

## TRADUÇÃO

### O conceito de *phýsis* ao longo da história: filosofia e reflexões ambientais

TIAGO JOSÉ QUADROS PEREIRA

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

O termo *phýsis* (φύσις), conforme o dicionário de Isidro Pereira (PEREIRA, 1998, p. 621), possui diversos significados, incluindo “natureza ou maneira de ser de uma coisa; forma do corpo, natureza da alma; disposição natural, condição natural; força produtora; substância das coisas; ser animado”. Sua pluralidade de significações revela a complexidade da noção de natureza e sua transformação ao longo do tempo, principalmente quando confrontada com as ações humanas que moldam e, muitas vezes, destroem o meio ambiente. No contexto histórico contemporâneo, esse conceito passa a ser revisto, especialmente em face da degradação ambiental e da crise ecológica, que remetem à tensão entre a ordem natural (*phýsis*) e a imposição humana de normas (*nómos*).

Partindo da Antiguidade, Platão e Aristóteles são dois filósofos fundamentais para a compreensão da evolução desse termo. Platão, em seu diálogo *Górgias*, traz à tona a tensão entre *phýsis* e *nómos*, abordando as normas sociais e jurídicas em contraste com a natureza. Em um trecho em que Cálicles critica Sócrates, o filósofo apresenta uma crítica à moral tradicional e às normas sociais que se opõem à verdadeira ordem natural das coisas. Cálicles questiona a validade das convenções sociais que, segundo ele, são impostas artificialmente pela sociedade, em contraste com o que seria natural:

Cálicles — (...) Tu, Sócrates, que te apresentas como adepto da verdade, é que expões teus argumentos por maneira vulgar e indecorosa, sobre o que não é belo por natureza, mas apenas segundo a lei. Pois, na maioria das vezes, acham-se em oposição a natureza e a lei. Assim, ver-se-á forçado a contradizer-se quem, por acanhamento, não se atrever a dizer o que pensa. Percebeste isso muito bem, e daí procurares tirar partido na discussão. Se alguém se refere à lei, metes na conversa a natureza, e se é sobre a natureza que ele fala, passam tuas perguntas a girar em torno da lei. Foi o que se deu há pouco com relação a praticar alguém ato injusto ou ser vítima de injustiça: enquanto Polo se referia ao que há de mais feio segundo a lei, tu o assediavas referindo-te à natureza. Pois, segundo a natureza, tudo o que é mais feio é também pior, como, por exemplo, sofrer injustiça, enquanto, segundo a lei, será cometer algum ato injusto (Platão, 2021).

Essa crítica pode ser lida, em chave contemporânea, como uma antecipação das reflexões sobre as consequências de normas humanas que ignoram os limites e os direitos da natureza, uma reflexão que ressurgiu em um contexto de catástrofes ambientais, como os crimes ambientais que resultam da insensibilidade humana frente às necessidades do meio ambiente. A lei, sob essa perspectiva, seria em muitos casos uma imposição artificial, contrária à verdadeira ordem natural das coisas. De acordo com essa visão, normas jurídicas e morais, como a “*isonomia*” – entendida como “a igualdade entre os cidadãos, pela lei e perante a lei” (Santos, 2008, p. 2) –, seriam, na verdade, artifícios criados pelos mais fracos. O objetivo desses artifícios seria nivelar as relações humanas e impedir que os mais fortes exerçam sua superioridade natural. Assim, essa concepção revela uma relação dialética entre *phýsis* (a natureza) e *nómos* (a lei), no contexto de uma vida pólis, em que as normas criadas pela sociedade tentam equilibrar as forças desiguais que surgem da natureza humana e das dinâmicas de poder.

Aristóteles, ao tratar do conceito de *phýsis*, define-a como “um certo princípio ou causa pela qual aquilo em que primeiramente se encontra se move ou repousa por si mesmo e não por concomitância” (*Física*, livro II, 192b 20-27). Sua visão teleológica da natureza, na qual cada ser tem uma finalidade intrínseca, poderia ser aplicada ao entendimento da natureza como um sistema interligado que se destrói ou se altera quando manipulado sem consciência ou respeito aos seus limites.

A partir dessa concepção, ele estabelece uma distinção fundamental entre os seres naturais e os artificiais: os primeiros possuem em si mesmos o princípio de movimento e de mudança, ao passo que os segundos só se transformam por causas externas. A *phýsis*, portanto, não é apenas o conjunto das coisas naturais, mas o princípio interno que orienta cada ente ao seu fim próprio, implicando uma visão teleológica da realidade. Todo ser natural, assim, possui uma dinâmica intrínseca que o conduz ao seu pleno desenvolvimento, segundo sua forma e finalidade específicas. Ao compreender a natureza como esse princípio de movimento orientado, Aristóteles inaugura uma abordagem filosófica da realidade física baseada na busca pelas causas, especialmente a formal e a final, que explicam por que as coisas são como são e se transformam como se transformam. Como se observa,

Aristóteles esteja apenas enfatizando que, na *Física*, que é uma obra que desenvolve uma reflexão filosófica sobre o domínio das ciências da natureza, é melhor, para o filósofo, observar o uso do termo ‘natureza’ para identificar precisamente um tipo

específico de causalidade, evitando usar o mesmo termo para se referir às entidades que são geradas por essa causalidade (Angioni, 2020, p. 256).

Em um cenário contemporâneo, esse princípio aristotélico de um fim natural intrínseco se vê questionado pela degradação ambiental, em que a natureza é forçada a adaptar-se a fins impostos pela ação humana. As catástrofes ecológicas, como a destruição de ecossistemas e a perda de biodiversidade, representam uma violação dessa ordem teleológica, ao desconsiderarem os fins naturais de seres e ecossistemas para atender a interesses humanos imediatos.

No período medieval, pensadores como Tomás de Aquino e Duns Scotus também influenciaram o conceito de *phýsis*, principalmente no que se refere à relação entre o divino e a natureza. Tomás de Aquino, em sua obra *Suma Teológica*, aborda a natureza humana e divina como interligadas, reconhecendo que a percepção sensível da natureza é um caminho para o conhecimento do divino. Seu pensamento sugere que a experiência sensível do mundo natural é fundamental para que o ser humano chegue ao entendimento de realidades superiores:

É conveniente à Sagrada Escritura transmitir as coisas divinas e espirituais por comparações metafóricas com as corpóreas. Pois, provendo Deus a todos, segundo a natureza de cada um, e sendo natural ao homem chegar, pelos sensíveis, aos inteligíveis – pois todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos – convenientemente, a Sagrada Escritura nos transmite as coisas espirituais por comparações metafóricas com as corpóreas. E é isto o que diz Dionísio: É impossível alumiar-nos o raio divino sem ser circumvelado pela variedade dos véus sagrados. Também convém à Sagrada Escritura, comumente proposta a todos, segundo o Apóstolo (Rm 1, 14) – Eu sou devedor a sábios e a ignorantes – propor as coisas espirituais por comparações com as corpóreas para que, ao menos assim, as compreendam os rudes, não idôneos para conceber os inteligíveis em si. (Tomás de Aquino, I-I, q. 79, a. 9)

Essa visão pode ser associada a um conceito ambiental contemporâneo, no qual a natureza é compreendida como uma linguagem divina que, ao ser desrespeitada, compromete não apenas o equilíbrio material do mundo, mas também a relação do ser humano com o transcendente e o eterno, provocando uma perda espiritual e de sentido. Esse entendimento ecoa a reflexão de Tomás de Aquino, ao discutir a conveniência de a Sagrada Escritura transmitir realidades espirituais por meio de comparações com as coisas corpóreas. Seguindo uma linha aristotélica, Aquino parte da premissa de que todo conhecimento humano tem início nos sentidos, reconhecendo que a experiência sensível da natureza – a *phýsis* – é o ponto de partida para a compreensão das verdades espirituais. Assim, a *phýsis*, enquanto realidade perceptível, constitui o primeiro meio pelo qual o ser

humano pode se elevar ao conhecimento do invisível, mostrando que a natureza não é apenas cenário da existência, mas via de acesso ao divino.

