ao conceito de Natureza, o Aquinate já o relaciona, logo de início, à filosofia primeira (metafísica) como substância de todas as coisas, ou seja, a substância universal³⁸. Na consideração desse conceito, abrem-se duas perspectivas: por um lado, os vários sentidos atribuídos à Natureza; por outro, a redução desses sentidos à um caminho único.

Nos seus vários significados, põe-se em relevo o comentário inicial e conclusivo do Aquinate. Em seu primeiro significado, o Estagirita fala da Natureza como a geração das coisas que nascem, acentuando a dimensão de nascimento em relação à geração; e o conclui, depois de uma larga exposição conceitual, como a substância das coisas que tem o princípio do movimento em si enquanto tal. De acordo com Tomás de Aquino, poderíamos falar, aqui, do conceito de Natureza em geral (*omni substantia*) e do seu conceito específico (*reducit omnes ad unum primum*).

O Doutor Angélico desenvolve a distinção entre natureza e a Natureza propriamente dita. Esta se refere aos vivos; enquanto aquela se relaciona às coisas geradas, mas não nascidas. Logo, Natureza (*φύσις*) com “υ” longa vem considerada como natureza propriamente dita, ou seja, nascimento, nascença. A importância dessa distinção é que acentua-se a dimensão metafísica da *φύσις*, pelo fato de se compreender a Natureza como princípio e causa de todas as coisas, ou seja, não só das realidades que estão em movimento, mas também das que se encontram em repouso.

O movimento supõe uma causa movente. Ou seja, tudo aquilo que está em movimento é necessariamente movido por alguma coisa. Caso não tenha em si mesmo o princípio de movimento, é seguramente movido por outro³⁹. Adquire importância, aqui, a matéria, enquanto princípio originário do qual uma coisa é feita⁴⁰. Mas tão somente da potência não se vai ao ato, faz-se necessário um princípio de fora.

Aquilo que não é a Natureza propriamente dita (nascimento, nascença) entrará em movimento, em alteração, mediante uma “força” conveniente. Importante distinguir aqui princípio intrínseco de

36 Cf. MONDIN, B. *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Milano, 1992, p. 13-14.

37 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, c. VI.

38 Cf. Id., *Comentário à metafísica de Aristóteles*, V, lectio 5, n. 1.

39 Cf. ARISTÓTELES. *Física*, VII, 241b34; TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 2, a. 3.

40 Cf. Id., *Metafísica*, V, 4, 1014b26ss.

princípio extrínseco. Tomás de Aquino esclarece tal distinção ao comparar o movimento próprio da Natureza e o movimento que resulta da arte (*ars, τέχνη*). A Natureza traz consigo um princípio intrínseco, enquanto na arte se verifica um princípio extrínseco. Caso houvesse um princípio intrínseco na arte, o navio resultaria da madeira, como sendo feito pela Natureza. Contudo, o artista não age segundo sua própria vontade, mas segundo os meios definidos pelos quais age. Não se extrai da guitarra exatamente aquilo que se espera de um acordeão. De modo simultâneo, observando o princípio intrínseco da Natureza se compreende nela uma razão divina da arte dada às coisas pelas quais elas são movidas a um determinado fim⁴¹.

A clássica doutrina das quatro causas (forma, matéria, princípio do movimento e final)⁴² auxilia-nos nessa compreensão. Dessas causas, são intrínsecas as duas primeiras e extrínsecas as duas últimas, como podemos verificar no exemplo de uma estátua de bronze. O bronze é a matéria da qual é feita a estátua; a forma é a sua configuração, a sua essência. Desse modo, matéria e forma são intrínsecas à estátua e determinam a sua essência. Por sua vez, a causa motora ou princípio de movimento executa a mudança do bronze em estátua. Já a causa final é o produto último, a estátua de bronze. A causa final é primeira na intenção e última na realização. Estas duas últimas causas são extrínsecas à estátua. Elas dependem do escultor que pensa a estátua e a realiza, determinando a sua existência. A estátua que antes não era, ou era em potência, passou a existir. Aqui acompanhamos a passagem da potência (bronze) ao ato (estátua) através de uma natureza já em ato, o escultor.

Este princípio de movimento ou causa eficiente é perfeitamente compreensível na Natureza. Contudo, segundo o Estagirita, como vimos acima, este processo não é infinito, mas remete-se ao primeiro motor imóvel, ato puro, que não é movido e move todos os outros. Para Tomás de Aquino, todo movimento procede de Deus, como primeiro motor, a Natureza movida por Deus é d'Ele um instrumento. Contudo, a Natureza tem, de certo modo, sua independência enquanto princípio intrínseco. Ela é causa (segunda) porque oriunda da Causa (primeira)⁴³. Assim, a causa eficiente não é a causa do ser, mas a causa que permite a passagem da potência ao ato.

