

## DO BIOCENTRISMO À BIOÉTICA OU DA URGÊNCIA DE UM PARADIGMA HOLÍSTICO

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Filho da terra, não poderia o homem aparecer se gases deletérios infestassem a atmosfera terrestre como sucede com a de outros planetas, se a terra não tivesse armazenado reservas gasosas, que subiriam à superfície pelas crateras dos vulcões, se os primeiros seres vivos não libertassem oxigénio com o auxílio do sol, se a atmosfera não fosse véu protector contra influências exteriores mortíferas, se uma imensa quantidade de água dos oceanos, mares e da atmosfera num ciclo permanente não abeberasse a terra, se a energia do sol não visitasse o homem como seu filho, se este não permanecesse preso dos liames da sua primeira dependência vegetal, que é o oxigénio, do carbono ou segunda dependência vegetal e do azoto ou dependência microbiana. Destes laços invisíveis depende a existência do homem, «enleado pelo que o rodeia como a mosca na teia de aranha. Mas, para o homem tudo o que ameaça rasgar a teia, é um risco de morte.»<sup>1</sup> O ser humano é um animal que rompe o equilíbrio ecológico e, como insaciável predador, dizima sem piedade as formas de vida, que partilham com ele o planeta, aliás demasiado limitado para uma população em multiplicação crescente e continuamente empobrecido pelos gastos de energias não-renováveis, que podem apressar soluções catastróficas<sup>2</sup>. Por isso, vêm da terra sinais alarmantes do nosso tempo. Planeta da vida, «la terre des hommes» convertida em matéria prima da ambição humana por uma Modernidade tricentenária é, nas sociedades industrializadas, pasto da voracidade de um consumismo, que, se fosse universalizado, a converteria irremediavelmente num planeta de morte. Mesmo sem o argumento da depredação consumista, a população mundial cresce de modo tão dramático que a necessidade avolumada de alimentação e energia agride perigosamente

<sup>1</sup> J. HAMBURGER, *Les Belles Imprudences* (Paris 1991) 19-38, 38.

<sup>2</sup> C. MUNGALL/D.J. McLAREN, *La Terre en Péril, Métamorphose d'une Planète* (Ottawa-Paris-Londres 1990).

o sistema climático do mundo, como transparece das mudanças na repartição de climas e, conseqüentemente, da alteração do manto de vegetação, que amantilha o nosso planeta. Daí, a actualidade da investigação das influências antropógenas sobre o clima mundial e o ambiente. Sob o título *Crise do ambiente - um desafio à investigação*, realizou a Universidade de Bonn um ciclo interdisciplinar de lições no semestre de inverno de 1989-90 proferidas por reconhecidos especialistas das áreas de Matemática e Ciências da Natureza, de Agronomia, de Medicina, de Direito, de Ciência Política e de Filosofia<sup>3</sup>. A crise do ambiente avoluma-se em pesadelo quando percorremos os temas versados nesse ciclo interdisciplinar: gastos de energia contra o clima, mudanças recentes da economia da água e da energia da atmosfera, efeitos do dióxido de carbono sobre plantas, luz e agressões cutâneas, mudanças espaciais da veste de plantas da terra pela alteração do clima, perguntas sobre o clima global do ano 2050, aspectos ecológicos da poluição das águas, elementos nocivos nas águas, água potável e a sua poluição, objectivos da protecção das águas no direito vigente e problemas de uma ética ecológica<sup>4</sup>. O que mais preocupa, é sobretudo a rapidez da mudança de clima em contraste com o ritmo lento da vida vegetal e animal: a fauna e a flora necessitam de um tempo determinado para se adaptarem a novas condições climáticas e criarem a correspondente biosfera em condições óptimas. Processando-se com demasiada rapidez as mudanças de clima, a vegetação milenária existente não tem quaisquer possibilidades de sobrevivência e a uma nova, que se adaptasse às mudanças climáticas, escasseia o tempo para se estabelecer. A isto acresce outra grave consequência do aquecimento da atmosfera: com a subida da temperatura cresce a concentração do vapor de água e com ela o volume de calor latente na atmosfera. Com as chuvas, este calor latente liberta-se como energia cinética, que se manifesta sob a forma de ventos, tempestades, furacões, etc. Quanto mais rápido for o aquecimento da atmosfera, mais frequentes e turbulentos se tornam estes fenómenos com consequências letais para a vida, que, por outro lado, é capaz de suportar uma subida de temperatura de cerca de um grau por século mas não a de cerca de três graus prevista para os próximos cinquenta anos. Daí, a urgência de se desacelerar uma provável corrida para a catástrofe já presagiada na morte de uma espécie animal ou planta por dia<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> MAX G. HUBER, Hrsg., *Umweltkrise, Eine Herausforderung an die Forschung* (Darmstadt 1991).

<sup>4</sup> ID., *o.c.*, 22-215.

<sup>5</sup> Cf. H. KÜNG, *Projekt Weltethos*<sup>3</sup> (München-Zürich 1991) 20 ss.; E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt, Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*<sup>6</sup> (Regensburg 1990) 9-45.

O antropocentrismo destruidor da natureza e da vida exibiu uma razão insensível e cega para a alteridade real e valiosa do mundo biofísico circundante, cuja medida, limite e proporção intrínsecos estão seriamente ameaçados pela *hybris* da vontade incomensurável de domínio, de produção e de consumo. Entre *res cogitans* e *res extensa* de Descartes, a unidade da apercepção de Kant e o mundo dos objectos, o *pour-soi* e o *en-soi* de Sartre, há a grande ausência da vida, do sofrimento e da morte, que os modelos do mecanicismo e da cibernética olvidam ou dissimulam. Como reacção, o patocentrismo gerou uma figura de homem, cuja ética do ambiente assenta na convicção de que há um parentesco entre todos os seres vivos, que justifica o êxodo do reduto antropocêntrico e, de modo especial, a abertura e sensibilidade perante todo o ser vivo capaz de dor e de sofrimento. No entanto, a biosfera transcende o círculo dos seres que sofrem e, por isso, todas as éticas construídas a partir dos modelos da vida consciente capaz de sentir e de exprimir alegria e sofrimento não cobrem adequadamente a amplitude da vida. Por isso, afigura-se insuficiente a ética de P. Singer<sup>6</sup>, que limita o seu critério à capacidade de sentir distribuída hierarquicamente a partir do homem até aos seres conscientes inferiores, com exclusão das células singulares, dos insectos, dos répteis e dos peixes que são irrelevantes para a sua ética, como, dentro de um rigoroso paralelismo, o feto humano sem capacidade de sentir e o homem com lesões cerebrais dela privado<sup>7</sup>. O critério de Singer abre a porta ao monstruoso, quando não exclui a possibilidade ética de uma lei, que permita o infanticídio «talvez durante um mês após o nascimento»<sup>8</sup>. Apesar de rigorosa, a lógica de Singer colhe os frutos do axioma inicial, que reduz unilateral e arbitrariamente o homem à capacidade superior de sentir e de sofrer e só protege os animais, que espelhem esta visão do homem, abandonando, porém, uns e outros quando ainda não dotados, privados ou irremediavelmente feridos na sua capacidade de sentir alegria ou sofrimento. Também D. Birnbacher projectou libertar do sofrimento a natureza sensitiva, pois o dever de recusar a tortura do animal tem a amplitude da capacidade de sofrimento da natureza<sup>9</sup>. Porém, este modelo da capacidade de sofrimento confina a vida aos limites que lhe traçou P. Singer: nenhuma obrigação vincula o homem aos seres incapazes de dor como microrganismos, paisagens, biosfera, etc. e seria totalmente indiferente explorar até à exaustão o planeta terra ou reduzi-lo a uma lixeira universal, se considerássemos a natureza apenas em si mesma sem

---

<sup>6</sup> P. SINGER, *Praktische Ethik* (Stuttgart 1984).

<sup>7</sup> ID., *o.c.*, 146 ss, 178 ss.

<sup>8</sup> ID., *o.c.*, 171, 173.

<sup>9</sup> D. BIRNBACHER, Hrsg., *Ökologie und Ethik* (Stuttgart 1986) 118.

qualquer relação ao homem<sup>10</sup>. Portanto, na concepção de Birnbacher, a natureza na sua explosão de vida surpreendente e bela não tem qualquer valor real, que incumbiria ao homem eticamente proteger e será recorrer às aparências, se invocarmos a experiência estética e regredir até às tendências anti-iluministas do romantismo, recaído numa atitude irracional e mística, se assumirmos uma responsabilidade biocêntrica perante o valor da natureza<sup>11</sup>. Temendo o regresso ao tempo de pré-Aufklärung, Birnbacher recusa todo o mistério à vida e espera que a ciência deslinde finalmente o enigma do seu aparecimento e desenvolvimento<sup>12</sup>. O que importa reter, é que a libertação do determinismo mecanicista não significa uma queda na sacralização da natureza ou um regresso ao mito, mas um desafio à mais pura razão científica legitimamente secularizada para tentar uma *mathesis* daquilo que acontece na sua esfera e ela não programa nem domina. Isto exige uma mudança da razão para se manter mais razão não contra mas a favor da própria ciência. Na verdade, a experiência da Física Quântica de que determinadas partículas atómicas apareciam ora como ondas ora como crepúsculos e de que estes fenómenos complementares se não podiam eliminar, teve por efeito imediato destruir a segurança secular do conhecido pilar da Modernidade, o binómio sujeito-objecto. As leis da natureza não reproduzem a natureza como tal mas apenas como ela nos aparece sob as premissas do conhecimento científico, que são modelos históricos para um novo pensamento científico aberto. O carácter de probabilidade não se confina às proposições científicas mas está inscrito no próprio acontecimento natural. Por isso, por mais exacta que seja a observação de todos os factos no presente, ela de modo algum basta para se poder predizer o acontecimento futuro, pois abre apenas um campo determinado de possibilidades, deixando ainda suspenso o acontecimento futuro: «Por isso, o acontecimento natural já não é um relógio mecânico mas tem o carácter de um desenvolvimento em processo. A criação não está terminada - o mundo acontece de novo em cada momento»<sup>13</sup>. Afastada pela teoria mecanicista e determinista da natureza e da evolução, a *docta ignorantia* é predicado essencial da nova razão científica, que habita agora o universo dos sistemas abertos e das estruturas dissipativas. Num tempo irreversível e aberto, cujo passado é a entropia, o acontecer da natureza é resultado de campos de possibilidades, que agem entre si sem que o efeito se possa

<sup>10</sup> Cf. G. ALTNER, *Naturvergessenheit, Grundlagen einer umfassenden Bioethik* (Darmstadt 1991) 37 ss.

<sup>11</sup> D. BIRNBACHER, *O.C.*, 134.

<sup>12</sup> *ID.*, *o.c.*, 74; cf. G. ALTNER, *o.c.*, 38.

<sup>13</sup> H.-P. DÜRR, *Das Netz des Physikers. Naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Verantwortung* (München- Wien 1988) 36.

deduzir dos antecedentes e jamais deixe de ser provável e novo perante o assombro de uma razão, que não pode determinar a indeterminação nem fruir da estabilidade de um cósmos sem caos. A criação é um processo em que permanentemente surge o novo e o imprevisível a partir de um estado que nos parece um caos<sup>14</sup>. Esta transformação da razão é o correlato da «destruição» do dogma fundamental do progresso técnico-industrial, isto é, do esquecimento da natureza quando reduzida a um objecto de persistente exploração, a uma fonte pura de matérias primas e a pasto submisso da nossa cobiça. O déficit político e ecológico aberto pelo progresso científico-técnico depende de uma concepção epistemológica unilateral, que urge transformar na sua raiz: o ideal mecanicista e a fixação antropocêntrica com olvido da alteridade da natureza e da vida, que são nossas interlocutoras e não simples reservatórios energéticos ou biológicos a explorar em ritmo exponencial. A crise da sobrevivência tem raízes na estrutura científica actual da razão em que predomina a incongruência entre civilização técnica e o mundo da vida, originada não apenas pela desmesura de interesses políticos e económicos mas sobretudo pelo modo como as Ciências da Natureza compreendem a realidade, que, ao contrário do que dita o figurino epistemológico moderno, tem um estatuto ontológico ignorado pelo mecanicismo cartesiano e pela razão instrumental e axiologicamente neutra por ele talhada<sup>15</sup>. Para legitimar a construção da bomba de hidrogénio, E. Teller recorreu ao princípio ocidental do progresso e do domínio do homem: «seríamos infiéis à tradição da civilização ocidental, se teméssemos investigar o que o homem pode consumir, se nos demitíssemos de estender à natureza o domínio do homem»<sup>16</sup>. L. Frederic Fieser, director do grupo de investigação de Harvard encarregado de desenvolver durante a Segunda Grande Guerra a bomba Napalm declinou toda a responsabilidade, invocando o carácter técnico da investigação: «Não se sabe o que vai acontecer. Isto não é tarefa minha mas de outras pessoas. Eu trabalhei no problema técnico, que foi considerado premente... Eu distingo entre o desen-

<sup>14</sup> Cf. P. DAVIES, *Prinzip Chaos, Die neue Ordnung des Kosmos, Übers.* (München 1988); E. MORIN, «Au-delà du déterminisme: le dialogue de l'ordre et du désordre» in: VÁRIOS, *La Querelle du Déterminisme, Philosophie de la Science d'aujourd'hui* (Paris 1990) 79-101.

<sup>15</sup> G. ALTNER, *Die Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie* (Darmstadt 1987) 3; H.-P. DÜRR, «Das Weltbild des Naturwissenschaftlers, Über die Beziehung zwischen naturwissenschaftlicher und eigentlicher Wirklichkeit» in: P. LUIGI, Hrsg., *Im Einvernehmen mit der Natur, Die Zukunft von Ökologie, Wirtschaft, Gesellschaft* (Stuttgart-München-Landsberg 1991) 63-102.

<sup>16</sup> Cf. J. HERBIG, *Kettenreaktion. Das Drama der Atomphysiker* (München 1979) 419.

volvimento de quaisquer munições e o seu uso». Posto perante o espectáculo horroroso de civis, crianças e aldeias queimadas por bombas Napalm na guerra do Vietnam, o mesmo director de investigação respondeu: «Não tenho conhecimento suficiente sobre a situação do Vietnam. A minha função não é responder a problemas políticos ou morais». O químico alemão F. Haber, que descobriu os gases letais lançados na Primeira Grande Guerra, considerou a morte rápida por envenenamento um acto humanitário, segundo o lema: «em paz pela humanidade, em guerra pela pátria», o que o físico nuclear Rutherford veemente reprovou e o prémio Nobel Max Born considerou «uma derrota moral decisiva da humanidade». Outros casos exemplares se poderiam referir desde a perplexidade dos cientistas, que colaboraram no projecto Manhathán, que produziu a primeira bomba atómica à iniciativa dos dezoito físicos nucleares, que em Göttingen em 1957 criticaram o armamento atómico do exército alemão<sup>17</sup>. A técnica atómica é, no seu todo, uma consequência directa do ideal gnosiológico, que desde o séc. XVII animava as Ciências da Natureza, como incisivamente escreve C. F. von Weizsäcker: «De Galileu parte um caminho em linha recta até à bomba atómica... A Ciência da Natureza é a maior mudança da consciência da humanidade desde o aparecimento das grandes religiões e das culturas do primeiro milénio antes de Cristo; chamo-lhe o núcleo duro dos Tempos Novos. Ela dá-nos um poder intelectual que jamais existiu, portanto técnico e, por conseguinte, político. É impensável que a humanidade se não destrua a si mesma com este poder, se ela não realizar também uma mudança moral igualmente radical»<sup>18</sup>. Toda a questão estará em saber se a mudança moral deixa ainda intacta a estrutura de uma razão científica indefinidamente provocadora, que não reconhece quaisquer limites impostos pela natureza e pela vida, isto é, se a razão seguirá empenhada num ideal científico-técnico totalmente insensível à destruição e ao holocausto. De facto, o homem exerce o poder que a ciência lhe outorga, sem consciência da necessidade ou mesmo da possibilidade de uma reflexão sobre a essência deste mesmo poder a que se chama filosofia. Do ponto de vista cristão, julga C. F. von Weizsäcker imperioso perguntar aos cientistas se «o que eles fizeram ao mundo, não será talvez objectivamente criminoso (destruição do mundo através das consequências do conhecimento objectivo)»<sup>19</sup>. É precisamente a possibilidade de transformação, na sua fonte, deste conhecimento objectivo e criminoso que alimenta a esperança ter-

<sup>17</sup> Cf. H. LENK, «Einführung - Moralische Herausforderung der Wissenschaft?» in: ID., Hrsg., *Wissenschaft und Ethik* (Stuttgart 1991) 7 ss.

<sup>18</sup> C.F. von WEIZÄCKER, *Wahrnehmung der Neuzeit* (München 1983) 355-356.

<sup>19</sup> ID., *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie* (München 1977) 442.

minimal de uma metamorfose da razão sob o signo ameaçador do holocausto. O estado adulto da ciência mede-se pela consciência da sua responsabilidade e pela mudança do seu próprio conceito de saber no respeito dos limites da natureza e da vida, o que implicará decerto um consórcio entre tecnociência e ética numa nova percepção da realidade.

Mais do que a natureza inorgânica, oculta-se a vida, mau grado as incursões do método científico e, por isso, «quanto mais alongarmos o nosso desejo de conhecer pelos espaços superiores espirituais, tanto mais nos deveremos contentar com uma investigação simplesmente receptiva e observadora»<sup>20</sup>. Esta atitude acolhedora é abertura às diferenças originais do mundo biológico e humano e ao seu reconhecimento pela razão, que W. Heisenberg considerou ausente dos biólogos modernos, que tratavam os átomos e as moléculas como «pedras ou grãos de areia» à maneira dos físicos clássicos<sup>21</sup> — previsão da tecnologia genética hodierna seduzida pela exploração e manipulação dos organismos como reservatório magno de produtos disponíveis sem consciência do valor do património genético, que tem entre mãos. N. Bohr já tinha previsto que os conceitos biológicos um dia seguiriam naturalmente a Física Quântica e, no mesmo sentido, J. Bronowski notara que processos físico-quânticos se desenrolam no nosso cérebro, no tecido nervoso e no material hereditário de DNS. Quando o físico J. Archibal Wheeler afirma que o mundo na sua totalidade é o mundo quântico e todo o sistema é inevitavelmente um sistema quântico, o corpo humano não faz excepção contra uma Medicina clássica estruturada segundo o determinismo científico<sup>22</sup>. O simples facto de algo ser observado muda de repente a realidade observada, o que implicou o nascimento do sujeito da Física Quântica e um conceito de acontecimento enquanto trânsito de tendências positivas de realização para uma determinada realização concreta. Desenha-se deste modo, uma leitura nova da Medicina com especial incidência no sentido da relação alma-corpo. Se na raiz do *quantum* físico está a intervenção do sujeito e da natureza através da rede das suas possibilidades, também no *quantum* corpóreo da nossa realidade somática intervém a consciência, que desempenha o papel da actividade do observador da Física Quântica. A nossa vida quotidiana compõe-se de actos aparentemente inumeráveis

---

<sup>20</sup> W. HEISENBERG, «Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der modernen Physik» in: H. MAYER, Hrsg., *Goethe im XX. Jahrhundert, Spiegelungen und Deutungen* (Hamburg 1967) 431.

<sup>21</sup> ID., *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*<sup>4</sup> (München 1970) 328.

<sup>22</sup> L. DOSSEY, «Vorwort» in: F.A. WOLF, *Körper, Geist und neue Physik, Eine Synthese der neuesten Erkenntnisse von Medizin und moderner Naturwissenschaft, Übers.* (München 1989) 8-9.

da consciência quântica, nos quais o *quantum* corpóreo vindo da corrente de consciência interfere na corrente do corpo: tudo o que fazemos, quando nos movemos, comemos, organizamos o nosso corpo, percebemos algo, toda esta actividade repousa no *quantum* corpóreo, em algo real e conhecido oriundo de uma zona de probabilidades. Nesta óptica, a consciência age de maneira quântica e produz as mais diferentes actividades da nossa vida com influências sobre a nossa actividade física, o nosso espírito e o nosso pensamento, pois na medida em que se desenvolve a consciência de nós mesmos, deve mudar o corpo de que temos consciência<sup>23</sup>. Por isso, o físico F. Alan Wolf vê nos mecanismos ocultos do nosso corpo uma natureza quântica e investiga a relação da Física com o sangue e a circulação, as células, a respiração, a sexualidade, o *stress*, os sonhos do quotidiano, a felicidade, a saúde psíquica e física. O «espírito» surge como a instância «que dirige e regula os processos da vida atômicos e moleculares invisíveis»<sup>24</sup>, em última análise «o movimento vivo da matéria no corpo, de modo consciente ou inconsciente». Daí, a tese de F. Alan Wolf de que «o mecanismo da direcção do movimento vivo da matéria corpórea está baseado nos efeitos da Física Quântica, de modo especial no efeito que a observação exerce sobre a matéria»<sup>25</sup>. A observação do próprio corpo, seja ela consciente ou inconsciente, muda o corpo, tomando a expressão «observação inconsciente» no sentido da Física Quântica, isto é, de um efeito que exige uma decisão, v.g., a escolha de um lugar de uma partícula no espaço e o seu movimento no tempo. Estes efeitos aparecem de repente e de modo descontínuo, interrompendo o padrão habitual de comportamento. Em cada momento se realizam «observações inconscientes» no nosso corpo aquando das actividades mais simples, como o levantar-se, passear pelo quarto, etc. pois seríamos autómatos se tais actividades não pressupusessem observações na zona dos processos físico-quânticos. As partículas que formam o nosso corpo, não se devem reduzir a simples esferas microcósmicas, pois elas são «tendências», por vezes objectos esféricos e depois ondas. Se uma partícula é um objecto sólido ou se é uma onda parece depender do efeito imprevisível, que se chama efeito do observador<sup>26</sup>. É este efeito do observador que F. Alan Wolf estende à consciência humana de modo especial e a uma consciência total em sentido universal: «Esta consciência total — a ordenação por tentativas a que chamamos vida — tem nomes diferentes conforme as escolas de

---

<sup>23</sup> F.A. WOLF, *o.c.*, 35.

<sup>24</sup> *ID.*, *o.c.*, 21.

<sup>25</sup> *ID.*, *o.c.*, l.c..

<sup>26</sup> *ID.*, *o.c.*, 22.



pensamento, chamando-lhe uns Deus, outros evolução»<sup>27</sup>. Após a tentativa de uma síntese dos recentes conhecimentos da Medicina e da Física Quântica, F. Alan Wolf confessa-se impressionado pelo «mistério» e pela magia do nosso corpo e pergunta se um dia a Ciência da Natureza esclarecerá o actual mistério da vida, com a destruição do seu encanto e a redução a fórmulas frias definitivas. Responde que a sua experiência de físico lhe não destruiu a convicção de que a Ciência da Natureza jamais resolverá o mistério da vida mas apenas o enriquecerá de novas dimensões.

Longe de se restringir a uma ética especial de biólogos e de médicos, a Bioética concerne a responsabilidade do homem enquanto observador solícito e guardião de todas as formas da natureza viva, de todo o património genético herdado, com a consciência crítica da destruição provocada pelo modelo antropocêntrico do domínio incontrolável da natureza e da vida e da urgência da mudança global dos paradigmas científicos, que instaure nas Ciências da Natureza, na Filosofia, na Teologia, no Direito, na educação, na cultura, na opinião pública, um novo modelo de razão que reconheça a natureza esquecida na sua alteridade, diferença e valor e a recupere e proteja por todas as formas local, regional, nacional e internacionalmente. Nesta concepção de homem como guardião responsável da natureza e do património genético<sup>28</sup>, o mundo da vida é *ethos* no sentido de morada viva do homem e de costumes, instituições e comportamentos, que é necessário adequar à crise instalada nas raízes da nossa sobrevivência. Sem uma meditação da Modernidade com especial ênfase nos limites de uma das suas criações — a civilização técnico-industrial, privamos de horizonte as Bioéticas regionais, que formulam imperativos e espargem conselhos sincopados da fonte, que, ao exigir uma transmutação da razão, lhes dá sentido. O aprofundamento da Bioética tem implicações, que, para além do campo da ciência e da tecnologia, interferem na estrutura do poder, no sentido e na configuração de partidos políticos, nos sistemas económicos, na tipologia das técnicas e das indústrias, nos sistemas de vias e transportes, no comportamento global dos indivíduos e das instituições. Como a propósito escreve Hans Küng, socialismo de estado, neocapitalismo e «japanismo» são palavras sem futuro e soou já a hora final das grandes ideologias modernas como ciência sem sabedoria, tecnologia sem energia espiritual, indústria sem ecologia, democracia sem moral, que apajaram o «grande deus» do progresso indefinido<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> ID., *o.c.*, 24.

<sup>28</sup> G. HUBER, *Colloque Patrimoine génétique et Droits de l'Humanité 25-28 Octobre 1989 - Paris* (Paris 1990).

<sup>29</sup> H.KÜNG, *o.c.*, 25-34.

Entretanto, duas revoluções recentes imprimiram à Medicina em cinquenta anos um avanço, que cinquenta séculos de história não sonharam: a revolução biológica com a promessa do triplo domínio da procriação, da hereditariedade e do sistema nervoso e a revolução terapêutica com a aplicação dos progressos recentes ao tratamento e prevenção de doenças<sup>30</sup>. Descrevem-se sob os nomes de manipulação genética e de engenharia genética os métodos, que se propõem modificar o património genético de um ser vivo, cuja estabilidade deixou de ser considerada um dogma. Em 1971, no laboratório do Prof. Berg em Stanford, Califórnia, praticava-se pela primeira vez o método que modifica o património genético de um ser vivo<sup>31</sup>. Os perigos e as esperanças quanto à sua aplicação ao homem suscitaram uma grande emoção. Em 1974, num colóquio em Asilomar, pequena cidade do Oeste dos Estados Unidos, cientistas da especialidade tomaram consciência da sua responsabilidade e propuseram uma moratória de dois anos com suspensão de todas as investigações em todos os laboratórios, a fim de se calcularem com uma maior precisão os riscos, se determinarem as relações entre o tipo de experiência e o risco e se definir a protecção necessária. O termo moratória deixava assim a linguagem do Direito e das Finanças para entrar na linguagem dos biólogos<sup>32</sup>. Importantes questões se formularam quanto à possibilidade de a manipulação genética modificar o homem, quanto à extensão deste poder e à possibilidade de poder ser exercido sem limites. Duas ordens de investigação separam aqui dois níveis de responsabilidade moral, segundo o escopo for a modificação de um órgão ou a transformação total do indivíduo. O primeiro tipo de investigação tem por objecto a transferência de um gene para as células de um órgão a fim de corrigir graves desordens de funcionamento deste órgão, o que não põe qualquer problema ético relevante, pois trata-se no fundo de um enxerto, de um transplante, se exceptuarmos o enxerto de células nervosas, que põe problemas morais novos<sup>33</sup>. O segundo tipo de transferência de génes, isto é, a transferência de um genoma de um homem para um óvulo fecundado abre a possibilidade de mutação do património genético de um ser humano. A confiança no poder da selecção natural leva a minimizar os perigos destes transplantes mesmo sistemáticos para

---

<sup>30</sup> J. BERNARD, *De la Biologie à l'Éthique, Nouveaux Pouvoirs de la Science, Nouveaux Devoirs de l'Homme* (Paris 1990) 35; ID., «La Révolution Thérapeutique et Révolution Biologique» in: A. JACQUARD, *Les Scientifiques parlent...* (Paris 1987) 103-124; F. LENOIR, «Entretiens avec Jean Bernard» in: ID., *Le Temps de la Responsabilité, Entretiens sur l'Éthique* (Paris 1991) 55-67.

<sup>31</sup> ID., *De la Biologie à l'Éthique* 128.

<sup>32</sup> ID., *o.c.*, 130.

<sup>33</sup> ID., *o.c.*, 132.

as sociedades humanas, embora continuem graves para o indivíduo. Não podemos, porém, omitir a hipótese de transgressão da selecção natural. Basta lembrar que a ideia central da moral humana é a recusa da selecção natural: «o conceito de justiça, lugar geométrico da marcha moral, é em primeiro lugar a afirmação de igualdade de oportunidades para cada um. Esta afirmação não é a consequência de qualquer pressão do grupo, nasce no mais profundo e instintivo da alma humana individual e ergue-se como um desafio às regras biológicas naturais»<sup>34</sup>. Por isso, é abertamente inaceitável que um ser diminuído ou doente seja por isso mesmo condenado, que o inadaptado seja aniquilado, que sejam abatidos os recém-nascidos defeituosos, que o fraco não seja protegido contra o forte, que a esterilidade seja uma tara, numa palavra, que se exerça a selecção natural. No entanto, concedido que no estado actual da ciência os perigos da manipulação genética ainda não sejam graves no seu conjunto, são-no para o indivíduo, quando o óvulo fecundado fôr potencialmente uma pessoa.

Perante a revolução biológica, a revolução terapêutica e a possibilidade de o homem mudar o homem, germinaram as comissões de ética ou instituições com reuniões mais ou menos regulares de biólogos, médicos e outras pessoas exteriores aos meios da Biologia e Medicina, que se consagravam ao exame dos problemas éticos postos pelos progressos destas ciências. Não pode, porém, falar-se de comissões de ética sem a evocação de Nuremberga 1947. Além da crueldade sinistra das experiências nos campos de concentração nazis (esterilizações, medida do tempo da morte do homem pelo frio, inoculação de gangrena, de tétano, de mistura de estafilococcus e de estreptococcus em raparigas, ablação de músculos, de ossos para ver os resultados, etc.), não se podia varrer da memória a resposta positiva de trezentos e cinquenta médicos à ordem da Chancelaria do Reich de Outubro de 1939, que propunha a eutanásia dos alienados (adultos e crianças), eliminados posteriormente em menos de seis meses em número superior a cem mil<sup>35</sup>. O tribunal de Nuremberga definiu os primeiros princípios, que deveriam orientar a experimentação médica sobre o homem: seria obrigatoriamente subordinada ao acordo dos sujeitos precedida de ensaios sobre animais, empreendida apenas se houvesse possibilidades de concorrer para o bem comum, evitada se expusesse à morte ou à enfermidade dos sujeitos, dirigida por personalidades competentes e interrompida se o sujeito exprimisse tal desejo ou o experimentador temesse os efeitos<sup>36</sup>. Desde 1947, estes

<sup>34</sup> J.HAMBURGER, *o.c.*, 79-80.

<sup>35</sup> F.QUÉRÉ, *L'Éthique et la Vie* (Paris 1991) 236-237.

<sup>36</sup> ID., *o.c.*, 238.

princípios regem as organizações internacionais, que elaboram textos para salvaguardar a integridade da investigação biomédica: por volta de 1960, aparecem as primeiras comissões nos Estados Unidos, Grã-Bretanha, Suécia, Austrália, Áustria e Alemanha. Os institutos de investigação criam comissões de controlo das experimentações realizadas no seu âmbito, além de centros de reflexão [cf. Hastings Center de New York (1969), Centro de Bioética de Kennedy Institute de Washington (1972), um centro similar na Universidade de Montréal (1979), Movimento de Responsabilidade Científica em França (1974)]. Em 1978, nasce em Londres o primeiro bebé concebido por fecundação *in vitro* e pressente-se que esta vitória sobre a esterilidade abrirá novas possibilidades a esta técnica com repercussões no sentido da filiação, da família e da noção de pessoa. Inquietam-se os chefes de Estado e, em 1981, na Grã-Bretanha, a Comissão Warnock criada para o efeito elabora as regras da procriação artificial e em 1983 um decreto institui em França o Comité Consultivo Nacional de Ética para as Ciências da Vida e da Saúde, exemplo seguido em 1987 pela Dinamarca e em 1989 pela Austrália<sup>37</sup>. O ensino da Bioética nos liceus, nas universidades e na formação contínua dos adultos tem despertado o mais vivo interesse, segundo o testemunho de J. P. Bernard<sup>38</sup>.

A aplicação especial da Bioética à problemática específica da Medicina e da Biologia começou nos Estados Unidos em 1970, registando-se desde então um crescimento espantoso do número de trabalhos sobre esta temática: publicam-se por ano cerca de 1800 a 2000 artigos e livros sobre Bioética; criaram-se revistas da especialidade; redigiram-se e comercializaram-se muitos manuais e, como obra de base, publicou-se a *Encyclopedia of Bioethics* em quatro volumes<sup>39</sup>. Introduziu-se o ensino da Bioética no ensino superior dos Estados Unidos: enquanto no começo da década de 60 apenas meia dúzia de escolas médicas ministrava uma ética médica, em 1981 114 das 121 escolas médicas, que responderam a um inquérito adrede realizado, apresentaram uma espécie de *Human values teaching program*. A isto acresceu a contribuição de departamentos de Filosofia, de Teologia, de Ciências da Religião, de Ciências Biológicas e do Comportamento, que ofereceram numerosos cursos de Bioética com

<sup>37</sup> ID., *o.c.*, 240-241.

<sup>38</sup> J.BERNARD, *o.c.*, 271-283. Sobre a criação das Comissões de Ética, o seu estado actual, as questões do seu conteúdo e as disciplinas, cf., M.MOULIN, *Contrôler la Science? La Question des Comités d'Éthique* (Bruxelles 1990); COMMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D'ÉTHIQUE POUR LES SCIENCES DE LA VIE ET DE LA SANTÉ, *Éthique et Connaissance* (Paris 1990) *passim*.

<sup>39</sup> W. Th. REICH, «Paradigmen für die Bioethik, Lagerbericht und Lagebeurteilung» in: *Moral-Theologisches Jahrbuch I- Bioethische Probleme* (1989) 129.

temas como morte e agonia, manipulação genética, protecção de fetos e recém-nascidos, e cuidados adequados de saúde. A investigação Bioética exerce uma influência sempre crescente nas instituições legislativas e em organizações profissionais e os cientistas de centros relevantes de investigação e de universidades são frequentemente conselheiros em questões como morte cerebral, investigação genética, transplante de órgãos, assistência à velhice, etc.<sup>40</sup>.

A *Declaração de Veneza* assinada em Março de 1986 no fim de um colóquio sobre os confins da ciência por personalidades científicas de renome universal, pertencentes a dezasseis nacionalidades, ilustra o despertar da nova visão do mundo oriunda do universo da ciência. No primeiro ponto da declaração, reconhece-se «a revolução muito importante no domínio da Ciência da Natureza, engendrada pela ciência fundamental (em particular pela Física e pela Biologia)», sublinhando a transformação sofrida pela Lógica, Epistemologia e até pela vida quotidiana através das aplicações tecnológicas. Há, porém, um importante hiato «entre a nova visão do mundo que emerge do estudo dos sistemas naturais e os valores, que ainda predominam na Filosofia, nas Ciências do Homem e na vida da sociedade moderna». Estes valores estão fundados em larga medida «sobre o determinismo mecanicista, o positivismo ou o niilismo». O primeiro ponto da declaração termina levantando o véu da catástrofe: «nós sentimos este hiato como profundamente nocivo e portador de pesadas ameaças de destruição da nossa espécie»<sup>41</sup>.

O segundo ponto da declaração enuncia a transdisciplinaridade das ciências: «O conhecimento científico por seu próprio movimento interno chegou aos confins, onde ele pode começar o diálogo com outras formas de conhecimento». Embora se reconheçam as diferenças fundamentais entre ciência e tradição, «nós não constatamos a sua oposição mas a sua complementaridade». Este diálogo pode ser a promessa de uma nova visão da humanidade: «O encontro inesperado e enriquecedor entre ciência e diferentes tradições do mundo permite pensar na aparição de uma nova visão da humanidade, isto é, de um novo racionalismo, que poderá conduzir a uma nova perspectiva metafísica»<sup>42</sup>.

No terceiro ponto, é recusado todo o projecto globalizante no sentido de sistema fechado e de nova utopia e reconhecida «a urgência de uma investigação verdadeiramente transdisciplinar entre as ciências «exactas», as ciências «humanas», a arte e a tradição. No universo aberto, de facto,

<sup>40</sup> ID., *o.c.*, l.c.. Sobre bibliografia aparecida em inglês nos últimos cinco anos, cf. *Moral-Theologisches Jahrbuch I*, 169-172.

<sup>41</sup> VÁRIOS, *La Science face aux Confins de la Connaissance, Colloque International, La Déclaration de Venise* (Paris 1987) 9.

<sup>42</sup> ID., *o.c.*, 10.

o hermetismo não tem sentido e os cientistas vêem também na fisiologia do cérebro uma adaptação à natureza em processo: «Em certo sentido, esta aproximação transdisciplinar está inscrita no nosso próprio cérebro pela interação dinâmica entre os seus dois hemisférios. O estudo conjunto da natureza e do imaginário, do universo e do homem, poder-nos-ia deste modo aproximar melhor do real e permitir enfrentar os diferentes desafios da nossa época».

Em seguida, surge a crítica à educação e ao ensino, que claudicam por falta de actualização: «O ensino convencional da ciência mediante uma apresentação linear dos conhecimentos dissimula a ruptura entre a ciência contemporânea e as visões ultrapassadas do mundo». Daí, o reconhecimento da urgência da investigação de novos métodos de educação, que tenham em conta os avanços da ciência, que se harmonizam agora com as grandes tradições culturais, cuja preservação e estudo aprofundado parecem fundamentais.

Finalmente, a Declaração de Veneza refere a responsabilidade do cientista, a necessidade de uma opinião pública rigorosamente informada e a criação de órgãos de orientação e de decisão: «Os desafios da nossa época — o desafio da auto-destruição da nossa espécie, o desafio informático, o desafio genético, etc. — esclarecem de modo novo a responsabilidade social dos cientistas tanto na iniciativa como na aplicação da investigação. Se os cientistas não podem decidir da aplicação das suas próprias descobertas, não devem assistir passivamente à aplicação cega destas mesmas descobertas. Segundo a nossa opinião, a amplitude dos desafios contemporâneos exige, por um lado, a informação rigorosa e permanente da opinião pública e, por outro, a criação de órgãos de orientação e mesmo de decisão de natureza pluri- e transdisciplinar»<sup>43</sup>.

A esta Declaração de Veneza aflora um novo modelo de razão, capaz de perceber e de interrogar uma nova realidade, que se furta ao determinismo, ao mecanicismo e ao niilismo. Esta revolução na atitude do homem perante o mundo confessa-se complementar do passado, o que significa não o nivelamento linear, que aboliria a revolução, mas um conceito de tempo em que o passado está indefinidamente aberto ao futuro, como, aliás, os valores de que é portador. Esta nova razão sem hermetismos nem utopias é transdisciplinar e crítica perante um ensino e uma educação desactualizados e indissociável da responsabilidade dos cientistas e de todos os homens rigorosamente informados.

De facto, do desenvolvimento da Física e da Biologia resulta uma natureza dinâmica em processo, com saltos qualitativos imprevisíveis, com ordens sempre novas, que dão forma ao tumulto das forças, como

---

<sup>43</sup> ID., *o.c.*, 10-11.

na viragem do século XX previu Th. de Chardin com a sua teoria das fases ascendentes da cosmogénese, biogénese, noogénese, e cristogénese. A Humanidade atravessa uma fase extraordinariamente crítica na busca de configuração e a ciência encontra-se num ponto de mudança decisiva, solicitando um novo paradigma atento às flutuações e modificações e não a uma legalidade estática. Por isso, encontramos-nos perante uma bifurcação, que abre uma nova época com sensibilidade para acontecimentos, que se não podem determinar de antemão nem prever com segurança, contra a visão da decadência e da perda de valores, que converte a Antropologia em Entropologia<sup>44</sup>. Por outro lado, o princípio de selecção de C. Darwin e o de mutação genética, que perfizeram a teoria sintética de J. Huxley, foram enriquecidos com o de auto-organização de M. Eigen e de R. Riedl em 1975. A descoberta da auto-organização em estruturas inorgânicas aproximou estreitamente as fronteiras clássicas entre matéria e vida<sup>45</sup>. Por isso, a auto-organização no tempo aberto da evolução é auto-transcendência, o sistema na história da natureza supera a própria identidade e torna-se criador: «Auto-transcendência significa auto-superação. Quando um sistema na sua auto-organização ultrapassa os limites da sua identidade própria, age criativamente. No paradigma da auto-organização, a evolução é o resultado da auto-transcendência em todas as esferas»<sup>46</sup>.

Um novo tipo de assombro nos invade perante a história da natureza, que nos envolve e constitui e para a nossa consciência e liberdade é realidade em processo, que nos transcende e não esquema analítico-causal nem combinatória de elementos psíquicos nem mundo objectivo organizado por um eu transcendental nem exteriorização dialéctica do espírito nem processo material dialéctico sem interioridade nem consciência nem *mathesis* precisa de uma linguagem ideal. Neste contexto, a expressão «veneração perante a vida» saída da pena de A. Schweitzer (1875-1965), prémio Nobel da Paz em 1954, traduz o perfil da nova razão, que sente a «*veneratio vitae*»: «Eu sou vida, que quer viver no meio da vida, que quer viver»<sup>47</sup>. Nesta vontade de viver radica a afirmação da vida não só no sentido de valer a pena continuar a existir mas de a vida ser experienciada como «mistério supremo». Nesta experiência originária

<sup>44</sup> Cf. E. LASZLO, *Global Denken, Die neue Gestaltung der vernetzen Welt*. Übers. (Rosenheim 1989).

<sup>45</sup> N. SCHMIDT, *Die Evolution von Geist und Gesellschaft, Hoffnung, Chance und Aufgabe* (Olten-Freiburg im Breisgau 1991) 20-35.

<sup>46</sup> Cf. E. JANTSCH, *Selbstorganisation des Universums vom Urknall zum menschlichen Geist* (München 1988) 49-116, 253-415.

<sup>47</sup> A. SCHWEITZER, *Die Ehrfurcht vor dem Leben, Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, hrsg. v. H. W. BÄHR (München 1988) 111.

funda A. Schweitzer a sua Ética: «Quando eu medito sobre a vida, sinto a obrigação de respeitar toda a vontade de viver do meu mundo circundante do mesmo modo que a minha». Neste mesmo horizonte insere-se o conceito de bem: «A ideia fundamental de bem consiste... em ordenar a conservação da vida, em promovê-la e elevá-la ao seu valor supremo». Pelo contrário, «o mal significa aniquilar a vida, prejudicá-la, impedi-la no seu desenvolvimento»<sup>48</sup>. O princípio da «veneração perante a vida» corresponde para A. Schweitzer ao do amor, como foi descoberto pela religião e pela filosofia, quando estas investigaram o conceito fundamental de bem. No entanto, o conceito de «veneração perante a vida» é mais universal e, portanto, menos vivo do que o conceito de amor, embora encerre em si a mesma força. A «veneração perante a vida» é a via de acesso às nossas relações espirituais com o mundo já que todos os grandes sistemas filosóficos, que pretenderam rasgar caminho para o Absoluto, se frustraram. É que o Absoluto é uma representação abstracta, que paira longe dos nossos conceitos vivos. Contra tais pretensões metafísicas confessa A. Schweitzer que nos está vedado «servir a vontade criadora infinita e anhipotética, na qual todo o ser repousasse com um conhecimento claro acerca da sua essência e das suas intenções». Contudo, estabelecemos relações espirituais com a vontade criadora, quando tomamos consciência de estarmos sob a influência do mistério da vida e nos entregamos activamente a todos os seres vivos a que temos oportunidade e possibilidade de ajudar. Deste sentido universal de vida carece toda a Ética, que unicamente se restrinja ao serviço do homem e da sociedade humana: «Só uma ética envolvente, que nos obrigue a prestar toda a nossa atenção activa a todos os seres vivos, nos coloca verdadeiramente numa relação íntima com o universo e com a Vontade, que nele se manifesta»<sup>49</sup>.

Em 1963, A. Schweitzer historiou a sua posição ética no trabalho *A origem da doutrina da veneração perante a vida e o seu significado para a cultura*<sup>50</sup>. Relata que no seu tempo de estudante na Universidade de Estrasburgo, portanto desde 1893, os estudantes foram vivamente impressionados por duas novidades literárias: o conhecimento dos diferentes escritos de Nietzsche e o das obras de Tolstoi. Confessa que a nova concepção nietzschiana da cultura e da Ética exercia uma grande influência sobre os homens daquele tempo, de modo especial sobre a juventude<sup>51</sup>. Ao mesmo tempo, conheceram-se desde o fim do séc. XIX as obras de Tolstoi, que propunha uma visão diferente da de Nietzsche

<sup>48</sup> ID., *o.c.* 1.c..

<sup>49</sup> ID., *o.c.* 112.

<sup>50</sup> ID., *o.c.*, 13-31.

<sup>51</sup> ID., *o.c.*, 15.



na afirmação que fazia da cultura ética — «a verdade profunda a que chegara nas suas vivências e no seu pensamento, o conhecimento da verdadeira humanidade e da verdadeira religiosidade». No dealbar do século XX, encontrava-se a juventude perante esta bifurcação de visões do mundo, que A. Schweitzer viveu à mistura com uma «grande desilusão». Contra a expectativa acalentada de que «a religião e a filosofia se uniriam energicamente contra Nietzsche e o refutariam», o discurso destas foi impotente e não logrou fundamentar a cultura ética com a profundidade, que a luta contra Nietzsche exigiria. Da leitura das obras mais importantes publicadas então na Europa coligiu A. Schweitzer que os seus autores já não sentiam a cultura e a Ética como problema mas assumiam-nas como qualidades espirituais já existentes. Ora, tal Ética definitiva não formulava quaisquer exigências ao homem e à sociedade mas era uma Ética «que entrara em descanso»<sup>52</sup>. Profundamente impressionante era a aceitação fácil de «pensamentos desumanos», que chegavam ao domínio público sem que se esboçasse qualquer reacção ou reprovação. A chamada «política real» preparou o caminho à vontade de poder de Nietzsche e, neste contexto, A. Schweitzer tinha a sensação «de um cansaço espiritual e anímico se ter abatido sobre a geração do tempo orgulhosa do seu trabalho e da sua actividade». Imaginou uma obra de análise crítica da «situação espiritual do tempo», que teria por título *Cultura e Ética* (obra publicada em 1923) mas só em Setembro de 1915 teve em África a intuição repentina da «veneração perante a vida»<sup>53</sup>. Nas primeiras décadas do séc. XX em que A. Schweitzer reflectia sobre a temática da sua obra, três ideologias marcaram de modo especial a imagem do homem: o darwinismo social, a higiene e a antropologia da raça e o industrialismo de proveniência nacionalista e socialista. Todas estas correntes despersonalizaram a vida dos indivíduos e submeteram-na à selecção orientada segundo os interesses da sociedade. Daí, a crítica à manutenção artificial de indivíduos fracos e a exigência de uma higiene depuradora, que visasse o colectivo humano, podendo falar-se da higiene de uma nação, de uma raça em sentido estrito ou da raça humana na sua totalidade<sup>54</sup>. O darwinismo social falava em termos muito gerais da selecção dos mais fortes e dos melhor adaptados mas a higiene e a antropologia da raça deduziram desta premissa um instrumento mortal de aniquilação, que no tempo do Nacional-socialismo foi brandido contra

<sup>52</sup> ID., *o.c.*, 16.

<sup>53</sup> ID., *o.c.*, 20.

<sup>54</sup> A. POETZ, «Der Konflikt zwischen Individual- und Rassenhygiene» in: G. ALTNER Hrg., *Der Darwinismus- Die Geschichte einer Theorie* (Darmstadt 1981) 125.

doentes e deficientes e depois contra grupos inteiros da população como ciganos e judeus<sup>55</sup>. Os defensores da higiene da raça praticaram a princípio a esterilização, depois avançaram para a «morte por misericórdia» dos alienados e terminaram no extermínio massivo dos campos de concentração. A glorificação da «raça nórdica» como encarnação colectiva do super-homem sancionava a sistemática destruição dos indivíduos, a desvalorização total da pessoa concreta e de todos os seus direitos, perturbando, enfraquecendo, neutralizando e até pervertendo toda a consciência moral, segundo a análise do *Forum de Filosofia de Bad Homburg* no verão de 1987<sup>56</sup>.

No horizonte cerrado de destruição rasgado pela inversão nietzschiana de todos os valores e concretizado pela eugenia e antropologia da raça, sobretudo pelo Nacional-socialismo inscreve-se, como alternativa, a «veneração perante a vida» de A. Schweitzer, que enlaça num só abraço fortes e fracos, sãos e doentes, nascituros e moribundos, homens de todas as culturas e de todas as cores. O eu com sua vontade de viver tem sentimento, sensibilidade e compaixão, que eliminam a estranheza e a distância perante os seres vivos. A compaixão inaugura uma experiência dolorosa da unidade do mundo: «A vontade, pela sua actividade, é penetrada de profunda compaixão por todas as criaturas. Não vive apenas a dor dos homens mas de toda a criatura». Ninguém como A. Schweitzer descreveu a luta universal pela existência até aos pormenores zoológicos. A sua originalidade, porém, está em não deduzir desta constatação a lei esmagadora do martelo e em recusar o combate darwinista pela existência como norma de acção. A vontade de viver vive o sofrimento alheio pela compaixão sem destruir os outros, como fez a cultura europeia sob o eufemismo do humanismo através de guerras, exploração de outros povos e criação de armas aniquiladoras<sup>57</sup>. No tempo da ameaça e da destruição avivou-se a consciência do que vale. A tempestade recrudescer hoje em tons apocalípticos para além da ideologia da raça e com o perigo da catástrofe ecológica, nuclear e genética cresce a actualidade do pensamento ético de A. Schweitzer.

A vivência da dor alheia gerada na vontade activa torna a experiência humana transparente no seu relacionamente espaço-temporal com os outros homens e demais seres vivos. Com a experiência do outro que sofre, é-nos concedida a possibilidade de com o outro nos alegrarmos. Com a insensibilidade perante o sofrimento do outro perdemos a capa-

<sup>55</sup> G. ALTNER, *Naturvergessenheit* 48.

<sup>56</sup> VÁRIOS, *Zerstörung des moralischen Bewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, hrsg. von FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Frankfurt-M. 1988).

<sup>57</sup> G. ALTNER, *Naturvergessenheit* 53.

cidade de viver a felicidade alheia<sup>58</sup>. A compaixão é afirmação da vida e da sua conservação contra a negação schopenhaueriana do viver ou a sua fruição exaustiva em estilo nietzschiano, que lhe roubaria toda a transcendência. No imperativo da veneração perante a vida está implicada uma experiência de transcendência, que na sua concretude é «entrega à vida de outrem»<sup>59</sup> com ruptura dos limites narcísicos do antropocentrismo. Este alargamento da consciência humana através de um amor sem limites apriorísticos às criaturas sofredoras e carentes, ao contrastar com a razão matemática do cálculo abstracto e insensível, a que a natureza foi constrangida, antecipa o contexto da sensibilização ecológica hodierna<sup>60</sup>. Respeitar a vida como um valor é transcender todas as posições hedonistas e utilitaristas, que estreitam a consciência e desfiguram o homem, ao reprimirem a transcendência do eu para o reino concreto do que vale e nos rodeia: «Eu sou vida, que quer viver, no meio da vida, que quer viver». Se o bem consiste na conservação e defesa da vida e o mal na sua agressão e destruição<sup>61</sup>, é inevitável a situação de conflito na prática quotidiana dos homens, de mãos sujas por tantas vítimas animais e humanas. A vida como «eclipse não calculável», cujos focos são a auto-conservação e a imolação, é confrontada com o sacrifício de seres vivos, que, a não ser a vida, nenhuma rede de interesses pode justificar. É a exigência de simpatia perante todos os seres vivos que outorga à moralidade a última perfeição<sup>62</sup>. Ao decidir nos casos singulares da vida prática da imolação pela vida, a Ética da veneração transforma-se numa ética da resolução de conflitos: a agricultura, o abate de animais e a Medicina são alfores de casos exemplares. Da Medicina escreve A. Schweitzer: «Aqueles que experimentam em animais operações ou medicamentos ou lhes inoculam doenças a fim de com os resultados obtidos poderem auxiliar os homens, jamais devem sossegar apoiados num princípio universal de que a sua acção cruel persegue um fim valioso. Em cada caso singular devem ponderar de antemão sobre se existe uma real necessidade de impor ao animal esta imolação pela humanidade... Precisamente pelo facto de o animal enquanto cobaia prestar pelas suas dores algo de tão valioso ao homem sofredor, fica estabelecido entre ele e nós uma relação única e nova de solidariedade»<sup>63</sup>. A relação entre «veneração pela vida» e imolação pode ter também esta formulação: «O que ele (o homem) tem de realizar enquanto vítima, é o mistério de

<sup>58</sup> A. SCHWEITZER, *o.c.*, 36.

<sup>59</sup> *ID.*, *o.c.*, 38-39, 107.

<sup>60</sup> G. ALTNER, *o.c.*, 56.

<sup>61</sup> A. SCHWEITZER, *o.c.*, 32.

<sup>62</sup> *ID.*, *o.c.* 109.

<sup>63</sup> *Cf.*, texto em G. ALTNER, *o.c.* 59-60.

cada um. Porém, entre nós devemos todos saber que a nossa existência só recebe o seu verdadeiro valor, quando vivermos em nós algo da verdade da palavra «quem perde a sua vida, encontrá-la-à»<sup>64</sup>. Isto não significa, portanto, a proibição da investigação em Medicina ou em Biologia mas a destruição da base cartesiana e mecanicista em que assenta a indiferença perante a vida destas ciências e a sua substituição por uma atitude empática, capaz de sentir e venerar a vida<sup>65</sup>.

A ameaça da guerra atômica conluiada com uma técnica desumanizada pôs em relevo, por contraposição, o princípio da veneração pela vida. No discurso da recepção do prémio Nobel da paz em 1954, afirmou A. Schweitzer «que nós de super-homens nos tornámos não-homens», manchando as mãos nos vinte milhões de vítimas da Segunda Guerra Mundial, que não soubemos evitar. Só por um novo espírito, por uma razão superior, luzirá a esperança de dizermos não ao uso fatal da força de que dispomos<sup>66</sup>. Desde a *Querella pacis* (1517) de Erasmo, o *Projecto de paz perpétua entre os soberanos cristãos* de Castel de Saint Pierre (1658-1743), o *Projecto de paz perpétua* (1795) de Kant à Organização das Nações Unidas não se criou uma consciência empenhada na realização da paz<sup>67</sup>. Para tal não bastam instituições jurídicas, como propôs Kant, mas é necessário o «espírito ético», que desenvolva a mentalidade humanitária da razão superior, que realmente corresponda «à essência autêntica do homem». A sensibilidade para o outro, em que radica a Ética só alcança a sua justa amplitude e profundidade, quando envolver não apenas os homens mas todos os seres vivos. Por isso, «ao lado da Ética tradicional, carecida de profundidade última e de difusão da força de convicção, apareceu a Ética da veneração perante a vida e tem aceitação»<sup>68</sup>. Não se confirmou historicamente a ideia kantiana de um *amor natural* à paz no comportamento dos povos. Nas duas guerras mundiais os nacionalismos da pior espécie terçaram armas e, de momento, são «o maior impedimento a um entendimento que desponte entre os povos»<sup>69</sup>, só passíveis de transformação pela mentalidade humanitária e seus ideais.

O *Apelo à Humanidade* transmitido pela rádio Oslo em 1957 foi um aviso trágico saído do estudo sério do perigo das radiações provenientes das experiências nucleares e da deflagração de bombas atômicas. Inconformado com a falta de informação da opinião pública, A. Schweitzer levantou a sua voz, esperançado em que a sua idade e a

<sup>64</sup> A. SCHWEITZER, *o.c.* 40-41.

<sup>65</sup> ID., *o.c.* 92-98, 131.

<sup>66</sup> ID., *o.c.* 120.

<sup>67</sup> ID., *o.c.* 121-122.

<sup>68</sup> ID., *o.c.* 124.

<sup>69</sup> ID., *o.c.* 125.

simpatia, que lhe grangeou a ideia da veneração pela vida, lhe permitiriam contribuir para uma visão séria e rigorosa da situação<sup>70</sup>. O método de Schweitzer é contrastivo e faz nascer no ouvinte e leitor a veneração perante a vida, mediante a descrição científica do perigo que habita connosco. Embora os efeitos da bomba de urânio e da bomba de hidrogéneo sejam especificamente os mesmos, o efeito de uma das mais recentes bombas de hidrogéneo supera duzentas vezes o da bomba lançada sobre Hiroshima. A estas duas bombas acrescenta-se a bomba de cobalto como super-bomba atómica, que é uma bomba de hidrogéneo revestida de um manto de cobalto, com um poder muito superior às mais potentes bombas de hidrogéneo até então fabricadas. Da explosão de uma bomba atómica resulta um grande número de partículas de elementos radioactivos: as de maior potência deixam de existir dez segundos após a detonação mas matam inúmeros homens num círculo de vários quilómetros; as mais fracas não deixam de representar, pelas radiações radioactivas, um perigo para os homens, pois se umas se desintegram após milhões de anos, outras há que sofrem este processo após horas ou após dias, semanas, meses ou anos<sup>71</sup>. Formam-se nuvens de pó radioactivo arrastadas pelos ventos à volta da terra, as partículas mais pesadas caem primeiro, permanecendo as mais leves por mais tempo no ar ou caindo com a chuva e a neve sobre a superfície da terra, dos rios e dos mares. A radioactividade do ar elevada sobretudo pelos elementos strontium 90 e cobalto 60 penetra pela respiração nos homens e animais, que, além disso ingerem água e alimentos já contaminados pela radioactividade. Com a queda de chuva e de pó radioactivos, a terra, as plantas, as ervas, os animais tornam-se também radioactivos e fecham em volta do homem um cerco de radioactividade. Para quantificar de algum modo este fenómeno A. Schweitzer serve-se dos resultados da pesquisa da radioactividade do rio Columbia provocada pelos resíduos da central atómica Hanford nos E.U.A.. Embora não fosse significativa a radioactividade das águas, a do *plancton* era duas mil vezes mais elevada, a dos patos alimentados por este *plancton* quatro mil vezes mais, a dos peixes cento e cinquenta mil vezes mais, a das pequenas andorinhas alimentadas pelos insectos da água quinhentas mil vezes mais e a da gema de ovo dos pássaros de água para cima de um milhão de vezes mais. Perante este quadro-modelo, Schweitzer retira toda a credibilidade a informações oficiais e não oficiais de que a subida da radioactividade do ar não ultrapassa os limites suportáveis pelo homem, uma vez que a investigação tem de abranger as vias directas e indirectas de acesso de elementos

---

<sup>70</sup> ID., *o.c.* 138.

<sup>71</sup> ID., *o.c.* 139.

radioactivos ao organismo do homem. A opinião pública não pode permanecer na inconsciência e ignorância por força de pesquisas deficientes, de informações sonegadas e da inacção dos governos, que, apesar de informados, tardam em agir <sup>72</sup>.

Um dos fundadores do Clube de Roma, E. Laszlo, interrogado acerca do grau de evolução em que se encontra presentemente o pensamento humano, respondeu com uma palavra apenas: responsabilidade <sup>73</sup>. A Ética, que H. Jonas propôs para a nossa civilização técnica, gravita à volta do «princípio de responsabilidade», indissociável do poder crescente do homem <sup>74</sup>. O que outrora era dado e naturalmente recebido pelo homem — a existência do homem, a existência da vida, a existência do mundo — aparece agora sob o signo da ameaça decorrente do poder humano. Da mesma ameaça de destruição nasce o primeiro dever do homem de conservar, proteger e preservar o ser do homem, da vida e do mundo. Em vez de simples executor da finalidade da natureza, o homem é também um «potencial destruidor» e, por isso, há que imprimir no seu querer o «sim universal» à natureza e no seu poder o «não ao não ser» <sup>75</sup>. A Ética fundamenta-se não numa norma da razão prática nem imediatamente numa vontade divina mas no ser, cuja possibilidade contém a exigência de realidade e, por isso, se converte em dever, se existir uma vontade capaz de perceber esta exigência e de a realizar. Neste contexto, o imperativo moral não deriva apenas de uma vontade divina que ordena, mas também da exigência de realidade imanente ao que é em si um bem ou valor, sendo neste caso a Axiologia uma parte da Ontologia <sup>76</sup>. No fim da obra *Princípio da Responsabilidade*, H. Jonas usa a linguagem de A. Schweitzer, quando define o «paradoxo da nossa situação» como a necessidade de reaver a «veneração perdida» pelo que o homem foi e é a partir do horror perante o que poderia ser e o espreita como possibilidade ameaçadora futura. Esta «veneração perdida» impede, uma vez recuperada, que a realidade seja sacrificada à utopia do futuro: «Só a veneração, ao revelar-nos algo de «sagrado», isto é, algo que se não deve vulnerar em nenhuma circunstância (e isto é visível sem uma religião positiva), proteger-nos-à de profanar o presente por amor do futuro, de pretender comprar o porvir à custa do presente» <sup>77</sup>. Toda a biosfera do planeta, com a plenitude das suas espécies, tão vulnerável perante as

<sup>72</sup> ID., *o.c.* 142-143.

<sup>73</sup> E.LASZLO, *o.c.* 167.

<sup>74</sup> H.JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*<sup>5</sup> (Frankfurt-M. 1984).

<sup>75</sup> ID., *o.c.* 249.

<sup>76</sup> ID., *o.c.* 153.

<sup>77</sup> ID., *o.c.* 393.

agressões excessivas do homem, reclama «a sua quota parte de respeito, que é devido a tudo aquilo que tem em si mesmo o seu fim, isto é, a todo o ser vivo». A experiência de domínio absoluto do homem moderno, ao prenunciar catástrofes, termina inesperadamente no temor perante aquilo que não pode construir: «Temos de aprender de novo o medo e o tremor, e, mesmo sem Deus, o temor reverencial perante o sagrado»<sup>78</sup>.

Há vinte anos que informações sérias nos relatam o estado real da terra, da atmosfera e da vida na sua rica polimorfia a solicitar a sensibilidade e a responsabilidade da razão. Um novo nihilismo parece emergir de uma técnica universal e anónima, que em vez de trazer à luz possibilidades inauditas da natureza e da vida, domina, destrói e explora até ao holocausto fontes de existência e sobrevivência. O relatório do Clube de Roma de 1972 sobre a situação da humanidade abriu a discussão sobre os limites do crescimento, formulando perspectivas globais acerca da colaboração complexa do desenvolvimento económico, do ambiente, da sociedade e do estilo individual de vida. Em 1980, foi enviado ao Presidente dos Estados Unidos o relatório *Global 2000*, que retomou as prognoses do Clube de Roma sobre temas como crescimento da população, recursos naturais, meios de alimentação, pesca, florestas, água, reservas minerais, energia, além de acentuar os efeitos deste desenvolvimento sobre a natureza na sua totalidade, a agricultura, a atmosfera, o clima, os recursos de água, sem olvidar os efeitos da energia nuclear. Em 1984, W. Hollstein publica o resultado das investigações realizadas sobre a sociedade alemã ocidental, onde sobressaem os seguintes aspectos: crescimento tentacular do aparelho de estado com controlo crescente da sociedade através da polícia, justiça e banco de dados, limitação das liberdades pela necessidade de segurança, escassez de recursos económicos das cidades com a diminuição da qualidade dos serviços públicos como saúde, higiene pública, educação e segurança social; fosso cada vez mais profundo entre possidentes e carecidos; na Economia vigora uma minoria qualificada de técnicos com emprego assegurado e uma maioria de trabalhadores a prazo e não qualificados, na sociedade diminui a capacidade de eliminar a separação cortante entre grupos sub-privilegiados como imigrantes e desempregados e grupos privilegiados; a crise do ambiente agravar-se-á, os recursos naturais subirão cada vez mais de preço e avançará a destruição das cidades; os grandes sistemas ideológicos e as ideias tradicionais da moral e da religião perdem o seu peso; ideias radicais de direita e fundamentalistas ganham terreno e crescem formas

---

<sup>78</sup> ID., «Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen» in: VÁRIOS, *Am Beginn des zweiten Jahrhunderts Hoechst Pharma, Internationales Symposium* (Frankfurt-M. 1984) 25.

de política tecnocrata; à crescente solidão e isolamento responde-se com o alargamento da comunicação de massas e uma política de jogos organizados; sub-culturas praticam em ritmo crescente modelos alternativos de vida<sup>79</sup>. Em 1990, discutiu-se em Stuttgart a problemática da última década do séc. XX, sob o título *O Presente do Futuro*. Retomou-se a discussão iniciada em 1972 e prosseguida em 1980 mas agora num clima caracterizado pela reunificação alemã, pela aproximação das superpotências e pela irrupção de fanatismos religiosos e nacionalistas. O horizonte foi de novo ensombrado pela agudização de problemas já conhecidos como destruição do ambiente, modificações climatéricas, superpopulação, fome no terceiro mundo, superindustrialização e desemprego massivo, repressão e terrorismo das minorias<sup>80</sup>. O mundo da vida experienciado por A.Schweitzer no sentimento de veneração e no de temor e respeito de H. Jonas foi analisado de um modo interdisciplinar pelos vários homens de ciência: as possibilidades e condições de um futuro de sobrevivência, o problema da tecnocracia, a tecnologia do futuro e a liberdade, direitos do homem, o problema da segurança, tipos de homem numa sociedade informatizada, a crise das cidades, a renovação por grupos alternativos, a impossibilidade da união numa sexualidade em crise, a religião verde, a economia ecológica, o valor das florestas tropicais, o progresso na Europa e a regressão no terceiro mundo, Cristianismo e futuro, o Cristo Cósmico<sup>81</sup>.

Tudo o que toca as raízes do existir, não é estranho à filosofia. Toda esta documentação de crise nos faz pensar sobre a inutilidade de uma filosofia nefelibata que abandonou o mundo da vida, mas teima em habitar os programas de estudo liceais e os *curricula* universitários. Entram em fase crepuscular todos os paradigmas antropocêntricos que semeiam a crise ecológica, sejam eles de tipo transcendental, dialéctico-espiritualista ou materialista, hedonista, existencialista ou da razão instrumental. A carga antropocêntrica do pensamento tradicional está vinculada à entronização da dignidade humana como centro da natureza e da vida. Vem de Cícero a concepção de dignidade como diferença específica do

---

<sup>79</sup> D.MEADOWS, *Die Grenzen des Wachstums* (Stuttgart 1972); *Global 2000, Der Berichte an den Präsidenten* (Frankfurt-M. 1980); W. HOLLSTEIN, «Nega-trends» in: *Psychologie Heute*, Dez. 1984, 75-77; V.HAUFF, Hrsg., *Unsere Gemeinsame Zukunft. Der Brundtland -Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung* (Greven 1987); L.R.BROWN u.a., *Worldwatch Institute Report: Zur Lage der Welt, 89-90* (Frankfurt-M. 1989).

<sup>80</sup> H. A. MÜLLER, «Vorwort» in: ID., Hrsg., *Die Gegenwart der Zukunft, Natur- und Geisteswissenschaftler zeigen neue Perspektiven für das Leben in den nächsten Jahrzehnten* (Bern-München-Wien 1991) 7-9.

<sup>81</sup> ID., o.c. 10-348.



homem relativamente aos outros animais, herdada das reflexões antropocêntricas da tradição estoíca e reelaborada depois como imagem de Deus pelos medievais. No humanismo da Renascença, obras como *De dignitate ac praestantia hominis* (Bartolomeu Facio), *De dignitia et excellentia hominis* (Gianozzo Manetti) e *Oratio de dignitate hominis* (Picco della Mirandola) impõem o carácter antropocêntrico de projecto ético de existência humana, que mais tarde Pascal renova no seu pensamento: «l'homme est visiblement fait pour penser, c'est toute sa dignité et tout son mérite»<sup>82</sup>. Depois de o conceito de dignidade aparecer fundado no Direito Natural em Puffendorf com influências ciceronianas e renascentistas, torna-se conceito central da Ética de Kant como algo, que no reino dos fins é incomparável, tem um valor intrínseco e incondicionado, não tem preço e é capaz de pela sua autonomia dar a si mesmo a lei moral. Ao situar a dignidade do homem na teleologia da razão, Hegel confia a sua realização à moralidade substancial do Estado, portanto à realização política da teleologia racional. Porém, uma Antropologia crítica não só suspeita da dignidade a coberto das ideologias que iludem e distorcem, mas tem a possibilidade de construir uma «hermenêutica do perigo» desenvolvida a partir do seu inspirador Walter Benjamin<sup>83</sup>. O perigo que nos espreita, agiganta-se com a possibilidade do holocausto nuclear, da destruição da natureza e da desumanização total do homem<sup>84</sup> e, por isso, a «hermenêutica do perigo» é implacavelmente crítica perante todos os paradigmas, que possam realizar em prática total o teorizado pelo niilismo europeu<sup>85</sup>. Não podemos falar de um vago ideal de humanidade mas do homem concreto ameaçado num mundo em perigo, a cuja volta se deve formar o cordão da solidariedade, pois o que nos é dado, é a dignidade e o valor obstaculados e a revolta contra o obstáculo, é a experiência do aviltamento e da destruição e da luta incondicional pela sua eliminação, pois na negatividade se oferece algo transobjectivo, de que a positividade dos nossos projectos só traça fragmentos. É que na nossa sociedade pluralista a negatividade é, deste modo, a forma mediadora daquilo, que universal e conjuntamente podemos experien-

<sup>82</sup> B.PASCAL, *Pensées* (Paris 1904) frg. 146.

<sup>83</sup> Cf., J.B.METZ, «Theologie im neuen Paradigma, politische Theologie» in: H.KÜNG/D.TRACY Hrsg., *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen* (Zürich-Köln-Gütersloh 1986) 125<sup>24</sup>.

<sup>84</sup> Cf., C.F. von WEIZSÄCKER, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung* (München-Wien 1986); VÁRIOS, *Das Ende der Geduld. Carl Friedrich von Weizsäckers «Die Zeit drängt» in der Diskussion* (München-Wien 1987).

<sup>85</sup> Cf. M.B.PEREIRA, «O Ser e o Nada de J.-P. Sartre no niilismo europeu» in: *Biblos* 60 (1984) 395-519.

ciar<sup>86</sup> e esta pré-compreensão dialéctica e crítica é condição de possibilidade do discurso sobre a dignidade do homem e o valor da vida e da natureza. Não podemos encerrar o homem na exclusividade da dialéctica negativa, porque esta não é possível nem compreensível sem a confiança numa plenitude de sentido, que de algum modo visita o campo prático da experiência humana, quando nos empenhamos generosamente e sem temer a morte na vida, que vale a pena preservar e viver. A confiança originária no primado do sentido e do valor sobre a injustiça e o mal que corrompem a história humana, fundam o cuidado pelo homem e pela vida e a radical oposição a toda a espécie de degradação. Na raiz da confiança originária há a experiência da recepção do valor gratuito, que chega independentemente de qualquer determinismo e precedendo toda a função, há a experiência gratificante do que vale por si e transcende o domínio das funções e da utilidade. Esta experiência do que vale sem condições, antes de qualquer utilidade ou função, é a do excesso, que negativamente conhecemos na destruição da vida e no aviltamento do homem e mediata e imperfeitamente na possibilidade fragmentária das nossas fulgurações de sentido e implicitamente na ortopraxis do nosso total e incondicionado empenhamento na humanização plena da sociedade e da história. Ao relativizar o seu eu finito, os seus desejos, interesses e intenções, ao «morrer para si mesmo», ao descentrar-se de si ao serviço do outro até à sua própria imolação, o homem experiencia de modo incondicionado a dignidade e o valor. A versão antropocêntrica do imperativo categórico kantiano: «Age de tal modo que trates a humanidade tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros jamais apenas como meio mas sempre como fim» transforma-se pelo respeito perante o valor da natureza e da vida, que enriquece a dignidade, na fórmula adequada à consciência ecológica: «Age de tal modo que nada do mundo trates apenas como um meio e não ao mesmo tempo também como fim». Por isso, a palavra dignidade designa um fenómeno originário, que não se realiza apenas numa esfera privilegiada da realidade mas de modo análogo nas mais díspares regiões da natureza e da vida<sup>87</sup>. Portanto, impõe-se a necessidade de uma razão onto- e heterocêntrica, preocupada pela terra e solícita perante a vida, inserta no mundo como a planta no solo, na senda da alteridade real e não a levitar na errância como mariposa em busca do outro imaginário. A razão onto- e heterocêntrica é extática, diaspórica na sua saída de si para a realidade da natureza e da vida, cuja mediação

---

<sup>86</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und konkreten Theologie*, Übers. (Mainz 1971) 97.

<sup>87</sup> R. SPAEMANN, «Über den Begriff der Menschenwürde» in: ID., *Das Natürliche und das Vernünftige, Ansätze zur Anthropologie* (München 1987) 88-89, 81.

reconhece sem qualquer eliminação destruidora. Este êxtase da razão é ilimitadamente relacional, sem as fragmentações que cortam as articulações intersistémicas nem as exclusões que motivam o esquecimento da natureza e da vida. Além de extática e relacional, a nova razão purifica-se da cegueira e insensibilidade fria que assinalaram o império da razão manipuladora, para se tornar «perceptiva», «receptiva» e sensível ao assombro de uma realidade enigmática e fulgurante em processo. Desta experiência de assombro repassada da veneração e de respeito de A. Schweitzer e de H. Jonas desponta de novo o perguntar filosófico, que a *docta ignorantia*, inerente a todo o assombro, mantém extático, relacional e acolhedor. A esta experiência fisio-biocêntrica em que a natureza e a vida não são ideias puras da razão nem tão pouco associações de imagens segundo o princípio do prazer ou da dor mas realidade valiosa, que o homem vive como guardião da natureza, do património genético humano, animal e vegetal e da biocenose dele oriunda, corresponde o paradigma holístico da razão filosófica. Um tipo reducionista e necessariamente fragmentário de pensamento como o analítico-causal é incapaz de apreender a realidade na totalidade das suas formas e diferenças. Ao dividir para dominar, a razão analítica na sua fragmentação volve-se cega para a enorme complexidade do acontecimento natural, que resiste à pretensão dominadora da razão. Por isso, a ideia de que o nosso mundo consistiria em múltiplas partes separadas e manipuláveis, é simples produto da estrutura analítica e parceladora do nosso pensamento. O todo é mais do que a soma das partes analisadas pela razão. O físico atómico H.P. Dürr propõe o modelo da «inteligência T» para simbolizar as relações entre os sectores múltiplos e vários das ciências e o seio da realidade em que eles se relacionam e integram: «O fim da nossa educação deve ser formar uma inteligência T, uma inteligência que se pode caracterizar pela maiúscula T. O traço vertical deve simbolizar aqui a profundidade e a profissionalidade em determinada região especializada. De facto, sem conhecimento de pormenores não podemos avaliar satisfatoriamente a complexidade de um acontecimento. Porém, este saber pormenorizado deve conjugar-se com o modo global do conhecimento, deve inserir-se num conjunto maior expresso pelo traço horizontal de T»<sup>88</sup>. Visão de totalidade e acção concreta pormenorizada designam tipos de experiência opostos da nossa vida, que se complementam reciprocamente. Participantes de uma realidade em processo criador, dela temos compreensão e sentimento nas nossas experiências de vida, onde se deve

---

<sup>88</sup> H.-P. DÜRR, «Die Verantwortung naturwissenschaftlichen Erkennens» in: H.-T. MÜLLER, *Wissen als Verantwortung, Ethische Konsequenzen des Erkennens* (Stuttgart-Berlin-Köln 1991) 25.

inserir a interdisciplinaridade científica. Não podemos impor a essa misteriosa realidade em processo os quadros da nossa razão analítica mas apenas cooperar plenamente com ela sem superação nem domínio: «Quando nós maltratamos a natureza, corremos o risco de simplesmente a coagirmos a regredir na sua evolução alguns milhões de anos ou séculos e a ter necessidade de iniciar mais uma vez uma tentativa de desenvolver uma criatura talvez mais racional do que o homem, que não destrua de novo os fundamentos da sua própria vida»<sup>89</sup>.

Impossível um pensamento holístico sem a inclusão do sofrimento. De todos os lados nos chegam mensagens de angústia: solidão crescente, perda das relações humanas, incapacidade progressiva de vinculação, destruição dos seres que são conosco, exaustão de uma natureza por muitos lados ameaçada, perda do sentido da vida, pauperização avassaladora de dois terços do mundo e terrorismo crescente. O sentido do outro, que está presente na veneração e imolação pela vida, é a base da confiança originária e, por isso, o processo das nossas angústias é um apelo à maturidade, à mudança, a ser homem com a natureza e os outros homens. Longe de o homem desesperar na solidão do ser em si e para si, ele é «opus alterum per alterum», que se realiza no outro e com o outro, sobretudo doente e sofredor e «opus cum creatura» com uma tarefa fora de si, um *múnus ecológico*, que é uma vertente da confiança originária<sup>90</sup>. Fala-se hoje do «síndrome Titanic» para exprimir a tríplice atitude do homem no barco do mundo em perigo de naufrágio. Uns divertem-se até à morte embalados no hedonismo da nossa idade científico-técnica; outros reparam afanosamente as máquinas e os rombos do Titanic na expectativa de uma salvação pela técnica; os restantes buscam alternativas para o super-navio<sup>91</sup>. Qualquer alternativa válida exige a destruição da barreira antropocêntrica e a nova consciência de que a humanidade não é uma sociedade fechada sobre si mesma mas uma parte da comunidade natural da vida e de que, portanto, o homem é ser com outros, com inclusão de animais e plantas, ar e água, céu e terra. Na paz com a natureza e a vida naturaliza-se a técnica, que só com uma nova percepção do mundo que nos cerca, pode transformar sem destruir, criar sem dominar, crescer sem explorar. A esperança num futuro positivo contra a demissão, a perplexidade, a resignação ou o accionismo cego brota de uma nova experiência de mundo natural, biológico e humano enriquecida pela

<sup>89</sup> ID., *o.c.*, 29.

<sup>90</sup> H. SCHIPPERGES, «Grundphänomene menschlicher Erfahrung» in: ENGADINER COLLEGIUM, *Angst und Urvertrauen, Das Bild vom Menschen wie ist es heute wie soll es werden* (Zürich 1985) 268-269.

<sup>91</sup> R. LUTZ, «Das Titanic Syndrom» in: ID., Hrsg. *Pläne für eine menschliche Zukunft* (Weinheim-Basel 1988) 13-15.

transdisciplinaridade científica, que deve sempre mediar o paradigma holístico<sup>92</sup>. Este paradigma desenvolve-se numa Hermenêutica da suspeição e do perigo. A redução da «técnica hermenêutica» a «hermeneia» praticada por Aristóteles no *Organon* é o marco milenário do nascimento de uma apofântica, que no Ocidente sofrerá a vertigem da utopia logística de subordinar a riqueza do mundo dos fenómenos ao universo matemático do cálculo, filtrando todas as qualidades e diferenças e abrindo o domínio indefinido da operação e da produção como lógica da vontade de poder. A estreiteza de uma *mathesis universalis* praticada com foros de absoluto e olvidada dos perigos que semeava, está na origem da crise ecológica dos nossos dias.

As categorias da Modernidade impregnam de tal maneira o nosso modo de pensar, de agir e de sentir que só por um esforço de reflexão e de distanciamento crítico provocados pelos limites e impasses a que nos têm constringido, nos situamos no mundo da vida, uno na intersubjetividade e na diferença, discordante na concórdia, sempre futuro apesar de passado, tão comum que dele ninguém deve ser excluído e tão singular e novo que ninguém o pode pré-determinar. Acontecendo com o homem numa fulguração cientificamente inexplicável da evolução, o mundo da vida vem sendo dito nas línguas várias dos homens através de mitos, símbolos, obras de arte, doutrinas filosóficas, concepções científicas e elaborações teológicas. Uma nova analogia se anuncia na proporção que articula a vida animal informada na sua riquíssima polimorfia através da rede dos seus instintos sobre o mundo circundante e a vida humana, que pelo pensamento falado se abre ao seu mundo presente, passado e futuro. O «élan vital», que avançou descontinuamente por saltos fulgurantes, concentrando energia e informação, é o «reverso do espelho» (K. Lorenz) da consciência humana ou desta original forma de vida, que quer dizer a sua raiz e o seu destino, reflecte sobre a história natural que a produziu, articulando a narrativa do reverso da evolução das espécies ao anverso da multimilenária gesta humana, envolvida por possibilidades sempre novas, que a torna irremediavelmente extática e inconclusa. Sem esta relação do homem ao seu passado biológico e humano aberto a possibilidades em que ele mesmo se inscreve mas que não exaure, é ininteligível o estatuto do homem como ser no mundo biológico e humano, pessoa corpórea, histórica e concreta, capaz de pensar o património herdado e de por ele se responsabilizar, cuidando outrossim das possibilidades de futuro da vida, que se encontram potenciadas na

---

<sup>92</sup> F. UNGER/F. KARDINAL KÖNIG, Hrsg., *Und wir haben doch eine Zukunft, Mensch und Natur an der Schwelle zum 3. Jahrtausend* (Freiburg-Basel-Wien 1990) passim.

expressão bíblica «novo céu e nova terra». O advento do homem não significa a subjectivização das possibilidades rasgadas pelo avanço do «élan» criador nem a sua redução a uma razão, que se constituísse meta absoluta do devir universal da natureza. Atravessa-nos e constitui-nos o processo de auto-transcendência de uma energética, que só se organiza superando-se e sanando «in radice» todo o hermetismo da substância e do sujeito. Sem a história da natureza, a história do ser volatiliza-se no anverso de uma leveza imponderável, que não evita a acusação de epifenómeno inerte. Mais do que o cordão umbilical, o nosso inconsciente é a inserção originária na corrente da vida, que ascendeu e se complicou, permitindo a eclosão da pessoa ou ser relacional, que, pela reflexão extática, se transcende até às raízes da sua facticidade e pela liberdade prospectiva se decide por possibilidades reais da natureza, que substituem a coacção e o destino cego pelo apelo incondicionado mas não necessitante. A relação originária, que enlaça a vida, o mundo e o homem, foi perturbada pela agressão científico-técnica já claramente presentida por Husserl na sua obra *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* numa altura em que a vida era interpretada na Alemanha como monopólio de uma raça superior, conduzida pelo *Führer*, segundo o sonho do nacionalismo imperialista já apoiado por um sistema científico-técnico, que administrava a paz e a guerra, o trabalhador e o soldado, a universidade e a fábrica, o hospital e o campo de concentração. A consciência do mundo da vida em perigo despertara já na crise de entre as duas guerras o que Romano Guardini diagnosticou como «o fim dos tempos modernos»<sup>93</sup>. De facto, já em 1918 o policentrismo político, a consciência do potencial bélico destruidor gerado pelo conluio da ciência e da técnica, movimentos de paz reivindicadores do desarmamento, crítica da civilização e do progresso em virtude dos efeitos devastadores da natureza, movimentos emancipadores da mulher e ecumenismo religioso eram sinais convergentes de uma nova consciência crítica, que lentamente irrompia da experiência dos limites da Segunda Modernidade<sup>94</sup>. Todo o discurso científico, filosófico, político ou religioso, que banir do seu horizonte a história concreta de trezentos anos de Modernidade, gira no vazio de um mundo inabitado, onde a debilidade interna cresce com a imunização de agressões exteriores. O modelo mecanicista de natureza, ao terminar no pensamento «sub specie machinae»<sup>95</sup>, em que a consciência da máquina é a máquina da consciência, é uma utopia logística

<sup>93</sup> R. GUARDINI, *La Fin des Temps Modernes*, trad., (Paris s.l.d.) 61-122.

<sup>94</sup> H. KÜNG, o.c., 21-22; J.-M. DOMENACH, *Approches de la Modernité* (Paris 1986) 126.

<sup>95</sup> A. BARUZZI, *Mensch und Maschine. Das Denken sub Specie Machinae* (München 1973).

avassaladora, que alimenta o império técnico dos objectos mortos com a insaciável exploração da natureza e da vida, reduzidas a campo experimental da vontade humana de poder. Da *mathesis universalis* do séc XVII, passando por *L'Homme machine* de De La Mettrie, *Le Système de la Nature* de D'Holbach, o *Éloge de la Science* de E. Renan até a audácia da Cibernética contemporânea, avançou o projecto utópico de uma logística, que pretende provar na *empeiria* o domínio universal do cálculo. Esta linha de montagem da razão ocidental iniciou o seu percurso histórico, quando o Estagirita restringiu o sentido de «hermeneia» à análise das proposições e da sua correspondência empírica, isolando a apofântica da hermenêutica ou arte de interpretar o sentido latente e oculto de mensagens, que através de Hermes, do estro dos poetas, da voz dos rapsodos, do intérprete e comentador de textos sagrados, literários e jurídicos eram simultaneamente transmitidas e esclarecidas. Esta transformação racional da Hermenêutica em análise do sentido das proposições e da sua verdade recebeu uma vertente crítica dos *Elencos Sofísticos* e entrou na pré-história da *mathesis universalis*, quando Aristóteles comparou os nomes a pedras de calcular e os seus sequazes na tradição de Teofrasto e Ammonius <sup>95a</sup> restringiram o rigor da filosofia ao estudo das proposições e suas relações com a realidade externa e confiaram à Retórica e à Poética a análise do uso humano e perlocutório da linguagem. Do exame crítico da validade e verdade das proposições e do natural estabelecimento de critérios por recurso exclusivo à forma lógica interna das proposições e- ou à sua verificação empírica nasceu o conceito de sentido crítico e de suspeita de sem-sentido e de contra-sentido, conforme a observância rigorosa de hermeneia ou a sua extrapolação para esferas estranhas à relação proposição-factos do mundo empírico, como no nosso século testemunha o Neopositivismo. A Hermenêutica, que permaneceu fiel à interpretação do sentido mediado pelos grandes textos e pelas narrações envolventes, que enlaçam os homens na sua raiz e destino, falamos de «más compreensões» ou de equívocos, de velamento ou de esquecimento de sentido mas não de suspeita de sem-sentido ou de contra-sentido, desde Schleiermacher a Heidegger e H.G.Gadamer. A interdição de a Filosofia invadir os campos da Retórica e da Poética, retendo-a na «hermeneia» vai prolongar através dos séculos o conflito entre Platão e Isócrates, dialécticos e retóricos, filósofos medievais atentos às propriedades dos termos, sobretudo da suposição, aos modos de ser, de entender e de significar das Gramáticas Especulativas e «humanistas» fiéis à

---

<sup>95a</sup> AMMONIUS, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, ed. A. BUSSE (Berlin 1887) 65, cit. K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie, I - Sprachanalyse, Semiotik, Hermeneutik* (Frankfurt/M. 1973) 126-127, 154, 282.

tradição dos grandes textos e ao encontro de interpretações dentro de uma mesma comunidade interlinguística, nascida do confronto das grandes línguas sagradas — hebraico, grego e latim. Se o rigor da «hermeneia» vinculava o filósofo à análise das proposições e do seu correlato objectivo, a «técnica hermenêutica» ensinava a arte de interpretar não só os grandes textos mas também metaforicamente o livro da natureza, segundo a expressão de Alano de Lille: «Omnis mundi creatura quasi liber et pictura nobis est et speculum»<sup>96</sup>. A metáfora do livro, como prova a história literária<sup>97</sup>, surgiu em diferentes épocas para exprimir realidades últimas como a natureza, a história ou os desígnios de Deus. Assim, expressões como «livro da vida»<sup>98</sup>, «livro com sete selos»<sup>99</sup>, «livro da natureza» (Alano de Lille, cerca de 1128-1202) ultrapassaram a esfera da prédica e penetraram no pensamento filosófico e teológico da Idade Média, com traços bem visíveis na Filosofia Moderna e com claras incidências em pensadores do Romantismo<sup>100</sup>. Em vez do modelo clássico da luz da alegoria da caverna e da respectiva conversão da alma de que fala Platão (*República* 521 c), os exegetas medievais, judeus e cristãos, empregaram amiúde a metáfora do livro. Os fenómenos históricos e naturais eram comparados a letras com que Deus escreveu o livro da criação, análogo aos livros da Sagrada Escritura e cuja seqüência e ordenação a ciência deveria investigar a fim de melhor servir o sentido da fé. Por isso, enquanto a conversão filosófica da alma conduzia às causas supremas, a conversão bíblicamente motivada implicava o trânsito dos textos da natureza e da Bíblia para o seu autor, cuja palavra é simultaneamente manifestativa, apelativa e inauguradora de um futuro de esperança. Na leitura da natureza enquanto livro, pintura e espelho e, de modo excelente, no texto da Sacra Pagina, foi tomando lentamente corpo a divisão quadripartida dos sentidos da Escritura da exegese medieval, resumidos na conhecida fórmula mnemónica: «littera gesta docet, quid credas allegoria; tropos quid facias, quo tendas anagogia»<sup>101</sup> (A letra ensina o que aconteceu, a alegoria aquilo que deves crer, a tropologia o que deves fazer e a anagogia para onde deves tender). A palavra tem uma arquitectura quadripartida de sentido, quando testemunha o acontecer

<sup>96</sup> ALANO DE LILLE, cit. por E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*<sup>8</sup> (Bern-München 1973) 323.

<sup>97</sup> Cf. E.R. CURTIUS, *o.c.* 307-329.

<sup>98</sup> Êxodo, 32-32.

<sup>99</sup> Apocalipse, livros V e VI.

<sup>100</sup> Cf. E.R. CURTIUS, *o.c.* 324; Th. J. WILSON, *Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation* (Freiburg-München 1981) 87-88.

<sup>101</sup> Cf. H. de LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre Sens de l'Écriture* (Paris 1959).



histórico (gesta) e significa, além do conteúdo da fé (quid credas) e da práxis do homem (quid facias) o que escatologicamente se deve esperar (quo tendas). O sentido do homem estava na realização desta estrutura pluri-significativa da palavra. No jogo conjunto destas funções, que é simultaneamente enunciação de factos (letra), revelação do falante divino (fé), apelo à conversão do ouvinte (práxis) e promessa de um futuro feliz (esperança), realiza-se o triângulo comunicativo de K Bühler, em cujo campo e não numa dimensão apenas acontece o sentido pleno<sup>102</sup>.

A valorização da ciência e da técnica, que distingue a Modernidade, inicia-se numa concepção matemática da natureza, distinta não só da visão simpatética, antropomórfica e panteísta do mundo, surgida na Renascença, mas também da concepção teleológica em sentido escolástico e acusa um predomínio absoluto da causalidade eficiente, visível no novo ideal de ciência como técnica superior e divina, de estrutura geométrica, produtora do mundo. Não se trata apenas de ler genericamente «nos livros escritos pela mão de Deus» (Nicolau de Cusa), «no grande livro do mundo» (Descartes), no «volume das criaturas que revelam a potência de Deus» (Bacon), na «Bíblia da natureza» (J. Swammerdam) mas de reproduzir como «alter Deus», os próprios pensamentos da técnica criadora de Deus<sup>103</sup>. Na construção matemática, que representa modelarmente a criação divina e no espírito da comparação agustiniana entre o artista divino e o humano<sup>104</sup>, a compreensão de Deus é a apoteose da técnica moderna: «Todas as artes humanas são imagens certas da infinita arte divina» (N. de Cusa). É no modo de produzir e não no de ser que o homem é a imagem viva de Deus e realiza uma segunda criação. O Deus-geómetra de Kepler é o Deus-matemático de Leibniz, cuja acção criadora é um acto de cálculo divino: «Cum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus»<sup>105</sup>. O livro da natureza, escrito em caracteres matemáticos, que, para Galileu, «são triângulos, quadrados, círculos, esferas, cones, pirâmides e outras figuras matemáticas, só pela única ciência exacta, que possuímos, a matemática, pode ser compreendido. Embora permanentemente aberto perante o nosso olhar, ninguém o pode ler a não ser que tenha anteriormente aprendido a compreender os números por que o livro é constituído, isto é, as figuras matemáticas e a sua necessária

<sup>102</sup> R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, Thesen zur Wissenschaftstheorie* (Freiburg-Basel-Wien 1980) 44-46; K.BÜHLER, *Sprachtheorie- Die Darstellungsfunktion der Sprache*<sup>2</sup> (Stuttgart 1965) 24-33.

<sup>103</sup> Cf. textos em K.-O. APEL, «Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)» in: *Archives für Begriffsgeschichte* 1 (1955) 146-147, 150-151.

<sup>104</sup> E.GILSON, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*<sup>3</sup> (Paris 1949) 280-281.

<sup>105</sup> G.W.LEIBNIZ «Dialogus, Augst. 1677» in: ID., *Gesammelte Schriften VII* (Hildesheim 1961) 191, nota.

articulação. Os arquétipos matemáticos, que presidem à ciência divina, reflectem-se como ideias exemplares no homem-imagem de Deus, que deste modo participa das «verdades eternas da razão» mas de modo finito, isto é, deve completar esta participação com as «verdades de facto», reconstruindo segundo a matemática humana a verdade da natureza <sup>106</sup>.

Dentro desta concepção metafísica de ciência e de técnica, que vai de Nicolau de Cusa a Leibniz, foi possível ao homem moderno afirmar categoricamente de si mesmo que só pode conhecer com exactidão e rigor o que ele mesmo tenha construído <sup>107</sup>. Esta tese da identidade entre saber e criar subjaz ao *Quod nihil scitur* de F. Sanches, que deduziu da impossibilidade humana de criar a negatividade da nossa ciência <sup>108</sup>. No tema da *mathesis universalis* e da sua representação simbólica — a *characteristica universalis* — está consignado o tipo sistemático e dinâmico da compreensão matemática da natureza ou *interpretatio naturae*. Esta *mathesis universalis* é medida da natureza, quando à unidade fundamental da medida corresponde uma unidade básica na natureza, de modo que a experimentação realize a estrutura de um número <sup>109</sup>.

Esta apologia do conhecimento matemático é a realização plena de uma «hermeneia», cujos componentes tivessem a estrutura de cálculo, a que Aristóteles aludira nos *Elencos sofísticos*. A «littera gesta docet» transformou-se nos signos matemáticos, que reproduzem a natureza mas são eliminados pela razão autónoma os sentidos alegórico, tropológico e anagógico, fundados nas virtudes teológicas. Com o avanço da secularização, toda a autonomia da ciência repousa para Descartes, Spinoza e Leibniz numa ideia racional de Deus, cuja verdade e defesa contra qualquer suspeita de ficção é tarefa fundamental de uma teoria da ciência com o estatuto de Teologia filosófica, que elimina todo o sentido alegórico da fé insuportável para a autonomia racional. Por isso, o carácter heterónimo do saber revelado ou fé é, para a razão e sua Teologia racional, na interpretação de Leibniz e de Kant, apenas uma forma popular da religião dos sábios ou uma propedêutica à crença racional filosófica <sup>110</sup>. Minimizado deste modo o sentido alegórico da fé, os outros três surgem despídos de toda a dimensão sobrenatural nas três perguntas racionais da *Crítica da razão pura* e da *Lógica* de Kant: que posso eu

<sup>106</sup> ID., *o.c.* 190-193.

<sup>107</sup> K.-O. APEL, *o.c.* 144-153.

<sup>108</sup> ID., *o.c.* 149-153.

<sup>109</sup> R. HEISS, «Deuten und Messen» in: *Freiburger Dies Universitatis 14* (1967) 11.

<sup>110</sup> Cf. G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée* in: ID., *Gesammelte Schriften VI*, 25-462; I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Königsberg 1793) 153.

saber? que devo fazer? que posso esperar? ou o que é o homem? <sup>111</sup>. Se os *Essais de Théodicée* publicados em 1710 e a *Monadologie* de Leibniz aparecida em 1720 significam a elevação da Metafísica a ciência fundamental emancipada e a destruição do primado da Teologia <sup>112</sup> ou da compreensão da fé, que pretendesse apresentar-se como ciência na organização dos estudos universitários, a impossibilidade da Metafísica como ciência proclamada por Kant marca uma viragem histórica na concepção ocidental de ciência, agora constituída independentemente de qualquer onto-teologia racional ou, por outras palavras, é possível construir uma teoria do conhecimento matemático ou físico sem nela implicar a ideia metafísica de Deus, de alma ou mundo. Para este eclipse da Metafísica, contribuiu também o empirismo, que se desenvolveu a partir do nominalismo medieval e distinguiu sobremaneira o estilo do pensamento anglo-saxónico, desde Bacon, Locke e Hume a Stuart Mill, ao Neopositivismo Lógico e à Filosofia Analítica da Linguagem. Como na concepção racionalista de ciência, também na prática da indução empirista se privilegia o princípio da causalidade eficiente, com a suspensão e olvido da dimensão intencional e teleológica do saber, a exemplo do Nominalismo da escolástica tardia, que substituiu por uma concepção causal e naturalista a teoria da *intentio* dos actos humanos, redescoberta no séc XIX por F. Brentano. Deste ocaso da teleologia nasceu o princípio da auto-conservação, de particular relevância nos inauguradores da racionalidade moderna <sup>113</sup> e que, pela prioridade reconhecida à realidade física e concreta, se pode considerar uma «inversão da teleologia» <sup>114</sup> com evidente predomínio da causalidade eficiente. A via indutiva, que dos fenómenos sensíveis ascende a leis e dos efeitos a causas, levou naturalmente à convergência entre lei e causa, entre razão suficiente e regularidade, com acentuação progressiva da incognoscibilidade da natureza, cujo *interior* se afigurara já velado desde Galileu e Kepler e não passível de tradução através dos fenómenos de observação, convertidos agora em meros casos regulados por uma lei,

<sup>111</sup> I.KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. W. WEISCHEDEL (Wiesbaden 1956) 677; ID., *Schriften zur Metaphysik und Logik*, hrsg. v.W. WEISCHEDEL (Wiesbaden 1958) 447-448.

<sup>112</sup> W.SCHMIDT-BIGGEMANN, «Emanzipation durch Unterwanderung. Institutionen und Personen der Deutschen Frühaufklärung» in: P. RAABE/W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Hrsg., *Aufklärung in Deutschland* (Bonn 1979) 52.

<sup>113</sup> R. SPAEMANN/R.LÖW, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (München-Zürich 1981) 105-109.

<sup>114</sup> R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon* (Stuttgart 1963) 53 e ss.; H. BLUMENBERG, *Selbsterhaltung und Bewahrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität* (Wiesbaden 1970) 3.

produzidos por uma causa, fundados logicamente por uma razão suficiente ou esperados segundo um hábito ou costume <sup>115</sup>.

A essência da precisão e da construção matemáticas enquanto condições de possibilidade da experimentação moderna, o sentido da técnica como produção do real a partir da visão exacta do possível entram na constituição do entendimento espontâneo e dinâmico de Kant, sob cujas categorias e regras são subsumidos os fenómenos ou objectos de toda a experiência possível, realizando-se deste modo a revolução transcendental, em que o entendimento prescreve à natureza as suas leis. A explicação científica definida por Kant como «redução a leis cujo objecto pode ser dado em qualquer experiência possível» <sup>116</sup> implica a dinâmica da construção dos fenómenos e da compreensão exclusiva daquilo que nós podemos fazer, se nos fôr, para isso, oferecida a matéria <sup>117</sup>. Depois de aludir às experiências de Galileu, de Torricelli e, em geral, a outras realizadas em metais, Kant verifica que para os investigadores da natureza «a razão apenas conhece o que ela mesma produz segundo o seu projecto». Glosando o modelo primitivo da balança constituído naturalmente pelas mãos e braços do homem, que sopesa e avalia, Kant representa a razão com os seus princípios de que depende a legalidade dos fenómenos numa das mãos e, na outra, com a experimentação elaborada segundo esses princípios. Nesta posição, deve a razão ir à natureza para ser ensinada, não na qualidade de um aluno que deixa o mestre preleccionar tudo o que quiser, mas como um juiz que «obriga as testemunhas a responder às perguntas que ele lhes formula» <sup>118</sup>.

Dois destruições epocais atingiram o legado da «hermeneia» aristotélica: a crítica nominalista das essências e a substituição do conceito de substância pelo de função <sup>119</sup> mediante a criação de uma linguagem universal, sistemática e estrutural, que representaria o conjunto de condições basilares a que todo o sentido válido teria de obedecer e cuja infracção justificaria a suspeita do sem-sentido. Deste modo, o texto da natureza é reduzido a uma estrutura *gramatical* fundamental inserida no quadro dos juízos e presente na esfera autónoma do sujeito como condição necessária

<sup>115</sup> Cf. textos em K.-O. APEL, *o.c.* 145-146.

<sup>116</sup> I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in: ID., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hrsg. v. W. WEISCHEDER (Wiesbaden 1958) 96.

<sup>117</sup> ID., *Reflexionen*, Nr. 395, cit. por K.-O. APEL, *o.c.* 152.

<sup>118</sup> ID., *Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage* hrsg. v. W. WEISCHEDER 23.

<sup>119</sup> