

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

VANESSA ROBERTA MASSAMBANI RUTHES

**A INFLUÊNCIA DO ESTOICISMO NA CONCEPÇÃO DE LEI NATURAL QUE
FUNDAMENTA A *DONUM VITAE***

CURITIBA

2011

VANESSA ROBERTA MASSAMBANI RUTHES

**A INFLUÊNCIA DO ESTOICISMO NA CONCEPÇÃO DA LEI NATURAL QUE
FUNDAMENTA A *DONUM VITAE***

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida

CURITIBA

2011

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

R975i
2011 Ruthes, Vanessa Roberta Massambani
A influência do estoicismo na concepção de lei natural que fundamenta a
Donum vitae / Vanessa Roberta Massambani Ruthes ; orientador, Rogério
Miranda de Almeida. – 2011.
112 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2011
Bibliografia: f. 107-112

1. Estóicos. 2. Ética cristã. 3. Igreja Católica – Doutrinas. 4. Controle de
de natalidade. I. Almeida, Rogério Miranda de. II. Pontifícia Universidade
Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 188



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Centro de Teologia e Ciências Humanas

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 016
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
Vanessa Roberta Massambani Ruthes

Aos cinco dias do mês de maio de dois mil e onze, às catorze horas, reuniu-se na Sala de Dissertação e Defesa - térreo do Centro de Teologia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores Rogério Miranda de Almeida, Cleverson Leite Bastos, Maria Carolina Lucato e Marcio Luiz Fernandes, para examinar a Dissertação da candidata, **Vanessa Roberta Massambani Ruthes**, ano de ingresso 2009, do Programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado, Linha de Pesquisa: Teologia e Sociedade. A mestranda apresentou a dissertação intitulada: “**A INFLUÊNCIA DO ESTOICISMO NA CONCEPÇÃO DE LEI NATURAL QUE FUNDAMENTA A DONUM VITAE**”. A candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e após a defesa a candidata foi aprovada Conceito A pela Banca Examinadora, A sessão encerrou-se às 15 h 15 min. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Membros da Banca:

Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida

Presidente/Orientador.

Profª. Dr.ª Maria Carolina Lucato

Convidada Externa

Prof. Dr. Cleverson Leite Bastos

Convidado Externo

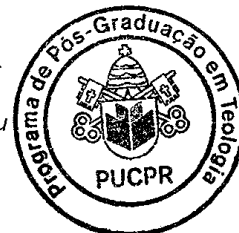
Prof. Dr. Marcio Luiz Fernandes

Convidado Interno

CIENTE

Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR



**A todos aqueles que percebem os
rastros do Sagrado na vida
cotidiana...**

AGRADECIMENTOS

A Deus, que neste estudo me mostrou o horizonte de um ser humano integrado em si e Nele por meio de sua graça.

A minha mãe por todo o apoio, incentivo, presença e dedicação para que esta dissertação se tornasse realidade.

Ao meu diretor espiritual, Dom Bernardo Bonowitz, que me auxiliou a percorrer os caminhos interiores durante este período de estudo.

Ao meu orientador, Prof. Rogério Miranda de Almeida, que me auxiliou a percorrer os caminhos da lei natural na história.

Ao Prof. Mário Sanches que me incentivou a pesquisar esta dimensão da lei natural.

Segundo a sua sabedoria, o Logos, é o artífice do mundo (...) [ele] é o criador que deu forma e ordem a todas as coisas.

Zenão de Cítio

No princípio era o Logos e o Logos estava com Deus e o Logos era Deus. (...) Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito.

João Evangelista

LISTA DE ABREVIATURAS

- DV Instrução *Donum Vitae* – Sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação.
- DH Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa
- DP Instrução *Dignitas Personae* – Sobre algumas questões de Bioética
- GS Constituição Pastoral *Gaudium et spes* – Sobre a Igreja no mundo hoje
- HV Carta Encíclica *Humanae Vitae* – Sobre a regulação da natalidade
- IM Decreto *Inter Mirifica* – Sobre os meios de comunicação social
- OT Decreto *Optatam Totius* – Sobre a Formação Sacerdotal
- VS Carta Encíclica *Veritatis Splendor* – Sobre algumas questões fundamentais do Ensino Moral da Igreja

RESUMO

As técnicas de reprodução assistida representam um dos principais marcos da revolução tecnológica realizada pela medicina no século XX. Com a diversificação destas novas tecnologias advêm não só possibilidades de concepção, como também questões éticas de grande relevância. No intuito de posicionar-se frente a estas, a Igreja, após um período de reflexão, publica a *Donum Vitae* – Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação tem como objetivo orientar acerca da correta adequação das biotecnociências, que propiciam uma intervenção no processo de procriação, e as normas morais. O documento da Congregação para a Doutrina da Fé afirma que todas e quaisquer intervenções só são legítimas quando concorrem para o bem da vida humana, mantendo sua integridade e respeitando os processos naturais. Estes são decorrentes da lei natural, uma ordem racional universal estabelecida por Deus e que rege todos os processos de nascimento, desenvolvimento e degeneração dos seres. Tal lei constitui o fundamento epistemológico do discurso moral da Instrução que possui os critérios basilares para a discussão do início da vida. Contudo, algumas correntes de teologia moral não reconhecem estes critérios, pois não consideram a lei natural como uma ordem universal. A entendem a partir de uma progressividade cultural e histórica sendo, portanto necessário uma adaptação desta aos diferentes contextos. Neste caso específico os critérios basilares sobre as técnicas de reprodução assistida deveriam ser adaptados aos diferentes tempos e situações. Segundo eles o conceito de lei natural defendido na Instrução não responde às necessidades atuais, pois fora estruturado para responder as necessidades de uma época, a saber, a do período de reestruturação político-social que a Grécia passava no fim do século IV a.C. A sistematização do conceito foi efetivada pelo estoicismo antigo que a compreendia como a ordem racional universal e imutável na qual o mundo estava inserido. No caso do humano, cuja natureza era racional, esta lei se expressava na capacidade de abstrair esta ordem e deduzir dela todas as normas de conduta moral. Assim, para o homem, viver segundo a natureza significa realizar plenamente a conciliação do próprio ser com aquilo que a conserva, ou seja, é conciliar-se com o ser racional, conservando-o e rejeitando tudo que lhe é adverso. Esta sistematização foi assimilada pela teologia cristã, que entende a lei natural como uma ordem estabelecida por Deus que tudo rege, inclusive os atos humanos, sendo ela o fundamento de um ordenamento moral. Este pode ser vivido somente na liberdade que necessita da graça de Deus e na qual encontra sua beatitude. Esta assimilação é visível na doutrina paulina, agostiniana, tomista e consequentemente nos documentos conciliares e pós-conciliares que afirmam ser a lei natural fundamento do discurso moral. Sendo a *Donum Vitae* um destes documentos, podemos afirmar que a concepção de lei natural que a fundamenta possui a influência da doutrina estoíca.

ABSTRAC

The assisted reproductive technologies have represented one of the main landmarks of the technological revolution carried out by medicine in the 20th century. Not only conception possibilities but also ethical issues of great relevance have come as a result of the diversification of these new technologies. In order to position facing these technologies, after a short time of reflection, the church has published the *Donum Vitae* – Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation that has as an objective to lead concerning the correct bio techno-science adaptation, which provides an intervention in the procreation process, and to the moral standards. The Congregation document for the Doctrine of Faith states that all and any intervention are only justified when they compete for the human life right, keeping its integrity and respecting natural processes. These are raised from the natural law, a universal rational command established by God that governs all being birth processes, development and degeneration. Such law is the moral speech epistemological foundation of the Instruction which has basilar criteria for life beginning discussion.

However, some moral theology schools do not recognize these criteria, since they do not consider the natural law as a universal command. People understand it from a historical and cultural progressiveness, at that rate, it is necessary to adapt it to different contexts. The basilar criteria on the assisted reproduction technology, in this specific case, should be adapted to different times and situations. According to them, the natural law concept, defended on the Instruction, does not respond to the current needs. It had been structured to respond to the needs of a time, as follows, to the Greece's social political restructuring time that Greece went through in the late 6th century b.C. The systematization concept was put into effect by the ancient stoicism apprehended as an immutable and universal rational command in which the world was inserted. Thus, for men, in order to live according to nature, it means fully carrying out the conciliation of the being itself with that which preserves it, that is, conciliating with the rational being preserving it and rejecting everything that is adverse to it. This systematization was assimilated by the Christian Theology, which understands the natural law as an established command by God who governs all, including human acts, considering it basics of a moral system. This assimilation is visible in the Pauline, Augustinian and Thomistic doctrines, and consequently in the council and post council documents which state the natural law as basics of the moral speech. As *Donum Vitae* is one of these documents, we can state that the conception of the natural law that justifies it, suffers the influence of the stoic doctrine.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 PARA UMA CARACTERIZAÇÃO DAS ORIGENS DO CONCEITO DE LEI NATURAL E SUA SISTEMATIZAÇÃO PELA STOÁ.....	15
1.1 A SOFÍSTICA E A OPOSIÇÃO ENTRE A LEI POSITIVA E A LEI NATURAL.	16
1.2 O CONCEITO DE LEI NATURAL E A FORMAÇÃO DO GOVERNANTE EM PLATÃO	18
1.3 A LEI NATURAL E A AUTO-REALIZAÇÃO DO SER EM ARISTÓTELES.....	21
1.4 O ESTOICISMO E A SISTEMATIZAÇÃO DO CONCEITO DE LEI NATURAL.	27
1.4.1 O Estoicismo e as características dos seus diferentes períodos.....	29
1.4.2 O Racionalismo Estóico e a fundamentação do conceito de lei natural.	33
1.4.3 O conceito de lei natural e a ética da <i>Stoa</i>	37
1.4.4 A virtude, a lei natural e a realização humana.....	40
1.4.5 Para um delineamento da influência do conceito de lei natural estóico no pensamento cristão	44
2 O CONCEITO DE LEI NATURAL E SUA ASSIMILAÇÃO NA TEOLOGIA CRISTÃ	46
2.1 O CONCEITO DE LEI NATURAL NA TEOLOGIA PAULINA	46
2.1.1 O evento de Damasco como referencial para a compreensão da problemática da lei natural na teologia paulina	47
2.1.2 A antropologia paulina e sua relação com a lei.....	49
2.1.3 Concepção Paulina da Lei: da mosaica para a natural	52
2.2 SANTO AGOSTINHO: A LEI NATURAL E A ORDEM MORAL	54
2.2.1 Agostinho e as principais correntes filosóficas que influenciaram sua teologia	55
2.2.2 A Doutrina da Criação e sua correlação com a lei natural.....	59
2.2.3 A lei natural e a ordem moral	62

2.3 A LEI NATURAL COMO REALIZAÇÃO MORAL DO SER EM TOMÁS DE AQUINO	64
2.3.1 A teologia tomista: seu método e abordagem.	65
2.3.2 O conhecimento de Deus: seus atributos e sua ação ordenadora	67
2.3.3 Deus e o humano: a lei natural como fundamento de relação e de ação.....	70
3 A LEI NATURAL COMO FUNDAMENTO EPISTEMOLÓGICO DA INSTRUÇÃO <i>DONUM VITAE</i>	74
3.1 A LEI NATURAL NOS DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II E OS DESDOBRAMENTOS DA TEOLOGIA MORAL POSTERIOR.	74
3.1.1 A abordagem sobre a lei natural presente nos documentos do Concílio Vaticano II e documentos posteriores sobre a moralidade.....	75
3.1.2 As diferentes abordagens da teologia moral pós-conciliar sobre o conceito de lei natural.....	78
3.2 O CONCEITO DE LEI NATURAL E AS PRIMEIRAS ABORDAGENS DA IGREJA SOBRE A REPRODUÇÃO ASSISTIDA	82
3.2.1 As técnicas de reprodução humana: histórico e conceituação.....	84
3.2.2 As técnicas de reprodução humana e as questões éticas relevantes	90
3.3 A <i>DONUM VITAE</i> E O DEBATE TEOLÓGICO SOBRE A REPRODUÇÃO ASSISTIDA.....	93
3.3.1 A <i>Donum Vitae</i> e sua fundamentação	96
3.3.2 A lei natural e o discurso moral na instrução <i>Donum Vitae</i> – reflexões ulteriores.....	101
CONCLUSÃO.....	105
REFERÊNCIAS.....	108

INTRODUÇÃO

A temática do início da vida – principalmente quando relacionada às tecnologias de reprodução assistida – constitui uma polêmica nas abordagens feitas pela teologia moral. Isto acontece devido aos diferentes fundamentos que as correntes moralistas e a Igreja utilizam para pressupor seu discurso moral.

Tencionamos, ao longo deste estudo, mostrar que um documento central nessas discussões foi a Instrução da Congregação para a Doutrina da fé, sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da Procriação – *Donum Vitae* – publicada no ano de 1987. Ela tem como objetivo orientar acerca da correta adequação das biotecnociências, que propiciam uma intervenção no processo de procriação, e as normas morais. A partir de uma adequada concepção sobre a natureza humana em sua dimensão corpórea, a Instrução afirma que a pessoa, criada à imagem de Deus, é uma totalidade unificada de alma e corpo que encontra sua finalidade na lei natural. Esta é uma ordem racional presente no coração humano que rege os atos indicando os direitos e deveres fundamentais, pois respeitar as leis inscritas na criação e as relações que derivam da natureza das coisas é fundamento da moral. Entendida como a capacidade racional do indivíduo de escolher livremente o bem e rejeitar o mal, a lei natural, não procede tendo como fundamento os impulsos subjetivos, mas sim, critérios objetivos, abstraídos da ordem universal, com a qual Deus dirige e governa o universo dos quais é possível fundamentar a moralidade. A lei natural não pode ser entendida como uma normativa meramente biológica, ou de ordem racional, mas sim, como uma normativa universal que exprime a dignidade da pessoa humana e estabelece a base dos seus direitos e deveres universais. Mister é ressaltar que, este caráter universalista pressupõe a imutabilidade da lei natural, que não obedece à dimensão cultural, mas sim, transcendente do humano.

Nesta perspectiva, a *Donum Vitae* defende que as intervenções das biotecnociências devem concorrer para o bem da vida humana, mantendo sua integridade e respeitando os processos naturais decorrentes da lei natural.

Portanto, a Instrução condena desde a utilização das técnicas de reprodução menos complexas de inseminação artificial, inclusive a homóloga, até a experimentação sem fins terapêuticos em embriões.

Contudo, várias correntes de teologia moral questionam esta universalidade e imutabilidade. Afirmam que após as proposições feitas no Concílio Vaticano II ao avaliar o movimento histórico da humanidade, não é possível pressupor-se em uma ordem fixa, estática e imutável. Tal concepção é confirmada no parágrafo quinto da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que ressalta a passagem deste tipo de concepção histórica para uma dinâmica e evolutiva. A partir desta perspectiva, vários moralistas desenvolveram novas concepções do conceito de lei natural. Alguns teólogos, como Häring e Vidal, questionam esta concepção entendida como ordem universal. Afirmam que a natureza deve ser vista a partir de uma progressividade histórica e cultural, nesta perspectiva, ela se expressa em diferentes tempos e espaços de formas variadas, a partir de concepções específicas. Assim, não haveria apenas uma lei natural, mas diferentes leis, que ordenariam as diferentes formas como a natureza se expressa nos diversos tempos históricos. Outros, por sua vez, criticam a própria utilização da lei natural como mediação moral. Afirmam que esta efetiva um processo de ontologização desconsiderando princípios antropológicos e culturais, como também um processo de abstração da ordem moral.

Ambas correntes destacam que a Igreja assumiu um modelo moral naturalista – que tem a lei natural como pressuposto – que não tem sua origem na doutrina cristã, mas sim na filosofia clássica grega, mais propriamente do período no qual as polis estavam sendo estruturadas. A sistematização do conceito foi realizada pelo estoicismo antigo que, a partir de uma nova interpretação do conceito de natureza – entendida como um princípio intrínseco que faz tudo nascer, crescer e ser, e que age dando forma à realidade – e de *Logos* – razão universal que ordenava todas as coisas – afirmava a existência de uma lei que era a norma e o princípio de toda a realidade. No caso do humano, cuja natureza era racional, esta lei se expressava na capacidade de abstrair esta ordem e deduzir dela todas as normas de conduta moral. Assim, para o homem, viver segundo a

natureza significa realizar plenamente a conciliação do próprio ser com aquilo que a conserva, ou seja, é conciliar-se com o ser racional, conservando-o e rejeitando tudo o que lhe é contrário.

Neste sentido, constatamos várias semelhanças entre o conceito de lei natural utilizado para fundamentar a *Donum Vitae* e o que fora sistematizado pelo estoicismo antigo. Assim, nosso objetivo principal é demonstrar a influência da filosofia moral estóica na concepção de lei natural que fundamenta a Instrução *Donum Vitae*.

Para levar esta tarefa a efeito, dividimos o nosso estudo em três partes principais. No primeiro capítulo, realizamos uma retrospectiva histórica e filosófica do conceito de lei natural procurando demonstrar que ela é originária da doutrina dos sofistas, desenvolvida posteriormente por Platão e Aristóteles e sistematizada pelo estoicismo antigo.

No segundo capítulo, procuramos demonstrar a assimilação que a teologia cristã fez deste conceito enfatizando as estruturações realizadas por Paulo, Agostinho e Tomás de Aquino.

No terceiro capítulo, mostramos como a lei natural constitui fundamento do discurso moral nos documentos do Concílio Vaticano II e nos pós-conciliares. Neste sentido, foi importante situar a Instrução *Donum Vitae* no contexto histórico do desenvolvimento das tecnologias de reprodução assistida. Da mesma forma, foi necessário realizar uma análise do contexto e do fundamento da Instrução, ressaltando as grandes questões éticas que surgiram, assim como sua estrutura e suas posturas. Por fim, estabelecemos um paralelo entre o conceito de lei natural sistematizado pelo estoicismo antigo e o que fundamenta o discurso moral da *Donum Vitae*, objetivo principal destas reflexões.

1 PARA UMA CARACTERIZAÇÃO DAS ORIGENS DO CONCEITO DE LEI NATURAL E SUA SISTEMATIZAÇÃO PELA STOÁ

O conceito de lei natural, como qualquer outro deve ser entendido como uma construção teórica influenciada pelo contexto em que foi engendrado a saber, de uma Grécia em transformação. Após a queda do reino micênico¹ e a expansão dos dórios no Peloponeso, por volta do século XI a.C., modificações paulatinas são percebidas na estrutura social grega. As esferas de poder já não tinham como referência a soberania da aristocracia, nem seu pressuposto na dimensão religiosa². Um novo referencial vai se formando a partir da vida pública que era fundamentada na atividade política³. O homem passa a ser entendido como um animal político (*politikón zôon*), cujo diferencial é a palavra (*logos*) que possibilita o pleno exercício da cidadania (ARISTÓTELES. 1957, 1253a). Neste contexto é necessário ressaltar que os antigos valores, provenientes da aristocracia entraram em crise, pois não condiziam com o novo modelo social, sendo necessária uma nova deliberação.

Interessante é constatar que, a partir do século VII a.C., houve um deslocamento paulatino do interesse filosófico dos temas ligados à natureza (*physis*) para aqueles referentes ao humano e àquilo que diz respeito à vida deste como membro de uma sociedade (REALE. 2007. p. 73). Neste contexto é que o conceito de lei natural é abordado filosoficamente pela primeira vez, e com o intuito de delinear um itinerário de construção deste, optamos por abordar as

¹ O reino micênico se expandiu e consolidou, a partir do século XV a.C. (VERNANT. 1996. p. 13) Sua estrutura social era centralizada em torno do palácio, que possuía o domínio religioso, político, militar, administrativo e econômico (VERNANT. 1996. p. 15). O rei, que possuía ascendência divina, se constituía, nesta estrutura, “o núcleo emanador do divino para o humano”, uma figura integradora “por meio da qual a sagrada ordenação cósmica é expressa (...) a todos” (GAZOLLA. 1999. p. 27).

² Sendo mister ressaltar que a dimensão da religiosidade se constituía o grande fundamento de todas as outras esferas de poder. “É a divina Moira quem distribui não só o quinhão a cada um, desde o nascimento, mas as esferas de vivência de deuses e homens, das quais nada foge”. (GAZOLLA. 1999. p. 26), inclusive a dimensão da *physis*, da natureza, que integra a vida humana.

³ Como afirma VERNANT: “Desde que se centraliza na praça pública, a cidade já é, no sentido pleno do termo, uma *polis*”. (1996, 33)

deliberações da sofística, de Platão, Aristóteles e da *Stoa*, sendo que uma maior ênfase será dada aos dois últimos.

1.1 A SOFÍSTICA E A OPOSIÇÃO ENTRE A LEI POSITIVA E A LEI NATURAL.

A sofística não se constitui numa corrente filosófica composta de grupos, com as mesmas finalidades e meios análogos, mas com esforços independentes (REALE. 2007. p. 75). Ela tinha como finalidade conjecturar acerca da realidade humana na *polis*, responder questões: quem é o homem, o que é a virtude, no que se constitui a verdade, qual é o melhor método de conhecimento. Os meios variavam conforme o escopo, mas via de regra, eram pautados em uma argumentação retórica que buscava a persuasão do adversário. Os esforços independentes constituem-se em temáticas tratadas pelos diferentes grupos de sofistas, sendo possível identificar quatro: os mestres da primeira geração⁴, que configuraram o fundamento da sofística; os erísticos que, a partir da corrupção da doutrina dos primeiros sofistas, exaltaram a questão formal do método, não se preocupando com os conteúdos (REALE. 2007. p. 80); os Político-sofistas⁵, que utilizavam os pressupostos da sofística com sentidos ideológicos; e os naturalistas, um grupo específico que contrapunha a lei positiva à natural (REALE. 2007. p. 75). Sendo que esta contraposição é pontual para a compreensão do início da problemática da lei natural.

⁴ Eram eles: Protágoras de Abdera, Górgias de Leontini e Pródico de Céos. Em suas teorias não estavam privados, em absoluto, de reservas morais (REALE. 2007. p. 75). Mas, com Protágoras, por exemplo, temos o início do relativismo. O mesmo afirmava que não existia critério absoluto para o estabelecimento da verdade e que o homem era a medida de todas as coisas, contudo, o sofista reconhecia no útil, um critério (REALE. 2007. p. 76-77). Na teoria de Górgias encontra-se o advento do esvaziamento do sentido do ser (nihilismo) e a consequente possibilidade de utilização da palavra, não mais como veículo de verdade, mas como simples persuasão (REALE. 2007. p. 76). Já o sofista Pródico de Céos desenvolveu a técnica da sinomínia que consiste na pesquisa dos termos sinônimos e das diferentes nuances e significados. Empregava esta, a partir da noção de relativismo e utilitarismo de Protágoras, para elaborar seus discursos sutis e convincentes (REALE. 2007. p. 76. 79).

⁵ Cabe citar Crítias, que por meio da dessacralização do conceito de divindade, busca relativizar o fundamento epistemológico das leis (REALE. 2007. p. 80).

A corrente naturalista era uma escola particular de sofistas que não se identificavam com os mestres da primeira geração, tendo em vista que seu pressuposto básico não era o relativismo, mas a afirmação da essencialidade da natureza (REALE. 2007. 75). Possui dois representantes principais: Hípias de Elida e Antifonte.

Em fragmentos ou passagens atribuídas a Hípias pode se detectar a forte convicção de que a única lei capaz de congregar os homens é a lei natural, a positiva, por vezes, se opõe àquela gerando a discórdia na polis. Há um discurso atribuído à Hípias, em um diálogo platônico que corrobora tal afirmação:

Ó, homens aqui presentes! Creio-vos a todos unidos, parentes e concidadãos, não por lei, porque o semelhante é por natureza, parente de seu semelhante, mas a lei, como tirana dos homens, em muitas coisas emprega a violência contra a natureza. (Platão. Protágoras. 337. APUD. MONDOLFO. 1966. 134).

Em outro fragmento, Xenofonte relata uma discussão na qual o sofista sustenta, contra Sócrates, que existe uma antítese entre natureza (concebida como justiça) e legalidade (concebida como convenção), opondo as mutáveis leis escritas às naturais, não inscritas e universais a todos (ABBAGNANO. 1991. p. 95).

Antifonte, por sua vez, radicaliza as afirmações de Hípias. Ele afirma a partir do conceito de natureza estruturado pela escola eleática, que esta é a verdade e que a lei positiva constitui-se como mera opinião e que, portanto, uma esta em antítese à outra (REALE. 2007. p. 81). Considera os preceitos desta lei como artificiais e os da natureza como necessários (MONDOLFO. 1966. 132).

Como podemos constatar, ambos desenvolvem sua argumentação baseando-se na afirmação do cosmopolitismo e igualitarismo entre todos os homens. Buscam demonstrar que, por vezes, as leis positivas eram utilizadas para defender uma ética aristocrática que excluía outras classes sociais da atividade política na cidade. Como afirma um fragmento atribuído a Antifonte:

Respeitamos e veneramos quem é de nobre origem, porém, não respeitamos nem veneramos aquele que tem um obscuro nascimento. Assim agindo, uns a respeito dos outros, mostramos o nosso espírito bárbaro. Somos por natureza absolutamente iguais, todos, bárbaros e helenos. (Antifonte, fr. II, lacunoso, do papiro de Oxirrinco. APUD. MONDOLFO. 1966. 134).

Cabe, ainda, assinalar o testemunho de Aristóteles a respeito destes filósofos quando afirma: “Parece a alguns que (...) somente por lei (convenção) seria um escravo e o outro livre; mas pela natureza não haveria absolutamente diferença de sorte”. (ARISTÓTELES. 1957. 1253a).

Enfim, para a escola sofística naturalista, a lei positiva era considerada mera convenção humana, por vezes útil, mas que não possuía caráter universal, como a lei natural (ABBAGNANO. 1991. p. 95). Esta temática foi retomada por Platão, não no seu sentido jurídico, propriamente dito, mas inserindo neste suas implicações éticas.

1.2 O CONCEITO DE LEI NATURAL E A FORMAÇÃO DO GOVERNANTE EM PLATÃO

A questão da lei natural não é central no pensamento platônico, é citada em apenas um de seus diálogos, o *Górgias*, que possui como tema principal a retórica: sua função e a forma de utilização. Contudo, a obra possui um grande conteúdo ético/político no qual o filósofo começa a delinear a sua posição acerca de como deve ser o modelo de governante para o Estado concebido por ele (GOMPERZ. 1952. p. 354). Cabe ressaltar que este é um conceito do período de transição da fase juvenil, para a mais original, na qual o pensador inicia, a partir da doutrina de seu mestre Sócrates, a estruturar a sua própria (REALE. 2007. p. 134).

Górgias é um diálogo composto por cinco personagens: Górgias, sofista siciliano que percorria as cidades gregas ensinando sua doutrina, Pólo, seu

discípulo, Cálicles, anfitrião da festa na qual ocorre o debate, Querefonte, e Sócrates que se configura como personagem principal. Os interlocutores deste são três: o sofista, seu discípulo e o anfitrião.

A cena se passa em uma festa, na casa de Cálicles, na qual, chegando postumamente, Sócrates indaga a Górgias acerca do que consiste a retórica. Este a define como uma arte que se relaciona aos discursos persuasivos, que se direcionam aos membros de tribunais e assembleias do povo, versando sobre o que é justo e injusto (PLATÃO. 1961. 454 b). Neste ponto surge a problemática central do diálogo, na qual todo o debate irá se pressupor: a retórica realiza a persuasão que produz ciência, ou seja, leva ao conhecimento da verdade, ou produz a crença, o desenvolvimento da mera opinião? (PLATÃO. 1961. 454 d e). É necessário ressaltar que todos os interlocutores concordam que o orador tem conhecimento do que é justo e injusto, sendo que segundo Sócrates, ele não poderia argumentar pelo injusto sem contradizer-se. A partir disto, o filósofo, estrutura uma argumentação que, no debate com Pólo, leva a conclusão de que é melhor sofrer a injustiça que cometê-la, pois a retórica deve ser utilizada para desvelar a verdade e fazer com que a justiça se efetive (PLATÃO. 1961. 480 c - e).

Mas é na terceira parte da obra, no debate com Cálicles, que advém a temática da lei natural. Este entra em cena afirmando a necessidade de se fazer uma distinção entre natureza e lei. Afirma que estas são contrárias entre si, e que no sentido natural tudo o que é pior é também mais feio, como por exemplo: sofrer a injustiça, que se configura como uma atitude própria do fraco, que a sofre sem estar capacitado para defender a si e aos que ama contra possíveis ataques. No que diz respeito à lei é mais feio cometer a injustiça (PLATÃO. 1961. 483 a), pois ela é obra de muitas e fracas pessoas, que considerando a si mesmas e seus interesses, fixaram as leis, distribuindo permissões e interdições de tal forma que os fortes se absterem de exercer sua força (PLATÃO. 1961. 483 c). No seu ponto de vista, a “natureza demonstra que é justo que aquele que vale mais, tenha mais

que seu inferior e o mais capaz que o incapaz⁶ (PLATÃO. 1961. 483 d). Com vistas a afirmar seu raciocínio, dá exemplos do mundo animal, como também das relações internacionais. Sendo que os personagens destes agiriam segundo a lei, não positiva, mas natural (PLATÃO. 1961. 483 e).

Contudo, neste ponto, Sócrates obriga seu interlocutor a uma modificação importante no seu raciocínio: a união de muitos fracos possui mais força que o homem mais forte, sendo este a parte da população desprezada. Se esta conjectura é verdadeira, e se prevalece o direito do mais forte, então as leis fixadas pela massa encontram sua justificação lógica proposta por Cálicles (PLATÃO. 1961. 488 c - e). Sendo que, neste sentido, a lei positiva não é contraditória à natural, pois ambas afirmam que é pior cometer a injustiça do que sofrê-la (PLATÃO. 1961. 489 b). Os homens fortes que, por sua vez, se constituem a minoria tem como principais características a tenacidade e a inteligência, e por causa destas serão chamados a governar⁷. Sendo que neste ponto a problemática central é retomada: o governante, detentor da arte da retórica, irá governar justamente, ou segundo seus interesses?