A experiência no mundo das coisas conduz o ser humano à percepção de que nem tudo é acidental e nem tudo é necessário, nem tudo é móvel e nem tudo é imóvel. Como consequência disso, é preciso reconhecer a importância daqueles dois princípios correlativos fundamentais que garantem a mobilidade e a permanência do ser: *ato* e *potência*. Assim sendo, tudo o que é, é em ato. Porém, uma realidade qualquer, um *ente* determinado, não esgota a totalidade da atualidade do ser. Logo, se põe a relação, conseqüentemente o movimento, e através dele, o ser é também não-ser. Ou seja, o determinado (*ser*) traz consigo uma determinabilidade (*potência*). Assim, toda realidade material carrega consigo a possibilidade de mutação; de desenvolvimento ou perecimento. É ato, mas não ato puro; pois sua essência está misturada com a potência, e por isso, ela é causa e é causada. Tal realidade tem um dinamismo que lhe é próprio, é *devenir*⁴⁴.

Uma realidade finita é resultado da passagem da potência em ato mediante algo já em ato. Este processo nos fez chegar necessariamente àquele princípio primeiro, o motor imóvel, ato puro, ser

41 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à física*, II, lectio XIV.

42 Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 3, 983a24ss; *Física*, II, 3, 7.

43 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I-II, q. 6, a.1, ad3.

44 Cf. MOLINARO, A. *Metafísica: curso sistemático*, São Paulo, 2002, p. 130-134.

plenamente perfeito. Ora, com isso, pode-se afirmar que o ser de uma realidade finita está radicalmente fundado no Ser. Este é o seu inteiro processo. Do contrário, não tem ação porque ela inexistente se a realidade encontra-se separada do Ser.

O motor imóvel de Aristóteles abriu um importante caminho para o Doutor Angélico que se serviu então da doutrina bíblica da criação: *nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa*⁴⁵. A causa divina é verdadeiramente a causa do ser e não só aquela do devir, que faz passar da potência ao ato. Ela responde pela conservação e sustentação do ser. E como participação dela, compreende-se todas as demais causalidades. A estas, por meio daquela participação, se atribui à causa, conservação e sustentação de todos os seres⁴⁶. Numa linguagem figurada, pode-se dizer que a Natureza é o palco no qual se apresenta o ser, na sua mais diversa e ampla realidade existencial. Uma realidade determinada, qualquer que seja, revela um aspecto ontológico; pois toda realidade é um ser subsistente que encontra a sua raiz última no ser pleno e perfeito. Afirma Tomás de Aquino: *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*⁴⁷.

A existência de uma realidade qualquer que seja se constitui numa presença que remete ao passado e ao futuro: *omne existens aut habet causam aut ipsum est causa alterius*⁴⁸. Assim, não só se dá inteligibilidade ao movimento, mas também, e sobretudo, à origem primeira. Neste caso, o Aquinate fala do ser em si como o mais perfeito de todos, ato puro, em que tudo o que vem à existência a ele está relacionado. Logo, existe uma causa eficiente que é absoluta, plena, perfeita, que para o Doutor Angélico é o *Ipsum Esse Subsistens*, ou seja, Deus que é capaz de criar a partir do nada, criação *ex nihilo*. Além disso, o Criador não abandona as criaturas, mas está em todas as coisas: *Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit*⁴⁹. Porém, a presença de Deus nas coisas não significa uma identificação como muito bem esclarece o Aquinate: *Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae: et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse*⁵⁰.

O Doutor Angélico preocupou-se em especificar os conceitos *causa* e *princípio*, salvaguardando assim a devida referência à Deus como origem de todas as coisas existentes. De modo geral, percebeu-se uma semelhança entre esses conceitos nos filósofos gregos da antiguidade. Embora Aristóteles tenha dedicado um capítulo a cada um destes termos não significa que haja uma distinção precisa. Falando dos vários significados desses termos evidencia-se que eles, em certas ocasiões, são como que sinônimos⁵¹.

Para Tomás de Aquino, sendo Deus a “causa” eficiente por excelência que não anula as demais causas eficientes, ao contrário, as possibilita; melhor seria utilizar à Ele um termo que lhe seja mais apropriado. Afirma, então, o Aquinate que os doutores latinos, diferentemente dos gregos, empregaram o termo princípio e não causa, em relação à Deus, pela razão de ser um termo mais geral e, assim, mais conveniente ao Criador. Por outro lado, quanto mais particular é o nome, mais ele determina o modo

45 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 65, a. 3.

46 Cf. DE FINANCE, J. *Conoscenza dell'essere*, Roma, 2008, p. 334.

47 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, q. 8, a. 1.

48 Id., *Super Librum Dionysii de divinis Nominibus*, c. 4, Lectio 14, 475.

49 Id., *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 1.

50 Ibid., I, q. 8, a. 1, ad1.

51 Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 2-3, 983a-984b22.

que convém à criatura. Assim, se aplica com maior coerência a Deus o termo *princípio* pelo fato de se ter d'Ele somente um conhecimento por analogia⁵².