Já Duns Scotus, ao discutir a causa final e o fim dos seres naturais, coloca a vontade divina como força motriz que orienta a natureza para seu fim último. No entanto, sua reflexão também pode ser interpretada à luz dos problemas contemporâneos de degradação ambiental, que resultam da interferência humana nos processos naturais:

Por vezes, é certo, o objeto da operação última é o ser amado e, portanto, a causa final. Mas isto não acontece porque o objeto é o término da operação de uma determinada natureza, mas porque é amado pela causa que produz aquela natureza. Contudo, e corretamente, a última operação de um ser, ou o objeto desta operação, é por vezes chamado de fim, porque é o último e, de certa forma, o melhor, e por isso possui certas características da causa final (Scotus, 2008, p. 99).

Nesse contexto, a natureza pode ser vista como um “objeto amado” que deve ser respeitado e preservado, e não como um mero recurso a ser explorado. Sua destruição representa, portanto, não apenas uma violação de seu “fim” natural, mas também uma catástrofe moral e ambiental que desafia profundamente a ética contemporânea. Essa perspectiva encontra ressonância no pensamento de João Duns Scotus, que oferece uma reinterpretação sutil e profunda da noção de causa final. Ao afirmar que o objeto da operação última é o “ser amado” e, por isso, é chamado de causa final, Scotus desloca o eixo da teleologia aristotélica – centrada na estrutura interna da natureza – para uma lógica volitiva, fundada na vontade da causa produtora. Assim, o fim da natureza não decorre necessariamente de sua essência interna, mas do amor daquele que a criou. A natureza, então, deixa de ser apenas aquilo que tende por si mesma a um fim e passa a ser compreendida como realidade cujo fim é atribuído pela vontade amorosa do Criador. Essa concepção se harmoniza com uma visão mais ampla segundo a qual “natureza, enquanto conceito universal englobando Deus e a criatura, é concebida a partir de um duplo movimento: de saída, o mundo é auto-manifestação de Deus; de retorno, o processo criacional tende à reunificação de todas as coisas em Deus.” (Ferreira Filho; Corsi, 2022, p. 175).

No período moderno, René Descartes foi um grande expoente no que diz respeito à ideia de natureza (*phýsis*):

Mais tarde, ao analisar com atenção o que eu era, e vendo que podia presumir que não possuía corpo algum e que não havia mundo algum, ou lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, resultava com bastante evidência e certeza que eu existia; ao passo que, se somente tivesse parado de pensar, apesar de que tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria razão alguma

de acreditar que eu tivesse existido; compreendi, então, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é (Descartes, 2001, p. 82).

Nesta passagem, Descartes marca uma ruptura decisiva com a concepção clássica de *phýsis* ao afirmar que a essência do ser humano não reside no corpo – parte integrante da natureza física –, mas no pensamento, na *res cogitans*. Ao sustentar que, mesmo supondo a inexistência do corpo e do mundo, sua existência está assegurada pelo fato de pensar (*cogito, ergo sum*), Descartes estabelece uma dualidade radical entre mente e corpo, relegando a natureza (*phýsis*) ao domínio da *res extensa*, uma realidade material, mecânica e desprovida de interioridade. Com isso, a natureza deixa de ser compreendida como um organismo vivo e animado – tal como na tradição antiga – e passa a ser concebida como um objeto externo, separado do sujeito, passível de manipulação e domínio pela razão. Essa abordagem cartesiana inaugura o modelo científico moderno e contribui decisivamente para a visão da natureza como um campo a ser explorado e controlado – uma perspectiva que, diante das atuais catástrofes ambientais, tem sido amplamente criticada por negligenciar os impactos das ações humanas sobre o equilíbrio ecológico.

Baruch Spinoza, no contexto da modernidade racional, representa uma inflexão radical na concepção da natureza ao afirmar a identidade entre Deus e Natureza: *Deus sive Natura*. Para ele, a natureza não é uma criação separada de Deus, nem um objeto exterior ao ser humano, mas a própria substância infinita da qual todos os modos (seres finitos) participam. Em sua *Ética*, Spinoza escreve:

se existissem várias [substâncias] distintas, deveriam distinguir-se entre si, seja pela diversidade dos atributos, seja pela diversidade das afecções. Se for somente pela diversidade dos atributos que se distinguem, conceder-se-á então que existe apenas uma do mesmo atributo. Mas se for pela diversidade das afecções, como uma substância é por natureza anterior às afecções, então, se a despojarmos das afecções e a considerarmos em si, isto é, se a considerarmos verdadeiramente, não poderemos concebê-la distinta de outra, isto é, não existirão várias [substâncias com mesmo atributo], mas apenas uma (Spinoza, 2009 p. 35).