Cálicles afirma que estes homens fortes se constituem como tais, pois carregam em si as maiores paixões e são capazes de dar a elas satisfação. Sócrates objeta distinguindo entre o que é o prazer e o bem. Segundo ele existem prazeres bons e maus, sendo que os primeiros devem ser buscados e os segundos rejeitados (PLATÃO. 1961. 491 d). Isto porque não é o prazer em si que se deve buscar, mas o bem que pode resultar deste. Para tanto dá como exemplo a poesia e a música: se ambas buscam somente agradar ao público se revelam vis e vergonhosas, pois sua finalidade é levar este à virtude (PLATÃO. 1961. 501 d - 502 d). Assim também é a utilização que o governante deve fazer da oratória, ela deve visar o bem comum e não simplesmente satisfazer paixões interiores (PLATÃO. 1961. 507-508). O governo dos tenazes e inteligentes deve ser um regime justo, baseado no domínio de si mesmo (GOMPERZ. 1952. p. 354).

⁶ Neste ponto é necessário os adjetivos de força e capacidade. Eles devem ser entendidos não como uma supremacia material, mas sim, em uma compreensão e coragem superiores (GOMPERZ. 1952. p. 353).

Verifica-se desta maneira que a questão da lei natural, apesar de não ser central na filosofia platônica, é essencial para pressupor a concepção do governante ideal. Contudo, poder-se-ia questionar: qual foi a modificação que se pode encontrar no conceito? Esta é bem clara: a lei positiva e a natural já não são opostas, como defendiam os sofistas e o próprio interlocutor do diálogo *Górgias*, mas ambas concorrem para a mesma finalidade, a justiça. (GOMPERZ. 1952. p. 353-354).

1.3 A LEI NATURAL E A AUTO-REALIZAÇÃO DO SER EM ARISTÓTELES.

Diferentemente das abordagens feitas pelos Sofistas e por Platão, Aristóteles não se acerca da temática da lei natural somente em seu sentido político, mas amplia a discussão sobre a questão a partir de sua doutrina sobre o ser. Para discorrer acerca desta questão é necessário compreender o contexto epistemológico no qual o filósofo estava inserido.

A grande problemática da filosofia desde seus primórdios envolve as noções de geração e corrupção do ser. Os pensadores naturalistas, pré-socráticos, procuravam dar respostas buscando descobrir a *arché*, o princípio ou a causa primeira a partir da natureza sensível (REALE. 1994. p. 336). Dentre os monistas destaca-se a Escola Eleática, que intuiu a existência de uma verdade absoluta: o ser⁸ (REALE. 2007. p. 33), no qual as características de unidade, imutabilidade e eternidade eram latentes (REALE. 2007. p. 36).

Os naturalistas pluralistas, por sua vez, procuram demonstrar a homogeneidade do ser em suas diferentes composições. Em especial cabe mencionar a descoberta das *homeomerias*⁹ e da Inteligência ordenadora feita por Anaxágoras. O pensador procura realizar uma harmonização da teoria eleática

⁷ Percebe-se nesta afirmação, feita por ambos, que o ideal político defendido não é a democracia, mas a aristocracia. (GOMPERZ. 1952. p. 354).

⁸ “O que está fora do ser não é ser; o não-ser é nada; o ser, portanto, é um” (SIMPLÍCIO, Física, 115, 11. APUD. SOUZA. 2000. p. 119).

com a questão da pluralidade e movimento (REALE. 2007. p. 42), para tanto, afirma que concorda com a impossibilidade de existência do não ser. O processo de geração e corrupção deve ser entendido como uma composição e divisão de sementes (spérmata), que se constituem o originário qualitativo (infinito, eterno e imutável). Originalmente elas se constituíam um todo que, a partir do movimento gerado por uma Inteligência Cósmica, as tornava uma mistura ordenada da qual todas as coisas se originam (REALE. 2007. 42-43). Esta Inteligência¹⁰ constituía-se uma realidade infinita separada das demais, e que ordenava a todas. Contudo, aqui ainda não se trata de uma realidade imaterial, é intrínseca à *physis*. É com Platão que esta recebe seu esboço dualista (REALE. 2007. p. 44).

Ele, percebendo que as respostas propostas por estes eram insatisfatórias, e partindo da noção de Inteligência esboçada por Anaxágoras, afirma a existência de uma realidade suprassensível (REALE. 1994. 50-51). Por meio da metáfora da segunda navegação¹¹, demonstra a necessidade da utilização de um novo método, não mais fundamentado nos sentidos, mas sobre as Ideias (PLATÃO. 1959. 99d – 100a), realidades puramente inteligíveis, entendidas como as causas verdadeiras (REALE. 1994. p. 56) do mundo sensível. Portanto, percebe-se que

⁹ Termo utilizado por Aristóteles para se referir a teoria de Anaxágoras. (REALE. 2007. 43)

¹⁰ “(...) mas o espírito [No grego *nous*, nome correspondente a *noein*, perceber pela inteligência] é ilimitado, autônomo e não está misturado com nenhuma coisa, mas só ele por si mesmo é. Pois, se ele não fosse por si, mas estivesse misturado com outra (coisa), participaria de todas se estivesse misturado com uma; pois em tudo é contida uma parte de tudo. (...) E o teriam impedido as coisas com (ele) misturadas, de modo a nenhuma coisa (ele) poder dominar tal como se fosse só por si mesmo. É a mais sutil de todas as coisas e a mais pura e todo conhecimento de tudo ele tem e força máxima; e sobre quantas coisas tem alma, das maiores às menores ele tem poder. E sobre toda a revolução ele teve poder, de modo que resolveu do princípio. E primeiro a partir de um pequeno começou a resolver e resolve ainda e resolverá ainda mais. E as coisas que se misturavam e se apartavam e distinguiam, todas espírito conheceu. (...) E absolutamente nenhuma (coisa) se aparta nem se distingue uma da outra, exceto espírito. Espírito é todo ele homogêneo tanto o maior quanto o menor. Mas nenhuma outra (coisa) é homogênea com qualquer outra mas cada uma é e era manifestadamente o que mais contém”. (SIMPLÍCIO, Física, 164, 24. APUD. SOUZA. 2000. p. 223).

¹¹ “Segunda navegação é uma expressão retirada dos marinheiros (...). Chama-se segunda navegação àquela que se leva adiante com remos quando se fica sem ventos. A primeira navegação, feita com velas ao vento corresponderia àquela levada a cabo seguindo os naturalistas e o seu método; a segunda navegação, feita com remos e sendo muito mais cansativa e exigente corresponde ao novo tipo de método, que leva a conquista da esfera suprassensível. As velas ao vento dos físicos eram os sentidos e as sensações, os remos da segunda navegação são os raciocínios e os postulados”. (REALE. 1994. p. 52-53)

para este filósofo o ser deve ser entendido em dois planos: um fenomênico, visível e outro invisível e metafenomênico (REALE. 2007. p. 139).

Neste ponto é mister ressaltar que tanto os naturalistas, quanto Platão incidem, segundo Aristóteles, no mesmo erro: a univocidade do ser¹². Para o Estagirita, “o ser se diz em múltiplos sentidos, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada” (ARISTÓTELES. 1970. IV, 2. 1003 a). Esta não se configura nem em gênero, nem em espécie (REALE. 1994. p. 343), mas sim em substância¹³:

Assim, pois, também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substâncias, outras porque são afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções ou provações, ou qualidades ou causas produtoras ou geradoras, seja da substância, seja do que se refere à substância, ou porque são negações de algumas dessas, ou negações da substância. (ARISTÓTELES. 1970. IV, 2. 1003b).

Cabe ressaltar que esta “exprime a própria multiplicidade dos significados do ser e a relação que formalmente os liga e faz, justamente, com que cada um seja ser” (REALE. 1994. p. 344). Poder-se-ia questionar: quais seriam os significados do ser? Nos livros V e VI da *Metafísica*, Aristóteles aborda esta questão afirmando a necessidade de se perceber esta em quatro sentidos: acidental¹⁴, em si¹⁵, como verdadeira¹⁶ e como potência e ato. Sendo que este último é central para a discussão acerca da lei natural em Aristóteles.

¹² “Assim, pois, muitos são os motivos do desvio para estas causas, e o principal é haver duvidado à maneira antiga. Parecia, com efeito, que todos os entes eram um, o Ente em si”. (ARISTÓTELES. 1970. XIV, 2. 1089a.)

¹³ Que não se configura nem no substrato material, nem na forma ou realidade universal. Para o Estagirita a substância pode ser entendida de várias maneiras: como forma (natureza interior, essência íntima que molda a matéria), como matéria (realidade sujeita à modificação) ou como matéria e forma. (ARISTÓTELES. 1970. VII, 3. 1029a).

¹⁴ Que não expressa o ser em sua essência, mas somente aquilo que ocorre com este. O filósofo dá como exemplo a afirmação: o homem é músico, ser músico não expressa o ser do humano, que é racional, mas é apenas um acidente. (ARISTÓTELES. 1970. V, 7. 1017a).

¹⁵ Que indica aquele que não é por meio de outro, como o acidental, mas que é essencialmente (REALE. 1994. 345). Neste caso o filósofo indica a substância como sendo tal, contudo não

Como afirmamos¹⁷, a substância é composta de matéria e forma. A primeira é entendida como potência, ou seja, como possibilidade ou capacidade de receber a forma. A argila, por exemplo, é matéria e é considerada como potência do jarro, porque são efetivas as capacidades tanto de receber, quanto de assumir tal forma. Esta, por sua vez, é considerada como ato ou atuação das potencialidades, das capacidades da matéria (ARISTÓTELES. 1970. VIII, 2. 1042b). Cabe ressaltar, que o ato é anterior, ou seja, se constitui absoluta prioridade e superioridade conceitual e substancial sobre a potência, pois não é possível conhecer a potência por si, isto só o é, se reportar-se ao ato (ARISTÓTELES. 1970. IX, 8. 1049b-1050a). A partir desta dinâmica é que o filósofo demonstra a falha nas aporias monistas acerca do devir e do movimento, pois estes acontecem “no álveo do ser, porque não assinalam uma passagem do não-ser absoluto ao ser, mas do ser em potência para o em ato” (REALE. 1994. p. 363). Como afirma Aristóteles: “a atualização do que está em potência, em quanto tal denomino-a de movimento” (ARISTÓTELES. 1970. XI, 9, 1065b).

Contudo, antes de discorrer acerca deste assunto, é necessário questionar: para Aristóteles existem apenas substâncias sensíveis, ou há também aquelas que são eminentemente suprassensíveis? Para ele existem três gêneros de substâncias (ARISTÓTELES. 1970. XII, 6. 1071b): as sensíveis corruptíveis, as sensíveis incorruptíveis e as suprassensíveis, totalmente privadas da matéria. Estas são intuídas a partir da noção de tempo e movimento como realidades eternas¹⁸, pois para que tais assim se constituíssem era necessária a existência de um Princípio, também eterno que os justifique. Sendo isento de matéria, é totalmente privado de potencialidade, se constituindo um ato puro. Ele também é a

separada das outras categorias do ser, pois estas, em segunda ordem, expressam o ser. (ARISTÓTELES. 1970. V, 7. 1017a).

¹⁶ Que deve ser entendido como aquele que é contraposto ao não ser. Deve ser entendido como abstrato, pretendente ao âmbito linguístico, pois o ser verdadeiro indica o do juízo verdadeiro e o não-ser o do falso. O autor dá o seguinte exemplo: “que Sócrates é músico, significa que é verdadeiro, e que Sócrates é não branco, que é verdadeiro; contudo a diagonal não é comensurável, significa que isto é falso” (ARISTÓTELES. 1970. V, 7. 1017a).

¹⁷ Cf. Nota 13.

¹⁸ “O tempo não se gerou, nem se corromperá: de fato, anteriormente à geração do tempo, deveria ter havido um antes, e, posteriormente à destruição do tempo deveria haver um depois. Ora, antes e depois são tempo (...) o tempo é eterno (...) O mesmo raciocínio vale para o movimento e, assim, a eternidade do primeiro postula a eternidade do segundo.” (REALE. 1994. p. 365).

causa¹⁹ do movimento, e como tal necessita ser imóvel²⁰, um Motor Imóvel do qual “dependem o Céus e a Natureza” (ARISTÓTELES. 1070, XII, 7. 1072b). Contudo, o Motor Imóvel não bastava para explicar o movimento de todas as esferas e realidades, pois a visão astronômica da época percebia os movimentos como diversos e não-uniformes. Assim, era necessário postular-se a existência de múltiplas realidades suprassensíveis, motores, capazes de mover de modo similar ao Motor Imóvel. Desta forma este moveria diretamente a primeira esfera e só indiretamente as outras (REALE. 1994, p. 370).

Cabe ressaltar, neste ponto, que a causalidade deste primeiro Princípio e de todas as outras esferas, não é do tipo eficiente, mas sim, final (REALE. 1994. p. 367). Poder-se-ia questionar: é da causa eficiente que provém à mudança e o movimento (REALE. 1994. p. 341), como e por que o Estagirita atribui ao Motor Imóvel a causalidade final? Para responder tal questão, é necessário compreender como Aristóteles compreendia a questão do movimento.

Como afirmamos anteriormente, o movimento é originário a partir da atualização das potencialidades do ser (ARISTÓTELES. 1970. XI, 9, 1065b), “em todas as suas formas, o devir supõe um substrato, que é o ser em potencial” (REALE. 1994. p. 377). Contudo, este não se refere somente à substância, mas sim, às várias categorias²¹ do ser “que oferecem [a este] os primeiros e

¹⁹ “As causas se dividem em quatro: uma das quais dizemos que é a substância e a essência [formal] (pois o porquê se reduz ao conceito último, e o porquê primeiro é causa e princípio); outra é a matéria ou o sujeito [material]; a terceira, aquela de onde procede o princípio o movimento [eficiente], e a quarta, a que opõe a este, isto é, a causa final ou o bem (pois este é o fim de qualquer geração e movimento)”. (ARISTÓTELES. 1970. I, 3. 983a).

²⁰ Para explicar o movimento, Aristóteles afirma a necessidade de um princípio por si não ulteriormente movido, pelo menos em relação àquilo que move: “Com efeito, o princípio e o primeiro dos entes é imóvel tanto em si mesmo como acidentalmente, contudo produz o movimento primeiro eterno e único”. (ARISTÓTELES. 1970. XII, 8. 1073a). “Uma pedra, por exemplo, é movida por uma bastão, este, por sua vez, se move movido pela mão, e esta pelo homem”. (REALE. 1994. p. 366).

²¹ Estas se constituem as supremas divisões ou gêneros do ser, pois representam os significados nos quais este se divide: “Com efeito, a quiddidade significa, em um sentido, a substância e o indivíduo, e, em outro, qualquer dos predicados: quantidade, qualidade e as demais semelhantes. Pois assim como é se aplica a todos, contudo não de modo igual, a um primordialmente e aos demais secundariamente, assim também a quiddidade se aplica absolutamente a substância, contudo de modo derivado às demais”. A partir desta questão deve-se esclarecer que: “deve-se dizer que as categorias ou são por homonímia, por adição e subtração”. (ARISTÓTELES. 1970. VII, 4. 1030 a). Cabe ainda citar que as categorias são as seguintes: “Substância ou essência, Qualidade, Quantidade, Relação, Ação, Paixão, Lugar, Tempo”. (REALE. 1994. p. 349)

fundamentais significados (...) [elas se constituem] a distinção originária sobre a qual (...) se apoia a distinção dos ulteriores significados” (REALE. 1994. p. 348). Nesta perspectiva, pode-se afirmar que a partir de algumas²² destas, a saber: substância, qualidade, quantidade e lugar, há a dedução de várias formas de mudança ou movimento²³: geração e corrupção, alteração, aumento e diminuição e a translação²⁴. Estes só são possíveis por causa da atuação das quatro causas²⁵. As duas primeiras: matéria e forma, são intrínsecas ao devir, constituem-se o seu substrato. A causa eficiente é, por sua vez, extrínseca. Nenhuma mudança é possível sem esta causa, pois não pode ocorrer a atualização da potência sem que haja um motor em ato (REALE. 1994. p. 377). E por fim, há a causa final que se opõe à eficiente, pois se constitui a finalidade última de qualquer movimento (ARISTÓTELES. 1970. I, 3. 983a). Sendo que, neste ponto é possível compreender a afirmação do Estagirita, quando diz que a causalidade do Motor Imóvel é final: há uma intencionalidade no devir, este se constitui “um progredir para a forma e a realização da forma” (REALE. 1994. p. 377-378).

Como afirma Reale: “evidentemente, a causalidade do Primeiro Motor não é uma causalidade do tipo eficiente, do tipo daquela exercida pela mão que move um corpo, ou pelo escultor que esculpi o mármore” (REALE. 1994. p. 367), mas sim final, pois há uma relação de atração entre este e a realidade, sendo que esta se dá a guisa de um fim (ARISTÓTELES. 1970. XII, 7, 1072b), como o autor afirma: “nada, com efeito, se move ao azar, sempre deve haver algum motivo” (ARISTÓTELES. 1970. XII, 6. 1071b).

Neste ponto, constata-se a grande característica teleológica da filosofia do Estagirita, pois o movimento atribuído à realidade tende necessariamente a um fim, a saber: “à plenitude do ser, isto é, a via que as coisas percorrem para atuar-

²² Cabe ressaltar que para o Estagirita nem todas as categorias admitem o movimento ou a mudança: a de relação, de ação, de paixão e de tempo, pois estas ou se constituem movimento ou afecções do movimento. (REALE. 1994. p. 377)

²³ A mudança é o termo genérico que corresponde a essas quatro formas, movimento, ao invés, é o termo que designa as últimas três, particularmente a última”. (REALE. 1994. p. 377).

²⁴ “A geração consiste na assunção da forma pela matéria, a corrupção consiste em perder a forma; a alteração é uma mudança da qualidade, enquanto o aumento e a diminuição são uma passagem do pequeno ao grande e vice-versa; o movimento local é a passagem de um ponto a outro”. (REALE. 1994. p. 377).

²⁵ Cf. nota 19.

se, para ser plenamente o que são, para realizar sua essência ou forma” (REALE. 1994. p. 378). No âmbito da ética, esta tendência teleológica e de auto realização, fica clara. O filósofo afirma: “toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer (...) se, pois para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo, tudo o mais é desejado no interesse deste fim” (ARISTÓTELES. 1987. I, 1094a), que Aristóteles define como sendo “o bem, e o bem supremo (...). Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade” (ARISTÓTELES. 1987. I, 1094a; 1097b).

A partir destas afirmações podemos inferir uma forma de como a questão da lei natural pode permear a filosofia do Estagirita²⁶: as substâncias suprassensíveis outorgam as sensíveis o movimento, este se constitui na passagem do ser em potência para o ser em ato, com a finalidade de atingir a sua completude. Sendo importante especificar que a lei natural, não se constitui no movimento, mas na tendência final que o ser possui para sua autorrealização.

1.4 O ESTOICISMO E A SISTEMATIZAÇÃO DO CONCEITO DE LEI NATURAL.

Como foi visto anteriormente, a relação entre lei e natureza é anterior às especulações filosóficas²⁷, contudo, é a partir da sofística que esta relação começa a receber uma estruturação. Para esta escola filosófica e para Platão o conceito de lei natural possui um viés ético/político que diz respeito, respectivamente, a contraposição da lei positiva e à formação do governante. Em Aristóteles há um deslocamento para a questão do ser, da autorrealização deste. Contudo, ainda

²⁶ Deve-se ter em mente que não há uma abordagem específica da lei natural na filosofia aristotélica, mas a partir de categorias de compreensão do estoicismo: noção de razão universal que rege o universo (*Logos*), esta interpretação desenvolvida é possível.

²⁷ A partir do século XV a.C. inicia-se a expansão e consolidação do reino micênico (VERNANT. 1996. p. 13) e com este o estabelecimento de um tipo de sociedade cuja vida era centralizada em torno do palácio, que possuía o domínio religioso, político, militar, administrativo e econômico (VERNANT. 1996. p. 15). Sendo mister ressaltar que a dimensão da religiosidade se constituía o grande fundamento de todas as outras esferas de poder. (GAZOLLA. 1999. p. 26) O rei, que possuía ascendência divina, se constitui “o núcleo emanador do divino para o humano”, uma figura integradora “por meio da qual a sagrada ordenação cósmica é expressa” (GAZOLLA. 1999. p. 27).

não se havia estruturado sistematicamente o conceito de lei natural, sendo que esta é efetivada pelo estoicismo (GAZOLLA. 1999. pp. 38-39).

A dimensão da sistematicidade²⁸ é peculiar à *Stoa*. A sua doutrina se constitui como uma totalidade orgânica, na qual todos os elementos são solidários. Como afirma Goldshmidt: “O estoicismo passa, sem solução de continuidade, dos homens a Deus, das partes que compõem o mundo ao próprio mundo, ou seja, ao *systema* que unifica os deuses e os homens” (Goldshmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*. APUD. ILDEFONSE. 2007. p. 14). Enfim, ela deduz da lógica traços comuns à física e à ética. Neste ponto poder-se-ia questionar o porquê desta inovação, sendo que, segundo Bréhier, para compreender tal questão é necessário perceber a situação social em que o estoicismo é fundado. Ele situa o seu desenvolvimento inicial em uma época em que os sucessores de Alexandre, o grande, buscavam reestruturar o sistema político-social superando a multiplicidade cultural e o caráter local das cidades.

Na noção de Estado, a razão plenamente consciente se opõe à tradição obscura (...) A missão que se deram os estóicos foi justamente a de tentar uma fusão, em todas as esferas do pensamento e da ação, entre os conceitos opostos, dos quais um representa a forma tradicional do pensamento e o outro o pensamento refletido e racional. Caso se mantivessem contradições como as da filosofia e da religião, da lei natural e da lei civil, do império universal e da cidade, elas poderiam tornar impossível a vida grega; e, por outro lado, nenhum de seus termos poderia, a partir daí, ceder ao outro. (Bréhier, *Chrysippe & l'ancien stoïcisme*, p. 1-3. APUD. IDELFONSE. 2004. p. 17-18).

Contudo, para uma compreensão global, deve-se ter em mente que a filosofia estóica não é formada por apenas uma tendência. Ela tem seu berço em fins do século IV com Zenão de Cício (BRÉHIER. 1944. p. 302), perpassa os três séculos seguintes sofrendo, paulatinamente, alterações consideráveis (BRÉHIER. 1994. p. 385), e chega até a época imperial, séculos I e II da era cristã,

²⁸ Como afirma VAZ: “Com efeito, os Estóicos podem ser apontados não apenas como os criadores do terno *sistema*, senão também como os que mais aprofundaram a necessidade de

abordando, temas que envolviam a moralidade e que influenciaram a esfera política (BRÉHIER. 1944. pp. 405-407). Assim, para que se possa discorrer acerca do conceito de lei natural no estoicismo é necessária antes uma explanação sobre as principais características dos diferentes períodos deste.

1.4.1 O Estoicismo e as características dos seus diferentes períodos.

A filosofia estóica é comumente e didaticamente dividida em três períodos: o antigo ou ateniense, cujos representantes foram Zenão de Cício, Cleantes e Crisipo; o médio com as deliberações de Panécio e Possidônio; e o imperial com os escritos de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Cabe salientar que, nas diferentes abordagens feitas pelos historiadores da filosofia²⁹, esta estratificação permanece.

No que diz respeito ao estoicismo antigo as fontes são estritamente lacunares; “dos numerosos tratados de Zenão e os setecentos e cinco de Crisipo, não restam mais que alguns fragmentos” (BRÉHIER. 1944. p. 300), algumas listas de títulos, resumos ou atas que estão incorporadas, por vezes, às obras de adversários dos estóicos³⁰. Esta se constitui uma dificuldade, tendo em vista que o pensamento estóico era falseado por estes, algumas vezes. Deve-se somar a isto, o distanciamento histórico destes escritos em relação ao desenvolvimento do estoicismo antigo, resultando em uma difícil separação entre a opinião deste e

articular do modo orgânico as partes do discurso filosófico, nele vendo espelhada a unidade do *Logos* imanente ao universo artífice de sua unidade”. (1999. p. 143-144).

²⁹ Como Jacques Brunschwig (ILDEFONSE. 2007.p. 15), Émile Brehier (BREHIER, 1944. pp. 295. 385. 405) e Giovanni Reale (REALE. 2007. pp. 279. 294. 325).

³⁰ Dentre estes cabe citar os dois tratados de Plutarco (*Sobre as contradições dos estóicos* e *Sobre as concepções comuns contra os estóicos*, dos séculos I e II), os de Sexto Empírico e de Galeno, ambos do século II. Outra grande fonte de fragmentos é o Livro VII de Diórgenes Laércio, sobre a vida dos filósofos. (ILDEFONSE. 2007. p. 16). Cabe ressaltar que Bréhier considera ainda que os escritos dos Padres da Igreja, em especial Orígenes, são fontes do Estoicismo Antigo (BRÉHIER. 1994. p. 301). Por fim, cabe citar as edições de fragmentos dos antigos estóicos de Von Armin e de Karlheinz Hülsner.

do período médio³¹. Assim, não são abordadas em separado as teorias dos pensadores do período, mas a partir de blocos temáticos é demonstrada a construção do pensamento.

Eles dividem, pedagogicamente, a sua doutrina em três eixos³²: lógica, física e ética, que foram estruturados de forma sistêmica, não se constituindo em meras áreas do conhecimento, mas um todo orgânico (ILDEFONSE. 2007. p. 23). À lógica, atribuíam a tarefa de fornecer o critério de verdade, a partir da representação cataléptica³³. À física, a explicação da realidade sensível, apontando as leis que constituem seu fundamento e são regidas pela Razão que tudo transforma permeia e ordena³⁴, sendo importante ressaltar que “a física tem a tarefa de determinar os espaços ontológicos nos quais se pode situar a ética” (REALE. 1994. p. 297). À ética, coube a orientação para o bem viver. A partir de

³¹ Como afirma Bréhier, “Há, portanto, que dissimular a natureza artificial de uma exposição conjunta do estoicismo antigo, construída com tão pobres dados” (1944. p. 301)

³² Esta concepção não é só de caráter metodológico, mas envolve também toda uma dimensão de virtuosidade, quem atesta isto é Cícero: “o sábio conhece a física, a ética, a lógica: Daí virão dentro da alma três frutos, um consistente em seu conhecimento e interpretação da natureza; o segundo, na sua determinação daquilo que é buscado ou evitado; o terceiro, na apreciação das consequências lógicas e das contradições, que permite não apenas a sagacidade nas discussões, mas também a verdade nos julgamentos”. (Cícero, Do sumo bem e do sumo mal, III, XXI-XXII. APUD. ILDEFONSE. 2007. pp. 23-24).

³³ A base do conhecimento, para os estoicos está na sensação, que nada mais é que uma representação provocada pela realidade sensível nos sentidos e que é transmitida à alma e impressa nesta gerando uma representação. Cabe ressaltar que esta não implica somente a dimensão sensível, mas postula um assentimento do *logos* que está na alma, pois só por meio deste que é possível a apreensão (*katálepsis*). (REALE. 2007. p. 281). “A representação cataléptica é aquela que provém daquilo que tem real existência e que é resultado da impressão do que é verdadeiro; e de outro modo não provém daquilo que não é. (...) Certamente pode ser entendido e percebido apenas uma representação que não tem sinais em comum com o falso” (ARMIN. 2006. [A] 59 [3-4]). [La rappresentazione catalettica è quella che proviene da ciò che la esistenza, e che è risultato dell'impronta e dell'impressione di ciò che è veramente; e d'altra parte non avrebbe i caratteri che ha se provenisse da qualcosa che non c'è. (...) Certamente può essere compresa e percepita solo quella rappresentazione che non ha segni in comune con il falso.]

³⁴ Os estoicos eram materialistas: o ser é aquilo que tem capacidade de agir e sofrer, portanto, as virtudes, os vícios, o bem, o mal, a Razão Divina eram corpóreos. Afirmavam a existência de dois princípios no universo: um passivo e um ativo, sendo que o primeiro era identificado com a matéria e o segundo com a Razão divina, com o *Logos*, que se constitui como o princípio que tudo transforma, que tudo permeia e que tudo ordena (REALE. 2007. p. 284). Eles eram monistas, afirmavam que todas as coisas provinham da única matéria-substrato, que é qualificada pelo *Logos*, também uno, que se constitui como que semente de todas as coisas, em grego *logoi spermatikoi*, as razões seminais: “o *Logos* é inteligente, fogo artífice, que metodicamente procede à geração do cosmo e que inclui em si todas as razões seminais, segundo as quais as coisas são geradas” (REALE. 2007. p. 285). Concebendo o mundo desta forma, ressaltam seu caráter corruptível, para tanto estruturam a teoria da Conflagração Universal (*ekpyrosis*) que se constitui

uma observação das inclinações humanas, afirmam que se estas são orientadas pela natureza (*physis*³⁵), não podem tender ao mal. Afirmam que o ser humano “tem o meio para distinguir o que é conforme a natureza e o que é contrário, e chamam primeiras coisas conforme a natureza os objetos destas primeiras inclinações: saúde, bem estar e tudo que possa cooperar para tal”. (BRÉHIER. 1944. p. 323). Neste sentido, percebe-se que o pressuposto da ética do antigo pórtico está *na vida em conformidade com a natureza*³⁶: “No seu Tratado: *A natureza do homem*, Zenão foi o primeiro a sustentar que a finalidade é viver de modo coerente com a natureza, ou seja, viver segundo a virtude: na verdade a natureza que conduz à virtude³⁷” (ARMIN. 2006. [A] 179 [1]).