O Doutor Angélico, relacionando o termo princípio com o superlativo de perfeição, assim conclui: *Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis: et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu: et per consequens maxime esse perfectum*⁵³.

Sendo Deus ato puro, em que sua essência é o seu ser, faz-se necessário que sua essência seja também ato último, uma vez que nas demais realidades não exista identificação de essência e ser, e todas elas tendem à perfeição, ao ser perfeito, supremo, ao *ipsum esse*⁵⁴. Nesse sentido, considerando a finalidade uma realidade da natureza de todas as coisas, clássica é a fórmula do Aquinate: *omne agens agit propter finem*⁵⁵. Ou seja, trata-se sempre de um movimento que busca um fim, o ato último que é o ser.

Todas as outras realidades são constituídas de essência (aquilo que ela é) e ato (aquilo pelo qual ela é), somente Deus é ato puro. Assim sendo, todas as demais realidades estão misturadas com potência, são seres em movimento. Todas as coisas têm uma causa e, em última instância, a origem primeira, remonta-se ao Criador, que é também o fim de todas elas. Ora, se todas as coisas se movimentam em direção a um fim, este não pode ser outra coisa senão a realização das mesmas. Do contrário, seria contraditório com o Criador que é perfeito e contém em si a perfeição de todas as coisas. Cada criatura existe para o seu ato e sua própria perfeição; e todas elas existem para a perfeição do universo; e o universo todo e cada uma de suas partes ordenam-se para Deus⁵⁶.

As coisas tendem para um fim como aperfeiçoamento a partir daquilo que já é. Isso indica que as coisas são perfeitas em certo modo; ou seja, são perfeitas enquanto estão em ato. Na multiplicidade das coisas criadas por Deus encontra-se uma hierarquia bem ordenada, em que cada realidade tem o seu lugar preciso, cooperando todas com a harmonia e a beleza do todo: *partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar*⁵⁷. Pode-se concluir que Deus é causa primeira, final e exemplar de toda a Natureza.

As realidades tendem à perfeição. Tender está relacionado com intenção. Tomás de Aquino esclarece esse conceito a partir de sua etimologia, tender para algo⁵⁸, um movimento que é próprio do intelecto⁵⁹ e da vontade⁶⁰. O intelecto tende para o conhecimento, a vontade para o bem. Esta última não ordena, mas é ordenada pela razão⁶¹. Considerando a Natureza propriamente dita (*φύσις*), nascimento, nascença, nas diversas formas de vida, não é exagerado afirmar que não só ela tende para o bem;

52 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 33, a. 1, ad1.

53 Ibid., I, q. 4, a.1.

54 Cf. Id., *Compêndio de teologia*, c. XI, 20-21.

55 Id., *Suma Teológica*, I, q. 44, a. 4.

56 Cf. Ibid., I, q. 65, a. 2; *De Veritate*, q. 20, a. 4.

57 Ibid., I, q. 48, a. 1, ad5; cf. tb, I, q. 4, a. 2.

58 Cf. Ibid., I-II, q. 12, a. 1.

59 Cf. Id., *Suma Contra Gentiles*, I, c. 53.

60 Cf. Id., *Suma Teológica*, I-II, q. 12, a. 1.

61 Cf. Ibid., q. 12, a. 1, ad3.

mas também todas as realidades inanimadas que resultam da arte e tem em seu princípio extrínseco a intenção, que no uso do conhecimento, da razão, faz tender para o fim, o bem.

As realidades, sejam de natureza corruptível ou incorruptível, não surgem por acaso e, consequentemente, elas não tem um fim indeterminado. Toda ação, todo movimento, se realiza em torno de um fim (τέλος). Basta observar a Natureza e perceber em cada realidade um fim determinado em potência. Por exemplo, um videira não produz outra coisa senão uva. Qualquer anomalia deve-se a corrupção no processo que faz resultar o produto final, ou seja, na passagem da potência ao ato. A arte (τέχνη) segue a natureza, estando em harmonia com ela. Desse modo, o ser humano, através da técnica, conduz à realização aquilo que a Natureza ficou impossibilitada de fazer; outras vezes, a imita⁶².

Se o princípio de causalidade nos dá a inteligibilidade da origem e do movimento das coisas existentes, o princípio da teleologia assegura a finalidade das mesmas. Assim, a causa final adquire sua predominância no sentido de movimentar todas as coisas. Ao retomarmos o exemplo da estátua, explicita-se esta concepção. A estátua é uma realidade por primeiro na mente, na intenção do escultor. Toda a sua ação, toda a sua movimentação, na ordenação devida da matéria (bronze), resulta na estátua. Assim, a causa eficiente é inseparável da causa final.