Essa ontologia monista implica que a natureza não é um recurso subordinado à vontade humana, mas a expressão necessária e imanente do divino. Assim, qualquer ação humana que destrói ou manipula a natureza desrespeita não apenas um sistema externo, mas a própria ordem do ser. Em tempos de catástrofes ecológicas, a filosofia de Spinoza

propõe uma ética do cuidado e da inserção do ser humano na totalidade da natureza, recusando a separação hierárquica entre sujeito e mundo natural. Nesse sentido, sua visão contrasta fortemente com a tradição dualista de Descartes, oferecendo uma alternativa ontológica e ética para pensar a crise ambiental contemporânea.

Na visão contemporânea, filósofos como Heidegger e Foucault trouxeram críticas contundentes à relação do homem com a natureza. Heidegger, ao criticar a técnica moderna, argumenta que a natureza foi reduzida a uma “reserva de recursos”, subjugada pela razão técnica que busca dominá-la. Para ele, a natureza deve ser desvelada, e não manipulada, como uma forma de recuperar a conexão autêntica entre o ser humano e o mundo natural:

Apesar de o aparecer nunca ser de modo algum um mostrar-se no sentido de fenômeno, o aparecer só é possível, no entanto, sobre o fundamento de um mostrar-se algo. As esse mostrar-se que possibilita o aparecer não é o aparecer ele mesmo. Aparecer é anunciar-se por algo que se mostra (Heidegger, 2012, § 7, p. 107).

Essa crítica é extremamente pertinente ao se discutir o impacto humano sobre o meio ambiente, pois as catástrofes ambientais contemporâneas – como o desmatamento, as mudanças climáticas e a poluição – são consequências diretas de uma manipulação ilimitada da natureza, resultado de uma relação instrumental que a reduz a um mero objeto disponível para exploração, desconsiderando sua autonomia e valor intrínseco. Em sua crítica à técnica moderna, Heidegger aponta que essa transformação não é apenas de ordem prática, mas envolve uma mudança profunda na relação do ser humano com o mundo: a natureza, antes compreendida em sua profundidade ontológica como aquilo que se dá por si mesmo, foi progressivamente convertida em uma simples “reserva de recursos” (Rüdiger, 2014, p. 10). Essa reificação, longe de ser neutra, revela um modo de pensar em que a técnica busca conquistar e organizar tanto a natureza quanto a história, com o objetivo de construir uma instituição mundial artificialmente criada para garantir o bem-estar humano. No entanto, ao assumir esse projeto, o ser humano acaba por negar a essência do ser e inviabiliza uma relação autêntica com a natureza – relação que, para Heidegger, só é possível pelo desvelamento, e não pela dominação técnica.

Michel Foucault, ao analisar as práticas sociais e o poder, sugere que a natureza humana e suas normas também são construções históricas, e que a aplicação de “humanidade” nas relações sociais pode ser uma estratégia de controle sobre a natureza e sobre os seres humanos. Seu pensamento pode ser relacionado à crítica das políticas

ambientais que, em nome do progresso, impõem normas e sistemas que não respeitam os limites naturais:

Aí está a raiz do princípio de que se deve aplicar só punições “humanas”, sempre, a um criminoso que pode muito bem ser um traidor e um monstro, entretanto. Se a lei agora deve tratar “humanamente” aquele que está “fora da natureza” (enquanto que a justiça de antigamente tratava de maneira desumana o “fora-da-lei), a razão não se encontra numa humanidade profunda que o criminoso esconda em si, mas no controle necessário dos efeitos de poder. Essa racionalidade “econômica” é que deve medir a pena e prescrever as técnicas ajustadas. “Humanidade” é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos minuciosos. “Em matéria de pena o mínimo é ordenado pela humanidade e aconselhado pela política. (Foucault, 1999, p. 112)

Dessa maneira, ao discutir a relação entre natureza e sociedade, percebe-se que as reflexões filosóficas históricas, quando aplicadas ao contexto das catástrofes ambientais contemporâneas, revelam a complexidade da tensão entre o respeito à ordem natural e as ações humanas que frequentemente ignoram essa ordem, gerando consequências devastadoras tanto para o meio ambiente quanto para a própria sobrevivência humana. Nesse cenário, a crítica foucaultiana ao sistema punitivo moderno oferece uma chave de leitura importante: segundo Foucault, a punição moderna não busca restaurar uma suposta essência natural ou moral do indivíduo, mas sim regular práticas sociais por meio de um sistema de poder que instrumentaliza a ideia de “humanidade”. O criminoso é, então, tratado não como alguém fora da natureza, mas como um sujeito a ser controlado de acordo com mecanismos estratégicos de poder. A transição de uma justiça brutal para uma punição mais “humanizada” não representa um retorno à natureza humana, mas a construção de um modelo funcional de controle social. Esse raciocínio pode ser estendido à relação com o meio ambiente: o discurso moderno sobre natureza e sustentabilidade, muitas vezes, não visa uma reconciliação genuína com a ordem natural, mas a manutenção da eficiência e estabilidade do sistema social e econômico, o que revela uma instrumentalização da natureza análoga àquela exercida sobre o próprio ser humano.

Desse modo, a reflexão sobre o conceito de *phýsis* (natureza) ao longo da história da filosofia revela uma transição significativa, do entendimento de um princípio vivo e animado, como nas concepções antigas, para uma abordagem mais objetiva e instrumental, típica da modernidade e da contemporaneidade. Filósofos como Aristóteles, Spinoza e Heidegger, entre outros, contribuíram para a construção dessa complexa visão, destacando a natureza não apenas como um fenômeno natural, mas como uma realidade com implicações éticas, epistemológicas e ontológicas. A crítica contemporânea, em particular, denuncia o distanciamento entre o ser humano e a natureza, evidenciado pela

exploração desenfreada dos recursos naturais e pela perda do sentido de interconexão com o mundo. Nesse contexto, a reconciliação com a natureza e a reflexão crítica sobre o uso sustentável dos recursos naturais se tornam não apenas uma necessidade ética, mas uma urgência existencial, fundamental para a preservação do equilíbrio ecológico e para a construção de uma relação mais harmoniosa e respeitosa com o meio ambiente. A natureza, longe de ser um simples objeto, deve ser entendida como uma totalidade interdependente, cuja proteção e valorização são essenciais para a manutenção da vida e para a continuidade da própria humanidade.

## REFERÊNCIAS:

ANGIONI, Lucas. “Natureza”, “substância” e metáfora em Aristóteles. **Revista de Estudos Clássicos Tradutórios – Rónai**, Campinas, n. 2, v. 8, p. 246-261, dez. 2020.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. 1936. 4278 p. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Acesso em: 12 maio 2025.

ARISTÓTELES. **Física I e II**. Tradução de Lucas Angioni. 2 ed. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FERREIRA FILHO, Pedro Calixto; CORSI, Uellinton Valentim. João Escoto Erígena, *Periphyseon* ou A divisão da natureza. Tradução de P. Calixto. **Araripe – Revista de Filosofia**, n. 3, v.1, p. 175-192, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. 20 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. 19 ed. Petrópolis: Editora Unicamp; Editora Vozes, 2012.

PHÝSIS. *In*: PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 8. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998. p. 621.

PLATÃO. **Diálogos de Platão: Górgias-Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: ed.ufpa, 2021.

RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem**. 2 ed. Porto Alegre: Editora Sulina, 2014.

SANTOS, Claudiano Avelino dos. **O Górgias retórico e o Górgias de Platão**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/11775>. Acesso em: 12 maio 2025.

SCOTUS, João Duns. *Tractatus de Primo Principio*: Capítulo II. Tradução de Luis Alberto De Boni. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 3, p. 91–117, jul./set. 2008.

SPINOZA, Benedictus. **Ética demonstrada em ordem geométrica e dividida em cinco partes que tratam**. Tradução de Roberto Brandão. São Paulo: Editora Unesp, 2009.