



Lei Natural e Ética Ambiental

Conferências do Colóquio Internacional
Lei Natural e Direito Ambiental
IX Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico

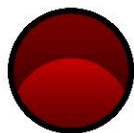
Wambert Gomes Di Lorenzo (Orgs.)



Esta obra não tem a natureza de Anais, mas reúne em forma de coletânea as conferências apresentadas no Colóquio Internacional Lei Natural e Direito Ambiental e IX Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico, evento que teve a honra de coordenar em todas as suas versões. Destarte, o pano de fundo deste livro é a antropologia personalistas e os princípios personalistas que dão sustentação lógica e epistemológica a ética ambiental e os fundamentos que possibilitem uma ética ambiental universal, pois que, a questão ambiental enquanto questão ética é antes de tudo uma questão antropológica. Ela tem causa nos modelos antropológicos que fundamentaram as relações econômicas, sociais e políticas ao longo dos últimos séculos. Tais modelos, tanto o individualista, quanto o coletivista, são antes de tudo antropocêntricos. Ambos colocaram o ser humano em um isolamento ético e desvincularam totalmente a cultura dos efeitos e impactos que ela causa na natureza. Em síntese, os modelos antropológicos que imperaram desde o iluminismo até a primeira metade do século XX, geraram uma ética ambiental irresponsável que desvinculou efeitos danosos de suas causas objetivas. Se todo ordenamento ético se sustenta em um arcabouço antropológico, a ética personalista, aquela que resulta da afirmação do ser humano enquanto pessoa humana, oferece um conjunto de princípios que situam o ser humano como parte do cosmos e não centro deste. Ademais, o conceito de pessoa se constitui a partir da ideia de relação, quer dizer, da noção que o indivíduo humano, em tudo, resulta de suas relações de alteridade



**Lei Natural e
Ética Ambiental**



Série
Ciências Jurídicas & Sociais

Comitê Editorial

Prof.^a Dr.^a Liane Tabarelli

PUCRS, Brasil

Prof.^a Dr.^a Marcia Andrea Bühring

PUCRS, Brasil

Prof. Dr. Orci Paulino Bretanha Teixeira

Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Voltaire de Lima Moraes

PUCRS, Brasil

Prof. Dr. Thadeu Weber

PUCRS, Brasil

Prof.^a Dr.^a Fernanda Medeiros

PUCRS, Brasil.

Lei Natural e Ética Ambiental

Conferências do Colóquio Internacional
Lei Natural e Direito Ambiental
IX Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico

Organizador:
Wambert Gomes Di Lorenzo

φ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Fontella Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Ciências Jurídicas & Sociais - 53

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

DI LORENZO, Wambert Gomes (Org.)

Lei natural e ética ambiental: conferências do Colóquio Internacional Lei Natural e Direito Ambiental IX Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico [recurso eletrônico] / Wambert Gomes Di Lorenzo (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

222 p.

ISBN - 978-85-5696-333-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Direito, 2. Lei Natural, 3. Ética Ambiental; 4. Realismo Jurídico; I. Título. II. Série

CDD-340

Índices para catálogo sistemático:

1. Direito 340

Nosso agradecimento à CAPES –
Coordenação Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior pelo financiamento desta
obra, apoio inestimável sem o qual ela não
seria possível.

Sumário

Apresentação	11
1.....	16
A Lei Natural e os bens pessoais como base ética da justiça Alejandro Castaño Bedoya	
2	29
Estado de Direito, Lei Natural e Educação Carlos Alberto Gabriel Maino	
3	53
Ecosistema e Ecologia Humana: novos nomes da ordem natural e a Lei Natural Daniel Herrera	
4	85
Dignidade humana, natureza e lei natural Elton Somensi de Oliveira	
5	101
Requisitos ético-pessoais para o cuidado do entorno ecológico e para o exercício adequado do Direito ao meio ambiente. Frederico Bonaldo	
6	111
Lei Natural e Direito Natural Ivanaldo Santos; José Tauturgo da Rocha	
7	121
A Lei Natural como lei da humanidade Luis Fernando Barzotto	

8	141
Razão Prática e Lógica Deôntica: predicados proposicionais da Lei Natural	
Marcus Boeira	
9	173
Falar de Lei Natural no Século XXI	
Raúl Madrid Ramírez	
10	191
Os direitos humanos e a proteção do meio ambiente uma discussão a partir de Levinas	
Ricardo Libel Waldman	
11	211
Lei Natural, Ética Universal e Ética Ambiental	
Wambert Gomes Di Lorenzo	

Apresentação

Wambert Gomes Di Lorenzo

Esta obra não tem a natureza de Anais, mas reúne em forma de coletânea as conferências apresentadas no *Colóquio Internacional Lei Natural e Direito Ambiental e IX Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico*, evento que tive a honra de coordenar em todas as suas versões. O primeiro teve financiamento da CAPES – Coordenação Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e foi realizado na Cidade Universitária da Universidade de Caxias do Sul, pelo PPG – Mestrado e Doutorado – em Direito Ambiental da UCS, no dia 05 a 06 de outubro de 2017. Além dos conferencistas, foram convidados para participar da presente publicação os professores Ricardo Libel Waldman e Ivanaldo Souza Santos que, por impossibilidade de agenda não puderam oferecer suas conferências *in loco*.

Não é possível prosseguir com esta apresentação sem agradecer expressamente as professoras Cleide Calgaro e Patrícia Noll, bem como a minha orientanda de Mestrado Cristiane Velasque da Silva, pelo trabalho incansável e dedicação imensurável na organização do evento. Sem elas, nada teria acontecido.

Os colóquios estão também vinculados as atividades da cátedra internacional *Ley Natural y Persona Humana*, instalada em 2006 na Pontifícia Universidade Católica Argentina *Santa Maria de los Buenos Aires*, da qual eu e mais quatro dentre os conferencistas – Carlos Alberto Gabriel Maino, Daniel Alejandro Herrera, Luis Fernando Barzotto e Raúl Madrid Ramírez – somos fundadores e membros efetivos e que tem como finalidade promover e apoiar iniciativas de aprofundamento e desenvolvimento do núcleo

indisponível do Direito com fundamento nos princípios da Lei Natural e que tem como sujeito a pessoa humana que é, e deve ser, o *princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais*, sendo um instrumento adequado às exigências do diálogo cultural contemporâneo.

Destarte, o pano de fundo deste livro é a antropologia personalistas e os princípios personalistas que dão sustentação lógica e epistemológica a ética ambiental e os fundamentos que possibilitem uma ética ambiental universal, pois que, a questão ambiental enquanto questão ética é antes de tudo uma questão antropológica. Ela tem causa nos modelos antropológicos que fundamentaram as relações econômicas, sociais e políticas ao longo dos últimos séculos. Tais modelos, tanto o individualista, quanto o coletivista, são antes de tudo antropocêntricos. Ambos colocaram o ser humano em um isolamento ético e desvincularam totalmente a cultura dos efeitos e impactos que ela causa na natureza. Em síntese, os modelos antropológicos que imperaram desde o iluminismo até a primeira metade do século XX, geraram uma ética ambiental irresponsável que desvinculou efeitos danosos de suas causas objetivas.

Se todo ordenamento ético se sustenta em um arcabouço antropológico, a ética personalista, aquela que resulta da afirmação do ser humano enquanto pessoa humana, oferece um conjunto de princípios que situam o ser humano como parte do cosmos e não centro deste. Ademais, o conceito de pessoa se constitui a partir da ideia de relação, quer dizer, da noção que o indivíduo humano, em tudo, resulta de suas relações de alteridade.

Esta publicação não se confunde com o título *Lei Natural e Direito Ambiental: Anais do Colóquio Internacional Lei Natural e Direito Ambiental e IX Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico*, de 611 páginas, publicado em recurso digital – e disponível gratuitamente – pela EDUCS, e que reúne as comunicações apresentadas em cinco mesas temáticas: I. Direitos Humanos, Direitos Fundamentais e Meio Ambiente; II. Lei Natural, Ética

Ambiental e Estatuto dos Animais; III. Direito Ambiental, Transnacionalização e Novos Direitos; IV. Hermenêutica, Constitucionalismo e Estado Socioambiental; V. Desenvolvimento socioeconômico, sustentabilidade e justiça ambiental.

Segue também meu agradecimento aos coautores estrangeiros e brasileiros cujos textos passo a apresentar.

Alejandro Castaño da Universidade Católica da Colômbia e no Doutorado Direito da Universidade são Boaventura de Bogotá, participa seu ensaio *A Lei Natural e os bens pessoais como base ética da justiça* onde apresenta um contexto teórico da Lei Natural, sua proximidade com o conceito de Direito Natural, o conceito de *natureza* e, à luz da sua teoria, comenta o célebre caso *McCullough e Duchesneau*, as duas parceiras lésbicas que, por serem surdas, manipularam geneticamente a própria filha para que nascesse igualmente surda.

Gabriel Maino, da Pontifícia Universidade Católica Argentina e Secretário Executivo da Cátedra Internacional *Ley Natural y Persona Humana*, no seu *Estado de Direito, Lei Natural e Educação*, apresenta magistral descrição do conceito de *Estado de Direito* a partir da evolução histórica, bem como suas quatro notas essenciais e o relaciona com o conceito de *Rule of Law*, que traduz brilhantemente por Império das Instituições. Ainda, apresenta a Lei Natural como salvaguarda do próprio Estado de Direito e a *paideia* como meio de fomento da participação do indivíduo na vida política da sociedade.

No seu *Ecossistema e Ecologia Humana: novos nomes da ordem natural e a Lei Natural*, Daniel Herrera, Decano e professor na Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Argentina e Diretor da Cátedra Internacional *Ley Natural y Persona Humana*, exala erudição ao dissertar sobre a identidade entre ordem natural e ecossistema enveredando com pelos caminhos percorridos pela física, sem ignorar o diálogo entre o darwinismo e o criacionismo, apresentando no final a distinção entre lei natural e leis naturais.

Elton Somensi de Oliveira dá sua contribuição enfrentando o problema semântico do vocábulo *antropocentrismo*, propondo que ele não é um termo uníssono e que é um tipo específico de antropocentrismo, a saber, o individualista, que está na raiz da questão ética ambiental. Também, apresenta o antropocentrismo personalista como resposta ética à crise ambiental.

Frederico Bonaldo, da Universidade Católica de Santos e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no ensaio *Requisitos ético-pessoais para o cuidado do entorno ecológico e para o exercício adequado do Direito ao meio ambiente* apresenta um conciso e intenso exame das virtudes que impactam a preservação do meio ambiente, o abuso de direito e sua relação com os problemas ecológicos atuais e apresenta a virtude da sobriedade como condição para um meio ambiente ecologicamente equilibrado.

Ivanaldo Souza Santos e José Tauturgo da Rocha da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, apresentam a relação conceitual entre *Lei Natural e Direito Natural*, descrevendo o Direito Natural enquanto ordem jurídica, propondo uma sinonímia entre Lei Natural e Direito natural e a dialética entre Direito natural e Direito positivo.

Luis Fernando Barzotto no seu *A Lei Natural como lei da humanidade* apresenta três dimensões da lei natural: a lei natural como lei da razão, a lei natural como lei da natureza humana e a lei natural da alteridade e oferece como respectivos exemplos de cada uma dela a escravidão, o mercado e a desigualdade social.

Razão Prática e Lógica Deôntica: predicados proposicionais da Lei Natural é o ensaio de Marcus Boeira, que a partir da lógica modal apresenta a identidade entre os princípios da Lei Natural e os princípios da razão prática a partir de três horizontes: epistemológico, deontológico e referencial.

Raúl Madrid Ramirez no seu *Falar de Lei Natural no Século XXI*, apresenta a questão da resistência do tempo presente na formulação de proposições materiais que sejam ao mesmo tempo universais, se se fundam no senso comum de que nada é bom em si,

senão para um determinado sujeito e que não existe uma hierarquia de bens que faça com que determinada coisa se ordene *per si*. Para enfrentar a questão, propõe responder duas questões: *Como é possível que o dever intelectual e cultural de nosso mundo haja levado parte das elites e as grandes massas a pensar que é impropriedade, inclusive inapropriado, formular afirmações universais que expressem verdades materiais? E, qual pode ser o estatuto de uma doutrina da lei natural e do direito natural num momento cultural como o descrito, em que a configuração da consciência reordena e assigna os significados com quase total liberdade?*

Ricardo Libel Waldman apresenta o ensaio *Os direitos humanos e a proteção do meio ambiente uma discussão a partir de Levinás* no qual apresenta a as Leis de Noé a partir da história do dilúvio e, a partir de Levinás, como o ser humano apreende tais normas, como elas se relacionam com os direitos humanos e, sobe a perspectiva de alteridade com a natureza, que é o outro eticamente relevante.

Por último, subscrevo o capítulo *Lei Natural, Ética Universal e Ética Ambiental*, no qual investigo a possibilidade de uma ética ambiental universal demonstrando que as normas ambientais internacionais já a pressupõe e proponho a Lei Natural como seu fundamento, demonstrando a existência de um rol de valores universais comum à todas as tradições culturais. Ainda, apresenta o conceito, atributos, primeiros princípios, a cognoscibilidade da Lei Natural e seu vínculo com a ética ambiental.

A Lei Natural e os bens pessoais como base ética da justiça

*Alejandro Castaño Bedoya*¹

*Henrique Inácio Weizenmann (tradutor)*²

1. Contexto teórico da lei natural

Um dos elementos que é possível constatar na formação da consciência jurídica e nas diferentes tentativas de justificar racionalmente o comportamento humano e as normas do direito ambiental é a fragmentação e proliferação de teorias jusfilosóficas a respeito.

Na tradição central do Ocidente encontramos uma fundamentação ontológica de caráter aristotélico – tomista, sem que isto exclua várias tentativas de classificação, que em muitas ocasiões complexificam o debate e a análise que permite a clarificação das problemáticas centrais na estruturação da vida humana em comum.

Se é certo que o objetivo da filosofia prática é a direção do comportamento humano, plantar a existência de uma lei natural

¹ Doutor em Filosofia e em Canônico em Filosofia pela Pontifícia Universidade Bolivariana, Mestre em Direito Comunitário Europeu pela Universidade do País Basco. Professor na Universidade Católica da Colômbia e no Doutorado em Direito da Universidade SãoBoaventura. Pesquisador na Universidade Católica da Colômbia, adstrito ao grupo de estudos legais e Sociais Phronesis. O desenvolvimento deste texto corresponde ao projeto metodologia e paradigmas da investigação jurídica (fase II)

² Mestrando em Comunicação na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

não escapa a fragmentação. Carlos Massini³ sustenta que a fragmentação do estado da arte relacionado com o conceito do direito natural, se faz evidente no trabalho de Norberton Bobbio – *alguns argumentos contra o direito natural*⁴, onde se criticam as doutrinas de Hobbes, Pudendorf, Achenwall, Rousseau, Thomasius Grocio e Wolff, pertencentes às escolas racionalistas e naturalistas do Direito Natural, estudadas por Bernardino Montejano sob o título de – *Decadência do direito natural*. E quando o mestre vem afirmar que quem sustenta teses contraditórias, cita, para exemplificar, Winkler, Locke, Filmer, Pudendorf, Grocio e Cumberland⁵.

São numerosos os trabalhos que querem classificar as teorias jusnaturalistas; e é por esta razão que o professor Massini assume como ponto de partida e de maneira geral de distinção entre 1) um jusnaturalismo *racionalista*, principalmente o da Escola Moderna do Direito Natural, encabeçada por Grocio; 2) um jusnaturalismo *empirista*, que pode ser exemplificado na figura de Hobbes; 3) jusnaturalismo *realista*, de raiz aristotélica, e cujo principal representante é Tomás de Aquino; 4) um jusnaturalismo *marxista* tentado por Ernest Bloch e Hermann Klenner; 5) um jusnaturalismo *kantiano*, como o proposto por Stammler.

Agora bem, a identificação da Lei Natural e os bens identificáveis como guias para a configuração das relações de justiça comportam um segundo nível de análise, isto é, a diferença entre os princípios acessíveis e as ações associadas a observância da lei natural, nessa ordem de ideias, Antonio Millán Puelles em sua obra *Teoria do objeto puro* faz um diferenciação bastante construtiva entre as regras que dirigem a práxis dos atos nos quais nós as

³ Filosofía del derecho tomo I . El derecho los derechos humanos y el derecho natural. Lexis - nexis. Buenos Aires, 2005, p. 57

⁴ Bobbio, Norberto, Algunos argumentos contra el derecho natural, en: Kelsen, Bobbio y otros. Crítica del derecho natural, Madrid, Taurus, 1966, p. 266 y ss.

⁵As críticas que Kelsen crê dirigir contra a ideia de Direito Natural demonstram que não conhece o mínimo sua forma principal. A forma primeira e autêntica do Direito Natural deve ser estudada diretamente em seus criadores: Aristóteles, pai da doutrina, e São Tomás, que a coroa com uma teologia, ademais de ser maravilhoso intérprete.

representamos, para concluir *que o que a pode efetivamente fazer existir não é um mero ato de representação, se não o objeto de algum ato deste tipo*⁶. Com base na abordagem anterior, conclui-se corretamente que os preceitos nos quais as regras ou normas da práxis consistem são irrealis de uma maneira necessária, pois a única objetividade que lhes convém é a pura *objetualidade*, o mero ser intencional, incompatível com a atualidade de existir. Porém, se se considera às normas desde o ponto de vista de seu conteúdo nocional, elas aparecem como realidades cognoscitivas, como *entes intencionais*, terminologia que Kalinowski toma emprestada de Husserl e Ingarden. Porém não se trata – para o filósofo polonês – de que as normas sejam meros entes de razão, criações do intelecto sem correlato algum com a realidade extramental; pelo contrário, as normas são entes cognoscitivos – ainda que de conhecimento prático – nos quais se expressa ou se designa a reação deôntica, realmente existente, entre uma ação e um sujeito de ação; esta relação é conhecida, seja por evidencia, seja por inferência, a partir de certos dados da perfeição do homem e das circunstâncias humanas. Dito de outro modo, a realidade conhecida através da proposição normativa é a relação – também normativa – que existe entre um certo agente e uma certa conduta, relação existente com independência de nosso entendimento e expressada deonticamente pela proposição normativa”⁷.

2. A lei natural e direito natural: aproximação

A noção de lei natural vem consubstancialmente unida às distintas justificações filosóficas que a fazem explicável em seus supostos e suas consequências. E a comissão teológica internacional avançou na proposta de consolidar os aspectos gerais da mesma com vista a identificar os elementos de uma ética universal.

⁶Millán Puelles. A Teoria del objeto puro, Rialp, Madrid, 1990, p.1990, p.829.

⁷Ibid, p. 831

A justificação filosófica da Lei Natural apresenta dois níveis de coerência e profundidade. A ideia da Lei Natural se justificar ainda no plano da observação de certas constantes antropológicas que caracterizam o resgate da humanização da vida da pessoa e de uma sociedade harmoniosa. A reflexão sobre os aportes das ciências humanas pode mostrar algumas das condições necessárias para que cada ser humano desenvolva o melhor de suas próprias capacidades em sua vida pessoal e na vida comunitária:

A justificação filosófica da lei natural apresenta dois níveis de coerência e de profundidade. A ideia de uma lei natural se justifica primeiro ao nível da observação reflexiva das constantes antropológicas que caracterizam uma humanização bem sucedida da pessoa e uma vida social harmoniosa. A experiência reflexiva, vinculada a sabedoria tradicional, do filósofo ou da ciência humana, permite determinar alguma das condições exigidas para cada um demonstrar o seu melhor da própria capacidade humana à medida que ela propicie o melhor para sua vida pessoal e comunitária.⁸

Esta caracterização não nega uma exigência acoplada a construção da civilização ocidental e sua pretensão de realidade. Este enunciado que pode parecer geral mostra toda a sua complexidade no enriquecedor e interessante exercício no diálogo sustentado entre o então cardeal Ratzinger e o filósofo Habermas, ali se sustenta em concordância com o anterior que o último elemento que falta à base do direito natural (que no mais fundo pretendia ser um direito racional, ao menos na modernidade) são os direitos humanos, os quais não são compreensíveis se não se aceita previamente que o homem por si mesmo, simplesmente por sua pertença a espécie humana, é sujeito de direitos, e sua existência mesma é portadora de valores e normas, que podem ser encontradas, porém não serem inventadas. Talvez hoje em dia a doutrina dos direitos humanos

⁸ Comissão Teológica Internacional. **Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a Lei Natural**. São Paulo: Paulinas, 2009. 61.

deveria complementar-se com uma doutrina dos deveres humanos e dos limites do homem, e isto poderia ajudar, talvez, a renovar a pergunta se pode existir uma razão da natureza e, portanto, um direito natural aplicável ao homem e sua existência no mundo. Um diálogo destas características só seria possível se se levar a cabo e se for interpretado numa escala intercultural. Para os cristãos, este conceito teria a ver com a Criação e o Criador. No mundo hindu corresponderia ao conceito do *Dharma*, a lei interna do ser, e na tradição chinesa a ideia das ordens do céu”⁹.

O argumento de Ratzinger, aberto a um mundo que interage com a laicidade, não altera que nos textos tomistas aparece a distinção entre lei natural e direito natural. Este autor explicava que não existe nenhum direito eterno, ainda existe uma lei eterna¹⁰... Pedro de Aragão confrontou Domingo de Soto, que havia afirmado que somente os primeiros princípios da razão prática que os homens conhecemos sem necessidade de raciocínio, que são inatos em nossas mentes como fazer o bem e evitar o mal, não fazer ao outro o que não queres para ti, etcóetera, compõem o direito natural¹¹. Consultando os antecedentes se encontra que o referido a lei natural em São Tomás explica no contexto do debate entre inclinacionismo e derivacionismo de alta relevância no debate entre jusnaturalistas – que: o homem em primeiro lugar sente uma inclinação para o bem segundo sua natureza que é comum com todas as substâncias, e por esta inclinação apetece a conservação sua segundo sua própria forma de ser. E segundo esta inclinação pertence a lei natural aquelas coisas pelas quais se conserva a vida do homem e se impedem as contrárias¹².
Sucedem, como – repara Hervada – que nos movemos em um plano metafísico, e se não queremos usar este termo “podemos usar o de ontológico”¹³.

⁹Ratzinger Habermas. La polémica. <https://rfdvcatedra.files.wordpress.com>

¹⁰I, Q.2, ART. 1.

¹¹Carpintero Benitez, Francisco. La ley natural. Una realidad aún por explicar. Unam, 2013, p. 90.

¹²Suma teológica, I-II, q. 94, art. 2, resp.

¹³Hervada, J. Lecciones de filosofía del Derecho. Pamplona. Eunsa, 1989, t I, p. 94.

Dáí que se justifique a intuição que expressa MacIntyre quando fala de optar entra “a função social ou o indivíduo: o crucial, na realidade, é o ponto em que as duas partes contestantes estejam de acordo, a saber, que temos somente 2 modos alternativos de vida social, uma em que são soberanas as opções livres, e outra em que a burocracia é soberana precisamente para limitar as opções livres e arbitrarias dos indivíduos”¹⁴.

3. A referência a natureza

A noção de natureza é particularmente complexa e não é, com efeito, unívoca. Neste sentido a noção grega de *physis* desempenha um papel acertado. Nela, a natureza assinala o princípio de identidade ontológica específica de um sujeito, ou seja, as características conjuntas que definem suas características estáveis. A natureza não é um dado estático, é um princípio interno de seu movimento, é o princípio real que move o seu desenvolvimento e a realização de suas atividades específicas: esta noção se limita a dimensão física, e de maneira analógica se aplica a realidades espirituais.

A noção de natureza é particularmente complexa e não é unívoca. Na filosofia, o pensamento grego de *physis* desempenha um papel acertado. Nela, a natureza designa o princípio da identidade ontológica específica de um sujeito, isto é, a essência que é definida por um conjunto de características inteligíveis estáveis. Esta essência toma o nome da natureza sobretudo quando é entendida como o princípio interno do movimento que dirige o sujeito para sua realização. A noção de natureza não se refere a um dado estático, mas significa o verdadeiro princípio dinâmico do desenvolvimento do sujeito e de suas atividades específicas. A noção de natureza se formou principalmente para pensar sobre realidades materiais e sensíveis, mas não se limita a este contexto ‘físico’ e aplica-se analogamente às realidades espirituais¹⁵.

¹⁴MacIntyre. *Tras la virtud*. pp. 53 y 54.

¹⁵Comissão Teológica Internacional. **Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a Lei Natural**. São Paulo: Paulinas, 2009. 64.

A lei natural se expressa como direito natural quando se refere às relações de justiça entre os seres humanos: entre as pessoas físicas, morais e o poder público. Se passa da categoria antropológica e moral a categoria jurídica. O direito natural, é, pois, a medida inerente no acordo entre os membros da sociedade:

A lei natural (*lex naturalis*) se expressa como um direito natural (*ius naturale*) quando consideramos as relações de justiça entre os seres humanos: relações entre pessoas físicas e morais, entre pessoas e poder público, relações de todos com a lei positiva. Passa da categoria antropológica de direito natural para a categoria jurídica e política da organização da cidade. A lei natural é a medida inerente ao acordo entre os membros da sociedade. É a regra e a medida imanente das relações interpessoais e sociais humanas¹⁶.

O direito natural não é uma medida fixada de uma vez por todas, é o resultado de uma valoração das situações de mudança nas quais vivem os homens. Enuncia o juízo da razão prática que estima o que é justo. O direito natural – expressão jurídica – da lei natural na ordem política, aparece como a medida justa nas relações entre os membros da comunidade. É a regra e a medida das relações interpessoais e sociais.

O direito natural nunca é uma medida fixada de uma vez por todas. É o resultado de uma avaliação das situações em mudança nas quais os homens vivem. Ela enuncia o julgamento da razão prática que estima o que é certo. A lei natural, a expressão legal da lei natural na ordem política, aparece como a medida das relações corretas entre os membros da comunidade¹⁷.

Com base nas considerações anteriores, torna-se importante precisar alguns dos imaginários que circulam na consciência de certos setores acadêmicos sobre o jusnaturalismo: é interessante

¹⁶Id. Ibid. 88.

¹⁷Ibid. 90.

recordar que contrário do que se prega contra o jusnaturalismo em geral, este não pretende fundamentar-se em uma ordem estática e definitiva, que provavelmente teria como consequência a negação do humano, antes *toda ação humana perturba o equilíbrio estático ... se o ato fundamental da justiça compensadora recebe o nome de restituição, na medida que converte em devedor ou credor ao sujeito que a executa*¹⁸.

As teorias sobre a lei natural, explica Robet P. George, invocando a John Finnis, Joseph M. Boyle e Germán Grisez

são reflexões críticas que explicam os aspectos constitutivos do bem-estar e a realização das pessoas humanas e das comunidades que as conformam. As proposições que tomam os aspectos fundamentais da propriedade humana são ‘diretivas (é dizer prescritivas) para nosso pensamento sobre o que fazer e o que não fazer (nossa razão prática)¹⁹.

Autores como J. Finnis nos advertem a existência de erros como o cometido por Harl, quando expressa que a lei natural se baseia na pouco provável afirmação (sic) de que os seres humanos estão dedicados e unidos por igual em sua concepção dos objetivos (a busca do saber, a justiça para seus iguais) que são diferentes da superviniência – pelo contrário – adverte que

por certo que todos os teóricos clássicos deram por feito, e com frequência afirmam muito convictos que os seres humanos estão unidos por igual a busca do saber, ou da justiça e distão muito de estar unidos em sua concepção do que constitui o conhecimento do valioso ou a demanda de justiça²⁰.

Se há algo que corresponda ao homem sem paliativo de nenhum gênero, é que o homem possui irrevogavelmente um sumo

¹⁸Piepper, Las virtudes fundamentales, Madrid, Rialp, 2001, p.134.

¹⁹George P Robert. Moral Pública. Debates actuales. Instituto de estudios sobre la sociedad. Santiago de Chile. 2009. p.

²⁰Finnis, Jhon. Natural Law and natural rights, 7 ed Oxford university, 1980 – 1996. 29.

direito que pode defender contra qualquer um e que obriga a todos ao menos a não lesioná-lo, ele é porque o homem é pessoa, vale dizer, um ser espiritual, que é um todo em si que existe para si e em vista de sua própria perfeição. A personalidade do homem, a condição de ser espiritual pela qual é este proprietário de seus próprios atos, exige inclusive requer, afirmava Tomás, que a divina providência dirigia a pessoa por ela mesma; com ocasião desta ideia faz suas as sentenças fortes do livro da sabedoria, segundo as quais dispõem Deus do homem com grande reverência (com magna reverência). No mesmo capítulo contra os gentis, desenvolve o conceito de pessoa em todos os seus elementos: liberdade, incorruptibilidade, capacidade de resposta, dirigida a totalidade do universo²¹. Junto ao fator que podemos chamar real, aparece um elemento pessoal²².

O direito natural pertence a ordem da filosofia prática na medida em que guarda íntima relação com a direção da conduta humana:

o bem comum de qualquer sociedade humana ... exige que a atividade humana deve ser coordenada (não só devido ao que os seres humanos às vezes se tratam uns aos outros de maneira injusta e inclusive se comportam de maneira predatória entre si) por prescrições autoritárias para assegurar o logro de metas comuns²³.

O homem, ou seja, a alma do homem não é um ser estranho a seu mundo, sobre o que poderia dominar a seu capricho, seguindo a doutrina de que todo homem foi criado *ad obsequium hominis* ... Tomás da Aquino reitera que as potências humanas (sejam as cognitivas ou as de outras índoles) se especificam por seus

²¹Op cit Piepper. p. 136.

²²Op cit Carpintero. p. 61.

²³Castaño, Alejandro. La conducta como elemento configurador en el concepto del Derecho. Dikaion. Universidad de la sabana. 2011. p. 327.

objetos²⁴ o que quer dizer que o homem tem a faculdade de ouvir porque tem sons para ouvir, ou que possui a capacidade de pensar porque há conceitos que necessitam ser captados e pensamentos que necessitam ser feitos. O homem não se encontra jogado a um mundo que lhe é estranho”²⁵.

Nesta mesma ordem de ideias, a existência dos direitos derivados da lei natural e como pertencentes a ordem prática, devem precisar-se no critério de Massini entendendo que: “Desde o ponto de vista da analítica dos direitos, basta recordar que não se trata de entes existencialmente autônomos – substâncias na terminologia aristotélica – se não usando a terminologia de Kalinowski, de entes existencialmente autônomos. O anterior porque é necessário entender que a análise sobre esses direitos, entendidos como realidades existentes haverá de se realizado através de conceitos, juízos e pensamentos, ou seja, de estados de ânimo para seguir com as expressões do Estagirita; estes estados da alma são representações da realidade, constituem nosso conhecimento delas e é por sua mediação que podemos conhecer como se estrutura esta realidade que designamos com o nome de direitos”²⁶.

Estes direitos desde o ponto de vista de seu conteúdo e derivados do primeiro principio prático, fazem latente sua presença, não só na direção da conduta, mas que hoje pode identificar sua influência em atividades como a dos tribunais constitucionais, pois ainda “em âmbito como no da construção da decisão jurisdicional, Héctor Hernández, recorda-nos a necessidade da utilização de uma norma jurídica supra positiva, em particular justificando suas decisões em valores e em normas jurídicas implícitas e suprapositivas, sem que implique contrariar a positiva, já que

²⁴Tomàs de Aquino Sum Gent., 2079.

²⁵Carpintero, p. 439.

²⁶Massini Correas, C.I. – Derecho, pensamiento y lenguaje, en Sapientia XLIII, Buenos Aires, 1988, pg 139-152.

“frente às normas jurídicas positivas, os juízes só sentem-se obrigados a expressar a razoabilidade de aceitá-las citando ou aplicando explicitamente esta norma. Se devem cumprir a norma jurídica positiva, como no caso de a norma fazer com que produza certeza e segurança. Porém há aqui que nem tal valor nem tal norma possam ser expressados de forma implícita pelo ordenamento jurídico positivo e sim se os expressara tão somente se os vê evidentes que ninguém dirá que suprimi-los implicaria sua inexistência”, observa-se a remissão a um valor ou bem que tem a tarefa judicial, reconhecida por H. Hernández no direito síntese da jurisprudência da corte suprema argentina do mês de outubro de 1996: “o fim da tarefa judicial é a justiça”: os juízes são servidores do direito para a realização da justiça ... não devem prescindir da ratio legais e do espírito da norma”²⁷.

Evidentemente, na contemporaneidade, abaixo do signo da dispersão epistemológica do direito se deve ter em conta “uma coisa é admitir que há que dar a cada um o seu, outra é dar adequada fundamentação inclusive metafísica, e outra coisa é chamar a isto direito natural e outra chamá-lo assim, em cujo caso poderia haver questões de nome”²⁸.

No processo do encontro e a interpretação das culturas foram quebradas em boa parte uma série de certezas éticas que até agora resultavam fundamentais. A questão de que é então realmente o bem, especialmente em dado contexto, e por que há que fazer o bem, ainda que seja um prejuízo próprio, é uma pergunta básica que segue carecendo de respostas²⁹.

Os filósofos da tradição clássica, que remontam a Aristóteles, puseram ênfase no fato (ou em todo caso no que cremos que seja o fato) de que por meio de nossas ações não somente alteramos os

²⁷Hernández Hector. El derecho en la realidad natural y jurídica. Santiago de Chile. Ediciones Universidad Santo Tomás. 2005, p 196.

²⁸Ibid. p. 205.

²⁹Ratzinger.

estados de coisas no mundo externo a nós, se não também, ao mesmo tempo nos determinamos e constituímos a nós mesmos – para o bem ou para o mal – com um caráter determinado”, tal como o expressa Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*.

4 Um caso emblemático para o bio-direito

Por outra parte existem leituras desde os chamados pós-humanismos que afirmam que os direitos humanos devem proteger-se contra o arbitrário dos poderes políticos, e não contra aos riscos e abusos dos comitês de investigação científicos ... daí – sustenta um de seus representantes Gilbert Hottois, que afirmar que o indivíduo não pode dispor de seu próprio corpo vai contra os que são sensíveis às demandas de autonomia e das liberdades individuais. Estes temem a proibição, ela seja a de qualquer relação de mercado, inclusive limitada (sobre as células, os tecidos, os órgãos) ou a da investigação genética³⁰.

Um exemplo clarificará os aspectos concomitantes implícitos na eleição de um marco de referência sobre bens pessoais e a ética na justiça, aspectos como natureza humana, disposição do corpo, propriedade sobre o embrião humano e horizontes culturais.

Em 2002 na União Europeia as esposas Mc Cullough e Duchesneau, decidem ser mães, com a particularidade de que trabalham na universidade Gallaudet em Washington, esta universidade incorporou no mercado de trabalho cada vez mais pessoas surdas, sendo que o casal aludido sente que aquele sistema de convivência se constitui uma cultura. O caso até onde se conhece – não faz uma análise não propõe uma teoria da motivação da decisão jurídica. O certo é que estruturam a pretensão (um dos teóricos da pretensão jurídica é Bruno Romano da Universidade da Sapienza di Roma) – que espera seja reconhecido por direito – do poder de modificar o embrião para que este seja uma pessoa surda.

³⁰Hottois, Gilbert. ¿què es la bioética? Chemins Philosophiques. Universidad El Bosque. 2007. p. 61.

Precisamente o rol da filosofia moral no pensamento legal foi de ampliar a dificuldade como se pode evidenciar no debate Hart – Dworkin, e nos remite a discussão na relação entre lei natural e a constituição, citemos como exemplo o caso colombiano, já que na C. N. no art. 5 se reconhece a existência de direitos inalienáveis, o que não contradiz necessariamente a realização de investigações que diferenciem – tal como o faz Robert P. George a categoria efetiva de jurídica de uma lei positiva como obrigatória de, do problema da validade moral e o caráter vinculante da lei como assunto de consciência³¹.

Já se anunciava no debate Habermas – Ratzinger: nos últimos tempos passou-se ao primeiro plano outra forma de poder que em princípio aparenta ser de natureza plenamente benéfica e digna de todo aplauso, porém que na realidade pode converter-se em uma nova forma de ameaça contra o ser humano. Hoje em dia, o homem é capaz de criar homens, de fabricá-los em uma proveta, por assim dizê-lo. O ser humano se converte assim em produto, e com ele se inverte radicalmente a relação do ser humano consigo mesmo. Já não é um presente da natureza ou de Deus criador: é um produto de si mesmo. O homem penetrou o sanctum do poder, foi descido ao manancial de sua própria existência. A tentação de tentar construir agora por fim o ser humano correto, de experimentar com seres humanos, e a tentação de ver ao ser humano como um desejo e em consequência tirá-lo do meio, não é nenhuma criação fantasiosa de moralistas inimigos do progresso³².

³¹P George Op Cit.

³²Op cit Ratzinger.

Estado de Direito, Lei Natural e Educação

Carlos Alberto Gabriel Maino¹
Vagner Gomes Machado (Tradutor)²

1. Um problema muito atual e muito antigo.

Em nossos dias enfrentamos importantes debates tanto na América Latina como no resto do Ocidente acerca da função do Estado na economia e em outros aspectos da vida social, suas faculdades de intervenção e a conveniência desta. Assim, também se discute nos *think tanks* do mundo o grau de integração econômica e humana com outros países e a relação com a justiça, sobretudo no caso de migrantes desfavorecidos ou assolados pela guerra.

Estes problemas que preocupam o homem de nossos dias elucidam-se e dirimem-se no contexto da democracia e Estado de Direito. A vigência da democracia, a participação política, a insegurança e o respeito à Lei, são o veículo de canalização destas inquietudes em um contexto de liberdade. Mas estes elementos indispensáveis parecem também estar em questão, especialmente em nossa região.

¹ Doutor em Direito pela Universidade de Santiago de Compostela. Professor na Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica da Argentina e secretário executivo da *Cátedra Internacional Ley Natural y Persona Humana* e membro do *Centro de Direito Constitucional*. Professor adjunto regular do Departamento de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Buenos Aires.

² Mestrando em Direito na Universidade de Caxias do Sul. Membro do grupo de pesquisa Direito Ambiental Crítico: Teoria do Direito, Teoria Social e Ambiente. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Apenas de modo ilustrativo, recordemos a situação dramática da Venezuela que leva vidas cotidianamente, mas também há outras situações que põem em questão o conceito de Estado de Direito e de democracia. Pensemos nos países que nos rodeiam. No Brasil, a descoberta de um sistema de corrupção institucional desencadeou um governo popular e parece que as ramificações do caso não têm fim, compreendendo também outros países como Peru e Argentina. Na Bolívia, com a Constituição recém reformada, tentou-se, ano passado, uma segunda reforma com a finalidade de voltar a eleger o Presidente Morales que perdeu um referendun por poucos votos. Na Argentina, a ex-Presidente Cristina Fernández é acusada por delitos de corrupção em distintos processos judiciais. Em todos países latino-americanos é frequente o mal-estar social e a apropriação do espaço público por diferentes grupos ativistas. Com pouquíssimas exceções, parece que o denominador comum de todos eles é um Estado já não de Direito, senão um Estado de anomia, quer dizer, um Estado caracterizado pelo individualismo e o desprezo pelas regras do jogo.

Evidentemente, organizar jurídica e socialmente uma comunidade política não é fácil. Em todos os tempos houveram mudanças, revoluções, instabilidade. Mas temos que registrar que estamos atravessando um destes tempos de instabilidade institucional.

O objetivo deste trabalho é fazer uma conceituação do Estado de direito e de lei natural, para depois levantar alguns gatilhos que nos permitam descobrir o fio condutor que existe entre eles e destes com alguns aspectos da educação pública.

Mas estes problemas, que talvez sejam urgentes para nossos países e para o mundo Ocidental em geral, não devem nos fazer cair na miopia histórica de que por sua atualidade tratam-se de novos problemas. Na realidade tratam-se de problemas já muito estudados, e conhecer estes estudos prévios pode nos economizar muito trabalho e fazer com que nossos esforços sejam mais eficazes.

De outro modo estaríamos perdendo tempo, regredindo no caminho já transitado por aqueles nos precederam.

Não estou falando de Thomas Jefferson ou dos grandes constitucionalistas da América Latina ou Europa. Estou falando de um problema tão antigo quanto a vida social. Como exemplo temos uma das mais relevantes obras de Aristóteles para nossa área de trabalho que é a *Política*. Na *Política* se desenvolvem questões que o imaginário coletivo atribui à modernidade, por exemplo: divisão de poderes, participação política, desigualdade social, administração do erário público, livre mercado ou protecionismo, pobreza, educação pública...

Obviamente que tomar a *Política* de Aristóteles requer um alto grau de adaptação ao nosso meio, uma vez que a forma de organizar a comunidade política nos tempos de Aristóteles era a polis e a forma política que temos no século XXI é o Estado nacional. Não obstante, é notável tudo o que há 25 séculos já fora refletido acerca de como organizar constitucionalmente um país de modo que seus habitantes possam viver seguros, livres e em um contexto de prosperidade.

É somente um exemplo entre muitos. Me voltarei a ele mais adiante. Agora quero dedicar alguns minutos a caracterizar o Estado de direito. De que falamos exatamente quando dizemos *Estado de direito*?

2. Estado de direito e Pobreza.

O problema da corrupção política e administrativa vincula-se com o estado geral de corrupção enraizada culturalmente em nossos países, caracterizada pelo desapego às leis, as quais são frequentemente ignoradas e infringidas.³ É notável como este

³Para o problema da anomia. Cf. NINO, Carlos Santiago, *Un país al margen de la ley*, Emecé, Buenos Aires 1993.

fenômeno está indissolúvelmente associado a outro, de igual gravidade, que é a pobreza estrutural.

Uma nota da imprensa do Banco Mundial de 2015 informa que um de cada cinco latino-americanos, ou por volta de 130 milhões de pessoas, não conheceram nada diferente da pobreza, subsistindo com menos de 4 dólares por dia ao longo de suas vidas.

Há um trabalho de 2012 que se converteu em um dos livros mais vendidos desde sua aparição e que se dedica a provar que a *anomia* é a principal geradora de pobreza do mundo. Com efeito, Acemoglu e Robinson – MIT e Harvard respectivamente – dão-se conta, através de um extenso estudo ao longo da história e da geografia do globo, da relação existente entre a prosperidade dos países e o Estado de direito. Apesar de dedicar muitas páginas à África e Ásia, o livro trata do caso da Argentina em vários lugares, ecoando o assegurado por Simon Kuznets: existem quatro tipos de países: desenvolvidos, subdesenvolvidos, Japão e Argentina.⁴

A alusão mais relevante à Argentina é, sem dúvida, a que realizam da história de nossa Suprema Corte de Justiça, da Nação, e do controle de Constitucionalidade. A maneira que se desenvolveu a relação entre nossa Corte e o poder político a partir das primeiras décadas do século XX é comparada com o sucedido nos Estados Unidos da América no mesmo período a partir da crise desencadeada pelo presidente Roosevelt e o questionamento de constitucionalidade que receberam algumas das leis que formavam parte do *New Deal*. Em 1937 o presidente questionou a faculdade da Corte norte americana de praticar o controle de constitucionalidade de acordo com a doutrina do caso *Madbury vs. Madison*, de 1803, e enviou um projeto de lei ao congresso para estabelecer uma idade máxima de aposentadoria dos juizes aos 75 anos. Prosperando este projeto Roosevelt poderia ter nomeado seis novos juizes e se desembaraçaria dos magistrados mais conservadores que

⁴ACEMOGLU Daron y James A. ROBINSON, *Por qué fracasan los países. Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza.*, Ariel, Buenos Aires 2013, pág. 449.

questionavam a constitucionalidade de suas medidas econômicas. No entanto, o projeto gerou bastante resistência popular e o Congresso o rechaçou, apesar do Partido Democrata ter, naquele momento, maioria em ambas as câmaras. O que Acemoglu e Robinson enfatizam é que, com dez anos de diferença, a Suprema Corte argentina sofreu sua primeira modificação importante, em 1847, quando três juízes foram destituídos e um demitiu-se. Essa situação se repetiu sistematicamente ao longo do século XX e no transcorrer do século XXI, os autores concluem:

Desde a independência, a Argentina sofreu a maioria dos problemas institucionais que assolaram a América Latina. Restou presa em um círculo vicioso, não virtuoso. Consequentemente os desenvolvimentos positivos, como os primeiros passos em direção à criação de um Supremo Tribunal independente, nunca se aprofundaram. Com o pluralismo nenhum grupo quer, nem ousa, derrubar o poder de outro, por medo que seu próprio poder seja questionado posteriormente. Ao mesmo tempo, a ampla distribuição de poder faz com que a dita derrubada seja difícil. Um Supremo Tribunal pode ter poder se recebe um apoio significativo de segmentos amplos da sociedade dispostos a rechaçar tentativas de viciar a independência do Tribunal. Isso é o que sucedeu nos Estados Unidos e não na Argentina.^{5 6}

Histórias parecidas a esta se encontram em quase todos os países da América Latina. Em outras palavras, o que sucede na América Latina, e em muitos países que não lograram alcançar um nível desejável de prosperidade econômica, é que esta se vê limitada

⁵Ibidem, pág. 388.

⁶Desde a independência, a Argentina tem sofrido a maioria dos problemas institucionais que têm assolado a América Latina. Tem ficado envolvida em um ciclo vicioso, não virtuoso. Em consequência, os desenvolvimentos positivos, como os primeiros passos para a criação de um Tribunal Supremo independente, não prosperaram. Com o pluralismo, nenhum grupo quer nem ousa destituir o poder de outro, por medo que o seu próprio possa ser questionado posteriormente. Ao mesmo tempo, a ampla distribuição de poder faz com que qualquer destituição seja difícil. Um Tribunal Supremo pode ter poder e recebe um apoio amplo significativo de amplos seguimentos da sociedade disposta a rechaçar tentativas de viciar a independência do Tribunal. Isso é o que ocorreu nos Estados Unidos e não na Argentina.

pela ausência de respeito às instituições, que em outros países como Estados Unidos, Austrália, Canadá ou Singapura, têm vigilância.

O que Acemoglu e Robinsom sustentam é que o que assegura a prosperidade dos países é a vigência do Estado de direito. Toda a obra está dedicada a provar como a prosperidade não está vinculada à geografia como indica Montesquieu, nem à religião, como sustenta Weber, nem a nenhuma outra questão racial ou cultural que não seja o respeito às instituições participativas, organizadas e pluralistas.

Na verdade, a ideia está presente em Aristóteles, com especial ênfase de Julián Marías. Com efeito, o filósofo espanhol sustentou que a importância de dar estabilidade a qualquer regime político, desenvolvida no livro V da *Política*⁷, mostra que a preocupação central de ARISTÓTELES é a insegurança: (...) *o tema da ciência política não é o ideal de politeia, a constituição perfeita, senão algo muito mais modesto, mas mais premente: a segurança (asphaleia)*.⁸ A interação destas ideias com as do livro VII parece indicar que para Aristóteles há uma relação entre a estabilidade política, segurança e prosperidade da *polis*.

Entre nós, Portela se pronuncia no mesmo sentido ao advertir que na realidade a segurança constitui a motivação primeira e radical que preside o estabelecimento do Direito: *A justiça não é, normalmente, senão uma consideração mais vulgar, se se quiser, mas uma urgência infinitamente maior: a necessidade de criar uma ordem social e uma segurança na vida de relação*.⁹ ¹⁰ Assim, define

⁷ARISTÓTELES, *Política*, Libro V, Parágrafos 1307b y ss

⁸MARÍAS, Julián, *Introducción*, en ARISTÓTELES, *Política*, Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Introducción y Notas de Julián Marías. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1983, pág. 57. En el mismo sentido GARCÍA GUAL, Carlos, *Introducción*, ARISTÓTELES, *Política*, Alianza Editorial, Madrid 2003, pág. 26. Esta última es la edición que utilizo.