Observa-se que no fim de toda realidade em ação estão implícitos a causa e o efeito. A primeira está relacionada à intenção, a segunda à sua atuação. Assim, temos dois momentos do fim: de um lado, aquilo que é considerado como causa, ou seja, “a determinação intencional e finalista da atualidade anterior da causa eficiente; de outro lado, isto é considerado como efeito, é a atuação da determinação intencional e finalista como operação”⁶³. Com isso, esse processo implica a causa como ação de causar e o efeito como resultado final da causação. As coisas tendem a um fim que é perfeito, que é bem; mesmo que nelas mesmas, como vimos, não haja intenção. Tomás de Aquino salienta que aquilo que ocorre de modo frequente e constante não é casual, como por exemplo, as folhas de uma planta que são dispostas para a proteção de seus frutos⁶⁴.

A ação do agente, segundo Jacques Maritain, é uma ordenação para um bem ou amor por um bem. Ele distingue essa ação em dois planos, o do ser da Natureza e o do ser da intenção. Quanto ao primeiro, ele assim exemplifica: “o ser da planta é um amor e um apetite radical (‘natural’) de crescer e de se reproduzir, o ser do fogo um apetite de queimar, o ser do pássaro um amor radical de voar, gorjear, etc...”. Quanto ao segundo, ele assim narra: “Este pássaro vê um grão de milho, esta criança vê uma fruta, e, pelo fato de sua vista ser deste modo intencionalmente informada, alguma coisa procede neles segundo o ser intencional, uma maneira de existir tendencialmente para ele, que é seu desejo mesmo desta fruta, deste grão, em razão do qual eles vão pegá-los”⁶⁵.

Especificamente, no caso da natureza humana, a alma é a causa primeira do viver, sentir e pensar⁶⁶. Em geral, a alma é a primeira perfeição do vivente (ato e forma) e o sujeito proporcionado (planta, animal, homem) que a recebe é potência. Considerando, então, o ser humano, pode-se compreender

62 Cf. ARISTÓTELES. *Física*, II, 8, 199a15-17.

63 MOLINARO, A. *Opus citatum*, p. 152.

64 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra Gentes*, III, 3.

65 MARITAIN, J. *Sete lições sobre o ser*, São Paulo, 1996, p. 117.

66 Cf. ARISTÓTELES. *Da Alma*, II, 2, 414a13s.

ainda mais do seu princípio (alma), natureza incorpórea, em relação aos demais viventes. A alma humana não se esgota na natureza das coisas corpóreas e das representações sensíveis, ela busca valores inteligíveis e supramundanos que faz com que ela seja de uma natureza diversa das formas corporais e, conseqüentemente, semelhante a Deus⁶⁷. Se o ser humano tem acesso às realidades sensíveis por causa das realidades exteriores, o mesmo não se dá com a realidade inteligível. Pois, o seu intelecto é limitado e inteligir significa ler dentro. A busca pelo inteligível não se faz pelo *lume* natural, então o seu acesso acontece através do *lume* sobrenatural que lhe é dado como dom do intelecto⁶⁸.

O homem real, digamos o filósofo Sócrates, é o horizonte e o limite da natureza espiritual e corporal⁶⁹. É da natureza do ser humano o fato de ter sido estabelecido como um intermediário entre as criaturas corruptíveis e as incorruptíveis, ou seja, a sua alma é incorruptível e o seu corpo é corruptível. Nele, a geração lhe convém por sua própria natureza corruptível, mas não só; o seu outro princípio é o Autor da Natureza. Por isso, a pessoa humana não se reduz à sua natureza (corpo e alma), não se verga ao determinismo da mesma, pois ela é finitude e infinitude, é limite e abertura. A pessoa humana tem um fim em si mesma, uma vez que o sentido da sua geração é o indivíduo; nas outras criaturas, através da geração natural a Natureza visa a conservação da espécie⁷⁰. Logo, a perfeição humana consiste no que lhe convém à natureza, mas também no que lhe advém da bondade do Autor da Natureza⁷¹. Sócrates se submeteu à cicuta, mas nela não via o fim de tudo⁷². O ser humano é fundamentalmente uma indagação em aberto, sem resposta definitiva; pois tende, pela sua natureza indestrutível, à sua perfeição, à sapiência⁷³.

Mesmo que certos estudiosos recusem o princípio da finalidade, não é de todo desarrazoado insistir na defesa de um argumento baseado no fato de que o fim é aquilo que permite uma ação tender ao bem. No caso dos seres inferiores, que não conhecem o bem enquanto tal, agem de acordo com a própria Natureza. No caso do ser humano, ser de razão e de vontade, traça-se um objetivo e se põe em busca de realizá-lo⁷⁴. O Doutor Angélico ajuda a compreender melhor este movimento ao comparar os conceitos de ente e de bem. Identificados na realidade, diferem quanto a razão. Segundo a razão são diferentes porque é próprio do bem que uma coisa seja atrativa. Naturalmente, atrai aquilo que é perfeito. Ora, o ente finito não é desvinculado da potência, logo é um contínuo tender-se à perfeição absoluta, ao bem último⁷⁵.