O período denominado Médio Estoicismo compreende os séculos II – I a.C, é caracterizado por uma mudança no pensamento estoíco. Os sucessores dos primeiros estoícos, que antecederam Panécio, realizaram uma modificação importante no âmbito da lógica: não admitiam como critério de verdade somente a representação cataléptica, mas afirmavam que se deve perceber a relação com o conjunto de que faz parte (BRÉHIER. 1944. p. 385). No campo da física há um processual abandono de algumas características essenciais, principalmente no que diz respeito à teoria da conflagração universal. Panécio, influenciado por correntes platônicas, afirma que o cosmo conservará sempre a sua ordem estabelecida (BRÉHIER. 1944. p. 388). Como afirma um antigo fragmento: “Capazes [as estrelas] de conservar-se eternamente, poderão, em sua corrida sem fim através dos tempos, depreciar os ataques poderosos de uma duração ilimitada” (BRÉHIER. 1944. p. 386). No campo da ética, mudanças paulatinas também ocorrem. O pressuposto da vida moral continua sendo a vida conforme a natureza (BRÉHIER. 1944. p. 386), contudo, é dado um enfoque muito maior à

uma combustão geral do cosmo, que é seguida de um renascimento pelo qual o novo será exatamente como o anterior (eterno retorno). (REALE. 2007. p. 287).

³⁵ Deve-se entender o conceito de natureza como sendo a *physis* universal, aquela que é regida pela Razão Divina, pelo *Logos*. (Cf. REALE. 1994. p. 328). “Não há outro meio, nem mais apropriado, para chegar a teoria dos bens e dos males, das virtudes e da sabedoria senão a partir da natureza universal e do governo do mundo”. (Plutarco, Sobre as contradições dos estoícos, IX. APUD: IDELFONSE. 2007. p. 128).

³⁶ Cf. IDELFONSE. 2007. 128 – 133

³⁷ [Nel suo trattato *La natura dell'uomo* Zenone fu il primo a sostenere che il fine è vivere in modocoerente con la natura, ossia vivere secondo virtù: e infatti la natura ci conduce alla virtù].

dimensão do dever, da necessidade de adequação dos desejos à natureza universal³⁸. Característica que se reafirmará nos pensadores da terceira fase da *Stoa*.

O período imperial do estoicismo, que compreende os séculos I e II d.C., é demasiadamente caracterizado pela deliberação moral, o interesse pela lógica e pela física foi, paulatinamente, sendo reduzido (REALE. 2007. p. 325), contudo, sem prejudicar a sistematicidade da doutrina. Segundo Bréhier, isto é resultado do cenário político social no qual a reconstrução de padrões valorativos era necessária: “estas obras literárias que (...) entre os vícios crescentes da sociedade romana (...), tem como missão a reconstrução da moral” (1944. p. 405). Contudo, esta não tinha um caráter social³⁹, mas sim individual, o humano “passou a buscar a própria perfeição na interioridade da consciência”, que segundo Reale, proporcionou o surgimento de um forte sentimento religioso que caracterizou os escritos da época⁴⁰ (REALE. 2007. p. 325). Escritores como Sêneca Epicteto e Marco Aurélio ocuparam-se em deliberar, além de questões morais, sobre: a alma, a corporeidade e a espiritualidade do ser, bem como a vida após a morte, senso de Providência, entre outros (ULLMANN. 1996. p. 06). Todos estes temas tinham como pressuposto epistemológico o conceito de lei natural (ULLMANN. 1996. p. 07).

³⁸ “Indubitavelmente, não se deve fazer nada contra a natureza universal, mas respeitando-a, sigamos nossa própria natureza, ajustando àquela nossos desejos” (Cícero, *Los deberes II*, 110. APUD: BRÉHIER. 1944, p. 389).

³⁹ A partir desta perspectiva é importante enfatizar, apesar de não ter pretensões políticas, o discurso estóico acaba impactando o cenário político, sendo considerado algumas vezes suspeito por alguns imperadores (BRÉHIER. 1944. p. 406).

⁴⁰ “(...) nos escritos dos novos estóicos encontramos inclusive uma série de preceitos que lembram os preceitos evangélicos paralelos, como o parentesco comum de todos os homens com Deus, a fraternidade universal, a necessidade de perdão, o amor ao próximo e até o amor por aqueles que nos fazem o mal” (REALE. 2007. p. 325).

1.4.2 O Racionalismo Estóico e a fundamentação do conceito de lei natural.

Para discorrer acerca da estruturação do conceito de lei natural realizada pelos estóicos é necessário compreender que toda a sua doutrina é pressuposta em uma concepção racionalista de mundo. Como afirma Bréhier, Zenão foi o profeta do *Logos*: “sua tarefa consistia (...) em eliminar todo o irracional e em crer que só atua a pura razão, tanto na natureza quanto na conduta” (1944. p. 306). Contudo, não se deve inferir que este racionalismo do *Logos* seja sucessor do intelectualismo socrático, pois tal se fundamentava em um método dialético que proporcionava transcendência do dado sensível em vistas de encontrar a essência inteligível. Os estóicos, por sua vez, não buscam eliminar o sensível, mas buscam a integração da Razão com este, pois: “é precisamente nas coisas sensíveis onde a razão adquire a plenitude de sua realidade” (BRÉHIER. 1944. p. 306). Assim, para compreender melhor esta dimensão, é necessário entender a doutrina sobre o *Logos* e as razões seminais.

Necessário é relembrar que os estóicos concebiam o mundo “como uma unidade perfeita e divina, viva, contínua, auto criadora, organizada por leis inteligíveis e governada por uma razão providencial e presente em todos os lugares” (IDELFONSE. 2007. p. 31). Tal razão (*Logos*) se constitui o princípio ativo do universo⁴¹, a causa que penetra toda a matéria e que lhe doa uma forma e movimento⁴². A doutrina da penetrabilidade se fundamenta na doutrina da

⁴¹ “Reconhece que a lei é absolutamente necessária, que na realidade existe uma causa ativa e uma passiva, e que a primeira se constitui o intelecto de tudo, absolutamente puro e incontaminado”. [Riconobbe che è legge assolutamente necessaria che nella realtà ci sia una causa attiva e una passiva, e che la prima sia l'intelletto del tutto assolutamente puro e incontaminato] (ARMIN. 2006. [Bf] 302).

⁴² “Como bem se sabe o nosso Estoicismo sustenta isto: na natureza existem duas realidades das quais tudo deriva, a causa e a matéria. A matéria permanece imóvel, como um ser pronto a cada transformação e, portanto, permanece inerte se algo não o move. Ao contrário, a causa, isto é a Razão, dá forma a matéria e a transforma em tudo aquilo que quer, produzindo a partir desta os seres mais diversos”. [Come ben sai nostri Stoici sostengono questo: in natura esistono due realtà dalle quali tutto deriva, la causa e la materia. La materia giace immobile, come un essere pronto a ogni trasformazione, e però di per sé sarebbe inerte se qualcosa non la muovesse. Invece, la causa, cioè la Ragione, dà forma alla materia e la trasforma in tutto ciò che vuole, producendo a partire da essa gli esseri più diversi]. (ARMIN. 2006. [Bf] 303).

comistão total dos corpos⁴³: a divisibilidade ao infinito dos corpos possibilita que as partes destes possam unir-se de forma que dois corpos possam fundir-se em um (REALE. 1994. p. 302). Sendo que a partir desta doutrina é que se postula a existência das razões seminais: o *logos* que permeia toda a realidade se constitui como um sêmem, como potência germinativa presente em toda a realidade. Assim o universo estóico pode ser entendido como um grande organismo (REALE. 2007. p. 285), no qual todos os corpos se harmonizam.

Neste ponto pode-se constatar, não só a posição monista, materialista e panteísta adotada pela *Stoa*, mas também o racionalismo que fundamenta a compreensão da realidade, pois o *Logos*, a razão (divindade)⁴⁴ está em tudo, é tudo e coincide com o cosmo⁴⁵. Como afirma Reale: “todas as coisas, sem exceção, são produzidas pelo princípio divino que é *Logos*, inteligência e razão tudo é rigorosa e profundamente racional”. Necessário é esclarecer que tal afirmação possui uma consequência central no pensamento estóico: se tudo é produzido pelo *Logos* e o universo é entendido como um todo orgânico, esta produção possui um caráter finalista: “tudo é como a razão quer que seja (...) tudo é como deve ser e como é bom que seja” (1994. p. 313). Portanto, pode-se inferir que a razão determina aquilo que deve ser (Cf. GAZOLLA. 1999. p.39). Desta dimensão teleológica surgem duas questões que serão importantes para entendermos a noção de lei natural, são elas: a de Providência e de Destino.

A noção de Providência, como foi estruturada pelo estoicismo, não possui um viés transcendental e pessoal, mas sim imanente. Ela não é entendida como uma interferência na realidade, mas como o desdobramento causal da ação do

⁴³ “A substância é passível de modificação, porque se fosse imutável os fenômenos não se produziram desta. Nisto segue que deve haver a divisão ao infinito e a pura comistão total dos corpos”. [la sostanza è passibile di modificazioni, perché se fosse immutabile i fenomeni non si produrrebbero de essa. Ne segue che deve esistere la divisione all’infinito e pura la commistione totale dei corpi]. (ARMIN. 2006. [B.f] 482).

⁴⁴ É necessário esclarecer que a Razão universal, por vezes é identificada com a noção de divindade: “Deus, a Razão, o Destino e Zeus são uma só entidade” (Diórgenes Laércio, VII, 135. APUD. IDELFONSE. 2007. p. 32).

⁴⁵ Este possui diferentes significados mas em linhas gerais pode ser considerado “o sistema do céu, da terra e da natureza em si” (ARMIN. 2006 [B.f] 529). Diórgenes Laércio atesta um tríplice significado: “primeiro, [a razão, ou a divindade], cuja qualidade é idêntica à de toda substância do universo; ele é, por isso, incorruptível e ingênita, criadora da ordem universal, que em

*Logos*⁴⁶: “ela exprime o fato de todas as coisas terem sido feitas pelo *Logos*, como se deve e como é melhor que sejam” (REALE. 1994. p.314). Em outra perspectiva a Providência pode ser entendida como Destino. Contudo, como afirma Bréhier, não se pode confundir este conceito com o de determinismo científico, pois:

Não é, de modo algum, um encaminhamento de causas e efeitos, mas sim a causa única que faz, ao mesmo tempo, a união de todas as causas no sentido que compreende em sua unidade todas as razões seminais pelas quais se desenvolve cada ser particular. (1944. p. 318).

É interessante compreender que tal visão possui um caráter *fatalista*⁴⁷, de negação da possibilidade da liberdade, tendo em vista que nada foge ao Destino. Crisipo tentou, por meio da distinção dos dois tipos de causa⁴⁸, resolver esta aporia, contudo sem muito sucesso. Outros pensadores, por sua vez, afirmavam que a verdadeira liberdade residia em conformar a própria vontade com os

determinados períodos de tempo, absorve em si toda a substância do universo e, por sua vez, a gera de si”. (Diógenes Laércio, VII, 137. APUD. REALE. 1994. p. 303).

⁴⁶ Cícero testemunha a este respeito: “Vós afirmais amiúde que não há nada que um deus não possa fazer (...). Como os membros do homem movem-se sem qualquer esforço sob o impulso do pensamento e da vontade, assim ao aceno divino qualquer coisa pode tomar forma, mover-se e sofrer transformações. E isso afirmais, não movidos por frágeis superstições, mas com base em leis naturais precisas. De fato, é vossa convicção que a matéria primitiva da qual derivam, e que constitui todos os seres é, por si mesma, suscetível de dobrar-se e transformar-se de tal modo, que nada há que ela não possa formar ou transformar (...) mas existe a providência a dar-lhe uma forma e uma regra”. (Cícero, De nat. deor., III, 39, 92. APUD. REALE. 1994. p. 315).

⁴⁷ Mister é ressaltar que foi levantada a hipótese, por Pohlenz, de que estes conceitos da Providência e do Destino foram influências do pensamento semita, com o qual Zenão teve uma aproximação considerável. Contudo, segundo Reale, não se pode desconsiderar que o pensador estóico teve contato também com escritos gregos que tratavam desta perspectiva. (REALE. 1994. p. 317).

⁴⁸ Segundo Crisipo existem dois tipos de causas: as auxiliares e externas e as principais e perfeitas, às primeiras são relacionadas com a ação do Destino, as segundas são dependentes da vontade. “O surgimento em nós de determinada representação depende de causas auxiliares e externas a nós e, portanto, é fatal. Mas o assenso que damos ou não a tal representação e, portanto, também que se segue ao assenso não depende das causas auxiliares, mas de uma causa interna a nós, que é a única capaz de produzir o efeito; mas é uma causa que depende da nossa natureza interior e, portanto, livre”. (REALE. 1994. p. 318).

ditames do Destino, este que a manifestação do *Logos*⁴⁹: “Liberdade, portanto, é levar a vida em total sintonia com o *Logos*” (REALE. 1994. p. 319).

Sendo possível, pois, inferir a partir destas afirmações que, esta causa que atribui à realidade uma ordem – causa esta que se identifica com o *Logos* – pode ser alinhada com o conceito de *nómos*, de lei. Como se afirmou anteriormente, o estoicismo é uma corrente filosófica característica do período pós-alexandrino, no qual o sistema político-social estava se reestruturando. O sistema legal da época estava em colapso, as instituições políticas eram incoerentes com a legislação que haviam elaborado (GAZOLLA. 1999. p. 40). A *Stoá*, visando criticar o princípio da lei positiva e influenciados pela filosofia pré-socrática⁵⁰, afirmam a existência de uma só lei universal que a tudo ordena e dirige⁵¹, inclusive, o ser humano: “É necessário que a lei seja soberana a todas as coisas, divinas ou humanas. Deve dominar todas as realidades boas e más e exercer sobre ele poder e hegemonia⁵²” (ARMIN. 2006. [C.e] 314).

Cabe ressaltar, por fim, que o *Logos*, a razão universal, é, no estoicismo, identificado com a Natureza⁵³. Esta deve ser entendida a partir do conceito grego de *physis*, que indica o “princípio intrínseco agente que é que dá e que se torna forma de todas as coisas, isto é, o princípio que faz tudo nascer, crescer e ser” (REALE. 1994. p. 307). Sendo que, a partir desta perspectiva *Logos* e *Physis* se constituem os princípios atuantes⁵⁴, que garantem a ordenação racional do mundo:

⁴⁹ “A nossa liberdade reside na aceitação da Razão, que nada mais é que um ato de vontade”. [La nostra libertà risiede nell’assenso della ragione, che si traduce in un atto de volontà]. (ARMIN. 2006. [B.f] 981 [2]).

⁵⁰ Cabe ressaltar que esta influência foi recebida do filósofo jônico Heráclito de Éfeso (576-480) que afirmava a existência de uma conexão entre a nossa razão e a divina, que rege e governa todas as coisas do mundo. (IDELFONSE. 2007. p.35).

⁵¹ “O mundo foi estabilizado pela razão e pela lei e o próprio *Logos* é a lei” [... il mondo è reso stabile dalla saggenza e dalla legge, e che dio stesso è legge per se stesso]. (ARMIN, 2006. [A] 162 [5]).

⁵² [Bisogna che la legge sia sovrana di tutte le cose, divine o umane. Deve sovrastare tutte le realtà buone e cattive e su di esse esercitare potere ed egemonia].

⁵³ Tal percepção da pode ser comparada a de Heráclito de Éfeso (IDELFONSE. 2007. p. 35) que afirmava a existência de um raio que tudo governava: “De todas as coisas o raio fulgurante dirige o curso” (Hipólito, *Refutação*, IX, 10. APUD. SOUZA. 2000. p. 94). Sendo importante afirmar que o conceito de Natureza estruturado pelo estoicismo é devedor da especulação filosófica precedente. Pois assume tanto os significados materialistas da filosofia pré-socrática, como as espiritualistas de Platão e Aristóteles. (REALE. 1994. p. 307).

⁵⁴ Crisipo “argumenta que o poder divino é colocado no *Logos*, alma e mente da natureza universal e, na verdade o mundo em si é deus, porque decorrem da manifestação de sua alma”.

Visto que a natureza universal se estende a tudo, tudo que acontece no universo e em qualquer uma das suas partes deverá acontecer em conformidade com esta natureza e com sua razão, segundo uma sequência que não encontra obstáculo; visto que nada existe fora do universo para se opor a seu governo e em nenhuma das suas partes são possíveis um movimento ou estado que não sejam em conformidade com esta natureza. (Plutarco, *Sobre as contradições dos estóicos*, XXXIV. APUD. IDELFONSE. 2007. p. 35).

Contudo, é necessário novamente especificar que esta ordenação racional da realidade, que ressalta a ação do *Logos* e da natureza universal, segundo vários autores, como: Bréhier⁵⁵, Reale⁵⁶ e Gazolla⁵⁷, possui uma finalidade pontual: repensar a ordem ético-política. “O *Logos*, é princípio criador [e ordenador] do cosmo na física, e é princípio normativo na ética” (REALE. 1994. p. 273). Assim é mister afirmar que esta concepção racionalista de mundo será o fundamento da concepção ética do estoicismo.

1.4.3 O conceito de lei natural e a ética da *Stoá*.

Como afirma Vaz: “o ponto de partida da Ética [estóica] são os modos com que a *Physis*, ou seja, o *Logos*, ou a Razão se manifesta originalmente no ser humano” (1999. p. 154). Sendo que esta manifestação⁵⁸ se dá por meio de duas tendências: à auto conservação e à apropriação do próprio ser. O termo grego *oikeiosis*, que deriva do substantivo *oikos* (casa), designa aquilo que é familiar, íntimo, pessoal. Tal indica a indispensável apropriação de si, do próprio ser⁵⁹, que

[Sostiene che la forza divina è riposta nel Logos e nell'anima e nella mente della natura universale, e che anzi lo stesso mondo è dio in quanto è risultato dell'effusione del suo animo]. (ARMIN. 2006. [B.f] 1077).

⁵⁵ Citado na introdução desta parte.

⁵⁶ “A física (...) é constituída em função da ética”. (REALE. 1994. p. 297).

⁵⁷ “Evidentemente, essas posições não são ingênuas e deixam entrever um discurso fundado na *physis*, dirigindo à ordem ético-política”. (GAZOLLA. 1999. p. 44).

⁵⁸ Vários historiadores atestam esta, cabendo citar: Bréhier (1944. p.323), Idelfonse (2007. p. 134-135), Reale (1994. p. 330) e Vaz (1999. p. 154-155)

⁵⁹ Cabe ressaltar que esta tendência é comum a todos os seres vivos, sendo manifestada de diferentes formas: nas plantas e vegetais ela é inconsciente, nos animais é ligada aos impulsos e nos seres humanos este é sustentado pela intervenção da razão (REALE. 1994. p. 330). Como afirma Diógenes Laércio: “Quando nos seres vivos se encontra acrescentada, além disso, a

“procede, necessariamente da autoconsciência (*synaisthesis*) que acompanha a percepção e alimenta a tendência primitiva de auto conservação” (VAZ. 1999. p. 155). Esta relação entre, *oikeosis* e *synaisthesis* é explicada por Pohlenz:

O ser vivo difere da planta por causa da alma, cuja primeira manifestação é a percepção. Tão logo o ser vivo percebe algo branco ou quente, tem também consciência do processo interior com o qual é tocado pela impressão do branco e do quente. À percepção externa é, pois, ligada desde o nascimento com uma *synaisthesis*, uma ‘co-percepção’ interna, uma consciência do próprio eu; dessa percepção de si nasce o primeiro movimento da alma em direção a um objeto, isto é, o primeiro instinto. Este consiste num voltar-se do sujeito para o próprio ser, aquele ser que ele sente como pertencente a si, e do qual ele se apropria. Esta é a *oikeosis*. Mas, como a percepção de si é necessariamente acompanhada de um sentido de complacência, também o amor de si é inato no ser vivo, e este amor praticamente se manifesta no instinto de conservação, o qual recebe tudo o que favorece o próprio ser e evita o contrário. (*La Stoá*, I. p. 228. APUD. REALE. 1994. p. 330).

Assim, pode-se concluir que a tarefa primordial da ética é a realização da *oikeosis*, da apropriação do próprio ser (VAZ. 1999. p. 155). No caso específico do humano a característica ontológica preponderante, a sua *physis*, é a racionalidade: “O que é próprio do homem é a razão” (Sêneca, *Epist.* 76, 9. APUD. REALE. 1994. p. 329), portanto, deverá este, como afirma Sêneca⁶⁰, apropriar-se, conciliar-se com o seu ser racional⁶¹.

Neste ponto, é interessante destacar que a doutrina ética do Pórtico⁶² possui como finalidade a realização do humano, ou seja, a obtenção da verdadeira

impulsão que eles utilizam para seguir no sentido daquilo que lhes é próprio, para esses seres vivos o [comportamento] conforme à natureza consiste em serem governados em conformidade com o impulso. Mas, quando a razão é dada aos seres racionais tendo em vista uma regulação mais perfeita, de forma justa, para eles, viver segundo a natureza torna-se viver segundo a razão. Esta vem de fato se acrescentar como um artesão [trabalhando] sobre o impulso” (VII, 86. APUD. IDELFONSE. 2007. p. 133).

⁶⁰ “Vós dizeis, objeta-se, que todo animal em primeiro lugar conforma-se à própria constituição; por outro lado, a constituição do homem é racional e, portanto, o homem conforma-se consigo mesmo, não enquanto ser vivo, mas enquanto ser racional”. (Sêneca. *Epist.* 121, 14. APUD. REALE. 1994. p. 332).

⁶¹ Sendo importante pontuar que esta Razão, este *Logos*, esta *Physis*, é um fragmento da Razão, *Logos* e *Physis* universal (REALE. 1994. p. 329).

⁶² Cabe ressaltar que esta não é uma característica somente da filosofia estóica, outras correntes como o Epicurismo e próprio aristotelismo, possuem esta finalidade. (Cf. VAZ. 1999. p. 142-143).

felicidade (*eudaimonia*). Para que esta possa ser alcançada, é necessário que se viva conforme a *physis*, a natureza própria: “Viver segundo a natureza para os estóicos equivale a viver bem, e viver bem é para eles ser feliz, segue-se que o viver segundo a natureza corresponde a ser feliz⁶³” (ARMIN. 2006. [C.e] 17 [1]). Sendo que, a vida conforme a natureza, conforme a razão, é que pauta as normas de conduta moral⁶⁴.

A partir desta perspectiva, torna-se necessária a distinção entre os seres que cooperam para a *oikeiosis* do humano, os que se opõem a esta e os que são considerados indiferentes (VAZ. 1999. p. 155). Para tal, deve-se pressupor aquilo que é considerado sua tendência primeira, como foi visto, a saber: a conservação e realização, sendo que: “bem é o que conserva e incrementa o nosso ser; mal é, ao contrário, o que danifica e diminui” (REALE. 1994. p. 333). Tendo como parâmetro a *physis* do humano, que é a razão, pode-se afirmar que os bens são aqueles que atendem as exigências desta, ou seja, são aqueles que estabelecem o vínculo entre a ação ética e o *Logos*, e os males se constituem naquilo que se opõe a esta vinculação. No que diz respeito aos indiferentes, cabe afirmar que estes são considerados como tal, pois dizem respeito à situações que envolvem a natureza biológica, e que não estão diretamente ligadas ao *logos*, se constituindo, portanto, como moralmente indiferentes⁶⁵.

“E Zenão, não seguia a opinião deles (os Peripatéticos) hipotetizando que o fundamento da felicidade esta na natureza e na realidade conforme a natureza?” (ARMIN. 2006. [A] 183).

⁶³ [Vivere secondo natura per gli Stoici equivale a vivere bene, e vivere bene è per loro, essere felici, ne segue che il vivere secondo natura corrisponde ad essere felici].

⁶⁴ Diógenes Laércio cita Crisipo: “nossas naturezas são partes do Universo. É por isso que o fim se torna: viver conforme a natureza, quer dizer, ao mesmo tempo a sua própria e a do Universo, não produzindo com nossas ações nada daquilo que a Lei costuma interditar, a saber, a Razão direta que percorre todas as coisas”. (VII, 87. APUD. IDELFONSE. 2007. p. 131).

⁶⁵ Cabe ressaltar que os indiferentes, por mais que se apresentem como tais possuem uma distinção, pois do ponto de vista físico, alguns são dotados de valor e outros carecem de valor: “Das coisas que tem valor, algumas têm muito, outras pouco. De modo semelhante, das coisas que tem desvalor, algumas tem muito, outras tem pouco. Ora, as que têm muito valor chamam-se preferidas, as que têm muito desvalor são chamadas não preferidas, ou rejeitadas. Quando se diz preferido, entende-se algo por si indiferente, que escolhemos por razão de preferência. O mesmo vale para o rejeitado, e os exemplos, segundo o princípio de analogia, são os mesmos. Nenhum dos bens [entenda-se: dos bens em sentido estrito, isto é, os bens morais e espirituais] é preferido, pois os bens tem já, por si mesmos, o máximo valor e estima; enquanto o preferido, encontrando-se num lugar secundário e com um valor e estima menores, aproxima-se de algum modo da natureza dos bens”. (Estobeu, *Anthol.*, II, 84, 21. APUD. REALE. 1994. p. 337). Sendo que os primeiros são denominados preferíveis e os segundo não-preferíveis, a título de exemplo cabe citar que os indiferentes preferíveis são: a vida, a inteligência, a saúde, a força física, a riqueza, entre

As coisas, ou são boas, ou são más, ou são indiferentes. Aquelas boas são: sapiência, temperança, justiça, coragem e tudo o que é virtude ou parte da virtude. Os males, ao invés, são estes: intemperança, injustiça, e tudo o que faz parte do vício. E os indiferentes, são: a vida e a morte, a fama e a obscuridade de vida, o prazer e a dor, a riqueza e a pobreza, a saúde e a doença, e outras coisas similares⁶⁶. (ARMIN. 2006. [C.e] 70).

Sendo o bem, o princípio que viabiliza a autoapropriação, e sendo este identificado com a virtude, pode-se afirmar que somente uma vida virtuosa é que viabiliza a possibilidade de alcançar a felicidade⁶⁷ (VAZ. 1999. p. 156).

1.4.4 A virtude, a lei natural e a realização humana.

A construção do conceito de virtude (*areté*) possui um histórico muito complexo, mesmo se delimitarmos a compreensão deste à Grécia antiga. Estudos filológicos apontam que as raízes conceituais são uma herança dos povos indo-europeus. Os grandes poetas gregos do Século XII, Homero e Hesíodo, trabalhavam com a noção de virtude, contudo esta possuía uma acepção ligada à dimensão militar de coragem, mérito, honra e glória. Platão, por sua vez, discorda desta concepção correlacionando a virtude com uma postura interior, como uma prerrogativa do espírito humano (COMPAGNONI. 1997. p. 1277). Tal acepção também é desenvolvida por Aristóteles, que descreve a virtude como a realização efetiva do bem, pois, “aperfeiçoa a boa conduta do ser (...) e torna estimável a sua atuação” (ARISTÓTELES. 1987. 1606a). Ele a compreende como dividida em dois

outros, e os indiferentes não-preferíveis se constituem o seu oposto: a morte, a estupidez, a enfermidade, a fraqueza, a pobreza. (REALE. 1994. p. 337).

⁶⁶ [Le cose, o sono buone, o sono cattive, o sono indifferenti. Quelle buone sono di questo tipo: saggezza, temperanza, giustizia, coraggio e tutto ciò che è virtù o ha parte della virtù. Il mali invece sono questi: intemperanza, ingiustizia e tutto ciò che è vizio o ha parte del vizio. Ed ora ecco gli indifferenti: la vita e la morte, la fama e l'oscurità di vita, il piacere e il dolore, la ricchezza e la povertà, la salute e la malattia, e altre cose simili].

⁶⁷ “Para a felicidade a virtude não necessita de nada...” [Ai fini della felicità la virtù non há bisogno di nulla....] (ARMIN, 2006. [A] 187 [1]).

grupos: as éticas e as dianoéticas, sendo as primeiras fruto do hábito⁶⁸ e as segundas como próprias da natureza racional do humano, como qualidades do intelecto. Dentre estas dá destaque à *phrónesis*, uma sabedoria prática, uma propensão estável para agir, que proporciona ao homem a conquista da felicidade⁶⁹.

No que diz respeito à acepção do estoicismo sobre o conceito de virtude, é necessário ressaltar que se constata nitidamente uma correspondência entre: “bem = razão = virtude” (VAZ. 1999. p. 156). Como se afirmou anteriormente, todos os seres devem viver segundo sua natureza. No caso do humano, esta é a racionalidade, que tende a proporcionar uma autoconsciência (*synaisthesis*) que é possível através da experiência dos bens, que expressam e atualizam a natureza, sendo portanto considerados virtudes: “A virtude é uma disposição estável e coerente da alma, que torna digno de louvor àqueles que o são... de modo conciso, a virtude pode ser chamada também de reta razão⁷⁰...”. (ARMIN. 2006. [C.e] 198). Assim, a virtude é o aperfeiçoamento do que é peculiar do humano, isto é, da racionalidade, que leva a atingir seu escopo: “A virtude é uma disposição para viver segundo a natureza; ela é desejável por si mesma, (...) nela reside a felicidade”. (Diórgenes Laércio, VII, 89. APUD. REALE. 1994. p. 340). Para a *Stoá*, quem possui a virtude, entendida como o *logos* harmonizado de forma perfeita, só

⁶⁸ As virtudes éticas são o “resultado do hábito (...) nenhuma (...) surge em nós por natureza” (ARISTÓTELES. 1987. 1103a). “As virtudes (...) adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura”. (ARISTÓTELES. 1987.1103 a).

⁶⁹ A sabedoria consiste no direcionamento correto da vida do homem, “é uma disposição prática, acompanhada da razão veraz, em torno do que é bem e mal para o homem.” ((ARISTÓTELES. 1987. 1140b). “A *phrónesis* ajuda [o homem para que este se direcione] corretamente sobre os verdadeiros fins (...), no sentido de indicar os meios idôneos para os alcançar.” (REALE. 1994. p.418). Ela ajuda, portanto, a alcançar as coisas que conduzem àqueles fins porém ela não indica nem determina os fins. Os verdadeiros fins são captados pela virtude ética que corrige o querer de modo correto. “A obra de um homem só é perfeita quando esta de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhemos os devidos meios (...) Não é possível ser virtuosos sem a sabedoria, nem ser sábios sem a virtude ética” (ARISTÓTELES. 1987. 1144a.) Assim, a finalidade da vida humana é a felicidade, que é alcançada com a ajuda da virtude: a justa proporção entre os extremos, contudo para que atinja-se este justo meio torna-se necessário a sabedoria, a *phrónesis* que é o que indica os meios corretos para se poder atingir o fim a justa medida e conseqüentemente a felicidade.