⁹PORTELA, Jorge Guillermo, *Una introducción a los valores jurídicos*, Rubinzal-Culzoni, Santa Fe 2008, pág. 71.

¹⁰ (...) *no es normalmente, la justicia, sino una consideración más pedestre, si se quiere, pero de una urgencia infinitamente mayor: la necesidad de crear un orden social y una seguridad en la vida de relación.*

a segurança como um reflexo da ordem nas situações individuais, pois desde o momento que existe a ordem, o indivíduo sabe a que ater-se sobre sua situação em qualquer ordem de relações. Esse conceito de segurança implica, de algum modo, a justiça, uma vez que não pode haver justiça se ninguém sabe a que ater-se por não existir uma norma jurídica que regule as situações, *não há modo de averiguar se é justa a regulação dessas situações, posto que tal regulação não existe*.¹¹ Isso nos leva a concluir que a segurança é uma exigência da justiça, mas a norma é uma exigência da segurança; Quando a norma governa, a sociedade alcançou a segurança e tem o caminho livre para também alcançar a justiça.

Para uma definição de segurança que nos permita seguir avançando, elaborei o seguinte: qualidade de uma comunidade política segundo a qual, por meio da ordem – moldada pela vigência da lei e do império da autoridade – adquirem-se as certezas necessárias para alcançar o bem comum.¹²

O que chamamos de *Estado de direito* é o que no âmbito do *common law* se denomina *rule of law*. Eu prefiro traduzi-lo por *império das instituições* em vez de *Estado de direito*, pois esta última foi utilizada para indicar distintas formas de organização política nos últimos duzentos anos, algumas das quais pervertem o conceito original. O *rule of law* vai além de um mero cumprir com a lei. Com efeito, é necessário distinguir o *rule of law* do *rule by law*, quer dizer, da aplicação da lei e do princípio da legalidade.

O *império das instituições* consiste em instituições políticas e jurídicas nas quais a participação cidadã é ampla e apoiam uma organização política pluralista na que prevalece o respeito mútuo e a ideia de bem comum. De acordo com este conceito pode considerar-se justa uma organização social na medida em que distintos grupos sociais com suficiente representação têm voz e voto

¹¹Idem., pág. 72.

¹²Cfr. RODRIGUEZ VARELA, Ignacio, *Seguridad Pública y Política Criminal Argentina, Teoría y práctica de una criminología realista*, EDUCA, Buenos Aires 2013, pág. 89.

nas decisões e seguem certos critérios gerais comuns baseados na amizade política.

O contrário a esta alternativa é o direito do mais forte, seja o mais forte aquele que controle o congresso, o exército, os sindicatos, os meios de comunicação, as organizações sociais não institucionais de estrutura clientelar, o poder econômico, ou a uma combinação destes. Definitivamente, estas duas alternativas frente à organização da comunidade política estão bem descritas no Livro I da *República* de Platão, na voz de Trasímaco, que sustenta que as leis são a expressão do interesse do grupo mais forte dentro da sociedade, resultando correto afirmar que a força faz ao direito, e não a justiça:

Cada governo estabelece leis segundo sua própria conveniência: a democracia leis democráticas, a tirania leis tirânicas, e do mesmo modo as outras. Uma vez estabelecidas declaram que para os governados o justo é o que lhes resulta conveniente e castigam ao que se aparta porque é anárquico e injusto. Então, meu excelentíssimo amigo, isto é o que digo que é justo em todas as cidades por igual: o que convém ao governo estabelecido. Este é com certeza o que domina a situação, de modo que o justo é o mesmo em todas partes para o que sabe raciocinar corretamente: o que convém ao mais poderoso.¹³

Platão responde a este argumento sustentando que na realidade o governante que governa para si, e não segundo ao que convém à cidade, é um mal governante:

ninguém, em nenhum governo, enquanto governante, examina ou prescreve o que convém a ele mesmo, mas ao governado, ou seja, àquele a quem se destina o seu trabalho, e diz tudo o que diz e faz tudo o que faz para dele cuidar, para ele e ter o que lhe convém¹⁴

¹³PLATÓN, *República*, Libro I, parágrafos 338e, y 339^a [utilizo a edição de Losada, Buenos Aires 2005].

¹⁴Ibidem, parágrafo 342e.

E isto é assim pois, como Trasímaco concedeu: *as técnicas governam e dominam seu objeto*¹⁵ e o objeto do governo são os governados. Se seguissemos o raciocínio de Platão neste e em outros lugares, teríamos que afirmar que o *governo das instituições, ou rule of law*, nos termos deste trabalho, é o único governo ordenado, sendo seu contrário a perversão do governo, um governo que não responde à *lei da técnica do governo*.¹⁶

Outro elemento indispensável da noção de *rule of law* é a *previsibilidade*, como indica Garzón Valdés, *o domínio de disposições gerais (leis que asseguram a previsibilidade das consequências do comportamento humano ao estabelecer o caráter deôntico dos atos do homem)*.¹⁷ Esta necessidade de previsibilidade se funda na debilidade do espírito humano, o qual todos os autores clássicos tomam registro. Está presente em Platão e Aristóteles, mas também em autores da modernidade como Hobbes, Locke e Kant. Este último cunha a ideia da *sociabilidade associada [ungesellige Geselligkeit]* para descrever esta ideia:

O problema do estabelecimento do Estado tem solução, inclusive para um povo de demônios (...) e o problema se formula assim: ‘ordenar a multidão de seres racionais que, para sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, ainda quando cada um tenda em seu interior a eludir à lei, e estabelecer sua constituição de modo tal que, ainda que seus sentimentos particulares sejam opostos, os contenham mutuamente de maneira que o resultado de sua conduta pública seja o mesmo que se não tivessem tais más intenções.’¹⁸

¹⁵Ibidem, parágrafo 342c.

¹⁶ *A perfeição está em cada coisa a que se há assinalada uma função* Cfr. Ibidem, parágrafo 353b; *Acaso há algo que convenha mais a cada uma das técnicas que ser o mais acabadas possível?* Ibidem, parágrafo 341d.

¹⁷GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *What is Wrong with the Rule of Law?*, en ‘Estado de derecho y democracia, SELA 2000 Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política’, ob. cit., pág. 72.

¹⁸ KANT, Immanuel, *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid 1985, pág. 38.

Em relação a este parágrafo Garsón Valdés sustenta que o *rule of law* é a garantia da segurança coletiva e da igualdade de tratamento de pessoas e atos iguais, deste modo estaríamos livres da arbitrariedade do governo nos termos em que o céptico Tramasímaco descrevia. Certamente a igualdade e a ausência de dominação constitui uma nota essencial de qualquer sistema político republicano.¹⁹ Ian Shapiro – professor de Yale – sustenta que uma das notas fundamentais da democracia é justamente a ausência de dominação, e que nela confluem democracia e justiça, pois

as explicações mais convincentes de ambos ideais implicam compromissos com a ideia de ausência de dominação (...) O desafio é encontrar maneiras de limitar a dominação e minimizar as interferências com as hierarquias legítimas e as relações entre poderes.²⁰

Entretanto, isto não é suficiente, pois a previsibilidade e igualdade são requisitos necessários para alcançar a segurança e a justiça, mas de nenhum modo suficientes: poderíamos estar frente a um mero governo legislativo, o velho *Estado de direito* do século XIX, permeável aos mais radicais totalitarismos. A esse respeito Gustavo Zagrebelsky recorda que

não é de estranhar que na época dos totalitarismos do entre guerras pudesse originar-se uma importante e reveladora discussão sobre a possibilidade de definir tais regimes como ‘Estado de direito’. Um setor da ciência constitucional daquele tempo tinha interesse em apresentar-se sob um aspecto ‘legal’, enlaçando-se assim com a tradição do século XIX. Para os regimes totalitários se tratava de qualificar-se não como uma fratura, senão como a culminação na legalidade das premissas do Estado do século XIX. Para os juristas da continuidade não existiam dificuldades. Inclusive chegaram a sustentar que os regimes

¹⁹BELLAMY, Richard, *Constitucionalismo político. Una defensa republicana de la constitucionalidad de la democracia*, Marcial Pons, Madrid 2010, págs.163 y ss.

²⁰SHAPIRO, Ian, *La teoría de la democracia en el mundo real*, Marcial Pons, Madrid 2011, págs. 269 a 270.

totalitários eram a ‘restauração’ – trás a perda de autoridade dos regimes liberais que seguiu a sua democratização – do Estado de direito como Estado que, segundo sua exclusiva vontade expressa na lei positiva, atuava para impor com eficácia o direito nas relações sociais, frente às tendências à ilegalidade alimentadas pela fragmentação e à anarquia social”.²¹

Para lograr isso, se reduzia o conceito de *Rechtsstaat* a uma noção meramente formal, desvinculada do liberalismo que lhe dava fundamento. Curiosamente Carl Schmitt inicialmente se opôs a associar ao Estado nacionalista com o *Rechtsstaat* burguês, para logo aceitar a tese da continuidade, mas sem lhe dar nenhum significado constitucional.²²

Certamente o conceito de Estado de direito é tão amplo que abrigou e continua a abrigar realidades constitucionais muito distintas, mas ainda em suas vertentes mais aceitas – o Estado *liberal* de direito e o Estado *social* de direito –, sempre nos encontramos com uma realidade muito diferente do *rule of law*, diferença que encontra-se em sua própria gênese. Zagrebelsky recorda que o Estado de Direito tem como principal elemento constitutivo o princípio da legalidade, quer dizer, a ideia da lei como ato normativo supremo e irresistível ao que não é oponível nenhum outro direito. Esta concepção parlamentar do governo e da autoridade foi o principal instrumento jurídico para a suplantação da tradição jurídica do *Ancien Régime*, reduzindo todas as fontes de

²¹ZAGREBELSKY, Gustavo, *El derecho dúctil*, Trotta, Madrid 2003, pág. 22.

²² O impacto das ideias da revolução francesa nos reinos e ducados alemães terminou iluminando ao Estado de Direito, que estava concebido em função da unidade da sociedade política alemã em um Reich. Quer dizer, de logra a unificação de todos aqueles que tinham uma cultura alemã comum em uma democracia. Mas quando logo o *Rechtsstaat* foi exportado ao resto dos países, estes o reconheceram um uma versão abstrata e formal, separada da cultura que lhe deu origem e coerência interna. Através dessa transformação, o Estado de Direito ‘pressupõe uma identificação entre justificação da atividade estatal e legitimidade legal, isto é, que a primeira só pode ser regida por leis e exercida de conformidade com a última. A vontade do soberano estatal se ‘impersonaliza’ no acatamento a generalidade da lei. A teoria política se comprime à teoria do Estado e a teoria jurídica à teoria da legalidade, e ambas acabam confundindo-se. BANDIERI, Luis María, *La matriz iuspublicista romano-latina en el derecho constitucional*, Ediciones Universitarias Ego Ipse, Buenos Aires 2010, pág. 115.

direito à lei. Lograva-se deste modo a centralização do poder político do Estado moderno, perpetuando uma concepção absolutista do Estado. Suplantou-se ao absolutismo régio pelo parlamentarismo.²³

O *rule of law*, por outro lado, é produto do lento processo desenvolvido sem pausa na Inglaterra desde a *Revolução Gloriosa*, em que não se buscou suplantare um absolutismo por outro, mas substituir a ideia de poder absoluto pela de um sistema jurídico-político complexo, o *common law*.²⁴ O parlamento inglês constituiu-se não em um poder absoluto substituinte do régio, mas em um órgão tutelar dos *privilégios e liberdades* dos ingleses; um órgão mais jurisdicional que legislativo, pois sua origem é a de uma instância de consulta do rei para melhorar o direito existente quando este tinha maus resultados. Este procedimento estava nas antípodas do modelo judicial, pois

em ambos casos regia a exigência do ‘due process’, que implicava a garantia para todas as partes e para todas as posições de poder fazer valer suas próprias razões (audiatur et altera pars) em procedimentos imparciais. Por sua vez, a função legislativa se concebia como aperfeiçoamento, a margem de interesses de parte, do direito existente.”²⁵

Os critérios utilizados para a *extração* do direito dos casos concretos foram: *circumstances, conveniency, expediency, probability*, não se tratou de uma dedução a partir de um *primum verum* racional e imutável, senão um exercício indutivo a partir de casos concretos, mediante *challenge and answer, trial and error*. Por tanto, não havia no parlamento uma clara distinção entre a atividade

²³Cfr. *Ibidem*, pág. 24.

²⁴El vocablo *law* en las expresiones *rule of law* y *common law* no hace referencia a la ley como voluntad política soberana (sea legislativa o no) sino más bien a un *producto de la justicia*.

²⁵ZAGREBELSKY, Gustavo, *El derecho dúctil*, ob. cit., pág. 26.

judicial e a legislativa, sendo esta produto da primeira, ao modo de um tribunal de justiça medieval.²⁶

Pelo contrário, no caso do Estado de direito, em suas distintas variantes, estamos na presença de um poder (legislativo) que decide unilateralmente, cuja formulação é fechada e concluinte, ao modo de um sistema fechado, alheio aos casos concretos. Ademais, teve uma formulação vazia que lhe permitiu albergar, inclusive, totalitarismos contrários ao liberalismo que o iluminou constitucionalmente. Esta concepção, expandida por todo ocidente, especialmente no âmbito continental, produziu resultados inaceitáveis para a reflexão jurídico-política do segundo pós-guerra. Ofereço como exemplo o debate entre H. L. A. Hart e Lon Fuller publicado na *Harvard Law Review* em 1958 sobre se o ordenamento jurídico alemão da então República Federal Alemã estava em condições de perseguir penalmente atos atrozes cometidos durante o período nacional-socialista mas que estavam autorizados, ou inclusive ordenados, pelas leis vigentes nesse tempo. A própria existência e os termos do debate demonstraram que o positivismo jurídico já tinha em 1958 seu atestado de óbito.²⁷

Esta noção de *rule of law* que elaborei tem quatro notas essenciais, a saber:

- a. Previsibilidade e igualdade no tratamento das pessoas em situações iguais,
- b. Participação política na criação das normas e na gestão da coisa pública,
- c. Um contexto político pluralista e de respeito mútuo,
- d. Reconhecimento de um critério de bem comum como fim político e de ordem natural como limite das iniciativas políticas.

3. A lei natural como salvaguarda do *rule of law*

²⁶KRIELE, Martín, *Introducción a la Teoría del Estado*, trad. por Eugenio BULYGIN, Depalma, Buenos Aires 1980, pág. 146.

²⁷Sobre la vigencia de este debate véase CANE Peter, *The Hart-Fuller Debate in the Twenty-First Century*, Hart Publishing, Oxford and Portland (Oregon) 2010.

Foi lugar comum caracterizar o *rule of law* como um produto do liberalismo político. Na verdade, seu surgimento histórico a partir da *Glorious Revolution* e o desenvolvimento que lhe deram – e seguem dando – os autores contratualistas e neocontratualistas parece apoiar essa posição. Não obstante, considero que é necessário que realizemos a desvinculação do *império das instituições*, não apenas do liberalismo, mas de qualquer outra ideologia, e formulemos a hipótese de que se trata de uma organização constitucional essencialmente justa e respeitosa da ordem natural das coisas – também chamada lei natural –, no contexto da modernidade tardia.

Pois bem. Existe realmente uma ordem natural?

Como indicou há mais de 40 anos Carlos Sacheri, a cultura moderna perdeu gradualmente a ideia de ordem a medida que a filosofia foi desvinculando-se da realidade cotidiana para refugiar-se em um jogo mental, sem contato com as coisas concretas. Como consequência deste processo histórico, o homem foi substituindo dados naturais da experiência por construções da razão e da imaginação.²⁸

Assim, surgiram nos últimos dois séculos diversas doutrinas, as vezes opostas entre si, mas cujo denominador comum consiste na negação de uma ordem natural. Por exemplo, o materialismo, que sustenta que tudo que existe é matéria; a matéria vai combinando-se a nível inframolecular e associando-se através de forças mecânicas e químicas de modo totalmente aleatório. Desse modo, tudo é matéria e tudo é acaso. Também o relativismo, que nega a existência de toda realidade permanente. Apoiando-se nas experiências da mudança, nega toda verdade universal, todo conhecimento e toda norma ética são relativos a quem os formula. E finalmente poderia mencionar-se o existencialismo, que foi o grande negador da natureza, em particular da natureza humana. Se

²⁸Cfr. SACHERI, Carlos Alberto, *El orden natural*, Vórtice, Buenos Aires 2007.

minha realização pessoal e minha felicidade não se alcançam de acordo com a natureza a que responde minha pessoa, então devo construir a mim mesmo a partir de minha pura liberdade.

Atualmente, a ideologia de gênero, é um verdadeiro neomarxismo complexo e sofisticado que propõe mais do que formula e persegue mais do que propõe, responde a estas ideias de ausência de natureza humana e ausência de verdade.

Em geral, todas estas maneiras de ver o mundo e a vida têm em comum a suposição de que falar de natureza humana, falar de verdade, ou falar de ordem, implica uma postura rígida e até violenta.

A verdade é muito diferente. A filosofia clássica, baseada na experiência, encara a mudança como algo próprio de tudo que existe. Incluindo-se o costume, leis, ideias e também mudanças físicas. Mas para que haja verdadeira mudança deve haver algo que muda e algo que permanece. Se eu sou o mesmo que há 20 anos atrás é porque algo em mim mudou, mas eu sigo sendo eu. Quer dizer, deve haver um sujeito da mudança.

Para além das mudanças há realidades permanentes: o que chamamos de natureza. A experiência da mudança não apenas não anula esta evidência, mas a pressupõe. A experiência cotidiana nos mostra que as árvores de pera sempre dão peras, e não maçãs. Se uma árvore de pera não dá peras é porque está doente ou velha. Se não há remédio terminará sendo lenha. Nunca faríamos lenha de uma árvore de pera saudável. Assim como podemos distinguir o saudável do enfermo, o que funciona do que não, o bom pai do mal pai, um bom amigo do mal e a lei justa da injusta.

Mas esta ordem envolve tudo, não somente uma ordem moral ou espiritual, é também uma ordem física que se pode apreciar com o microscópio eletrônico ao observar a disposição do DNA em qualquer de nossas células, e com o telescópio espacial, ao observar o rítmico e assombroso movimento de nossas galáxias e dos corpos celestes.

Se não gostamos de falar de natureza humana por ser antiquado, ou de ordem natural porque parece algo demasiadamente

pretencioso, ou de lei natural pois pode dar lugar a confusão, eu proponho, seguindo a um escritor inglês, falar de Tao.²⁹

O Tao é uma ordem que está em tudo o que existe, incluindo o homem. Todo o infra-humano é governado pelo Tao de modo espontâneo. As formigas, as árvores de pera, as aves migratórias e o universo todo obedecem ao Tao. Mas nós homens somos livres, portanto para alcançar a felicidade e a realização pessoal temos que seguir o Tao livremente.

Não estou falando de regras fechadas como as que encontramos em um código ou em um regulamento. Afortunadamente o Tao é composto por princípios imperativos que estão em todas as culturas de todos os tempos, tais como: a vida deve ser preservada na maior medida possível – princípio da vida – ; fazer o bem ao próximo, ao forasteiro, ao mendigo – princípio da beneficência –; respeitar/cuidar dos pais, cuidar dos filhos, amar ao esposo – princípio da família –; defender e honrar o lugar onde nasceste – princípio de patriotismo –; nossos amigos nos reclamam atenção e ajuda/somos felizes com nossos amigos – princípio de amizade –; não enganar ao esposo nem seduzir ao de outro – princípio da fidelidade –; não roubar – princípio da honestidade –; não dar nem aceitar suborno – princípio da justiça pública –; ser verdadeiro – princípio da boa-fé –; não prejudicar /não causar dano/ não ser covarde – princípio da magnanimidade –; e, é preferível a morte a escravidão – princípio da liberdade.

Como o homem é livre em todos os momentos pensamos que o Tao, ou lei natural, é violado. Habitualmente as leis dos países estão em consonância com a lei natural e quem as viola é um delinquente: um ladrão, um assassino, um perjurador, um fraudulento, um estuprador.

Quando esta violência ao Tao é realizada por alguém com poder, gera mais mal, e quando a violência ao Tao se faz por lei, estamos diante de uma lei injusta.

²⁹Cfr. LEWIS, C.S., *La abolición del Hombre*, Encuentro, Madrid 2007.

Há vezes que a violência à lei natural não é pessoal, mas grupal, de uma cultura inteira: a escravidão, o sacrifício de crianças, a poligamia, o divórcio sem razão, a corrupção, a violência política, na China não desejavam ter filhos, em países mulçumanos não permitem a mulher realizar-se integralmente, os povos originários da América praticavam sacrifícios humanos e mutilavam as mulheres.

Nunca se pode violar a lei natural '*in totum*'. Nem individualmente, nem socialmente. Dada nossa liberdade podemos violar uma parte desta ordem natural, mas não toda. É uma hipótese contrafactual: a vida individual ou social não é viável sem o respeito à ordem natural em seu conjunto, ainda que se viole um aspecto dela.

Aqueles que negam a existência da lei natural, ou ordem natural, utilizam para negá-la princípios da própria ordem. Por exemplo, quem justifica o aborto para salvaguardar a liberdade da mulher incorre em contradição: pretende desconhecer a lei natural, com um argumento da própria lei natural.

Levando isto ao plano Constitucional, se não reconhecemos a existência de uma ordem natural que não muda e que não a podemos modificar, que deve ser respeitada imperativamente, colocamos nossa vida, nossa família, nossa liberdade, nas mãos de políticos de plantão. Quer dizer, damos aos políticos mais atribuições que a natureza da vida social requer, pois lhes damos a capacidade de determinar o que está bem e o que não está de modo autônomo e autossuficiente.

A democracia, uma forma de organização política do Estado, baseada na igualdade, na liberdade e na participação política, já não é viável. O governo das instituições como forma de organização constitucional baseada no consenso, alternância, previsão e segurança jurídica, tampouco. Ambas pressupõem princípios inalteráveis que sejam o ponto de partida ou fundamento comum de qualquer discussão ou projeto político.

Os direitos humanos são uma má muleta da ordem natural, eles não são um substituto adequado. O motivo é que estão nas mãos dos políticos e juízes nacionais e internacionais que os interpretam

abusivamente, alterando sua função no ordenamento jurídico, impedindo deste modo o respeito Constitucional aos processos políticos democráticos.

A verdadeira guardiã do Estado de direito não pode ser outra que não a cidadania. Um grande obstáculo neste aspecto é a falta de participação política da classe média. Não me refiro a trabalhar no Estado, tampouco me refiro a ser um político profissional. Me refiro a participar politicamente na vida civil. Ter uma participação cidadã. Em geral a classe média está desiludida com a vida política, tem de trabalhar muito para viver e educar a seus filhos e está muito cansada. Qualquer alternativa de socialização, seja de entretenimento, religiosa, educativa, laboral, é melhor que participar da política.

Hannah Arendt sustentava que a função do Estado – ou seja, *do público* – na modernidade, era proporcionar ao homem um âmbito de expressão em que este podia ter uma identidade e implementar uma ação vital em interação com outros homens.³⁰

Somente a recuperação da política pelas classes médias nos permitiria suavizar até certo ponto o individualismo desintegrador que causa a anarquia e a insegurança que vivemos. Nós, cidadãos, temos que poder discutir e participar na determinação do que é mais justo e melhor para nossa comunidade política. Como afirma Sandel:

Não se chega a uma sociedade justa somente ao maximizar a utilidade ou ao garantir a liberdade de eleição. Para chegar a uma sociedade justa temos de raciocinar em conjunto sobre o significado da vida boa e criar uma cultura pública que acolha as discrepâncias que inevitavelmente surgirão”.³¹

A proposta que Bellamy, denominada *constitucionalismo político*, também vai nesta direção. Sem dúvidas que o *rule of law* não pode garantir ao *rule of law*. A salvaguarda do *governo das*

³⁰Cfr. ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona 1990.

³¹SANDEL, Michel j., *Justicia, ¿Hacemos lo que debemos?*, Debate, Barcelona 2011, pág. 295.

instituições está em outro lado. Certamente não pode estar no princípio da legalidade, porque a lei pode ser arbitrária; tampouco pode ser no governo dos juízes, que também pode cair na arbitrariedade. Todas são condições favoráveis para a salvaguarda que está nas mãos dos cidadãos.

Indubitavelmente que em uma sociedade angelical a questão da organização constitucional é irrelevante. Se fôssemos governados por verdadeiros santos não nos importaria se tivéssemos de estabelecer um sistema parlamentar ou presidencial, ou se devemos enfatizar a vigência de regras institucionais ou o império de juízes e suas normas individuais. Mas não é esta a realidade das sociedades humanas. Todo bom jurista, ou político, deve partir de certo pessimismo antropológico moderado para não errar em suas considerações acerca da organização política de uma comunidade. Talvez por isso o aporte de Hobbes à filosofia político-jurídica ocidental tenha sido tão relevante: sua preocupação pela insegurança responde a uma inquietude legítima da vida social.

Pois bem, sempre seremos governados por seres humanos que ostentarão diferentes funções nas instituições políticas. Resulta da evidência histórica que não existe uma Constituição que possa prevenir perfeitamente a arbitrariedade e inclusive o totalitarismo quando uma ampla porcentagem da sociedade endossa ou é indiferente a tais práticas. Uma grande parte dos autores ocidentais desde a *Revolução Francesa* até o presente caíram na utopia imediatista de querer descobrir a pedra filosofal da Constituição que evite desordens por meio do estabelecimento de uma organização político-jurídica perfeita que assegure o bem-estar de todos e a persecução do bem comum em um contexto liberal.

Quiçá a última destas tentativas entre nós seja a do *neoconstitucionalismo* e o raciocínio mágico que pressupõe o crer que os juízes e a Constituição podem trazer a *paz perpétua* às nossas sociedades. A cotidianidade destrói cruelmente estas esperanças. Antes de tudo, com estas ideias se perdem as dimensões institucional e formal do direito, a previsibilidade e certeza na vida

comum, a ordem e a paz entre os distintos membros e grupos sociais, a unidade e coerência na gestão da coisa pública; ao mesmo tempo em que é promovido um maior individualismo desintegrante da necessária amizade política e um relativismo que impede a saudável discussão política e o acordo a respeito das necessidades e objetivos que a comunidade política deve estabelecer.

Mas se isso não parece ser o caminho e, embora não haja nenhuma Constituição que logre uma organização constitucional paradisíaca, não é menos certo que devemos nos entregar à busca daquela que seja *mais adequada*, tendo em conta as características da sociedade pós-moderna e os imperativos antropológicos universais comportados pela natureza humana. Para esta empresa o que chamei de *governo das instituições* pareceu satisfazer estes anseios, porque sendo de inegável pedigree ocidental, é também favorecer de um *ethos* em que a ordem, a paz, a participação cidadã e o pluralismo possam ser voltados para uma busca genuína do bem comum, respeitando-se a liberdade e os direitos naturais da pessoa humana.

Para que esta alternativa se torne efetiva, a recuperação da *política* é um requisito inevitável, exilada pelo positivismo jurídico do cotidiano da comunidade política. Graças a isso a sociedade civil será uma boa vigilante de suas liberdades e regras de convivência, ao mesmo tempo que um investigador preocupado com o melhor para a comunidade. Obviamente que haverá erro, dissidência, interesses setoriais que entrarão em conflito. Não há que esquecer da fraqueza do espírito humano! Por isso, na discussão política cidadã o uso público da razão exigirá certa objetividade – cristalizada na lei – para a realização de assuntos públicos. Por óbvio requer-se de *um povo*, isto é, uma cidadania não desintegrada, reunida em torno de um bem comum reconhecido como *bem* e como *comum*, e que se encontre ajustada à ordem natural que a legitima e sustenta no tempo. Implicará ao povo, em última instância, a prevalência de um *ethos* que dê valor à ordem, à paz, à liberdade, ao ponto de não se querer cerceá-la nos outros por temor de perde-la para si mesmos.

O professor de Yale Bruce Ackerman sustenta que a Constituição norte-americana é um organismo e não uma máquina, isto é, que tem uma evolução ao longo da história e que os norte-americanos são partícipes dessa evolução. Esta participação se dá no processo denominado movimento-partido-presidência na medida em que os cidadãos se comprometem em distintos movimentos históricos que logo formalizam-se em partidos e consagram presidentes que por sua vez nomeiam juízes para a Suprema Corte e promovem leis emblemáticas, do mesmo modo que os juízes da Suprema Corte sancionam super-antecedentes, sendo incorporados ao cânon constitucional, ainda que não cristalizem-se como emendas constitucionais.³² Essa ideia já está presente em uma linha que vai de Tocqueville a Putnam que enfatiza o papel das tradições e as associações cívicas no sustento do funcionamento da democracia.³³ Certamente é mais razoável supor que uma Constituição permanece democrática porque a sociedade é essencialmente democrática, que pensar que uma sociedade se manterá democrática porque sua Constituição escrita assim o estabelece.³⁴

4. Governo das instituições e *paideia*

Ora, o que isto tem a ver com as políticas públicas de educação? Apenas direi aquilo que pode dizer um professor de filosofia do direito sobre o tema. Além de minhas experiências pessoais na gestão no campo da educação, aqui há algo atinente ao bem comum político que a Educação não pode desconhecer.

Poderia ainda deixar no ar uma pergunta: Como conseguir que um povo participe politicamente, o fazendo de modo a

³²ACKERMAN, Bruce, *La Constitución viviente*, Marcial Pons, Madrid 2011, passim, en especial págs. 44 y ss.

³³Cfr. TOCQUEVILLE, Alexis, *La democracia en América*, Alianza, Madrid 2002, passim.; y PUTNAM, Robert, R., *Para hacer que la democracia funcione*, Galac, Caracas, 1994, passim.

³⁴Cfr. DAHL, Robert, *A Preface to Democratic Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1956, pág 143.

reconhecer a igualdade dos demais em um contexto de respeito mútuo e de respeito ao bem comum e à ordem natural?

Indubitavelmente é um grande desafio para a imaginação e para a vontade, mas talvez não faça diferença que inventemos uma resposta, voltemos à Política de Aristóteles. A obra está dividida em 8 livros. O primeiro orienta-se a descrever a comunidade política, seus fins, o homem como animal político, a escravidão, a propriedade, a administração e a autoridade. Os livros segundo a sexto estudam os distintos regimes políticos e Constituições, qual é a melhor, como se pode preservar os regimes políticos, a divisão de poderes, a importância da classe média. O livro sétimo descreve como seria a comunidade política ideal, tanto de um ponto de vista material como constitucional. A metade do livro sétimo e todo o oitavo, Aristóteles os dedicam à educação pública.

Percebeu com clareza que a única maneira para que uma comunidade política seja próspera, estável e assegure ao mesmo tempo a liberdade e permita a realização pessoal do indivíduo era por meio da educação.

E o que diz sobre a educação? Fala de tudo, menos do que falam hoje em dia os pedagogos e experts em educação. Primeiramente, preocupa-se com a saúde do corpo das crianças, para que sejam educados por pais maduros, de modo que defenda a continência sexual nos adolescentes, para que eles possam amadurecer de forma ordenada. Mas também limita o número de filhos e a idade de procriação. Que as grávidas se alimentem bem, como as crianças, especialmente com leite, e que o adultério seja castigado.

Uma vez nascido é preferível acostumar as crianças ao frio porque lhes fortalece a saúde, devem jogar jogos nobres próprios de homens livres e deve-se ensinar-lhes narrativas míticas, pois assim se lhes abrirá o caminho para suas futuras ocupações. Deve-se cuidar para que não ouçam linguagem obscena em casa, e a contemplação de representações e relatos indecentes. Tudo isso deve ser proibido e castigado na sociedade porque prejudica a educação das crianças.

Porém, quando falamos de crianças de mais de sete anos, até vinte e um, que são educados pela comunidade política e não pela família, valeria a pena perguntar-se pelos conteúdos. Entre eles há coisas que são meramente úteis como as primeiras letras, menos importantes, mas logo que há que ensinar a valentia (ginástica) e a saber disfrutar da beleza e do tempo livre (música). Ou seja, o conteúdo da educação pública para Aristóteles é essencialmente moral e não de instrução.

Hoje parece que as demandas do mercado de trabalho e a complexidade de nossa sociedade requerem de nós muita instrução, mas a verdadeira prosperidade de nossos países depende de um sistema político previsível, de instruções estáveis, liberdade, participação, respeito mútuo e reconhecimento de um critério de ordem natural como limite das iniciativas políticas.

Para isso é necessário realizar uma verdadeira *Paideia*, quer dizer, uma educação que transmita um *ethos* republicano de liberdade, respeito mútuo, ordem, abertura à verdade e o bem de todo o povo.

O neomarxismo trocou a luta de classes pela luta de elites intelectuais a partir das quais se estabelecem políticas educativas para súditos e não para cidadãos. Segundo elas, se ensina às crianças o que não podem pensar nem dizer: o politicamente correto. Não é permitido dizer nenhuma verdade sob pena de ser tachado de violento, fundamentalista ou retrogrado. Aí está o nosso desafio atual.

Já um homem alheio ao âmbito jurídico como Chesterton advertia que nos Estados Unidos a Constituição tinha um ponto de contato com a inquisição espanhola, e isto

encerra uma verdade e, talvez ainda mais estranhamente, contém um elogio. A Constituição norte-americana assemelha-se à inquisição espanhola nisto: funda-se em uma crença. Os Estados Unidos é a única nação no mundo que se funda em um credo. Esse credo é declarado com lucidez dogmática e até teológica na Declaração de Independência; talvez uma peça da política prática que é também política teórica, além de grande literatura. Enuncia

que todos os homens são iguais em suas pretensões de justiça, que os governos existem para lhes dar essa justiça, e que também, por inferência, condena o ateísmo, em razão de que claramente nomeia ao Criador como a autoridade fundamental a partir da qual derivam esses mesmos direitos. Ninguém espera que um sistema político moderno proceda logicamente na aplicação de tais dogmas, e na questão relativa a Deus e ao governo, é naturalmente a reivindicação de Deus que é levada de maneira mais leve. A questão é que há um credo, se não sobre o divino, pelo menos sobre coisas humanas.”³⁵

No mesmo sentido, Arturo Enrique Sampay sustentava que

quando o ceticismo apodera-se do espírito dos governados para apreciar um conjunto de leis, mais vale lhe dar forma legal a caducidade já decretada. Uma constituição deve ser, para que esteja em pleno vigor, como afirma Maurice AMÓS, uma religião sem dogma.”³⁶

Sem *paideia* será impossível alcançar esta crença que pode manter viva nossas ânsias de liberdade e racionalidade em relação à ordem natural, aí está o desafio dos homens de boa vontade.

³⁵CHESTERTON, G.K., *Mi visión de los Estados Unidos*, Losada, Buenos Aires 2010, pág. 31.

³⁶SAMPAY, Arturo Enrique, *La Constitución de Entre Ríos. Ante la moderna ciencia constitucional*, Pradasi, Paraná 1936, pág. 12, [en la reimpressão fascimular *Ciencia Política y Constitución*, Editorial Docencia, Buenos Aires 2011].

Ecossistema e Ecologia Humana: novos nomes da ordem natural e a Lei Natural

*Daniel Herrera*¹

*Cristiane Velasque da Silva (Tradução)*²

Introdução

Por que há ordem e também há caos? Esta poderia ser uma variante da questão proposta por Leibniz. Por que há algo em vez de nada? Ou na versão existencialista de Heidegger. Por que é o ente e não o nada? Como a primeira e fundamental questão da metafísica com a qual ele começa sua introdução a mesma³. Na verdade, não há equivalência real entre os termos em questão – ser e nada –, mas apenas correlação pela oposição, em que usamos nada como uma negação do ser, porque nada, ontologicamente, nada é, não possui uma entidade real, embora seja expressa como se fosse algo – com uma certa entidade positiva: o nada.

Então, dizemos que a questão de por que há ordem e não caos é uma variante da questão de por que existe o ser e não o nada, ciente de que a ordem sempre é a ordem de algo, não é uma realidade em si mesma, mas uma relação ou conexão de diferentes

¹ Doutor em Ciências Jurídicas pela Pontifícia Universidade Católica Argentina. Professor e Decano na Faculdade de Direito da UCA. Diretor da Cátedra Internacional *Ley Natural y Persona Humana*.

² Mestranda em Direito Ambiental pela Universidade de Caxias do Sul. Bolsista CAPES.

³ Cfr. HEIDEGGER, Martín. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2003, p. 13.

realidades. Portanto, o que é ordenada é a própria realidade, é o ser ou os diferentes entes nos quais esse ato de ser se manifesta, que mantêm uma certa ordem entre si, começando pela própria ordem da natureza. Com isso, a ordem sempre se refere a algo que mantém certo pedido em si mesmo ou em relação a outro ou a outros algos e, na ordem natural, essa ordem é baseada na própria natureza. A este respeito, podemos citar Caturelli:

A natureza é anterior a ordem precisamente porque o causa, porque não haveria ordem alguma sem ela; como dizia Aristóteles, nas coisas que são por natureza e de acordo com isso, não há desordem porque ‘a natureza é em todas causa da ordem’: se refere tanto à ordem intrínseca de um ente (como, por exemplo, a existente entre os órgãos de um corpo vivo) quanto à ordem extrínseca (como a existente entre indivíduos da mesma espécie); mas também se refere à ordem existente entre a causa livre e seu fim. Em todos os casos se tratará sempre de uma relação das partes entre si e seu próprio fim; se olharmos para orientação do fim, ‘ordem inclui algum momento de anterioridade e mais tarde; se atendemos à referência mútua das entidades ordenadas, a ordem ‘não será outra coisa senão uma certa relação das partes entre si’.⁴

Portanto, a natureza é substância e a ordem é um acidente. Embora seja um acidente próprio – uma propriedade da entidade.

Sempre que falamos de ordem, nos referimos a certa disposição, a um determinado critério – ordem – pelo qual cada coisa ocupa o lugar que lhe corresponde e cumpre a função apropriada. Santo Agostinho definiu a ordem como a *disposição que atribui às coisas diferentes e ao igual o lugar que lhe corresponde*⁵. Assim, podemos falar da ordem do corpo de um ser vivo, da ordem que os vivos mantêm entre si e com matéria inerte, da ordem artificial de uma biblioteca ou de um computador. Em todos os casos, estamos lidando com relações entre partes de um corpo ou entre entidades que

⁴ CATURELLI, Alberto. *Orden Natural y Orden moral*. Buenos Aires: Gladius, UCALP, 2011, p. 94.

⁵ SAN AGUSTÍN. *Ciudad de Dios*, XIX, 13, 1.

estão ligadas entre si como partes de um todo, de acordo com uma certa ordem que dá unidade na diversidade. Esta unidade pode ser de duas maneiras: 1) uma unidade substancial – que existe em si mesma – composta de partes constituintes ou constituintes de acordo com uma determinada ordem, como a que existe entre os órgãos do corpo humano ou aquilo que existe entre o corpo e a alma que o anima; 2) uma unidade de ordem – próprio acidente, que existe em outra, que está na substância – composta de diversas entidades que mantêm uma certa ordem que dá unidade, como a que existe entre os membros de uma sociedade ou um Estado.

Dito isto, podemos verificar que as diferentes ordens a que nos referimos não são meramente estruturais e estáticas, mas ao mesmo tempo são funcionais e dinâmicas, na medida em que as diferentes partes relacionadas como partes do mesmo inteiro interagem entre si, produzindo não só um equilíbrio entre os diferentes componentes, mas também uma harmonia que se reflete no todo, como ocorre, por exemplo, em uma obra musical, onde cada nota toma seu lugar, mas ao mesmo tempo interage harmoniosamente com as outras notas resultando na peça musical. A este respeito, Gustave Thibon assevera:

O equilíbrio fiel é o indicador ideal de equilíbrio. Isto, por definição, baseia-se na igualdade. A partir do momento em que o peso aumenta em um dos pratos, o equilíbrio está quebrado ... Harmonia, pelo contrário, exige desigualdade. Cada cordão da lira emite um som diferente e a proporção correta entre esses sons constitui a beleza da música. Não se trata mais de forças opostas que se cancelam, mas uma concordância interna, uma convergência espontânea entre elementos [...] Em equilíbrio, as quantidades são equilibradas uma contra a outra; em harmonia, as qualidades se complementam⁶.

Atualmente falamos de ecossistema para nos referir à ordem do conjunto de seres vivos e ao ambiente ou ambiente físico onde eles

⁶ THIBON, Gustave. *El equilibrio y la armonía*. Madrid: Rialp, 1981, p. 118.

se relacionam e se desenvolvem – ordem natural. O termo sistema é composto da proposição grega *syn* – com ou ao lado – e do verbo *histemi* – colocar – e expressa a ideia de colocar as partes em conjunto constituindo uma ordem⁷. Assim, Ferrater Mora em seu Dicionário de Filosofia define o sistema como um *conjunto de elementos relacionados um com o outro funcionalmente, de modo que cada elemento do sistema é uma função de algum outro elemento, não havendo elemento isolado*⁸. Por outro lado, usamos ecologia para indicar a ciência ou disciplina que estuda essas relações no contexto do ecossistema⁹. Agora, é importante enfatizar como o centro do sistema para o homem e como o núcleo da ecologia para a ecologia humana – lei natural –, como se referiu João Paulo II¹⁰.

Por este motivo o presente artigo possui duas partes claramente diferenciadas. A primeira refere-se à ordem natural – ecossistema –, enquanto a segunda trata especificamente à lei natural – ecologia humana. Embora sejam noções intimamente relacionadas, não são iguais, porque enquanto a ordem natural inclui a ordem física e biológica regulada pelas leis naturais – físicas, químicas e biológicas –, a lei natural – embora com fundamento metafísico – se refere à dimensão moral – também política e jurídica – do homem. Da mesma forma que a ecologia estuda o ecossistema da natureza em suas diferentes dimensões – física, química, biológica – e a ecologia humana situa o homem como centro, início e fim de todo o ecossistema, somando-se às dimensões anteriores, a dimensão moral, político e jurídico.

A perspectiva do presente trabalho é filosófica, visto que é um tópico *fronteiriço* entre teologia, filosofia e ciência, me referirei circunstanciadamente a outras perspectivas. Mas neste caso, as

⁷ Cf. MIROSLAW. Karol. *Orden natural y Persona humana, la singularidad y jerarquía del universo según Mariano Artigas*. Pamplona: Eunsa, 2000, p. 135.

⁸ FERRATER, Mora, J. *Diccionario de Filosofía: nueva edición revisada*. Barcelona: Ariel, 1994, p. 3305.

⁹ Cf. FRANCISCO. “*laudato Si*”, 138.

¹⁰ Cf., JUAN PABLO II, “*Centesimus Annus*”, 38.

reflexões não serão pessoais, mas limitar-me-ei a indicar a teoria científica pertinente ou citar o pensamento de algum autor nesse sentido.

1. A ordem natural ou o ecossistema

Como vimos, a realidade não é um caos. Na natureza, há uma ordem. Em outras palavras, existe uma disposição pela qual cada coisa ocupa o seu lugar apropriado e cumpre com a função que lhe é adequada. Esta é uma afirmação compartilhada tanto pelo pensamento mítico e filosófico antigo, como pelo teológico judeu cristão e filosófico cristão posterior, e até mesmo pelo cientista moderno. Conseqüentemente, constitui um bom ponto de partida para a nossa apresentação.

1.1. O pensamento mítico e filosófico antigo

Por mito, vulgarmente se entende como uma narração sem qualquer veracidade. No entanto, esse não foi o sentido original, porque como diz Mircea Eleade:

o mito conta uma história sagrada; relata um acontecimento que ocorreu no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos (...) o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma 'história verdadeira', uma vez que se refere sempre a realidades. O mito cosmogônico é "verdadeiro", porque a existência do mundo existe para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente "verdadeiro", uma vez que a mortalidade do homem o prova"¹¹.

O mito não é algo irracional – apenas os seres racionais elaboram mitos – , mas sim pré-lógico, isto é, anterior ao *logos* e à argumentação racional ou lógica do pensamento filosófico, após o qual se chega de um passo do mito para o *logos*, que consiste em

¹¹ ELIADE, Mircea. *Mito y Realidad*. Barcelona: Ed. Labor SA, 1968, p. 12.

uma depuração do mito por parte do *logos*¹². Ao falar de princípio, não se refere ao início cronológico, mas sim ao princípio ontológico ou origem das coisas, não ao tempo inicial, mas primordial como disse Mircea Eliade. Em outras palavras, ao não poder explicar a realidade de maneira lógica ou filosófica, recorreremos à figura poética teogônica que, conforme descreve Jaeger, nunca perde contato com a ordem natural do mundo¹³.

Então, desde o orfismo até Aristóteles, bem como desde as religiões antigas – tanto egípcias como mesopotâmicas, indo-americanas, hindus ou chinesas – a realidade constitui um cosmos, isto é, um conjunto harmonioso e belo, formado por um princípio organizador, planejado, a *alma do mundo*, que ordena o conjunto de elementos materiais naturais.

Em suma, o cosmos, o universo é divinizado, é deus. Não é um deus transcendente e muito menos pessoal, como será na concepção judaico-cristã, mas sim um deus imanente e impessoal identificado com as forças naturais divinizadas e antropomorficamente representadas nos vários deuses do politeísmo pagão. Como preceitua Caturelli:

Com a ausência da ideia de Criação ou o começo absoluto por um ato livre de Deus, quase todos os principais mitos arcaicos estão presentes: o retorno cíclico. Cronos no início, com o qual, desde a eternidade, há a lei da necessidade: a genealogia por pares estritos de todos os deuses que lembra as gerações divinas dos gnósticos. E, como veremos, embora os logotipos tenham purgado o mito, esse processo nunca eliminou completamente o mito que permaneceu um elemento pré-filosófico e não filosófico em toda a filosofia Grega¹⁴.

¹² Cf. CATURELLI, Alberto. *La metafísica Cristiana en el pensamiento occidental*. Buenos Aires: Ediciones Cruzamante, 1983, p. 34.

¹³ Cf. JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 19.

¹⁴ CATURELLI, Alberto, op. cit. Pág. 12.

Em outras palavras, nem o ser imutável de Parmênides; nem o logos que rege a realidade em mudança de Heráclito, que reaparece no estoicismo e em Cícero; nem a ideia do bem de Platão como base da participação eidética em seres materiais, nem o puro ato de Aristóteles como o princípio imutável do movimento circular e eterno do mundo, são capazes de romper definitivamente a concha do universo e atingir o fundamento último, máximo do cosmos ou da ordem natural.

Isso não significa que não reconheçamos as sementes da verdade que podemos encontrar nelas e que as elaborações superiores da filosofia antiga não constituam uma superação do espírito humano, que mesmo o Cristianismo resgata e recria dando-lhe uma nova dimensão, como acontece com a Noção de participação platônica, ou ato e poder aristotélico, que concebe a natureza – física – como a essência como princípio intrínseco do movimento do ser para o seu fim, no pensamento de Santo Agostinho e Santo Tomás, entre outros, ou da lei ciceroniano estoico natural que São Paulo leva dando um novo senso que o localiza para a economia da salvação, que depois segue os Padres e Doutores da Igreja, entre os quais também o bispo de Hipona e Aquino. Porém, estas sementes da verdade e a ordem natural do universo de tudo, só atingem a sua plenitude com o cristianismo a partir do fundamento final com base em um Deus pessoal, transcendente e ao mesmo tempo encarnado, que só aconteceu com a concepção da criação e da redenção cristã.

1.2. O pensamento teológico e filosófico cristão

*No princípio Deus criou o céu e a terra*¹⁵. Estas são as primeiras palavras das escrituras sagradas, que podemos interpretar junto com as primeiras palavras do prólogo joanino:

¹⁵ GÊNESIS, 1.