4. A IMPORTÂNCIA HODIERNA DA CONCEPÇÃO ANTIGA E MEDIEVAL DO CONCEITO DE NATUREZA

Desde que o ser humano tem consciência de si não poucas são suas indagações e nem sempre nas respostas ele tem encontrado uma convicção eficaz de si mesmo e das coisas que o rodeiam. Sendo parte da Natureza, dela oriundo, ele não tem a capacidade de penetrá-la profundamente com

67 Cf. FABRO, C. *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Segni, 2005, p. 116.

68 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, II-II, q. 8, a. 1.

69 Cf. Id., *Scriptum super libro tertio sententiarum*, prolog.

70 Cf. Id., *Suma Teológica*, I, q. 98, a. 1.

71 Cf. Ibid., II-II, q. 2, a. 3.

72 Cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 42a.

73 Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 1, 980a.

74 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 1.

75 Cf. Ibid., I, q. 5, a. 1.

a sua inteligência. E o que é pior, tendo recebido dela pequenas faíscas de luzes (*parvulos nobis dedit igniculos*), se deixa corromper por maus hábitos e opiniões, impedindo que apareça a luz própria da Natureza⁷⁶. Certamente outro era o contexto de Cícero, teríamos que verificar sobretudo a partir da modernidade em que consiste o manifestar-se dessa relação.

Algumas narrativas da antiguidade atestam que a arte (τέχνη) veio em socorro da limitação humana, de sua miséria. Ésquilo diz que os homens viviam sobre a terra confusos e sem meta, como formigas habitando o fundo escuro das cavernas. Não conheciam a arte para trabalhar o lenho, construir casas, etc. Para enfrentar tal miséria, Prometeu doou-lhes todas as técnicas⁷⁷. Platão, por sua vez, retoma esse argumento e afirma que àqueles que tinham saído da terra à luz e viviam dispersos, de um lado para outro, amedrontados pelos animais ferozes, tendo recebido os dons de Prometeu, rapidamente das vozes passaram às palavras, inventaram habitações, roupas, calçados, leitões e começaram a tirar da terra os alimentos. Procuraram estar juntos, fundando a πόλις, mas não conseguiam porque cometiam injustiças uns contra outros, pois não tinham ainda a arte política (πολιτική τέχνη). Então, Zeus ordenou que Hermes lhes concedesse essa arte que lhes faltava, distribuindo a todos igualmente o respeito e a justiça; que correspondem os princípios ordenadores da cidade e vínculos produtores de amizade⁷⁸.

Práxis e poiética registraram seus avanços com o passar do tempo. Desse modo, não poucas são as diferenças entre as ciências antiga e moderna. Certamente, quanto à metodologia, a mais profunda delas se encontra na relação ser humano e Natureza. Os antigos nutriam por ela, morada de deuses e homens, um profundo respeito. A Natureza era concebida como um todo imutável, pleno, com suas leis próprias, necessárias e inalteráveis. Segundo Heráclito, o κόσμος não foi feito por nenhum dos deuses nem por nenhum dos homens⁷⁹. Longe dos humanos o fato de que a Natureza fosse dominada por eles. O homem, com sua pequenez, tende ao todo. O todo não foi feito para ele, ele é que existe para a vida do todo⁸⁰. Na medida em que os fenômenos eram contemplados, buscavam-se teorias que pudessem explicá-los.

Já os modernos visavam não só ao conhecimento teórico, mas sobretudo à sua aplicação prática. Da contemplação à posse do pensamento, ou seja, do *templum* (aguda observação que por meio de um técnica incipiente se “enquadrava” o tempo e o considerava no espaço sideral) à firme convicção do conhecimento de si (*cogito, ergo sum*), marcou-se profundamente a relação com a Natureza. Em outras palavras, da sombra da caverna platônica à luz da razão na sua expressão mais totalizante, aquela de Hegel, a relação do ser humano com a Natureza conheceu inúmeros caminhos. O ser humano, outrora escravo e prisioneiro no mito da caverna, em que se limitava à contemplação das sombras, foi libertado, e desde então ousa, livremente, abrir a janela e não só contemplar, à luz do sol, a Natureza. Provido da evolução técnica, ele age *forçando* um movimento nem sempre respeitoso.

Da profunda contemplação à uma percepção nova. O intenso brilho do Sol no centro do Universo permitiu a constatação da Terra dançando no espaço, cujo movimento passou a revolucionar a Natureza

76 Cf. CÍCERO. *Tusculanae disputationes*, III, 1, 2.

77 Cf. ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*, 436-506.

78 Cf. PLATÃO. *Protágoras*, 320d-322d.

79 Cf. HERÁCLITO. Fr. B 30.

80 Cf. PLATÃO. *Leis*, X, 903c.

inteira, especialmente a humana que ousa ir além da contemplação. Não mais simplesmente receber passivamente da Natureza aquilo que ela oferece, mas, entendendo-se dela, segundo Bacon, ministro e intérprete⁸¹, indagá-la. Não diferente foi a postura de Descartes, para quem os seres humanos devem ser mestres e possuidores da Natureza⁸². Kant, por sua vez, imaginando a Natureza como mestra, sugeriu que dela nos aproximássemos não como aluno que tudo aceita, mas como juiz que a obriga a responder aos quesitos apresentados⁸³. Existiria um limite para a ambição do ministro e intérprete (do mestre e possuidor, do juiz) da natureza?