⁷⁰ [La virtù è una disposizione stabile e coerente dell’animo, che rende degni di lode quelli in cui si trova ad essere... In modo assai conciso la stessa virtù può chiamarsi anche retta ragione...].

pode praticar ‘ações perfeitas’ (*katóρθoma*)⁷¹, significando que as ações “levam necessariamente consigo a carga de perfeição da fonte da qual derivam” (REALE. 1994. p. 346). A partir desta noção cabe pontuar a concepção de dever (*kathékon*), que não possui a mesma significância da modernidade⁷², pois sua fundamentação esta diretamente ligada à *physis*: as ações precisam ser realizadas conforme a natureza para serem racionalmente justificadas. Sendo esta a compreensão que a filosofia do Pórtico possui de dever: “Os estóicos entendem por dever o ato que se pode justificar racionalmente, enquanto é conforme com a natureza” (Diórgenes Laércio, VII, 107. APUD. REALE. 1994. p. 349).

Entender a virtude como aperfeiçoamento da racionalidade pressupõe afirmar que aquela deve ser ciência e conhecimento. Poder-se-ia indagar: ciência e conhecimento de quê? Dos bens e dos males⁷³. Constituindo-se una, a virtude é também múltipla, pois são vários os modos de realizar o bem⁷⁴. Tradicionalmente estas são divididas em um número de quatro, denominadas de cardeais:

⁷¹ O conceito de *katóρθoma* indica a ação que se fundamenta na virtude, e portanto, contém todas as características desta: e chama-se *katóρθoma* justamente porque deriva de um ‘orthós logos’; é ação perfeita porque inspirada e sustentada por um logos perfeito” (REALE. 1994. p. 347).

⁷² O conceito de *katóρθoma* indica a ação que se fundamenta na virtude, e portanto, contém todas as características desta: e chama-se *katóρθoma* justamente porque deriva de um ‘orthós logos’; é ação perfeita porque inspirada e sustentada por um logos perfeito” (REALE. 1994. p. 347). Kant estabelece uma modificação pontual no conceito de dever. Segundo Tugendhat, ele “faz a distinção, comum em toda a ética desde Aristóteles, entre uma ação apenas de acordo com o dever e uma ação por dever. (...) Kant pode agora reivindicar com razão que a proposição, que só o agir por dever, e não já o agir de acordo com o dever, é bom, segue imediatamente da sua proposição inicial”. (2000. p. 119). Como é especificado na Fundamentação dos Costumes: “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade inclinação, mas nunca respeito, exatamente porque é simplesmente um efeito e não uma atividade de uma vontade. De modo igual, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro, posso muito, no primeiro caso aprová-la e no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é, considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objeto de respeito, portanto o mandamento, aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito (...) Ora se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei objetivamente, e subjetivamente, o puro respeito por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações” (KANT. 1992. p. 115).

⁷³ “...a virtude da alma: a ciência dos bens e dos males”. [... la virtù dell’anima: la scienza dei beni e dei mali]. (ARMIN. 2006. [C.e] 256).

⁷⁴ Há uma controvérsia entre alguns pensadores se a virtude é única ou múltipla, sendo mister assinalar que a aceita pela tradição é a da multiplicidade. Cf. VAZ. 1999. p. 156. “Para Cleante e Crisipo as virtudes são mais do que quatro”. [Per Cleante e Crisipo Le virtù sono più di quattro]. (ARMIN. 2006. [CA] 565).

sabedoria, temperança, fortaleza e justiça⁷⁵, sendo que todas as demais são subordinadas a estas⁷⁶. Outra característica importante, no que se refere as virtudes é a dimensão absoluta que estas possuem⁷⁷, não permitindo gradações, elas estão presentes em cada ato virtuoso “na totalidade de sua essência e excluindo qualquer estado intermediário entre [ela] e o vício” (VAZ. 1999. p. 157).

Cabe ressaltar também a noção de universalidade da virtude: esta perpassa a todos os humanos, sem qualquer distinção de gênero, classe social, raça e cultura. Como afirma Sêneca: “A virtude não é vetada a ninguém, é permitida a todos, acolhe a todos, chama todos a si, livres, libertos, escravos, reis, êxules. Não escolhe a casa ou o patrimônio...” (Sêneca, *De beneficiis*, III, 18. APUD. REALE. 1994. p. 345). Constata-se, desta forma, que os estóicos ultrapassam os limites particularistas de outras doutrinas⁷⁸, pois viabilizam a possibilidade de vivência de valores universais, que por sua vez estavam calcados nas doutrinas do *logos* e da *physis*, que procedem da noção de lei natural⁷⁹ (VAZ. 1999. p. 157).

⁷⁵ “Sabedoria (*phrónesis*) é ciência do que se deve fazer, do que não se deve e do que não está nem sob a outra condição, ou *ciência* dos bens e dos males e das coisas indiferentes para a natureza do homem que vive em sociedade. (...) a temperança (*sophrosyne*) é a ciência do que é desejável, do que se deve evitar e do que não é nem uma coisa, nem outra; justiça (*dikaioisyne*) é a ciência capaz de atribuir a cada um o que merecer; fortaleza (*andreía*) é a ciência do que é temível, do que não o é e do que não pertence a nenhuma das duas categorias”. (Estoubeu, *Anthol.*, II, 59, 4. APUD. REALE. 1994. p. 342-343).

⁷⁶ “Dentre as virtudes, algumas são primárias, outras subordinadas àquelas; as primárias são quatro: sabedoria, temperança, fortaleza e justiça. (...) Ora, subordinadas a sabedoria, são: conselho, reflexão, perspicácia, bom senso, destreza, cautela. [Subordinadas] à temperança: tempestividade, decoro, recolhimento, continência. À fortaleza: firmeza, coragem, magnanimidade, ardor e operosidade. À justiça: piedade, bondade, sociabilidade, afabilidade...”. (Estoubeu, *Anthol.* II, 60, 9. APUD. REALE. p. 343).

⁷⁷ “Cada virtude, de fato, é sabedoria, enquanto conhece as coisas que deve fazer, cada uma é fortaleza enquanto luta, cada uma é temperança enquanto impulsiona ao melhor, cada uma é justiça enquanto atribui às coisas o que lhes convém”. (Olimpiodoro, *In Plat. Alcib, pr.* P. 24. APUD. REALE. 1994. p. 344).

⁷⁸ Diferentemente das escolas filosóficas clássicas, as escolas helenas, admitiam esta universalidade. Segundo Reale, isto ocorreu por causa da modificação estrutural da polis: “A queda das estruturas da *polis*, as quais, no passado, para os próprios filósofos, constituíram-se em categorias do pensar político, (...) tornava agora possível uma coerência no pensamento moral, que, pelas razões assinaladas, faltou aos filósofos da era clássica” (REALE. 1994. p. 345).

⁷⁹ “A lei (...) é suma razão, inata na natureza, que ordena o que deve ser feito e proíbe o contrário” (Cícero *De legibus*, I, 6, 18. APUD. REALE. 1994. p. 353).

1.4.5 Para um delineamento da influência do conceito de lei natural estóico no pensamento cristão

Importante é ressaltar que vários conceitos sistematizados pela *Stoa* – como: o *Logos*, a *physis*, a lei natural, a virtude e a universalização desta – influenciaram o pensamento posterior de forma pontual. Vários historiadores da filosofia⁸⁰ afirmam a influência que o estoicismo teve em todo o pensamento posterior. Em sua maioria efetivam uma correlação da doutrina do Pórtico com o Cristianismo nascente, principalmente no que diz respeito à dimensão ética. Contudo, alguns, como Idelfonse chegam a estabelecer correlações com correntes filosóficas da modernidade e da contemporaneidade. No que diz respeito à primeira, o autor busca demonstrar paralelos com a filosofia kantiana, principalmente no sentido da noção de Lei Universal da natureza (IDELFONSE. 2007. p. 153). No caso da segunda, demonstra aproximações com a filosofia nietzschiana, principalmente da doutrina da conflagração universal com a doutrina do eterno retorno do mesmo (IDELFONSE. 2007. p. 181). No entanto, tais deliberações não se constituem objeto deste, por este motivo nos ateremos as influências do estoicismo na construção no cristianismo nascente.

Segundo Tarnas⁸¹, o Cristianismo, enquanto doutrina, se constitui uma composição do conteúdo da pregação de Cristo, da tradição Judaica e do pensamento helênico, sendo que deste possui traços, principalmente da filosofia platônica e do estoicismo (TARNAS. 2000. pp. 121-122). Pohlenz, por sua vez, afirma que: “Sem o encontro do estoicismo com o cristianismo, não se pode compreender a evolução espiritual do cristianismo primitivo” (Pohlenz, v. I. p. 463. APUD. ULLMANN. 1996. p. 119). Ele também afirma a possibilidade de Cristo ter

⁸⁰ Pode-se citar: BRÉHIER. 1944. p. 301, IDELFONSE. 2007. p. 153. 179-180, ULLMANN. 1996. pp. 126-133, VAZ. 1999. p. 173.

⁸¹ Como afirma Tarnas: Essa estrutura não abrangia apenas os fatos lembrados da vida de Jesus, mas, diversas tradições orais, lendas, parábolas, provérbios, profecias e visões subsequentes. Eram interpoladas comparações com as escrituras hebraicas, outras influências judaicas, gregas e gnósticas, uma teologia redentora e visão da história bastante complexas” (2000. p. 112).

entrado em contato com a filosofia do Pórtico⁸², tendo em vista as profundas semelhanças doutrinárias, como: a submissão ao *Logos*, entendido como vontade divina e a noção de pureza interior a partir da vivência da virtude (ULLMANN. 1996. p 120). Sendo importante ressaltar que a doutrina do *Logos*, recebe uma interpretação inovadora a partir da correspondência entre Cristo e este:

Em sua compreensão do Cristo como o *Logos* encarnado, os primeiros teólogos cristãos sintetizavam a doutrina filosófica grega da racionalidade divina inteligível do mundo com a doutrina da Palavra do Deus criador, que manifestava uma vontade providencial de um Deus pessoal e dava à história humana seu significado salvacionista (TARNAS. 2000. p. 122).

No que diz respeito, especificamente, à questão da lei natural é possível estabelecer aproximações muito profundas com a doutrina cristã, até mesmo é possível afirmar que a noção de lei natural estoíca influencia a construção da doutrina teológica da lei natural. No intuito de ratificar esta afirmação abordaremos, no próximo capítulo, a teologia de Paulo, Agostinho e Tomás, procurando demonstrar as possíveis influências estoícas na aceção do conceito de lei natural.

⁸² “Não se pode excluir a possibilidade de Jesus ter entrado em contato superficial com a filosofia

2 O CONCEITO DE LEI NATURAL E SUA ASSIMILAÇÃO NA TEOLOGIA CRISTÃ

Como constatamos no capítulo anterior, o conceito de lei natural, tal como foi sistematizado pelo estoicismo, passou por um processo de construção. Várias foram as correntes filosóficas que discutiram acerca deste conceito. A sofística abordou a questão da contraposição entre a lei natural e a lei positiva, ressaltando a superioridade daquela sobre esta. Platão utilizou o conceito de lei natural para fundamentar a sua concepção do governante ideal. Em Aristóteles, a partir de toda a sua metafísica, podemos inferir que a lei natural é a autorrealização do ser.

A filosofia do Pórtico, a partir de sua concepção racional de mundo – de uma Razão Universal (*Logos*) que ordenava tudo ou de uma Natureza (*Physis*) princípio agente que dá forma a todas as coisas – afirmava a existência de uma lei que era soberana a todas as coisas, inclusive ao homem. Era dado um enfoque especial à dimensão ética, na qual esta soberania ficava mais clara. O bem e a felicidade eram alcançados na vida conforme à natureza, conforme a lei natural. Toda esta sistematização feita pelo estoicismo influenciou deveras o pensamento cristão, como afirma Ullmann: “A filosofia pagã continha muitos elementos de verdade, que, para os espíritos sinceros, serviam como que de suporte para o cristianismo” (1996, p. 119). Em especial, buscaremos apontar a assimilação que a teologia cristã – de Paulo, Agostinho e Tomás – fez do conceito de lei natural.

2.1 O CONCEITO DE LEI NATURAL NA TEOLOGIA PAULINA

Na teologia paulina, principalmente na *Epístola aos Romanos*, a problemática da Lei constitui um dos temas centrais. Contudo, para compreender a base epistemológica que Paulo utiliza para fundamentar sua argumentação é

popular grega”. (Pohlenz. v. I, p. 402. APUD. ULLMANN. 1996. p. 119).

necessário ter em mente que, em sua formação, recebeu influências tanto da cultura judaica quanto da cultura helênica. Ele nasceu em Tarso, na Diáspora, e foi educado na Palestina, mais especificamente em Jerusalém, “aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei” (At. 22, 3). Portanto, no que diz respeito a Lei, terá dois referenciais: um estritamente judaico e outro influenciado pelo helenismo. Mas, antes de abordar estes referenciais demonstrando o impacto que exerceram na teologia paulina é necessário discorrer sobre o evento que, segundo alguns, foi fundante para a reorientação teológica de Paulo: o evento de Damasco.

2.1.1 O evento de Damasco como referencial para a compreensão da problemática da lei natural na teologia paulina

Entre os biblistas não há consenso se a experiência primeira de Paulo com Cristo constitui uma conversão ou um chamado para anunciá-Lo entre os gentios. Dentre eles, Stendahl afirma que na estrada de Damasco não ocorreu uma conversão, mas sim um chamado. Esta idéia é testificada tanto nos escritos lucanos quanto paulinos.

Nos *Atos dos Apóstolos*, Lucas descreve duas passagens nas quais o evento de Damasco constituiu um chamado para anunciar o Evangelho entre os gentios. O escritor coloca na boca de Paulo esta narração: “tu hás de ser testemunha, diante de todos os homens, do que viste e ouviste” (At. 22, 15). Em um versículo posterior a expressão “todos os homens” é especificada: “Vai, porque é para os gentios, para longe, que quero enviar-te” (At. 22, 21). Em outro relato, quando o apóstolo está perante o rei Agripa, novamente encontra-se a referência sobre seu chamado: “... para constituir-te servo e testemunha da visão na qual me viste (...) [para] as nações gentias, às quais te envio” (At. 26, 16. 17).

Nas epístolas de Paulo não se encontram referências explícitas ao episódio de Damasco, mas, por várias vezes são feitas menções a este, principalmente quando o autor se refere a sua vocação. Nas introduções de algumas de suas

cartas se autodenomina apóstolo de Cristo, outras vezes reafirma seu chamado a sê-lo. Em outras passagens indica o público ao qual se destina sua atividade apostólica: "...por quem recebemos a graça e a missão de pregar (...) entre todos os gentios" (Rm 1, 5). Na carta à comunidade da Galácia defende esta vocação: "Quando (...) por sua graça, houve por bem revelar a mim o seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios..." (Gl 1, 15-16). Nesta perspectiva, é que Stendahl afirma que Paulo começa a questionar a Lei, pois se Cristo veio para gentios e judeus, ela, da forma como era concebida, não poderia continuar sendo basilar. Para o autor, a nova concepção da Lei na teologia paulina advém quando este questionamento é respondido (HAWTHORNE. 2008. 261).

Cabe salientar que esta resposta emana da experiência de Damasco e é alimentada pela tradição apostólica: na morte e na ressurreição de Cristo se constitui um evento salvífico para todos os seres humanos (BULTMANN. 2004. p. 361): "Nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios loucura, mas, para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus" (1Cor. 1, 23-24).

Segundo Bultmann, Paulo concebe o evento salvífico da morte e ressurreição como graça de Deus e, portanto, possui um poder de transformação radical da vida humana (2004. 361). Dunn, por sua vez, afirma que no coração da teologia paulina está o "impacto da revelação e da graça divina sobre o ser humano" (2003, p. 81). Paulo utiliza termos referentes à concepção cúltica judaica para afirmar que por meio do sacrifício de Cristo alcançou-se o perdão dos pecados: "Deus o expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue, mediante a fé" (Rm 3, 25). Portanto, por meio deste sacrifício é que o humano é resgatado. Poderíamos questionar: resgatado do quê? "Da maldição da lei" (Gl 3, 13), do castigo imposto ao pecado entendido como transgressão desta (BULTMANN. 2004. 363). Contudo, para compreendermos efetivamente o impacto desta dimensão soteriológica da problemática da lei na teologia paulina, é necessário abordar algumas noções de antropologia peculiares ao apóstolo dos gentios.

2.1.2 A antropologia paulina e sua relação com a lei

Em suas epístolas Paulo utiliza, diversas vezes, alguns pressupostos antropológicos para fundamentar suas argumentações teológicas. Isto se deve ao fato, como constatamos anteriormente, do eixo central da doutrina paulina ser a influência decisiva da revelação e da graça sobre o ser humano (DUNN. 2003. p. 81). Trata-se, portanto, de uma teologia relacional, ou seja, que não especula somente temas sobre Deus em si, ou sobre o humano em si, mas que se preocupa mais “com a humanidade em relação a Deus, com os homens e mulheres nas suas relações mútuas e, subseqüentemente, com Cristo enquanto resposta de Deus à condição humana” (DUNN. 2003. p. 83). Nesta perspectiva, pode-se afirmar que a vida humana se configura a partir do seu relacionamento com Deus e com o mundo.

No que diz respeito a problemática da lei, mais especificamente à nova interpretação que Paulo dá a ela, esta perspectiva relacional é central. Desta forma, torna-se importante compreendermos as influências que fundamentaram a doutrina antropológica paulina. Para tanto, necessário é citar um grande debate realizado em fins do século XIX, início do XX, no qual questionava-se se foram as categorias helênicas ou as judaicas que mais influenciaram a construção das concepções paulinas. Atualmente, alguns autores, como Bultmann e Dunn, afirmam a existência de um sincretismo, devido a influência, como se ressaltou anteriormente, do pensamento helenístico do judaísmo da diáspora. Como afirma Dunn:

Poucos contestariam que o uso que Paulo faz de *psyche* (alma) está em continuidade direta com o hebraico *nephesh*, e o mesmo se pode dizer de *sarx* (carne) e *pneuma* (espírito). Ao mesmo tempo é sabido que *soma* (corpo) não tem equivalente direto em hebraico, que *nous* (mente) é conceito muito mais caracteristicamente grego que hebraico”. (DUNN. 2003. pp. 84-85).

A partir desta compreensão, torna-se necessário discorrer sobre alguns dos conceitos antropológicos utilizados por Paulo que nos auxiliarão na compreensão da problemática da Lei, a saber: *soma*, *sarx*, *psyche* e *nous*.

O conceito de *soma* (corpo) constitui deveras um dos termos mais importantes no discurso paulino sobre a humanidade. Ele não deve ser entendido somente em seu sentido físico, como um organismo material, mas como uma corporificação da pessoa. Esta se constitui como tal em determinado ambiente, com o qual estabelece um relacionamento experiencial, ou seja, “é o eu corporificado, o meio com o qual eu e o mundo agimos um sobre o outro. (...) O corpo é o meio dessa interação e cooperação” (DUNN. 2003. p. 87). Importante é assinalar que esta interação possibilita a ideia de corpo social, ou seja, “corpos trabalhando juntos em harmonia para um objetivo comum” (DUNN. 2003. p. 87). Nesta perspectiva, o apóstolo afirma na *Carta aos Coríntios*, que “vossos corpos são membros de Cristo” (1Cor 6, 15), e ainda: “vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros” (1Cor. 12, 27) indicando, desta forma, que os atos corporais demonstravam a fidelidade e o caráter do seu compromisso moral e discipulado.

Outro conceito importante na antropologia paulina, muitas vezes confundido com o de *soma*, é o de *sarx*. Traduzido por carne, este termo foi foco de diferentes interpretações que causaram certo nível de confusão sobre sua real significância (DUNN. 2003. p. 93). Em um primeiro sentido ela pode ser entendida como uma força cósmica hostil, como um princípio de pecado. Uma segunda interpretação não é feita a partir de pressupostos cosmológicos, mas sim psicológicos, distinguindo duas utilizações do termo *sarx*: *en sarki* (na carne) e *kata sarka* (segundo a carne); o primeiro denota uma vida terrena, entendida como efêmera e a segunda, como afirmamos anteriormente, uma orientação espiritual por meio da qual se busca viver a vida em seu nível terreno (DUNN. 2003. p. 94).

O conceito de *psyche*, por sua vez, possui uma correlação com o de *soma*, pois é utilizado para indicar o homem na completude de seu ser. Mister é ressaltar que Paulo não contrapõe dualistamente estas realidades, pois como afirma Bultmann: “assim como ele [Paulo] desconhece a concepção helenista-grega da imortalidade da alma (separada do corpo), tampouco usa *psyche* para designar a

sede ou a força da vida espiritual que dá forma à matéria” (2004. p. 260). Na teologia paulina este conceito possui um significado muito semelhante ao de *nefesh* do Antigo Testamento, que era entendido como a força da vida natural que indicava, por vezes, o sentido de personalidade. Em algumas passagens Paulo utiliza o termo *pneuma*, como correlato de *psyche*, ou seja, significando personalidade, contudo, isto não é uma norma, pois *pneuma* possui também o sentido de comunhão espiritual e de abertura volitiva à ação de Deus.

Por fim, cabe discorrer sobre o conceito de *nous*. Este não possui correlação direta com o pensamento hebraico, é um termo originalmente grego que indica a dimensão mais elevada da pessoa, que segundo Bultmann, não seria a simples razão, mas sim “o saber de algo, o compreender e julgar” (2004. p. 268). Tal realidade era valorizada como aquela que possibilita alcançar o divino, que percebe, por meio da criação, a existência e a natureza de Deus. O *nous*, não se resume a uma mera capacidade cognitiva, mas é a dimensão humana de conectividade com o divino, ou seja, que denota uma atitude contemplativa. Contudo, está implícito neste conceito uma atitude prática que “encerra uma tomada de posição, um querer consciente ou inconsciente”, que se denota na capacidade de perceber, pensar, determinar, responder e agir com entendimento. Assim, o *nous* é, a partir desta dimensão, compreendido como “mentalidade, direção da vontade, intenção” (BULTMANN. 2004. pp. 268-269).

Esta questão da atitude prática em relação ao *nous* demonstra uma característica da teologia paulina muito importante para compreendermos a problemática da lei: a conversão passa por um processo de transformação, ou melhor, de renovação da mente. Como o próprio Paulo afirma: “Não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito” (Rm 12, 2). Em outras palavras, gera uma conformidade a Cristo. Segundo Bultmann, nesta perspectiva é que se encontra o pleno sentido que o termo *nous* revela, pois é por meio dele que o homem tem acesso, concorda e se apropria da lei (2004. p. 269). Não a verotestamentária, mas sim, a aquela que pode ser percebida na criação.

2.1.3 Concepção Paulina da Lei: da mosaica para a natural

O conceito de lei (*nómos*) em Paulo, principalmente a partir da segunda metade do século XX, vem sendo muito discutido por diversos exegetas que defendem posições diferentes. Dentre estas discussões, é importante ressaltar a afirmação de que Paulo tenha distorcido o conceito judaico de *torah* – considerado muito mais amplo do que o de *nómos* – e, portanto, não possua um argumento fundamentado que justifique a acusação de legalismo. Contudo, como afirma Dunn, apesar desta afirmação estar correta, há uma coincidência substancial entre os termos que justifica a postura paulina. A partir destas considerações pode-se afirmar que, ao receber seu chamado, Paulo se questiona acerca de suas convicções legalistas. Fariseu, como ele mesmo afirma, era irrepreensível na prática da Lei, mas agora como apóstolo dos gentios esta já não era mais compreendida da mesma forma.

Segundo Bultmann, para compreender esta diferenciação é necessário ter em mente o conceito de *nous*, de “um eu que é sujeito de seu querer e agir” (2004. p. 268). Enquanto tal busca o bem para si mesmo, e como não pode atingi-lo, adquire para si simultaneamente o caráter do bem no sentido do exigido (BULTMANN. 2004. p. 322). Percebe-se desta maneira que a lei é inerente ao humano e não tem outra finalidade a não ser conduzi-lo à vida. Assim, tanto judeus quanto gentios encontram-se sob a exigência da lei. Neste ponto, poder-se-ia questionar: os judeus estão sob a lei mosaica, mas os gentios estariam sob qual lei? Segundo Sanders, para obter tal resposta é necessário analisar alguns versículos do segundo capítulo da epístola aos Romanos (2009. p. 107):

Quando estão os gentios, não tendo Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo Lei, para si mesmos são Lei; eles mostram a obra da Lei gravada em seus corações, dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem. (Rm. 2, 14).

Constata-se nesta passagem a universalidade da Lei, contudo apresenta-se nela uma diferenciação entre Lei dos judeus (mosaica) e a dos gentios. A Lei verotestamentária é oral fruto de uma tradição, a Lei gentílica é considerada natural, pois está gravada no coração humano.

Neste ponto, é interessante recordar uma passagem do Livro da Sabedoria que alarga, de um viés antropológico para um ecológico, a percepção e a aplicabilidade da Lei, não mais sendo entendida como um conjunto de preceitos, mas como natural. A passagem, em seu início afirma: “Sim, naturalmente vãos foram todos os homens que ignoraram a Deus e que, partindo dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é” (Sb. 13, 1). Poder-se-ia questionar: como é possível tal dinâmica de conhecimento? Ela só é possível se entende-se que há uma ordem estabelecida no plano natural, que o foi pelo Criador, e que proporciona ao humano, por meio da compreensão desta, conseguem reconhecer o Criador.

Tal ideia é utilizada por Paulo no seu discurso no Areópago, quando estabelece diálogo com os filósofos, a fim de anunciar Cristo. O apóstolo afirma:

Se de um princípio único [Deus] fez todo o gênero humano para habitar sobre a superfície da terra, se fixou tempos determinados e os limites do habitat dos homens, foi a fim de procurarem a divindade e, se possível atingi-la as apalpadelas e encontrá-la. (At. 17, 26-27).

A partir desta dimensão pode-se afirmar que a Lei para Paulo já não pode ser entendida somente em seu sentido verotestamentário, mas sim em seu sentido natural: como uma ordem universal que rege a todos os seres criados, inclusive o humano.

Pôde-se perceber que, para o apóstolo dos gentios, a lei natural antecede a Lei escrita, pois constitui obra do Criador: “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto, pois Deus lhe revelou. Sua realidade invisível tornou-se inteligível desde a Criação do mundo, através das criaturas” (Rm. 1, 19-20). Cabe ressaltar neste ponto, que como se afirmou anteriormente, o objeto da vontade

humana é o bem, a Lei é a expressão desta vontade.

Portanto, todos aqueles que pecaram sem Lei, sem Lei perecerão; e todos aqueles que pecaram com Lei, pela lei serão julgados. Porque não são os que ouvem a Lei que são justos perante Deus, mas o que cumprem a Lei é que serão justificados (Rm. 2, 12-13).

Poder-se-ia questionar: qual seria o conteúdo deste bem? Na epístola aos Gálatas encontramos uma pequena lista de posturas e comportamentos que nos auxilia nesta compreensão: “amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, castidade” (Gl. 3, 22-23). Tais valores morais, vivenciados no cotidiano, seriam a grande expressão do bem.

Assim, constatamos que Paulo alarga o conceito acerca da Lei, que não é mais entendido somente em sua perspectiva regulatória, mas como uma ordem estabelecida por Deus no universo, que é a expressão do bem. Desta forma, o apóstolo dos gentios não só estende a perspectiva da fé salvífica em Cristo para os gentios, mas também possibilita à teologia posterior a afirmação de que há uma lei natural que a tudo rege, inclusive os atos humanos, sendo esta fundamento de um ordenamento moral.

2.2 SANTO AGOSTINHO: A LEI NATURAL E A ORDEM MORAL

Se nos escritos paulinos encontramos uma das colunas mestras da teologia do Cristianismo primitivo, em Santo Agostinho, bispo de Hipona, o pensamento cristão deste período atinge seu auge (BOEHNER. 1970. p. 139). Pois, como afirma Richard Tarnas: “os escritos de Paulo (...) e Agostinho expressam uma singular mistura do místico e do jurídico; foram eles os principais modeladores da religião cristã” (TARNAS. 2000. pp. 157-158). Mister é ressaltarmos que o conceito de lei natural caminha nesta perspectiva. Como vimos, Paulo possibilitava não só

a universalização da obra redentora de Cristo, mas também a adesão à comunidade cristã e conseqüentemente a uma conduta moral imbricada nesta. Na obra de Agostinho, o conceito de lei natural nasce da compreensão de uma criação realizada por meio de um ordenamento que deve pautar a vida humana. Contudo, para compreender esta concepção é necessário discorrer acerca das influências que recebeu, a forma como concebeu a doutrina da criação e o lugar do humano nesta.

2.2.1 Agostinho e as principais correntes filosóficas que influenciaram sua teologia

Para podermos compreender o itinerário filosófico-teológico percorrido por Santo Agostinho é necessário realizar uma imersão em seu itinerário existencial de busca pela verdade, de busca por Deus, pois como afirma Boehner: “Todo o pensamento agostiniano gravita em torno de Deus. Para bem compreendermos o conceito agostiniano de Deus, teremos de examinar, pois, os antecedentes deste conceito na própria vida do nosso autor” (1970. p. 142). Um dos fatos centrais deste itinerário ocorreu em 373, quando, em meio aos seus estudos de retórica em Cartago, o futuro bispo de Hipona tem acesso ao diálogo *Hortênsio* de Cícero. Este incitava ao estudo da filosofia e ao cultivo da sabedoria (GILSON. 2007, p. 143), posturas estas que foram assimiladas por Agostinho. Foi no Cristianismo, mais precisamente nas Escrituras, que buscou a fonte para esta sabedoria. Contudo, o estilo literário e a linguagem dos textos, em comparação à obra ciceroniana, lhe pareceram ordinários, como ele afirma: “A sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava no íntimo” (AGOSTINHO. 2000. III, 5, 9). Entrando em contato com uma doutrina gentio-cristã, a saber, o maniqueísmo, demasiadamente racionalista e materialista, percebe algumas afinidades, sendo que acreditava que esta era a sabedoria que almejava. “Ademais, os maniqueus lhe pareciam ser cristãos verdadeiramente

esclarecidos e desembaraçados de fábulas ridículas que circulavam entre o povo simples” (BOEHNER. 2000. p. 143). Contudo, tal doutrina não o convenceu por muito tempo, vindo a cair em certo academismo moderado, ou ceticismo, que o fazia sofrer pela falta de certezas (GILSON. 2007. p. 143).