No princípio era o Verbo (Logos-Palavra), e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada do que foi feito se fez. [...] e o Verbo se tornou carne e habitou entre nós e contemplamos a sua glória, glória que ele recebe do Pai como o único Filho cheio de graça e de verdade”¹⁶.

Na verdade, na Sagrada Escritura, não temos um só relato da Criação, mas dois: 1) Javista; 2) Sacerdotal. Considerando que o Javista depois de se referir à criação da terra e dos céus se concentra na criação do homem que ele formou com o pó do chão – corpo – e respiração – alma –, até culminar com o pecado original e o exílio; O Sacerdotal refere-se à ordem de criação de todas as coisas e seres da natureza por meio da história dos sete dias – os seis da criação propriamente dita e a instauração do Sabbat, descanso divino, como dia de adoração e culto – culminando na criação do homem à sua imagem e semelhança que recebe o mandato de Deus para ser frutífero e preencher a Terra e subjugar-la – o que não significa um domínio despótico, mas uma direção responsável como administrador e custodiante da criação. Curiosamente, o primeiro cronologicamente – Javista – foi o segundo na escrita atual, e o segundo – sacerdotal – foi o primeiro. A origem dessa mudança é atribuída ao fato de que durante o exílio na Babilônia e para contrariar as cosmogonias babilônicas, os sacerdotes procederam a uma segunda redação da criação que eles consideravam mais apropriada do que a versão original – Javista – atribuída a Moisés, mas pelo respeito pela tradição mosaica não substituiu o outro, mas se sobrepunham, começando com a nova versão sacerdotal e depois colocando a versão original Javista.¹⁷

Como diz Gustavo Podestá, a diferença da nossa palavra criação, que, sem prejuízo de correspondência *per si primo* a Deus como Criador, pode ser estendida analogicamente à ação humana,

¹⁶ SAN JUAN, 1-14.

¹⁷ Cf. ARNAUDO, Florencio José. *Creación y Evolución*. Buenos Aires: Educa, 1998, p. 31- 33.

como quando falo de uma criação artística, etc., a língua hebraica usou um termo reservado exclusivamente para Deus, o *barah* e o que essa palavra hebraica significa não é tanto uma ação de Deus no tempo, porque Deus é eterno e, portanto, está fora do tempo – temos a falsa ideia de que um dia Deus criou o mundo. Que dia é esse? Se o tempo e os dias como uma forma de contar o tempo começam com o mundo, como uma medida do movimento das coisas –, mas sim como uma dependência radical e ontológica da criatura do Criador. Por outro lado, os verbos hebreus – continua Podestá – não expressam, na sua forma, passado ou tempo presente, como na conjugação espanhola – por exemplo –, por isso seria mais apropriado dizer *Deus cria o universo* – constantemente, cria e sustenta no ser – do que *Deus criou o universo* – como se referindo a uma ação passada de Deus que colocou o universo em movimento e que a partir daí começou a andar sozinho.¹⁸

Portanto, a escrita sagrada não é um livro científico que pretende explicar como é o processo que dá origem ao desenvolvimento do universo, nem um tratado filosófico que busca a partir de uma única razão encontrar o fundamento natural ou mais ainda, naturalista da ordem natural das coisas. Ao contrário, é um texto revelado, que neste caso reafirma uma verdade metafísica fundamental: que Deus é aquele que É – como é revelado a Moisés quando ele pergunta qual é o seu nome – e que tudo o que existe, existe por Deus e para Deus, na medida em que depende do seu ser e da perfeição da obra criadora e redentora de Deus: separado e, ao mesmo tempo, Deus conosco.

Cabe ressaltar que, obviamente, a criação é um conceito central de toda a patrística e escolástica, podemos destacar Santo Agostinho que afirma que Deus ao criar tudo o que existe inclui potencialmente e de forma causal algumas razões seminais antes que aparecessem as coisas de acordo com as etapas do tempo conforme conhecemos, o

¹⁸ Cf. PODESTÁ, Gustavo E. *Creación, Metafísica Cristiana y Nueva Era*. Buenos Aires: Claretiana, 1994, p. 37 y sigtes.

que se considera um antecedente da teoria evolutiva compatível com a Criação. Agora, será em Tomás de Aquino – a quem Pieper chama a Thomas o Criador –, em que alcança sua expressão mais acabada. Para ele, a criação não se refere tanto à noção de começo, nem ao início do tempo – que também considera – que não podemos demonstrar apodicamente, mas apenas pela fé¹⁹. Em vez disso, a criação se refere à participação metafísica, que explica a dependência essencial das entidades criadas em relação ao Ser não criado – a própria criação é entendida como esta relação transcendental e constitutiva de dependência na ordem do ser.

Então, se nos colocarmos a partir da perspectiva da realidade criada – que é nossa perspectiva –, a criação é algo real no objeto criado, apenas como um relacionamento, porque, como Deus cria coisas *ex nihilo*, ou sem movimento ou mutação, não permanece neles mais do que a relação real com o Criador como o princípio de seu ser²⁰. Portanto, a ordem natural não seria nada mais, mas, ao mesmo tempo, nada menos do que uma ordem criada, isto é, uma ordem nas coisas que existem em virtude da relação de dependência radical que têm em relação ao Criador: *A criação não é uma mudança, mas a própria dependência do ente criado no que diz respeito ao seu princípio*²¹.

1.3. O pensamento científico moderno

Também no pensamento científico moderno achamos que a realidade responde a uma determinada ordem e seu propósito científico é conhecê-la. Quando, em 1926, Heisenberg formulou na física o princípio da incerteza, que afirma que quanto mais precisa seja a medida da posição de uma partícula, com menor precisão pode-se medir sua velocidade e vice-versa, foi o começo do fim para

¹⁹ Cf. SANTOTOMÁS DE AQUINO. S.Th. I q. 46 a. 2.

²⁰ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO. S.Th. I q.45 a. 3.

²¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. CG. II, 18.

o modelo determinista e positivista de Laplace, que argumentou que podemos prever exatamente o que aconteceria no universo – incluindo o comportamento humano – se pudermos conhecer o estado completo – com suas leis – em um instante de tempo²². A este respeito, Ratzinger diz:

É impressionante o que Heisemberg manteve nas conversas com seus amigos: outro processo correu paralelamente à configuração da física moderna: a evasão de um positivismo, que o físico impôs, e pelo qual se proibiu levantar a questão de Deus. Heisemberg demonstra como o mesmo conhecimento do real e sua profundidade forçaram a se perguntar sobre a ordem que o sustentava²³.

Pressupõe-se que uma ordem exige uma organização, o que leva – como disse Heisemberg – à questão de Deus como Criador e organizador do universo. Nesse sentido, podemos entender a famosa expressão de Einstein: Deus não joga dados – seja qual for a ideia de Deus –, o que reflete o problema de que:

o eternamente incompreensível no mundo é que o mundo é compreensível, minha religião consiste em uma humilde admiração em relação ao espírito superior e sem limites que se revela nos mínimos detalhes que podemos perceber nas coisas com nossos espíritos falíveis e frágeis. Esta profunda convicção da presença de uma razão superior e poderosa que revela na imensidão do universo aqui minha ideia de Deus²⁴.

Uma questão que está no limite ou fronteira da ciência – no sentido moderno do termo –, com metafísica e teologia, e que requer um diálogo permanente entre as três perspectivas, que é apenas uma parte do diálogo entre a razão – filosófica e científica – e fé – sobre a qual a teologia repousa.

²² Cf. HAWKINGS, Stephen W. *Historia del Tiempo*. Buenos Aires: Editorial Crítica, 1988, p. 83.

²³ RATZINGER, Joseph. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1979, p. 38.

²⁴ EINSTEIN, Albert. *The Journal of the Franklin Institute*, 1936, vol. 221, n. 3.

Por exemplo, na cosmologia, o modelo do Big Bang já é aceito hoje majoritariamente. Neste, é estabelecido que o universo forma uma ordem evolutiva a partir de uma grande explosão inicial de um átomo infinitamente denso – Big Bang. Esta explosão é uma singularidade em que não se verificam as leis da física – como é também o caso dos buracos negros –, então não consigo saber o que aconteceu antes do Big Bang – e no Big Bang mesmo – e que, mesmo se algo acontecesse, teria consequências posteriores. Isto é assim porque se inicia o espaço-tempo que configura as dimensões do universo, por este motivo seria quase impossível falar de um tempo antes do tempo propriamente dito.

A partir daí o universo se expande em todas as direções até atingir um ponto em que, como consequência da força gravitacional, começa a se contrair até uma implosão final – Big Crunch –, embora nem todos coincidam nesse fim. Agora, a descoberta de partículas subatômicas – hoje observadas por meio de aceleradores de partículas – permite verificar o equilíbrio da matéria que gira em torno das quatro forças fundamentais da natureza que regulam a ordem do universo: nuclear forte, nuclear fraca, eletromagnética e gravitacional²⁵.

Esta teoria – do Big Bang – cuja primeira formulação científica e matemática é a de Gamow em 1948, no entanto, é inspirada na hipótese de Lemaitre – sacerdote católico - 1894/1966 – que era presidente da Pontifícia Academia das Ciências – do *Primeval Atom*, infinitamente denso, através do qual a termodinâmica propôs combinar o princípio da degradação da matéria – entropia – com a física recente das partículas subatômicas, para explicar a expansão do universo²⁶. A teoria também tem uma base empírica nas observações de Hubble em 1929 sobre o voo ou voo longe das galáxias – o que confirma as previsões de Friedmann ao corrigir a

²⁵ Cf. SANGUINETTI, Juan José. *El origen del universo*. Buenos Aires: Educa, 1994, p. 176. En el mismo sentido, HAWKING, Stephen W., op.cit. pág. 101 y sgtes.

²⁶ Cf. SANGUINETTI, Juan José, op.cit. Pág. 136.

teoria da relatividade de Einstein – e o efeito Doppler pelo qual se verifica que a luz das estrelas que se afasta de nós transforma-se em um espectro vermelho²⁷. Também é compatível com a teoria da relatividade geral de Einstein, que, embora partir de 1931 adere ao modelo expansivo. Também é compatível com os últimos estudos de Penrose e Hawking de 1970 – embora o último abandone a ideia de aderir a um modelo do universo sem início absoluto²⁸.

A teoria do Big Bang rivalizou com a teoria estacionária do universo, na qual mediante um método teórico dedutivo – sem base empírica – rejeita a hipótese do momento original e propõe o que chama de *princípio cosmológico perfeito* segundo o qual o universo se apresenta igual no tempo, a qualquer observador a qualquer época. Esta teoria é formulada por Bondi e Gold em 1948 e adotada por Hoyle em 1950. Na verdade, qualquer um dos dois modelos é compatível com a noção de criação divina²⁹, embora na prática a teoria estática esteja associada a concepções materialistas, enquanto a do Big Bang foi considerado mais parecida com o início absoluto do tempo da criação divina. De fato, Pio XII, em um discurso perante a Pontifícia Academia das Ciências em 28 de novembro de 1951, apontou a compatibilidade entre o modelo do Big Bang e a doutrina da Criação³⁰.

A partir da década de oitenta do século passado, o modelo padrão do Big Bang é posto à prova pela aparição de novas teorias, especialmente as cosmologias quânticas e inflacionárias – Guth, Linde – que levantam a possibilidade de diferentes universos – universos mãe e bebê – e até mesmo de um meta universo; um cosmos sem começo singular – Hartle-Hawking –; a origem espontânea do cosmos – Tryon –; o modelo da autocriação quântica do cosmos – Vilenkin –; o nascimento flutuante do cosmos –

²⁷ Cf. HAWKING, Stephen W., op.cit. pág. 61 y sgtes.

²⁸ Cf. HAWKING, Stephen W., op.cit. pág. 61 y sgtes.

²⁹ Cf. SANGUINETTI, Juan José, op. cit. Pág. 147.

³⁰ ACTA APOSTOLICAE SEDIS, 44, 1952, pp. 31-43.

Princeton J.R. Gott e Zeldovich –³¹ ou o tempo que precede o universo ou o nosso tempo – Prigogine-Stengers –³². Em suma, cabe à ciência resolver o problema, para o qual pode ter que enfrentar o desafio de desenvolver uma teoria unificada da Física, que liga a relatividade geral à mecânica quântica e permite conhecer os fenômenos tanto em grande escala – macrocósmica – como em pequena escala – microcósmica –³³, embora nunca atinja certeza absoluta em virtude do princípio de incerteza de Heisenberg, que constitui um limite ou uma fronteira em relação ao problema metafísico básico que não é da sua competência para resolver.

Por sua parte a biologia parece impor o modelo evolucionista, o qual argumenta que todos os seres corpóreos foram se transformando a partir de uma origem comum e que, como principais exponentes: Lamarck – adaptação forçada do organismo ao meio, que é transmitida hereditariamente –, Darwin – a seleção natural espontânea dos mais aptos na luta pela sobrevivência –; Simpson – elabora uma teoria sintética em que as mutações são produzidas por acaso juntamente com a seleção natural –; Teilhard de Chardin – as mutações são o resultado de uma aleatoriedade direcionada – por Deus? – por meio da lei da complexificação até alcançar o espírito ou a consciência no ponto Omega da evolução natural –; Monod – as mutações genéticas são produzidas por acaso –; Gould – as espécies surgem da ramificação das espécies progenitoras e resultariam de uma mudança baseada na acumulação de características genéticas potenciais que explodem abruptamente e periodicamente – o equilíbrio interrompido – por acaso³⁴.

³¹ Cf. SANGUINETTI, Juan José, op. cit. Pág. 263 y sgtes.

³² Cf. PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle. *Entre el tiempo y la eternidad*. Buenos Aires: Alianza Editora, 1992.

³³ Cf. HAWKING, Stephen W., op.cit. pág. 79.

³⁴ Cf. ARNAUDO, Florencio José, op.cit., pág. 67 a 102.

Sem prejuízo da sua grande aceitação, ainda existem muitas questões e problemas não resolvidos, como a origem da vida a partir de uma matéria inerte ou a origem do pensamento da vida irracional, dado que ambos os fatos se referem a uma descontinuidade metafísica que configura mais de um passo quantitativo em uma escala ascendente, um salto qualitativo real na ordem metafísica.

A aparição do evolucionismo deu origem a uma grande controvérsia. Especialmente por causa da influência de suas versões materialistas, considerando-se o inimigo número um do criacionismo. Na verdade, não pode se opor à criação e evolução *per si*. A verdadeira oposição não é entre o criacionismo e o evolucionismo, porque se trata de diferentes níveis epistemológicos - teológicos e metafísicos, o primeiro, o segundo científico - e, portanto, respondem a questões diferentes³⁵; mas a verdadeira oposição é entre a criação e a eternidade do mundo, por um lado, e entre o evolucionismo e o fixismo - o que sustenta que os seres naturais sempre foram como são hoje, por exemplo, Linnaeus -, por outro. O primeiro dilema já foi devidamente tratado. Quanto ao segundo, podemos dizer que ambos - o evolucionismo e o fixismo - podem ser compatíveis com a doutrina da criação, desde que não contradizem os seus fundamentos. Portanto, a inclinação para um ou outro é uma questão científica sujeita a verificação empírica.

Por isso, no que diz respeito à evolução, como vimos, Santo Agostinho discorria sobre as razões seminais feitas por Deus no ato da criação, Pio XII em sua *Humani Generis* considerou uma hipótese séria que exigiu ser investigada e João Paulo II em uma mensagem aos membros de A Pontifícia Academia das Ciências, de 22 de outubro de 1996, afirmou que

Hoje, quase meio século após a publicação da encíclica, o novo conhecimento nos leva a acreditar que a teoria da evolução é mais do que uma hipótese. Na verdade, é notável que esta teoria tenha

³⁵ Cf. RATZINGER, Joseph. *Creación y pecado*. Pamplona: Eunsa, 1992, p. 75.

sido gradualmente imposta ao espírito dos pesquisadores, por causa de uma série de descobertas feitas em várias disciplinas de conhecimento. A convergência, de forma alguma procurada ou provocada, dos resultados de obras realizadas independentemente um do outro, constitui, por si só, um argumento significativo a favor dessa teoria.³⁶

Logo, esclarece

(...) mais que da teoria da evolução é conveniente falar sobre as teorias de evolução. Esta pluralidade afeta, por um lado, a diversidade das explicações que foram propostas em relação ao mecanismo da evolução e, por outro, as várias filosofias a que se refere. Há também leituras materialistas e reducionistas, bem como leituras espiritualistas. Aqui, o julgamento pertence propriamente à filosofia e depois à teologia (...) as teorias da evolução que, com base nas filosofias em que se inspiram, consideram que o espírito surge das forças da matéria viva ou daquilo que se trata de um simples epifenômeno desta questão, eles são incompatíveis com a verdade sobre o homem³⁷.

Consequentemente, no caso do evolucionismo que hoje parece se impor, é necessário discernir entre aquelas teorias reducionistas e materialistas para as quais a alma humana é apenas um epifenômeno culminante da evolução da matéria e não criada diretamente por Deus em cada homem, das teorias espiritualistas que protegem a origem divina do processo evolutivo, a intervenção direta de Deus na criação da alma humana³⁸ e que a diversidade das espécies vem da diversidade das formas de acordo com o plano de Deus, sem prejuízo de uma preparação ou disposição necessária de matéria como condição – ou como causa material – para receber sua forma³⁹.

³⁶ JUAN PABLO II. Discurso a la Pontificia Academia de Ciencias, 22 de octubre de 1996, www.vatican.va

³⁷ Cf. Id. Ibid.

³⁸ Cf. *Humani Generis*, 29.

³⁹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, C.G. II, 39 a 45.

Na verdade, muito é discutido sobre a compatibilidade ou não do darwinismo com a doutrina da criação, especialmente do último parágrafo da Origem das Espécies que diz:

Há uma grandeza nesta opinião de que a vida com suas diversas faculdades, foi infundida em sua origem pelo Criador de algumas maneiras ou uma única talvez e que inúmeras maneiras e cheias de maravilhas se desenvolveram a partir de uma origem tão simples para continuar evoluindo na sucessão dos séculos.⁴⁰

Na verdade, este parágrafo não estava na versão original e aparece apenas na segunda edição como resultado das numerosas críticas, como o próprio Darwin reconhece em uma carta ao JDHoover de 29/03/1862, na qual afirma que tiveram que ceder à opinião pública:⁴¹

Por outro lado, um neo-darwiniano como Gould (aceita a seleção natural, mas não o gradualismo de Darwin) já não coloca esse problema e ressalta que a evolução é um mecanismo imprevisível que não responde a uma intenção externa única. A imagem de um Deus - não importa o que Deus - sentado lá, entre as nuvens, projetar a espécie um após o outro, já não é mais uma alternativa possível à evolução⁴².

Porém, o evolucionismo não é reduzido, nem se esgota no darwinismo ou no neodarwinismo. Por exemplo, também encontramos outras concepções evolucionistas espiritualistas, entre as quais podemos citar Corte - o evolucionismo requer um princípio, que seria Deus -; Menvielle - embora não afirme a evolução, admite-a como uma possibilidade desde que o princípio da causalidade criativa de tudo o que existe em geral e a alma humana em cada homem individual seja salvo -; Ayala - aceitar a ideia de que as pessoas são criadas por Deus é inteiramente compatível com a ideia

⁴⁰ DARWIN, Charles. *El origen de las especies*, Madrid: Akal, 1985.

⁴¹ Cf. ARNAUDO, Florencio José, op. cit., pág. 21.

⁴² LA NACIÓN REVISTA 18 de febrero de 1989.

de que elas se desenvolvem em processos naturais desde a concepção até a idade adulta –; Overhage – Se a evolução é possível na natureza, é provável que tenha sido incluído e não excluído da criação concebida como um plano divino que se desenvolve ao longo do tempo –; Artigas - a teoria da evolução não se opõe à necessidade de um Criador, porque eles apenas estudam a origem dos seres vivos dos outros, mas dependem sempre da causa final de tudo o que existe – Deus –; Eccles – uma Providência divina que opera sobre e acima dos eventos materiais da evolução biológica.

Portanto, não nos corresponde de uma perspectiva estritamente filosófica, inclinando-se para um modelo biológico ou outro. São as respectivas ciências nos seus âmbitos e competências que terão de procurar e tentar encontrar as respostas às questões referentes aos processos de produção dos fenômenos, sempre e quando se mantenha a a devida compatibilidade com as verdades fundamentais da filosofia e teologia. Muitas vezes, os filósofos e os teólogos são aqueles que superam a procura de definir questões científicas, mas também, em outras ocasiões, cientistas que não são entendidos entram em questões metafísicas, como por exemplo, relaciona o próprio Hawking, quando se refere a uma reunião na Academia Pontifícia para as Ciências, em 1981, onde diz que o Papa

(...) argumenta que era bom estudar a evolução do universo após o Big Bang, mas que não deveríamos indagar o Big Bang, porque se tratava do momento da criação e tanto do trabalho de Deus. Fiquei satisfeito então, pois não conhecia o assunto da palestra que acabei de ministrar na confrência: a possibilidade de que o espaço-tempo fosse finito, mas não tivesse fronteiras, o que significaria que não havia começo, nenhum momento de Criação⁴³.

Na verdade, aqui o que confunde os campos é o científico, porque o Papa ao falar sobre o ato criativo não se referia ao início

⁴³ HAWKINGS, Stephen W., op. cit., pág. 156.

cronológico do processo evolutivo, mas sim ao princípio ontológico de tudo o que existe.

Em resumo, tanto desde o macrocósmico até ao microcósmico. Isto é, desde a própria origem do universo, desde galáxias e estrelas até partículas e subpartículas – que podem ser observadas por meio dos aceleradores de partículas – que constituem tudo real. Desde a matéria inerte ao ser vivo. O cosmos, o universo, em suma, a realidade – material – como um todo forma uma ordem – um ecossistema que dirigamos hoje –, que se relaciona e interage uns com os outros, e pelo qual cada parte ou elemento, cada ser vivo desse sistema é necessário e importante para o bem do todo. Podemos dizer que, em sua configuração interna, esta ordem é hierárquica, onde o físico-químico é ordenado ao biológico e ao biológico para ao humano como é refletido no *princípio antrópico* proposto por Dicke em 1961 e Carter em 1974 e aceito pacificamente pela física atual.

Este princípio científico coincide com a centralidade do homem que surge do mandato bíblico de *Encha a terra e subjuga-a* que deve ser interpretado corretamente. A este respeito, diz o Papa Francisco em *Laudato Si*, § 67:

Nós não somos Deus. A terra nos precede e nos foi dada. Isso nos permite responder a uma acusação lançada no pensamento judaico-cristão: foi dito que, do relato do Gênesis que nos convida a ‘dominar’ a terra (Gn 1,28), a exploração selvagem da natureza seria favorecida pela apresentação de um imagem do ser humano como dominante e destrutiva. Esta não é uma interpretação correta da Bíblia como entendida pela Igreja. Se é verdade que às vezes nós, cristãos, mal interpretamos as Escrituras, hoje devemos rejeitar fortemente o fato de que, sendo criado à imagem de Deus e ao comando para dominar a Terra, podemos deduzir o domínio absoluto sobre outras criaturas. É importante ler os textos bíblicos em seu contexto, com uma hermenêutica adequada, e lembre-se de que eles nos convidam a ‘cuidar e cultivar’ o jardim do mundo (ver Gen. 2.15). Enquanto ‘lavar’ significa cultivar, arar ou trabalhar, “cuidar” significa proteger, preservar, guardar, vigilar.

Isso implica uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza⁴⁴.

Também é verdade que, como mostra a história, muitas vezes o homem traiu esse mandato, agindo como se ele fosse o dono absoluto da terra a sujeitando despoticamente com todas as consequências que traz inclusive contra o mesmo homem – nada é grátis. Agora, certamente o perigo nunca foi tão grande quanto neste momento, devido ao aumento do poder do homem que, se ele não o limita, pode levá-lo à destruição do mundo e à sua própria destruição. As mudanças climáticas produzidas pelo aquecimento global, a depredação de vastas regiões como a Amazônia ou a bacia do rio do Congo, o problema das reservas de água, como grandes aquíferos e geleiras, poluição ambiental e de água ou ataques a a biodiversidade das espécies, são alguns dos perigos que hoje colocam em risco a sobrevivência em nosso planeta. Romano Guardini assevera:

Para dizer a verdade, o poder é algo totalmente ambíguo; pode operar o bem como o mal, o mesmo pode construir esse destruir. O que realmente resulta depende da intenção daquele que o gerencia e do objetivo a cuja consequência é aplicada [...] o poder sobre o existente, as coisas e os homens crescem em proporções cada vez mais gigantes, enquanto o sentimento de responsabilidade, o a pureza da consciência, a força do caráter não vai com o aumento desse aumento [...] que assume que a possibilidade de o poder de uso do mal estar crescendo constantemente. Como ainda não existe uma ética autêntica e efetiva do uso do poder, a tendência para considerar esse uso como um processo natural, não sujeito a qualquer norma reguladora da liberdade, mas apenas aos supostos imperativos de utilidade e segurança, é cada vez maior⁴⁵.

Em outras palavras, é o que Francisco denomina de *globalização do paradigma tecnocrático* ao qual o capítulo III de

⁴⁴ FRANCISCO, “*Laudato Si*”, 67

⁴⁵ GUARDINI, Romano. *El ocaso de la edad moderna*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981, p. 94.

*Laudato Si*⁴⁶ se dedica. Não se trata de negar as contribuições positivas da ciência e da tecnologia para melhorar a qualidade de vida do homem, mas de alertar sobre os riscos e os perigos de um paradigma homogêneo e unidimensional de dominação sobre a natureza. Neste aspecto, assevera Francisco:

Sempre se verificou a intervenção do ser humano sobre a natureza, mas durante muito tempo teve a característica de acompanhar, secundar as possibilidades oferecidas pelas próprias coisas; tratava-se de receber o que a realidade natural por si permitia, como que estendendo a mão. Mas, agora, o que interessa é extrair o máximo possível das coisas por imposição da mão humana, que tende a ignorar ou esquecer a realidade própria do que tem à sua frente. Por isso, o ser humano e as coisas deixaram de se dar amigavelmente a mão, tornando-se contendentes. [...] porque hoje o paradigma tecnocrático tornou-se tão dominante que é muito difícil prescindir dos seus recursos, e mais difícil ainda é utilizar os seus recursos sem ser dominados pela sua lógica.⁴⁷

Este tema da técnica como domínio ou poder e seu uso; da liberdade e responsabilidade do homem nos leva ao tema da segunda parte, a ação humana e sua dimensão moral, que encontra seu ponto de partida ou princípio na lei natural e sua concretização nas diferentes determinações prudenciais. Este é o campo próprio de estudo de uma ecologia humana que reconhece a centralidade do homem, do qual surge a responsabilidade necessária para cuidar e proteger o próprio homem e o ecossistema do qual faz parte.

2. A lei natural ou a ecologia humana

Depois de ter analisado a noção de ordem natural, especialmente em suas dimensões físicas e biológicas fundamentadas pelas leis naturais, devemos agora abordar a ordem

⁴⁶ C. FRANCISCO, “*Laudato Si*”, 101 a 136.

⁴⁷ FRANCISCO, “*Laudato Si*”, 106 y 108.

moral, política e jurídica cuja primeira regra é a lei natural. Para considerar este tópico, temos que começar a partir de duas distinções fundamentais: 1) a distinção entre lei natural e leis naturais; 2) A distinção entre conhecimento e reconhecimento da lei natural.

2.1. A distinção entre lei natural e leis naturais

João Paulo II expressa em *Veritatis Splendor* n^o. 47:

(...) surgiram as *objecções de fisicismo e naturalismo* contra a concepção tradicional da *lei natural*: esta apresentaria como leis morais, leis que, em si próprias, seriam somente biológicas. Assim, com grande superficialidade, ter-se-ia atribuído a alguns comportamentos humanos um carácter permanente e imutável e, nesta base, pretender-se-ia formular normas morais válidas universalmente.⁴⁸

A maneira de superar esta objeção, na qual de modo algum se aplica na doutrina tradicional da lei natural, é distinguir entre leis naturais – físicas e biológicas – e lei natural – morais. Santo Tomás de Aquino, o principal expoente da doutrina tradicional da Lei Natural, no qual se inspira o Magistério da Igreja sobre este assunto, justamente teve o cuidado de fazer essa distinção. Na verdade, depois de definir a lei como *ordinatio rationis* ao bem comum na famosa questão 90 da 1-2⁴⁹, na questão distingue:

A lei pode ser considerada de duas maneiras, uma vez que é uma regra e uma medida: como é em quem mede e regula e, tal como está na medida e regulada; porque o que é medido e regulado é tão breve quanto ele participa da regra e medida. Portanto, uma vez que todas as coisas governadas pela providência estão sujeitas à regra e à medida da lei, como dissemos antes, é claro que todas as coisas participam da lei eterna, na medida em que a carregam

⁴⁸ JUAN PABLO II. *Veritatis Splendor*, 47.

⁴⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. S.Th. 1-2, q. 90 art. 4.

impressas em suas inclinações para os seus próprios age e termina. E entre as outras criaturas, o homem é dirigido de maneira mais excelente pela providência divina, assim que ele se encaminhe à direção da providência e, ao mesmo tempo, dirige as coisas para o seu bem e para os outros. Por isso, o homem participa da razão eterna, pelo qual, naturalmente, se inclina para a ordem adequada de seus atos e seu fim. E essa participação da lei eterna na criatura racional é o que chamamos lei natural⁵⁰.

Percebe-se que Aquino aponta uma dupla *existência* da lei natural: 1) A lei no sentido estrito, própria ou formal, enquanto a consideramos uma regra e medida das coisas, e como regular e medir é característico da razão, disso se segue que, neste primeiro sentido, a lei reside ou existe na razão, de acordo com a definição tradicional de lei dada na questão 90 – aqui podemos localizar a lei natural como participação da lei eterna na razão do homem – ; 2) A lei em um sentido amplo, impróprio ou material, é a lei regulamentada e medida por ela, o que nos permite chamá-la de lei, não em sentido estrito, mas sim em sentido analógico, pois é constituída pela matéria regulada pela lei que participa desta maneira do governo da razão; neste segundo sentido, a lei não reside na razão, mas nas coisas mesmas, que seria *o legal* – este é o caso das leis naturais.

De acordo com isso, podemos falar seguindo Kalinowski⁵¹, de uma dupla existência da lei natural no homem: uma natureza implícita – ontológica – e uma segunda explícita no preceito – epistemológico e moral – ; no entanto, essa dupla existência a que nos referimos – na realidade e na razão, no ser e no conhecimento – não significa que sejam duas leis naturais, mas se refere a dois *momentos ou aspectos* da mesma lei natural, um ôntico e outro deôntico.

⁵⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. S. Th., 2-1, q. 91, art. 2º, resp.

⁵¹ KALINOWSKI, Georges. *Concepto, Fundamento y concreción del derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1982, p. 73.

Ao contrário do irracional, apenas no homem se dão esses dois momentos da lei natural; portanto, apenas no homem é dada a lei natural dada em toda a sua amplitude. Como ensina Tomás de Aquino:

É dupla a maneira como algo pode submeter-se a lei eterna: A maneira pela em primeiro lugar, é possível participar da lei eterna pelo conhecimento. Em segundo lugar, por ação ou paixão, na medida em que participa dela como princípio de movimento. E neste segundo sentido criaturas irracionais participam da lei eterna. Mas como a criatura racional tem algo em comum com o irracional e algo próprio, na medida em que é racional, está sujeito à lei eterna de ambos os modos. Porque, por um lado, como já dissemos, conhece em sua consciência a lei eterna e, por outro, enquanto natureza, sente a inclinação para com tudo o que diz respeito a lei eterna⁵².

Portanto, Santo Tomás, ao distinguir essas duas formas de participar da lei eterna, reserva o termo *lei natural* para a lei moral – que inclui o ontológico a ser fundado nele –, que é dado no conhecimento que tem o homem de suas próprias inclinações naturais. Consequentemente, somente no homem a lei natural, além de ser regulada e medida pela lei eterna, é transformada em uma regra e uma medida de sua razão participada que dirige sua ação. Destaca São Tomás:

Até mesmo os animais irracionais participam do seu próprio caminho da razão eterna, bem como da criatura racional. Mas porque a criatura racional participa dela intelectual e racionalmente, por isso a participação da lei eterna na criatura racional é chamada propriamente lei, por ser a lei algo da razão, como já foi dito (Q. 90, art. °). Mais, nas criaturas irracionais, essa participação não é dada racionalmente, portanto não se pode falar de lei, mas semelhança⁵³.

⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO. S. Th, 2-1, q. 93, art. 6º, resp.

⁵³ SANTO TOMÁS DE AQUINO. S. Th , 2-1, q. 91, art. 2º, sol. 3º.

A este respeito, o cardeal Ratzinger assim se manifestou:

A natureza, como já foi dito, não tem apenas leis evolutivas, como as estudadas nas ciências naturais, mas traz dentro dela uma mensagem mais profunda. Isso nos proporciona orientação. E quando a Igreja fala de lei natural, não se refere às leis no sentido científico, mas à indicação interna que nos ilumina da criação⁵⁴.

No mesmo sentido, ainda argumenta que o fundamento final não só da ordem moral, política e jurídica, mas do próprio homem, da sua natureza, da sua lei natural e da sua dignidade, é Deus como criador:

A natureza, de fato, não é como afirma um cientificismo totalizante, uma obra de azar e de regras de jogo, mas uma criação. Nela se expressa o Criador Spiritus (o "Espírito Criativo"). Portanto, não há apenas leis naturais no sentido de dinamismos psico-físicos: a lei natural verdadeira e adequada é ao mesmo tempo (também) a lei moral. A própria criação nos ensina como podemos ser homens no caminho certo⁵⁵.

2.2. A distinção entre conhecimento e reconhecimento da lei natural

Segundo Tomás de Aquino:

E, como o ser é o primeiro que se se apreende absolutamente, também é o primeiro que fica sob a apreensão da razão prática, que é ordenado para a operação; porque todo agente trabalha para um fim que tenha uma boa razão. E, portanto, o primeiro princípio na razão prática é o que se fundamenta na razão de bem, que é: O bem é o que todos querem. Então, este é o primeiro preceito da lei: que o bem deve ser procurado e o mal evitado. E nisso se fundamentam todos os outros preceitos da lei da natureza; de modo que todas aquelas coisas a fazer ou evitar essa razão prática

⁵⁴ RATZINGER, Joseph. *Dios y el mundo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2005, p. 154.

⁵⁵ RATZINGER, Joseph. *Iglesia y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1992, p. 32.

apreendem naturalmente que são bens humanos pertencem aos preceitos da lei. Mas na medida em que o bem tem razão para de fim e o mal razão de contrário, segue-se que tudo ao qual o homem tem inclinação natural, a razão, naturalmente, o apreende como bom e, conseqüentemente, ele deve executá-lo e, ao contrário, o mal e digno de evitar-se. De acordo com a ordem das inclinações naturais é a ordem dos preceitos da lei da natureza⁵⁶.

O primeiro princípio da razão prática baseia-se na noção de bem e é formulado: *o bem é o que todos querem*. Conseqüentemente, o primeiro preceito da lei natural é: *Fazer o bem e evitar o mal*. E nisso todos os outros preceitos da lei natural se fundamentam, de modo que quando se deve fazer ou evitar cairá sob os preceitos desta lei na medida em que a razão prática o capta naturalmente como um bem humano. Este princípio é evidente, per si *da mesma forma que o princípio da não contradição no conhecimento teórico é evidente*, de tal modo que é considerado o princípio da não contradição no campo prático e por ser primeiro – na sua ordem- é o ponto de partida de todo o raciocínio prático subsequente e, portanto, não pode, essa ordem prático ser concluída a partir de premissas anteriores⁵⁷. Assim, no que diz respeito ao conteúdo da lei natural, podemos primeiro assinalar aquele que o homem tem em comum com todos os seres, como a preservação da própria vida; segundo, o que tem em comum com outros animais, como a conservação da própria espécie; e, finalmente, o que é específico de sua natureza racional, como conhecer a verdade e viver na sociedade.

É por isso que João Paulo II em *Veritatis Splendor*, 80 acrescenta:

Tudo quanto se opõe à vida, como são todas as espécies de homicídio, genocídio, aborto, eutanásia e suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, os tormentos corporais e mentais e as tentativas para violentar as

⁵⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO. S.Th. 1-2, Q. 94, art. 2.

⁵⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, 1-2, Q. 94 art. 2.

próprias consciências; tudo quanto ofende a dignidade da pessoa humana, como as condições de vida infra-humanas, as prisões arbitrárias, as deportações, a escravidão, a prostituição, o comércio de mulheres e jovens; e também as condições degradantes de trabalho, em que os operários são tratados como meros instrumentos de lucro e não como pessoas livres e responsáveis. Todas estas coisas e outras semelhantes são infamantes; ao mesmo tempo que corrompem a civilização humana, desonram mais aqueles que assim procedem, do que os que padecem injustamente; e ofendem gravemente a honra devida ao Criador⁵⁸.

Consequentemente, esses primeiros princípios práticos que constituem o conteúdo da lei natural, podemos conhecê-los como princípios evidentes – *per si nota* –, não demonstráveis e não deriváveis, que a inteligência em sua função prática capta por meio de uma indução abstrativa da própria realidade como uma paternidade do bem. Por sua parte, João Paulo II reafirma a universalidade e a imutabilidade da lei natural. A universalidade, como inscrito na natureza racional da pessoa, é imposta a todos, dotados de razão e vivendo na história, sem que isso implique negar a singularidade de cada ser humano, nem se opõe à singularidade e irrepetibilidade de cada pessoa. A imutabilidade dos preceitos positivos que prescrevem cumpre com algumas ações que giram em torno de suas virtudes correspondentes, como dos preceitos negativos que consistem em certas proibições de certas ações, sem exceção – *semper et pro semper*⁵⁹.

Esta lei universal e permanente corresponde ao conhecimento da razão prática e aplica-se a atos particulares mediante ao julgamento da consciência por meio da prudência⁶⁰. Consequentemente, por meio do julgamento da consciência – ato – se produz o reconhecimento da lei natural previamente conhecida em sua universalidade em forma habitual – *sindérese* –, para aplicá-

⁵⁸ JUAN PABLO II. *Veritatis Splendor*. 80.

⁵⁹ Cf. JUAN PABLO II. *Veritatis Splendor*. 51.

⁶⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*. 51.

la a um caso particular aqui e agora. Agora, este julgamento de consciência, que em sentido estrito ou próprio é individual, isto é, de cada ser humano, analogamente pode expandir-se a sociedade toda e, assim, falar em um sentido lato ou impróprio de uma *consciência coletiva* que reconhece as exigências objetivas da lei natural como fundamento da ordem social e primeira regra da razão prática pela qual conhecemos. Consequentemente, quando na atualidade muitas vezes se afirma que não se pode fundar a ordem moral, social e política na lei natural, porque nem todos a aceitam, nem há consenso sobre ela, há confusão em relação ao problema da existência e do conhecimento da lei natural, a qual já estudamos, com seu reconhecimento por meio do julgamento da consciência que às vezes pode falhar em relação aos preceitos secundários ou na aplicação do princípio a casos particulares, devido a maus conselhos, à concupiscência do carne, ou costumes depravados e hábitos corrompidos, o que nos permite distinguir a consciência correta e verdadeira da consciência errada⁶¹. *Reconhecer ou não reconhecer algo sempre depende da vontade, que destrói o conhecimento ou conduz a ele*. Depende, então, do caráter moral dado previamente, que destrói se deforma ou purifica progressivamente⁶². O enfraquecimento atual da razão produz um enfraquecimento da consciência moral, uma consciência mais relaxada, porque ao não ter uma referência necessária a uma verdade objetiva, ela perde o seu rumo.

Portanto, é um erro grave – muito comum ultimamente – fazer depender a existência e o conhecimento da lei natural do consenso que existe sobre ela, colocando assim o carro na frente dos bois. Na realidade, não é a lei natural que se baseia ou depende do consenso, mas sim o consenso que deve se fundar e depender da lei natural, porque só pode haver consenso entre seres racionais e livres, ou seja, que tenham uma determinada natureza – racional –

⁶¹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO. S. Th. 1-2. q. 94, art. 6.

⁶² Cf. RATZINGER, Joseph. *Verdad, valores, poder*. Madrid: Ediciones Rialp SA, 1995, p. 65 y sgtes.

e, portanto, uma determinada lei. Em outras palavras, é bom que exista um consenso que reconheça certos bens ou valores básicos, mas esses bens ou valores existem e valem, não por causa do consenso que podemos ter sobre eles, mas por natureza, e podemos conhecê-los – conforme explanado – pela lei natural. Pelo contrário, o consenso sozinho, sem qualquer fundamento, não pode constituir a base ou o apoio de toda a ordem social, porque não é, nem pode ser, por si só, uma justificativa objetiva comum e firme, na qual pode apelar, senão, que em melhor dos casos apenas se trata de um ponto de referência intersubjetivo relativo e variável, que não atende às condições para ser considerado um verdadeiro fundamento. Por essa razão, desconhecer a lei natural porque não há consenso sobre isso, é confundir sua justificativa racional na evidência *per si* de seus princípios – como estudamos –, com a aceitação efetiva da mesma no julgamento de consciência de todos e cada um dos homens, que justamente nos permitem distinguir a consciência certa e verdadeira da consciência errada.

Concluindo, a lei natural moral é composta por preceitos gerais, primeiros princípios orientadores de ação, nucleados a partir do primeiro princípio de fazer o bem e evitar o mal, mas, ao mesmo tempo, torna-se necessário uma série de determinações gerais e particulares, âmbito próprio de leis positivas e ações prudenciais. Agora, como tudo isso se relaciona com a ecologia em geral e a ecologia humana em particular? Francisco assevera na *Laudato Si*, 155: *A ecologia humana também implica algo muito profundo: a relação necessária da vida do ser humano com a lei moral escrita em sua própria natureza (lei natural), necessária para criar um ambiente mais digno.*⁶³

Portanto, a partir dos primeiros princípios da ordem moral refletidos na lei natural também é necessário na ecologia uma série de determinações prudenciais que regulam o homem em seu relacionamento com os outros e com o meio ambiente, campo

⁶³ FRANCISCO, “*laudato Si*”, 155

próprio da política e do direito – ambiental. A ecologia humana não é algo puramente individual, mas tem uma dimensão social, política e jurídica que abrange não só a relação de cada sociedade com o meio ambiente, mas também a responsabilidade do Estado como garantidor do bem comum para proteger essa relação *ad intra* do próprio Estado e *ad extra* em seu relacionamento com os outros Estados. Além disso, esta ecologia não abrange apenas as relações com o meio ambiente, mas as mesmas relações sociais e culturais entre homens e povos, e mais, não é apenas intercultural, mas também intergeracional, porque o que hoje fazemos ou o que não será em benefício ou prejuízo não apenas de nós mesmos, mas também às próximas gerações. Por tais razões, a atual crise ecológica não pode ser resolvida parcialmente ou por partes, mas precisa de uma abordagem *integral*, tanto a nível nacional como internacional, e levando em consideração a dimensão intergeracional a que nos referimos. Para isso, é necessário um diálogo sincero em busca da verdade, entre todos os atores, mesmo à custa de renunciar a interesses setoriais ou parciais em razão do bem comum. Diálogo político e intercultural que permita superar uma globalização uniforme puramente tecnocrática e materialista, em busca de uma unidade – de ordem – na diversidade – cultural – que abarque todos os homens e todos os povos sem exclusão, bem como o meio ambiente e às distintas manifestações da vida – biodiversidade. Como resultado desse diálogo, devem surgir regulamentações nacionais e internacionais que protejam o homem e o meio ambiente em que ele vive, sendo este o âmbito próprio do direito ambiental⁶⁴.

Conclusão

Estamos frente a um dilema existencial: ou apelamos a responsabilidade moral que nos corresponde como guardiões da

⁶⁴ Cf. FRANCISCO, “*Laudato Si*”, 139.

ordem natural ou ecossistema, ou a irresponsabilidade do poder desenfreado nos levará à destruição do planeta e do próprio homem. Como o escritor inglês C.S. Lewis, em seu trabalho *a abolição do homem*:

A conquista da Natureza pelo domínio de algumas centenas de homens sobre bilhões e bilhões (...) Cada novo poder conquistado pelo homem também é um poder sobre o homem (...) Não estou ainda considerando se o resultado de tais ambivalentes vitórias é bom ou ruim. Apenas exponho o que em verdade significa a conquista da Natureza pelo homem e especialmente o seu estágio final, talvez não muito distante. O estágio final ocorre quando o homem por meio da eugenia, condicionamento pré-natal e uma educação e propaganda baseada na psicologia aplicada, ganhou o controle de si mesmo. A chamada natureza humana será a última parte da Natureza a render-se ao homem. Então a batalha estará ganhada a batalha. Teremos arrebatado o fio da vida e seremos livres para fazer da nossa espécie o que queremos. A batalha estará conquistada. Porém quem, precisamente, o ganhará?⁶⁵

⁶⁵ LEWIS, C.S. *La abolición del hombre*. Traducción, prólogo y notas de Jorge N. Ferro. Buenos Aires: FADES Ediciones, 1983.

Dignidade humana, natureza e lei natural

*Elton Somensi de Oliveira*¹

Introdução

Aumento da temperatura global, aquecimento dos oceanos, redução das camadas de gelo nos polos, diminuição dos glaciais, elevação do nível dos oceanos e da acidez de suas águas, incremento do número de eventos meteorológicos extremos – como tempestades e enchentes, incêndios e secas, furacões e ciclones, nevascas e tsunamis. As evidências de que tem havido mudanças climáticas são inegáveis². A pergunta que conseqüentemente emerge é acerca das causas. A maioria dos cientistas parece estar de acordo: o responsável é o efeito estufa – aquecimento que resulta quando a atmosfera aprisiona o calor que irradia da Terra em direção ao espaço –, o qual tem o ser humano como principal catalizador³.

É possível observar um certo consenso nos círculos científicos de que a ação humana provoca a transformação da natureza, alterando ecossistemas, inviabilizando muitos outros e até colocando em xeque a continuidade da vida humana na Terra. Diante disto, o que fazer? Não se trata apenas de um dado

¹ Doutor em Direito pela Universidade do Rio Grande do Sul e Professor na Escola de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

² Ver <<https://climate.nasa.gov/evidence/>> Acesso em: 22 dez. 2017.

³ Ver <<https://climate.nasa.gov/causes/>> Acesso em: 22 dez. 2017.

alarmante. Ele clama por uma atitude reflexiva e um compromisso efetivo com a mudança do modo de vida.

De certa maneira, as diretrizes do atuar político e jurídico contemporâneo já apontam um rumo necessário para as providências que precisam ser concretizadas. Indo além, é possível observar, em diversos níveis, a existência já agora de mecanismos político-jurídicos que exigem retificações na maneira de lidar com a natureza. No âmbito internacional, desde a Conferência de Estocolmo – 1972 – se seguiram outras conferências com seus acordos e documentos, e pactos, tratados e agendas internacionais prevendo a proteção e preservação da natureza, bem como o desenvolvimento sustentável⁴.

O Brasil, além de signatário dos esforços internacionais, também conta com a proteção e preservação da natureza entre as diretrizes básicas de sua ordem constitucional – e vale também para o desenvolvimento sustentável. Conforme Ingo Sarlet e Tiago Fensterseifer, a Constituição de 1988 é a *Constituição de um Estado Socioambiental e Democrático de Direito*, designando uma ordem político-jurídica que procura agregar *tanto as conquistas do Estado Liberal e do Estado Social, quanto as exigências e valores que dizem respeito ao assim designado Estado Socioambiental de Direito Contemporâneo*⁵. Isso significa que:

A CF88 (artigo 225, caput, c/c o art. 5º, § 2º) atribuiu à proteção ambiental e – pelo menos em sintonia com a posição prevalente no seio da doutrina e jurisprudência – o status de direito fundamental do indivíduo e da coletividade, além de consagrar a proteção ambiental como um dos objetivos ou tarefas fundamentais do Estado – Socioambiental – de Direito brasileiro, sem prejuízo dos deveres fundamentais em matéria socioambiental. Há, portanto, o reconhecimento, pela ordem constitucional, da dupla

⁴ Ver <<https://nacoesunidas.org/acao/meio-ambiente/>> Acesso em: 22 dez. 2017.

⁵ SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. *Estado socioambiental e mínimo existencial (ecológico?): algumas aproximações*. In SARLET, Ingo Wolfgang (org.). **Estado socioambiental e direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010. Página 13.

funcionalidade da proteção ambiental no ordenamento jurídico brasileiro, a qual toma a forma simultaneamente de um objetivo e tarefa estatal e de um direito (e dever) fundamental do indivíduo e da coletividade...⁶

Em outras palavras, seja na ordem jurídica brasileira seja no âmbito internacional, a necessidade de proteger e preservar a natureza não é apenas fruto de uma série de constatações alarmantes acerca das mudanças climáticas, é também uma diretriz cogente da ordem político-jurídica. Porém, há um outro valor importante que também deve ser levado em consideração quando tratamos deste tema: a dignidade humana.

A dignidade do ser humano também é um dado percebido historicamente e que, depois dos tristes eventos ocorridos na II Guerra Mundial, tornou-se não só ainda mais evidente, mas também passou a ter o seu lugar de destaque como alicerce e ideal de toda a ordem jurídico-política posterior. Em nível internacional é suficiente lembrar a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e na ordem jurídica brasileira a dignidade da pessoa humana está prevista na Constituição de 1988, artigo 1º, inciso III, sendo um dos fundamentos da República Federativa do Brasil.

Assim, para repensar a relação entre ser humano e natureza, há duas diretrizes fundamentais que devem ser consideradas, sob o ponto de vista político-jurídico: a exigência de proteção e preservação da natureza e a dignidade humana.

Ao longo deste texto serão consideradas diversas propostas de compreensão e de avaliação sobre o modo mais adequado de ordenar a referida relação, tendo em conta a proteção e preservação da natureza e a garantia da dignidade humana. Inicialmente o antropocentrismo individualista, que tem regido a forma como ser humano e natureza vem interagindo nos últimos séculos. A seguir o

⁶ SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. *Estado socioambiental e mínimo existencial (ecológico?): algumas aproximações*. In SARLET, Ingo Wolfgang (org.). **Estado socioambiental e direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010. Páginas 13 e 14. (Grifos no original)

biocentrismo, como alternativa ao antropocentrismo individualista. Por fim, o antropocentrismo personalista é apresentado como alternativa adequada e melhor do que as anteriores.

1. A inadequação do antropocentrismo individualista.

O contexto de tensão entre ser humano e natureza se constituiu, ao longo dos últimos séculos, em razão, principalmente, de uma antropologia incapaz de formular uma composição harmônica entre ambos. Genericamente, as inúmeras explicações para a relação ser humano-natureza que decorrem desta antropologia podem ser designadas *antropocentrismo tecnocrático*, segundo a terminologia de Jesús Ballesteros⁷, ou antropocentrismo individualista, se for enfatizada a concepção de ser humano que a fundamenta.

Para antropologia individualista, o ser humano é indivíduo, ou seja, um ser indivisível, um átomo. Nega que a relação seja algo essencial à condição humana. O indivíduo não é essencialmente relacional. Isso não significa que o individualismo negue a existência de relações humanas – o que seria contra factual –, mas que a relação é apenas *elemento útil ou necessário* para a sua realização.

Na prática, o indivíduo opta por estabelecer relações na medida em que percebe sua utilidade ou a necessidade de participar delas. Cada indivíduo percebe sozinho quem é e o que precisa fazer para ser realizado e, ao longo deste discernimento, identifica que algumas coisas de que precisa para a sua realização não consegue alcançar sozinho – por exemplo: garantir sua própria segurança, alimentação, abrigo e vestuário – e por isso escolhe estabelecer relações com outros indivíduos, como meio para atingir sua realização.

É próprio da visão de ser humano como indivíduo conduzir a uma autocompreensão centrada em si mesmo. O indivíduo é o

⁷ BALLESTEROS, Jesús. *Ecologismo personalista*. Madrid: Tecnos, 1995. Página 13.

centro e a medida de todas as coisas; é autossuficiente⁸. Logo, sua consciência moral depende apenas dele mesmo, que fica à mercê de suas circunstâncias e dos juízos que delas faz para firmar seu discernimento sobre o certo ou o errado. Em grande medida, essas valorações morais acabam sendo balizadas por aquilo que o afeta e que afeta seus projetos. O resultado nunca está livre de certo grau de indiferença moral, que costuma prevalecer.

Outro efeito da autossuficiência – ou egocentrismo – típica da visão do ser humano como indivíduo é conceber a liberdade como licenciosidade: ser livre passa a significar simplesmente poder fazer o que quiser, o que escolher; é não estar limitado em suas escolhas por absolutamente nada nem ninguém⁹. Nas palavras de Ortega y Gasset: *Viver é não encontrar limitação alguma; portanto, abandonar-se tranquilamente a si mesmo. Praticamente nada é impossível, nada é perigoso e, em princípio, ninguém é superior a ninguém*¹⁰.

Socialmente, esta autocompreensão como indivíduo tende a gerar relações superficiais e a que se tornem escassas a efetiva coordenação dos comportamentos entorno de objetivos comuns. O que subsiste é a coexistência, onde a integração é substituída pela mera ocupação de espaços comuns. Isso não vale apenas para as relações humanas, mas se estende ao entorno que constitui o *locus* destas relações. A natureza, o ambiente onde o indivíduo atua e estabelece a sua coexistência com outros indivíduos, também passa a ter papel secundário e subordinado à realização individual.

Como afirma Ballesteros, o ser humano se torna o *senhor despótico da natureza*, que, por sua vez, passa a ser vista como *escrava generosa e reduzida a simples objeto, a fonte de recursos*.

⁸ BALLESTEROS, Jesús. **Ecologismo personalista**. Madrid: Tecnos, 1995. Página 14.

⁹ “Isto nos leva a apontar no diagrama psicológico do homem-massa atual dois primeiros traços: a livre expansão de seus desejos vitais, portanto, de sua pessoa, e a radical ingratidão a tudo quanto tornou possível a facilidade de sua existência” (ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das massas**. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1962. Página 114).

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das massas**. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1962. P. 118.

Outra ilusão oriunda deste modo de relacionar-se com a natureza é de que os recursos naturais são ilimitados e de que não existem problemas ecológicos de caráter ético. Os problemas ecológicos são problemas técnicos e consistem em identificar a adequada distribuição dos recursos naturais, por meio de um sistema econômico, a fim de encerrar as tensões relacionais existentes entre os indivíduos no exercício de sua liberdade¹¹.

Diante deste cenário, fica inviável almejar uma solução harmônica entre dignidade humana e proteção e preservação da natureza. O antropocentrismo individualista é incapaz de oferecer uma resposta e, por isso, outras perspectivas surgem como alternativa.

2. Concepções não-antropocêntricas e sua insuficiência.

A escassez dos recursos naturais e o esgotamento da *escrava natureza* são realidades que se impõe ao antropocentrismo individualista e o torna uma alternativa ultrapassada. Apesar de ainda existirem defensores desta visão, que são obrigados a – tentar – negar a realidade, hoje são perspectivas alternativas que se mostram ou querem ser mais aptas a solucionar o dilema da relação entre ser humano em natureza. Ballesteros as divide em dois grupos: *deep ecology* e *sociobiologismo* ou *sociodarwinismo*.

Se no antropocentrismo individualista se constrói uma distinção absoluta entre indivíduo e natureza, subordinando esta àquele, tem-se a situação oposta no caso da *deep ecology*. Conforme esta perspectiva, não há distinção entre ser humano e natureza: o ser humano se dissolve na natureza. Enfatiza, diante desta dissolução, a possibilidade ou até mesmo a necessidade da eliminação de vidas humanas – ou da vida humana – para a subsistência da natureza globalmente. O bem é a evolução das

¹¹ BALLESTEROS, Jesús. **Ecologismo personalista**. Madrid: Tecnos, 1995. Páginas 14 a 20.

espécies e, para tanto, torna-se indispensável a proteção da diversidade genética e cultural¹².

A *deep ecology* tem uma virtude em relação ao antropologismo individualista, que é a ideia da pluralidade de usos da natureza distintos do econômico, por exemplo o estético, o do equilíbrio interior¹³. Seus juízos econômicos também aparentam ser, em um primeiro momento, mais compatíveis com uma ideia de dignidade humana, na medida em que abarca uma perspectiva de longo prazo, considerando as gerações futuras¹⁴. Todavia, não o são de fato compatíveis, pois a dignidade humana não é elemento considerado propriamente na equação que considera as gerações futuras. Continua sendo aqui a evolução das espécies – e, por consequência, a diversidade genética e cultural – a constante considerada. Tanto que é plenamente justificável ir ao extremo da desconsideração das necessidades da geração atual – aniquilando-a, se preciso –, na medida em que não atender às exigências da natureza.

Não é difícil perceber, ao final, que a *deep ecology*, como o faz o antropocentrismo individualista, também se ampara na ideia de que a relação entre ser humano e natureza é necessariamente conflituosa. A afirmação da dignidade humana não se sustenta; ao menos não com o significado que têm em no contexto político-jurídico contemporâneo. Uma suposta dignidade humana se submete à natureza, pois a dignidade existe em razão do ecossistema e o ser humano é apenas um elemento no conjunto da natureza e de seu dinamismo próprio, que é a evolução genética. A parte se submete ao todo e, se necessário, a parte – ser humano – é sacrificada para a sobrevivência do todo – a natureza em evolução. Se há dignidade humana na *deep ecology*, ela é relativa à adequada participação do ser humano nos ecossistemas em que está inserido.

¹² BALLESTEROS, Jesús. **Ecologismo personalista**. Madrid: Tecnos, 1995. Páginas 23 a 29.

¹³ BALLESTEROS, Jesús. **Ecologismo personalista**. Madrid: Tecnos, 1995. Página 29.

¹⁴ BALLESTEROS, Jesús. **Ecologismo personalista**. Madrid: Tecnos, 1995. Página 33.

Outra perspectiva é o sociobiologismo¹⁵. Em sintonia com a *deep ecology*, (a) não diferencia qualitativamente o ser humano dos demais seres vivos, tampouco (b) aceita a capacidade de o ser humano cultivar ou administrar adequadamente a natureza e (c) evoca uma perspectiva de longo prazo, considerando as gerações futuras, sem que isso implique a afirmação da dignidade humana¹⁶.

O sociobiologismo se diferencia da *deep ecology* em questões pertencentes ao âmbito político de atuação: (a) opõe-se ao caráter fechado da convivência humana: são cosmopolitas e pacifistas; (b) nega a inevitabilidade do chauvinismo nas relações humanas, incluindo o humanismo planetário; e (c) não valora igualmente todos os elementos do biótopo, insistindo na diferenciação espacial e não na igualdade biológica. Apesar disso, os resultados práticos quanto à relação entre ser humano e natureza acabam sendo similares aos da *deep ecology*¹⁷.

Há outras visões alternativas ao antropocentrismo individualista que poderiam ser somadas às duas anteriores. Mas a ausência de diferenças substanciais entre elas permite inclusive agrupá-las todas sob a alcunha de ecocentrismo ou biocentrismo¹⁸. Se o pêndulo leva a desconsiderar a natureza em nome da dignidade do indivíduo no antropocentrismo individualista, no caso destas relativiza ou elimina a dignidade humana e considera *a natureza como senhora incondicional do ser humano e severa madrasta*¹⁹. Dessa forma, à imitação do antropocentrismo individualista, estas visões não logram alcançar a harmonia entre ser humano e

¹⁵ BALLESTEROS, Jesús. **Ecologismo personalista**. Madrid: Tecnos, 1995. Páginas 29 a 34.

¹⁶ BALLESTEROS, Jesús. **Ecologismo personalista**. Madrid: Tecnos, 1995. Página 33.

¹⁷ BALLESTEROS, Jesús. **Ecologismo personalista**. Madrid: Tecnos, 1995. Página 33.

¹⁸ É preciso reparar o que subjaz ao nome e, especialmente, ter especial atenção à antropologia que o sustenta. Um exemplo é a designação “ecologismo personalista” de BALLESTEROS, a qual, apesar do nome, está em sintonia com a alternativa ora proposta como mais adequada (ver *infra*). Ver BALLESTEROS, Jesús. **Ecologismo personalista**. Madrid: Tecnos, 1995. Páginas 34 e seguintes.

¹⁹ BALLESTEROS, Jesús. **Ecologismo personalista**. Madrid: Tecnos, 1995. Página 20.

natureza, tal qual preconizada pela ordem político-jurídica contemporânea.

3. Uma alternativa eficaz: antropocentrismo personalista.

A perspectiva antropocêntrica não é retrocesso, mas única opção.

Antes de descrever a alternativa aqui proposta, é preciso enfrentar a ambiguidade do termo *antropocentrismo*; e, com isso, voltar nova carga às concepções das seções anteriores.

Há pelo menos dois sentidos em que a palavra *antropocentrismo* pode ser empregada: (a) como perspectiva de análise; (b) como identificador daquele elemento que é hierarquicamente superior na relação. A conveniência desta distinção está em que a confusão destes dois sentidos nos discursos (a) dificulta o diálogo entre os que assumem posturas diversas, (b) impede uma compreensão mais profunda das questões debatidas e (c) obstaculiza a identificação e implementação de soluções eficazes para a relação entre o ser humano e a natureza.

Antropocentrismo no primeiro sentido designa uma perspectiva de análise, ou seja, que a relação entre ser humano e natureza é observada a partir do ponto de vista do ser humano. Assim, admite-se que o ser humano é aquele que está realizando todos os juízos acerca da relação, começando pela percepção de sua existência, passando pela configuração de como ela ocorre ou pode ocorrer e chegando à conclusão de qual é a adequada interação entre os dois elementos.

No segundo sentido, *antropocentrismo* indicaria precisamente este último juízo acerca da adequada interação entre ser humano e natureza, concluindo pela superioridade do humano em relação à natureza. Estes dois sentidos estão presentes e se confundem no *antropocentrismo individualista*: é o indivíduo quem faz a análise e conclui pela sua superioridade em relação à natureza.

O biocentrismo – que inclui a *deep ecology* e o sociobiologismo –, não parece cair nesta confusão do antropocentrismo individualista, mas acaba por enfrentar outra dificuldade. Como é evidente e já foi descrito acima, o biocentrismo considera a natureza como superiora ao ser humano e a nomenclatura usada tem um paralelismo com o segundo sentido do uso do termo *antropocentrismo*: identifica o elemento superior na relação entre ser humano e natureza, concluindo pela natureza. Até aqui, trata-se apenas de um posicionamento oposto ao do antropocentrismo individualista e que é, em princípio, teoricamente possível.

Porém, por outro lado, também se pode admitir o uso de biocentrismo com o propósito de indicar a perspectiva de análise, ou seja, para designar a análise da relação natureza-ser humano a partir da natureza e não – apenas – a partir do ser humano. E, de fato, parece que a maioria dos que defendem o biocentrismo acabam fazendo este tipo de uso da expressão. Se esta análise fosse meramente descritiva, haveria razoabilidade neste modo de considerar a relação. Porém, arcaria com o ônus de estar limitada a descrever, sem poder realizar juízos valorativos e simultaneamente evitar cair em contradição: a atribuição de intencionalidade à natureza, em última análise, parte de uma perspectiva do ser humano – o que qualificaria uma atitude própria do antropocentrismo, jamais do biocentrismo.

Por exemplo: ao afirmar o direito dos animais, na verdade, afirma-se os direitos que os seres humanos entendem que os animais devem ter, considerando a interpretação que o ser humano faz da natureza e seu funcionamento. Mais ainda, não considera que um animal possa contrapor seu direito frente a outro animal – a preza zebra em relação ao caçador leão, por exemplo. O direito dos animais diz mais respeito ao ser humano do que propriamente aos animais. E, todas as vezes que se pretende transpor esta lógica, surge a contradição: como lidar com eventuais conflitos de interesses que possam existir entre animais? Como saber o modo mais adequado de promover a evolução da natureza? A manutenção

de um ecossistema é necessariamente uma forma de garantir esta evolução?

A este ponto, convém perguntar se os limites do biocentrismo seriam obstáculos para que esta perspectiva servisse de referência para construir uma solução adequada para relação entre ser humano e natureza, respeitando os parâmetros exigidos pelo nosso contexto jurídico-político - ou seja, uma solução que atenda tanto à promoção e preservação da natureza como o respeito à dignidade humana. A resposta só pode ser negativa. Por quê? Porque o biocentrismo, respeitando os seus limites - sendo meramente descritivo -, teria de assumir uma posição de passividade diante da natureza, aguardando para ver o que acontece.

Qualquer ímpeto de proteção ou preservação por parte do biocentrismo não poderia ser fruto da constatação de uma necessária relação entre ser humano-natureza, mas antes do interesse humano, egoísta ou mesmo louvável. Em outras palavras, colocaria em xeque a efetiva cognição da adequada relação entre ser humano e natureza, postulando uma relação idealizada pelos seres humanos e imposta pela capacidade retórica, pela força do mais forte ou pelo poder de quem está estrategicamente situado na sociedade.

Sintetizando, a única perspectiva disponível e plenamente capaz de atender os dois valores em pauta - a dignidade humana e a preservação da natureza - é a do antropocentrismo. Todavia, não pode ser o antropocentrismo individualista, como já foi argumentado acima. E, portanto, permanece em aberto a identificação da forma adequada de se considerar a relação entre ser humano e natureza. Na seguinte seção, está descrita a forma que se entende adequada. Seu ponto de partida é outra antropologia, que não entende o ser humano como indivíduo, mas como pessoa.

Não qualquer antropocentrismo, mas o personalista.

O antropocentrismo personalista parte da noção de ser humano como pessoa. Se para noção individualista o ser humano é

um átomo, para a noção personalista o ser humano é relação²⁰. Na prática, isso significa que, para a antropologia personalista, somente na relação com alguém o ser humano manifesta sua humanidade e é capaz de se realizar plenamente. Logo, plena realização é um conceito relacional, é algo que tem lugar na relação com o outro. Mais ainda, é na relação com outra pessoa que o ser humano se percebe como pessoa humana e é capaz de identificar os meios pelos quais pode realizar sua condição humana.

À constatação do caráter relacional do ser humano se chega ao se perceber que existem inclinações comuns a todos os seres humanos: todo o ser humano está naturalmente movido a buscar um estado de coisas para si – por meio de obtenção de certas coisas ou da adoção de certas condutas – que ele percebe como capazes de realizá-lo como ser humano - torna-lo alguém melhor, mais feliz. A este padrão que rege os comportamentos humanos, movendo-o a buscar estas finalidades que percebe como aptas a o realizar, a antropologia personalista denomina lei natural.

A lei natural é, portanto, a lei que rege o agir humano e que tem por diretriz básica *o bem há de ser feito e buscado e o mal há de ser evitado*. Por bem se designa esta finalidade percebida pelo ser humano como algo que pode realizá-lo²¹. Há vários bens humanos. Um exemplo de bem humano é o conhecimento. Cada um de nós pode perceber-se inclinado ao conhecimento: a curiosidade, o não querer ser enganado, a experiência da ignorância como algo que não realiza a sua condição humana etc. Neste mesmo sentido, é também perceptível como bens humanos a integridade física ou o convívio harmonioso com os demais²².

Naturalmente, o equívoco quanto aos bens humanos é uma possibilidade real para cada pessoa. Um viciado, por exemplo, talvez

²⁰ SPAEMANN, Robert. *Pessoas: ensaios sobre a diferença entre algo e alguém*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015. Página 121.

²¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica – Primeira Parte da Segunda Parte*. Questão 94, Artigo 2º.

²² FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights – Second Edition*. Oxford: OUP, 2011. P. 85 e seguintes.

enxergue no entorpecente um bem para si. A pessoa também pode ter dificuldades para saber qual é o modo adequado de realizar os bens humanos: Convém xeretar os segredos de meu amigo para saber o que ele está tramando há semanas? É razoável falar a verdade para meu amigo ou mentir para garantir a amizade? Para fazer frente a estes e a muitíssimos outros dilemas é que existe a ética ou a moral: orientam o discernimento quanto aos verdadeiros bens humanos - distinguindo-os dos bens aparentes - e apontam a forma adequada de consecução desses bens. Por isso, vale ressaltar, afirmar que algo é um bem humano, não significa dizer que está justificada qualquer ação que os tenha por fim. É preciso também identificar se os meios escolhidos para os buscar ou realizar são adequados - éticos, morais.²³

E onde entra natureza nesta perspectiva da lei natural? O ser humano é capaz de perceber a natureza com condição necessária para a sua realização pessoal. Pois a natureza (a) é o ambiente onde as relações entre os seres humanos ocorrem; (b) dispõe os meios e instrumentos para que estas relações ocorram de forma ótima; (c) garante os meios de subsistência da vida humana e da integridade física; (d) possibilita a formação e o deleite estético; etc. Enfim, se por um lado o ser humano só se realiza na relação, por outro a relação só pode acontecer no ambiente - na natureza.

Diferentemente da visão individualista, o antropocentrismo personalista não situa o ser humano como uma realidade *separada* da natureza, mas como um elemento dela e, nisto, aproxima-se do biocentrismo. Por sua vez, não se identifica com o biocentrismo, na medida em que não comunga com a noção de que o ser humano é apenas mais um elemento da natureza. O antropocentrismo personalista afirma um *status* especial e único ao ser humano nesta relação, em virtude de suas capacidades próprias - das quais o resto da natureza é privada: a pessoa tem a prioridade, a prerrogativa e o

²³ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights - Second Edition*. Oxford: OUP, 2011. P. 100 e seguintes.

dever de atuação em relação a natureza e, assim, passa a ser o único responsável e responsabilizável pela proteção e preservação da mesma.

Considerações finais

A exigência de proteger e preservar a natureza não precisa ser vista como uma diretriz incompatível com a dignidade humana. A compatibilidade entre ambas não só é desejável, mas também é necessária para que de fato se alcance uma relação equilibrada entre ser humano e natureza.

O antropocentrismo individualista se vê diante de um dilema, pois sua antropologia subjacente impede que efetivamente ocorra uma relação – harmônica – entre ser humano e natureza. Em lugar disso não concebe outra forma de interação senão a que implique a subordinação da natureza ao indivíduo, inviabilizando, na prática, um compromisso real com a preservação e a proteção daquela. Não é acidental ser esta visão a responsável por uma série de atitudes que têm conduzido ao estágio drástico da atual transformação climática.

O biocentrismo parte de uma compreensão de natureza que inviabiliza a garantia da dignidade humana. Subordina o ser humano à natureza, concebendo-o como um elemento a mais do complexo de relações que nela ocorrem, e, em decorrência, não é capaz de afirmar fundamentadamente uma necessária responsabilidade do ser humano pelas transformações que provoca e, também, pelo cuidado da natureza. Nada resta para o ser humano fazer, senão esperar que ele continue tendo parte no processo de evolução natural.

Este ponto é crucial. Um defensor do biocentrismo, se coerente, deve necessariamente concluir que a preservação ou proteção da natureza não é algo pelo qual o ser humano possa realmente ser responsabilizado. Toda e qualquer pretensão de responsabilizar o ser humano pela proteção ou preservação da

natureza será decorrência, na melhor das hipóteses, de uma convenção ou acordo. A responsabilidade humana, se existe, jamais pode – pela estrutura argumentativa do biocentrismo e pelo *status* do ser humano na sua descrição da natureza – ser alicerçada em na constatação da relação entre ser humano e natureza.

Até mesmo em eventuais conclusões prescritivas verdadeiras que alcance, a fragilidade do biocentrismo também é perceptível. É que sua argumentação prescritiva se sustenta em premissas contraditórias, na medida em que não tem por ponto de partida a verificação da adequada relação ser humano-natureza e sim a idealização de uma natureza que emana valorações e intencionalidade humanas e, ao mesmo tempo, é capaz de *querer* o fim da humanidade.

Apenas o antropocentrismo personalista consegue forjar uma explicação para a relação entre ser humano e natureza que esteja fundada na realidade e que consiga propor uma relação harmônica entre os dois. Ao conceber o ser humano como pessoa, ou seja, relação, insere-o na natureza sem que ele se torne objeto dela. A pessoa é o sujeito da natureza e, por isso, dotada de dignidade. Estar dotada desta dignidade significa afirmar que como sujeito nesta relação, tem o papel único e insubstituível de responder – ser responsável – pela proteção e preservação da natureza. Mais além, a pessoa é chamada a perceber que dela se exige identificar e realizar o pleno equilíbrio entre ela e a natureza, sob pena de, na medida de sua inadequada relação com a natureza, tornar incerta sua própria realização e a das demais pessoas ou até mesmo inviabilizar sua própria vida e a das demais pessoas.

Requisitos ético-pessoais para o cuidado do entorno ecológico e para o exercício adequado do Direito ao meio ambiente.

Frederico Bonaldo¹

Introdução

Ao fazer considerações sobre os requisitos ético-pessoais que nos levam a cuidar bem do meio ambiente, refiro-me às qualidades de caráter, excelências pessoais ou simplesmente virtudes que, se adquiridas, nos tornam propensos a entabular uma relação harmoniosa com as realidades viventes e inanimadas que nos cercam.

Dentre essas virtudes destaco a sobriedade – que aqui trato como equivalente à temperança ou moderação –, a qual é uma das quatro virtudes cardeais ou fundamentais apresentadas pela filosofia moral eudaimônica, isto é, aquela que propõe a felicidade como o fim da ética e as virtudes como os meios para o alcance desse fim. Como se verá, a sobriedade parece ser especialmente importante para que nós, seres humanos, nos relacionemos com o nosso entorno ambiental de forma adequada, respeitando a esfera da justiça que deriva da lei natural.

¹ Doutor em Filosofia do Direito e do Estado pela PUCSP e Mestre em Direito pela UERJ. Professor na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Santos e Faculdade de Direito da PUCSP.

Contudo, quando de virtudes se trata, sempre é importante recordar umas palavras do filósofo inglês Peter Geach acerca da necessidade de todas as virtudes cardeais:

Essas virtudes são necessárias em qualquer empreendimento que tenha muito valor [,como é o caso do cuidado do meio ambiente], do mesmo modo que são necessárias a saúde e a sanidade. Precisamos da prudência ou sabedoria prática para qualquer plano de grande escala. Precisamos de justiça para assegurarmos a cooperação e a confiança mútua entre os homens, sem as quais a nossa vida seria feia, brutal e insuficiente. Precisamos da temperança para não nos desviarmos das nossas metas de longo prazo e de grande escala por causa da busca de satisfações imediatas. E precisamos da fortaleza para perseverarmos perante os revezes, fadigas, dificuldades e perigos ².

Com efeito, a doutrina aristotélico-tomista da interdependência das virtudes propugna que o empenho ético-pessoal não pode prescindir de nenhuma delas, uma vez que só se possui verdadeiramente uma determinada virtude – pensemos na sobriedade em face do meio ambiente – quando todas as virtudes morais estão incorporadas ao próprio caráter em algum grau de desenvolvimento ³. De todo modo, no campo ecológico, a sobriedade mostra-se como uma qualidade ético-pessoal que deve ser exercitada de maneira mais esmerada.

Neste trabalho, trilho o seguinte itinerário: a imbricação íntima das virtudes morais com a lei natural; alguns problemas cruciais que afrontam o meio ambiente e configuram um abuso de direito; e o exercício legítimo do direito ao meio ambiente calcado na virtude da sobriedade.

² GEACH, Peter T. **Las virtudes**. Trad. Jorge V. Arregui e Carlos Rodríguez Lluésma. Pamplona: EUNSA, 1993.

³ Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, VI, 13, 1144 b 30 – 1145 a 5; TOMÁS DE AQUINO. **Suma de teologia**, I-II, q. 65, a. 1 e q. 66, a. 2.

1. Das virtudes morais à lei natural; da lei natural às virtudes morais

Pode-se definir a virtude como “uma elevação das capacidades humanas à altura das ações requeridas pela felicidade verdadeira e devida”⁴. Entende-se por felicidade devida não “a sanção com que se premia um sujeito que cumpre as obrigações da lei, mas o bem ou a condição ótima, digna do homem, na qual ele deve pôr a sua complacência e da qual ele deve fazer-se capaz por meio da educação virtuosa das suas próprias faculdades operativas”⁵.

Certamente, a lei natural – comumente definida como a participação do ser humano na lei eterna divina – é o princípio ou razão de ser da aquisição das virtudes morais e da conseguinte realização de ações virtuosas. No entanto, cabe esclarecer que, após as nossas tomadas de decisão, os nossos atos não se tornam bons em decorrência de terem sido subsumidos nas exigências da lei natural.

Este entendimento da racionalidade prática, de matriz suareziana, não se coaduna com a realidade do nosso processo de deliberação, decisão e execução de atos. De acordo com o exposto por Francisco Suárez em *De legibus ac de Deo legislatore*, “a razão é, antes de tudo, especulativa, na medida em que descobre as leis da natureza humana e julga, especulativamente, se uma ação que se vai realizar é conforme ou não à natureza humana”⁶; segundo esta concepção, o intelecto prático do homem transmitiria a este a ordenação estabelecida no mundo pela divindade criadora, de modo que o ser humano poria tal ordenação em prática por meio de ações individuais ou singulares. Porém não é isto o que se verifica na prática, porque a lei da natureza humana é amplamente

⁴ ABBÀ, Giuseppe. **Felicidad, vida buena y virtud**: ensayo de filosofía moral. Trad. Juan José García Norro. Barcelona: EIUNSA, 1992, p. 48.

⁵ *Ibidem*, p. 56.

⁶ *Ibidem*, p. 60.

indeterminada, de maneira que não é capaz de proporcionar ao sujeito agente critérios precisos de conduta no aqui e agora da sua ação.

Na realidade, no processo da racionalidade prática, entre a lei natural e ação concreta, faz-se necessária a mediação da virtude da prudência, que escolhe os meios para atingir os fins bons estipulados pelas faculdades humanas aperfeiçoadas pelas virtudes morais; é assim que se plasma o ato singular bom, acorde com a lei natural, e é nessa medida que nós, seres humanos, somos moralmente autônomos, isto é, não apenas *atores* – executores – de ações, mas também *autores* – compositores – delas.

Então, no plano da boa práxis, a lei da natureza humana não é o ponto de partida, mas um achado, uma descoberta do homem. E as etapas dessa descoberta são as seguintes: *[p]elo objeto [das escolhas humanas racionais], conhecem-se os atos; pelos atos, conhecem-se as faculdades ou potências; e por estas, conhece-se a natureza [a lei natural] como o seu princípio*⁷.

Não obstante o anterior, o cerne do conteúdo da lei natural já foi desvendado ao longo da história humana. Está composto por três grandes preceitos: (1) conservar e desenvolver a própria existência; (2) reproduzir-se para perpetuar a espécie humana; (3) conhecer a verdade sobre a divindade criadora, o ser humano e o mundo extramental – os três grandes temas da filosofia –, bem como viver em sociedade. Destes preceitos, decorrem vários outros, costumeiramente denominados *preceitos secundários da lei natural*. Ainda que não substitua o raciocínio discursivo e prudencial nas situações particulares, todo esse conteúdo explicitado constitui critério importantíssimo para a reta formação da consciência, para a adesão do desejo ao bem e para o bom agir, além de ser compartilhável com todos os seres humanos, independentemente da religião a que se filiam.

⁷ Ibidem, p. 57.

No que diz respeito à ecologia, *o dever [do ser humano] de preservar a sua própria vida tem como correlativo o direito de exigir o que é necessário à sua conservação em um ambiente favorável*⁸. Daí se conclui que esse direito ao meio ambiente tem de ser exercido de forma legítima, razoável; mas é arqui-sabido que a liberdade humana pode exercê-lo de modo abusivo.

2. Alguns dos grandes problemas ecológicos atuais

A seguir, listam-se doze obstáculos à conservação de um meio ambiente saudável, identificados há quase uma década pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente⁹.

- 1) Aumento da produção industrial e do ritmo de consumo por parte das populações, com a consequente poluição de vários tipos;
- 2) Alta aglomeração de pessoas em áreas urbanas – 15 milhões de habitantes ou mais –, que gera severas carências em termos de moradia, saneamento básico, energéticos, de infraestrutura, econômicos etc.;
- 3) Desmatamento das florestas, o que origina a erosão do solo, a diminuição da sua produtividade, o déficit da biodiversidade e o assoreamento dos corpos hídricos;
- 4) Poluição marinha decorrente de descargas de detritos domésticos e industriais, de naufrágios de petroleiros, de efluentes de usinas nucleares etc., que ocasiona mortes e doenças em seres humanos e perda da biodiversidade;
- 5) Contaminação do ar e do solo como consequência das emissões industriais, da disposição inadequada de resíduos sólidos – lixões, por exemplo –, acúmulo de poluentes na atmosfera advindos de veículos, adocimento do solo por pesticidas e herbicidas etc.;

⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Em busca de uma ética universal**: novo olhar sobre a lei natural, n. 48. Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_2009_0520_legge-naturale_po.html (acesso em 20/8/2017).

⁹ Dados disponíveis em <http://www.licenciamentoambiental.eng.br/os-12-grandes-problemas-ambientais-da-humanidade/> (acesso em 17/9/2017).

- 6) Acúmulo de matéria orgânica em decomposição em rios, lagos e represas, proveniente de centros urbanos e atividades agropecuárias, o que limita diversos usos dos recursos hídricos;
- 7) Perda da diversidade genética resultante da diminuição da variabilidade da fauna e da flora, fundamental para futuros desenvolvimentos tecnológicos;
- 8) Construção negligente de obras civis de grande porte, geradoras de impactos importantes e de difícil mensuração sobre sistemas aquáticos e terrestres;
- 9) Alteração global do clima; mais precisamente, o aquecimento global. Ao que parece, não se sabe ao certo se há ou não tal aquecimento; e se há, tampouco se conhece com precisão se a causa é humana, não humana ou uma mescla das duas;
- 10) Aumento do uso da energia elétrica em decorrência da urbanização crescente e do maior uso de produtos tecnológicos, o que implica o incremento do número de usinas hidrelétricas, termelétricas e nucleares, as quais sempre representam potenciais perigos à incolumidade do ecossistema – e não raramente, representam danos efetivos a ele;
- 11) Aumento da agricultura de alta produção, que traz consigo um consumo maior de energia, de pesticidas e fertilizantes, além de poder produzir desmatamento e perda da biodiversidade;
- 12) Falta de saneamento básico, causadora de doenças de veiculação hídrica e de distribuição de vetores infectantes, que ocasionam maior mortalidade infantil, menor expectativa de vida adulta e contaminação de corpos hídricos.

Todas estas situações são resultado de um exercício abusivo, não razoável e, portanto, injusto do direito humano ao meio ambiente. Segundo teoria desenvolvida pelo constitucionalista argentino Fernando Toller, *[o]s direitos têm um âmbito meramente material e um âmbito formal, que é exercido sobre parte daquele; o âmbito material de um direito [...] é um âmbito não legítimo nem protegido, situado fora do âmbito formal ou esfera de funcionamento*

razoável [de um direito] [...]. O abuso [de um direito] é uma ação que recai apenas no âmbito material [desse direito]¹⁰.

Para este autor, âmbito formal, esfera de funcionamento razoável e conteúdo essencial dos direitos possuem o mesmo significado. Assim, os problemas ambientais elencados acima são consequências de ações que extrapolam o conteúdo essencial do direito ao meio ambiente e que, certamente, violam a lei natural enquanto princípio de operações dos atos humanos eticamente bons e benéficos.

3. A sobriedade como atitude conservativa do conteúdo essencial do direito ao meio ambiente

Ao tratar da duração do meio ambiente como consequência da sobriedade, escreve Ballesteros:

A duração é consciência em relação à dependência [do ser humano em relação à] [...] natureza, e implica a continuidade do seu uso e do seu cuidado. O que há de mais antiecológico é o instantaneísmo do imediato, que implica o esquecimento dessa dependência, fomenta a negligência para com o entorno e conduz ao abandono e destruição da natureza quando desaparece o seu valor crematístico [- a crematística é a produção e o acúmulo de riquezas por prazer -], de modo a contaminar e discriminar as gerações futuras¹¹.

A seguir, afirma que o uso de energias renováveis e a redução do consumo das energias não renováveis, bem como a busca e aperfeiçoamento das técnicas de reuso e reciclagem no tocante ao consumo da água, estão *unidos a uma cultura da sobriedade*¹².

¹⁰ TOLLER, Fernando M. Metodologías para tomar decisiones en litigios y procesos legislativos sobre derechos fundamentales. In: RIVERA (H.), Julio César. **Tratado de los derechos constitucionales**. Tomo I. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2014, p. 196.

¹¹ BALLESTEROS, Jesús. Cultura de la duración y desarrollo humano. **Persona y Derecho** 36 (1997), p. 16.

¹² *Ibidem*, p. 17.

Com efeito, a sobriedade leva-nos a um modo de vida altruísta, de preocupação e ocupação precípua com os outros, ao invés de com nós mesmos. Esse estilo vital possibilita-nos sermos justos no uso dos recursos naturais, respeitando o conteúdo essencial do direito ao meio ambiente e difundindo, por meio do exemplo pessoal, o respeito à esfera de funcionamento razoável desse direito humano. É como se, numa competição de salto em altura, a sobriedade nos desse força física suficiente para superar com sobras a barra da justiça, sem correremos o perigo de roçá-la e muito menos de derrubá-la.

No fim das contas, o acréscimo de justiça que a sobriedade pessoal proporciona à vida associada é um conduto necessário para que atinjamos a meta máxima da lei natural, isto é, a felicidade própria e a promoção da alheia. Afinal, a

felicidade [da pessoa] não se fundamenta na sua capacidade de transformar as coisas ou de fruir o maior número de bens, mas em transformar a si mesma em dom para os demais, inclusive quando transforma a natureza através do seu trabalho”¹³.

Conclusões

Desta breve apresentação, podem-se extrair as seguintes conclusões principais:

- A lei moral natural é uma descoberta humana que se dá por meio das ações virtuosas e da consequente aquisição de hábitos virtuosos, que se instalam nas nossas faculdades espirituais. Mas, dado que os preceitos nucleares da lei natural já têm sido explicitados ao longo dos séculos, eles constituem um guia indispensável para a atividade prudencial de deliberação, escolha e execução de boas condutas.

¹³ TRIGO, Tomás. Ecología y virtudes. In: SARMIENTO, Augusto; TRIGO, Tomás; MOLINA, Enrique. **Moral de la persona**. Pamplona: EUNSA, 2006. Disponível em <https://www.almudi.org/recursos/virtudes/9678-Ecologia-y-virtudes> (acesso em 17/9/2017).

- No tocante ao meio ambiente, o preceito primário da lei natural que aponta para a conservação da própria vida enseja o direito humano a desfrutar de um ambiente propício e o dever correlato de não violar esse direito. Contudo, esse direito pode ser exorbitado, de maneira a violar o mesmo direito correspondente aos outros.
- De fato, os grandes problemas ambientais existentes na atualidade decorrem do abuso do direito ao meio ambiente, que não é senão atuar para além da esfera de funcionamento razoável ou conteúdo essencial desse direito.
- O requisito ético-pessoal mais importante para o exercício regular do direito ao meio ambiente e para a conservação do entorno ecológico é a virtude da sobriedade, que consiste em fruir os recursos naturais com parcimônia e sabedoria, numa postura eminentemente altruísta. A sobriedade é a atitude-chave para o alcance da felicidade própria e alheia, que é o fim último a que a lei moral natural aponta.

Lei Natural e Direito Natural

Ivanaldo Santos¹
José Tauturgo da Rocha²

Introdução

O objetivo do presente estudo é apresentar uma breve, mas sólida discussão sobre o retorno ao direito natural. Um retorno necessário diante da coisificação e da desumanização do ser humano imposta pela sociedade moderna, o qual, sistematicamente, tem perdido a consciência da importância da dignidade humana.

A ideia que aqui se tem de um retorno ao direito natural não coincide com uma tomada ou retomada de posições assumidas por força de um compromisso ideológico qualquer. Na verdade, ela se refere a uma espécie de *reação*, cuja causa são as profundas transformações operadas, ao longo dos anos, no mundo jurídico e social. Com isso, obrigando o direito a mais uma vez bater às portas da razão, para se ficar com o entendimento de Tomás de Aquino, admitindo-se, ainda, juntamente com o Aquinate, que a lei seja um produto da razão³.

¹ Doutor em estudos da linguagem pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professor no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

² Doutor em Direito Público pela Universidade Federal de Pernambuco.

³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. IV. 2 ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia, 1980, I-II q. 90, a. pág. 1732 (*lex sit aliquid pertinens ad rationem* = a lei é algo que pertence à razão).

1. O direito natural enquanto ordem jurídica

Uma advertência aqui merece ser feita: por *direito natural*⁴ deve-se entender uma ordem⁵ jurídica, estabelecida em nome e em favor da humanidade, efetivada ordinariamente por indivíduos e, em casos excepcionais, por autoridades do Estado. Uns dizem ser essa ordem de natureza virtual,⁶ ao passo que outros a afirmam real.

⁴ A presente discussão funda-se no pensamento tomista. Por isso, é aconselhável, mesmo que isso venha promovido em nota de rodapé, a lembrança do pensamento de Michel Villey, exposto em cursos ministrados na Faculdade de Direito da Universidade de Paris, anos de 1961 a 1966, conforme texto recolhido e revisto por Stéphane Rials (VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 139-140). Nas suas lições, observando a gênese da doutrina elaborada pelo Aquinate, Villey aponta que a “[...] doutrina do direito natural tomista desempenhou um papel tão importante na história que seria realmente imperdoável os juristas ignorarem-na”. Isso, porém, é “o que costuma acontecer [...]”. A doutrina de Tomás, nota o autor em referência, “possui uma qualidade desconcertante para um historiador das doutrinas acostumado com os autores modernos: a de ser pouco original”. Com efeito, em razão dos modos culturais adotados na Idade Média, Tomás não inventa uma filosofia. Eis porque, em matéria de direito natural, “São Tomás ... [costumar seguir] ... o sistema aristotélico”, mesmo sendo sua doutrina “muito mais bem ordenada e coerente”. A coerência da obra não dispensou a contribuição de Cícero, Ulpiano, Santo Agostinho. E, obviamente, também da Bíblia. Nela Tomás, se apropriando das grandes teses da filosofia clássica, apanha a ideia de uma ordem natural. “A ideia de que o mundo implica uma ordem e não é efeito do acaso era o legado comum de Aristóteles, de Platão, dos estoicos”. Veja-se, assim, que “o direito natural está ligado à hipótese teista de que o mundo é a obra inteligente e benfazeja de um criador [...] (tal como o oleiro de Aristóteles) [...] e, ao contrário, a negação do direito natural é o corolário do ateísmo”. E segue dizendo o professor normando: “[...] a doutrina de Aristóteles da ordem natural é transplantada por São Tomás para a fé cristã. Toda regra, mesmo que *natural*, nem por isso deixará de proceder nessa perspectiva, de Deus, indiretamente”. Trata-se, evidentemente, de uma doutrina limitada e, até mesmo, pobre. Limitação e pobreza ditadas pela moderação. Moderação que constitui uma virtude aristotélica.

⁵ Sem sombra de dúvida, o tema da ordem não é fácil. Santo Agostinho já o declara, como testemunha Sobre essa questão, Nelson Saldanha, observa (SALDANHA, Nelson. *Ordem e Hermenêutica*. 2 ed. Rio de Janeiro: São Paulo: Renovar, 2003, p. 6): *Ordinem vel videre, vel pandere difficilimum hominibus atque rarissimum est*; “conhecer e compreender a ordem é muito difícil para os homens, e muito raro”. Por isso é que, seguramente, o Mestre de Recife, em *breve nota* à segunda edição de sua citada obra, não somente aponta para uma “[...] deformação sofrida pelo conceito de ordem”, como insiste na “[...] necessidade de pensar objetivamente sobre o tema”. Essa objetividade, por necessária, se apresenta como algo marcado pela extensão (dir-se-á: por larga extensão).

⁶ O direito natural é conceituado como uma realidade que difere de uma ordem jurídica positiva, razão pela qual merece ser conceituado como uma construção racional, nesse sentido podendo ser entendido como uma ordem dotada de virtualidade. Sobre essa questão consultar: SALDANHA, Nelson. *Filosofia do Direito*. 2 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 169-170.

Chama-se, porém, atenção para a circunstância detectada por Nelson Saldanha:

A noção de ordem pode ser tomada no sentido de uma realidade, ou de um objeto, no qual se descobrem ou ao qual se atribuem qualificações: ordem nova ou velha, ordem completa ou incompleta, ordem justa ou injusta. Mas em outro sentido ela pode constituir algo relativo, na medida em que uma coisa pode ser considerada ou não como ordem. Neste caso, a ordem é algo que o espírito encontra ou não numa coisa, algo que se atribui ou não, como uma qualificação; este atributo e esta qualificação dependem certamente de uma experiência e de uma posição do sujeito diante da realidade. Não existe ordem, nem na arrumação das coisas, nem na agrupação dos homens, sem que (ou antes que) se possa pensar e sobretudo “dizer” que ela existe: antes que alguém a veja, pense, situe, estime ou desestime. Entre o existir da ordem, como realidade “em si”, e o crescimento de uma instância crítica, instalada diante dela, medeia este vago problema do “saber”, ou seja, da presença de um pensar que antes de mais nada descobre na ordem o fato de não ser uma desordem.⁷

Nelson Saldanha lembra ainda que o conceito de ordem, [...] *impondo-se [...] ao espírito dos homens, foi [...] assumido pela perspectiva religiosa*⁸. Dita assunção não é, porém, única. Tanto é verdade que se pode encontrar uma *variedade de versões* sobre a ordem como realidade. Por isso que o autor pernambucano afirma:

Evidentemente o modo de encarar a ordem reflete posições reais e também ideológicas: conservadores e revolucionários, anarquistas e monarquistas têm expressado visões distintas a respeito. Visões que as situam em contextos, e que se relativizam em função disso, dentro das descontinuidades e das oscilações que perfazem aquilo que se convencionou chamar o “curso” da história.⁹

⁷ SALDANHA, Nelson. *Ordem e Hermenêutica*. 2 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 5.

⁸ SALDANHA, Nelson. *Ordem e Hermenêutica*. op, cit, p. 6.

⁹ SALDANHA, Nelson. *Ordem e Hermenêutica*. op, cit, p. 7.

Quando busca relacionar o tema da ordem com o tema do direito natural, o lembrado Nelson Saldanha não permite que sejam esquecidas as oscilações históricas correntes na idealização deste último. Para ele as alterações da noção de um direito natural são *correlatas de contextos histórico-culturais específicos, nos quais ocorre o predomínio de determinadas formas de pensar*¹⁰. Referidas formas de pensar, na visão do autor citado, dizem com os modos de *situar o valor das regras ‘positivas’ em função de exigências ético-políticas peculiares*¹¹.

É certo que esses *modos de situar o valor das regras positivas* respeitam à zona da hermenêutica. Ou, como diz Saldanha, toda expressão jusnaturalista é *correlata de um pensar hermenêutico*¹². Isso, no entanto, está longe de significar que não se possa, mesmo à guisa de exceção,¹³ ao se fazer referência ao direito natural, adotar *categorias tiradas da ontologia clássica*. E igualmente não vem autorizada a visão daqueles que repudiam o direito natural – qualquer das suas formas – pelo simples fato de o estigmatizar *como algo metafísico e ‘idealista’*.¹⁴

2. Da sinonímia entre direito natural e lei natural

Sendo assim, é possível ter uma compreensão do direito natural, de modo a considerá-lo sob a forma de *debitum morale*, distinto do *debitum legale* que constitui a supramencionada ordem jurídica virtual. E já que muitos distinguem *direito natural* de *lei natural*, pretendendo colaborar para o estabelecimento de uma maior

¹⁰ SALDANHA, Nelson. *O direito natural como ordem e como hermenêutica*. Comunicação apresentada ao II Congresso Brasileiro de Filosofia do Direito, reunido em João Pessoa, julho de 1988. In SALDANHA, Nelson. *Ordem e Hermenêutica*. 2 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 303.

¹¹ SALDANHA, Nelson. *Ordem e Hermenêutica*. op. cit, p. 303.

¹² SALDANHA, Nelson. *Ordem e Hermenêutica*. op. cit, p. 305.

¹³ Escreve Nelson Saldanha (SALDANHA, Nelson. *O direito natural como ordem e como hermenêutica*, op. cit, p. 305): “Na verdade, quem hoje se refere ao Direito Natural não está – salvo exceções – aludindo ao Direito dos primitivos, nem adotando categorias tiradas da ontologia clássica” (itálico nosso).

¹⁴ SALDANHA, Nelson. *O direito natural como ordem e como hermenêutica*. op. cit. p. 305.

clareza conceitual e para a minimização do número de ambiguidades encontradas na discussão do tema, esclareça-se que neste elaborado as duas expressões são utilizadas em rigorosa sinonímia.

Efetivamente, nenhuma razão existe para que, em sede de conteúdo, se opere a apontada distinção. Isso porque o direito que se qualifica como justo será sempre uma ação – uma conduta humana. E toda ação justa, a que se pode chamar de direito, será sempre determinada pela lei, natural ou positiva. Nesse sentido, colha-se a lição ministrada pelo autor da *Summa Theologiae*, ou seja, Tomás de Aquino, que ensina ser o direito uma ação *adequada*¹⁵ e a lei, constituindo-se *regra e medida de nossas ações*;¹⁶ uma determinação *pela qual somos levados à ação ou delas impedidos*.¹⁷

A questão do conteúdo do direito natural, no entanto, em razão de sua longa história e por força das múltiplas concepções que a envolveram e ainda a envolvem, tem apresentado algumas dificuldades de entendimento. Uma dessas dificuldades respeita à atualidade e à permanência do próprio direito natural, temas que se entrecruzam como resultado do esforço de se propor solução ao problema da mutabilidade e imutabilidade de seu conteúdo. Para alguns, o direito natural não mais existe, pelo que não há falar em sua atualidade. Para outros, sua permanência é indicativo de sua atualidade, havendo ainda aqueles que o veem existente, embora desatualizado, e, por isso, o enxergam culturalmente débil.

Mais ainda, paradoxalmente, é de se ver que, no próprio ambiente onde transitam os defensores ou propositores do jusnaturalismo aqui lembrado, concepções muito próximas, como são as de Aristóteles e Tomás de Aquino, até podem se distanciar à

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. V. 2 ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia, 1980, II-II q. 57, p. 2482 (*ius sive justum est aliquod opus adequatum alteri secundum aliquem aequiditatis modum* = o direito ou o justo implica uma obra adequada a outra por um algum modo de igualdade).

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. V. 2 ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia, 1980, I-II q. 90, 1, p. 1732 (*Dicendum quod lex quaedam regula et mensura actuum*).

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, op, cit, p. 1732 (*secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*).

apreciação do problema em causa. O comentário decorre do fato de haver quem perceba clara diferença de opinião entre os dois filósofos, com o primeiro se mostrando favorável a um direito natural mutável, e o segundo afirmando sua imutabilidade, opinião, por sinal, completamente distante da realidade, pois não ajustada aos textos do *Corpus Thomasianus*¹⁸.

Deixando de lado a necessidade de se deter na referida diferença, colhe o reconhecimento de que, na guerra de posições em torno do problema, frequentemente se ouve pronunciarem as mais diversas expressões, com os mais variados acentos. Assim, por exemplo, as locuções: *direito natural de conteúdo variável* e *direito natural histórico*, respectivamente, de Rudolf Stammler e Franz Wieaker. A frase: *direito natural progressivo*, falada com sotaque gaulês por Georger Renard; o enunciado: *direito natural vigente*, expresso com a impositação italiana de Sergio Cotta. E bem pode se dar que tudo isso decorra da circunstância de o tema do direito natural gozar tanto de generalidade, quanto de funda substancialidade.

3. Da dialética entre direito natural e direito positivo

Que o tema goza de generalidade, isso é fora de dúvida. Tanto assim que apoiadores e críticos do jusnaturalismo o discutem,

¹⁸ Sobre essa questão conferir: STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago U.P., 1953, VIOLA, Francesco, *Il Diritto Naturale: Stabilità ed Evoluzione dei suoi contenuti*. Pontificia Academia Pro Vita - VIII Assemblée Generale 25-27 Feb. 2002, sob o tema *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo*. O material se encontra disponibilizado na internet, sítio da PAV: http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=Publicazioni&pag=testo/nat_dig/viola/viola&lang=italiano e foi acessado em 7 de setembro de 2007. “Será que São Tomás acreditou ser possível, como tantos tomistas modernos, constituir, sob o nome de direito natural, um código de regras permanentes?”, indaga Michel Villey. Ele mesmo responde: não. E completa: “Embora a maioria dos intérpretes pareçam estar convencidos disto, os textos informam o contrário” (VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 148). Veja-se a propósito, a lembrança é do mesmo Villey, que outra não poderia ter sido a visão de Tomás de Aquino, uma vez que afirmou (*Summa Teológica* ..., II/II, q. 27, art. 2) *Natura ... hominis est mutabilis*; como ainda tratou (*Summa*..., I/II, q. 97, arts. 1, 3 e 4) *De mutatione legum*.

discutindo-o também os críticos da crítica, como é o caso, por exemplo, daqueles que admitem superada a dicotomia estabelecida entre jusnaturalismo e positivismo. Com efeito, dentre as fronteiras críticas do jusnaturalismo, três são as linhas onde elas se escavam mais abertamente: o historicismo, o positivismo e o logicismo fundamentado por David Hume. Para o historicismo, nenhum direito será natural, porque todo direito é histórico, à consideração de o homem, ele mesmo, ser tão somente uma realidade histórica. Neste sentido, o marxismo é apenas uma derivação do historicismo, pois o marxismo pressupõe que o direito é apenas fruto da evolução histórica das formas de produção da riqueza. Quanto ao positivismo, em linhas gerais, ele considera que o direito natural nem é direito, nem é natural, propondo um dilema a ser solucionado com o posicionamento do modelo jusnaturalista no elenco das ideologias. Por derradeiro, o logicismo, segundo o qual não será logicamente correta a inferência de um *dever ser* normativo passível de ser extraída do *ser* do homem, enxergado como natural. De outro ponto de vista - aquele em que se posicionam os críticos da crítica - nele se observa, malgrado seus promotores não o confessarem expressamente, um como que neojusnaturalismo,¹⁹ verdadeiro, ainda que parcial e superficial, reclamo ao direito natural.

Além de geral, o tema goza de profundidade. Com efeito, se não há de se entender por jusnaturalismo apenas a identificação e a aplicação de um corpo de normas já definidas, eternas e imutáveis, como tantos ainda o conceituam, parece restar claro que qualquer discussão sobre o direito há de se operar, não sobre um *dado*, mas sobre um *a construir*. Sendo assim, toda discussão sobre o direito cobra a realização de um debate acerca do direito natural. Principalmente, diante de questões tão importantes e significativas para o homem contemporâneo, como é, *exempli gratia*, o atual problema dos direitos humanos.

¹⁹ CALSAMIGLIA, Albert. Apresentação à edição espanhola de conhecida obra de Ronald Dworkin. (DWORKIN, Ronald. *Derechos en Serio*. Barcelona: Editora Ariel, 1984, p. 11).

Dirigir a atenção para o problema dos direitos humanos significará, por acaso, que se deva confundir direitos humanos e direito natural? Mesmo considerando ser o direito natural uma realidade justificável por si mesma, circunstância inócua em relação aos direitos humanos? Mesmo enxergando cobrarem os direitos humanos uma justificação de valência ética, que lhes vem sendo historicamente proporcionada pela doutrina do direito natural? Ainda mais quando se sabe do interesse que os dois movimentos culturais manifestam pelo tema do poder, enxergado quanto ao seu uso?

Para responder a esta questão genérica, tome-se o pensamento de Francesco D' Agostinho, exposto por ocasião da VIII Assembleia Geral da Pontifícia Academia para a Vida, realizada na Cidade do Vaticano, de 25 a 27 de fevereiro de 2002. Naquela oportunidade, através de comunicação ofertada ao referido conclave, assim se expressou o ex-Presidente da Comissão Nacional de Bioética da Itália:

Segundo a doutrina tradicional (e não apenas a doutrina católica), a dialética direito natural / direito positivo teria como função prioritária e fundamental aquela de orientar o direito positivo a se instituir conforme a justiça, e, por consequência, aquela de controlar e desmascarar, em casos de extremo limite, qualquer exercício arbitrário da função legislativa. Nesse sentido, para usar uma expressão antiga, enfática, nem por isso imprópria, de Giorgio Del Vecchio, o direito natural seria `inimigo de toda tirania`; ele aparece como o ponto de referência, em nome do qual se dá objetiva legitimação ao não que se diga ao poder, qualquer que seja o risco social e pessoal em que venha incorrer o possível objeto, após ter apresentado dita objeção.²⁰

²⁰ D' AGOSTINO, Francesco. *Il diritto naturale, il diritto positivo e le nuove provocazioni della bioetica*. Pontifícia Academia Pro Vita. VIII Assembleia Generale 25-27 Feb. 2002 *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo*. Como antes referido, os anais do evento se acham disponibilizados na internet, sítio da Pontifícia Academia per la Vita, organismo da Santa Sé, http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=Publicazioni&pag=testo/nat_dig/viola/viola&lang=italiano. Acessado em 07/08/2007.

Na posse destas considerações, tenha-se, então, por aconselhável a recuperação da advertência feita por Cançado Trindade e tocante à ideia dos direitos humanos se manifestarem através da afirmação da dignidade da pessoa humana, da luta contra todas as formas de dominação e opressão, da salvaguarda contra o despotismo e a arbitrariedade²¹. Devidamente apetrechado com estas premissas, e se deixando tocar pela insistência no ponto da alusão ao fenômeno do poder e sua auto-referenciabilidade, alguém poderá experimentar a tentação de seguir assentindo conclusivamente não haver distinção entre direito natural e direitos humanos. A conclusão a que se espera cheguem todos, no entanto, é bem outra. Espera-se, na verdade, que todos percebam o mesmo que percebe Francesco D'Agostino. Em suas palavras:

Tal doutrina [do direito natural] mantém inquestionada atualidade, mesmo tendo sido reformulada nos últimos decênios, quando se passou a utilizar o paradigma dos direitos humanos fundamentais, ao invés do paradigma do direito natural, não sendo difícil perceber, por outro lado, que os dois paradigmas – ainda que ao preço de reformulações teóricas não irrelevantes e nem sempre divisíveis – são reciprocamente conversíveis.²²

Fundamentado por Francesco D'Agostino, afirma-se que, apesar da doutrina do direito natural ter passado por reformulações nos últimos tempos, o direito natural permanece profundamente atual. De um lado, não podemos negar a importância dos novos paradigmas jurídico-filosóficos, como, por exemplo, o direito sobre o uso da internet e os direitos humanos. Do outro lado, também não é possível negar que todas as questões pensadas pelo direito natural são de suma atualidade. Questões, como, por exemplo, a direito a vida – a vida que é tão ameaçada na sociedade contemporânea –, o

²¹ TRINDADE, Antonio Augusto Cançado. *Direitos Humanos e Meio-Ambiente*. Paralelo dos sistemas de proteção internacional. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor, 1993, p. 72.

²² D'AGOSTINO, Francesco. *Il diritto naturale, il diritto positivo*. op. cit., 2007.

direito a propriedade, o direito à opinião e a gigantesca presença do Estado na vida social e individual.

Conclusão

Por fim, afirma-se que a sociedade contemporânea está carregada por uma profunda consciência alienadora. A alienação é uma marca do homem contemporâneo. Essa consciência se manifesta no princípio que a essência do homem é a vida material e artificial. Por causa disso, vê-se o homem contemporâneo profundamente preocupado com o vestir e o comer, com uma felicidade momentânea e passageira, geralmente regrada a drogas e bebidas alcoólicas e outras questões semelhantes. No entanto, não se vê o homem preocupado com questões de suma importância, tais como: a vida, a felicidade eterna, o bem comum e a liberdade. Dentro do universo jurídico e filosófico uma das saídas da alienação é voltar a se pensar a partir dos valores postos pelo direito natural.

A Lei Natural como lei da humanidade

*Luis Fernando Barzotto*¹

Introdução

Segundo Tomás de Aquino, *a lei natural é a lei escrita no coração dos seres humanos*.² Ela é a lei moral universal, que se aplica a todos os seres humanos, em todas as situações de sua vida, tal como ilustra John Locke na seguinte passagem:

As promessas e trocas feitas entre dois homens em uma ilha deserta ou entre um suíço e um índio nas florestas da América os vinculam, embora estejam perfeitamente em estado de natureza entre si; visto que a confiança e a manutenção da palavra pertencem aos seres humanos como seres humanos e não como membros da sociedade.³

Dois seres humanos que se encontram em uma ilha não estão vinculadas a nenhuma lei positiva, ou *escrita*, de nenhuma comunidade política. Eles não se defrontam como sujeitos de direito ou cidadãos, mas na simples condição de membros da comunidade humana. Mas a sua situação não é a de anomia, de ausência de leis.

¹ Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo. Professor no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Membro da Cátedra Internacional Ley Natural y Persona Humana.

² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a.6. De agora em diante, S.T.

³ John Locke, *Segundo Tratado sobre o governo civil*, II, 14.

Sua interação está sujeita a uma lei, a lei *escrita nos seus corações*, a lei que rege o comportamento dos seres humanos *como* seres humanos, a lei natural.

Quem nega a lei natural, está pronto a admitir que, fora de uma comunidade política e de um direito positivo, os seres humanos não possuem obrigações recíprocas. Em uma ilha, qualquer um estaria autorizado a matar ou escravizar o outro. Mas quem afirma a lei natural está comprometido com a verdade de que os seres humanos estão sempre *sub lege*, sob a sua lei, a lei da humanidade – a lei natural. E esta impõe obrigações para os seres humanos, à margem de qualquer relação política ou de direito positivo: a obrigação de ser humano, de agir humanamente, de ser fiel à humanidade em si mesmo e no outro.

A lei natural é assim entendida como lei da humanidade. Em primeiro lugar, porque se aplica à toda humanidade. Em segundo lugar, porque a humanidade é o conteúdo da lei. O que a lei natural impõe é que cada ser humano viva de acordo com sua humanidade, isto é, que a própria humanidade seja assumida como lei. Retomando o conhecido imperativo do poeta grego Píndaro - *Tornate o que és*, pode-se afirmar que lei natural em cada situação impõe a cada ser humano o dever de viver humanamente e agir humanamente: *Seja humano!*

1. A humanidade na lei da humanidade

Se a lei natural é a lei da humanidade, importa explicitar o que se entende por humanidade.

Para isto, será retomada a distinção de Frege entre sentido e referência.⁴

Frege distingue, em uma expressão ou termo, o sentido da referência. O termo *Vênus* tem como referência um determinado planeta do sistema solar. Mas este planeta pode se apresentar de um

⁴ Gottlob Frege, “Sobre sentido y referencia”, pp.172-197.

duplo modo: como *estrela da manhã* ou *estrela da tarde*. A referência indica o objeto, no caso, o planeta. O sentido é o modo de apresentação do objeto. Aqui, há dois sentidos: Vênus se apresenta como *estrela da manhã* ou como *estrela da tarde*.

No termo *humanidade* temos uma referência: aquilo que nos torna humanos, o que nos faz participar da comunidade humana. Mas há três sentidos, ou três modos de manifestação/apresentação da humanidade: razão, natureza – humana – e alteridade. A humanidade pode ser identificada pela faculdade da razão, pela posse de uma natureza humana e pela relação que se estabelece com outro ser humano.

Em cada um desses modos de manifestação da humanidade, a lei natural também se apresenta de modo diverso: como lei da razão, como lei da natureza e como lei da alteridade. Em cada um desses modos, a lei natural é experimentada e conhecida de modo distinto.

1.1 *Intermezzo*: dois modos de conhecimento da lei natural

O conhecimento da lei natural, como todo conhecimento humano, pode se dar de dois modos distintos.

O conhecimento pode ser explícito, articulado, proposicional ou discursivo. O conhecimento aqui é o que se manifesta em proposições do tipo: *Sei que a capital da Bélgica é Bruxelas*. O conhecimento se refere a um modo de apreensão do mundo por meio de proposições, argumentos ou teorias.

Mas o conhecimento também se apresenta, entre os seres humanos, de um modo implícito, inarticulado, não proposicional e não discursivo. Charles Taylor dá como exemplo desse tipo de conhecimento a capacidade de se deslocar em um ambiente conhecido pela experiência:

Sei me locomover num ambiente conhecido no sentido de ser capaz de ir de um lugar para outro com facilidade e segurança. Mas

posso ter dificuldades se me pedirem para fazer um mapa ou mesmo para dar instruções explícitas a um estranho.⁵

Nas teorias hermenêuticas, esse tipo de conhecimento ganhou o nome de *pré-compreensão*. Taylor o denomina de *background*, o qual é já uma forma de conhecimento, mas inarticulado.⁶

Em matéria moral, Aristóteles também distingue um conhecimento advindo do *ethos* – comportamento, costume, hábito – do conhecimento que tem seu fundamento no *logos* – palavra, argumento, discurso. Em uma passagem do capítulo I da *Ética a Nicômaco*, ele afirma que o jovem não é um ouvinte adequado para as lições de filosofia política, pois os argumentos – *logoi* – dessa última pressupõe certo tipo de hábito ou experiência – *ethos*:

Cada um julga bem o que conhece, e disso ele é um bom juiz. Por essa razão, o jovem não é um discípulo apropriado para as lições [*logos*] de Política, já que não tem experiência das ações da vida [*ethos*] e a Política se apóia nelas e sobre elas versa.⁷

Também Tomás de Aquino distingue um conhecimento teórico-científico de um conhecimento inarticulado, que ele denomina *por conaturalidade*, uma vez que o sujeito cognoscente e o objeto possuem uma afinidade, de modo que o conhecimento do objeto se dá de modo imediato, não discursivo:

A retidão do juízo pode existir de duas maneiras: ou por um uso perfeito da razão; ou por uma certa conaturalidade com as coisas sobre as quais se deve julgar. Assim, no que diz respeito à castidade, aquele que aprendeu a ciência moral julga bem por causa de uma inquirição racional; enquanto aquele que tem o hábito da castidade julga bem por uma conaturalidade com ela.⁸

⁵ Charles Taylor, *Argumentos filosóficos*, p. 186.

⁶ Charles Taylor, *Argumentos filosóficos*, p. 189

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I, 3, 1095a 3-5.

⁸ S.T. II-II, q. 45, a.2

Como se verá a seguir, a lei natural pode ser conhecida de dois modos: de um modo proposicional e articulado e de um modo não-proposicional e inarticulado. Tomás de Aquino demonstra esse duplo modo de conhecer a lei natural ao falar de uma dupla causa de desconhecimento da lei natural:

A lei natural pode ser destruída do coração dos seres humanos, ou por causa das maus argumentos (*malas persuasiones*), do mesmo modo como na razão teórica acontecem erros nas conclusões necessárias; ou também em razão dos costumes depravados e hábitos corruptos.⁹

Assim, alguém pode ser convencido por um mau argumento de que os seres humanos não são iguais em dignidade e direitos, e assim, ele não alcança conhecer a lei natural que estabelece a igualdade entre todos os seres humanos. De outro lado, os costumes – cultura – de uma sociedade podem ser de tal ordem, que a lei natural se torne incognoscível para os membros dessa sociedade: *Por exemplo, entre os antigos germanos, como o relata Júlio César, o latrocínio não era considerado injusto, embora seja expressamente contra a lei da natureza.*¹⁰

2. A lei natural como lei da razão

A concepção do ser humano como um ser racional, no Ocidente, remonta aos gregos. No art I da *Declaração dos Direitos Humanos* de 1948, fala-se que o ser humano *é dotado de razão e consciência*. Tomás de Aquino sintetiza a ideia de humanidade como racionalidade nos seguintes termos: *O ser humano é propriamente o que é pela razão. E por isso se diz que alguém se mantém em si mesmo quando se atém à razão.*¹¹ A expressão *manter-se em si*

⁹ S. T. I-II, q. 94, a.6

¹⁰ S.T. I-II, q. 94, a. 4

¹¹ S.T II-II, q. 155, a. 1

mesmo significa aqui *manter-se na própria humanidade*. O agente que não se mantém na sua razão não age humanamente.

Assim, *é próprio do ser humano que se incline a agir segundo a razão*.¹² Por isso, a lei do ser humano, a lei da humanidade ou lei natural é agir segundo a razão: *Ser furioso é a lei do cão, e é contra a lei da ovelha ou de outro animal manso. A lei do ser humano é que ele atue segundo a razão*.¹³

Se a regra e a medida dos atos humanos é a razão¹⁴, a lei natural só pode ser vista como a lei da razão, aspirando imperar incondicionalmente sobre os comportamentos humanos: *a lei natural é algo constituído pela razão, como também a proposição é certa obra da razão*.¹⁵

A lei natural se manifesta aqui como um produto da razão, um construto proposicional que pode ser conhecido por meios argumentativos ou discursivos. As *Declarações de Direitos* dos revolucionários americanos e franceses constuíram um modo de apresentação discursivo da lei natural. As Declarações revolucionárias não eram primariamente instrumentos de luta política, mas tentativas de tornar conhecidas – discursivamente – aspectos da lei natural concernentes aos direitos que os seres humanos possuíam *como seres humanos*. A lei natural como lei da razão é conhecida, portanto, de um modo proposicional ou discursivo, por meio do questionamento e do debate.

2.1. Exemplo: a escravidão

Como exemplo de conhecimento proposicional da lei natural, será apresentado o caso da escravidão e a luta por sua abolição nos séculos XVIII e XIX.

¹² S.T. I-II, q. 94, a.4

¹³ S.T. I-II, q. 91, a.6

¹⁴ S.T. I-II, q. 90, a.1

¹⁵ S.T. I-II, q. 94, a.1

Alexis de Tocqueville chama a atenção para o fato de que a escravidão, se for tornada objeto de questionamento e debate público, terá sua injustiça, isto é, sua contrariedade à lei natural, plenamente evidenciada: *A escravidão é destas instituições que duram milhares de anos sem ninguém se dar ao trabalho de se perguntar por que ela existe. Mas é quase impossível mantê-la depois que esta pergunta é feita.*¹⁶

Do mesmo modo, Montesquieu sustenta que um simples experimento intelectual, cuja finalidade é forçar a pessoa a adotar uma atitude de imparcialidade, é suficiente para mostrar a irracionalidade da tese de que a escravidão é uma instituição aceitável:

Ouvimos diariamente dizer que seria bom que existissem escravos entre nós. Proponho tirar a sorte para saber quem seria livre e quem seria escravo. Neste caso, penso que os que mais defendem a escravidão ter-lhe-iam o maior horror. Nessas questões, se desejais saber se os desejos de um são legítimos, examinai os desejos de todos.¹⁷

Outro modo de mostrar o potencial da lei natural como lei da razão é seguir os debates acerca da escravidão no processo revolucionário americano. Os americanos utilizavam o termo *escravidão* na sua luta contra a Coroa britânica, com o seguinte significado: *estar totalmente sob o poder e controle de outrem no tocante às nossas ações e propriedades.*¹⁸ A partir desse conceito de escravidão, eles afirmavam que estavam na situação intolerável de serem escravos dos britânicos: *Aqueles que são tributados sem seu próprio consentimento são escravos. Nós somos tributados sem*

¹⁶ Alexis de Toqueville, *A emancipação dos escravos*, p. 34.

¹⁷ Montesquieu, *O Espírito das leis*, Livro XV, capítulo IX.

¹⁸ Panfleto anônimo publicado em Nova Iorque em 1747 apud Bernard Bailyn, *Origens ideológicas da Revolução Americana*, p. 214.

*nosso consentimento ou de nossos representantes. Nós somos, portanto, escravos.*¹⁹

Ora, o discurso e a argumentação não são fenômenos tão maleáveis de sorte que aquilo que é dito deixe de ter consequências, inclusive contrárias às intenções dos seus autores: *Gradualmente, a contradição entre os princípios da liberdade proclamados e os fatos da vida na América do Norte [escravidão dos africanos] se tornou reconhecida de forma geral.*²⁰

A seguir, serão transcritos alguns trechos de panfletos do final do séc. XVIII que explicitam a contradição dos americanos entre afirmar a injustiça da sua escravização política pelos britânicos enquanto escravizavam de fato os africanos e seus descendentes:

Envergonhai-vos, ó pretensos partidários da liberdade! Ó patriotas fúteis que alardeiam vaidosamente serem advogados das liberdades da humanidade e que fazem troça da própria proclamação ao passardes por cima dos direitos naturais sagrados dos africanos.²¹

Quando os próprios colonos são os tiranos, como podem eles suplicar por liberdade? Que incoerência e autocontradição é essa! Quando chegará o dia feliz em que os norte-americanos coerentemente se engajarão na causa da liberdade?²²

A escravidão da qual que reclamamos é mais leve que uma pluma comparada à pesada sina imposta aos africanos, e pode ser chamada de liberdade e felicidade quando contrastada com a mais abjeta escravidão e impronunciável aflição à qual eles estão sujeitos. Ó incoerência intolerável e chocante! Incoerência gritante, manifesta, experimentada!²³

Mas o próprio discurso, enquanto meio de conhecimento da lei natural, deve ter seu espaço garantido institucionalmente, para

¹⁹ John Dickinson **apud** Bernard Bailyn, op. cit, p. 213.

²⁰ Bernard Bailyn, op. cit., p. 215.

²¹ John Allen **apud** Bernard Bailyn, op. cit., p. 219

²² Levi Hart **apud** Bernard Bailyn, op. cit., p. 221.

²³ Samuel Hopkins **apud** Bernard Bailyn, op. cit., p. 223.

que não seja silenciado e possa desenvolver toda sua potencialidade. O discurso abolicionista dos jusnaturalistas norte-americanos só foi possível graças à ampla liberdade religiosa, de expressão e de imprensa. A razão não pode dispensar instituições, se quer ser socialmente eficaz.

3. A lei natural como lei da natureza – humana

A natureza de qualquer ente é seu dinamismo interno ou movimento em direção a certos fins. A natureza humana tem uma tríplice dimensão, que a leva a buscar três fins distintos. O ser humano é um (1) animal (2) racional e (3) social. Possui, portanto, uma natureza animal, que o leva a buscar a preservação da própria vida. Ele possui igualmente uma natureza racional, que o leva a buscar a verdade. Quanto à natureza social do ser humano, ela o inclina a buscar a comunidade com os demais.

Esses fins são bens para o ser humano. A prova de que eles são fins últimos da ação humana pode ser dada dialeticamente: eles não podem ser negados por argumentos. As frases *A vida não é um bem*, *A verdade não é um bem* e *O convívio não é um bem* não são humanamente inteligíveis. O falante que as profere entra em contradição: ele não pode sustentar que a vida não é um bem de modo universal, ao menos como condição da sua asserção; a frase seguinte, *a verdade não é um bem* é manifestamente autocontraditória: ela busca um bem, o de manifestar a verdade da asserção *a verdade não é um bem*. Por fim, *a comunidade não é um bem* é uma frase que pretende criar comunidade – pela argumentação – com aqueles a quem se dirige e simultaneamente negar que a comunidade seja um bem.

Na vida cotidiana, raramente os bens naturais vem afirmados de um modo explícito. Se alguém busca um diploma para exercer uma profissão, seu fim último é garantir a autopreservação, mas isso raramente é assumido de modo explícito. Do mesmo modo, aquele que busca constituir uma família não o faz a partir da

consciência constante da tese *a comunidade é um bem*. Mas esses bens, ainda que inarticulados, podem ser articuláveis, como demonstra as seguintes frases de Aristóteles acerca dos bens vida, verdade e comunidade: *é coisa manifesta como a maioria dos homens se apegam à vida ainda que tenham de suportar muitos males, como se nela houvesse certa suavidade e doçura naturais.*²⁴

*O bem da razão é a verdade.*²⁵

*Aquele que é incapaz de ingressar [na polis] ou é autossuficiente, ou é uma besta ou é um deus.*²⁶

A humanidade, como posse de uma natureza que inclina a certos bens humanos, forma o conteúdo da lei natural: *Pertence à lei natural tudo aquilo para que o homem se inclina segundo a sua natureza.*²⁷ Pertence à lei natural, portanto, os bens vida, verdade e comunidade. O conhecimento desses bens, como foi visto, geralmente não proposicional, e a razão os conhece *naturalmente* e não *discursivamente*:

Tudo aquilo para o que o homem tem uma inclinação natural, a razão naturalmente apreende como bom e, por conseguinte, como obra a ser praticada, e o seu contrário, como mal a ser evitado.²⁸

Segundo Jacques Maritain, Tomás usa o termo *naturalmente* aqui para indicar que a razão não conhece de modo proposicional, mas de um modo não discursivo, implícito.²⁹ Como foi exemplificado acima, os seres humanos se lançam à busca desses bens sem que seja necessário que essa busca seja acompanhada por argumentos.

Mas, por vezes, é necessário que os bens da nossa natureza nos sejam manifestadas de modo explícito, proposicional.

²⁴ Aristóteles, *Política* III, 4, 1278b 26-28

²⁵ Aristóteles, *Ética a Nicômaco* VI, 2, 1138b.

²⁶ Aristóteles, *Política* I, 1, 1253a 28-29.

²⁷ S.T. I-II, q. 94, a. 3.

²⁸ S. T. I-II, q. 94, a. 2.

²⁹ Jacques Maritain, *Loi naturelle ou loi non écrite*, p. 29.

3.1. Exemplo: mercado

O mercado é uma realidade social ligada a dois bens naturais: a vida e a comunidade. Em sociedades com algum grau de complexidade, é o modo *humano* pelo qual as pessoas alcançam os bens necessários à sua conservação. Tomás de Aquino refere-se ao *jus gentium*, a concretização da lei natural que se dá de modo universal – todas as sociedades complexas o adotaram - e espontâneo – ele não foi instituído por uma decisão política:

Pertencem ao direito das gentes (*jus gentium*) aquelas coisas que derivam da lei natural como conclusões de princípios, como as *compras e vendas justas* e outras coisas semelhantes, sem as quais os homens não podem conviver uns com os outros, o que é da lei da natureza, porque o homem é naturalmente animal social.”³⁰

Para Adam Smith, o mercado possui essas mesmas características de universalidade e espontaneidade, ao mesmo tempo ele é o modo próprio de seres humanos interagirem em vista da mútua subsistência:

A divisão do trabalho, de que derivam tantas vantagens, não procede originariamente da sabedoria humana. É antes a consequência necessária de uma certa propensão para cambiar, permutar ou trocar uma coisa por outra. É comum a todos os homens e não se encontra em quaisquer outros animais, que parecem desconhecer esta e todas as outras espécies de contratos. Ninguém jamais viu um cão fazer com outro uma troca leal e deliberada de um osso por outro.³¹

Amartya Sen também refere o caráter especificamente humano do mercado, para além de qualquer benefício instrumental que ele promova, como o crescimento econômico. O que é relevante é a liberdade de trocar, própria à sociabilidade humana:

³⁰ S.T. I-II, q. 95, a. 4.

³¹ Adam Smith, *Riqueza das Nações* I, 94.

A liberdade de trocar palavras, bens ou presentes não necessita de justificação a partir de seus efeitos favoráveis. Essas trocas fazem parte do modo como seres humanos vivem e interagem na sociedade (a menos que sejam impedidos por regulamentação ou decreto). A contribuição do mercado para o crescimento econômico é obviamente importante, mas vem depois do reconhecimento da importância direta da liberdade de troca – de palavras, bens, presentes.”³²

Ora, mesmo com o fracasso retumbante de sistemas econômicos que aboliram o mercado, além da constatação de que a economia de mercado, nos últimos dois séculos, promoveu o maior progresso econômico que a humanidade já conheceu, isso não foi suficiente para que as massas no Ocidente se convencessem de que o mercado é o modo humano – por estar em conformidade com a lei natural – de se administrar um sistema econômico.

O ano de 2016 entrará para a histórica como o ano em que as duas sociedades ocidentais mais vinculados ao ideal do mercado – Estados Unidos e Reino Unido – optaram, de um modo radical, por uma negação desse ideal. A eleição de Donald Trump e o Brexit parecem negar a ideia de que os bens naturais e o modo humano de alcançá-lo – mercado – podem ser conhecidos de modo não proposicional, pelo hábito ou costume (*ethos*).

O exemplo do rechaço ao mercado no Ocidente mostra que, em algumas situações, mesmo aquilo que deveria ser evidente pela experiência – os bens naturais que formam o conteúdo da lei natural – necessita de argumentação:

O ser humano é capaz de retificar seus erros pela discussão e pela experiência. É necessário que haja discussão para mostrar como se deve interpretar a experiência. Opiniões e práticas erradas gradualmente se rendem ao fato e ao argumento, mas, para que produzam qualquer efeito sobre o espírito, fatos e argumentos lhe devem ser apresentados. Pouquíssimos fatos são capazes de narrar

³² Amartya Sen, *Desenvolvimento como liberdade*, p. 20.

sua própria história sem se valer de comentários que ressaltem seu próprio significado.”³³

A prática do mercado não substitui uma teoria e uma discussão que possam fixá-lo na consciência das pessoas. Os bens naturais aos seres humanos demandam, por vezes, argumentos e debates para que possam ser conhecidos em toda a extensão de suas exigências. Com isto, conclui-se que a lei natural como lei da natureza é conhecida de dois modos: de modo não proposicional e de modo proposicional, cada um deles na proporção exigida pelas circunstâncias em que os bens naturais são buscados e seus contrários evitados.

4. Lei natural como lei da alteridade

A humanidade se manifesta na relação com o outro. Na tradição ocidental, essa ideia da humanidade como alteridade tem sua melhor expressão na noção de pessoa surgida nas discussões teológicas dos primeiros séculos do cristianismo:

A pessoa é termo relacional. Assim, dizemos três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo, como dizemos três amigos, três parentes ou três vizinhos, porque o são reciprocamente e não por referência a si mesmos.³⁴

Surgida da discussão teológica acerca do dogma da Trindade, a noção de pessoa como relação - *o termo pessoa significa relação*³⁵ - difundiu-se no Ocidente, a ponto de encontrarmos um eco no autor teologicamente insuspeito Karl Marx:

Como o ser humano não vem ao mundo com um espelho, o ser humano espelha-se primeiramente num outro ser humano. É somente mediante a relação com Paulo como seu igual que Pedro

³³ John Stuart Mill, “A Liberdade” in J.S. Mill, *A Liberdade/Utilitarismo*, p. 34

³⁴ Agostinho, *A Trindade*, VII, 6.

³⁵ S.T. I q. 29, a.4

se relaciona consigo mesmo como ser humano. Com isso, porém, também Paulo vale para ele, em carne e osso, em sua corporeidade paulínia, como forma de manifestação do gênero humano.³⁶

O ser humano só apreende a sua própria humanidade na relação com o outro – alteridade. Essa relação, na tradição ocidental, recebeu vários nomes: amizade, amor, empatia, reconhecimento, fraternidade. De qualquer modo, a dimensão da alteridade aponta uma realidade que está além da mera racionalidade: *O amor não é expressão da natureza racional do ser humano, mas de seu caráter pessoal.*³⁷

A lei natural como lei da alteridade se manifesta como mandamento do amor. Para Tomás de Aquino, o mandamento do amor ao próximo é um *princípio primeiro e comum da lei natural, autoevidente (per se nota) à razão humana.*³⁸ Poder-se-ia afirmar que neste tópico, Tomás está contaminando a sua filosofia (lei natural) com a sua teologia (caridade). Não se trata disso: o amor ao próximo é a realização da humanidade, de um ponto de vista puramente antropológico.

A prova de que o mandamento do amor não depende de uma revelação sobrenatural para que o ser humano o conceba como lei moral suprema está no pensamento inteiramente secular de Kant, que na sua última obra de filosofia moral, *Metafísica dos Costumes*, afirma: *A lei ética da perfeição é: ama teu próximo como a ti mesmo.*³⁹ Este amor não é sentimental, mas prático: *O amor para com os seres humanos se concebe como prático, devendo consistir na benevolência ativa.*⁴⁰ A lei do amor é a lei da humanidade: *O dever de benevolência (o amor prático para com os seres humanos) é um*

³⁶ Karl Marx, *Capital* I, nota 18, p. 129.

³⁷ Robert Spaemann, *Personas*, p. 206.

³⁸ S.T. I-II, q. 100, a. 3.

³⁹ Kant, *A metafísica dos costumes*, par. 450.

⁴⁰ Kant, *A metafísica dos costumes*, par. 450.

*dever de todos os seres humanos para com todos os seres humanos.*⁴¹

4.1. Exemplo: desigualdade social

Se a lei do amor é a lei da humanidade, por que há tantas guerras e conflitos? Sem querer entrar em todos os fatores que permitiriam dar uma resposta relativamente completa, o argumento a seguir irá se fixar na desigualdade social, uma condição fática que impede que os seres humanos se reconheçam reciprocamente. Como afirma Tomás de Aquino: A semelhança é a causa do amor, conforme o livro do Eclesiástico: *todo animal ama o semelhante a si.*⁴²

Adam Smith retrata do seguinte modo a dificuldade que distância social impõe ao livre desenvolvimento da empatia entre os seres humanos:

Um homem de grande fortuna, um nobre, está muito mais distante da condição se seu empregado do que um camponês. O camponês geralmente trabalha com seu empregado, comem juntos e se diferenciam pouco. A distância entre a condição do nobre e a do seu empregado é tão grande que o nobre dificilmente vê o camponês como um ser da mesma espécie; pensa que tem pouco direito inclusive para o desfrute ordinário da vida e sente muito pouco as suas desgraças. Por outro lado, o camponês considera a seu empregado como igual a ele e é, portanto, mais capaz de sentir com ele. As pessoas que mais se parecem conosco são aquelas que excitam mais a nossa compaixão e são mais capazes de afetar a nossa simpatia, e quanto maior a diferença, menos nos afetam.⁴³

Tocqueville descreve nos mesmos termos como a hierarquia social dificulta o reconhecimento da humanidade daqueles que

⁴¹ Kant, *A metafísica dos costumes*, par. 451

⁴² S.T. I-II, q. 99, a. 2.

⁴³ Smith, *Lecciones sobre jurisprudencia* (1762-1763), p. 220

pertencem a classes distintas: *Quando as condições são muito desiguais e permanentes as desigualdades, os indivíduos tornam-se, pouco a pouco, tão dessemelhantes que se dissera haver tantas humanidades distintas quantas são as classes.*⁴⁴

Isso ocorre porque a desigualdade social impede que se veja a igualdade humana:

Não há simpatias reais senão entre pessoas semelhantes; e nos séculos aristocráticos, só se vêem os semelhantes nos membros do próprio grupo. Quando os cronistas da Idade Média, todos eles, pelo nascimento ou pelos hábitos, pertencentes à aristocracia, contam o fim trágico de um nobre, falam de dores infinitas; ao passo que contam de um só fôlego e sem pestanejar o massacre e as torturas da gente do povo.⁴⁵

Na sua obra *O Antigo Regime e a Revolução*, Tocqueville ilustra este fenômeno de incapacidade de reconhecer a humanidade do outro relatando o seguinte exemplo: *A senhora Duchâtelet não se importava em se despir frente aos seus criados porque não tinha por certo que eles fossem seres humanos.*⁴⁶

Se fosse perguntado à senhora Duchâtelet se seus criados são seres humanos, ela não teria dificuldade em responder afirmativamente, em termos teóricos e desligados da sua experiência. Mas o problema que se apresenta aqui é de outro nível: o de reconhecer a humanidade do outro na sua concretude. E isso não se dá com o auxílio de mediações teóricas. Na terminologia que está sendo utilizada no presente artigo, o reconhecimento do outro não é uma atividade que se desenvolve argumentativamente ou discursivamente.

Paul Ricoeur utiliza a expressão *analogia do ego* para descrever a percepção imediata do outro como sujeito ou pessoa: *O*

⁴⁴ Alexis de Tocqueville, *A democracia na América*, p. 329.

⁴⁵ Alexis de Tocqueville, *A democracia na América*, p. 428

⁴⁶ Alexis de Tocqueville, *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 170

'alter ego' é um 'ego' como eu.⁴⁷ Essa analogia é a assunção da absoluta igualdade do *ego* e do *alter* como sujeitos. Ora, a analogia do ego

não é argumentativa, mas funda-se na percepção de outrem como uma percepção direta. Esta interpretação perceptiva ou esta percepção interpretante não se limita a apreender um objeto mais complexo que os outros, mas um outro sujeito, quer dizer, um sujeito *como eu*.⁴⁸

Robert Spaemann demonstra que o vínculo com o outro, a alteridade, precede qualquer dever em relação a ele. O dever moral está no nível discursivo e encontra seu fundamento no ato de reconhecimento, não-discursivo:

Os deveres das pessoas para com outras pessoas derivam da percepção acolhedora destas. Não se podem fundamentar em uma experiência do dever que as preceda. É propriamente a experiência do dever a que se funda na percepção da pessoa, percepção essa que é idêntica ao ato de reconhecimento da mesma como 'semelhante'.⁴⁹

A lei natural se manifesta aqui como lei da alteridade, como vínculo entre seres humanos concretos:

Não é verdade que exista primeiro a regra geral de respeitar incondicionalmente as pessoas e depois uma aplicação dessa regra a casos individuais, uma aplicação que é sempre duvidosa. A demanda das pessoas por respeito incondicional se percebe, em princípio e fundamentalmente, como demanda que procede de uma pessoa determinada ou de várias pessoas determinadas. A percepção da demanda como incondicional coincide com a convicção de que este é um caso de incondicionalidade. A incondicionalidade do *não matarás* parte em cada caso de um

⁴⁷ Paul Ricoeur, *Do texto à ação*, p. 289.

⁴⁸ Paul Ricoeur, *Do texto à ação*, p. 290

⁴⁹ Robert Spaemann, *Personas*, pp. 179-180.

determinado rosto humano. Que eu não devo matar este ou aquele é mais certo do que a proibição de não matar a ninguém.⁵⁰

A lei natural se manifesta assim como *lex*, cujo significado etimológico é *ligação duradoura*, entre os seres humanos, na concretude das suas interações. É um vínculo de amor, amizade, reconhecimento ou empatia. E como tal, ela é conhecida de um modo direto, imediato, não-proposicional.

Considerações finais

Foi visto que a lei natural como lei da humanidade, depende da elucidação prévia do conceito de humanidade.

A humanidade se manifesta como razão. A lei natural é, portanto, lei da razão, e é conhecida de modo discursivo ou argumentativo.

A humanidade se manifesta como posse de uma natureza humana. A natureza humana inclina o ser humano aos bens da vida, verdade e comunidade. A lei natural como lei da natureza é conhecida de um duplo modo: de um modo não discursivo e, quando necessário, de um modo discursivo.

A humanidade se manifesta com alteridade, como relação com o outro. O outro deve ser reconhecido como um *outro eu*. O outro não é conhecido discursivamente, mas reconhecido em uma práxis de amizade, amor, empatia ou fraternidade.

O conhecimento da lei natural exige a criação de condições sociais em que a humanidade – razão, natureza, alteridade – se torne transparente para os seres humanos. Isso significa, primeiramente, dotar a sociedade de instituições que permitam o livre debate, para que a lei natural como lei da razão seja conhecida. Em segundo lugar, deve-se promover as instituições que promovam os bens naturais da vida, verdade e comunidade. Por fim, é necessário que

⁵⁰ Robert Spaemann, *Personas*, p. 235.

se viabilizem as condições em que os seres humanos possam encontrar a própria humanidade na relação com o outro – alteridade.

A transformação da sociedade é assim uma exigência da lei natural: *se o ser humano é formado pelas circunstâncias, então é necessário humanizar as circunstâncias.*⁵¹

⁵¹ Karl Marx e Friedrich Engels, *Sagrada Família*, p. 150. Em uma das mais amargas ironias da história, sabe-se o quanto sistemas políticos que pretendiam estar inspirados em Marx contribuíram para desumanizar as circunstâncias sociais no séc. XX.

Razão Prática e Lógica Deôntica: predicados proposicionais da Lei Natural

Marcus Boeira¹

Introdução

O presente artigo visa estabelecer uma ponte entre a dimensão semântica dos preceitos da lei natural e a matriz lógica e semiótica de suas proposições normativas. Partimos do suposto de que há uma trajetória lógica entre a norma e seu campo designativo, a partir da qual a proposição normativa é forjada e constitui-se como veículo de inteligibilidade do âmbito referencial dos primeiros princípios da razão prática.

Porque a proposição é o canal, por assim dizer, situado entre a norma e a designação, tomamo-la aqui como fonte de predicação normativa, aquilo pelo que todas as inferências e interpretações são determinadas. Somos, assim, impelidos a tomar as proposições normativas como fontes de valor-verdade, como canais que articulam o intelecto prático e o objeto dos atos humanos. Chegamos, então, ao coração da lei natural. Os preceitos da lei natural são análogos aos primeiros princípios da razão prática,

¹ Mestre em Direito e Doutor em Ciências pela Universidade de São Paulo. Professor na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Líder do Grupo de Pesquisa CNPQ *Lógica Deôntica, Linguagem e Direito*.

princípios evidentes, indemonstráveis e análogos, por sua vez, aos princípios primeiros das demonstrações.

Nosso intento será o de mostrar a conexão entre os preceitos da lei natural e a dimensão proposicional que lhe é análoga, tendo em vista a indexação lógico-linguística das proposições da razão prática atinentes ao campo da lei.

As teorias clássicas da lei natural, amplamente embasadas na perspectiva tomista, normalmente convergem na abordagem do tema. Tendem, em geral, a analisá-lo sob três paradigmas centrais: (i) as operações da faculdade intelectual atinentes ao agir prático-moral; (ii) a teleologia dos atos humanos, ou seja, os bens básicos perseguidos pelo agente; (iii) a evidência dos princípios que sustentam a lei natural, em conexão resoluta com o âmbito prático das ações humanas.

A articulação das três áreas pressupõe a seleção de um método, suficientemente capaz de dar vazão aos empreendimentos teóricos aí cotejados. Dentro disso, notamos, em síntese, que o raciocínio primário posto para a inteligir os postulados da lei natural é prioritariamente de ordem prático, o que não implica descartar a presença de raciocínios teoréticos analogicamente pressupostos. O horizonte reflexivo da lei natural é inteiramente apoiado nos princípios da razão prática, pelo que somos inclinados a tomá-los – os princípios – como fonte de análise.

Para tanto, estabeleceremos uma distinção preambular entre três campos analógicos: (i) o horizonte epistemológico dos primeiros princípios da racionalidade prática, (ii) o horizonte deontológico dos preceitos da lei natural e (iii) o horizonte referencial da linguagem atinente a esses princípios. O primeiro horizonte é claramente cognitivo. Apoia-se na evidência de certos bens básicos, indemonstráveis e *per se nota*. É de caráter principiológico. O segundo, de cariz deontológico, corresponde ao âmbito dos preceitos, também entendidos como evidentes por si mesmos, em virtude da correspondência que possuem com os postulados do primeiro horizonte. Por fim, e este é o foco central do

presente artigo, os princípios da razão prática exigem uma linguagem adequada, apta a expressá-los e a descrever o estado-de-coisas designado pela leitura interior: lidamos aqui com um tipo constituinte de proposições práticas, com um tipo específico de linguagem erigido por leitura dos princípios práticos, ou mesmo por sua transfiguração em preceitos: as proposições normativas da lei natural. Somos, então, forçados a estabelecer uma conexão entre a lei natural e a lógica deôntica, em especial pela profícua articulação entre as proposições referenciais da gramática jusnaturalista e os teoremas desenvolvidos a partir de operadores modais e deônticos.

1. Os três horizontes em combinação analógica

A complexa linguagem dos significados, tendo em vista a designação em sua absoluta expressividade, tem como escopo primário a distinção entre dois tipos de efeitos: os efeitos referenciais e os efeitos pré-morais².

Os efeitos de referência apontam, nas palavras de Luis Alberto Warat, para a *articulação das relações internas e estruturais dos signos mediante as quais se pretende transmitir uma certa informação do mundo e da sociedade*, ao passo que os efeitos de segundo tipo indicariam *uma série de campos evocativos que relacionam os signos a partir de certos juízos éticos que as relações foram originando sobre elas mesmas e os fatos empíricos*³.

Tomamos a distinção do professor Warat como paradigmática. O efeito de referência é suposto na constatação de que toda linguagem, formada por elementos sintáticos e semânticos, é designativa por definição. Alude a um objeto exterior, captado

² Warat distingue esses dois campos em efeito de referência e efeito ético ou ideológico. Tomando a base pré-moral dos princípios práticos, situados no campo racional da evidência, propomos uma classificação aproximada, chamando de pré-moral o que o autor designou como ético ou ideológico. Sobre a tese de Warat, ver WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao Direito I: Interpretação da lei: temas para uma reformulação*. 1ª ed. Porto Alegre: Sérgio Fabris, 1994, p. 137 e ss.

³ Op.cit., p. 137.

como significado segundo um determinado sentido. A referência, aqui, corresponderia a forma que é preenchida por certa significação, ou melhor, como um campo objetivo, um status objetal, formal, estruturado segundo níveis de linguagem, correspondente ao horizonte que se abre desde a leitura de uma linguagem proposicional. Podemos assumir que o efeito referencial é a forma dentro da qual o significado penetra para dar simbolização e designação a um objeto.

O efeito pré-moral, por outro lado, é produzido pelo *juízo*. Todo juízo é operado tendo por base uma escala proposicional, uma linguagem que faça menção a um objeto externo sobre o qual recaem diversas decisões. Isto é bom ou mal, verdadeiro ou falso, gostoso ou não, belo ou feio, enfim, a formulação do juízo é ato próprio da razão, que, apoiada em uma miríade de proposições, argui o objeto com adições deliberativas *a posteriori*.

De acordo com Warat, todavia, o juízo como tal é formulado a partir das próprias relações entre si e os fatos empíricos. Já sabemos das inúmeras críticas dirigidas às noções jusnaturalistas sustentadas no primado da natureza sobre a razão, ou melhor, na tese de que o fundamento primário da lei natural residiria não na razão prática, mas na ordem natural. Contra esta tese, os críticos alegam o problema da falácia naturalista, pelo que não se podem deduzir valores morais desde fatos empíricos⁴.

A tomada de posição do autor pelo que chamou de efeito ético ou ideológico parte da suposição implícita de que todas as teorias alternativas ao neopositivismo lógico recairiam na armadilha da falácia naturalista.

Contra esta tese, propomos três versões alternativas: (i) que o efeito pré-moral não coincide com o que Warat chamou de efeito ético ou ideológico porque, diferentemente daquela classificação, o que chamamos de efeito pré-moral corresponde ao âmbito dos

⁴ Sobre o problema da falácia naturalista, ver FINNIS, John. *Ley natural y derechos naturales. II.4*. 1ª ed. Buenos Aires: abeledo-perrot, 2000, p. 68.

princípios primeiros da razão prática, evidentes por si mesmos, acessíveis *pela razão*, e apenas por isso constituintes de um tipo genuíno de linguagem, qual seja a linguagem proposicional; (ii) em virtude de ser acessível pela razão e evidente *per se nota*, as proposições da razão prática relativas ao agir prático-moral são, por definição, anteriores às ações empíricas, anteriores à própria atividade humana e social e, assim, indemonstráveis pelo recurso à verificação; (iii) por serem evidentes *pela e para* a razão, não são sujeitas à carga ideológica, ou a qualquer *significação emotiva*, para usar um dos caracteres elucidados por Warat.

Diante disso, temos que as proposições enquanto ancoradas nos princípios primeiros da racionalidade prática, são descrições semânticas de estados-de-coisas do mundo social objetivo que designam um tipo imaginado de ordem social perseguido pelos agentes humanos, objetivamente constatável pelo imaginário e pelo intelecto, por apresentar em seus aspectos supositivos um modelo de sociedade radicado nos postulados da lei natural, uma imagem de ordem social, portanto, inteiramente sustentada pela linguagem proposicional referida.

O efeito pré-moral, assim, não é idêntico ao efeito referencial. O primeiro é postulativo da razão, originado no interior da atividade racional enquanto operativa. O segundo tem a ver com a linguagem, com as sentenças assertivas que estabelecem modos simbólicos de compreensão social, um tipo de enunciação que, ao ocupar-se de descrições seletivas de determinadas ações humanas desejáveis e supor um outro conjunto de ações reprováveis, transita entre o universo do discurso atinente a asserções transcendentais indemonstráveis por definição, como são os bens humanos básicos, e o universo da existência fática verificável e transposta ao mundo da linguagem por antonomásia.

Levando em consideração os efeitos referenciais e pré-morais, somos convidados a sondar as causas e princípios dos horizontes anteriormente apresentados. Por isso, reduzimos os três horizontes a dois grandes grupos: o âmbito pré-moral, em que os efeitos pré-

morais se ancoram na relação entre o intelecto possível e o intelecto agente, quando a razão prática opera para discernir e captar certos bens como fins para as atividades em geral, operação viabilizada pela *evidência* de certos bens objetivamente constatáveis; e o âmbito referencial, constituído sobre a combinação analógica com o âmbito anterior, de onde extrai a conjuntura de dois níveis articulados entre si: (n1) o nível dos axiomas de um conjunto lógico, sacado como unidade causal de propriedades de um discurso descritivo da ordem seletiva das ações humanas em geral; e (n2) o nível da linguagem teoremático-científica aportada para selecionar não exatamente o conjunto das ações humanas seletivas, mas as diversas formas linguísticas empregadas na linguagem ordinária e científica para designar tal conjunto.

Há, portanto, conexão analógica profunda e sintomática entre o âmbito pré-moral de cognição da lei natural e dos primeiros princípios da razão prática, e o âmbito referencial da linguagem designativa dos estados-de-coisas gerados pelos bens humanos ali presentes.

Os enunciados em geral só têm sentido quando podemos aplicar-lhes valores de verdade ou falsidade. As proposições extraídas dos preceitos da lei natural não são aqui tomadas como verdadeiras porque se ancoram na lei natural, o que reduziria o escopo lógico ao mundo ontológico fazendo recair sobre a operação uma inferência ilícita do ponto de vista lógico-proposicional, mas possuem valor de verdade porque são analogadas com os preceitos, através da mediação estabelecida pelos princípios práticos. Assim, podemos situar os princípios primeiros da razão no intermédio entre os preceitos e as proposições correspondentes. O quadro abaixo esclarece este ponto:

Horizontes e efeitos

Âmbito pré-moral

**Âmbito
Referencial**

**Preceitos da
lei natural**

**Primeiros
princípios da
razão prática**

**Proposições
normativas**

Para ter sentido, os enunciados advindos por decorrência do primeiro princípio da razão prática só podem ser vistos como verdadeiros logicamente quando tomamos o primeiro princípio como *status objetal* axiomático, ou melhor, como análogo principal da imagem de ordem social. Se *realizar o bem e evitar o mal* é a base da razão prática, um status objetal a partir do qual inferimos proposições e asserções com condições de valor-verdade deve tomar o primeiro princípio prático como base analógica de atribuição extrínseca⁵, não referencial, de modo que a ampliação do teorema lógico no âmbito referencial não terá nenhuma conexão ontológica ou externa ao próprio modelo-padrão.

A constituição do teorema a partir do axioma central estará, assim, encerrada dentro do âmbito referencial. Não será tomado por *identidade*, o que resultaria em vício lógico originário. No mesmo sentido, a proposição não será *idêntica* ao preceito, tampouco ao princípio prático, mas análoga, constituindo-se como propriedade lógica intrínseca do teorema matricial.

⁵ SUAREZ, Francisco. *Disputaciones Metafísicas II: seccion primera*. 1ª ed. Madrid: biblioteca hispanica, 1959, p. 360 e seguintes.

A partir do quadro, constatamos que entre os campos ocorrem combinações analógicas. Diz Tomás de Aquino, que

a lei é um ditame da razão prática. O processo da razão prática é semelhante ao da especulativa, pois uma e outra conduzem a determinadas conclusões partindo de determinados princípios. De acordo com isso, devemos dizer que assim como na ordem especulativa partimos de princípios indemonstráveis naturalmente conhecidos para obter as conclusões em diversas ciências, cujo conhecimento não é inato, senão que o adquirimos mediante a indústria da razão, assim também, na ordem prática, a razão humana deve partir dos preceitos da lei natural como de princípios gerais e indemonstráveis, para chegar a assentar disposições mais particularizadas. E tais disposições particulares descobertas pela razão humana recebem o nome de leis humanas”⁶.

As condições de verdade dos enunciados em geral não são imanentes. Não nascem atreladas às sentenças, mas recebem formulação intencional e determinada, ganhando sentido a partir de um ato judicativo. É o intelecto prático que, lançando sobre o horizonte da razão as finalidades das ações humanas em geral, produz mediante a operação intelectual um sentido para as proposições extraídas desde os princípios. Assim, os conceitos presentes nas proposições normativas, isto é, no aspecto semântico de fundo dos preceitos da lei natural, só podem interagir com o mundo exterior e dar sentido ao agente quando suas propriedades designativas formam uma unidade sintética, capaz de denotar estados-de-coisas existentes no mundo objetivo e factual.

As proposições, embora designem coisas externas, não são produzidas pelo mundo exterior, tampouco dele dependem inteiramente. São formulações do próprio intelecto prático, pelo que as *condições de verdade* dos enunciados com sentido procedem, em

⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología I-II*. q. 91, a. 3.1^aed. Madrid: 1990, p. 712.

ampla medida, dos modos de operação da razão prática relativamente aos bens humanos básicos.

A denotação é vista aqui como condição de possibilidade para a verificação mental de verdade ou falsidade da proposição. Porque a verdade semântica do enunciado com sentido deve ser, no caso presente, verificável inteligivelmente, não apenas empiricamente pela observação das ações humanas em geral, os estados-de-coisas das ações humanas desejáveis e indesejáveis são apreendidos como objeto designativo, como afirmações predicativas do bem devido às ações em geral relativamente ao campo objetivo designado, composto de propriedades do discurso representativas de uma escala de atividades sociais inumeráveis. É na conjunção entre as asserções discursivas e o objeto designativo que se constitui a *imagem de ordem social*, cuja função epistemológica é a de narrar o horizonte de fundo dos primeiros princípios da razão prática, e do ponto de vista da linguagem, desempenhar a função axiomática de status objetual, de referência inteligível das proposições normativas formadoras de um teorema lógico-deôntico.

A denotação preenche o campo de referência da proposição normativa porque designa uma variedade de contextos em que as proposições normativas análogas aos primeiros princípios se ajustam. A denotação ocorre quando logra oferecer a contextualização correspondente. Contextualizar, aqui, implica uma amostragem dos diversos predicados implícitos ou explícitos embutidos na conexão entre a proposição e o status objetual, ou seja, ocorre quando entre a sentença descritiva dos estados-de-coisas imaginados e a imagem da ordem social transcorre uma plêiade de interpretações, inferências, deduções, sugestões, variações, todas alusivas de propriedades conceituais amparadas pelo ato de denotação. O sentido denotativo, assim, preenche o campo de referência, que por ocasião deste preenchimento passa a receber o significado. Os diferentes contextos em que a proposição se coloca vão aumentando o significado normativo.

Por isso, entre a proposição normativa e o status objetal abre-se uma escala de predicados lógicos, assertivos de ações humanas em geral, selecionadas segundo o critério de validação ofertado pela imagem resolutiva de ordem social. O status objetal é axiomático, pois é entidade linguística pertencente a um sistema, dentro do qual surge como enunciado não derivável de nenhuma outra proposição. É primeiro na ordem do silogismo, ao passo que funda um teorema constituído por proposições derivadas segundo as regras de inferência.

Porquanto o status objetal é o axioma lógico-linguístico, vamos tomá-lo como fonte de predicação x . Podemos tomá-lo relativamente a três tipos de axiomas: (i) axioma de fundação, (ii) axioma das partes e (iii) axioma da extensionalidade. De acordo com a modalidade de axioma que assumir, o status objetal desempenhará funções específicas dentro de um conjunto, em que se desenvolvem múltiplos teoremas e ao qual, do ponto de vista da linguagem, chamaremos de escala de determinação, o correspondente analógico direto da escala de predicados lógicos segundo regras especiais de inferência e dedução.

(i) O axioma de fundação, também chamado de axioma da regularidade, é um valor evidente da teoria dos conjuntos que determina a boa e consistente fundação de um universo de conjuntos de acordo com a relação de pertença. Notação simbólica do axioma de fundação:

$$\forall x (x \neq \emptyset \rightarrow \exists y (y \in x \wedge \forall z (z \in x \rightarrow z \notin y)))$$

Como tal, o status objetal deveria ser tomado como pedra angular da escala de determinações. Assim, a ordem social imaginada x^1 tem a função de oferecer critérios objetivos de validação para as interpretações do direito sustentadas nos preceitos da lei natural. As proposições normativas decorrentes deste campo indicariam, assim, que a imagem de ordem social não é um axioma de um conjunto vazio de predicados lógicos, mas um postulado

evidente por si mesmo e de indispensável importância para as deduções levadas a cabo a partir do primeiro princípio da razão prática. Pertencer ao conjunto, assim, pressuporia que todas as proposições pertencentes a x deveriam indicar sentenças assertivas de estados-de-coisas do mundo das ações humanas que considerassem os bens humanos básicos como finalidades objetivamente constatáveis pelo intelecto, dentro das várias circunstâncias possíveis dentro das quais os agentes estejam engajados. Neste caso, o símbolo notacional y poderia ser visto como uma predicação lógica de uma ação prática ancorada em ao menos um bem humano básico pertencente ao conjunto de x . Y e z podem ser tomados aqui como determinações de x nas diversas possibilidades interiores do conjunto. E por isso mesmo, são propriedades constituintes de um teorema lógico de tipo fundacional.

(ii) O axioma das partes corresponde ao valor evidente da teoria dos conjuntos segundo o qual dado um conjunto x , é possível formalizar um conjunto que inclua todas as partes de x . Assim, temos

$$\forall x \exists y \forall z (z \subseteq x \rightarrow z \in y)$$

Aqui, a escala de determinação é fechada. Normalmente situamos esse caso no âmbito da aplicação do direito, quando frente a literalidade de um dispositivo legal, o magistrado não tem outra alternativa senão aplicá-lo *ipsis litteris*. No caso que nos ocupa, a questão se coloca quando arbitrariamente – *axioma de escolha* – se colhem algumas proposições a partir de um princípio prático qualquer e forma-se um conjunto segundo as partes seletivamente produzidas. Assim, tomamos uma proposição prática do tipo *é bom para mim e para a comunidade política que eu respeite as regras de trânsito*. O predicado de bem presente na sentença coincide com um juízo prático derivado do primeiro preceito da lei natural, que me dirige a viver, nas circunstâncias devidas, segundo os princípios

evidentes da razão prática. Neste caso, o axioma de seguir as regras de trânsito porque é bom para mim e para os outros é axioma x^2 de um conjunto seletivamente formado y por um interprete ou aplicador do direito, que reputa as normas do sistema jurídico z – *lex humana* – como derivativas da lei natural segundo o modo de conclusão:

$$\forall x^2 \exists y \forall z (z \subseteq x^2 \rightarrow z \in y)$$

(iii) Por fim, o status objetal pode ser tomado como axioma de extensionalidade. Fundado no postulado da abstração lógica, a extensionalidade é vista como valor evidente de acordo com o qual podemos individualizar conjuntos, identificando-os pelos elementos que os compõem, segundo critérios de identificação de propriedades comuns. A notação aqui assume a seguinte fórmula:

$$\forall z (z \in x \leftrightarrow z \in y) \rightarrow x = y$$

No caso, identificamos um bem humano básico como uma propriedade evidente de um axioma x e de um axioma y . Dentro de cada um, a dedutibilidade de certos predicados em cada um destes dois conjuntos pressuporá um mesmo bem humano, uma propriedade comum aos dois conjuntos. Caso ambos sejam formalizados apenas pelo mesmo bem básico, serão conjuntos idênticos. Tal é o caso do modelo-padrão da regra do precedente. Imaginemos um caso semelhante ao outro em todos os termos e propriedades considerados para fins de constituição de conjuntos. A identificação das mesmas propriedades n , w , s , p , q e quaisquer outras em ambos, os tornarão idênticos pelo axioma da extensão, pelo que as predicções lógicas correspondentes, no caso as decisões, poderão ser aplicadas em tantos casos quantos contenham propriedades iguais.

Assim, se uma decisão p contiver o mesmo conjunto de propriedades de uma decisão q , relativamente ao mesmo status objetal, a saber, um bem humano axiomático x , então $\forall x (p \rightarrow q)$.

2. A semântica dos enunciados normativos

Vimos que todo enunciado com sentido é dotado de conceito, pelo que pode ser assumido como proposição. A proposição é, por definição, significativa. Designa um *estado-de-coisas* passível de descrição segundo regras e propriedades que formam uma unidade de signos consistentes e aptos a representar um mundo evidente ou um mundo verificável⁷.

Martin Kusch arguiu em seu *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal* oito postulados centrais da chamada escola analítica *anti-universalista*, apoiada no princípio lógico central de que a semântica dos mundos possíveis não é inefável nem inacessível, mas que podemos extrair significados para além do cálculo proposicional ao lidarmos com predicados, termos singulares, variáveis e quantificadores. Podemos, assim, pressupor possíveis relações semânticas da linguagem com o mundo, ou com ao menos um mundo possível, quando ante a aparente e falsa impossibilidade de desenvolver uma teoria consistente do modelo capaz de demonstrar relações semânticas dentro de um universo fechado, assumimos que, no interior das relações semânticas, há uma escala de variações e ajustes. Os oito postulados são:

- a) *A semântica é acessível;*
- b) *É possível conceber um sistema diferente de relações semânticas;*
- c) *A teoria do modelo e a noção de mundos possíveis são inteligíveis;*
- d) *Podemos opor-nos ao relativismo linguístico; e (considerando a e b)*
- e) *Podemos evitar o kantismo semântico; e (considerando a e b)*
- f) *A metalinguagem é possível e legítima; e (considerando a)*
- g) *A ideia de verdade como correspondência é inteligível; e (considerando a)*
- h) *O formalismo pode ser aceito quando ligado à ideia de reinterpretção de um sistema formal, mas não pode ser aceito na*

⁷ A representação da verificação empírica é postulado central do neopositivismo lógico. Ver AYER

*medida em que resulta da ideia de que a semântica seja inacessível*⁸.

Dos oito postulados arguidos, o primeiro é o axioma central, do qual todos os demais decorrem direta ou indiretamente. A acessibilidade ao mundo semântico é postulado de evidência, em primeiro plano. Aparece como condição formal para a captação de ao menos um postulado possível para todo e qualquer discurso, ao menos um emprego possível para um teorema lógico qualquer, do que resulta ser a semântica condição de possibilidade para qualquer raciocínio lógico-demonstrativo.

Vimos que a inteligibilidade da verdade por correspondência é um dos postulados arguidos. O que exatamente inteligimos como verdadeiro e sob quais critérios metalinguísticos? Em outras palavras, o que nos leva a captar uma proposição como candidata a verdade?

Para tal, somos obrigados a sondar as propriedades internas de toda e qualquer proposição, apoiando-nos no que alguns analíticos chamaram de *descrições definidas*. Termos singulares denotam alguma entidade individual em ao menos um mundo possível mediante pronomes demonstrativos e/ou pessoais e descrições definidas ou identificadoras⁹. Assim, tomaremos a descrição definida como o paradigma central da expressão singular, seja ela um termo, ou então uma sentença descritiva. Em qualquer um dos casos, a extensão de uma expressão singular será sempre o objeto por ela designado, dentro do que Carnap chamou de *semântica intensional*. Em seu *Meaning and Necessity*, desenvolveu uma alternativa ao problema da designação. Tomou (1) o conceito individual como a intensão – com *s* – de um nome próprio, (2) a

⁸ KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*. 1ªed. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 21.

⁹ Em seu *Individuals*, STRAWSON emprega a classificação “identificação de particulares”, para designar o esquema conceitual destinado a exibir algumas características gerais e estruturais acerca do que normalmente pensamos como propriedades e objetos do mundo. STRAWSON, Peter. *Individuos*. 1ªed. Madrid: Taurus, 1989, p. 19 e ss.

propriedade e o atributo como a intensão de um predicado monádico e (3) a proposição ou um estado-de-coisas como a intensão de uma sentença declarativa¹⁰.

	INTENSÃO	EXTENSÃO
Nome próprio (expressão singular)	Conceito individual	Objeto designativo
Predicado monádico (1ª ordem)	Propriedade ou atributo	Abrangência do conceito: classe dos objetos que satisfazem o predicado
Sentença declarativa	Proposição ou estado-de-coisas	Valor-verdade

Construímos a tabela acima a partir da leitura de Carnap e da classificação sugerida por Matthias Schirn em seu artigo *Nomes próprios e descrições definidas*¹¹. De acordo Carnap, a função linguística de uma expressão definida, assim, é eminentemente designativa, cujo objeto está em referir-se a algo de modo unívoco. Então, a intensão de uma expressão é, em última análise, determinada por sua extensão em todas as circunstâncias possíveis, em todos os mundos possíveis, de acordo com a classificação que propomos na tabela acima.

A descrição definida é o paradigma da expressão singular, revela em sua superfície um conteúdo descritivo identificável, o que nem sempre sucede com o nome próprio. Para aperfeiçoar o modo de identificação, Carnap propôs a articulação de duas frentes: a primeira, intrínseca ao termo singular, atinente a conexão entre a intensão e a extensão; a segunda, entre o termo singular e a sentença não-extensional.

¹⁰ CARNAP, Rudolph. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: University Press, 1947, p. 25 e ss.

¹¹ SCHIRN, Matthias. *Nomes próprios e descrições definidas*. Artigo publicado in “Estudos em Filosofia da Linguagem (org. Matthias Schirn e Guido Maguire)”. 1ª ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 17 e ss.

Frente ao combate travado pela filosofia analítica contra o psicologismo lógico, Carnap arguiu que a intensão de uma expressão é determinada não por qualquer critério subjetivo ou transcendental, mas pela extensão que obtém em todos os mundos possíveis. A proposição passa a ser a intensão de uma sentença cuja função cinge-se a fornecer, em cada mundo possível, o valor de verdade desta mesma sentença neste mundo em particular, pelo que caberá ao observador averiguar em quais contingências deste mundo em questão a oração declarativa é verdadeira.

A intensão de um termo singular é a função que lhe determina a extensão para um mundo possível dentre vários. Assim, a função do conceito é designar o objeto em um mundo possível determinado. Do mesmo modo, a intensão do predicado monádico é a função que reafirma o grau de abrangência do conceito, uma vez que compõem as propriedades e os atributos que lhe preenchem.

Os métodos de intensão e extensão levam em conta regras de equivalência e, assim, operadores sentenciais que, na lógica modal, desempenham dois tipos de funções: operadores sentenciais extensionais e operadores sentenciais não-extensionais. O primeiro tipo condiz com os conectivos lógico-proposicionais, ou também chamados conectivos verofuncionais, cuja função está em ligar operadores modais de sentenças declarativas de tipo *é necessário que.....* (L) ou *é possível que....* (M). São conectivos os seguintes: 1. Conjuntivo: e (\wedge), 2. Disjuntivo: ou (\vee), 3. Condicional: se...então (\rightarrow), 4. Bicondicional: se e somente se (\leftrightarrow). São herdados da lógica proposicional clássica e articulam sentenças simples tornando-as complexas.

Os operadores sentenciais não-extensionais correspondem à operadores aléticos L e M, símbolos de sentenças portadoras de valor-de-verdade. Os verofuncionais conectam sentenças deste segundo tipo e, a depender delas, formam sentenças complexas dotadas de valor-verdade. As sentenças não-extensionais podem ser aléticas ou sobre atitudes proposicionais, temática que não enfrentaremos aqui. De qualquer modo, as sentenças complexas

dependerão seus respectivos valores de verdade das sentenças simples primitivas, de onde guardam pertinência lógica com os mundos possíveis. As sentenças deste tipo são aquelas em que o princípio da substituição *salva veritate* de expressões com mesma extensão e a regra de generalização existencial não são válidos universalmente¹². Aqui, portanto, tratamos de operadores modais de tipo *é necessário que X* (L) ou *é possível que y* (M), de modo que o valor de verdade de x ou y não são suficientes para conferir verdade à toda sentença. As sentenças modais M e L podem ser verdadeiras ou falsas para diferentes sentenças de x ou y. No fundo, é a aplicação de uma sentença modal a um operador identificável o que produz uma sentença não-extensional.

Sentenças sobre expressões singulares são intensionais quando a troca da expressão por outra de igual intensão transfigura toda a oração em uma sentença logicamente equiparável, uma oração que expressa a mesma intensão que a oração primitiva original. A modificação do termo e da estrutura sintática da sentença correspondente não pode alterar as condições de verdade. Sentenças que expressam crenças não se enquadram neste caso, pois qualquer substituição de termos deste tipo implicaria em mudanças profundas nas condições de verdade, de maneira que os contextos não extensionais em lógica modal são restritivos à modalidades de sentenças aléticas e sentenças sobre atitudes proposicionais, modalidades em que a igualdade de intensões de dois designadores inclui a sua igualdade de extensões, embora não se possa dizer o contrário¹³.

Assim, as sentenças que declaram necessidades, possibilidades, contingências e impossibilidades a partir das proposições analógicas aos primeiros princípios práticos não são radicadas em crenças ou argumentos baseados em hipóteses, mas

¹² SCHIRN, Matthias. *Nomes próprios e descrições definidas*. Op.cit., p. 18.

¹³ CARNAP, Rudolph. Op.cit., p. 53.

em princípios evidentes análogos aos primeiros princípios demonstrativos da lógica elementar.

O termo singular norma, tomado como o mecanismo próprio do direito positivo originado por convenção, cuja descrição definida pode ser *a conjunção da descrição de um fato e a conseqüente sanção estatal aplicável*, é conceituada para designar um objeto definido identificável no mundo dos fatos e no mundo jurídico, relativo ao campo de sua extensão em ao menos um mundo possível. O objeto identificado pode ser designado aqui como a imagem de ordem social, já que a norma alude a uma organização social edificada como resultado e convite a certos comportamentos humanos de tipo obrigatório e permissivo, bem como restrições a outras condutas tomadas como proibidas. O conceito de ordem aí evocado condiz com a intensão da norma.

De acordo com isso, se a intensão de uma expressão é determinada, como vimos, por sua extensão em todas as circunstâncias possíveis em todos os mundos possíveis, a intensão de uma sentença declarativa coincide com a *função que*, para cada mundo possível, fornece o seu valor-verdade neste dado mundo. Então, como encararíamos a descrição definida de *enunciado normativo*, onde reside o objeto central da lógica deôntica, a dimensão sintático-composicional da proposição normativa e ao mesmo tempo o coração da ideia de preceito, ínsita à lei natural?

Vejamos no quadro abaixo, seguindo a metodologia sugerida por Carnap:

	INTENSÃO	EXTENSÃO
Enunciado Normativo	Conceito normativo: fato + conseqüência	Ordem social
Norma	Propriedades e atributos das ações humanas: meios, fins, circunstâncias	Abrangência das ações sociais
Sentença declarativa	Proposição normativa	Valor-verdade

A partir do quadro, constatamos a complexidade linguística da proposição normativa frente aos mundos possíveis. Porque a intensão de uma expressão é determinada por sua extensão em todas as circunstâncias possíveis, a formação da proposição exige um aparato intensional suficiente para estender o enunciado normativo ao feixe de possibilidades no qual a realização das ações atinentes aos estado-de-coisas descritos no horizonte proposicional possa integrar efetivamente o âmbito semântico das normas. Em outras palavras, a analogia entre as proposições normativas designativas e os primeiros princípios práticos torna imprescindível a justificação semântica dos postulados normativos, candidatos a valor de verdade e, por isso, submetidos ao rigoroso aparato da Lógica deôntica.

Um conceito normativo logicamente robusto e aceitável precisa ser logicamente formado, constituído mediante a eliminação de contradições formais e conceituais internas. A relação entre o conceito e o objeto possível, isto é, o objeto pensado, pressupõe não apenas consistência sintática – enunciado – e lógica – valor de verdade –, mas a capacidade articulativa com os mundos possíveis, condições de referibilidade em ao menos um mundo possível. Se estivermos lidando com conceitos normativos com sentido, a saber, proposições normativas, então sua extensão a pelo menos um mundo no qual possua capacidade assertória será tomada como um conceito relativo à uma dada noção de ordem presente em um mundo deonticamente perfeito.

Por sua vez, a conexão entre o conceito proposicional e o objeto pensável – imagem ampliada da ordem social – não é imediata, tampouco garantida pelo conceito em si. Será necessário que o objeto pensável satisfaça os seguintes requisitos, contendo:

- a) Forma lógica determinada: *delimitação semântica*¹⁴;

¹⁴ PUNTEL, Lorenz. *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. 1ª ed. São Leopoldo: Unisinos. 2008, p. 36.

- b) Contexto de significação: *referência*;¹⁵
- c) Unidade de propriedades consistentes¹⁶.

Somente ante a representação de um objeto intensional dotado de condições lógicas, semânticas e estruturais o conceito estará apto a encontrar um campo designativo correspondente, suficientemente erigido com atributos igualmente estruturais e logicamente consistentes. Somente assim será possível atribuir ao conceito um objeto adequado para o qual possa referir-se. A ausência do objeto torna o conceito vazio de significado. Normas, assim, não podem ser conhecidas sem um contexto semântico capaz de (i) formular proposições normativas, (ii) designar um objeto adequado, a saber, uma imagem de ordem social realizada em meio a um estado-de-coisas deonticamente consistente.

Por isso, o conceito normativo designa uma ordenação dos atos humanos no interior de uma ordem social determinada, tomada como imagem representativa de um conjunto de ações humanas dispostas e determinadas nas condições relacionais dos seres humanos. Seguindo uma das premissas epistemológicas de Kant, *quando um conceito tem consistência interna, boa formação e unidade de propriedades consistentes tem condições de expressar uma possibilidade absoluta ou parcial*¹⁷, universal ou existencial – segundo critérios funcionais de quantificação.

3. Normas e proposições: o contexto semântico em Lógica deôntica

Um dos grandes dilemas da lógica deôntica no século XX foi a possibilidade de derivação dedutiva de enunciados normativos. Ou

¹⁵ FREGE, Gottlob. *Sobre o sentido e a referência* (1892), in *Lógica e Filosofia da Linguagem*- conjunto de artigos de G. Frege org. por Paulo Alcoforado. 1ª ed. São Paulo: Edusp, 2009, p. 131.

¹⁶ ALCHOURRÓN, Carlos e BULYGIN, Eugenio. *Introducción a la Metodología de las ciencias jurídicas y sociales*. 1ª ed. Buenos Aires: Astrea, 1974, p. 34 e ss.

¹⁷ HANNA, Robert. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. 1ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2001, p. 75 e ss.

seja, o de responder a pergunta: enunciados deônticos que combinam premissas normativas e fáticas possuem condições lógicas? Ou melhor, condições de verdade?

Boa parte das discussões girou em torno da dedução de normas categóricas desde premissas consistentes a partir de regras condicionais e de axiomas normativos constituídos por enunciados descritivos de circunstâncias mencionadas no antecedente da norma. A grande dificuldade enfrentada neste tipo de empreendimento estava em analisar as estruturas lógicas subjacentes aos enunciados de linguagem natural. Tanto teorias formalistas de padronização das condições de verdade quanto as modernas filosofias da linguagem apoiadas em maior ou menor medida na teoria dos significados de G. Frege resvalaram no intento de erigir um conjunto lógico suficientemente capaz de ofertar ao mundo dos sistemas normativos condições de verdade amparadas em um contexto de justificação axiomático e coincidente com as inferências da lógica modal dos mundos possíveis.

A convicção de que a lógica deôntica é uma lógica de normas encontrou severas desconfianças entre os juristas. Desde a exposição do *dilema de Jørgensen*, expressão dada por Alf Ross ao problema semântico apresentado pelo autor dinamarquês, pairou sobre o ambiente acadêmico dos lógicos intensa aversão às condições de verdade das normas¹⁸. O dilema em questão foi posto na obra *Imperativer og Logik*, na qual são apresentados dois argumentos: primeiro, que a lógica somente articula entidades das quais se predicam valores de verdade ou falsidade; segundo, que semanticamente as normas não são verdadeiras nem falsas. Logo, não é possível relacionar normas logicamente¹⁹.

A partir de então, os esforços para a edificação de uma *lógica deôntica standard* transitaram entre a fictícia lógica de normas e a

¹⁸ Exceção feita ao lógico e jurista polonês KALINOWSKI, Georges. *Introducción a la Lógica Jurídica*. 1ª ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1973, p. 67 e ss.

¹⁹ JØRGENSEN, Jørgen. *Imperatives and Logic*. Leipzig: Erkenntnis, n. 7, 1938, p. 288 a 296.

lógica de proposições normativas. De qualquer modo, a lógica deôntica passou a ser encarada no interior da lógica modal, como um conjunto de formas específicas de semânticas dos mundos possíveis. A partir da lógica modal, a lógica deôntica erige-se como um conjunto de sistemas que se articulam no horizonte dos mundos possíveis das lógicas intensionais – com s.

A lógica deôntica lida com sentenças de tipo *é obrigatório*, *é permitido*, *é proibido*, cujas letras sentenciais são O, P, F, respectivamente. A lógica modal trata de sentenças de tipo *é necessário*, *é possível*, de modo que todas as orações de tipo L serão verdadeiras em pelo menos um mundo possível. A lógica modal é, assim, o caso central dos mundos possíveis, a partir do que estendemos argumentos elementares mediante o recurso aos conectivos lógico-proposicionais, que desempenham funções de extensão e conjunção de teoremas – cópula, disjunção, condição, bicondicional, além dos quantificadores.

Na lógica modal o operador L é primitivo, derivando dele o operador M. Portanto, temos o axioma primário $Mx = \sim L\sim x$, de modo que x será sempre necessário em ao menos um mundo possível. Os operadores modais, aléticos por definição, são análogos aos operadores deônticos, em que O é primitivo e P é posto por derivação: $Ox = \sim P\sim x$, em que se x é obrigatório, então *não x* não é permitido.

Na semântica dos mundos possíveis a seleção dos operadores primitivos desempenhará a função de delimitar a cadeia teorematizada. A extensão dos argumentos lógicos a partir das regras de inferência levará em conta leis axiomáticas, regras de eliminação e leis de consequência/implicação.

Proposições normativas que descrevem estados-de-coisas deonticamente necessários em ao menos um mundo possível, como *o caso x é tal que a norma p obriga o agente a realizar f*, ou ainda *o agente q pode realizar essa conduta apenas nas condições h*, podem ter relação com operadores aléticos desde que com eles guardem pertinência semântica do tipo *se é obrigatório, então não é possível*

não realizar, se é permitido, logo não é proibido e, portanto, é possível, ou ainda casos menos triviais como o apresentado por Føllesdal e Hilpinen²⁰ sobre o primeiro axioma das regras do sistema-padrão tomado a partir da obra de von Wright²¹, em que o que é obrigatório é também permitido: $Op \supset \sim O\sim p$. É o caso do princípio da consistência deôntica ou princípio da permissão, segundo o qual P equivale a $\sim O\sim$, ou seja, tudo o que é obrigatório é também permitido no mundo possível correspondente a obrigação.

As ilações extensionais devem respeitar a noção incursiva dos conjuntos, pelo que proposições normativas são semanticamente extensivas aos mundos possíveis se, e somente se forem vistas como necessárias em ao menos um mundo possível e deonticamente perfeito.

Embora deva partir do âmbito semântico das normas, a lógica deôntica não pode ser fechada ao campo sintático dos enunciados normativos, tampouco ao mundo pragmático dos jogos de linguagem. Deve amparar-se na dimensão semântica das normas, no campo de significação normativa, onde residem as condições pelas quais proposições normativas possam ter valor de verdade. Considerando o dilema de Jørgensen, tomamos as proposições, e não as normas, como candidatas à relações lógicas nos mundos possíveis e deonticamente perfeitos. Somente porque proposições normativas descritivas de estados-de-coisas obrigatórios e proibidos são análogas às normas podemos tomá-las como operadores de tipo analógico O' e F', letras sentenciais correspondentes aos mundos semanticamente possíveis de normas de tipo O e F.

Tais operadores constituem-se como letras sentenciais deonticamente perfeitas quando satisfazem três exigências: (i) são análogas às normas absolutamente, em todos os mundos possíveis

²⁰ FØLLESDAL, Dagfinn; HILPINEN, Risto. *Deontic Logic: An Introduction*. In HILPINEN (Ed.). *Deontic Logic: Introductory and systematic readings*. Dordrecht: D. Reidel p. company, 1971, p. 2.

²¹ VON WRIGHT, Georg H. *Norm and Action: a logical enquiry*. 1ª ed. Londres: Routledge, 1970, p. 140 e seguintes.

deonticamente perfeitos; (ii) os estados-de-coisas preenchem absolutamente o campo de referência das proposições de tipo O' e F' ; (iii) os objetos intensionais e as propriedades lógicas das proposições de tipo O' e P' são moleculares e composicionais, oferecendo às sentenças assertivas delas decorrentes condições de verdade e capacidade para extensão aos mundos possíveis, existindo em ao menos um deles.

As conexões entre os mundos possíveis e deonticamente perfeitos são admitidas por condições de verdade segundo funções de quantificação, pelo que

$$\forall x (Ox \rightarrow Px) \vee Lx \rightarrow x \vee x \rightarrow Mx$$

Dentre os fatores que exigem a transposição da lógica deôntica para um campo analógico, o campo do que von Wright chamou de lógica normativa, a saber, uma lógica de proposições normativas deve-se a indispensável tarefa de libertar do princípio da precariedade teoremas consistentes baseados em mundos semânticos deonticamente descritivos, pelo qual não é verdadeiro que $Ox \rightarrow x$, pois nem sempre o que é obrigatório é verdadeiro, dado que normas são violáveis. Por isso, tomar o estatuto deôntico pelo âmbito proposicional tem o condão de libertar-nos da inferência ilícita e situar o conjunto dos raciocínios de tipo semântico no horizonte dos mundos possíveis.

O sistema-padrão do qual falamos acima é capaz de fornecer regras de inferência a partir de 3 axiomas e 3 regras de inferência:

Axiomas:

- A.1. $Ox \supset \sim O \sim x$ {Princípio da Consistência deôntica ou princípio da permissão, já visto acima}
- A.2. $O(p \wedge q) \equiv (Op \wedge Oq)$ {se p e q expressam obrigações, então cada uma delas tomadas individualmente também expressará uma obrigação}
- A.3. $O(p \vee \sim p)$ {Princípio do terceiro excluído herdado da lógica clássica, pelo qual p não poder ser simultaneamente obrigatório e não obrigatório}

Regras clássicas de inferência do sistema-padrão (SDL), conforme apresentadas por Gomes:

1. *Regra de substituição de variáveis proposicionais*, ou seja, a substituição de uma variável proposicional por uma fórmula em um teorema, também será um teorema. Logo, tudo o que é obrigatório também é permitido, pelo que se x for obrigatório, *não* x não o será.
2. *Regra do modus ponens*: se p e $p \rightarrow q$ forem teoremas, então q também o será.
3. *Regra da extensionalidade deôntica*: se p e q constituírem sentenças equivalentes, então Pp e Pq também serão letras sentenciais equivalentes²².

Tomando por base os axiomas e as regras, a formação dos sistemas deônticos demanda elos extensionais viabilizados por operadores aléticos, para com eles manter um modo específico de conexão por intermédio das proposições normativas, pelas quais O' pode ser L em ao menos um mundo possível. Substituímos, aqui, O' por O , preceito por proposição, seguindo a primeira regra de substituição de variáveis proposicionais. Podemos, assim, estender proposições normativas análogas aos primeiros princípios da razão prática aos mundos possíveis das ações humanas se as tomarmos como objetos intensionais dos mundos deonticamente perfeitos. Neste caso, a substituição proposicional seguida da regra do *modus ponens* deôntico, implica dizer que se O' e F' forem absolutamente consistentes, então podemos aduzir que $O'x \rightarrow P'x \wedge F' \sim x$ em todos os mundos possíveis em que o designador x estiver a indicar um estado-de-coisas determinado, composto de propriedades lógicas consistentes e unificadas em um conjunto.

As extensões *a posteriori* levadas a cabo serão consistentes se estiverem ancoradas nos axiomas e regras de inferência

²² Tomamos do artigo de Nelson Gomes a classificação dos axiomas e das regras-padrão de SDL apresentadas acima. GOMES, Nelson G. *Um panorama da Lógica deôntica*. Artigo publicado na revista *Kriterion*, vol. 49, n. 117. Belo Horizonte: 2008, p. 12.

apresentados acima, pelo que preceitos da lei natural são análogos aos primeiros princípios práticos quando (i) designam estados-de-coisas em ao menos um mundo possível, (ii) sejam transfiguradas em proposições com sentido, isto é, indicativas de um horizonte referencial logicamente consistente, (iii) que tais proposições possam expressar entidades portadoras de valor-verdade.

A sentença expressa por Tomás de Aquino segundo a qual *os princípios da lei natural são na ordem prática o que os primeiros princípios das demonstrações o são na ordem especulativa, pois uns e outros são evidentes por si mesmos*, de modo que *é evidente por si mesma qualquer proposição cujo predicado pertença à essência do sujeito*²³ condensa de maneira sintética o suposto lógico-analítico apresentado por atinência a analogia necessária entre preceitos, princípios e proposições, dentro dos postulados centrais da lógica deôntica e da lógica modal dos mundos possíveis.

Isto porque proposições normativas analisadas segundo um sistema notacional que lide com expressões atômicas O' e P' , utilizadas em lógica deôntica refletirá propriedades análogas às propriedades das normas equivalentes se, e somente se preencher certos requisitos lógicos, tais como regras de introdução, regras de eliminação, regras de consequência e regras de derivação. Deve satisfazer os estados-de-coisas formulados pela dimensão semântica das normas, pelo que contemplará os sentidos correspondentes de implicação e inferência.

A lógica de proposições normativas apoia-se na tese da *concepção expressiva das normas*, cujo caráter distintivo está na separação metodológica entre o âmbito semântico e o âmbito pragmático das normas jurídicas. De acordo com isto, a diferença semântica entre normas e orações declarativas é de força ilocucionária: porque normas e orações são construções sintáticas, a primeira visa ordenar, enquanto a segunda procura descrever situações fáticas ou hipotéticas provocadas por obrigações,

²³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia I-II*. q. 94, a. 2. Op.cit., p. 731.

proibições e permissões, desde que presente em ao menos um mundo possível²⁴.

Um sistema normativo sujeito a relações lógicas será sempre um conjunto de conteúdos proposicionais normativos. A inclusão de conteúdos normativos no conjunto proposicional designativo do sistema de normas parte necessariamente da distinção entre dois tipos de orações que descrevem estados-de-coisas prescritivos: orações que descrevem ordens e, assim, ordenam proposições; e de segundo tipo, que rechaçam proposições, como é o caso das permissões. As propriedades lógicas das proposições do primeiro tipo não são igualmente compartilhadas pelas do segundo tipo. Os conteúdos normativos proposicionais são incluídos no conjunto juntamente com suas respectivas consequências lógicas. As regras de consequência dedutiva e de formação empregadas para conferir consistência deôntica à proposições que declarem ordens serão aplicadas de modo diferente em comparação aos atos proposicionais rechaçados – que tratem de permissões.²⁵

Assim, é factível pensar no desenvolvimento da lógica deôntica como uma lógica de proposições normativas radicada na suposição analógica de que normas são pressupostas na formação de teoremas e axiomas deontológicos. Para justificar o enfoque semântico não precisamos sustentar que normas devam possuir valor-verdade. Devemos apenas constatar que a conexão entre um enunciado normativo e seu campo referencial exige o que em lógica chamamos de *consequência semântica*: assim como uma dada sentença Ω de uma determinada Linguagem é consequência de um conjunto tal de sentenças dessa mesma Linguagem apenas se toda

²⁴ ZULETA, Hugo R. *Normas y Justificación: una investigación lógica*. 1ªed. Madrid: marcial pons, 2008, p. 55.

²⁵ Vejamos o que diz Zuleta: “*mientras el conjunto de contenidos normativos ordenados incluye no solo las proposiciones ordenadas expresamente sino también todas sus consecuencias lógicas, ello no ocurre con el conjunto de los contenidos normativos rechazados, o el de los permitidos. Por ejemplo, si se realizan dos actos lingüísticos de ordenar, cuyos contenidos proposicionales son p y q respectivamente, en el conjunto de proposiciones ordenadas están no solo esas dos proposiciones, sino también, entre otras consecuencias, su conjunción*”. Op.cit., p. 56.

construção aceitável desta Linguagem tornar verdadeiras todas as sentenças do conjunto que torne Ω verdadeira, os enunciados deônticos terão validade lógica e valor de verdade se os enunciados pertencerem ao conjunto de uma linguagem admissível, tomada aqui como a linguagem-objeto da razão prática e do direito.

Diante disso, um proposição designativa de um preceito da lei natural que ordene o agente a realizar X, será verdadeira *se e somente se* descrever um estado-de-coisas que (i) inclua a proposição normativa analógica na sentença; (ii) retrate uma situação fática e/ou hipotética atinente a um estado-de-coisas existente em ao menos um mundo possível; (iii) declare ordens de modo tal que dado Y, deve-se agir de maneira X; ou dado Y, não é admitido (é proibido) agir de modo Z. O rechaço ou o posicionamento das permissões no horizonte de sentenças assertivas/declarativas de ordens, sejam elas obrigações ou proibições, tem a vantagem de não apenas fazer incidir sobre qualquer teorema deste tipo os axiomas e as regras de inferência do sistema padrão de SDL, como também aduzir um tipo tal de predicação dos primeiros princípios práticos que o torne sempre axioma lógico central de conclusões e determinações no âmbito do direito positivo.

4. O âmbito referencial: estrutura e *status objetal*

De acordo com a Metafísica sistemático-referencial de Lorenz Puntel, toda teoria do Ser deve partir da suposição de uma estrutura implícita e pressuposta no âmbito semântico. A estrutura aqui presente é tomada em dois níveis e composta de quatro partes lógicas. Os dois níveis são: (i) estrutura abstrata e (ii) estrutura concreta. As quatro partes são: a) conjunto não vazio: universo de discurso composto por “objetos” (indivíduos ou entidades de qualquer espécie); b) relações (grupo de relações *sobre o e ocorridas*

no conjunto não vazio); c) funções; d) constantes internas: uma família de elementos invariáveis do conjunto²⁶.

A estrutura abstrata é cognoscível pelo conjunto das relações sucedidas entre os objetos internos de um universo determinado de discurso, limitado à um certo conjunto. Os objetos originários ainda não são conhecidos aqui. Não são especificados. Apenas reconhecemos a posição que ocupam na estrutura, mas não sua identidade. A estrutura abstrata se expande ao horizonte de inteligibilidade por conta das relações que se mostram, e não pela especificação dos objetos, o que só ocorre na estrutura concreta.

A estrutura concreta, por outro lado, é conhecida pela especificação dos objetos que integram o âmbito referencial do status objetual. A representação delimitada do objeto aparece como especificação adicional às relações, quando os dados dos objetos passam de um plano intangível para um campo focal, em que são vistos de maneira cristalina e vertidos ao nível de intelecção não apenas como objetos não identificados de relações, mas como entidades dotadas de concreção, ou seja, como candidatos à valor-verdade.

A dimensão estrutural corresponde ao ponto de vista semântico, pelo que é formada por proposições alusivas a estados-de-coisas. Os estados-de-coisas se apresentam pelo conjunto das relações sucedidas entre suas entidades – objetos e propriedades –, ou seja, como partes de uma estrutura abstrata. Somente quando tais entidades são especificadas, somos capazes de entender a estrutura concreta subjacente ao campo designativo das proposições. O âmbito estrutural das proposições normativas tem no horizonte ilimitado das relações sociais a estrutura abstrata constituinte da imagem de ordem social. Somente quando especificamos cada ação humana em particular notamos a estrutura

²⁶ PUNTEL, Lorenz. *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Op.cit., p. 35.

concreta que forma o conjunto dos mundos possíveis com o qual lidam as proposições práticas em geral.

A estrutura intrínseca do âmbito semântico da proposição normativa é composta pelos estados-de-coisas atinentes a imagem ampliada de ordem social. No primeiro ato de intelecção, notamos a estrutura abstrata das relações sociais indeterminadas. Somente quando sondamos mais profundamente os objetos internos e as propriedades constitutivas do status objetual, penetrando o interior de sua estrutura, atingimos o nível concreto, através da focalização e da correspondente especificação do objeto, a saber, da ação humana predicável na escala de determinação. Somente assim conseguimos perscrutar os termos e predicados das relações, quando no ato de especificação de cada ação humana a tomarmos como objeto direto das relações abstratas, como uma predicação universalizável em um horizonte teoremático de proposições normativas práticas em geral.

Conclusão

A matriz referencial das proposições normativas analogadas aos preceitos da lei natural será: (i) derivada de uma primeira proposição normativa prática PN; (ii) PN será o axioma de um conjunto de outras proposições normativas pn; (iii) cada pn será composta de objetos e propriedades conceituais capazes de designar conceitualmente um status objetual referencial Z; (iv) Z é o operador lógico de uma imagem de ordem social, que se manifesta à cada intelecto prático como estrutura lógica, formada por dois níveis: o nível da estrutura abstrata Z_x e o nível da estrutura concreta Z_y ; (v) Z_x se manifesta como horizonte aberto de relações sociais ampliadas e indeterminadas; (vi) Z_y é cognoscível quando o intelecto prático sonda os predicados específicos destas relações, especificando cada ação humana; (vii) Z_y é formada por uma escala de predicados lógicos, correspondentes a cada ação humana especificada e inserida no conjunto de predicação; (viii) do ponto de vista racional-prático,

Zy é uma escala de determinação dos conceitos normativos, pelo que apresenta uma estrutura concreta de proposições derivadas de PN; (ix) a escala de determinação compõe um conjunto formado por teoremas deônticos formalizados de acordo com as regras de inferência do sistema-padrão (SDL); (x) a validade lógica dos teoremas deônticos de Zy dependerá da existência de seus predicados em ao menos um mundo possível.

Pelo que....

(i, ii, iii) $PN \rightarrow Z$

(iv, v, vi, vii) $Z (X \wedge Y) \rightarrow Zx \wedge Zy$

(viii, ix, x) $PN = pn (pn1, pn2, pn3, \dots) \wedge Z (Zx \wedge Zy)$

Falar de Lei Natural no Século XXI

*Raúl Madrid Ramírez*¹

*Henrique Inácio Weizenmann (Tradutor)*²

Introdução

Nada parece mais estranho à consciência do nosso tempo que o intento de formular proposições morais materiais, que simultaneamente pretendam ser universais, do tipo, por exemplo, *o mundo e o que nele se encontra existe para servir ao homem*. Este tipo de afirmação desperta imediatamente os sinais de alarme nas consciências pós-modernas, globais, multiculturais e digitalizadas. Tal gênero de propostas resulta contrária a dos argumentos que cada vez mais parecem indiscutíveis no imaginário e no lugar comum da cultura contemporânea: (a) nada é bom em si, senão para um determinado sujeito. A sociedade civil e o Direito estariam, segundo isto, obrigados a respeitar sua eleição, e (b) não existe uma hierarquia de bens que faça que uma determinada coisa se ordene *per si* a outra, como seria o caso do sexo a procriação, ou o meio ambiente ao ser humano, de acordo com os exemplos propostos. Esta segunda premissa é consequência da anterior. Ambos *pré-*

¹ Mestre em Direito Público pela Pontifícia Universidade Católica do Chile. Mestre e Doutor em Direito pela Universidade de Navarra. Professor na Pontifícia Universidade Católica do Chile. Membro da Cátedra Internacional *Ley Natural e Persona Humana*.

² Mestrando em Comunicação na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

juízos convertem em violenta, para mentalidade contemporânea dominante, qualquer afirmação de caráter material e universal. Aqui, por exemplo, encontra-se a razão pela qual o prêmio nobel de literatura peruano, Mario Vargas Llosa, acaba de insultar, em visita ao Chile, a todos os partidários da vida e contrários ao aborto, chamando-os de *cavernarios*³, quer dizer, possuidores de uma mentalidade superada, alheia ao nosso tempo. O escritor se mostrou indignado pelo fato de uma mulher violentada seja *obrigada a ter a criança*, o qual se deveria à imposição de *uma direita completamente cavernaria que não admite o aborto*. Segundo ele, opor-se a matar a criança a nascer *é uma estupidez, uma barbaridade*. E acrescentou *esta direita não entende o que são os direitos humanos*. Aqui temos, pois, um exemplo desta reação antes mencionada, que desconhece ou finge desconhecer por completo a tradição ocidental, pois de sua afirmação parece deduzir-se que a defesa dos não-nascidos é um gesto abrupto, contracultural, quando é justamente o contrário. De fato, a Constituição Alemã de 1949 é a primeira ocasião em que se antepõe ao direito a vida o direito ao livre desenvolvimento da personalidade, em que se pretende fundar, em última instância, o aborto.

Agora bem, se ditas proposições materiais e universais pretendem, *para além disso, fundar-se*, ou seja, encontrar e declarar uma causa, em sentido metafísico, que as faça ser como são de modo radical e primário, sem atender às preferências pessoais, os consensos democráticos, a opinião maioritária, os direitos das vítimas, o sentimento de ofensa que causa no outro, ou qualquer outra razão adventícia, então a reação não só pode ser de surpresa, como de indignação. Esta é a lógica que seguem, por exemplo, as teorias sobre o discurso de ódio.

Pois bem, devo dizer que a teoria da lei natural é justamente o contrário a esta abordagem que domina a mentalidade contemporânea: trata-se de uma doutrina que considera que pode

3N.T. O termo não foi traduzido e quer dizer “moradores das cavernas”.

provar com argumentos que as coisas são boas ou más em si, incluindo os atos humanos, e que sustenta, além disso, que existe uma hierarquia de bens que não pode ser alterada nem pelas preferências pessoais, nem pelos consensos, nem pelos direitos dos supostamente oprimidos, nem pela dor e ofensa subjetiva, nem nenhuma outra condição. Assim, ainda que no houvera nada no mundo que pensasse, por exemplo, que o nascido é pessoa, seguiria sendo uma obrigação moral e jurídica proteger sua vida, com independência do que dissesse a lei positiva, porque está não pode opor-se aos bens intrínsecos da natureza humana e seguir sendo uma norma válida.

Pois bem, me parece que, frente ao que acabo de dizer, procede fazer-se duas perguntas. A primeira (a): como é possível que o devir intelectual e cultural de nosso mundo haja levado parte das elites e as grandes massas a pensar que é improcedente, inclusive inapropriado, formular afirmações universais que expressem verdades materiais? É muito provável que às pessoas que hajam nascido e tenham desenvolvido seu pensamento crítico neste estado cultural e consciência ocasional, esta pergunta não lhes significa nada. O acaso lhes produza surpresa ou moléstia, porque problematiza um suposto que para eles é algo que não requer justificação, porque já dispõe do consenso do grupo. Isto ocorre inclusive em ambientes universitários, o qual é crescente de modo alarmante. O ano passado tive a ocasião de apresentar uma série de exigências metodológicas para chegar a falar de matrimônio entre pessoas do mesmo sexo na URJC de Madrid. Ao terminar, um grupo de alunos me repreendeu de modo muito mal. Seu argumento foi que porque eu voltava a falar disto se o assunto *já estava resolvido*? Como vocês compreenderam, a lógica implícita nesta atitude envolve a negação da vida intelectual, e a transformação das universidades em repetidoras da doutrina oficial, o que equivale a sua morte.

Esta pergunta que formulamos sobre o que aconteceu para que a tradição milenar se veja invertida no discurso público em tão

pouco tempo, leva implícita uma necessidade de dizer o que é esta coisa que hoje parece a alguns tão passada de moda e antidemocrática, ou seja, supõem a necessidade de expressar de modo positivo o que é a natureza como fonte de obrigações morais.

A segunda pergunta (b) se refere a qual pode ser o estatuto de uma doutrina da lei natural e do direito natural num momento cultural como o descrito, em que a configuração da consciência reordena e assigna os significados com quase total liberdade. Entendo aqui por *direito natural* a teria segundo a qual o juízo moral sobre a conduta do homem se verifica com base num padrão de bondade ou maldade determinado pela natureza dele, a qual, através de sua racionalidade e de sua liberdade consequente, constituem uma espécie de participação do indivíduo humano em uma ordem transcendental do universo, instituído por uma inteligência igualmente transcendente. Desde o ponto de vista jurídico, esta tese estabelece que a justiça é cognitivamente viável, e se encontra na aplicação dos princípios do direito natural até as circunstâncias concretas do caso – razão prática.

Vamos abordar estas questões separadamente.

1. Superação e convalescência

Desde os filósofos milésios, até mais ou menos a década dos anos cinquenta do século passado, a humanidade ocidental esteve de acordo de modo esmagadoramente maioritário em ser necessário formular regras morais materiais e universais. Não é pouco tempo, aproximadamente 2.500 anos.

O mundo grego formula a ideia provavelmente mais importante da história do pensamento, e a formula no amanhecer da reflexão filosófica: o conceito de natureza. Quando Tales de Mileto se pergunta se há alguma unidade interior entre a diversidade que percebem os sentidos, sua resposta é a primeira proposição notoriamente filosófica do Ocidente, a *physis*, a natureza, que como disse Heidegger, não é o que se move, nem o

movimento, mas sim aquele que se faz presente no movimento do que se move. Desta noção extraíram os médicos a ideia de regularidade do corpo humano, graças a qual podem prever a resposta aos diversos tratamentos. Também toda a ciência do experimentalismo medieval, que dará origem a revolução científica e industrial com Bacon à cabeça, e toda a civilização tecnológica de que desfrutamos no nosso tempo, tem por base a regularidade no comportamento das coisas. Sem a regularidade do natural, nenhuma ciência é possível.

Depois, Aristóteles concluirá a ideia de que a natureza é também uma instância de apelação moral, mediante a combinação dos postulados dos cosmólogos milesios e os pressupostos hipocráticos. O conceito de natureza, graças tanto a linha platónico-plotiniano-agostiniana, como aos estoicos, e fundamentalmente aos escolásticos, como São Tomás de Aquino, converter-se-á deste modo na ideia central do pensamento moral do mundo ocidental.

Esta posição central do conceito de natureza como critério de juízo moral vem a ser concebida, na história do pensamento, tanto em sentido positivo, como negativo. Este último é o que ocorre com a tradição moderna – embora já esteja prefigurado na Grécia antiga –, que não compreende a delicada arquitetura levantada pelo mundo escolástico para explicar a dialética entre ciência e fé como uma analogia do estatuto antropológico, e por tanto, rechaça a possibilidade de um conhecimento certo e precedente a dúvida metódica. Isto, contrariamente ao que se disse às vezes, não trouxe como consequência uma rejeição a busca de fundamento das proposições morais materiais e universais, se não somente uma variação no paradigma de sua justificação: desde Deus e a metafísica, ao racionalismo, o humanismo e o idealismo.

Assim, temos que, ao longo da história do pensamento moral, a natureza tem sido o conceito central, quer seja para fundar nela o nosso comportamento, quer seja para negar-lhe valor e buscar outras fontes de fundamentação. Em ambos os casos, sem dificuldade, encontramos-nos ante um gesto metafísico. O projeto

moderno consistia em formular uma moralidade *secular* dotada de conteúdo, que abarcava diversas comunidades religiosas ou ideológicas. Os modernos esperavam encontrar uma concepção concreta da justiça e da ação correta que expressara as exigências da razão e da humanidade, e não somente uma visão – religiosa – do mundo ou uma ideologia. Esta última noção deve entender-se como *a concatenação de ideias, imagens, valores morais, supostos metafísicos e epistemológicos que proporcionam a um conjunto de pessoas uma concepção da moralidade, da justiça, das estruturas sociais adequadas e da autoridade política legítima*. Sem dificuldade, sua pretensão de encontrar o *arché* somente demonstra que era outro tipo de metafísica, ou na verdade uma metafísica corrupta.

Depois da Segunda Guerra Mundial, sem dificuldades, todo este edifício parece quebrar-se e cair por terra, ferido de anacronismo. Desaparece por acaso a ideia de natureza, e por tanto as noções de lei natural e direito natural depois do término da Segunda Guerra Mundial? Não, claro que não desaparece, porque é impossível que desapareça. Porém, torna-se muito irritante quando se impõem as teses do pós-estruturalismo, que são, entre outros fatores culturais, as grandes responsáveis pelo eclipse do pensamento forte que padece nosso tempo. Como se explica o ocorrido a partir da década de cinquenta?

Ao passar a época da escolástica à ilustrada houve uma mudança epocal significativa no conceito de verdade. É o que Kuhn denomina como *uma revolução científica*, ou seja, um episódio procedimental não acumulativo pelo qual um paradigma – ou seja, os conceitos e objetivos fundamentais de uma ciência em um período histórico determinado – é substituído em todo ou em parte por um novo, que é incompatível com o anterior⁴. Os modelos teóricos posteriores à Segunda Guerra Mundial, sem dificuldades, estavam destinados a produzir outro giro, outra revolução científica,

⁴KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, en *From Modernism to Postmodernism. An Antology* (Lawrence Cahoon, ed.), Blackwell, Oxford, 1996, p. 309.

de tanta ou mais envergadura que a ocorrida a partir do século XV. O período que se inaugura de tal modo que depois da Segunda Guerra Mundial, e que tem por objetivo a eliminação no discurso da ideia de verdade, é o que geralmente se identifica com o nome de *pós-modernidade*. Dito processo não constitui só uma revolução *científica*, que aconteça no interior dos claustros, se não também, e em certo modo, fundamentalmente, encarna uma revolução cultural. Se a verdade moral era cada vez mais incapaz de apresentar-se como um conteúdo universal, a ausência da verdade se estende agora para a matéria das ciências lógico-empíricas, ou seja, para os fatos. Trata-se de um momento metodológico no qual não parecia possível uma nova transformação da verdade, e havia por isso que proceder a sua eliminação radical, ou seja, o fim da ciência do espírito como um procedimento de objetivação. Segundo o argumento de Kuhn antes mencionado, as revoluções científicas se inauguram pela crescente sensação da comunidade científica de que um paradigma existente deixou de funcionar de maneira adequada na exploração da natureza⁵. Os sinais para esta mudança de paradigma começaram a produzir-se muito antes de que o novo modelo se fizesse visível, do mesmo modo que ocorreu com a visão moderna. Se inicia com a teoria da evolução no século XIX, a crise das ciências que provoca a teoria da relatividade de Einstein – 1915⁶, para continuar com o princípio de indeterminação de Heisenberg, e com os teoremas de Gödel, para mencionar alguns deles⁷. As certezas de ordem matemático-lógico-empírico estavam começando a desmoronar, mercê dos novos descobrimentos principalmente da física quântica. Isto implicava a opacidade progressiva da ideia de que existia uma realidade objetiva, independente do observador, ainda que somente estivesse construída por fenômenos. A isto se

5KUHN, p. 310.

6EINSTEIN, Albert, “Die Feldgleichungen der Gravitation”, 25 de noviembre de 1915.

7MEDER, N., *Der Sprachspieler. Der Postmoderne Mensch oder das Bildungsideal im Zeitalter der neuen Technologien*, Janus, Colonia, 1986.

unem as diferentes teorias da auto-organização – como as de Eigen, Maturana ou Haken –, que carregam a ideia de ausência total de finalidade, porque tudo se organiza por si mesma até a mesma evolução. A crescente impressão de que os viventes se organizam deste modo, leva a pensar que a biologia e a ciência em geral não proporcionam realmente um conhecimento verdadeiro sobre os organismos vivos, se não simplesmente um princípio de juízo ou opinião, que somente permite uma descrição incompleta. Esta conclusão pôs a seu turno, em um plano mais incerto, todavia a possibilidade de formular regras universais preditiva, que são características da ideia de natureza, quer seja em sentido metafísico, quer seja em sentido puramente empírico. Todo este conjunto de novo conhecimento produziu na comunidade científica a aterradora sensação de que a natureza se resiste ao outrora caráter todo poderoso da racionalidade moderna. O sonho de Descartes de dominar o mundo com as matemáticas – a *mathesis universalis* – havia chegado ao seu fim, especialmente com a formulação da teoria do caos, que introduz a contingência como um elemento central de nossa imagem do mundo. Esta tese, conhecida também como a teoria das estruturas dissipativas, tem como principal representante o químico Ilya Prigogine, e propõe que o mundo não segue estreitamente o modelo do relógio – ou seja, como uma estrutura previsível e determinada –, se não que tem aspectos caóticos. Porém, não é a ignorância dos científicos a criadora da imprevisibilidade, mas sim que esta existe no mesmo universo. Os processos da realidade aparecem assim como dependentes de um enorme conjunto de circunstâncias incertas, que determinam que qualquer pequena variação em um ponto do planeta, gere um efeito considerável em outro extremo da terra. A extrapolação desta lógica a outros âmbitos do pensamento, distintos da física, fez que o caos se convertesse em um instrumento metodológico no âmbito

humanista⁸. O *projeto da modernidade*, como chamara Habermas, começou a eclipsar-se.

A partir de um ponto de vista filosófico, um modo de desfazer a dupla verdade-natureza, já que não pode ser suprimida sem suprimir ao mesmo tempo a linguagem, ou enclausurá-la, ou seja, tapá-la, e fazer como se não existisse. Isto, claro, está colocado de um modo menos direto. Derrida, por exemplo, sustenta que a metafísica, ou seja, a filosofia do fundamento, isto é, a natureza e a lei natural, correspondem somente a um período de desenvolvimento do *Geist*, apesar de constituir em certa forma o estado natural do homem. Esta concepção se anularia no mesmo momento de seu máximo esplendor, dando passo a liberação do significante, e a substituição do conceito essencial – quer seja sua afirmação como sua negação – por uma noção que expressa somente a diferença, a que chama com vários nomes: *pegada*, *archihuela*, *différance*, etc. Esta *pegada* é a que permite a concepção do ato de leitura como uma desconstrução, e a substituição através dela de qualquer hermenêutica em sentido tradicional.

O anterior é um procedimento muito engenhoso e muito bem armado – Derrida era um homem inteligente – para acabar dizendo que toda a realidade é simplesmente um conjunto de signos, e que ditos signos carecem de significado estável, de modo que o significante, ou seja a marca, repita-se uma ou outra vez sem chegar a nada. Porém, como o homem não pode deixar de interpretar estes signos, resulta que o único que acaba existindo é a consciência leitora de textos – ou seja, de grupos de símbolos –, que os reagrupa em quantos significantes de modo em que lhe parece, sem estar vinculada por interpretações passadas. Como a verdade e a natureza são conceitos que representam sempre o conteúdo, ou seja, o significado, sua operatividade se eclipsa, e tanto o ato hermenêutico como o ato moral ficam entregues a consciência existencial

8cf. BALANDIER, Georges, *El desorden y la teoría del caos en las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona, 1993 (3a edición).

momentânea de um sujeito que não é outra coisa que um fluxo, jamais identificado com uma hipóstase. O efeito cultural é o que Lyotard chama *o fim das grandes narrações*⁹, como *ethos* unitário de uma realidade – Ocidente – cada vez mais geográfica e menos cultural, cruzado pela fragmentação, como acaba de ver-se pelo ocorrido na Espanha.

2. A Lei Natural como modelo metodológico no século XXI.

Disse Vattimo, para caracterizar nosso tempo:

situando-se – a hermenêutica – contra a pretensão – ainda que só seja implícita – de neutralidade positivista e estruturalista, reivindica a pertença do *sujeito* ao jogo da compreensão e ao evento da verdade, porém, em vez de enquadrar este evento, como ocorria com Hegel, em um processo regido pelo *telos* da autotransparência, considera a pertença, o julgar sendo julgado, como uma fase definitiva que não é superável em um momento final de apropriação e de consumação do proposto...¹⁰.

Esta hermenêutica ilimitada não pode evitar traduzir-se em um niilismo prático, ainda que seus próprios defensores sustentem o contrário¹¹.

9Cf. Jean Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.

10Ibid., p. 63. Cf. também o seguinte texto: “nossa relação com o ser só pode ser sempre rememoração, um pensamento que capta já sempre o ser como ido, ‘passado ou sido... Não há outro ser que o que se dá na história da metafísica, primeiro como presença, e ao final como aquele do qual já não há nada”, Gianni Vattimo, “Heidegger e lá superação (Vermindung) da modernidade” em AAVV, *Filosofia, política y religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1996, pp. 34-5.

11Vários aurores (Rodophe Gasché, Christopher Norris) estimaram, por exemplo, que é errada a interpretação da obra de Derrida em termos niilistas, na medida em que não expõem – argumento teórico – uma inversão das categorias presença/ausência, se não que as situaria, por assim dizer, em um novo contexto cuja origem é deslocado, sem deixar de admitir as noções logocêntricas, descentradas e apaga de tal modo que o resultado não é entronização do nada (como ocorre no niilismo em sentido estrito), se não antes a disseminação de sentido (“a pegada articula sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como ente-presente...”, Gramatologia, p. 18). Sem embargo, a leitura desconstrutiva de um texto cuja interpretação nunca se pode fixar é, nos fatos, tão niilista como a que afirma já em plano teórico, como Foucault, que o conhecimento de realidade consiste em “fazer poços” infinitamente.

Frente a este cenário, significativo e útil a sua vez, resulta adequado perguntar-se qual é o futuro que espera a proposta de uma lei moral transcendente, ontológica, objetiva, material e universal, como a do realismo jurídico clássico, que antes tínhamos caracterizado. Em minha opinião, cabem as seguintes alternativas metodológicas:

1) Insistir em uma proposta diretamente metafísica para a fundamentação da norma moral – e jurídica, como parte da moral – . Esta posição, mais frequente do que pudera pensar-se, consiste em rechaçar de pronto as objeções formuladas não somente pelas hermenêuticas de caráter niilista, mas também a argumentação moderno-racionalista – tanto em sua versão tradicional como nos modelos transcendentais ao estilo de Habermas –, em virtude de um raciocínio que não muda de base, ou seja, que não assume nem considera a lógica interna da formulação controvertida, se não que a ignora completamente¹². Em outros termos: esta atitude metodológica enfrenta as objeções a possibilidade de existência de uma lei natural material e universal desde pontos de partida igualmente metafísicos, que é justamente o que a argumentação contrária não aceita de entrada, fazendo deste modo inalcançável a resposta na medida em que não se discute sobre uma base comum¹³.

Quem sustenta esta posição somente argumenta que carece de importância o fato de que suas contradições nem sequer se incomodam em analisar seus raciocínios a favor da lei moral natural, ou que lhes ridicularizam mediante uma infinidade de tópicos ou expedientes que, na realidade, carecem de valor argumentativo a maioria das vezes, porém que têm um efeito devastador nas audiências. A causa desta desapreensão é preciso buscar no convencimento que assiste a estes jusnaturalistas de que

¹²Disto é exemplo o próprio Hervada. Cf. a crítica ao argumento de Kelsen sobre o caráter tautológico da definição clássica de justiça, em *Introducción crítica al derecho natural*, EUNSA, Pamplona, 1993 (séptima edición), pp. 33 ss.

¹³McIntyre descreveu admiravelmente este fenômeno no primeiro capítulo de *Tras la virtud*.

estão *completamente no certo*, e que, por conseguinte, todo aquele que sustente substancialmente o contrário está equivocado.

Sem entrar na questão sobre si, o fundo desta atitude é acertado ou errôneo, o efeito de tal metodologia é profundamente contrário a sobrevivência cultural de uma moral natural e universal, cujo conteúdo seja aplicável para além das diferenças entre os seres humanos. Por *cultural* quero indicar aqui aquele que está presente na consciência de uma época e de uma civilização; neste caso, a ocidental. A atitude que descrevo é, em consequência, inclinada a formação de *ghettos* acadêmicos, ignorados e estigmatizados artisticamente pelos grupos dominantes, que não se vem forçados a tomar seus argumentos a sério na medida que a expressão *arqueologia acadêmica* é suficiente para apagá-los dos grandes mapas sem outro esforço que um sorriso displicente. Santo Tomás, sem embargo, manteve a seu momento a atitude extremamente contrária: analisar em profundidade as opiniões de seu tempo, para logo contestá-las desde o centro mesmo de sua argumentação. É certo que as teses contra as quais escreve o Aquinate possuíam uma base metafísica comum com suas próprias opiniões, porém isto não pode ser considerado um elemento substancial ou invalidante da metodologia – refiro-me a sua ausência –, pois na possibilidade mesma de argumentação se encontra ao mesmo tempo a possibilidade de compreender-se¹⁴.

2) A segunda atitude que foi adotada pelos – supostos – defensores da lei materialmente prescritiva consiste em suprimir o fator metafísico para a fundamentação desta moral de conteúdo universal, apoiando-se em outros elementos que, a juízo dos autores, poderiam constituir um ponto de partida para seu compromisso de justificação. Há várias espécies desta modalidade:

¹⁴Isto foi visto com clareza pela filosofia contemporânea. Cf. por exemplo os modelos de pragmática de Apel, ou de Habermas: ambos dirigem o olhar frente ao fato da argumentação, cujos pressupostos permitiram a possibilidade de compreensão universal.

2.1. Substituir a base ontológica e o conceito de natureza por, por exemplo, uma atitude reflexiva sobre o que é um bem de modo auto-evidente para o ser humano, e não mediante a observação da natureza humana¹⁵. Existiriam, de acordo com esta opinião, certas formas básicas de desenvolvimento humano que seriam utilizadas por todo o que pensa sobre uma ação¹⁶, mais um conjunto de exigências metodológicas igualmente básicas¹⁷, em conjunto com as primeiras, constituiriam os princípios universais e imutáveis da lei natural, os quais não requereriam uma fundamentação ôntica para a demonstração de sua existência.

A substituição da *visão exterior* – realismo jurídico clássico segundo sua interpretação tradicional – pela *visão interior* – que representaria a hermenêutica correta do pensamento de Santo Tomás – pode ser mais exitosa desde o ponto de vista da estratégia metodológica; pode entrar de algum modo em diálogo com posições contemporâneas, contornando aparentemente a imputação de fisicalismo que desde os tempos modernos – Hume segue ao jusnaturalismo; porém, a um preço que, em minha opinião trai o significado da tese realista, cujo sentido último é precisamente a justificação metafísica das inclinações naturais; sem a qual, ao interior deste modelo explicativo, não se entende nem a materialidade nem a universalidade da norma moral.

¹⁵Neste sentido Finnis, quando afirma que “as formas básicas do bem obtidas pelo entendimento prático constituem o bom para os seres humanos segundo sua natureza. Santo Tomás considera que o raciocínio prático não começa pela compreensão desta natureza desde o exterior, como se estivesse definindo-a por observações e juízos psicológicos, antropológicos ou metafísicos; se não pelo experimentar nossa própria natureza por assim dizer-lo desde o interior, na forma de suas próprias inclinações. Porém, novamente, não existe um processo de inferência, ninguém diz ‘eu tenho (ou todos têm) uma inclinação a saber as coisas’, e então infiro que ‘o conhecimento é um bem que se deve buscar’. Mas bem, por um simples ato de compreensão sem inferência, obtem-se que o objeto da inclinação que se experimenta é uma instância de uma forma geral de um bem para alguém (e para outros enquanto alguém). Natural Law and Natural Rights, p. 34.

¹⁶Vida, conhecimento, juego, experiência estética, amizade, razãoabilidade prática e religião.

¹⁷A busca do bom, um plano de vida coerente, ausência de arbitrariedade nas preferências entre valores ou pessoas, etc.

Este caminho resulta interessante para uma análise do processo interno pelo qual se determinam os bens morais que complementem a justificação metafísica, mas parece insuficiente na hora de fundar uma moral material realmente universal, porque – como apontava já o jusnaturalismo clássico – a generalidade da natureza é o que fundamenta a generalidade do psíquico – e não ao contrário –; não parece possível falar de absolutos morais sem considerar o *absoluto* no sentido estrito, isto é, a essência como forma idêntica substancialmente nas partes subjetivas, a existência como qualidade comum a todo o que se encontra fora do nada, e Deus criador como causa eficiente perfeita e transcendente. Neste sentido, a atenção dirigida a *visão interior* pode provavelmente prestar muitos serviços a compreensão do processo pelo qual a mente capta os bens implícitos nos distintos grupos de princípios da lei natural, porém desde logo não constitui marco em que se apoiar para recuperar o conceito clássico de uma moral universal, precisamente porque o despoja de seu fundamento. Esta corrente de pensamento é na realidade *outra coisa*; não um intento de recuperação do jusnaturalismo clássico, o qual, em sua interpretação, resultado espoliado de seu núcleo mais íntimo e relevante: o caráter ontológico da lei natural.

2.2. Não mencionar o problema da fundamentação, apelando a outras razões para buscar o estatuto de uma moral universal. É, entre outros, o exemplo de Apel e a ética discursiva. Os pressupostos inevitáveis da argumentação justificariam o caráter obrigatório de uma ética universal, uma ética de corresponsabilidade pelas consequências das ações coletivas¹⁸. Qualquer um que argumente seriamente – afirma-se – deve reconhecer que todos os seres capazes de comunicação linguística devem ser reconhecidos como pessoas, posto que em todas suas ações e expressões são interlocutores virtuais, e a justificação ilimitada do pensamento não pode renunciar nenhum interlocutor e a nenhuma de suas contribuições

18Karl –Otto Apel, La transformación de la filosofía, Taurus, Madrid, 1985.

virtuais a discussão¹⁹. Esta tese evita o problema do qual é a razão última porque os seres humanos podem comunicar-se conceitualmente, informação que não podem traduzir aos entes brutos; simplesmente descreve um processo, e segundo ele, justifica um modo geral de conduta para os seres capazes de dita compreensão. Então, o argumento discorre apelando a convicção interna, novamente:

a coerção sozinha é impotente para configurar uma humanidade responsável: é necessária a convicção interna de que estamos ligados a algo ou alguém e por *isto* estamos obrigados a sermos responsáveis de este algo ou alguém²⁰.

Sem prejuízo de que este modelo pode, eventualmente, ser complementar a uma fundamentação moral em sentido estrito, o certo é que não constitui uma via para *recuperar* uma concepção radical da lei moral, precisamente porque a evita. Em um plano de caráter político, traduz a mesma ideia que encontra na noção de *democracia processual* que se encontra em Bobbio e outros autores: não nos ocupemos da justificação – dos direitos humanos, por exemplo –, simplesmente, formulemo-na de um modo normativamente operativo, com base na nossa capacidade de comunicarmo-nos.

3) A última das possibilidades que eu gostaria de expor é a que se assume das teorias hermenêuticas contemporâneas, em relação com a possibilidade de uma moral universal e material. Me parece que se avisam dois modelos distintos, em consonância com o expressado por Gadamer, quando afirma que

¹⁹Ibid., p. 380.

²⁰Adela Cortina, “Una ética transnacional de la corresponsabilidad”, en *Ética y globalización. Cosmopolitanismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 23

depois dos intentos de Heidegger de abandonar a ‘linguagem da metafísica’ com ajuda da linguagem poética, me parece que somente tem havido dois caminhos transitáveis, e que tem sido transitados, para franquear uma via frente a auto domesticação ontológica própria da dialética. Um deles é o regresso da dialética ao diálogo, e deste a conversação ... o outro é o da desconstrução, estudada por Derrida”²¹:

3.1. Abordar uma hermenêutica de base ontológica. Ou seja: aceitar o modelo hermenêutico de que a realidade depende em certos aspectos do sujeito, mas concordar em que dita subjetividade não se estenda a todos os aspectos da realidade, se não que reconhece uma espécie de “núcleo ontológico” mais além do qual a atividade hermênutica não pode continuar; o que equivale a reconhecer a existência do mencionado núcleo anterior ao processo hermenêutico, e que em certa medida o dirige. Tal é a opinião de alguns autores contemporâneos, como é o caso do próprio Gadamer.

Este caminho resulta perfeitamente transitável pelo velho jusnaturalismo de corte metafísico, na medida em que seja capaz de compreender e incorporar as novas categorias hermenêuticas ao pensamento ontológico e essencialista, o que não implica em minha opinião nenhum problema de fundo. Sustento, pois, que a aceitação de um centro ontológico não hermenêutico na realidade é um ponto de partida para afirmar uma ética objetiva, material, canônica e universal com sentido metafísico, a diferença do que ocorria nos casos anteriores.

3.2. Finalmente, o último caminho consiste em tomar como ponto de partida a hermenêutica niilista ou pseudo-niilista, como se encontra mencionada no texto de Gadamer transcrito antes, e que este personaliza em Derrida, porém que pode valer para todos os autores pós-estruturalistas. Ou seja: que o ponto de partida seja a afirmação de que toda a realidade é um processo hermenêutico infinito, e que cada ato de compreensão particular e subjetivo não

²¹Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 355.

pode ser medido nem comparado com referências exteriores, porque jamais pode ser verdadeiro, falso ou contraditório. Esta espécie de paroxismo da consciência existencial se opõe frontalmente a uma unidade moral objetiva; é a afirmação positiva da diferença. A questão é saber se é possível, pelo tanto, justificar um marco moral pelo que indivíduos pertencentes a comunidades morais diferentes podem considerar-se vinculados por uma estrutura moral comum.

Parece-me, a princípio, que um empenho desta natureza poderia chegar a ser exitoso, e pode que esta declaração resulte polêmica dentro do mesmo ambiente jusnaturalista, o qual faz todavia mais interessante a questão. Penso que os caminhos para tentar uma recuperação de prescrições morais com base metafísica desde estas exposições poderiam ser os seguintes: (1) a *reductio ad absurdum* de suas proposições, mediante a radicalização de suas consciências. E não me refiro somente a impossibilidade de sustentar seriamente determinadas proposições na ordem teórica, se não também a consideração inversa do caos emancipante ao que se referia Vattimo: alcançar um ponto em que as comunidades não seja capazes de resistir a brutalidade radical da diferença. Não é trabalho de um acadêmico propiciar este final, porém sim adiantar conceitualmente seus resultados.

A segunda possibilidade (2) consiste em mostrar como algumas das conclusões dos autores que temos chamado pós-modernos ou “niilistas” se aproximam de posições jusnaturalistas em sentido clássico, e incluso que as supõem. Para este empenho resulta ser um grande aliado, desde o ponto de vista cultural, a forte influencia que exerce a noção de direitos humanos na consciência moral de nossa época, e cujo fundamento resulta um problema para gregos e troianos, precisamente pela supressão do problema metafísico. Uma noção como *o rosto do outro* de Lévinas possui a ambivalência necessária para que se pudesse tentar uma

recuperação de postulados mais objetivos²², que pelo demais, se seguimos a lógica do próprio Derrida, não podem se rechaçados, na medida em que são o resultado de uma determinada operação – desconstrutiva – de leitura.

De acordo com o exposto, há dois caminhos metodológicos através dos quais se pode argumentar a favor de uma moral universal e material em sentido clássico sem trair seu fundamento, e ambos passam pela aceitação do modelo hermenêutico em suas duas variantes; cada uma destas peregrinações tem seus próprios protocolos, que supõem a suficiente ductilidade para aceitar as correções acidentais que os modelos contemporâneos puderam supor para a exposição clássica da lei e o direito natural, sem que ele suponha a desarticulação de seu conteúdo.

²²Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961, pp. 120 ss.

Os direitos humanos e a proteção do meio ambiente uma discussão a partir de Levinas

Ricardo Libel Waldman¹

Introdução

O presente artigo procura descrever como se pode fundamentar a proteção dos direitos humanos e do meio ambiente a partir da noção de alteridade como desenvolvida por Levinas.

¹ Mestre em Direito do Estado e Teoria do Direito, Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor no PPG em Direito da Sociedade da Informação no Centro Universitário Faculdades Metropolitanas Reunidas e na Escola de Direito da Pontifícia universidade Católica do Rio Grande do Sul.

O presente artigo articula, por vezes literalmente, textos produzidos pelo autor nos últimos dez anos apresentando-os em contexto novo ou ampliado são eles: WALDMAN, Ricardo Libel. “A justiça interespecies na Carta da Terra: direitos humanos e direitos dos animais”. In: Sandra Regina Martini; Ricardo Libel Waldman; Juliana Lima de Azevedo. (Org.). *Transdisciplinaridade e o direito: animais não-humanos como sujeitos de direito: um novo paradigma*. 1ªed.Porto Alegre: Evergraff, 2017, v. v, p. 117-128.WALDMAN, Ricardo Libel. *Fundamentos epistemológicos para uma teoria da justiça internacional ambiental: uma análise a partir do conflito entre comércio e meio ambiente*. 2008. 204 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2008.WALDMAN, Ricardo Libel. “Justiça e encontro: a Carta da Terra em uma perspectiva buberiana”. *WebMosaica Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall* v.2 n.1 (jan-jun) 2010.WALDMAN, Ricardo Libel. A justiça interespecies na Carta da Terra: direitos humanos e direitos dos animais. In: Sandra Regina Martini; Ricardo Libel Waldman; Juliana Lima de Azevedo. (Org.). *Transdisciplinaridade e o direito: animais não-humanos como sujeitos de direito: um novo paradigma*. 1ªed.Porto Alegre: Evergraff, 2017, v. v, p. 117-128.WALDMAN, Ricardo Libel. “O outro como fundamento dos direitos humanos: a contribuição de Levinas à tradição judaica-cristã, notas introdutórias”. In: SEMANA DE EXTENSÃO, pesquisa e pós-graduação. (3. 2007. Porto Alegre, RS). *Anais...* Porto Alegre: UniRitter, 2007.

Tal descrição tem suas raízes na tradição judaica, onde encontramos a história do dilúvio, primeiro desastre natural de caráter global provocado pelo ser humano, de acordo com a referida tradição. Independentemente da fé de quem a lê, esta história reflete fatores que estão presentes em nossos dias, quando o antropocentrismo leva o ser humano a colocar em risco a vida como conhecemos.

O argumento é desenvolvido da seguinte forma: Na seção 1 é narrada brevemente a história do dilúvio, as Leis de Noé são apresentadas. Mostra-se que, assim como o ocorrido naquela narrativa, a presente falha do ser humano em entender seu papel no mundo, com base em normas que ele poderia alcançar com a experiência moral e com a razão, está colocando em risco a vida humana como conhecemos. Na seção 2, se demonstra, com base em Levinas, como o ser humano percebe as referidas normas e como elas se relacionam com os direitos humanos. O tema da alteridade, da relação com outro humano é discutido, distinguindo-se a situação o outro com o qual mantemos relações de proximidade e a do terceiro – com quem não temos este tipo de relação. Afirma-se que, em todo o caso, há responsabilidade, mas, sendo a relação com o terceiro, esta se torna matéria para os direitos humanos e a justiça. Por fim, na seção 3, analisa-se de que modo e com que limites o ser humano se responsabiliza pela natureza não humana, aqui já indo além do proposto por Levinas quanto a quem é o *Outro* eticamente relevante.

O método utilizado foi o hipotético-dedutivo, partindo-se de uma hipótese a respeito do problema proposto, a relação entre a autocompreensão e atuação humana e a crise ambiental, se faz uma análise com base em conceitos gerais.

1. A percepção do ser humano sobre si mesmo e os efeitos de tal percepção sobre a natureza: as Leis de Noé e a crise ambiental

De acordo com a tradição judaica o primeiro e maior desastre *natural* da história foi o dilúvio, por 40 dias e 40 noites houve chuvas

e rompimentos de águas subterrâneas. Ainda de acordo com esta tradição esse desastre não foi simplesmente natural, mas foi ordenado por D-us em função da má conduta do ser humano.²

Já nesta época, havia leis que os seres humanos deveriam cumprir e que eles poderiam alcançar com a razão.³ Depois do dilúvio, estas leis, conhecidas como leis de Noé, foram – novamente – enunciadas e pactuadas entre D-us e a humanidade: Reconhecer que existe apenas um D-us, respeitá-lo, respeitar a vida humana, respeitar a instituição do casamento, respeitar todas as criaturas – esta acrescida após o dilúvio – e estabelecer tribunais de justiça.

O homem falhou em respeitar estas leis e isso lhe trouxe consequências e consequências também para todo o mundo. O modo como o ser humano se comporta e afeta o meio ambiente negativamente. A tradição judaica afirma que os homens na época pré-dilúvio estimulavam os animais a terem relações com outras espécies e isso foi se tornando *natural* para eles.

A autocompreensão humana e seus efeitos no comportamento afetam não só a ele, mas ao mundo que o cerca. É o que percebemos na atual crise ambiental que a Humanidade enfrenta, em razão do uso desenfreado dos recursos naturais.

As origens desta crise podem ser localizadas no início da Modernidade. A partir do século XVI até meados do século XX, as concepções filosóficas dominantes entenderam que o ser humano seria capaz de conhecer e de dominar a natureza, para a sua própria vantagem. A natureza tornou-se apenas um objeto de dominação, visto que o ser humano não dependeria dela, mas da civilização.^{4 5}

² Gênesis 6:11-8:14

³ MAIMONIDES. Mishneh Torah. Melachim uMilchamot. Chapter 9:1. Disponível em http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188354/jewish/Melachim-uMilchamot-Chapter-9.htm. Acesso em 5 nov.2017.

⁴ KANT (KANT, Immanuel. *The moral law: groundwork of the metaphysics of morals*. Trad. H.J. PATON. London: Routledge, 1997) afirma que o ser racional deve buscar tornar-se livre de tudo o que produz as necessidades, já que estas coisas não ter valor algum em si mesmas.

⁵ BALLESTEROS, Jesús. *Ecologismo personalista*. Madrid: Tecnos, 1995. p. 15.

Se possível, o ideal seria a criação do *artificio*, o *autômato*, a *supranatureza*.⁶ Para este ponto de vista,

(...) o sentido do conhecimento não consistiria em fazer o homem capaz de desvelar o sentido da realidade nem de fazer boa a vida, mas de dominar sem condições a natureza⁷. O tempo passa a ser irrelevante, dada a infinitude dos espaços e dos recursos.⁸

Este tipo de visão sobre a relação do ser humano com o mundo não-humano ficou conhecido na discussão sobre ética ambiental, mas não apenas nela, como Antropocentrismo. Afirmam os defensores deste ponto de vista que o ser humano é o centro do Universo, o único elemento que tem algum valor em si – Antropocentrismo por extensão do universo de consideração moral, ou seja, apenas o ser humano está neste universo – e que o ponto de vista humano é *constitutivo dos julgamentos humanos* – antropocentrismo epistemológico.⁹

Em uma visão antropocêntrica extremada, que foi a que de modo geral imperou até meados do século XX, todo o resto é instrumento para a realização humana, a natureza, os animais, os vegetais, só podem ter valor se assim os seres humanos quiserem.

Tanto se fez para conhecer e dominar a natureza, que hoje possuímos meios suficientes para acabar com a vida na Terra¹⁰ e até mesmo a vida humana está sendo manipulada.¹¹ A evolução da natureza está à disposição do homem, pois qualquer intervenção genética, em seres humanos ou não, é uma seleção das possibilidades de evolução. Esta é feita por critérios que não são, ou

⁶ OST, François. *A natureza à margem da lei: a Ecologia à prova do Direito*. Trad. de Joana Chaves Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 37.

⁷ BALLESTEROS, *Ecologismo...*, p. 34 – tradução livre.

⁸ BALLESTEROS, *Ecologismo...*, p. 34.

⁹ KREBS, Angelika. *Ethics of nature: a map*. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1999. 21-23.

¹⁰ BACHELET, Michel. *Ingerência ecológica: Direito Ambiental em questão*. Trad. de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 25).

¹¹ OST. *A natureza ...*, p. 99-100.

pelo menos, não eram, discutidos até bem pouco tempo.¹² A persistência da ameaça nuclear, a formação de uma consciência ecológica planetária, dentre outros fenômenos históricos, como a vista da Terra a partir de sua órbita e a Internet e outros meios de mídia que nos transmitem as tragédias em todos os lugares do mundo, criaram algum nível de consciência planetária.¹³ Esta consciência, entretanto, é de uma crise

De acordo com Beck,¹⁴ os perigos de nossa civilização tecnológica são incertos e não podem ser localizados em determinados países ou classes sociais – problemas como qualidade do ar, chuvas ácidas e aquecimento global são exemplos. Além disso, os critérios de responsabilização por danos não estão adequados para esta época de incertezas – como determinar, por exemplo, o nexos de causalidade quando existem muitas empresas lançando detritos no mesmo rio, ou quando os danos só aparecem no decorrer de muitos anos, talvez décadas? Estes são problemas que podem ser minimizados, mas não excluídos e não existem, ainda, em muitos lugares sistema de alerta ou meios de apoio para as vítimas. Como se isso já não fosse o bastante, os danos são muitos e irreversíveis, de modo que a indenização em dinheiro é insuficiente – quanto vale uma vida.

O problema se complica porque, se, em última análise, é verdade que os riscos são para todos, também é verdade que eles são maiores para os mais pobres, ao menos inicialmente. É nos países pobres que os efeitos da perda de qualidade de vida são mais sentidos, especialmente pelos habitantes menos favorecidos.

A incerteza atinge também à ciência. Neste sentido, temos atualmente as mecânicas quântica e estatística que questionam as certezas da mecânica clássica, que pretende explicar a trajetória

¹² BECK, Ulrich. *Políticas ecológicas en la edad del riesco*: antídotos la irresponsabilidad organizada. Trad. de Martín Steimetz. Barcelona: El Roure Editorial, 1998. p. 523

¹³ MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-Patria*. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 36-42.

¹⁴ BECK. *Políticas...*, p.7-8.

individual das partículas e, com isso, toda a natureza e replicar seus processos de modo infalível. Estas teorias demonstram que o comportamento microscópico dos corpos não pode ser conhecido com certeza, de modo que o que se pode afirmar é que existem probabilidades de comportamento de grupos de partículas, ao menos quanto aos sistemas instáveis, que compõe o universo.¹⁵

Em se tratando de sistemas instáveis, a menor alteração na situação de equilíbrio pode ter consequências importantes para seu comportamento. Aliás, seria a existência destas possibilidades que explicaria o próprio surgimento da vida, enquanto conjunto de matéria que se auto-organiza, respondendo a estímulos externos, segundo a mecânica estatística. A matéria é sensível ao que está externo a ela,¹⁶ e responde de uma maneira que é estatisticamente cognoscível, mas não no nível individual, e sim no nível dos conjuntos. Além disso, a matéria é sensível ao tempo, no sentido de que dependendo do momento em que o seu comportamento é observado, a lei aplicável na sua descrição é distinta, as regras utilizadas para explicar o passado não necessariamente funcionarão para o futuro. *É bem verdade que a descrição em termos de trajetórias permanece válida se as condições forem conhecidas com precisão infinita. Mas isso não corresponde a nenhuma situação realista. (...) O futuro não é mais dado,*¹⁷ porque não há nenhuma situação, conhecida pelo ser humano, seja experimental, ou não, em que esta condição se concretizará. Por outro lado, ele é previsível, de acordo com leis que são diferentes conforme as condições iniciais.¹⁸

¹⁵ PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. Trad. de Roberto Leal Teixeira. São Paulo: UNESP, 1996. p. 113 *et passim*.

¹⁶ PRIGOGINE. *O fim...*, p. 71.

¹⁷ PRIGOGINE. *O fim...*, p. 110-111.

¹⁸ PRIGOGINE. *O fim...*, p. 132-133.

Para aumentar ainda mais a incerteza, faltam-nos padrões éticos que orientem nossas escolhas nesta situação de incerteza.¹⁹

Do ponto de vista ético, *a aventura da tecnologia impõe, com seus riscos extremos, o risco da reflexão extrema.*²⁰ Não há mais como a ciência se esconder sob o manto da neutralidade,²¹ ela precisa se relacionar com a ética, e ser dirigida por ela. No mesmo sentido, Habermas refere:

(...) hoje a indagação filosófica original sobre a ‘vida correta’ parece se renovar no universo antropológico. As novas tecnologias nos impingem um discurso público sobre a correta compreensão da forma de vida cultural enquanto tal. E os filósofos não têm mais nenhum bom motivo para abandonar esse objeto de discussão dos biólogos e dos engenheiros entusiasmados pela ficção científica.²²

Tentativas estão sendo feitas no âmbito da ética ambiental, que se opõe ao antropocentrismo, propostas que retiram o ser humano do centro do debate, para colocar em seu lugar os ecossistemas – ecocentrismo –²³, a vida considerada

¹⁹ BOSSELMANN, Klaus. Ecological Justice and Law. In: RICHARSON, B. ; WOOD. S. (eds.). *Environmental law for sustainability: a critical reader*. Oxford: Hart Publ. Oxford, 2006. p.129-163. p. 154-155.

²⁰ JONAS, Hans. *O princípio da responsabilidade*. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2006.p. 22.

²¹ BECK. *Políticas...*, p. 52.

²² HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. Trad.de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 22.

²³ Segundo COIMBRA; MILARÉ (COIMBRA, José de Ávila Aguiar; MILARÉ, Édís Antropocentrismo X ecocentrismo na ciência jurídica. *Revista de Direito Ambiental*, v.9, n.36, out./dez. 2004, p. 9-41.

p. 16): “É decorrência natural, portanto, que tenhamos iniciado a época do *ecocentrismo*, no qual as preocupações científicas, políticas, econômicas e culturais se voltam para a “*oikos*”, ou seja, para Terra considerada casa comum e, mais do que isto, um sistema vivo, constituindo, ela mesma, um *organismo vivo*, conforme a Teoria de Gaia” (grifos no original). Mesmo o ecocentrismo não é um corpo teórico único, incluindo teorias altamente igualitaristas, como a *deep ecology*, que afirma o valor igual de todos os elementos da biosfera, até a Sociobiologia, que afirma a necessidade da proteção de determinados nichos ecológicos para determinadas populações humanas, conforme a sua possibilidade de sucesso (BALLESTEROS. *Ecologismo...*, p. 33).

individualmente – biocentrismo –²⁴ ou a capacidade de sentir prazer ou dor – sensocentrismo.²⁵

O rumo dos questionamentos éticos a respeito da natureza remete a *um dos mais fundamentais problemas filosóficos, especificamente, que liberdade moral de ação os humanos têm em sua relação com a natureza.*²⁶ A partir deste problema, uma das questões que estas éticas não antropocêntricas e mesmo as versões mais moderadas do antropocentrismo provocam é: *as liberdades e direitos individuais estão apenas limitadas por seu contexto social – i.e. limitações sociais para direitos humanos –, ou adicionalmente, por seu contexto ecológico?*²⁷

Esta descrição da nossa situação somente mostra o que a tradição judaica revela já há muito tempo: que há uma ordem estabelecida na qual o ser humano está inserido e pela qual ele é limitado. A ausência de compreensão desta realidade leva a um agir irresponsável que trará consequências negativas para o ser humano e para o restante da ordem.

A tradição judaica chama a nossa atenção para o fato de que existe uma ordenação suprapositiva, no sentido de que: 1) inserida na estrutura do mundo; 2) perceptível através da experiência moral humana e 3) o modo como o ser humano se percebe no mundo afeta sua relação com a natureza e o funcionamento da mesma. Vamos analisar na próxima seção como o ser humano chega a perceber esta ordem, com base no pensamento de Emanuel Levinas, em especial na obra *Entre nós: ensaios sobre a alteridade.*²⁸

²⁴ O biocentrismo defende o igual respeito por todos os seres vivos (BALLESTEROS: 1995, p. 23, KREBS: 1999, p. 20).

²⁵ Autores como PETER SINGER e TOM REGAN defendem argumentos sensocentristas ao afirmar que os animais têm interesses dignos de consideração moral porque eles são capazes de sentir, possuem sistema nervoso (apud PEPPER, David. *Ambientalismo moderno*. Trad. de Carla Lopes Silva Correa. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 79 e KREBS. *Ethics...*, p. 81-82, que prefere a expressão patocentrismo).

²⁶ BOSSELMANN. *Ecological...*, p. 154, tradução livre.

²⁷ BOSSELMANN. *Ecological...*, p. 154, tradução livre.

²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

2. O primado do real e os direitos humanos

Segundo Levinas, então o ser humano tem como perceber esta ordenação: o Outro é fonte de heteronomia, e, portanto, de uma ordem, na medida em que é uma realidade que se impõe ao eu. Quando dialogamos com o Outro, praticamos um ato de fé como face-a-face, considerando-o como algo externo a nós, com o qual dialogamos, e, em respondermos no diálogo, tornamo-nos responsáveis.²⁹

O Outro tem, portanto, um estatuto ontológico que se apresenta para aquele que pensa e, portanto, se abre para o que existe fora dele. O ser vivente, como oposto ao pensante considera a si mesmo como uma totalidade. O ser pensante se percebe como uma particularidade na totalidade. Falar em estatuto ontológico significa apenas a sua condição de ser, não mais que isso, o outro não pode ser objeto de uma ontologia que o conceitue e classifique.

*O pensamento começa, precisamente, quando a consciência se torna consciência de sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém; quando ela se torna metafísica.*³⁰ Isto é o milagre, através do qual um sistema total penetra um sistema parcial, que não o pode assimilar.³¹

O relativismo é, portanto, o oposto do pensamento, na medida em que ele representa a ausência da consciência de si enquanto parte de um todo com o qual mantém certo tipo de relação. O ser que se entende como uma totalidade, para além da qual nada existe ou lhe determina, determina-se por si mesmo a tudo, inclusive ao Outro, porque *se ele o determinasse, se a exterioridade se chocasse*

²⁹ LEVINAS. *Entre...*, p 58.

³⁰ LEVINAS. *Entre...*, p 36.

³¹ LEVINAS. *Entre...*, p 37.

*com o vivente, ele mataria o ser instintivo. O vivente vive sob o signo de: a liberdade ou a morte.*³²

Há um mundo exterior ao sujeito ao qual ele tem acesso primeiramente pelo reconhecimento do Outro. Isto representa o primado da ética sobre a ontologia, mas, ao mesmo tempo, o primado do real, do objetivo sobre o subjetivo, ainda que este tenha um papel central que é o de reconhecer nos Outros outras subjetividades.³³

Trata-se de um elemento central na tradição que aqui se discute a compreensão da totalidade como algo, em certa medida, externo ao sujeito. Diz-se em certa medida, porque o indivíduo compreende que é parte de uma totalidade, apesar de não ser apenas isso, pois ele, indivíduo, é único e irredutível a categorias. Segundo Barzotto este não seria um ato proposicional – que conceitua –, mas um ato não-proposicional fundado em uma percepção.³⁴ Afirma, ainda, que esta percepção tem um papel especial quando se trata de direitos humanos,³⁵ os quais são elementos centrais na busca pela superação da crise ambiental de um modo que os ser humanos sejam protegidos, especialmente aqueles mais carentes.

Mas qual é a natureza da relação entre os membros da comunidade humana que seria capaz de tornar seus membros titulares de direitos humanos?

A fundamentação dos direitos humanos tem dois níveis: o do amor ao próximo e o do terceiro. O primeiro, temos amor ao próximo – Outro –, que é um indivíduo em particular que eu encontro no face-a-face e por quem eu sou responsável. Este indivíduo não é simplesmente uma ocorrência particular de um gênero, mas alguém com quem eu me encontro, sem que possa

³² LEVINAS. *Entre...*, p 36.

³³ LEVINAS. *Entre...*, p 152.

³⁴ BARZOTTO, Luis Fernando. “Amizade e justiça” disponível em www.maritain.com.br acesso em 15. Abr. 2007.

³⁵BARZOTTO, Luis Fernando. “Amizade e justiça” disponível em www.maritain.com.br acesso em 15. Abr. 2007.

objetivar em um conceito, e que, justamente por isso, devo reconhecer como diferente, como único, para além de qualquer classificação, como objeto de um amor que reside no respeito a esta unicidade.³⁶ No mesmo sentido, para Aristóteles do particular não há conhecimento científico, mas percepção.³⁷ Sendo o Outro um particular que se descobre na totalidade, é claro que dele não é possível ter conhecimento conceitual.

A relação com o Outro, a percepção do dever de amor se dá porque há diálogo, há linguagem, a qual equivale ao reconhecimento de sua existência, podemos ver sua face, seu rosto, embora não o possamos expressar por conceitos o que significa a sua existência.³⁸

Eu o reconheço, ou seja, creio nele. Mas se este reconhecimento fosse minha submissão a ele, esta submissão retiraria todo valor de meu reconhecimento: o reconhecimento pela submissão anularia minha dignidade, pela qual o reconhecimento tem valor. O rosto que me olha me afirma. Mas, face a face, não posso mais negar o outro: somente a glória numenal do outro torna possível o face-a-face. O face-a-face é assim, uma impossibilidade de negar, uma negação da negação. A dupla articulação desta fórmula significa concretamente: o 'não cometerás homicídio' se inscreve no rosto e constitui sua própria alteridade.³⁹

Assim, nós nos reconhecemos mutuamente. Não se pode falar em moralidade, sem o Nós. O mandamento, a lei, a heteronomia são condições para a moralidade. O Outro, a Exterioridade não são, necessariamente, sinônimos de exploração e violência, porque podem se manifestar pelo discurso.⁴⁰ Além disso, a moralidade não

³⁶ LEVINAS. *Entre...*, p 245-256.

³⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994, 1142^a.

³⁸ LEVINAS. *Entre...*, p 40-50..

³⁹ Um cético poderia afirmar que do reconhecimento de um ser não se poderia deduzir um dever ser, o não matará. Mas isto é uma falácia, que parte de um pressuposto, qual seja, a separação entre o ser e o dever ser a qual ressent-se tanto de prova quanto a hipótese contrária. Na tradição objeto deste estudo, tal separação não existe.

⁴⁰ LEVINAS. *Entre...*, p 45.

pode ser vista de maneira puramente formal, se *A ordena B*, significa um chamamento à responsabilidade, não se está anulando a liberdade, mas sim reconhecendo-a. A liberdade não significa a imposição do Mesmo sobre o Outro, mas a abertura para o Outro, inclusive para colocar a própria liberdade em questão levando, convidando Outro a ser parceiro na realização da justiça.⁴¹

A moralidade lida com a única realidade que não podemos negar que não podemos questionar, embora não possamos conhecer, porque, mais do que estar disponível ao nosso conhecimento como o restante das coisas, o Outro se impõe, não há como percebê-lo sem travar com ele algum tipo de diálogo, nem que seja o da negação da sua saudação.⁴²

A relação com o outro, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a *religião*. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado.⁴³

O segundo nível é o do terceiro. *O ‘tu’ verdadeiro não é o Amado, separado dos outros.*⁴⁴ A humanidade não é formada apenas pelo eu e pelo próximo, há também o terceiro, que é também meu próximo e próximo do meu próximo. Para dar conta desta responsabilidade que tenho com o terceiro é preciso um julgamento que se dá pela objetividade de meus atos, não por minhas intenções, as quais o terceiro não conhece e pelas quais não é afetado.

A alteridade de outrem é a ponta extrema do ‘tu não cometerás homicídio’ e, em mim, temor por tudo o que o meu existir, apesar de

⁴¹ NODARI, Paulo César. “Liberdade e proximidade em Levinas” *In Veritas: Revista de Filosofia*. v. 51, n. 2 *Bioética, Biotecnologia, Biopolítica*. SOUZA, R. T. & OLIVEIRA, N. (orgs), jun. 2006: p. 89-96, p. 90.

⁴² LEVINAS. *Entre...*, p 28.

⁴³ LEVINAS. *Entre...*, p 29.

⁴⁴ LEVINAS. *Entre...*, p 44.

*sua inocência intencional, corre o risco de cometer como violência e usurpação.*⁴⁵

Este é o julgamento de justiça. Os direitos que as pessoas têm são resultado de juízos de justiça, que pretendem realizar, ainda que de modo conscientemente imperfeito, o mandamento do amor. A justiça exige que se compare os, em princípio, incomparáveis. Isto é feito, agora sim, através de critérios racionais, de conceitos, como, por exemplo, o de cidadão. A realização da justiça, portanto, requer instituições e padrões desenvolvidos racionalmente pelo ser humano.⁴⁶

O contexto da justiça é o da relação entre liberdades, a sociedade humana como uma totalidade de *eus*, na qual não há unidade conceitual, mas há relação.⁴⁷ A relação entre as liberdades ocorre porque, no âmbito social, a vontade livre é sempre limitada pelo significado que os outros – terceiros – lhe imputam. O sujeito não tem controle absoluto sobre suas obras e isso constitui a primeira injustiça.⁴⁸ *A vontade produtora de obras é uma vontade que se trai. Pela traição é possível a sociedade – totalidade de liberdades, mantidas em sua singularidade, ao mesmo tempo que engajadas em uma totalidade.*⁴⁹ Esta traição consiste na venda da obra e, portanto, na venda de sua posse, de um poder. Quem coloca algo de novo no mundo ou mesmo atua no mundo, coloca seu agir a mercê do sentido que o Outro vai dar para sua conduta, inclusive, e principalmente, do ponto de vista econômico.⁵⁰

A injustiça está em que esta interpretação econômica acaba por estabelecer a dominação de um sujeito sobre o outro. Se a injustiça é econômica, a justiça é também e logicamente econômica,

⁴⁵ LEVINAS. *Entre...*, p. 198.

⁴⁶ LEVINAS. *Entre...*, p 247-249..

⁴⁷ LEVINAS. *Entre...*, p 52.

⁴⁸ LEVINAS. *Entre...*, p 52-53.

⁴⁹ LEVINAS. *Entre...*, p 54.

⁵⁰ LEVINAS. *Entre...*, p 54.

embora a justiça não decorra do mesmo tipo de relação que a injustiça, pois esta tem origem na violência e na traição e aquela tem origem no amor. O objetivo da justiça deve ser a igualdade econômica que impede que as relações de troca tornem-se relações de opressão.⁵¹

Esta realização da justiça se dá na história humana, a lei humana está sempre aquém do que o amor ao próximo exigiria, mas a busca pela realização de sua origem ética é o que lhe dá sentido e o que impede, ou deveria impedir, que se torne totalitária.⁵²

A tecnologia dos direitos, então, é uma forma que a humanidade historicamente desenvolveu para permitir que a totalidade de *eus* não se torne pura violência e corrupção. Através desta tecnologia, foi possível a construção de uma série de lutas a partir das quais, com o auxílio da ciência, procurou-se minimizar as limitações às liberdades, vindas da natureza e da sociedade.⁵³

A multiplicidade humana, condição da existência da criatura, não apenas mero acaso,⁵⁴ conecta a justiça ao tema da escassez e à necessidade de planejamento institucional. Não há uma gama de direitos ahistóricos, que simplesmente deve ser reconhecida por um ato da razão sem mais, mas uma bondade, um amor ao próximo que nos obriga a pensar sobre como protegê-lo como fazer jus a esta responsabilidade pela vida do próximo, responsabilidade objetiva, para além de qualquer intenção.

Os recursos econômicos – mas não só – que são necessários à vida e à liberdade, que dão ao sujeito a força para escapar da tentação da restrição a liberdade não podem ser usados sem que se considere a possibilidade de que tais recursos falem para outrem. Os direitos humanos são direitos do indivíduo, mas do indivíduo que é responsável por seu próximo de modo que não são absolutos, não

⁵¹ LEVINAS. *Entre...*, p 62-63.

⁵² LEVINAS. *Entre...*, p 294.

⁵³ LEVINAS. *Entre...*, p 264.

⁵⁴ LEVINAS. *Entre...*, p 53.

podem significar, simplesmente, exclusão dos demais de uma determinada esfera de liberdade, ainda que ao custo da miséria do outro.

Isto vale mesmo pelo passado imemorial, do qual não participou o *eu* tem responsabilidade, pois há uma participação não-intencional do sujeito na história pela qual assume responsabilidade. A atual crise ambiental é exemplo claro disso. Hoje somos responsáveis perante os Outros – mesmo os outros não humanos, acrescentaríamos – o pelo passado de usurpação irresponsável dos recursos naturais, que pode colocar a humanidade toda – que restar – na miséria.

3. Os outros não-humanos

A relação de que fala Levinas, também pode ser estendida à natureza não humana – embora o autor não tenha afirmado isso –⁵⁵, como se percebe já da Lei de Noé que obriga a respeitar aos animais, mas também da que se refere ao respeito a D-us criador de tudo e não só do ser humano. A natureza não humana não é mero objeto.⁵⁶ Mesmo o mundo vegetal nos diz algo, que ele está lá, que é vida, independente e, ao mesmo tempo, interdependente com relação à nossa vida.

Entretanto, considerando que a relação de alteridade que temos com os animais é diferente da existente com o resto da natureza não humana, surge a questão: os deveres de justiça existentes com relação a eles são os mesmos existentes com relação a outros seres humanos? Se a resposta for sim, então, os animais

⁵⁵ Sobre a ampliação do âmbito da alteridade ver SOUZA, Ricardo Timm. “Ética e animais – reflexões desde o imperativo da alteridade”. *Veritas*. v. 52, n. 2. Junho de 2007, p. 109-127.

⁵⁶ BUBER, Martin. *Eu e tu*. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. 2 ed. rev.. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979, p. 6-9.

seriam titulares de direito, no mesmo sentido que os seres humanos⁵⁷:

Invocar nossos direitos é diferente de pedir um favor. Tratamento respeitoso é algo que nos é devido. Quando falamos a linguagem dos direitos, estamos exigindo algo, e o que estamos exigindo é justiça, não generosidade; respeito, não favor. Fazemos tais exigências não apenas em nosso próprio nome; nós as fazemos também em nome daqueles que não têm o poder ou o conhecimento para fazê-las por si mesmos. No universo moral, nada é mais importante do que nosso direito de sermos tratados com respeito.⁵⁸

Gary Francione⁵⁹ defende que este é o único argumento a ser utilizado em favor dos animais. O argumento bem-estarista – evitar o sofrimento desnecessário dos animais – não deveria ser utilizado, ainda que como parte de uma estratégia de ir melhorando a situação dos animais até que lhes fossem reconhecidos direitos. Assim, os animais não poderiam ser utilizados para finalidades outras que eles mesmos.

Por outro lado, caso se considere que os animais não possuem direitos como os humanos, então, eles podem sim ser utilizados para finalidades humanas.⁶⁰

Esta alternativa estaria sujeita a uma acusação de especismo,⁶¹ sendo este (...) *um preconceito ou atitude de favorecimento dos interesses dos membros de uma espécie em detrimento dos*

⁵⁷ WALDMAN, R.L.; DUTRA, C.F. “Direito humano à saúde e a dignidade animal: experimentação com animais para o benefício da saúde humana e a diretriz brasileira referente ao tratamento destes animais”. *Revista Direito Ambiental e Sociedade*. v. 6, n. 1, 2016, p. 7-35, p. 13.

⁵⁸ REGAN, Tom. *Jaulas Vazias*. Porto Alegre: Lugano, 2006, p. 52.

⁵⁹ FRANCIONE, Gary. Reflections on Animals, Property, and the Law and Rain without thunder. 70 *Law & Contemp. Probs.* 9 2007, p. 10-11.

⁶⁰ WALDMAN; DUTRA. *Direito...*, p. 14.

⁶¹ RYDER, Richard. “All beings that feel pain deserve human rights”, *The Guardian*, 6 August 2005. Disponível em: <<http://www.guardian.co.uk/uk/2005/aug/06/animalwelfare>> Acesso em 03.ago.2014.

*interesses dos membros de outras espécies.*⁶² Afirma-se que tal favorecimento é preconceituoso porque a diferença entre as espécies não seria motivo suficiente para se dizer que os interesses de uma seriam superiores aos da outra, assemelhando-se ao racismo e ao machismo.⁶³

Algumas considerações, entretanto, são necessárias: em primeiro lugar, se, por hipótese, uma espécie concentrar as características necessárias para que ela tenha valor moral, então não seria preconceituosa.⁶⁴

Além disso, se ter interesse é o pressuposto para a consideração ética, o que significa ter um interesse? Por que o interesse na vida, simplesmente, não pode contar como moralmente significativo? A título de exemplo, Oliveira e Goldim⁶⁵ chamam a atenção para o fato de que a exclusão dos invertebrados da consideração moral e jurídica não deve ser baseada em critérios de senciência, pois tais critérios já excluiriam, por definição, a referida espécie. Tal argumento vale também para os interesses.⁶⁶

Os autores representativos dos interesses dos animais ora discutidos, Singer e Regan, não respondem estes questionamentos. Eles pressupõem o critério do interesse, assim como sua definição. É possível propor um interesse menos especista, entretanto, do que o que favorece os seres sencientes: o interesse na vida!⁶⁷ Nesse contexto, os defensores dos direitos dos animais seriam tão especistas quanto os defendem que somente os seres humanos são dotados de valor moral.

⁶² SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Ed.rev.-Porto Alegre, São Paulo:Lugano, 2004, p. xxi.

⁶³ SINGER, Peter. *Ética Prática*, tradução de Jefferson Luiz Camargo. 2.ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes,1998, p. 66.

⁶⁴ WALDMAN; DUTRA. *Direito...*, p. 15..

⁶⁵ OLIVEIRA, Elna Mugarbi; GOLDIM, José Roberto. “La legislación de protección animal para fines científicos y la no inclusión de los invertebrados - un análisis bioético”. *Rev. Bioét.*, Brasília , v. 22, n. 1, p. 45-56, Apr. 2014 . Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S1983-80422014000100006..>

⁶⁶ WALDMAN; DUTRA. *Direito...*, p. 15..

⁶⁷ JONAS. *O princípio...*, p. 139.

O ser humano deve reconhecer os animais como seres que têm uma existência independente da sua. Sua existência se dá no contexto de uma ordem maior do que o interesse de um ser humano ou de todos os seres humanos. Essa ordem é responsabilidade dos seres humanos. Isso, em função tão só do reconhecimento, mas também da percepção da fragilidade da vida que hoje o ser humano pode destruir com suas armas e sua ciência e do dever de cuidado daí decorrente.⁶⁸ O ser humano é responsável, então, pela manutenção dos ecossistemas necessários a manutenção da vida para ele e para o resto da natureza. No caso, a responsabilidade não se contrapõe a uma injustiça como exclusão da liberdade – de vender ou não a obra –, mas como negação de uma existência própria, com suas próprias características.

Esta responsabilidade é, ao mesmo tempo, um ônus e um título moral. Isso porque a capacidade de assumir responsabilidade é única no ser humano e lhe dá uma relevância moral que é só sua. Por isso, ele tem direitos que os outros animais não têm, direitos humanos. Sua vida deve ser preservada de um modo especial. A natureza não humana pode se submeter aos interesses humanos, desde que esses interesses sejam relevantes em comparação com o interesse não humano em questão. Dito isso, nem mesmo uma folha de árvore pode ser arrancada por pura diversão.⁶⁹

Conclusão

A proteção do meio ambiente é exigência que se percebe da experiência moral humana a respeito de uma ordem que lhe é externa. Essa exigência envolve uma autocompreensão humana adequada à realidade. Essa é uma descrição do nosso mundo que a cada dia fica mais evidente e premente e é o que nos ensina a tradição judaica.

⁶⁸ WALDMAN; DUTRA. Direito..., p. 16-17.

⁶⁹ WALDMAN; DUTRA. Direito..., p. 18.

O ser humano é parte de um todo maior do que ele, o qual por sua existência, mais nada, gera normas para o ser humano. Não se trata de um cálculo racional, demonstrável por silogismos ou argumentações, mas da vivência moral do ser humano na história.

O ser humano encontra o outro ser humano se percebe por ele responsável e encontra a natureza não humana e ser percebe por ela responsável. A forma de implementação desta responsabilidade historicamente se deu, em parte ao menos, a partir da linguagem dos direitos, primeiro naturais, depois humanos e hoje se questiona se também dos animais e mesmo da natureza inanimada como rios ou ecossistemas.

Mas só existem direitos em sentido próprio quando existem deveres e os seres humanos precisam reconhecer e cumprir com os seus deveres com relação com aos outros seres humanos e com a natureza não-humana. A relação com D-us é fundamental, mas não cabe discuti-la no âmbito do direito, por isso não tratamos dela aqui. De qualquer modo, o reconhecimento destes deveres depende de uma autocompreensão adequada do ser humano, para que ele atue com os outros, humanos ou não, como aquele é que responsável e não como alguém que manipula uma simples caixa de ferramentas com a qual não guarda relação moral alguma.

Lei Natural, Ética Universal e Ética Ambiental

Wambert Gomes Di Lorenzo¹

Introdução

Este ensaio tem por objeto tratar da possibilidade de uma ética universal em particular que responda à questão ambiental.

Para tal, está dividido em duas partes. Na primeira, pretende demonstrar que, à despeito da controvérsia acerca da possibilidade de uma ética universal, a ordem normativa internacional, em particular a de cunho ambiental, a pressupõe. Também enseja evidenciar que a única possibilidade de fundamento para a uma ética universal é a apreensão da Lei Natural que se constata pela existência de um rol de valores universais em todas as tradições culturais. Na segunda parte, apresenta o conceito, atributos, primeiros princípios, a cognoscibilidade da Lei Natural e seu vínculo com a ética ambiental.

1. Existe uma ética universal?

Não obstante a controvérsia da possibilidade de uma ética universal e a questão da eficácia das normas internacionais, o século XX foi pródigo em convenções internacionais, que por sua vez foram fecundas em tratados, acordos, pactos, protocolos e declarações de

¹ Professor no Programa de Pós-Graduação em Direito da UCS e na Escola de Direito da PUCRS. Membro da Cátedra Internacional Ley Natural y Persona Humana.

natureza normativa e de pretensão de universalidade. Quer dizer que, a despeito do déficit de eficácia das normas internacionais, a comunidade internacional produz diplomas normativos que se baseiam em – ou declaram expressamente haver – princípios de valor universal. A partir da década de 70, parte dessa ordem normativa passou a ter como objeto a questão ambiental e, desconsiderando a controvérsia filosófica, reconhece a existência de uma ética ambiental universal.

A *Declaração de Estocolmo*, da Conferência Das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano de 1972, *atenta à necessidade de um critério e de princípios comuns*, propõe 23 princípios normativos universais como resultantes de um *desejo urgente dos povos de todo o mundo* e geradores de um *dever de todos os governos*.

Já a *Carta da Terra* da ECO 92 - Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, afirma a terra como um *lar comum* e a humanidade como uma *comunidade de vida única*. E, deduz dessa realidade ontológica integral um dever sagrado de cada ser humano de preservar a terra e uma *responsabilidade universal* também decorrente de *visão compartilhada de valores básicos para proporcionar um fundamento ético à comunidade mundial emergente*.

Mas, é possível uma ética ambiental universal? Há valores comuns e universais como pretendem a *Declaração De Estocolmo* e a *Carta da Terra*? Como conhece-los e identifica-los? Como colocá-los em prática?

Já no Século XX, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 reconhece que as pessoas humanas têm direitos inalienáveis que transcendem das leis positivas dos Estados e que devem lhes servir de fundamento de validade. Tais direitos são declarados e, portanto, pré-existentes ao Direito positivo, uma realidade objetiva que é reconhecida e declarada e não uma concessão generosa do legislador. A própria carta, no seu preâmbulo, sugere que os direitos

humanos procedem do *reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana*.

Mas, a fundamentação de uma ética universal não pode basear-se no consenso universal sobre princípios generalíssimos que, ao cabo, resultam insuficientes. O sustento de uma ética universal provem apenas do reconhecimento da lei natural que expressa a eterna questão da relação entre natureza e cultura.² Aliás, na diversidade cultural da aldeia humana a lei natural une os homens através de princípios comuns. Ainda que sua aplicação requeira adequação ao contexto temporal e espacial, ela é imutável porquanto está na base da vida social comum. Ainda que o ser humano seja fundamentalmente *cultural*, constata-se que ele vai além dos condicionamentos culturais e das diversas experiências religiosas e que existe algo comum radicado na natureza da pessoa humana e na sua dignidade, que torna ainda mais evidente que uma ética e uma solidariedade universal têm seu fundamento na unidade do gênero humano enquanto tal. Há, portanto, alguns comportamentos morais universais que são requeridos pela própria natureza do ser humano.

Esse conjunto de valores universais obrigatórios vão compondo ao longo do tempo um patrimônio comum da humanidade que se encontra em todos os povos e culturas e em todas as tradições filosóficas e religiosas. Tais expressões, ainda que superabundantes na sua diversidade, demonstram que esses valores comuns são validados dentro de um contexto particular. Assim, alguns tipos de condutas gozam de uma reputação de comportamento de excelência na maioria das culturas: coragem, capacidade de superar as dificuldades, compaixão pelos fracos, responsabilidade ambiental, dedicação ao bem comum. Assim como muitos comportamentos gozam de uma reprovação geral:

² ZECCA, Alfredo Horacio. **Presentación: En búsqueda de una ética universal: una nueva mirada sobre la Ley Natural.** (Comisión Teológica Internacional) Buenos Aires: Oficina del Libro, 2011. P.6

assassinato, desrespeito aos mais velhos, mentira, furto, inveja, avareza etc.³

A universalidade do juízo acerca da conduta elogiável e da conduta reprovável remete para a constatação que há uma ordem natural na sociedade e que se funda em quatro valores fundamentais: liberdade, verdade, justiça e solidariedade. Sem liberdade de consciência, de opinião e de busca dos próprios fins não há uma sociedade política. Sem a verdade não há sociedade, mas a ditadura do mais forte. Sem justiça não há sociedade, mas o império da violência. Sem solidariedade não há sociedade, mas fragmentos que não subsistem, porquanto a complementaridade entre os seres humanos é a própria substância da vida social.⁴

Percebido que há um rol de valores éticos comuns e que eles se realizam dentro de um contexto particular, pode-se perceber a existência de um mínimo ético comum a partir da chamada *regra de ouro* – *não faças ao outro aquilo que não queres que te façam* – que se encontra na maioria das tradições culturais.

Na tradição chinesa, a fórmula de Confúcio é praticamente a mesma: *Mansidão, não é a palavra-chave? Aquilo que tu não queres que te façam a ti, não o faça aos outros.*⁵

Na cultura budista, o plano ético deixado por Buda pode ser resumido em cinco preceitos:

1. Não prejudicar os seres vivos nem tirar a vida;
2. Não tomar o que não é dado;
3. Não ter uma conduta sexual incorreta;
4. Não usar palavras falsas ou mentirosas;
5. Não ingerir produtos intoxicantes, que diminuam o domínio de si.⁶

³ Cf. Comissão Teológica Internacional. **Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a Lei Natural**. São Paulo: Paulinas, 2009. 36.

⁴ Cf. Id. *Ibid.* 87.

⁵ Confúcio, *Entretiens* 15, 23 (tradução de A. Cheng, Paris, 1981, p. 125). Apud: Comissão Teológica Internacional. **Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a Lei Natural**. São Paulo: Paulinas, 2009. 15.

⁶ Cf. Comissão Teológica Internacional. **Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a Lei Natural**. São Paulo: Paulinas, 2009. 14.

No hinduísmo, o Código de Manu preceitua:

Eu te direi qual é a essência do maior bem do ser humano. O homem que pratica a religião – *dharma* – do não prejuízo – *ahimsā* – universal, adquire o maior Bem. Esse homem que domina as três paixões, a cobiça, a cólera e a avareza, renunciando-as para entrar em relação com os seres, adquire o sucesso. ... Esse homem que considera todas as criaturas como seu ‘a si mesmo’ e os trata como seu próprio *eu*, depondo a vara punitiva e dominando completamente sua cólera, garantirá a obtenção da felicidade. ... Não fará ao outro o que considera nocivo para si mesmo. Esta é, em síntese, a regra da virtude. ... No fato de refutar e de dar, na abundância e na infelicidade, no agradável e no desagradável, se eximirá de todas as consequências, considerando seu próprio *eu*.⁷

No Corão, a regra de ouro se difunde por várias passagens:

O decreto de teu Senhor é que não adoreis senão a Ele; que sejais indulgentes com vossos pais, mesmo que a velhice alcance um deles ou ambos, em vossa companhia; não os repreveis, nem os rejeiteis; outrossim, dirigi-lhes palavras honrosas. E estende sobre eles a asa da humildade, e diz: Ó Senhor meu, tem misericórdia de ambos, como eles tiveram misericórdia de mim, criando-me desde pequenino! ... Concede a teu parente o que lhe é devido, bem como ao necessitado e ao viajante, mas não sejas perdulário ... Não mateis vossos filhos por temor à necessidade, pois Nós os sustentaremos, bem como a vós. Sabei que o seu assassinato é um grave delito ... E quanto instituídes a medida, fazei-o corretamente; pesai na balança justa, porque isto é mais vantajoso e de melhor consequência... De todas as coisas, a maldade é a mais detestável, ante o teu Senhor.⁸

⁷ *Mahābhārata, Anusasana parva*, 113, 3-9 (ed. Ishwar Chundra Sharma et O.N. Bimali ; transl. according to M.N. Dutt, Parimal Publications, Dehli, vol. IX, p. 469). Apud: Comissão Teológica Internacional. **Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a Lei Natural**. São Paulo: Paulinas, 2009. 13.

⁸ O Significado dos Versículos do Alcorão Sagrado, tradução de Samir El Hayek. São Paulo: MarsaM, 1994. Surrata 17, 23-24; 26; 31; 35; 38.

Deduz-se, portanto que algumas condutas são aceitas como de elevado conteúdo ético, sendo uma forma ideal do ser humana expressar o melhor de sua humanidade e que expressam o ideal moral de uma vida *segundo a natureza*. Mas, também, há comportamentos contrários que são universalmente rejeitados que atentam contra a dignidade da pessoa humana e, portanto, contra a natureza humana em si.⁹ Essa oposição entre condutas desejáveis e reprováveis levam o ser humano a uma consciência da forma desejável de agir e a um desejo de realizar o bem, porquanto alcança intelectual e moralmente que é sempre melhor *fazer o bem e evitar o mal*. Sobre tal preceito, se fundam todos os demais preceitos da Lei Natural.¹⁰ Todos eles atingem à razão como um imperativo para a construção da vida social que exige o princípio formulado na regra de ouro que determina o não fazer com o outro aquilo que não quer que se faça consigo.¹¹

Fazer o bem é, portanto, realizar tudo aquilo que preserva a vida tende a sua plenitude. No plano moral, tal bem atende pelo pseudônimo de dignidade e deve ser realizado por si mesmo e não em razão de outro. Ele é, portanto, um fim último para qual todo ser humano tende e que lhe é a própria felicidade. Entretanto, tal fim último requer um conjunto de condições, meios ou fins intermediários para se realizar. Tais categorias intermédias constituem o bem comum, ou melhor, uma parte de sua *tríplice natureza*, já que o bem comum pode se definir como *o conjunto de condições necessárias para que todos realizem sua dignidade – natureza midiática –*, mas ele também é o fim de qualquer grupo social – *natureza teleológica* – e pode ser também um conjunto de coisas – *natureza real*.

⁹ Cf. Comissão Teológica Internacional. **Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a Lei Natural**. São Paulo: Paulinas, 2009. 36

¹⁰ Cf. Id. Ibid. 39.

¹¹ Cf. Id. Ibid. 51.

Esse arcabouço ético, manifestado pela regra de ouro, mas descoberto pela razão atende na tradição ocidental pelo nome de *Lei Natural*. Ele afirma que as pessoas e comunidades são capazes de, racionalmente, apreender *as orientações fundamentais de um agir moral conforme a própria natureza do sujeito humano e de exprimi-las*.¹²

2. Conceito e atributos da lei natural

A Lei Natural exprime o sentido moral original que permite ao ser humano distinguir o bem e o mal. Ela está gravada na alma de todos e cada um dos homens, pois ela é a razão humana ordenado ao bem.¹³ O adjetivo *natural* não é uma qualidade que se refere à natureza dos seres irracionais, mas à natureza humana.¹⁴ Ela é estabelecida pela razão, é universal nos seus preceitos, exprime a dignidade da pessoa humana e determina os fundamentos de seus direitos e deveres fundamentais.¹⁵ Ela é, portanto, imutável e não acompanha as variações da história.¹⁶ Assim, a Lei Natural tem três propriedades: universalidade, imutabilidade e cognoscibilidade.

Universalidade se dá pela submissão comum de todos e de cada um a arcabouço de princípios que decorrem da natureza das coisas. Ela manifesta direitos e deveres mesmo aplicada nas mais diversas condições, permanecendo inalterada em seus princípios comuns.¹⁷

A imutabilidade da Lei Natural emana da natureza humana e sua transcendência à própria cultura, que se converte em sua justa

¹² Cf. Cf. Id. Ibid. 9.

¹³ Cf. Catecismo da Igreja Católica. 1954.

¹⁴ Cf. CIC. 1955.

¹⁵ Cf. Id. Ibid. 1956.

¹⁶ Cf. Id. Ibid. 1958.

¹⁷ Cf. GROCHOLEWSKI, Zenon. *La Ley Natural en la doctrina de la iglesia*. In: HERRERA, Daniel Alejandro. *II Jornadas Internacionales de Derecho Natural: ley natural y multiculturalismo*. 1ª Ed. Buenos Aires: EDUCA, 2008. p. 34.

medida, bem como em condição de sua dignidade. Ela permanece apesar das variações da história, das ideias e dos costumes.

A Lei Natural é por definição uma apreensão intelectual da natureza, um alcance da razão. Um objeto suscetível de conhecimento.¹⁸

Há assim, princípios éticos e jurídicos que decorrem da natureza humana e que são anteriores ao Direito positivo e alguns comportamentos morais universais que são requeridos pela própria natureza do ser humano.¹⁹ Para tal, *a natureza humana se define, acima de tudo, como um conjunto de dinamismos, de tendências, de orientações a partir das quais surge a liberdade.*²⁰ Neste sentido, o homem não é um ser apartado da natureza, mas parte dela.²¹ E essa natureza da qual faz parte, não é um caos, mas uma ordem, onde há uma disposição para que cada coisa ocupe o seu lugar correspondente e cumpra a função que lhe corresponde.²²

Por outro lado, tais dinamismos, tendências e orientações não assumem qualidade moral enquanto não tendem para a autêntica realização da pessoa humana. Para isso, importa considerar que o ser humano não é um conjunto de dinamismos diversos e autônomos, mas um todo integral.²³ Ao contrário, o ser humano luta para se libertar da sujeição à natureza física: a luta contra as doenças, a defesa contra a ferocidade brutal da própria natureza, o empenho para aprimorar seu bem-estar denotam um certo grau de autonomia do ser humano em face da natureza, constitutivo do próprio conceito de liberdade, Sendo a liberdade um termo

¹⁸ Cf. Id. Ibid. p. 35.

¹⁹ ZECCA, Alfredo Horacio. **Presentación: En búsqueda de una ética universal: una nueva mirada sobre la Ley Natural.** (Comisión Teológica Internacional) Buenos Aires: Oficina del Libro, 2011. p. 11.

²⁰ Comissão Teológica Internacional. **Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a Lei Natural.** São Paulo: Paulinas, 2009. 77.

²¹ Cf. Id. Ibid. 71.

²² HERRERA, Daniel. **El orden natural y la Ley Natural: su conocimiento e reconocimiento.** In: RAMÍREZ, Raúl e WIDOW, Felipe. **Jornadas Internacionales de Derecho Natural.** 1ª Ed. Buenos Aires: EDUCA, 2009.

²³ Cf. Id. Ibid. 79.

antitético, já que alguém só é livre de *algo* ou de *alguém*. A pessoa humana é livre porque *possuindo* uma natureza não se confunde com ela. Assim, a liberdade humana é liberdade em face da natureza. É desse distanciamento entre o ser humano e sua natureza que decorre o livre arbítrio.

Entretanto, sendo a liberdade uma *disposição da natureza* e não uma *oposição à natureza*, a pessoa humana se submete a três dinamismos naturais. Tais dinamismos universais, comuns e incontroversos são chamados de primeiros princípios da Lei natural.

O primeiro, presente em qualquer ser compreende o instinto essencial e universal de conservar e desenvolver a própria existência. O segundo, a inclinação de reproduzir e perpetuar a espécie. O terceiro, próprio de um ser racional, a tendência de viver em sociedade e buscar entender o sentido da própria existência.²⁴

O instinto de sobrevivência, o mais universal dos princípios, cujo compartilhamento e universalidade excede ao gênero humano e se assenta na vida biológica própria de todos os seres vivos nos quais se constatações reações espontâneas em face da morte. A vida biológica se impõe com o bem mais fundamental, mais importante e mais precioso. E, no topo absoluto da escala de valores, gera o princípio da defesa da vida, que por sua vez origina um conjunto de direitos e deveres que responderão pela denominação de *leis naturais*.

A inclinação a reproduzir e perpetuar a espécie, também comum a todos os seres vivos, não se impõe ao indivíduo como um vínculo com a espécie humana apenas, mas, em muitos casos, torna-se um imperativo circunstancial para um povo ou uma comunidade em particular.

A tendência de viver em sociedade é própria de um ser espiritual dotado de razão. Tal atributo exclusivamente humano nos auxilia na compreensão da própria natureza humana. Se os animais gregários vivem juntos por natureza, os seres humanos, dispondo

²⁴ Cf. Id. Ibid. 46.

de sua própria natureza, à ela não se opõe, mas coloca a razão à serviço desta mesma natureza para que na vida social possa realizar a plenitude do seu existir humano.

Tais princípios primeiros são conhecidos naturalmente e dão inteligibilidade e sentido à síntese *fazer o bem e evitar o mal*. É a partir do instinto de sobrevivência, da inclinação à procriação e perpetuação da espécie, e da tendência em viver em sociedade e buscar sua felicidade, princípios tatuados na consciência moral de cada pessoa humana que vive, viveu e que viverá, que este mesmo ser humano saberá distinguir o que é o bem e o que é o mal.

Assim, a *lei* é chamada de *natural* pois ela é promulgada pela própria natureza humana, que de maneira universal estende-se a todos os homens. A Lei Natural promulga a dignidade da pessoa humana e estabelece as bases dos seus Direitos e deveres fundamentais.²⁵

No plano da ética ambiental, a universalidade de princípios, normas e condutas que exigíveis remetem imediatamente para os primeiros princípios da lei natural, sendo a preservação da espécie a causa primeira da preservação do meio ambiente ecologicamente equilibrado para que a própria vida humana se sustente. Mas, se além de preservar a própria vida a preservação da espécie é uma lei natural, essa remete para a ética da solidariedade e da justiça entre gerações. E sendo o meio ambiente um bem comum universal, ele revela imediatamente o terceiro dos primeiros princípios que é a necessidade de viver em sociedade considerando o meio ambiente como o próprio lugar de tal convívio.

Conclusão

A margem da controvérsia acerca da possibilidade de uma ética universal, a comunidade internacional foi pródiga em produzir diplomas normativos que pressupõem a existência de princípios de valor universal. O principal deles, a Declaração Universal dos

²⁵ Compêndio de Doutrina Social da Igreja. 140.

Direitos Humanos de 1948, no seu preâmbulo, sugere que os direitos humanos procedem do *reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana*.

Em particular, a partir da década de 70, a ordem normativa internacional passou a reconhecer a existência de uma ética ambiental universal. A *Declaração de Estocolmo*, de 1972, propõe 23 princípios normativos universais. A *Carta da Terra* da ECO 92 – declara a terra como um *lar comum* e a humanidade como uma *comunidade de vida única* e afirma *responsabilidade universal* também decorrente de *visão compartilhada de valores básicos para proporcionar um fundamento ético à comunidade mundial emergente*.

Mas, uma ética universal decorre apenas do reconhecimento da Lei Natural que expressa um conjunto de valores universais obrigatórios que compõem um patrimônio comum da humanidade presente em todas as tradições filosóficas, povos e culturas. Tal conjunto expressa uma ordem natural que se funda em quatro valores fundamentais: liberdade, verdade, justiça e solidariedade. Esse rol de valores éticos comuns tem sua síntese universal na chamada *regra de ouro: não façam ao outro aquilo que não queres que te façam*.

Assim, a Lei Natural exprime o sentido moral original que permite ao ser humano distinguir o bem e o mal. Ela está gravada na alma de todos e cada um dos homens, pois ela é a razão humana ordenada ao bem. O adjetivo *natural* não é uma qualidade que se refere à natureza dos seres irracionais, mas à natureza humana. É estabelecida pela razão, é universal nos seus preceitos, exprime a dignidade da pessoa humana e determina os fundamentos de seus direitos e deveres fundamentais. Ela é, portanto, imutável e não acompanha as variações da história e tem três propriedades: universalidade, imutabilidade e cognoscibilidade.

A Lei Natural é por definição uma apreensão intelectual da natureza, um alcance da razão. Um objeto suscetível de conhecimento.

No que concerne ao meio ambiente, os primeiros princípios da Lei Natural – a autopreservação, a inclinação à procriação e a natureza social e espiritual do ser humano – fundamentam a universalidade da questão ambiental, sendo a preservação da espécie a causa primeira da preservação do meio ambiente ecologicamente equilibrado; a preservação da espécie o fundamento da ética da solidariedade e da justiça entre gerações; e, a necessidade de viver em sociedade requer o meio ambiente como lugar próprio do convívio social e o seu equilíbrio como condição fundamental para a dignidade da pessoa humana.