Segundo Heráclito, hábitos e opiniões não definem o ser humano, o seu δαίμων é o seu ήθος⁸⁴. Ethos é um substantivo grego que pode ser escrito de dois modos, seja com e longa (η) ou com e breve (ε). Ethos com e longa (ήθος) significa morada, residência. Já ethos escrito com e breve (“εθος) significa hábito, costume⁸⁵. Poderíamos compreender ήθος como o conceito aristotélico de *ato*. De forma semelhante, poderíamos compreender “εθος como o conceito de *potência*. Assim, o ser humano se humaniza a partir de seu ήθος, aquilo que o caracteriza.

Salta aos olhos a compreensão de que o ser humano é aquilo que dele se pode dizer, mas não só, uma vez que o δαίμων é o seu ήθος. Tomás de Aquino esclarece que o intelecto é a forma do corpo humano⁸⁶. Nesse sentido, o intelecto (alma) é o primeiro princípio da vida, não é corpo, mas ato do corpo⁸⁷. O intelecto é incorpóreo e subsistente. Retomando os significados da natureza apresentados pelo Estagirita, vimos que um é material, indicando a possibilidade de todos os seres no mundo físico; e outro é a forma, indicando a essência que determina um ser específico no mundo dos seres. Assim, uma coisa é dizermos “Sócrates” e outra coisa dizermos simplesmente “homem”. Sócrates é uma realidade singular e concreta, situada no tempo e no espaço, um composto de matéria e de forma. Sócrates não é somente corpo, realidade contingente de natureza corruptível, e nem somente alma, realidade necessária de natureza incorruptível, mas é a união substancial de corpo e de alma. Isoladamente, elas são partes da natureza humana⁸⁸.

É específico da natureza humana o fato de ela ser determinada e indeterminada. Sua natureza é determinada enquanto matéria informada e indeterminada enquanto forma imaterial aberta a muitas possibilidades. Nessas possibilidades, o ser humano manifesta o seu ήθος nas relações que estabelece. Nem todos os seus atos são propriamente humanos, mas somente aqueles *quae sunt propriae hominis in quantum est homo*. O ser humano difere-se das outras criaturas pelo fato de ter domínio de seus atos. Quando ele não tem o domínio dos seus atos, eles não são considerados humanos, mas apenas atos do homem⁸⁹.

O ser humano se aperfeiçoa, passando da potência ao ato, quando ordena-se ao bem. Sua virtude é humana, pois *est bonus habitus, et boni operativus*⁹⁰. É da natureza do ser humano (δαίμων, alma)

81 Cf. BACON, F. *Novum Organum*, I, 1.

82 Cf. DESCARTES, R. *Discurso do método*, VI, §62.

83 Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Prefácio à segunda edição, B XIII.

84 Cf. HERÁCLITO. Fr. B 119.

85 Cf. PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, Porto, 1984.

86 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, 76, a. 1.

87 Cf. *Ibid.*, I, q. 75, a. 1.

88 Cf. *Ibid.*, I, q. 75, a. 2.

89 Cf. *Ibid.*, I-II, q. 1, a. 1.

90 Cf. *Ibid.*, I-II, q. 55, a. 3.

tender ao bem, ele está propenso ao bem, à sua realização. O seu caráter (ἦθος), ou melhor, o que o caracteriza é a realização do bem. Bondade ou maldade, virtude ou vício são consequências de suas ações. Logo, o ser humano se faz, ele não está inteiramente pronto. Através de suas ações ele se humaniza ou se desumaniza.

Sem dúvida alguma, a dimensão ética, ao menos na antiguidade grega, refere-se à realização da pessoa humana, o seu fazer-se na história em busca da felicidade. Nesse propósito, os antigos gregos sugeriram a prática de virtudes. Contudo, é importante indagar: O exercício das virtudes se dá tão somente na relação entre os humanos? Quando não se relaciona com os seus pares, o homem pode e deve se comportar no κόσμος como se fosse o dono do ar, da água, da terra, etc.? Estas relações têm também incidência no seu ἦθος?

Segundo o relato bíblico, foi dado ao homem o domínio sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais sobre a terra (cf. Gn 1, 26). Numa apostila, relacionada erradamente à Tomás de Aquino, encontra-se um comentário sobre essa preeminência, concedida ao ser humano, justificando-a na sua dignidade natural (racionalidade) e no bem, que é a destinação de todas as coisas. Assim, o exercício da presidência se faz no respeito às coisas aquáticas, aéreas e terrestres⁹¹.