No ano de 383, dirige-se para Roma, depois para Milão, a fim de lecionar retórica, lá teve contato com a doutrina neoplatônica “por intermédio de um certo homem, intumescido por monstruoso orgulho” (AGOSTINHO. 2000, VII, 9, 13). Este encontro foi decisivo, tanto para a conversão de Agostinho, quanto para a construção de seu pensamento teológico, pois este se constituiu o seu primeiro encontro com a metafísica. Cabe ressaltar que, outro fato concomitante e central foi a aproximação com o bispo Ambrósio, em cujas pregações, foi descobrindo a existência do sentido espiritual (alegórico) escondido sob o literal nas Escrituras. Tais acontecimentos causaram profundas modificações no pensamento agostiniano, fazendo com que este corrigisse algumas ideias e posturas anteriormente defendidas, a saber: o demasiado racionalismo, o materialismo e o ceticismo (BOEHNER. 2000. pp. 144-148).

A interpretação alegórica, utilizada por Ambrósio, provocou uma verdadeira revolução na compreensão do bispo de Hipona. A partir da noção de espírito deduzida dos estudos neoplatônicos, ele conseguiu ultrapassar o sentido concreto, imediato e racional (literal), percebendo nelas seu profundo conteúdo espiritual. “Santo Agostinho, propor-se-á, a partir de então, alcançar pela fé nas Escrituras a inteligência do que elas ensinam”. Mister é ressaltar que existe um certo trabalho da razão que precede o assentimento das verdades de fé, contudo, “há que se aceitar pela fé as verdades que Deus revela, se quiser adquirir em seguida alguma inteligência delas, que será a inteligência do conteúdo da fé acessível ao homem neste mundo” (GILSON. 2007. p. 144). Compreende-se, portanto, que para Agostinho a razão possui uma dupla atividade: compreende-se para crer e se crê para que se possa compreender.

No que diz respeito à renúncia da herança maniqueísta do materialismo, mais propriamente ao problema do mal entendido como uma substância, cabe ressaltar que Agostinho a realiza a partir da teoria neoplatônica. Em primeiro,

deve-se acentuar a noção de ser como uma realidade incorporeal, invisível e puramente espiritual, que excede aos sentidos. Para encontrá-lo é necessário apartar-se destes, ou seja, “do mundo exterior devemos recolher-nos ao mundo interior, isto é, ao santuário do nosso próprio espírito, a fim de empreender, a partir dali, a nossa ascensão a Deus” (BOEHNER. 1970. p. 146).

Uma segunda questão a ser acentuada é a diversidade radical que existe entre o ser absoluto (Um) e os seres participantes. A partir de uma interpretação da passagem do livro do Êxodo: “Eu sou aquele que sou” (3, 14), Agostinho afirma que a Deus nada falta, que ele não pode ser comparado às criaturas: “Toda substancia que não é Deus, é criatura, e a que não é criatura, é Deus”. (AGOSTINHO. 1994, II, 5, 9). Ele é imutável, e as criaturas mutáveis, por isto, pode-se afirmar que somente o Criador existe verdadeiramente, as demais realidades não tem verdadeira existência, como afirma o Bispo de Hipona: “Examinei todas as outras coisas que estão abaixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provêm de Vós; por outro não existem, pois não são aquilo que Vós sois” (AGOSTINHO. 2000. VII, 11, 17).

Desta afirmação surge um terceiro ponto a ser ressaltado é a compreensão de que todas as coisas possuem uma parcialidade de bondade, pois se não fossem boas, não seriam corrompidas. A partir desta afirmação pode-se constatar que o mal nada mais é que do que a corrupção em alto grau, ou seja, se constitui a privação do bem, enquanto tal, ele não existe. Portanto, ele não pode ter sua origem em Deus, pois é entendido como não-ser, como afirma Agostinho:

Em absoluto, o mal não existe nem para Vós nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe estabeleceste. Mas porque, em algumas das suas partes, certos elementos não se harmonizam com outros, são considerados maus. Mas estes coadunam-se com outros, e por isso são bons (no conjunto) e bons em si mesmos. Todos estes elementos que não concordam mutuamente concordam na parte inferior da criação a que chamamos terra, cujo céu acastelado de nuvens e batido pelos ventos quadra bem com ela”. (AGOSTINHO. 2000. VII, 13, 19).

A partir de toda esta compreensão, resta ainda uma questão a ser respondida: Como é possível alcançar uma verdade certa e incontestável a respeito das coisas invisíveis? Cabe ressaltar que, existencialmente, a experiência pessoal de Agostinho gerou seu convencimento interior sobre a veracidade da realidade transcendente, contudo, intelectualmente, esta não bastava para refutar argumentos contrários dos acadêmicos. Para tanto, estabelece como princípio metodológico a dúvida, em uma série de perguntas e respostas, acaba por constatar que precede a questão da verdade a partir da mera percepção: “*Esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis*”. Em outras palavras, Agostinho pressupõe a verdade no ser do sujeito existente, vivente e pensante:

Com efeito o que está mais presente ao pensamento, a não ser o que existe na alma? E o que está mais presente à alma do que a própria alma? Daí que a chamada descoberta, (se atendermos à origem do termo), o que significa então descobrir, isto é, chegar até onde se deseja? Por isso, as idéias que vem a mente, quase que espontaneamente, não se diz usualmente encontradas, embora sejam denominadas como recém-conhecidas, porque não nos dirigimos a elas procurando-as, para até elas chegar ou descobrir. Porque, assim como o que é procurado pelos olhos ou outro sentido do corpo, é a alma que procura – pois é ela que dirige os sentidos e é ela que encontra, quando os sentidos deparam a coisa procurada – a própria alma deve conhecer por si mesma as realidades que conhece sem a intervenção dos sentidos, quando a elas se dirige e as encontra” (AGOSTINHO. 1994. X, 10).

Por fim, cabe ressaltar a visão que Agostinho tinha da *Stoa*. Cláudio Moreschini, em sua *História da Filosofia Patrística*, afirma que em diversos de seus escritos, o bispo de Hipona rejeitou certos elementos da ética estoíca. Estes eram característicos da fase imperial, a saber: a doutrina que atribuía a mesma gravidade a todas as infrações morais, a ética que não admitia substancialmente um verdadeiro progresso moral, a rejeição da compaixão como paixão da alma e a atitude de por a esperança no humano e não em Deus (MORESCHINI. 2008. p. 452). Contudo, como se poderá constatar, elementos sistematizados pelo estoicismo, como: o Verbo ordenador, a existência de razões seminais, de uma lei natural que fundamenta a ordem moral e social, são basilares no pensamento

agostiniano. Para tanto, será necessário abordar a doutrina sobre a Criação: a dimensão do Criador, das criaturas e do humano em especial.

2.2.2 A Doutrina da Criação e sua correlação com a lei natural

Ao combater o dualismo materialista do maniqueísmo e nortear algumas ideias cosmológicas neoplatônicas, Agostinho estrutura, a partir das narrativas da criação do *Livro do Gênesis*, sua doutrina da Criação (BOEHNER. 1970. p. 172). Antes de se discorrer sobre esta, é necessário retomar uma afirmação feita anteriormente: Somente o Criador existe verdadeiramente, as demais criaturas não existem verdadeiramente (AGOSTINHO. 2000. VII, 11, 17), por isto, o estudo da criação deve subordinar-se ao fim último: o conhecimento e o amor de Deus. Contudo, não nos é permitido compreendê-lo em sua totalidade, pois nenhum dos nomes que lhe são atribuídos é capaz de expressar a sua essência, chegando a afirmar que o único conhecimento possível de Deus, é o saber não sabido. Em outra perspectiva seria exagero afirmar a total impossibilidade de um conhecimento parcial da Divindade. Este, segundo Agostinho, é possível desde que se respeitem as leis do ser e da razão. Assim, pode-se concluir que Deus transcende o entendimento, que o compreende somente de modo indistinto, contudo, é esta dimensão que nos incita a buscá-Lo.

Quando comparamos as criaturas entre si logo descobrimos a existência de graus de perfeição, bem como de certos contrastes, que se relacionam uns aos outros como o bem ao mal. Não hesitamos em dar preferência ao que é bom e mais perfeito. E como antepomos o Criador a todas as coisas criadas, forçoso é confessar que Ele possui a vida em sumo grau, que conhece e compreende tudo, que não pode morrer, nem corromper-se, nem mudar; que não é corpo e sim espírito: o mais poderoso, justo, belo, ótimo e feliz de todos os espíritos. (AGOSTINHO. 1994. XV, 4, 6).

A partir desta compreensão é que se pode falar em um Deus Criador, contudo, poder-se-ia questionar: qual é o processo criativo, como este se efetiva? Em primeiro cabe ressaltar que a criação é *ex nihilo*, ou seja a partir do nada. Não foi feita a partir de uma matéria pré-existente, nem da própria substância de Deus, mas sim da matéria criada, como ressaltava Agostinho: “Foram feitas por Vós do nada, não, porém da vossa substância ou de certa matéria *concriada*, isto é, criada por Vós ao mesmo tempo em que elas, e que, sem nenhum intervalo de tempo, fizestes passar da informidade à forma” (AGOSTINHO. 2000. XIII, 33, 48). A criação é um ato da bondade divina, da vontade livre de Deus. Além disto, deve ser entendida como um ato do entendimento e uma revelação da sabedoria de Deus, pois esta, antes de ser feita, já existia no entendimento divino. Assim, pode-se inferir que as criaturas têm uma dupla existência: uma real, conseqüente do ato criativo e uma ideal, no espírito divino. Como afirma Boehner: “Do mesmo modo que um artista humano deve preconceber a obra que vai produzir, assim Deus, o Artista eterno, possui uma ideia prévia de cada criatura em Sua arte eterna” (1970. p. 175). Na dimensão ideal as criaturas são denominadas de razões ou formas, por se constituírem protótipos. Cabe afirmar que para Agostinho, todos os seres tem suas ideias na inteligência divina, sendo que não se constituem apenas por espécie ou gênero, mas cada indivíduo particular tem a sua (BOEHNER. 1970. p. 175).

Neste ponto poderíamos questionar: o que são e qual seria a função destas razões ou formas? Novamente, a partir do relato do *Gênesis* e se fundamentando em uma interpretação alegórica (GILSON. 2007. p. 151), Santo Agostinho afirma que, embora a criação tenha sido efetivada em 6 dias, Deus criou todas as coisas simultaneamente. Os seres vindouros, que surgem através do tempo, foram engendrados desde o início, com a própria matéria, mas sob a forma de germes primordiais, ou, como são denominados pelo bispo de Hipona, razões seminais:

Uma coisa é, pois, criar e governar a criação como de um centro íntimo e sumo de todas as causas, o que pertence somente a Deus; outra coisa é realizar uma operação externamente de acordo com as forças e faculdades concedidas por ele, para que neste ou naquele momento,

desta ou de outra maneira, se desenvolva o que ele criou. Todos os seres já foram criados originária e primordialmente com determinada estrutura de elementos previstos e predispostos que se manifestam ao surgirem as oportunidades. Assim como as mães ficam grávidas de seus filhos, assim o cosmos está grávido de razões seminais. Tais razões são criadas pela essência divina na qual nada nasce, nada morre, nada começa, nada deixa de existir. (...) Assim, o que está escondido no seio da natureza, irrompe e de certo modo surge ao exterior, para o desenvolvimento das medidas, dos números e dos pesos que dele receberam ocultamente o qual dispõe todas as coisas com medida, número e peso” (AGOSTINHO. 1994. III, 9, 16).

Como afirma Étienne Gilson: “Consideradas em suas naturezas [as razões seminais] (...) são essencialmente úmidas (...) possuem um princípio de atividade e de desenvolvimento, causa de sua fecundidade” (2006. pp. 389-390). Neste ponto cabe ressaltar que, em Agostinho, as razões seminais não são invocadas com o intuito de meramente explicar a aparição de novas realidades, mas de afirmar que estas não se constituem como tal, pois já foram preconcebidas na criação. Constata-se assim, que a principal preocupação não está em fundamentar a mutabilidade, mas, conferir razão à estabilidade da criação e enfatizar que a atividade criadora é, eminentemente realizada por Deus, e que as criaturas somente “põem as claras os efeitos implicados por Deus nas razões seminais desde o momento da criação” (GILSON. 2006 p. 393).

Antes de discorrer acerca da relação das *razões seminais* e da concepção de humano, cabe questionar: como Agostinho concebia a natureza do homem? Para tanto cabe afirmar que ao criar as coisas, Deus conferiu a cada qual uma participação no seu ser, do que decorre certa gradação entre as criaturas. Nesta o homem ocupa um lugar especial, como um ser racional e submetido à morte. Enquanto racional, se distingue das demais criaturas, e como mortal, se distingue dos anjos, como afirma o Bispo de Hipona: “... pois o homem como os antigos o definiram é uma animal racional e mortal” (AGOSTINHO. 1994. VII, 4, 7).

O humano se constitui em uma unidade substancial de corpo e alma, contudo, esta é unida àquele por uma inclinação natural, que a leva a vivificá-lo, a governá-lo. A fim de explicar esta relação Agostinho enfatiza várias vezes que a alma está toda inteira e em cada uma das partes do corpo, indicando uma espécie

de cuidado da desta para com o corpo, zelo este que é de ordem imaterial. A partir desta perspectiva pode-se afirmar que o fundamento metafísico da união entre a alma e o corpo esta na mediação que esta faz entre as razões seminais e este. Compreende-se assim a grande responsabilidade para com o corpo, pois enquanto mediadora encarrega-se de dominá-lo, submetendo-o consigo mesma, a Deus (BOEHNER. 1970. p. 180-183). Neste ponto, se insere uma questão fundamental para compreender o conceito de lei natural em Agostinho, submeter-se ao divino, nada mais é que submeter-se a uma ordem, a um princípio moral.

2.2.3 A lei natural e a ordem moral

Como afirma Gilson:

Agostinho não admitiu um só instante que a matéria fosse ruim, nem que a alma fosse unida ao corpo em castigo do pecado. (...) O corpo humano não é a prisão da alma, mas tornou-se tal por efeito do pecado original, e o primeiro objeto da vida moral, é nos libertar dele. (...) o que se designa por este nome [mal] reduz-se à ausência de certo bem, numa natureza que deveria possuí-lo. É o que se exprime ao dizer que o mal é uma privação. A natureza decaída é, pois, má na medida em que é viciada pelo pecado, mas é um bem enquanto natureza. (GILSON. 2007. p. 153).

Assim, para que se possa resgatar a bondade da natureza humana, é necessário buscar a ordem objetiva atribuída à realidade. Como afirma Boehner: “O fim da moralidade é a manutenção da reta ordem, pois esta se identifica à bondade objetiva, ao passo que o mal consiste na transgressão culposa desta ordem” (1970. p. 187). Necessário é enfatizar que a identificação do ideal moral, buscado pelo humano, com a ordem revela uma influência helênica, mais precisamente estóica.

Para Agostinho, a natureza, a vida e o cosmo são perfeitamente ordenados e regidos pela lei natural. Esta se identifica com a vontade divina, que é a lei interna regendo as criaturas em harmonia com as normas eternas da divina

sabedoria. A partir disto pode-se inferir que as normas da razão e da vontade remontam a uma mesma fonte, podendo-se afirmar que a tarefa moral do homem resume-se na execução fiel das normas eternas, pois “todas as prescrições particulares de nossa consciência moral (...) descendem de uma única e mesma regra” (GILSON. 2006. p. 248).

Tal processo e atitude, fundamentados na racionalidade, pressupõem um ato livre da vontade, que impulsionado pelo amor culmina na liberdade. O problema central da moralidade em Agostinho é o da reta escolha das coisas a serem amadas. Sendo a beatitude o objeto último de nosso querer, é preciso voltar-se para o Soberano Bem, para o próprio Deus. Tal constatação nos permite inferir que os erros morais surgem a partir do mau uso do livre-arbítrio. Como afirma Étienne Gilson: “A transgressão da lei divina, o pecado, teve por consequência a rebelião do corpo contra a alma” (2007. p. 154), sendo que o homem não possui, por si, forças próprias para suplantar esta dimensão. É necessário ao homem o auxílio divino, o auxílio premente da graça. “A iluminação divina não se limita a nos prescrever regras de ação (...) ela nos dá também o meio de colocá-las em prática” (GILSON. 2006. p. 249). A graça “é necessária ao livre-arbítrio do homem para lutar eficazmente contra os assaltos da concupiscência desregrada pelo pecado (...) sem [ela], pode-se conhecer a lei; com ela, pode-se, além disso, consumá-la” (GILSON. 2007. p. 155).

Entendendo esta postura, é interessante salientar que a virtude para Agostinho reside na conformação à lei, e que o vício se constitui em um movimento da vontade que “desviando-se das realidades inteligíveis e comuns a todos, volta-se para os corpos para apropriá-los deles” (GILSON. 2006. p. 250). Para o Bispo de Hipona as quatro virtudes cardinais (prudência, força, temperança e justiça) têm sua origem na lei natural ou divina. As virtudes têm como função reger a vida humana: discernir o bem do mal e evitar todo erro na escolha do que se deve fazer. Desta maneira, o homem crente torna-se capaz de alcançar o bem, a partir de uma vida conforme a lei.

Assim, podemos constatar que Agostinho insere na dinâmica da moralidade a necessidade da vivência segundo a lei natural. Contudo, com uma diferença,

esta só pode ser vivida na liberdade, em uma liberdade que se vê necessitada da graça para que, o escopo da vida humana possa ser atingido: a manutenção da reta ordem para o alcance da beatitude. Esta também é a finalidade humana na teoria moral de Tomás de Aquino, que partindo de um pressuposto diferente do Bispo de Hipona, afirma que o bem para o humano se encontra na efetivação da lei natural.

2.3 A LEI NATURAL COMO REALIZAÇÃO MORAL DO SER EM TOMÁS DE AQUINO

Segundo Henrique de Lima Vaz, a questão da moral, em Tomás de Aquino, obedece a um modelo que prevalece desde a filosofia clássica, perpassando o período helênico e que é transposto, ou assimilado, para o universo cristão, principalmente pela teologia agostiniana, a saber: um modelo de perfeição e ordem. Estas duas entendidas como categorias ontológicas constituem noções correlativas, pois a ordem é entendida como a reta disposição das criaturas segundo o grau de perfeição que possuem. Neste sentido, a ordem “é conjugada (...) com a noção aristotélica de perfeição como ato”, encontrando assim “uma realização privilegiada na ação humana que [tem] sua plena realização em ato, ao inserir-se na ordem do universo que é norma objetiva da ação” (VAZ.1999. p. 216). A partir desta questão, no que tange à temática da lei natural, podemos afirmar que a observância desta no agir moral constitui a plena realização do ser.

Contudo, para uma compreensão mais efetiva desta dimensão torna-se necessário discorrer acerca de algumas particularidades da teologia tomista que a caracterizaram e a relação desta com a tradição que a precede: seu método, sua concepção sobre Deus e sua antropologia.

2.3.1 A teologia tomista: seu método e abordagem.

Para se compreender todo o empreendimento teórico realizado por Tomás de Aquino, devemos ter em conta o cenário filosófico do século XIII. Este se caracteriza como um período de grandes mudanças. O redescobrimiento, no Ocidente, dos escritos de Aristóteles que foram preservados pelos muçulmanos e bizantinos e que haviam sido traduzidos para a língua latina. Juntamente com estes escritos foram introduzidos comentários de filósofos árabes, que obtiveram uma resistência súbita de autoridades eclesiásticas, temendo que estas interpretações violassem a verdade cristã (TARNAS. 2000. p. 199). Nesta perspectiva, como afirma Philotheus Boehner, coube, ao Aquinate, “a empresa histórica de retificar, num sentido cristão, este aristotelismo malsão que corria ao lado da teologia (...) e de superá-lo de tal modo que, depois de depurado e integrado no edifício teológico, passasse a ser fundamento” (1970. p. 448). Constata-se assim, segundo Étienne Gilson, que “uma dupla condição domina o desenvolvimento da filosofia tomista: a distinção entre a razão e a fé, e a necessidade de sua concordância” (2007. p. 655).

No que diz respeito à primeira condição cabe ressaltar que, para Tomás de Aquino, a filosofia e a teologia possuíam finalidades e métodos diferentes. Uma quer compreender a realidade a partir de si mesma e de sua natureza, e a outra percebe a realidade como criatura, na qual se possa encontrar um fundamento de relação com Deus. O filósofo tira seus argumentos da essência das coisas, de suas causas próprias; o teólogo, por sua vez, pressupõe sua argumentação em Deus, servindo-se, de três argumentos: da autoridade da revelação, da perfeição, e do poder infinito de Deus. Neste sentido, a teologia é considerada mais perfeita do que a filosofia, pois, como afirma o Aquinate: “... assim, este conhecimento [a teologia], é mais perfeito, por ser mais semelhante ao conhecimento divino” (TOMÁS. 1952. SCG, II, 4).

Apesar destas diferenças não se pode olvidar a segunda condição apontada por Étienne Gilson: a necessidade da concordância entre a filosofia e a

teologia. Tomás de Aquino inicia sua argumentação sobre a cooperação destas duas disciplinas fundamentado na seguinte dedução: a razão humana, entendida como natureza criada, e a fé, entendida como revelação de Deus procedem da mesma fonte de verdade. O conhecimento natural acerca dos primeiros princípios foram, segundo o Aquinate, infundidos por Deus em cada humano, como tais não podem ser contrários à revelação e nem esta contrária à razão. Neste sentido, pode-se afirmar que há uma certa complementaridade entre estas duas dimensões, pois nem sempre todas as verdades necessárias à salvação estão ao alcance da razão, mas devem ser aceitas por esta.

O conhecimento de tais verdades é muito laborioso, devido à sua profundidade, dificuldade e caráter abstrato; (...) Por conseguinte, se os homens dependessem de provas racionais para a descoberta destas verdades, só alguns poucos, e estes a muito custo, lograriam atingi-las. É por isso que as recebemos antecipadamente pela fé, que, em consequência, deixa-se aclarar tanto mais facilmente pela razão (Tomas, *De Veritate*, 14, 10 APUD. BOEHNER. 1970. p. 452).

A partir desta questão constatamos a postura que Tomás de Aquino toma em relação à filosofia: esta assegura os fundamentos da fé e a defende contra os ataques. Nesta perspectiva podemos inferir que, para o doutor angélico, o fundamento de toda a verdade se encontra em Deus, por isto, como afirma Guilherme Fraile: “o sistema tomista tem que começar (...) por dar uma noção de Deus e uma demonstração de sua existência, sem a qual todas as demais noções ficam incompletas” (1971. p. 826). Contudo, ao contrário de Agostinho e seguindo uma orientação aristotélica, o Aquinate afirma que, como ser sensitivo-corporal, o homem depende da experiência sensível para a aquisição do saber.

Há duas espécies de demonstração. Uma, pela causa, pelo porque das coisas, a qual se apóia simplesmente nas causas primeiras. Outra, pelo efeito, que é chamada *a posteriori*, embora se baseie no que é primeiro para nós; quando um efeito nos é mais manifesto que a sua causa, por ele chegamos ao conhecimento desta. Ora, podemos demonstrar a existência da causa própria de um efeito, sempre que este nos é mais

conhecido que aquela; por que, dependendo os efeitos da causa, a existência deles supõe necessariamente a preexistência desta. Por onde, não nos sendo evidente, a existência de Deus é demonstrável pelos efeitos que conhecemos". (TOMAS. 2002. STH I - II, q. 2, a. 2)

Assim, para se concluir sobre a veracidade da existência de Deus, deve-se começar pelos seres do mundo sensível, em outras palavras, para se concluir a existência de uma causa, deve-se partir de seus efeitos.

2.3.2 O conhecimento de Deus: seus atributos e sua ação ordenadora

Neste sentido, o Aquinate estrutura uma argumentação acerca da existência de Deus que se pressupõe na apreensão da realidade sensível na qual podemos descobrir uma quádrupla essência: ela é composta de ato e potência, de essência e existência (ou seja, o seu ser é causado, criado), da matéria e forma, de substância e acidente e possui graus hierárquicos. A partir destas noções o teólogo tenta demonstrar que o primeiro impulso do vir-a-ser, ou seja, da criação, não pode ser dado ao mundo pelo próprio mundo; que as causas segundas nunca são a causa total de determinado efeito ou nunca são a causa do ser; que o que nasce e morre não é causa da existência própria; que o imperfeito não procede do perfeito; e que a ordem das coisas não foi estabelecida por nós. Assim, chega-se à necessidade da existência de um motor imóvel, de uma causa primeira, de um Ser necessário, de uma perfeição absoluta e de um Ordenador supremo, enfim, da existência de Deus.

Poderíamos questionar: como Tomás de Aquino concebe Deus? Para respondermos tal questão é necessário ter em mente que Deus é entendido como uma realidade absolutamente necessária. Contudo, não nos é possível conhecer esta realidade, tendo em vista a limitação da possibilidade de indicar o seu gênero e as suas especificidades. Assim, para discorrer acerca de Deus, o Aquinate utiliza uma via ascendente que possui caráter negativo, ou seja, "a substância

divina excede por sua imensidade a toda forma que [a] inteligência [humana] alcança, e assim não poderemos apreendê-la conhecendo o que é, mas sim, pelo que não é” (TOMAS. 1952. SCG. I, 14). Utiliza também uma via analógica, que afirma verdades por semelhança qualitativa ou formal, assim: “como o que se fala de Deus de modo perfeito o encontramos nas criaturas por certa participação imperfeita, a razão em que se fundamenta a semelhança está totalmente em Deus e não na criatura” (TOMAS. 1952. SCG. I, 29).

A via ascendente pode ser compreendida quando o autor aborda, em suas provas da existência de Deus, a questão do movimento. Para Tomás de Aquino, a divindade constitui o Motor Imóvel que possibilita à realidade o processo de devir. Sendo que a imobilidade do Motor indica a sua absoluta independência do tempo, pois sequer iniciou o processo de sua existência, sendo, portanto eterno. Como afirma o Aquinate: “Com efeito, tudo o que começa a ser ou deixa de existir o faz por meio do movimento ou da mutação. Demonstramos que Deus é completamente imóvel. Logo, é também eterno, carente de princípio e fim”. (TOMAS. 1952. I, 15). Pelo mesmo motivo, exclui do conceito de Deus toda potencialidade, pois esta indica a possibilidade do não ser, conceito tal que não pode ser aplicado Àquele que é. Deus é ato puro. A partir desta perspectiva podemos afirmar que Nele não pode haver materialidade, pois tal indica substancialmente a potencialidade, sendo classificado como absolutamente simples. Tal afirmação corrobora a argumentação de que em Deus a essência e a existência são uma só realidade.

No que diz respeito à via analógica, cabe enfatizar que Tomás de Aquino deseja acentuar tanto a distância infinita entre o ser divino e as criaturas, como também justificar alguns enunciados positivos que são feitos acerca de Deus. Quatro são as afirmações nas quais se pressupõe: as criaturas são semelhantes a Deus (pois por Ele foram causadas); nada é univocamente predicável a Deus e às criaturas (já que Ele é causa equívoca, sendo seus efeitos diversos Dele); certos predicados não são enunciados de modo puramente equívoco de Deus (pois se estes constituíssem puras equivocações, não teríamos algum conhecimento Dele); os predicados positivos são enunciados analogicamente de Deus e das criaturas,

pois “... se deduz que quanto se afirma de Deus e dos outros seres se predica, não únícova, nem equivocadamente, mas sim analogamente, ou seja, por ordem ou relação a alguma coisa” (TOMAS. 1952. SCG. I, 34). Estas distinções são estritamente pertinentes para compreendermos como se dá tal relação. Contudo, o relacionamento de Deus com a criatura se efetiva por meio de uma ordem pré-estabelecida, assim torna-se necessário discorrer como o Aquinate compreendia o processo da Criação.

Como Agostinho, Tomás de Aquino afirmava que Deus criou o mundo por um ato livre e de natureza espiritual que pressupõe que Deus conheça aquilo que quer criar: os detalhes do projeto a ser executado (BOEHNER. 1970. p. 460). Para tanto o Aquinate constatava a necessidade de Nele haver uma multiplicidade de Ideias, que devem ser estendidas como formas originais presentes no intelecto divino. Elas se constituem arquétipos, modelos, ou formas originais das coisas, que são aquilo que Ele conhece e pelo que Ele cria suas obras.

Cabe ressaltar que a cognição divina visa, principalmente, à sua própria essência, Deus não só a conhece, mas sabe da possibilidade desta ser imitada. Como Tomás de Aquino afirma: “Deus tem a ideia de uma criatura, enquanto conhece sua própria essência como imitável, e portanto participável por esta ou por aquela criatura” (TOMAS. 2002. STH. I - I, q. 15.). Assim, pode-se afirmar que, a essência das criaturas deriva da de Deus: “O imperfeito tem sua origem no perfeito, como o sêmen do animal. Contudo, Deus é o ente perfeitíssimo e o sumo bem (...) Logo, está demonstrado que Ele é a causa de todas as coisas” (TOMAS. 1952.SCG. II, 15). Neste poderíamos questionar: sendo derivadas do divino, as realidades dependem deste para existir? Para o Aquinate, sim, as criaturas foram totalmente causadas por Deus, de tal modo que se Este se retraísse, elas voltariam ao nada. O influxo conservador se caracteriza como continuação do ato criador e se efetiva por meio de uma espécie de descida, pois “ao retirar um princípio essencial de uma coisa se segue o desaparecimento da coisa mesma” (TOMAS. 1952. SCG. II, 25). Como afirma Gilson: “A ordem segundo a qual essa descida se efetua é a própria lei que rege a constituição íntima do universo” (2000. p. 666). Desta forma, em Deus está, não só a sustentabilidade das criaturas, mas

também toda a ordenação do mundo criado. Poder-se-ia questionar: qual é o lugar do humano nesta estrutura, que tipo de relacionamento tem com Deus e como esta ordem se reflete na sua existência? Para tanto é necessário discorrer sobre a concepção antropológica do Aquinate, como também sobre a dimensão moral.

2.3.3 Deus e o humano: a lei natural como fundamento de relação e de ação

Na dinâmica da criação, o humano é entendido como ponto de convergência. Nele se encerram, de algum modo, todas as coisas. Contudo, no sistema tomista, este não poderia ser entendido de forma fragmentária, pois, a partir da herança aristotélica, admitia-se somente uma única forma em cada ser. Nesta perspectiva, o autor buscava demonstrar a união substancial do humano, entre o corpo e a alma, consideradas, respectivamente como matéria e forma. A união substancial deve ser entendida em oposição à accidental, pois combina dois seres que, vistos separadamente, são incompletos e que se realizam por meio desta união. Assim, quando a forma (alma) atualiza a matéria (corpo), elas se tornam uma substância completa. Nesta perspectiva, a alma é entendida como forma substancial única, a quem o homem deve a totalidade do seu ser: o existir, o corpo, a vida, a energia sensitiva e a racionalidade (BOEHNER. 1970. p. 468). Em contrapartida, é ao corpo que o homem deve a sua individuação, o homem concreto, particular, é determinado pela matéria individual.

Como parte da criação, o humano se relaciona com as demais realidades por meio dos sentidos e da racionalidade. Sua busca se fundamenta em um processo natural no qual não há engano, que é o de abstrair da realidade sensível o essencial que nela está contido. Cabe ressaltar que deste processo deriva o que o Aquinate denominará inclinação ou tendência natural, ou ainda potência apetitiva racional que é designada pela vontade. Toda forma traz em si esta tendência que indica também a sua finalidade, assim como a razão tende à abstração da essência, a vontade tende necessariamente, e por sua natureza, ao

fim último, que é a beatitude, a felicidade. Esta se efetiva por meio da busca e do assentimento do bem, compreendido não em suas particularidades, mas em seu sentido geral. Como afirma Gilson: “No fundo, o que a vontade procura para além de todos esses bens (...) é o bem em si, do qual os bens particulares participam” (2000. p. 669). Contudo, como não é possível ao humano encontrar o Supremo Bem, ele O busca, entre os que se oferecem, estabelecendo conexões necessárias. Mister é ressaltar que o Sumo Bem é Deus, podendo inferir que a finalidade da vida humana, o destino total do homem é sua plenificação em Deus. Assim, a vida terrestre é uma busca do divino por meio dos bens que se apresentam, sendo mister ressaltar que tal atitude o insere na dimensão da moralidade. Pois além de viver direcionado para um fim próprio, ele é capaz de conhecê-lo.

Podemos constatar que o fundamento central da argumentação de Tomás de Aquino é que tudo deve estar relacionado a Deus e ser compreendido a partir desta relação, que é concebida de duas maneiras: Deus é o princípio de todas as criaturas, ou seja, tudo Dele deriva e tudo Dele recebe o movimento e a ordem necessária; Deus é também a finalidade de toda a criação, tudo a Ele retorna para exprimir sua grandeza, para louvá-lo e glorificá-lo. Deduzimos desta questão que dois são os movimentos existentes: um descendente (que deriva) e um ascendente (que retorna). Esta estrutura demonstra a unidade fundamental da criação com o Criador. Poderíamos questionar: tal estrutura não constitui uma ordem natural doada à realidade pelo Criador à qual todas as criaturas estão submetidas? Bem, se entendermos que esta ordem é a expressão da razão universal que a tudo rege, podemos afirmar que sim, ainda mais, em última instância remete ao conceito de lei natural, que é uma expressão da ordem do universo. Contudo, no que diz respeito ao humano esta não pode ser entendida somente em seu caráter estrutural, mas também moral, pois tal ordem se expressa na conduta, como enfatizaremos no final deste estudo.

Tal afirmação é utilizada por Tomás de Aquino como pano de fundo em sua argumentação sobre se há em nós uma lei natural. De início, seguindo uma metodologia própria, o Aquinate apresenta argumentos contrários que ressaltam

que a ordenação dos atos humanos não é realizada pela natureza, como ocorre com os seres irracionais, mas que o homem age por meio da razão e da vontade. Contudo, utilizando a passagem da *Epístola aos Romanos*, capítulo 2, versículos , 14 a 16, que ressalta a dimensão natural da lei, afirma: “Mesmo que não tenham a lei escrita, tem, porém a lei natural, pela qual qualquer um entende e é cômico do que é bem e do que é mal” (TOMÁS. 2005. STH. II - I, q. 91, a. 2). A partir desta perspectiva objetiva os argumentos destacando que todos os seres, indistintamente, estão sujeitos à providência divina e que portanto são regulados pela lei eterna. Ressalta que a criatura racional está de modo mais profundo ligada à providência, pois é participante da razão eterna. “E tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural”. O Aquinate continua argumentando: “...a luz da razão natural, pela qual discernimos o que é o bem e o mal, que pertence à lei natural, nada mais seja que a impressão da luz divina em nós”. Podemos constatar, desta maneira, que “a lei natural nada mais é que a participação da lei eterna na criatura racional” (TOMÁS. 2005. STH. II - I, q. 91, a. 2).

Por esta dedução, podemos afirmar que a lei eterna, entendida como razão divina, é a fonte da qual a lei natural recebe a sua validade: “...todas as leis, enquanto participam da razão reta, nessa medida derivam da lei eterna” (TOMÁS. 2005. STH II - I, q. 93, a. 3). Tal compreensão nos permite concluir que a lei eterna ou natural, para Tomás de Aquino, é a norma suprema dos atos humanos, presente e pautada na razão, como ele mesmo afirma: “A regra e a medida dos atos humanos é, com efeito, a razão, a qual é o primeiro princípio dos atos humanos, (...) cabe, com efeito, à razão ordenar este fim, que é o primeiro princípio do agir” (TOMÁS. 2005. STH. II - I, 90, 1). Ela tem como finalidade conduzir o homem à beatitude, não somente em seu sentido individual, mas também comunitário, pois: “como toda parte se ordena ao todo como o imperfeito ao perfeito e cada homem é parte da comunidade perfeita, é necessário que a lei propriamente vise à ordem para a felicidade comum” (TOMÁS. 2005. STH. II - I, q. 90, a. 2). Assim, a conservação e o bem dos seres, inclusive o ser humano, é resultado de sua permanência na reta ordem imputada, sendo o contrário, ou seja, a desagregação e o mal dos seres, também válido.

Mister é ressaltarmos que a teoria estruturada por Santo Tomás de Aquino constitui um ponto central no desenvolvimento sobre a temática da lei natural. Pois toda a sistematização e construção teórica anterior, que se fundamentava nas noções de universalidade, imutabilidade e transcendência da lei, serviram de fundamento para a teologia tomista. As teologias posteriores a têm como pressuposto, principalmente as contidas nos documentos da Igreja.

Mas, sendo nosso objetivo primeiro demonstrar a influência do conceito de lei natural na Instrução da Sagrada Doutrina da fé a *Donum Vitae*, é necessário compreender como este conceito foi assimilado nos documentos do *Concilium Vaticano II* e nos documentos pós-conciliares que abordam o tema da moralidade. Posteriormente é mister compreendermos o contexto histórico no qual a Instrução em questão foi elaborada, sua estrutura e fundamentação, para que possamos estabelecer os paralelos necessários a fim de demonstrar a influência da filosofia estóica na fundamentação do documento.

3 A LEI NATURAL COMO FUNDAMENTO EPISTEMOLÓGICO DA INSTRUÇÃO *DONUM VITAE*

No preâmbulo da *Donum Vitae* encontramos a afirmação clara de que esta Instrução não pretende “propor novamente todo o ensinamento da Igreja acerca da dignidade da vida humana nascente e da procriação”. Mas sim, “à luz da precedente doutrina do Magistério” da Igreja e fundamentada sobre o conceito de lei natural, procura analisar as principais questões que envolvem este assunto (DV. Preâmbulo). Neste sentido, antes de discorrer sobre as características do documento que é nosso objeto principal de estudo, precisamos abordar a forma como o conceito de lei natural foi assimilado pelos documentos posteriores à doutrina tomista. Para tanto, optamos por abordar, tendo em vista sua importância e influência os documentos do *Concilium Vaticano II* e documentos pós-conciliares, mais especificamente a Encíclica *Veritatis Splendor*, que aborda algumas questões fundamentais da moralidade.

3.1 A LEI NATURAL NOS DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II E OS DESDOBRAMENTOS DA TEOLOGIA MORAL POSTERIOR.

O Concílio Vaticano II (1962-1965), foi um divisor de águas na história da Igreja Católica. Diferentemente dos outros Concílios, ele tinha uma finalidade mais pastoral, com o foco na renovação espiritual da Igreja⁸³. Como afirma Luiz Cechinato:

⁸³ Como afirma o documento de Inauguração do Concílio: “A finalidade principal deste Concílio não é, portanto, a discussão de um ou outro tema da doutrina fundamental da Igreja, repetindo e proclamando o ensino dos Padres e Teólogos antigos e modernos, que se supõe sempre bem presente e familiar ao nosso espírito. (...) Mas da renovada serena e tranquila adesão a todo o ensino da Igreja, na sua integralidade e exatidão” (Inauguração do Concílio, pp. 27 e 28).

Sem mudar as verdades da fé, o Concílio nos deu uma nova visão da Igreja. Levou-nos a considerar a Cristandade nas águas limpas de sua origem, purificando-a de devoções e práticas (...) colocou a Trindade acima dos santos e Jesus passou a ocupar o centro das devoções (1996. p. 428).

No que diz respeito à moralidade, o Concílio é entendido por alguns teólogos como isento de temáticas morais, por outro lado, outros consideram este como fundamental para a renovação da teologia moral. Bruno Pighin, afirma: "...de um lado é verdade que os problemas morais foram deixados de lado nos documentos conciliares, com exceção da *Gaudium et spes*; mas por outro lado existiram notáveis influências exercidas pelo Concílio sobre a teologia moral" (2005. p. 81). Tal afirmação é corroborada pelo Decreto *Optatam Totius*:

De igual modo, renovem-se as restantes disciplinas teológicas por meio do contato mais vivo com o mistério de Cristo e a história da salvação. Ponha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura, deve revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de dar frutos na caridade para a vida do mundo (OT. 16).

A partir desta dimensão, é necessário realizar uma análise transversal nos documentos do Concílio a fim de compreender a concepção de lei natural expressa nestes. Após isto é central abordar como a lei natural aparece em documentos sobre a moral publicados no pós Concílio

3.1.1 A abordagem sobre a lei natural presente nos documentos do Concílio Vaticano II e documentos posteriores sobre a moralidade

Especificamente, no que diz respeito à lei natural, não há uma abordagem direta, mas sim implícita, em alguns documentos do Concílio Vaticano II. Dentre

estes documentos cabe ressaltar Declaração *Dignitatis Humanae*, o Decreto *Inter Mirifica* e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Em todos estes é possível identificar a lei natural como uma ordem colocada por Deus, que rege toda a realidade criada, da qual podemos inferir as características anteriormente ressaltadas: a universalidade, a imutabilidade e a transcendência.

Na Declaração *Dignitatis Humanae* que “propõe declarar quanto [os anelos dos espírito] são conformes à verdade e à justiça (...) [e] desenvolver a doutrina (...) sobre os direitos invioláveis da pessoa humana (DH. 1), encontramos uma definição de lei natural que busca não só caracterizá-la como também defender a necessidade do humano segui-la. Partindo do pressuposto de que o homem é dotado de razão e livre vontade, reafirma a responsabilidade moral de buscar a verdade (DH. 2). Esta só pode ser conhecida por meio da lei, entendida como “eterna, objetiva e universal, [que] ordena, dirige e governa o universo inteiro e os caminhos da comunidade humana” (DH. 3) e que direciona o homem à finalidade de sua vida: Deus.

A Declaração *Inter Mirifica*, que “trata das principais questões conexas com os instrumentos de comunicação Social” (IM. 2), também aborda a temática da lei natural. Afirma que a não percepção desta é a causa das controvérsias éticas, “pois a lei é a única que supera e harmoniza todas as demais ordens de atividades humanas” (IM. 6). Assim, o documento indica a necessidade de se obedecer esta lei na narração, descrição e representação como vias de exaltação da verdade e do bem, “sobretudo quando se trata de coisas que exigem o devido respeito ou que incitem mais facilmente a paixões desordenadas” (IM. 7).

Por fim, no que diz respeito à Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, que “pretende esclarecer o mistério do homem e cooperar na descoberta da solução dos principais problemas de nosso tempo” (GS. 10), a temática da lei natural é abordada de forma indireta, pois a insere em argumentações que visam afirmar a interdependência do humano com a sociedade⁸⁴ e que o equilíbrio desta relação

⁸⁴ “A índole social do homem, evidencia que o aperfeiçoamento da pessoa humana e o desenvolvimento da própria sociedade dependem um do outro. A pessoa humana é e deve ser o princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais, porque, por sua natureza, necessita absolutamente da vida social” (GS. 25).

se encontra na ordem que rege a realidade. Posteriormente, abordando temáticas sobre amor conjugal, reafirma o compromisso que os esposos têm, a partir de uma compreensão da natureza humana, em defender e preservar a vida: “Por isto a moralidade da maneira de agir (...) não depende apenas da intenção sincera e da reta apreciação dos motivos, mas deve ser determinada segundo critérios objetivos tirados da natureza da pessoa” (GS. 51).

Contudo, é num documento pós-conciliar, a Encíclica *Veritatis Splendor*, que encontramos uma grande reafirmação da lei natural, que é entendida como a capacidade racional do indivíduo de escolher livremente o bem, e rejeitar o mal⁸⁵. Com vistas a operar este discernimento é necessário ter em mente que a razão não procede com base nos impulsos subjetivos, mas sim, segundo critérios objetivos, abstraídos da ordem universal⁸⁶, nos quais é possível fundamentar a moralidade. Em outra linha de análise, a partir de uma afirmação paulina: “o que a lei ordena está escrito nos seus corações” (Rm 2, 15), o documento discorre sobre o lugar da lei natural na teologia moral católica.

A partir de uma compreensão do humano como uma totalidade unificada – uma unidade inseparável de alma e corpo⁸⁷ – a Encíclica afirma que a lei natural não pode ser entendida como uma normativa meramente biológica, ou de ordem racional, mas sim, como uma normativa universal que “exprime a dignidade da pessoa humana e põe a base dos seus direitos e deveres universais (...) estendendo-se a todos os homens” (VE. 51). Mister é ressaltar que, este caráter universalista pressupõe a imutabilidade da lei natural, que não obedece à dimensão cultural, mas sim, transcendente do humano.

⁸⁵ “A luz de vossa fé Senhor, foi impressa em nós. Como se quisesse dizer que a luz da razão natural, pela qual distinguimos o bem do mal – naquilo que é da competência da lei natural – nada mais é senão um vestígio da luz divina em nós” (VE 42).

⁸⁶ “...a suprema norma da vida humana é a própria lei divina, objetiva e universal, com a qual Deus, (...) dirige e governa o universo”. (VE 43).

⁸⁷ “...na unidade das suas inclinações tanto de ordem espiritual como biológica, e de todas as outras características específicas necessárias à obtenção do seu fim” (VE. 50).

... o próprio progresso das culturas demonstra que, no homem, existe algo que transcende as culturas. Este algo é precisamente a natureza do homem: esta natureza é exatamente a medida da cultura, e constitui a condição para que o homem não seja prisioneiro de nenhuma de suas culturas, mas afirme a sua dignidade pessoal pelo viver conforme a verdade profunda do seu ser (VÉ. 53.)

Assim, entendida como universal, a lei natural torna-se fundamento para o discurso moral da Igreja.

Contudo, várias correntes de teologia moral questionam esta universalidade e imutabilidade. Afirmam que após as proposições feitas no Concílio Vaticano II ao avaliar o movimento histórico da humanidade, não é possível pressupor-se em uma ordem fixa, estática e imutável⁸⁸. Assim, antes de discorrermos acerca da abordagem da Igreja, a partir do conceito de lei natural, sobre a reprodução assistida é importante compreendermos estas posturas contrárias, que geram polêmicas em relação ao discurso eclesial.

3.1.2 As diferentes abordagens da teologia moral pós-conciliar sobre o conceito de lei natural

A compreensão de lei natural defendida pela Igreja gerou e gera muitas polêmicas, sobretudo frente aos avanços culturais e científicos. Várias correntes de deliberação ética e de teologia moral contrapuseram-se às características de universalidade e imutabilidade da lei. Segundo Bruno Pighin, estas contraposições podem ser resumidas em três dimensões: a negação total da existência da lei natural; a contraposição da natureza (entendida como matéria) ao espírito (entendido como artífice) impossibilitando que esta seja fundamento da moral; e a

⁸⁸ Afirmam isto pressupondo-se na afirmação da Constituição *Gaudium et Spes*: “O próprio movimento da história torna-se tão rápido, que os indivíduos dificilmente o podem seguir. O destino da comunidade humana torna-se um só, e não já dividido entre histórias independentes. A humanidade passa, assim, de uma concepção predominantemente estática da ordem das coisas para uma outra, preferentemente dinâmica e evolutiva; daqui nasce uma nova e imensa problemática, a qual está a exigir novas análises e novas sínteses” (GS. 5).

contraposição entre natureza e cultura. No que tange à teologia moral, esta última dimensão tornou-se o pressuposto argumentativo de um movimento de renovação teológica, denominado de Moral Renovada.

Este movimento, cuja fonte foi o Vaticano II, possui como fonte de inspiração a Sagrada Escritura e como objetivo: evidenciar a “sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo, e levar a produzir frutos na caridade para a vida do mundo” (MOSER. 1996. p. 55). Para tanto, segundo Moser, existem seis pontos centrais em toda a deliberação dos teólogos pertencentes a este movimento: a moral deve ser inspirada na Sagrada Escritura, deve ser Cristocêntrica, deve produzir frutos para a vida do mundo, para tanto necessita ser otimista frente as diversas realidades pois, a graça é mais forte que o pecado e o amor mais fecundo que a lei (1996. pp. 55-62).

Contudo, para entender o diferencial da proposta da Moral Renovada deve-se ter em mente o princípio da historicidade no qual se pressupõe. Segundo Moser, o pensamento ocidental, sobretudo a partir da filosofia hegeliana, redescobre a dimensão histórica como um dos fundamentos da condição humana (1996. p. 51). Nesta dimensão todos os processos da vida humana se encontram inseridos em uma dinâmica do vir-a-ser, o humano não é somente aquilo que é no presente, mas o que foi e o que será. O ser humano é ele mesmo quando está em busca de sua própria identidade, que é conquistada progressivamente. Entendido desta forma, o princípio da historicidade insere-se na perspectiva da Revelação divina que se manifesta por meio de um processo que culmina na encarnação de Cristo, e que continua manifestando-se no presente. No que tange à Teologia Moral esta chave de análise incide diretamente em sua fundamentação, pois segundo Moser “a aceitação do princípio de historicidade pressupõe a dessacralização das elaborações teológicas” e a retomada de um “fato primordial tematizado nas Escrituras: Deus nos ama e pede uma resposta de amor” (1996. p. 53). Outra implicação é a aceitação de uma Teologia Moral mais dinâmica, pois não se configuraria como uma simples aplicação de princípios, mas em uma busca renovada de depurar os preceitos até então utilizados para que se possa desvelar o outro na sua autenticidade. Uma terceira implicação que advém com o

princípio de historicidade é a compreensão de que a Teologia Moral se insere na história, ou seja, deve estar atenta e aberta aos sinais dos tempos. Como afirma a Constituição *Gaudium et spes*: “O povo de Deus (...) esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações (...) quais os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus” (GS. 11). Assim, para responder aos desafios do momento presente é necessária uma reorientação temática e uma mudança metodológica. Da moral do direito natural deve-se passar para a moral da aliança e do seguimento, da moral dos princípios abstratos para a moral do chamamento e da resposta, da moral casuística de atos para a moral da opção fundamental e das atitudes (VIDAL. 1989. p. 34).

A partir desta perspectiva vários moralistas desenvolveram novas formas de abordagem para a Teologia Moral. Em especial dois moralistas devem ser citados: Bernard Häring e Marciano Vidal. O primeiro afirmava que a “lei natural não é uma simples coleção de normas”, mas sim uma “exigência positiva de uma conduta que corresponda à nossa essência de criatura humana” (HARING. 1965. p. 30). Ressaltava a necessidade de entender este conceito de lei natural como imutável, contudo, destacava o dever de compreender a natureza como uma realidade inserida na história, como algo que está em processo de mudança. Neste sentido o conceito deverá ser compreendido de diferentes formas, segundo os diferentes tempos históricos: “Não há, nem pode ocorrer dispensa (...) de nenhuma lei natural. Poderia, sim, ficar suspensa a aplicação de algum princípio, sempre que se produzisse uma modificação na natureza, ou uma simples mudança nas circunstâncias exteriores” (HÄRING. 1961. p. 282). Marciano Vidal, por sua vez, critica, veementemente, a validade da utilização da lei natural como fundamento do discurso moral⁸⁹. Afirma que “as mediações naturais são inadequadas para encarar a moral cristã” (VIDAL. 1978. p. 24), segundo ele tais promovem uma ‘essencialização’ da moral pois, se sua referência é uma natureza abstrata seus

⁸⁹ É importante salientar que alguns teólogos morais aplicam esta compreensão de lei natural às tecnologias de reprodução assistida. Dentre eles é interessante ressaltar algumas reflexões de Gafo: “até que ponto se pode encarar a procriação assistida como simples ato técnico e despersonalizado, quando realiza no contexto de uma relação pessoal de duas pessoas casadas, que vivem um projeto de vida comum e recorrem a essas técnicas, com suas próprias células germinais, para assim poderem ter um filho, fruto do seu amor” (1999. p. 466).

fundamentos e princípios também o serão. Nesta perspectiva não se leva em consideração a dimensão antropológica e cultural, como também a dimensão dinâmica da história humana. Poderíamos questionar: quais seriam então as mediações que podem ser consideradas corretas? Para Vidal somente as mediações da autonomia, da secularidade e da historicidade possibilitariam à moral cristã ser crítica (Cf. VIDAL. 1978. p. 31).

Como vimos anteriormente tal visão da moralidade não é aceita pela Igreja que posiciona-se afirmando que “desenvolveram-se (...) algumas interpretações da moral cristã que não são compatíveis com a sã doutrina” (VS. 29). Critica o falso conceito de autonomia da razão, que a legitima no processo de criação de valores e normas morais e ressalta a necessidade da vivência de uma justa autonomia, na qual o homem é sujeito de seus atos. “A lei moral provém de Deus e nele encontra sempre a sua fonte: em virtude da razão natural que deriva da sabedoria divina, ela é simultaneamente a lei própria do homem” (VS. 40). A Encíclica nega também a secularidade da moral. Afirmando que o fundamento da ética é têonomo, ressalta que a liberdade do homem tolhida por Deus, mas que a obediência a esta propicia a permanência na verdade, por meio do discernimento entre o bem e o mal, que é possível, “à luz da razão natural” que é o “reflexo no homem do esplendor da face de Deus” (VS. 42). No que tange à historicidade, mister é enfatizar que os aspectos culturais são importantes, contudo o homem não é prisioneiro destes, pois “o próprio progresso das culturas demonstra que, no homem, existe algo que transcende as culturas” (VS. 53).

No que tange aos métodos de reprodução assistida e às biotecnologias relacionadas ao início da vida, é mister assinalar a existência de uma proximidade considerável. Desde as primeiras experiências de fertilização artificial em humanos, mesmo as não sistemáticas, a Igreja utiliza o conceito como pressuposto para emitir sua posição. Tendo em vista os grandes avanços tecnológicos nesta área, os diferentes dilemas éticos que geram e a postura eclesial, torna-se necessário realizarmos uma incursão histórica. Esta nos auxiliará na compreensão da construção do discurso moral, que culminará na publicação da *Donum Vitae*.

3.2 O CONCEITO DE LEI NATURAL E AS PRIMEIRAS ABORDAGENS DA IGREJA SOBRE A REPRODUÇÃO ASSISTIDA

Apesar das experiências de inseminação artificial em humanos terem sido iniciadas em fins do século XVIII⁹⁰, é em meados do século XX que elas se tornam uma efetividade. A primeira tomada de posição da Igreja sobre o tema foi realizada no pontificado de Pio XII (1939-1958), que em vários discursos⁹¹ se referem à inseminação artificial desaprovando-a em quaisquer sentidos em que seja praticada. Segundo Gafo, são quatro as dimensões consideradas imorais: a inseminação artificial fora do matrimônio, a que acontece no matrimônio com sêmen doado, a inseminação artificial no matrimônio e com sêmen do marido e as que se refere ao que posteriormente seria conhecido como fertilização *in vitro* (1999. pp. 460-461).

Em 1968, o papa Paulo VI promulga uma Carta Encíclica chamada *Humanae Vitae*, cujo subtítulo era: Sobre a regulação da natalidade⁹². Este documento tem como tema central a exposição da postura da Igreja em relação a temas como: aborto, novas vias de regulação de natalidade e novas formas de transmissão da vida. Com base em uma “doutrina fundada sobre a lei natural” (HV. 4), pondera estas dimensões afirmando que devem ser analisadas “à luz da visão integral do homem e da sua vocação, não só natural e terrena, mas também sobrenatural e eterna” (HV. 7). Portanto, se manifesta contra o aborto, contra a esterilização direta e contraceptivos⁹³, como também, contra as novas tecnologias de reprodução⁹⁴.

⁹⁰ No ano de 1791, na Inglaterra, foi realizada a primeira experiência de inseminação artificial em humanos, que consistia em injetar esperma na vagina ou no útero. Cf. ROTANIA. 2003. p. 09.

⁹¹ Segundo Gafo, os discursos são os seguintes: “Alocução aos participantes no IV Congresso Internacional de Médicos Católicos (1949), Alocução aos Congressistas da União Católica de Italiana de Obstetrícia (1951), Alocução aos participantes no II Congresso de Fertilidade e Esterilidade (1956), Alocução aos participantes no VII Congresso Internacional de Hematologia (1958)” (1999. p. 460).

⁹² Como é afirmado no início da Encíclica: “Em todos os tempo o cumprimento deste dever [de transmitir a vida humana] pôs à consciência dos cônjuges sérios problemas; mas, mais recentemente, com o desenvolver-se da sociedade, produziram-se modificações tais, que fazem aparecer questões novas que a Igreja não podia ignorar” (HV. 1).

⁹³ Segundo a Carta deve-se excluir absolutamente “como via legítima para a regulação dos

No entanto, os avanços nesta área foram cada vez maiores. A fertilização extra corpórea, denominada como Fertilização *In Vitro*, se tornou uma possibilidade real. Tal, trouxe consigo vários questionamentos éticos sobre a sua efetividade. Sendo interpelada por “diversas Conferências episcopais (...) teólogos, médicos e cientistas, acerca da conformidade com a moral católica das técnicas biomédicas que intervêm na fase inicial da vida humana e nos próprios processos da procriação” (DV. Preâmbulo), a Congregação para a Doutrina da Fé, no ano de 1987, publica a Instrução *Donum Vitae*: Sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação. O seu objetivo não é de propor um novo ensinamento sobre a dignidade da vida humana nascente e da procriação, realizado, como vimos, pela Encíclica *Humanae Vitae*. Mas sim “oferecer, à luz da precedente doutrina do Magistério, respostas específicas às principais interrogações que se levantam a esse respeito” (DV. Preâmbulo).

Posteriormente, algumas consequências da fertilização *In Vitro*, como a geração de embriões excedentes e a sua Criopreservação, e o surgimento de novas técnicas, como: a Injeção Intracitoplasmática de Espermatozoide, a transferência nuclear do óvulo, a possibilidade de diagnóstico pré-implantatório; exigiram do Magistério da Igreja uma atualização dos temas tratados na *Donum Vitae*⁹⁵. Para tanto, no ano de 2008, foi publicada a Instrução *Dignitas Personae*: sobre algumas questões de bioética, que pretende, “à luz dos critérios enunciados na Instrução *Donum Vitae*” (DP. 1), examinar estes temas e reexaminar outros temas já tratados.

nascimentos, a interrupção direta do processo generativo já iniciado, e, sobretudo, o aborto querido diretamente e procurando, mesmo por razões terapêuticas. É de excluir de igual modo (...) a esterilização direta, quer perpétua ou temporária do home e da mulher” como também “excluir toda a ação que, ou em previsão do ato conjugal, ou durante a sua realização, ou também durante o desenvolvimento das suas consequências naturais, se proponha, como fim ou como meio, tornar impossível a procriação”. (HV. 14).

⁹⁴ O argumento central para opor-se a esta dimensão se pressupõe na lei natural: “Deus dispôs com sabedoria leis e ritmos naturais de fecundidade, que já por si mesmos distanciam o suceder-se dos nascimentos” (HV. 11). Como também os dois significados do ato conjugal: o unitivo e o procriador: “Salvaguardado estes dois aspectos essenciais, unitivo e procriador, o ato conjugal conserva integralmente o sentido do amor mútuo e verdadeiro e a sua ordenação para a altíssima vocação do homem para a paternidade” (HV. 12).

⁹⁵ Como é expresso no primeiro parágrafo da Instrução: “O Magistério da Igreja já interveio outras vezes para esclarecer e resolver os problemas morais relativos [investigação biomédica]. De particular relevância foi a Instrução *Donum vitae*. Vinte anos depois da sua publicação, achou-se

Nesta perspectiva, constatamos que os critérios basilares para discussão sobre o início da vida humana se encontram na Instrução *Donum Vitae*. Contudo, as técnicas de reprodução assistida foram, em um sentido progressivo, sendo modificadas e conseqüentemente gerando diferentes dilemas éticos, aos quais a moral tradicional não possuía respostas. Assim, antes de discorrer sobre os critérios fundamentais da Instrução estudada, e demonstrar que sua fundamentação está no conceito de lei natural é importante abordarmos o histórico de desenvolvimento das técnicas de reprodução artificial, como também especificar no que consiste cada uma destas.

3.2.1 As técnicas de reprodução humana: histórico e conceituação

As experiências no campo da reprodução humana datam de alguns séculos. Segundo Tarnas, foi a partir do século XVII, com a Revolução Científica no Ocidente que o desenvolvimento das ciências biomédicas foi possível (2000, p. 305). Na segunda metade do século XVIII, um abade italiano descobre que o contato entre o fluido seminal e o óvulo é o requisito básico da fecundação em mamíferos. Anos depois experiências de inseminação artificial, que consistia em injetar esperma na vagina ou no útero, começaram a ser realizadas, sendo que a primeira gravidez resultante da técnica foi relatada no ano de 1799 (Cf. ROTANIA. 2003. p. 09).

No início da segunda metade do século XX, com o estudo da genética sendo privilegiado entre as pesquisas biológicas, vários avanços⁹⁶ – como o

oportuno proceder a uma atualização desse documento” (DP. 1).

⁹⁶ Mister é ressaltar que, como afirma Rotania: “as experiências em reprodução humana assistida não foram realizadas sem ônus para as mulheres”. Há vários relatos na literatura e em sua maioria foram realizadas sem a permissão dos organismos governamentais responsáveis pela regulação das pesquisas em humanos (2003. p. 11). Em especial, cabe citar o caso da senhora Zenaide Maria Bernardo, uma paulista de Araraquara que veio a óbito devido a complicações dos tratamentos. “O fato ocorreu em 1982, no Hospital Santa Catarina, na cidade de São Paulo, durante um treinamento de Fertilização *in vitro* ministrado pela equipe da Universidade de Monash, da Austrália”. Ela foi o primeiro caso público de óbito no mundo, decorrente das novas tecnologias reprodutivas. (Cf. ROTANIA. 2003. p. 10).

aprofundamento do estudo dos cromossomos e do núcleo celular nos quais se encontrou o material responsável pela hereditariedade – foram realizados no campo da reprodução artificial ou assistida⁹⁷. A descoberta do DNA em 1952 e de sua estrutura, possibilitaram a proposição de que este é o responsável pela transmissão do código genético. Aliadas a estas descobertas, várias técnicas foram sendo desenvolvidas, como: a de congelamento de células reprodutivas e a fertilização extra corpórea e posterior implantação dos embriões formados no útero. Esta última foi realizada em humanos somente a partir de 1970⁹⁸.

Em 1978, foi realizada a primeira fertilização *in vitro*, cuja gestação foi bem sucedida, sendo Louise Brown conhecida como o primeiro bebê de proveta do mundo. No Brasil, tal fato ocorreu no ano de 1983. Em 1984, na Austrália, nasceu o primeiro bebê desenvolvido a partir de um embrião congelado, que havia sido criopreservado por 4 meses. Em 1986, nasceu, na Europa, o primeiro bebê a partir de um óvulo que fora descongelado (Cf. ROTANIA, 2003, p. 12). Na década de 90, uma técnica complementar: a Injeção Intracitoplasmática de Espermatozoide veio auxiliar na efetividade da fertilização *in vitro* em sua efetividade. No ano de 1993, cientistas norte-americanos, anunciam a possibilidade de clonagem de embriões humanos.

Após o encerramento do Projeto Genoma Humano⁹⁹, no ano de 2003, foram somadas às técnicas de reprodução assistida as novas tecnologias genéticas. Alguns autores denominam esta nova metodologia de “Novas Tecnologias Reprodutivas Conceptivas e Genéticas” (ROTANIA. 2003. p. 18), que atualmente atuam em dois tipos de modificações genéticas: aquelas efetuadas nas células reprodutivas, que serão transmitidas hereditariamente e aquelas que

⁹⁷ Segundo Corrêa (2001, p. 67), há a possibilidade de utilizar os dois adjetivos, artificial e assistida, para designar este tipo de reprodução humana, contudo o segundo é consagrado pela literatura. Neste sentido, utilizaremos o termo reprodução assistida.

⁹⁸ Como afirma Leite: “De 1970 a 1975 diversos cientistas realizam estudos da fertilização *in vitro* com óvulos humanos, formação de embriões e transferência para o útero. (...) O final da década de 70 assistiu estupefato o que nunca se acreditou ser possível realizar: nascimento de bebês de proveta”. (1995, 19).

⁹⁹ O Projeto Genoma Humano, segundo Souza, é o “megaprojeto tecnocientífico que mapeou e sequenciou o genoma humano. Iniciado oficialmente nos Estados Unidos em 1990, teve uma de suas etapas concluída em meados de 2000 e foi finalizado em abril de 2003. Com um gasto de 2,7 bilhões de dólares e 13 anos de trabalho” (2004. p. 24).

não são realizadas nestas células reprodutivas e que não resultam em efeitos de descendência. Outra técnica possível, nesta perspectiva, é o Diagnóstico Genético Pré-implantacional, que permite “identificar se o embrião é afetado por doenças genéticas, antes de transferi-lo para o útero” (ROTANIA. 2003. p. 19)

A partir deste panorama histórico torna-se necessário definir alguns conceitos e discorrer sobre as técnicas anteriormente citadas, para que possamos compreender os problemas morais que surgem a partir de sua utilização.

O termo reprodução assistida, segundo Corrêa “é o termo médico que descreve um conjunto heterogêneo de técnicas reunidas em torno de um eixo – o tratamento paliativo para situações de infertilidade” (2001, p. 67). Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), estas técnicas têm “a finalidade de vencer os obstáculos que impediam o encontro entre espermatozoides e óvulos de casais estéreis” (OMS. APUD. CORREA. 2001. p. 67). Segundo Barchifontaine, no que diz respeito a sua classificação é diversa, mas pode ser dividida em dois grupos: as que utilizam métodos de baixa complexidade, como as técnicas de inseminação artificial; e as que fazem uso de técnicas de alta complexidade, como a Fertilização *in vitro* (2004. p. 123).

As técnicas de inseminação artificial, como já vimos, tem como princípio a fecundação intra-corpórea. Elas foram utilizadas inicialmente para resolver problemas de casais heterossexuais que possuíam um fator masculino funcional¹⁰⁰ de esterilidade, ou seja, o parceiro possuía sêmen fecundante. Tal técnica é conhecida como inseminação artificial homologa. Nos casos em que o fator de esterilidade estava ligado a infecundidade do sêmen¹⁰¹, a prática de doação deste material foi iniciada. Cabe salientar que esta técnica, chamada de heteróloga, é utilizada não somente no caso citado, mas também “pode ser utilizada como suplemento à falta ou ausência do fator masculino na concepção, nos casos de demanda de mulheres celibatárias e homossexuais” (CORRÊA. 2001. p. 68).

¹⁰⁰ Exemplos de fatores funcionais são: impotência sexual e defeitos anatômicos dificultando a ejaculação (hipospadia). (Cf. LEITE. 1995. p. 32)

¹⁰¹ Exemplos de fatores de infecundidade do sêmen, são: a Oligoastenoteratospermia severa, ou seja, a redução do número de espermatozoides e ausência de ejaculação. (Cf. LEITE. 1995. p. 32)

O segundo grupo de classificação, que compreende as técnicas de fertilização *in vitro*, foram originalmente pesquisadas com o objetivo de tratar esterilidades femininas provocadas por alterações estruturais no aparelho reprodutor, mais especificamente nas trompas¹⁰², impossibilitando o encontro dos gametas. Nesta técnica as células reprodutivas, feminina e masculina, são coletadas e, por meio de um processo laboratorial, em meio de cultura, ocorre a fecundação, para a posterior transferência do embrião para o corpo da mulher. Com o desenvolvimento da técnica, ocorreram algumas modificações no procedimento de transferência dos embriões: além do útero, ele pode ser depositado nas próprias trompas (que neste caso não seriam o motivo da utilização da técnica) ou até na cavidade abdominal. Como afirma Corrêa: “Além disso, foram desenvolvidas técnicas de transferência dos próprios gametas, (...) tratados *in vitro*, mas ainda não fecundados, para as trompas, tal como ocorre no modelo natural de concepção” (2001. p. 70).

O processo ou ciclo de tratamento da Fertilização *in vitro* é composto de diversas fases podendo, segundo Corrêa (2001. p. 74), ser basicamente descrito em seis: hiperestimulação hormonal, a coleta de folículos ovarianos, a fecundação, a transferência, a gravidez e o nascimento. A fase inicial de hiperestimulação dos ovários tem como objetivo o amadurecimento de vários folículos ovarianos para que um grande número de óvulos, ao contrário do que naturalmente ocorre, possam ser coletados para virem a ser fecundados *in vitro*, aumentando assim as possibilidades de sucesso da técnica¹⁰³. A segunda se constitui uma punção ovariana que visa coletar os folículos ovarianos a fim de serem avaliados segundo as suas características morfológicas. A terceira fase, a fecundação, se refere aos processos de cultivo dos óvulos e a preparação dos espermatozoides para que, *in vitro*, seja promovido seu encontro. Após a fecundação é necessário o acompanhamento das divisões celulares do embrião

¹⁰² Segundo LEITE, outros fatores também são: “casos de oligozoospermia, falha do tratamento cirúrgico tubário, endometriose, esterilidade sem causa aparente e a esterilidades imunológica” (1995. p. 41)

¹⁰³ Cabe ressaltar que “estima-se uma perda de 20% dos casos nesse nível do tratamento” (CORRÊA. 2001. p. 75). Segundo alguns especialistas esta fase não se constitui essencial, pois, além de possuir inúmeros efeitos colaterais, tal ação seria considerada relativa “ao que seria a

formado para que a quarta fase, a implantação, possa ser efetivada. Este é um procedimento muito delicado, com variáveis que vão desde equipamentos utilizados até o local de deposição do embrião. Esta fase assim, como a primeira, é acompanhada pela administração de altas doses de hormônios e medicamentos que auxiliam na nidação do embrião. A quinta fase é a gravidez, que é considerada de risco, devido a probabilidade de ser múltipla, como a também por causa das altas doses de hormônios, de procedimentos invasivos e de riscos de infecções (Cf. CORREA. 2001. p. 77). Por fim, o parto, que dependendo do acompanhamento pré-natal realizado pode ser natural, ou cirúrgico.

Algumas variações da Fertilização *in vitro* implicam a manipulação dos gametas propriamente ditos, visando ampliar o objetivo desta técnica, que passa a contemplar também a esterilidade masculina e quaisquer outras dificuldades de reprodução (Cf. CORRÊA. 2001. p. 71). Estas, que são chamadas microtécnicas ou técnicas complementares, pretendem facilitar a penetração do espermatozoide no óvulo. Para tanto injetam um espermatozoide no citoplasma do óvulo, viabilizando a fertilização e a clivagem embrionária (ROTANIA. 2003. p. 15). Esta técnica recebeu o nome de Injeção Intracitoplasmática de Espermatozoide e possibilita o máximo aproveitamento dos gametas do casal.

Diretamente relacionada com a técnica da Fertilização *in vitro*, sendo considerada por alguns como uma técnica decorrente (ROTANIA. 2003. p. 17), é a da Criopreservação. A fertilização de óvulos, tendo em vista os riscos de não êxito, é feita em número superior gerando, conseqüentemente, um excedente de embriões. Tais precisam ser preservados e para tanto, são colocados em uma câmara de nitrogênio líquido a baixas temperaturas, aproximadamente, 196°C negativos. Cabe ressaltar que tal técnica é utilizada também para a conservação de gametas, que pode ser feita tanto com o intuito de doação como de segurança para homens que se submetem a vasectomia ou a tratamento de neoplasias (CORRÊA. 2001. p. 69).

No que diz respeito à fecundidade destes embriões – a viabilização destes virem a ser descongelados, implantados e a se desenvolver – podem ser

simples monitoração do ciclo menstrual” (CORRÊA. 2001. p. 74).

encontrados na literatura tanto casos de sucesso, como de insucesso. Alguns estudos efetuados em Israel demonstram que a “porcentagem de gravidezes obtidas após implante de embriões criopreservados é de 13% por paciente e de 9% por embrião”. Segundo Leite, existem três critérios que influenciam diretamente: os biológicos, os químicos e os físicos. O primeiro diz respeito ao estágio de desenvolvimento do embrião, o segundo depende das soluções salinas utilizadas e macromoléculas eventualmente adicionadas¹⁰⁴ e o terceiro critério possui variantes como: “a temperatura de exposição ao crioprotetor, a diluição, a velocidade de resfriamento, a temperatura dos capilares e a velocidade de descongelamento” (LEITE. 1995. p. 650).

Depois de mais de vinte anos de uso das técnicas de Fertilização *in vitro* surge uma nova problemática: a explosão populacional de embriões criopreservados em clínicas de reprodução assistida. Estes são o excedente dos tratamentos de fertilização, que os pais não pretendem usar para novas inseminações e nem permitem que sejam doados. Várias possibilidades de resolução do problema foram levantadas, dentre elas, segundo Barchifontaine, duas foram as mais debatidas: a utilização destes embriões para fins de pesquisa e a destruição destes (2004. p, 135). Cabe salientar que este foi e é um debate muito polêmico, tendo em vista as diferentes perspectivas de interpretação nele envolvidas¹⁰⁵.

Por fim, dentre os desdobramentos da Fertilização *in vitro* é interessante abordar o Diagnóstico Pré-implantatário. A partir de uma biópsia no embrião, é possível detectar gênero, perfil genótipo, possíveis patologias genéticas ou má formações congênitas. Uma problemática que surge desta possibilidade é a utilização dos resultados para selecionar os embriões que serão implantados, segregando os demais. Tal configura-se como uma técnica eugênica negativa. Segundo Sanches, podemos entender a eugenia em dois sentidos diferentes, um positivo que “é todo esforço de passar às gerações futuras determinados traços

¹⁰⁴ Estas macromoléculas podem ser soro albumina e soro fetal (Cf. LEITE. 1995. p. 65)

¹⁰⁵ Necessário é ressaltar que todas estas perspectivas se pressupõem em uma base axiológica própria. Como afirma ALMEIDA e RUTHES: “deve haver a integração de dois discursos: o

genéticos, hereditários ou não, na pressuposição de que [estes] sejam superiores” e um sentido negativo, entendido como todo “o esforço de eliminar ou esterilizar os seres humanos que sejam portadores de traços genéticos tidos como indesejáveis ou inferiores biológica e socialmente”. (2007. p, 99). Para este autor há um “inquestionável vínculo histórico da genética com a eugenia” (2007. p. 74), tendo em vista que os conhecimentos desta área pressuporam os grandes movimentos eugenistas¹⁰⁶.

3.2.2 As técnicas de reprodução humana e as questões éticas relevantes

A partir deste panorama histórico – um tanto longo, mas necessário – e das conceituações acerca da reprodução assistida podemos afirmar que as inovações desta área exigem uma reflexão mais profunda sobre os possíveis ou efetivos impactos na vida humana, sendo esta a tarefa da bioética¹⁰⁷. Vários documentos e normativas foram publicados com vistas a dar orientações e padronizar ações. Em 1981 o Governo Inglês instalou o Comitê de Inquérito sobre a Fertilização Humana e embriologia que, em 1984 publicou um relatório sobre os aspectos éticos da fecundação *in vitro*, que ficou conhecido como Warnock Report. As principais resoluções deste, segundo Leite, podem ser resumidas da seguinte forma:

científico (baseado em dados objetivos) e o valorativo (baseado em dados culturais)”. (2010, p. 117).

¹⁰⁶ Como afirma Sanches: “A genética fortalecia o movimento eugenista, o qual manipulava o conceito de hereditariedade, pretendia promover a proliferação de indivíduos de raças consideradas superiores, (...)Tais ideias científicas, lidas por Hitler na prisão de Landsberg, em 1923, deu subsídio às ideias racistas. A história da genética que, quando se trata de analisar os seus efeitos sobre as plantas cultivadas ou sobre criações de animais é tão cheia de belezas e de sucessos, se tornou inseparável da história da eugenia que nos mostra uma coleção de perversidades incontáveis que culminaram, num passo recente, no assassinato sistemático de milhões de homens, mulheres e crianças inocentes” (2007. pp. 73-74).

¹⁰⁷ Sendo esta a definição que Sanches dá à Bioética: “Bioética é a ciência do comportamento moral dos seres humanos diante de toda intervenção da biotecnociência e das ciências da saúde sobre a vida, em toda a sua complexidade” (2004. p. 21)

- A fecundação *in vitro* para os casos de infertilidade e esterilidade passou a ser considerada um procedimento ético.
- Qualquer casal que se submeter ao recuso da fecundação *in vitro* deve ter assinado, previamente, um termo de consentimento adequado, envolvendo as varias fases do procedimento.
- É eticamente aceitável, a realização de exames científicos em conceptos doados para esta finalidade, desde que o exame seja feito antes da época do desenvolvimento (...)
- Os conceptos não transferidos poderão ser doados a outro casal estéril, desde que os doadores renunciem a qualquer reivindicação relacionada com a prole resultante, assegurando-se completo anonimato (...)
- O procedimento de doação de esperma é considerado ético e normal para as mulheres. (1995. pp. 20-21)

No ano de 1986, na Espanha, criou-se uma Comissão Parlamentar que, assessorada por peritos produziu o conhecido *Relatório Palácios*, que serviu de base para a elaboração da Lei de Procriação Assistida, em 1988. Importante é ressaltar que, como afirma Gafo, a “Espanha é o primeiro país do mundo com uma legislação que regulamenta complexivamente toda esta temática” (1999. p. 455). A partir da década de 90, várias sociedades médicas de diferentes países estabelecem, com base nas resoluções citadas, diretrizes éticas e normativas sobre a reprodução assistida. No Brasil, o Conselho Federal de Medicina, no ano de 1992 publica uma Resolução específica que regula a utilização das técnicas. Nesta são adotadas “Normas Éticas para a utilização das Técnicas de Reprodução Assistida, como dispositivo deontológico a ser seguido pelos médicos” (Res/CFM. 1.358/92, art. 1º). Segundo Barchifontaine, a resolução em algumas questões segue linhas gerais estabelecidas pelo Warnock Report, contudo diverge em alguns pontos. Entre estes cabe citar: a impossibilidade do aborto, a não aceitação da destruição de embriões supranumerários, a admissão da doação temporária de útero¹⁰⁸ e a inclusão de pessoas solteiras¹⁰⁹ como potenciais clientes (Cf. 2004. pp. 131-132).

¹⁰⁸ Na Secção VII encontramos a deliberação sobre este tema: “As Clínicas, Centros ou Serviços de Reprodução Humana podem usar técnicas de RA para criarem a situação identificada como gestação de substituição, desde que exista um problema médico que impeça ou contraindique a gestação na doadora genética”.

1 - As doadoras temporárias do útero devem pertencer à família da doadora genética, num parentesco até o segundo grau, sendo os demais casos sujeitos à autorização do Conselho Regional de Medicina.

Importante é ressaltar que esta Resolução foi revogada com a publicação de uma nova, sob o número 1.957/2010, publicada em janeiro de 2011 no Diário Oficial da União. Não foram realizadas grandes modificações em relação a anterior, mas sim a inclusão de normas para atender a demanda proveniente do avanço das técnicas. Sendo mister citar as seguintes: a proibição da prática da sexagem¹¹⁰ e a impossibilidade de reprodução assistida *post mortem*, com exceção de casos autorizados¹¹¹.

Em 1995 é decretada a Lei 8.974, conhecida como Lei de Biotecnologia, que entre outras regulamentações, versa sobre “as experiências com embriões humanos, células reprodutivas, material genético, indicando o princípio de indisponibilidade de material biológico e da pessoa” (BARCHIFONTAINE. 2004. p. 132). Considera crime: “manipulação genética de células geminais humanas e a intervenção em material genético humano *in vivo*, exceto para o tratamento de defeitos genéticos, respeitando-se os princípios (...) de autonomia (...) [e] de beneficência” (Lei 8.974/95, art. 13º, I e II). No ano de 2005 essa lei é revogada com a promulgação da Lei 11.105, conhecida como Lei Biosegurança. Ela ratifica a proibição de manipulação genética, mas realiza uma modificação substancial, permite, “para fins de pesquisa e terapia a utilização de células tronco embrionárias obtidas de embriões humanos produzidos por fertilização *in vitro* e não utilizados no respectivo procedimento”. Para tanto estabelece dois critérios: que os embriões sejam inviáveis ou que estejam congelados há mais de três anos, em ambos os casos é necessário o consentimento dos progenitores (Lei 11.105/2005. Art. 5º).

2 - A doação temporária do útero não poderá ter caráter lucrativo ou comercial” (Res/CFM 1.358/92).

¹⁰⁹ Como afirma a Resolução: “Toda mulher, capaz nos termos da lei, que tenha solicitado e cuja indicação não se afaste dos limites desta Resolução, pode ser receptora das técnicas de Reprodução Assistida, desde que tenha concordado de maneira livre e consciente em documento de consentimento informado” (Res/CFM. 1.358/92. Secção II).

¹¹⁰ “As técnicas de RA não devem ser aplicadas com a intenção de selecionar o sexo (sexagem) ou qualquer outra característica biológica do futuro filho, exceto quando se trate de evitar doenças ligadas ao sexo do filho que venha a nascer” (Res/CFM. 1.957/2010. I, 4).

¹¹¹ “Não constitui ilícito ético a reprodução assistida *post mortem* desde que haja autorização prévia específica do(a) falecido(a) para o uso do material biológico criopreservado, de acordo com a legislação vigente” (Res/CFM. 1.957/2010. VIII).

No âmbito eclesial, as reflexões bioéticas que envolvem a dimensão da reprodução assistida, como acabamos de ver, foram expressas na Instrução *Donum Vitae*, que será agora nosso objeto de análise mais específica.

3.3 A *DONUM VITAE* E O DEBATE TEOLÓGICO SOBRE A REPRODUÇÃO ASSISTIDA

Como constatamos mais acima, as primeiras reações da Igreja em relação à reprodução assistida ocorreram no ano de 1949 em alguns discursos do papa Pio XII e em partes da Encíclica *Humanae Vitae* de Paulo VI. Contudo não ocorreram tomadas de posição oficiais da Igreja quanto a procriação assistida. A partir do nascimento do primeiro bebê por meio da fertilização *in vitro*, o debate sobre essas novas técnicas passa a ocupar um lugar importante nas reflexões da teologia moral católica. Os debates foram sobre variados temas e sob variadas opiniões, sendo pouco interessante expressar todas estas. Neste sentido vamos, a partir da análise de Gafo, ressaltar as contribuições mais significativas neste processo.

Uma primeira contribuição foi a posição que não fazia restrições a inseminação artificial homóloga, desde que realizada em um contexto matrimonial. O processo para a obtenção do sêmen, a masturbação não é considerada, nesta perspectiva de análise, condenável moralmente, tendo em vista que a finalidade não é a mera obtenção de prazer. Eles também não consideravam a aplicação da técnica como um ato não natural de concepção, pois o que deve ser apreciado é o contexto da relação de amor e doação do casal que deseja ter um filho.

No que se refere à inseminação artificial heteróloga, as reflexões tendem para umas posições contrárias às suas práticas. Dois seriam os argumentos básicos: a possibilidade do estabelecimento de uma relação assimétrica entre o marido e a mulher no que diz respeito à compreensão da paternidade e que é “negativa a introdução da capacidade de chamar à vida, procedente de um

terceiro, num âmbito tão íntimo e pessoal como o da própria relação conjugal” (GAFO. 1999. p. 461).

Opiniões diferentes e por vezes divergentes permeiam as discussões sobre a fecundação *in vitro*. Alguns aceitavam a possibilidade de utilização desta técnica, se esta fosse homóloga e todos os embriões gerados fossem implantados. Eles se fundamentavam no argumento de que esta técnica possibilitaria a plenificação do matrimônio com a paternidade. Todavia era majoritário o grupo contrário à utilização deste meio de fertilização, tendo em vista não só a desnaturalização do método, mas também os efeitos negativos que tem como consequência¹¹². No que tange as demais técnicas descritas anteriormente, importante é ressaltar a opinião teológica contrária, não só pela desnaturalização, mas pela possível comercialização (GAFO. 1999. p. 462).

Contudo, até o ano de 1987, não havia uma posição clara e objetiva da Igreja, apenas algumas Conferências Episcopais tomaram posições isoladas sobre o assunto. Estas enfocaram suas análises nas experimentações científicas efetivadas com material genético e embriões, permanecendo em silêncio sobre a inseminação artificial em todas as suas modalidades. Por este mesmo viés segue a opinião do papa João Paulo II, que em vários de seus discursos, principalmente no Discurso *aos participantes da 35ª Assembleia Geral da Associação Médica mundial*, em 1983, centra-se em condenar toda e qualquer experimentação não terapêutica feita com embriões¹¹³. Segundo Gafo, ele “emite um juízo positivo

¹¹² Segundo estudos, citados por Corrêa, os casos de sucesso da fertilização *in vitro* “variam de 5,9 a 30 ou até 40%” (2001. p. 96), quando esta é realizada com um embrião descongelado possui uma média de 1.6% de gravidezes e nascimentos efetivos. “Baixa também é a taxa de sucesso da inseminação artificial com doador, que se mantém em torno de 8 a 12% em média” (CORRÊA. 2001. p. 97). No que se refere aos métodos utilizados cabe ressaltar que a hiperestimulação hormonal para a produção de folículos ovarianos possui vários efeitos colaterais que “vão desde a formação de cistos e hipertrofia ovariana até a distensão abdominal, diarreia, vômitos, (...) desequilíbrio hidroeletrolítico, hemoconcentração, hipovolemia, fenômenos tromboembólicos e morte” (CORRÊA. 2001. p. 100). A gravidez múltipla também é um grande problema, devido aos riscos inerentes a esta, principalmente a mortalidade perinatal que possui uma média de 54,1% (CORRÊA. 2001. p. 101).

¹¹³ João Paulo II, afirma: “Podemos considerar como desejável uma intervenção estritamente terapêutica, que tenha como objetivo a cura das diferentes enfermidades, como as que provêm de deficiências cromossômicas, sempre que esta intervenção tenda a verdadeira promoção do bem estar pessoal do homem, sem atentar à sua integridade ou deteriorar suas condições de vida. Tal intervenção se situa, efetivamente, na lógica da tradição moral cristã” (1983. 6).

sobre as intervenções terapêuticas realizadas em embriões ou em fetos, para evitar que nasça com anomalias ou malformações” (1999. p. 462).

No dia 22 de fevereiro de 1987, foi publicada a Instrução¹¹⁴ da Congregação para a Doutrina da Fé que veio expressar a posição da Igreja acerca das tecnologias de inseminação artificial e assuntos correlatos: a *Donum Vitae*. Esta emite um juízo de valor negativo a respeito de todas as técnicas de reprodução assistida. Condena desde a utilização das técnicas menos complexas de inseminação artificial, inclusive a homóloga, até a experimentação sem fins terapêuticos em embriões. Estruturalmente é dividida em cinco partes: uma introdução (que aborda as bases epistemológicas da posterior argumentação), três secções (que abordam respectivamente a questão dos embriões e o respeito a eles devido, as intervenções na procriação abordando tanto a fecundação heteróloga quanto a homóloga e a moral e a sua demonstração na lei civil) e uma conclusão (na qual solicita a todos os destinatários a necessidade de seu conteúdo ser divulgado e aprofundado). No preâmbulo da Instrução encontramos tal divisão:

A exposição está organizada do seguinte modo: uma introdução recordará os princípios fundamentais de caráter antropológico e moral necessários para uma adequada avaliação dos problemas e para a elaboração das respostas a tais questões; a primeira parte terá como tema o respeito pelo ser humano a partir do primeiro momento da sua existência; a segunda parte abordará as questões morais suscitadas pelas intervenções da técnica na procriação humana; na terceira parte serão oferecidas algumas orientações quanto às relações que sobrevêm entre lei moral e lei civil, a propósito do respeito devido aos embriões e fetos humanos, com relação à legitimidade das técnicas de procriação artificial (DV. Preâmbulo).

A partir da compreensão de como a *Donum Vitae* foi organizada, cabe ressaltar os pontos essenciais que ela aborda, a fim de que possamos entender a centralidade do conceito de lei natural em sua fundamentação epistemológica.

¹¹⁴ Mister é ressaltar que uma Instrução é “um documento do Magistério da Igreja, procedente da Congregação Romana que tem como encargo velar pela integridade e a segurança da doutrina (...) trata-se de um documento magistral, que exige respeito e acatamento por parte de uma

3.3.1 A *Donum Vitae* e sua fundamentação

A primeira frase da introdução da Instrução afirma: “O dom da vida que Deus Criador e Pai confiou ao homem, exige que este tome consciência do seu valor inestimável e assuma a responsabilidade do mesmo” (DV. Intr. 1). A partir desta compreensão, de que o homem é responsável pela vida em toda a sua complexidade, ressalta-se que a missão de dominar a terra deve ser entendida a partir de uma dimensão ética (Cf. DV. Intr. 2). Assim, aborda a questão da pesquisa científica como expressão do senhorio do homem sobre a natureza. Contudo esta necessita ser acompanhada de uma reflexão axiológica¹¹⁵, tendo em vista que além de dispor de recursos terapêuticos, o conhecimento científico pode exercer novos poderes sobre a vida humana. Pois, “tais técnicas podem consentir ao homem tomar nas mãos o próprio destino, mas expõem-no também à tentação de ultrapassar os limites de um domínio razoável sobre a natureza” (DV. Intr. 1). Neste sentido, podemos afirmar que a *Donum Vitae*, ressalta a questão da ambiguidade do progresso tecnológico, pois ele possibilita inúmeros benefícios à humanidade mas, se for utilizado sem a consciência e a reflexão necessárias, pode causar consequências muito negativas. Como se afirma na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: “Mais do que os séculos passados, o nosso tempo precisa de tal sabedoria, para que se humanizem as novas descobertas dos homens” (GS. 15).

A dimensão da humanização – de uma natureza humana entendida como uma totalidade unificada¹¹⁶, ou seja, corporal e espiritual – é fundamental para a

consciência católica” (GAFO. 1999. pp. 462-463).

¹¹⁵ Mister é ressaltar que, a segundo a Instrução, não nos é permitido falar em neutralidade moral no que se refere ao progresso tecnológico, a utilidade não é entendida como um critério fundante. Este deve ser entendido a partir da pessoa humana e de seus valores morais, a quem está à serviço. Pois é nela que encontra a indicação de sua finalidade e a consciência de seus limites (Cf. DV. Intr. 2).

¹¹⁶ A antropologia católica considera o ser humano como uma totalidade unificada: “é um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual”. Considera a alma como princípio espiritual no homem e o corpo como a matéria criada que é animada pela alma, sendo portanto uma relação complementar e vinculada (Cf. CIC. 362). A Constituição *Gaudium et Spes*, explica esta dimensão da seguinte forma: “O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima

argumentação acerca das intervenções realizadas pelas técnicas de reprodução assistida. A partir desta dimensão a Instrução ressalta a importância da dimensão corpórea considerada, por vezes, como algo acidental e secundário à pessoa. Pois, “por força da sua união substancial (...), o corpo humano não pode ser considerado apenas como um conjunto de tecidos, órgãos e funções (...) ele é parte constitutiva da pessoa que através dele se manifesta e se exprime” (DV. Intr. 3). Utilizando as ideias de João Paulo II, em seu Discurso na Assembleia Geral da Associação Médica Mundial¹¹⁷, a Instrução conclui que todas as intervenções realizadas sobre o corpo humano atingem a pessoa em sua totalidade.

Fundamentando-se nesta concepção antropológica de que o homem possui uma natureza corporal e espiritual, a *Donum Vitae* apresenta a lei natural como fundamento do discurso moral: “A lei natural exprime e prescreve as finalidades, os direitos e os deveres que se fundamentam na natureza corporal e espiritual da pessoa humana”. Segundo Gafo, tal compreensão é importante “porque significa a superação de uma apresentação biologicista da lei natural, em virtude da qual os processos biológicos naturais tem em si mesmos a garantia da moralidade” (1999. p. 464). Importante é ressaltar que lei natural é entendida como uma “ordem racional segundo a qual o homem é chamado pelo Criador a dirigir e regular a sua vida e os seus atos e, em particular, a usar do próprio corpo e a dele dispor” (DV. Intr. 3).

A partir desta visão da lei natural, é que a Instrução afirma que a originalidade da transmissão da vida está diretamente ligada a união matrimonial pois, o ato íntimo que desta decorre – o ato sexual – é entendido como “indissolivelmente corporal e espiritual. (...) a origem do ser humano é o resultado de uma procriação ligada à união não somente biológica mas também espiritual

elevação e louvam livremente o Criador. Não pode, portanto, desprezar a vida corporal; deve, pelo contrário, considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há de ressuscitar no último dia. Todavia, ferido pelo pecado, experimenta as revoltas do corpo. É, pois, a própria dignidade humana que exige que o homem glorifique a Deus no seu corpo” (GS. 14, 1).

¹¹⁷ “Assim, no corpo e através do corpo, se chega a pessoa mesma em sua realidade concreta. Respeitar a dignidade do homem supõem, salvaguardar esta identidade do homem. Sobre a base desta visão antropológica se deve encontrar os critérios fundamentais para as decisões que devem ser tomadas quando se trata de intervenções que não são estritamente terapêuticas, por exemplo, intervenções que visa a melhora da condição biológica humana” (JOÃO PAULO II. 1983. 6)

dos pais ligados pelo vínculo do matrimônio” (DV. II, B, 4b). Pois, Deus inscreve na humanidade do homem e da mulher a vocação a uma participação especial no seu mistério de comunhão e de criação¹¹⁸ (DV. Intr. 3). Constatase que os dois significados do ato conjugal: o ato unitivo e o procriativo são fundamentais na compreensão do início da vida¹¹⁹, pois eles são a expressão da atuação da lei natural. Portanto, na ausência de qualquer um deles o ato de gerar a vida não está conforme a natureza designada por Deus. Tendo em vista este pressuposto é que a Instrução desqualifica todos os métodos que não contemplam os dois significados. Ou seja, as que permitem a expressão unitiva do ato sexual, mas não a procriativa, como no caso dos contraceptivos e as que possibilitam a procriação assistida, mas não respeitam a dimensão unitiva. Assim, podemos ressaltar que:

A contracepção priva intencionalmente o ato conjugal da sua abertura à procriação e, dessa forma, realiza uma dissociação voluntária das finalidades do matrimônio. A fecundação artificial homóloga, buscando uma procriação que não é fruto de um específico ato de união conjugal, realiza objetivamente uma separação análoga entre os bens e os significados do matrimônio (DV. II, 4a).

¹¹⁸ A Exortação apostólica *Familiaris Consortio*, ressalta a dimensão da união física e espiritual dos esposos, sendo que desta é que provém a fecundidade responsável: “Enquanto espírito encarnado, isto é, alma que se exprime no corpo informado por um espírito imortal, o homem é chamado ao amor nesta sua totalidade unificada. O amor abraça também o corpo humano e o corpo torna-se participante do amor espiritual. (...) Por consequência a sexualidade, mediante a qual o homem e a mulher se doam um ao outro com os atos próprios e exclusivos dos esposos, não é em absoluto algo puramente biológico, mas diz respeito ao núcleo íntimo da pessoa humana como tal. (...) A doação física total seria falsa se não fosse sinal e fruto da doação pessoal total, na qual toda a pessoa, mesmo na sua dimensão temporal, está presente: se a pessoa se reservasse alguma coisa ou a possibilidade de decidir de modo diferente para o futuro, só por isto já não se doaria totalmente. Esta totalidade, pedida pelo amor conjugal, corresponde também às exigências de uma fecundidade responsável, que, orientada como está para a geração de um ser humano, supera, por sua própria natureza, a ordem puramente biológica, e abarca um conjunto de valores pessoais, para cujo crescimento harmonioso é necessário o estável e concorde contributo dos pais”. (FC.11).

¹¹⁹ Cabe ressaltar que estes já haviam sido assinalados na Encíclica *Humanae Vitae*: “(...) os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o significado procriador (...) Salvaguardo estes dois aspectos essenciais, unitivo e procriador, o ato conjugal conserva integralmente o sentido de amor mútuo e verdadeiro e a sua ordenação para a altíssima vocação do homem para a paternidade” (HV. 12).

Um segundo argumento utilizado para desqualificar as técnicas de procriação assistida é a necessidade do chamado à vida acontecer em um contexto pessoal e não técnico. A nova vida humana “não pode ser querida e concebida como o produto de uma intervenção de técnicas médicas e biológicas: isso equivaleria a reduzi-la a se tornar objeto de uma tecnologia científica”. Citando a Encíclica de João XXIII, *Mater et Magistra*¹²⁰, afirma que a personalidade da transmissão da vida humana deve ser mantida. Toda a pessoa tem o direito de ser “o resultado de uma doação (...) de ser acolhida no gesto de união e de amor dos pais” (DV. II, B, 4c).

Neste ponto poderíamos questionar: como a Instrução aborda a questão do direito do adulto a procriar? Ela ressalta que a paternidade acima de tudo é um dom que “se constitui testemunho vivo da doação recíproca” do casal. A filiação “não é algo devido e não pode ser considerada como objeto ou propriedade”. Contudo, não deixa de reconhecer que a esterilidade é uma dura provação e afirma que “os esposos que se encontram nesta dolorosa situação são chamados a descobrir nela a oportunidade para uma particular participação na cruz do Senhor, fonte de fecundidade espiritual”. Recordando as palavras de João Paulo II na Encíclica *Familiaris Consortio*, afirma que a esterilidade pode ser ocasião para que prestem serviços, “como a adoção, as várias formas de obras educativas, o auxílio a outras famílias, às crianças pobres e excepcionais” (DV. II, B, 8). Outros grupos que reivindicam o direito à procriação são os casais não unidos em matrimônio, as mulheres solteiras e aqueles que querem utilizar a maternidade substitutiva para gerarem filhos. A todos estes a *Donum Vitae* pontua que a procriação só é aceita na relação matrimonial, pois é nesta que os filhos “podem descobrir a própria identidade e amadurecer a própria formação humana” (DV. II, A, 1).

Considerando a vida como um valor fundamental, tendo em vista que sobre ela “fundamentam-se e desenvolvem-se todos os outros valores da pessoa”, a

¹²⁰ Eis o trecho citado pela Instrução: “A transmissão da vida humana é confiada pela natureza a um ato pessoal e consciente e, como tal, sujeito às sacrossantas leis de Deus: leis imutáveis e invioláveis que devem ser reconhecidas e observadas. É por isso que não se pode usar meios e seguir métodos que podem ser lícitos na transmissão da vida das plantas e dos animais” (DV. Intr.

Instrução insiste na “inviolabilidade do direito do ser humano inocente à vida desde o momento da concepção até à morte” (DV. Intr. 4). Por isto, ao abordar a questão do aborto e dos embriões excedentes reafirma a necessidade de respeito à individualidade e a identidade deste. Reconhece que “nenhum dado experimental, por si só, pode ser suficiente para fazer reconhecer uma alma espiritual” mas que algumas conclusões da ciência nos fornecem “uma indicação valiosa para discernir racionalmente uma presença pessoal desde esta primeira aparição de uma vida humana”. Por isto afirma categoricamente que aos embriões pré-implantatários e aos nascituros, “devem ser reconhecidos os direitos da pessoa, entre os quais, antes de tudo, o direito inviolável de cada ser humano inocente à vida” (DV. I. 1).

Na terceira parte da Instrução são abordados temas que relacionam a moral com a lei civil, como também as exigências éticas que os legisladores necessitam observar no que diz respeito às tecnologias reprodutivas. Reconhece que nem tudo aquilo que é eticamente aceitável nas questões de reprodução assistida deve ser legalmente sancionado, pois “a lei civil, às vezes deverá tolerar, em vista da ordem pública, aquilo que não pode proibir sem que disso derive dano mais grave”. Contudo afirma categoricamente que “a referência à consciência de cada um e à autorregulação dos pesquisadores não pode ser suficiente para o respeito aos direitos pessoais e da ordem pública”. Assim, “os direitos inalienáveis da pessoa deverão ser reconhecidos e respeitados por parte da sociedade civil e da autoridade política” (DV. III). Dentre os direitos fundamentais apresentados pela Instrução, segundo Gafo, podemos destacar os seguintes: “o direito de todo ser humano à vida e os direitos, tanto da família como do matrimônio enquanto instituição, como dos filhos a serem concebidos, dados à luz e educados pelos pais” (1999. p. 465). Podendo-se concluir que, neste sentido, a Instrução rejeita toda legislação que admita a possibilidade do aborto, a utilização de embriões para pesquisas.

A partir deste panorama é interessante destacar três pontos aos quais a Instrução dá uma ênfase diferenciada: a ambiguidade do progresso tecnológico e

a consequente necessidade de reflexão ética sobre os impactos humanos e sociais; a visão antropológica de um homem entendido como uma totalidade unificada, enfatizando a dimensão da corporeidade; e por fim, a lei natural como fundamento do discurso moral. Em especial, vamos abordar este último ponto procurando estabelecer os paralelos de semelhança com a filosofia estóica, demonstrando a influência desta corrente filosófica na fundamentação da *Donum Vitae*.

3.3.2 A lei natural e o discurso moral na instrução *Donum Vitae* – reflexões ulteriores

Como afirmamos anteriormente, o pressuposto do discurso moral da Instrução *Donum Vitae* é o conceito de lei natural. Este é apresentado como uma ordem racional segundo à qual o homem é chamado a regular sua vida (DV. Intr. 3), e é a partir desta ordem que todo o discurso moral, já exposto, se desenvolve. Mas, poderíamos questionar: quais seriam as características desta ordem racional, ou melhor, quais seriam as características do conceito de lei natural apresentado como ordem racional? Para respondermos tal questão torna-se necessário retomar o que foi exposto anteriormente sobre a lei natural nos documentos Pós-conciliares. Nestes encontramos a afirmação de que a razão humana tem uma capacidade discernimento que não é fundamentada em impulsos subjetivos, mas sim, segundo critérios objetivos, pois: "...a suprema norma da vida humana é a própria lei divina, objetiva (...), com a qual Deus, (...) dirige e governa o universo". (VE 43). Entendida desta forma, três são as características da lei natural: a universalidade, visto que é uma ordem a que toda a realidade criada esta submetida; a imutabilidade, pois esta ordem é objetiva, ou seja, "válidas para todos os homens do presente e do futuro, como o foram no passado" (VE. 53); e a procedência de Deus, tendo em vista que ele é o artífice desta ordem.

Neste ponto podemos novamente questionar: quais são os conteúdos ou os elementos que compõem a lei natural? Para responder tal indagação é necessário retomar a análise feita anteriormente da questão 94 da II parte da I seção da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. No artigo 2 desta questão o Doutor Angélico afirma que a lei natural deve ser entendida como una e plural, pois ela é constituída de um elemento primário e fundante e de elementos secundários, entendidos segundo uma hierarquia, que comungam e participam do primeiro¹²¹. A partir do princípio de analogia ele destaca basicamente quatro elementos sendo, respectivamente, um fundamental e três secundários.

O elemento fundamental é o chamado que cada ser humano possui a fazer o bem e o que é justo, a dar sentido à vida, a evitar o que é mal e injusto. Dele descende um elemento segundo que é a capacidade do homem perceber, apesar dos condicionamentos culturais, valores que permeiam todas as estruturas axiológicas. Um terceiro elemento está relacionado com a dimensão física da natureza, na qual é perceptível a exigência de respeitar as leis biológicas do organismo e de todo o universo, para o bem da humanidade. A partir desta compreensão é que o Aquinate apresenta o quarto elemento secundário, que está diretamente ligado à dimensão comportamental. Esta se refere à natureza metafísica, ao significado intrínseco dos atos humanos, tendo em vista que alguns destes como, assassinato, mentiras, furtos, adultério são considerados por todos como maus (Cf. TOMÁS. 2005. STH I - II, q. 94, a. 2).

Esta estruturação esclarece o porquê da postura negativa da Igreja em relação à reprodução assistida. Esta fere os elementos – tanto fundamentais como secundários – da lei natural, tendo em vista que estes são concebidos a partir de uma hierarquia. Em especial cabe citar o terceiro e quatro elementos. As intervenções realizadas nas diferentes técnicas de reprodução assistida visam a produzir de forma artificial um processo que é regulado pelas leis biológicas, que

¹²¹ Como afirma Santo Tomás de Aquino: “Deve-se dizer, portanto, que todos esses preceitos da lei da natureza, enquanto se referem a um só primeiro preceito, têm a razão de uma só lei universal (...) deve-se dizer que todas as inclinações de quaisquer partes da natureza humana, por exemplo do concupiscível e do irascível na medida em que são reguladas pela razão, pertencem à lei natural, e se reduzem a um só princípio, como foi dito. E segundo isso, são muitos os preceitos da lei da natureza em si mesmos, os quais, porém, comungam numa mesma raiz” (TOMÁS. 2005.

por sua vez, não são respeitadas com a efetivação da técnica. Ao mesmo tempo contradiz o modelo de procriação e paternidade responsável, esboçado em vários documentos da Igreja, como a Instrução, citando a *Humanae Vitae*, afirma: “Salvaguardando ambos os aspectos essenciais, unitivo e procriador, o ato conjugal conserva integralmente o sentido do verdadeiro amor mútuo e a sua ordenação à altíssima vocação do homem para a paternidade” (DV. II. B. 4a).

Interessante é perceber que a compreensão da lei natural como uma ordem racional antecede os escritos de Santo Tomás. Como demonstramos no segundo capítulo ela aparece na teologia de Santo Agostinho, que em sua Doutrina sobre a Criação afirma a existência das *razões seminais*. Estas seriam criadas por Deus e responsáveis por “realizar uma operação externamente de acordo com as forças e faculdades concedidas (...) para que neste ou naquele momento, desta ou de outra maneira, se desenvolva o que ele criou” (AGOSTINHO. 1994. III, 9, 16). Em outras palavras, são responsáveis pelo ordenamento da realidade e, tendo em vista que para Agostinho a natureza, a vida e o cosmo possuem um mesmo ordenamento, podemos afirmar que a moral também descende desta ordem racional. Contudo, ela não está pressuposta em uma visão fatalista, mas sim na liberdade humana que se vê necessitada da graça.

Nesta mesma perspectiva é que se interpreta a noção de lei natural presente nos escritos paulinos. A partir da compreensão do conceito de *nous*¹²², Paulo afirma que o homem possui gravado em seu coração a obra da lei (Cf. Rm 2, 14), ou seja, possui em si uma lei que é natural a todo ser humano e que é responsável por todo o ordenamento moral. Importante é ressaltar, como afirmamos no segundo capítulo, que esta ordem não permanece somente no plano moral, na verdade esta é reflexo de uma ordem já estabelecida por Deus no Universo e que se constitui a expressão do bem.

Todavia, necessário é salientar que a origem sistemática da teoria sobre a existência de uma ordem racional que regula o universo e a vida humana não faz parte do pensamento cristão, mas sim do pensamento helênico, mais

STH I - II, q. 94, a. 2).

¹²² Que segundo Bultmann é: “um eu que é sujeito de seu querer e agir” (2004. 268)

propriamente, do pensamento estóico. A filosofia do Pórtico foi a primeira a estruturar uma concepção racional de mundo a partir da crença da existência de uma Razão Universal (*Logos*), providencial e presente em todos os lugares que a tudo ordenava por meio de leis inteligíveis, as razões seminais (Cf. IDELFONSE. 2007. p. 31). Estas, que permeiam toda a realidade, eram responsáveis por promover a ordem racional de todo o cosmos. Sendo o homem, por natureza um ser racional, era chamado também a conformar sua vida à esta ordenação, para que possa escolher o bem e rejeitar o que lhe é adverso¹²³. Este ordenamento racional é a expressão de uma lei natural a qual todos os seres são submetidos, sendo portanto, universal. A partir da universalidade também podemos inferir a de imutabilidade tendo em vista que o bem e o mal são transcendentais ao humano e o são assim porque provém do *Logos*, a Razão Universal transcendente, eterna e imutável.

¹²³ Como afirma um fragmento catalogado por Armim: “Viver segundo a natureza para os estóicos equivale a viver bem, e viver bem é para eles ser feliz, segue-se que o viver segundo a natureza corresponde a ser feliz” (2006. [C.e] 17 [1]).

CONCLUSÃO

A partir de todo o itinerário teórico desenvolvido neste estudo pudemos constatar que, efetivamente, o conceito de lei natural não é uma sistematização cristã, mas sim do estoicismo. Este, a partir de uma compreensão racionalista, afirmava que o mundo era uma unidade perfeita e divina, viva, contínua e auto criadora. Governado por uma razão providencial, presente em todos os lugares, o mundo era composto de razões seminais que proporcionavam a organização deste mesmo mundo por meio de leis inteligíveis. Tais constituíam o fundamento de todo o ordenamento moral que tinha como finalidade conduzir o humano à virtude e à beatitude.

Tal compreensão da realidade – conforme apresentamos ao fim da primeira parte – foi assimilada pelo cristianismo primitivo e é perceptível na argumentação sobre a lei natural em vários teólogos cristãos. Dentre estes enfatizamos São Paulo, que em suas reflexões a respeito da Lei concluímos que ela já não é mais entendida em seu sentido verotestamentário, mas como uma ordem estabelecida por Deus no universo, que é a expressão do bem. Já dos escritos de Santo Agostinho, mais propriamente na doutrina sobre a criação, ressaltamos a reinterpretação feita por este das razões seminais – conceito estóico – como também a necessidade de a partir da ordem objetiva da realidade remir a natureza humana. Na teologia tomista, por sua vez, percebemos que a lei natural é a ação ordenadora que Deus assimilou ao vir-a-ser do mundo. Sendo o humano parte da criação, também está submetido a esta ordem, não só em seu sentido estrutural, mas também moral, que possibilita a plena realização do ser.

Esta assimilação do conceito de lei natural também pode ser verificada nos documentos conciliares e pós-conciliares, com destaque para as Encíclicas *Humanae Vitae* e *Veritatis Splendor*. A primeira, a partir de uma noção unificada do ser humano, trata de questões de controle de natalidade, à luz de uma doutrina fundada sobre a lei natural. A segunda, posterior a *Donum Vitae*, apresenta o conceito como a capacidade racional do indivíduo de escolher livremente o bem e

rejeitar o mal segundo critérios objetivos, abstraídos da ordem universal. Com a mesma ênfase afirma que, assim concebida, a lei natural não constitui somente o fundamento do agir moral, mas também de todo o discurso moral.

No que tange especificamente à Instrução *Donum Vitae*, cabe salientar que o conceito de lei natural é, efetivamente, o seu fundamento epistemológico, pois todas as argumentações estão pressupostas em uma ordem racional da qual emanam os direitos e deveres morais. Neste sentido, todas as suas posturas, referentes às tecnologias de reprodução assistida, são negativas, pois imitam ou falseiam processos naturais desnaturalizando e objetivando as relações. Contudo, não podemos entender esta postura como anti-tecnocientífica, pois a Instrução ressalta a pesquisa como uma expressão do senhorio do homem sobre a natureza. Mas afirma que esta precisa ser acompanhada de uma reflexão axiológica. Pois, além de dispor de recursos terapêuticos, o conhecimento científico exerce fortes influências sobre a vida humana, que deve ser entendida como uma totalidade unificada de corpo e espírito.

Pois bem, neste ponto é necessário retomarmos nossa hipótese inicial: de que o conceito de Lei natural que fundamenta a Instrução *Donum Vitae* possui uma influência do estoicismo e nos questionarmos: tal pode ser corroborada? Bem, se percebermos que algumas características – como a existência de um ordenamento racional universal e imutável do mundo, ao qual o homem, por possuir uma natureza racional, é chamado a conformar sua vida – presentes e centrais na estruturação estoica perpassam as diferentes abordagens teológicas sobre o tema, podemos afirmar que sim.

Mas, qual seria a importância de tal constatação? Bem a doutrina estoica, como afirmamos, no primeiro capítulo deste procurou dar respostas ao contexto social e político da Grécia. O estoicismo é fundado em uma época em que os sucessores de Alexandre, o grande, buscavam reestruturar o sistema político-social superando a multiplicidade cultural e o caráter local das cidades. Portanto um mundo ordenado por uma única razão, entendido como um todo orgânico e sistemático, fundamentaria uma moral que fosse universal a todos. E aqui é pertinente questionar: uma doutrina, estruturada para um tempo histórico, pode

ser utilizada ahistoricamente para defender posturas morais em outro tempo histórico? Para responder a tal questão é necessário retomar a afirmação feita na terceira parte deste estudo quando pontuamos que esta concepção de lei natural não é unânime entre os teólogos morais. Alguns, a partir de uma moral crítica, entendem a natureza humana como uma realidade histórica e culturalmente construída. Sendo, portanto necessário perceber as modificações que ocorreram e proceder a uma revisão do conceito de lei natural. No que refere às tecnologias de reprodução assistida, possuem posturas mais flexíveis admitindo, por exemplo, a fertilização *in vitro*. Tal postura gera uma tensão se relacionada com a da Igreja, pois questiona a universalidade e imutabilidade do conceito de lei natural. Contudo, teologicamente este diálogo possibilita uma ampliação da reflexão pastoral, e uma assertividade no que tange a abordagem específica de casos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. São Paulo: M. Fontes, 2000.

_____. **Historia da Filosofia**. Trad. Antônio Borges Coelho. Vol. 1. Lisboa: Presença, 1991.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Das Américas, 1961.

_____. **A Trindade**. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **As Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **Dell' ordine**. Trad. Andrea Mario Moschetti. Firenze: Fiorentina, 1941.

_____. **O Livre arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ALMEIDA, Rogério Miranda; RUTHES, Vanessa Roberta Massambani. **A POLÊMICA DO INÍCIO DA VIDA: uma questão de perspectiva de interpretação**. APUD: Revista. Pistis & Práxis – Teologia Pastoral. Curitiba, v. 2, n. 1, p. 113-124, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/PISTIS?dd1=218>.

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Atena, 1957.

_____. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Metafísica**. Trad. Valentín García Yebra. Vol. 1. Madrid: Gredos. 1970.

_____. **Metafísica**. Trad. Valentín García Yebra. Vol. 2. Madrid: Gredos. 1970.

ARMIN, Hans von. **Stoici Antichi – Tutti i Frammenti**. Trad. Roberto Radice. 2 ed. Milano, Bompiani, 2006.

BARCIFILO, Christian de Paul. **Bioética e início da vida: alguns desafios**. Aparecida: Idéias e Letras, 2004.

BOEHNER, Philotheus. **História da filosofia cristã – desde as origens até Nicolau de Cusa**. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 1970.

BRÉHIER, Émile. **História de la Filosofia**. Trad. Demetrio Náñez. Vol. 1. Buenos Aires: Sudamericana, 1944.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Ilson Kaysen. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Sao Paulo: Loyola. 2000.

CECHINATO, Luiz. **Os vinte séculos de caminhada da Igreja: principais acontecimentos da cristandade, desde os tempos de Jesus até João Paulo II**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

COMPAGNONI, Francesco. et all. **Dicionário de Teologia Moral**. Trad. Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II. 1962-1965. **Compêndio do Vaticano II**. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 1968.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **INSTRUÇÃO DONUM VITAE - SOBRE O RESPEITO À VIDA HUMANA NASCENTE E A DIGNIDADE DA PROcriação**. São Paulo: Paulinas, 1987.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **INSTRUÇÃO DIGNITAS PERSONAE – SOBRE ALGUMAS QUESTÕES DE BIOÉTICA**. Brasília: Edições CNBB, 2008.

CORRÊA, Marilena Villela. **Novas tecnologias reprodutivas – limites da biologia ou biologia sem limites?** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

DUNN, James. **A teologia do Apóstolo Paulo**. Trad. Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003

FRAILE, Guillermo. **História de la Filosofia I**. 3 ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 1971.

GAFO, Javier. Reprodução Humana Assistida. APUD: VIDAL, Marciano. **Ética Teológica: Conceitos Fundamentais**. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1999.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico – o duplo registro do discurso da Stoa**. São Paulo: Loyola, 1999.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros. São Paulo: Paulus, 2006.

GOMPERZ, Theodor. **Pensadores Griegos – Historia de la filosofia de la antigüedad**. Tomo II. Buenos Aires: Guaranía, 1952.

HÄRING, Bernard. **A ley de Cristo – la teologia moral expuesta a sacerdotes e seglares**. Vol. 1. Barcelona: Herder, 1961.

____. **Cristãos em nosso tempo**. Trad. Raimundo Moura. São Paulo: Herder, 1965.

HAWTHORNE, Gerald. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. Trad. Daniel Reid. São Paulo: Loyola, 2008.

ILDEFONSE, Frédérique. **Os estóicos I: Zenão, Cleantes, Crisipo**. Trad. Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade. 2007.

JOÃO PAULO II **Exortação apostólica Familiaris consortio - sobre a função da família cristã no mundo de hoje**. 19. ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

____. **Carta encíclica Veritatis Splendor: o esplendor da verdade sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1993.

KANT, IMMANUEL; 1724-1804. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1992

LEI Nº 11.105, DE 24 DE MARÇO DE 2005. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/lei/L11105.htm. acesso: 23/01/2011.

LEI Nº 8.974, DE 5 DE JANEIRO DE 1995. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8974.htm. acesso: 23/01/2011

LEITE, Eduardo de Oliveira. **Procriações artificiais e o direito: aspectos médicos, religiosos, psicológicos, éticos e jurídicos**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995.

MCKENZIE, John. **Dicionário Bíblico**. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1983.

MONDOLFO, Rodolfo. **Pensamento Antigo: História da filosofia grego-romana I**. trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou. 1966.

MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2008.

MOSER, Antônio. **Teologia Moral: impasses e alternativas**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

PAULO VI. **Encíclica *Humanae Vitae* – sobre a regulação da natalidade**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1983

PIGHIN, Bruno Fabio. **OS fundamentos da Moral Cristã: manual de ética teológica**. Trad. José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave Maria, 2005.

PLATÃO. **Fedon**. Buenos Aires: Aguilar, 1959.

____. **Górgias**. Buenos Aires: Aguilar, 1961.

PRAT, Ferdinand. **La teologia di San Paolo**. Torino: Società Editrice Internazionale, 1919.

QUESNEL, Michel. **Paulo e as origens do Cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. Vol. II. São Paulo: Loyola, 1994.

REALE, Giovanni. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. Vol.1. trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007.

RESOLUÇÃO **CFM** **nº** **1.358/1992.** Disponível em:
http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/1992/1358_1992.htm. acesso
23/01/2011

RESOLUÇÃO **CFM** **nº** **1.957/2010.** Disponível em:
http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/2010/1957_2010.htm. acesso
23/01/2011

ROTANIA, Alejandra Ana. **Dossiê de Reprodução Humana Assistida**. Porto Alegre: Rede Feminista de Saúde, 2003.

SANCHES, Mário Antônio. **Bioética ciência e transcendência: uma perspectiva teológica**. São Paulo: Loyola, 2004.

____. **Brincando de Deus: bioética e as marcas sociais da genética**. São Paulo: Ave Maria, 2007.

SANDERS, Ed Parish. **Paulo, a lei e o povo judeu**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2009.

SOUZA, Valdomiro José. **Projeto Genoma Humano – utopia do homem geneticamente perfeito**. São Paulo: Loyola, 2004.

SOUZA. José Cavalcante de. **Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

TARNAS, Richard. **A Epopeia do Pensamento Ocidental – Para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo**. Trad. Beatriz Sidou. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. Questões discutidas sobre a verdade. APUD. **Seleção de textos**. Trad. Luiz João Baraúna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

____. **Suma Contra los Gentiles**. Vol 1 e 2. Trad. Jesus Castellano. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1952.

____. **Suma Teológica**. Vol 1. Trad. Carlos-Josaphat de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2002.

____. **Suma Teológica**. Vol 4. Trad. Carlos-Josaphat de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2002.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1996.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **O estoicismo Romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VAZ, Henrique de Lima. **Escritos de filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 1999.

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

VIDAL, Marciano. **Caminhos para a ética cristã**. Trad. Antonio Silva. Aparecida: Santuário, 1989.

____. **Novos Caminhos: da crise moral à moral crítica**. Trad Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1978.