Heráclito dizia que a sapiência é a maior virtude porque diz a verdade e age escutando a Natureza⁹². Dimensão tão necessária quando se sabe que nem toda voz é palavra e nem toda opinião tem compromisso com a verdade. O ser humano é chamado a escutar a Natureza, escutando por primeiro a si mesmo, tornando ato a sua potencialidade humana. Quando ele compreende a origem de uma realidade, mais informado fica a respeito de sua natureza, propriedade e finalidade. A partir do momento que se tem a consciência de ser a Natureza uma realidade que o supera e dele é suporte, a relação com ela não deverá contrariar o ordenamento ao bem. Escutar a Natureza supõe não perder o horizonte do que dela se pode conhecer e servir-se da técnica para uma relação sempre mais harmoniosa e eficiente. Quando o saber se volta inteiramente para o desenvolvimento da técnica e da sua eficiência compromete-se a escuta da Natureza.

Escutar a Natureza é um grande desafio, pois ela ama esconder-se⁹³. Trágico será não escutá-la! De outro modo, lúdico há de ser o jogo em que oscilam derrotas e vitórias na constante busca do conhecimento das potencialidades e da manutenção de si mesmo. O ser humano se conhece um pouco mais quando volta a si, à sua morada primordial (ἦθος). Ele, enquanto **indivíduo**, mora em si mesmo; enquanto **carne**, habita o tecido humano; enquanto **terráqueo**, hospeda no planeta Terra, que continua a bailar, mas não solitário, no κόσμος, a inteira Natureza. É a partir do seu ἦθος, em sintonia com o δαίμων, que o ser humano busca o bem, a felicidade. Ele não pode renunciar o seu ἦθος nem o seu δαίμων, mas pode renunciar costumes, hábitos, comportamentos. A dimensão ética torna-se um imperativo essencial, pois liberta o indivíduo de sua subjetividade fechada, de sua pequenez, e o insere num horizonte de realizações ampliadas.

Do λόγος não se tem a compreensão⁹⁴, muito menos a posse. Resta ao ser humano o diálogo ou a ignorância. Entendendo estar no debate a superação das contradições e desvios, dos hábitos e opiniões,

91 Cf. IGNOTI AUCTORIS. *Postilla in libros Geneseos*, c. 1. In: Corpus thomisticum.org

92 Cf. HERÁCLITO. Fr. B 112.

93 Cf. Ibid., Fr. B 123.

94 Cf. Ibid., Fr. B 1.

é que se busca superar os obstáculos e se aproximar do λόγος. É muito louvável que uma pessoa tenha opinião sobre algo, sobre a Natureza; absolutizá-la é um erro, impô-la a outrem é agressivo, e, por meio dela, obrigar a Natureza é demasiado arriscado. Sensato foi o apóstolo ao recomendar: “Discerni tudo e ficai com o que é bom” (1Ts 5, 21).

Sócrates preferiu seguir o λόγος, acolhendo sua condenação mortal, do que aceitar as opiniões dos amigos para fugir da realidade, de si mesmo, da Natureza. A abertura ao diálogo é essencial para reconhecer a dignidade inalienável do λόγος, segundo os estóicos, presente em cada realidade, em toda a Natureza⁹⁵. Em comunhão com o λόγος, é sábio *homologar* que tudo é um⁹⁶.

O agir humano, numa perspectiva aristotélico-tomista, fundamentado pela razão propicia melhores consequências que o agir sem razão. Quando o desejo do bem não está regulado pela razão, ele torna-se uma ambição desordenada⁹⁷. Seguramente a ética pode ser, aqui, um dos princípios motores para uma maior harmonização com o planeta Terra, com a Natureza. As pessoas individualmente podem sim contribuir significativamente para mudanças que se fazem necessárias, mas também a Ciência, a Economia, a Técnica, a Política. Um ditado antigo, registrado em Aristóteles, diz que uma andorinha só não faz verão, nem um único dia⁹⁸. Em nosso tempo, diz o poeta: “vamos precisar de todo mundo, um mais um é sempre mais que dois”⁹⁹.

Enfim, o ser humano, ameaçado de perder suas faíscas de luzes, entrou no século XX mergulhado no eclipse a que foi submetido pela totalização dos grandes sistemas conduzidos pela razão. O insensato que acendeu a lanterna, em pleno dia, e correu ao mercado procurando por Deus, denuncia a insensatez de toda uma época fundamentada nas ideias e ideais platônicos¹⁰⁰. Ele destruiu a lanterna, atirando-a ao chão. Agora é noite, faz escuro! A nova ciência, desprovida de uma devida valência ética, parece ter-se aliado à técnica, à economia e a política num caminho que se distancia progressivamente do contemplativo e do respeitoso. Sem dúvida, uma relação desafortunada com a Natureza faz do ser humano uma causa eficiente/motora de um futuro planetário que tenderá, em pouco tempo, ser reduzido ao nada.

E a Natureza poderá ter um fim anômalo, um fim que não seja a realização de sua finalidade por conta de uma interrupção abrupta. Então não terá quem diga: ‘e o dia se fez noite, não há mais o crepúsculo!’ Ecoa ainda no escuro abismo as perguntas do “insensato”: “Como pudemos esvaziar o mar, bebendo-o até a última gota? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis?”¹⁰¹. Insensato é o ser humano quando não consegue pôr ordem em sua ambição. Ele continua, mesmo que saciado no presente, como alertava Hobbes, faminto de fome futura¹⁰². Destrutivo em relação à Natureza, e conseqüentemente a si mesmo, o ser humano age de forma imperfeita e contrária à sua essencial intenção, ao fim (τέλος).

95 Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, VII, 134.

96 Cf. HERÁCLITO. Fr. B 50.

97 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, II-II, q. 131, a. 1.

98 Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 6, 1098a18-19.

99 GUEDES, A. C. - BASTOS, R. *O sal da terra*.

100 Cf. HEIDEGGER, M. *Sentieri interrotti*, Firenze, 1968, p. 198.

101 Cf. NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, & 125.

102 Etiam famis futurae famelicus. In: GALIMBERTI, U. *Psiche e techne*, Milano, 2008, p. 168.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **Física**. Milano: Mimesis, 2007.
- ARISTÓTELES. **Ética Nicomaco**. Milano: BUR, 2001.
- ARISTÓTELES. **Da Alma**. São Paulo: Edipro, 2011.
- ARISTÓTELES. **Do Céu**. São Paulo: Edipro, 2014.
- ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Edipro, 2009.
- BACON, F. **Novum organum**. In: dominiopublico.gov.br
- CICERONE. **La natura divina**. Milano: BUR, 2007.
- CICERONE. **Le Tusculane**. Milano: Mondadori, 2010.
- DE FINANCE, J. **Conoscenza dell'essere**. Roma: PUG, 2008.
- DESCARTES, R. **Discurso sul metodo**. In: Opere 1637-1649. Milano: Bompiani, 2009.
- DIÓGENES, L. **Vite e dottrine dei più celebri filosofi**. Milano: Bompiani, 2006.
- ENCICLOPEDIA FILOSOFICA DI GALLARATE**. Milano: Bompiani, 2006.
- ÉSQUILO. **Prometeo incatenato**. Milano: Mondadori, 2009.
- FABRO, C. **L'anima. Introduzione al problema dell'uomo**. Segni: Edivi, 2005.
- FABRO, C. **Percezione e pensiero**. Segni: Edivi, 2008.
- GALIMBERTI, U. **Psiche e techne**. Milano: Feltrinelli, 2008.
- HEIDEGGER, M. **Sentieri interrotti**. Firenze: La nuova Italia, 1968.
- HERÁCLITO. **Frammenti**. In: I Presocratici. Milano: Bompiani, 2006.
- KANT, I. **Critica della ragion pura**. Milano: Bompiani, 2004.
- MARITAIN, J. **Sete lições sobre o ser**. São Paulo: Loyola, 1996.
- MOLINARO, A. **Metafísica: curso sistemático**. São Paulo: Paulus, 2002.
- MONDIN, B. **Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino**. Milano: Massimo, 1992.
- NIETZSCHE, F. **La gaia scienza**. In: Opere 1870/1895. Roma: Newton Compton, 2008.
- PASCAL, B. **Pensamentos**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- PEREIRA, I. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Porto: Apostolado da imprensa, 1984.

- PLATÃO. **Apologia di Socrate**. In: Platone: tutti gli scritti. Milano: Bompiani, 2008.
- PLATÃO. **Leggi**. In: Platone: tutti gli scritti. Milano: Bompiani, 2008.
- PLATÃO. **Protagora**. In: Platone: tutti gli scritti. Milano: Bompiani, 2008.
- SÓFOCLES. **Antigone**. In: I grandi classici latini e greci. Milano: Fabbri, 2004.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001-2006.
- TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à metafísica de Aristóteles**. V. II. Campinas: Vide, 2017.
- TOMÁS DE AQUINO. **Commentaria in octo libros Physicorum**. In: corpusthomicum.org
- TOMÁS DE AQUINO. **Super Librum Dionysii de divinis Nominibus**. In: corpusthomicum.org
- TOMÁS DE AQUINO. **Scriptum super libro tertio sentenciarum**. In: corpusthomicum.org
- TOMÁS DE AQUINO. **Postilla in libros Geneseos**. In: corpusthomicum.org
- TOMÁS DE AQUINO. **Sulla Verità**. Milano: Bompiani, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO. **Compendio di teologia e altri scritti**. Torino: UTET, 2010.
- TOMÁS DE AQUINO. **Somma Contro i Gentili**. Milano: Mondadori, 2009.
- TOMÁS DE AQUINO. **O Ente e a Essência**. Rio de Janeiro: Presença, 1981.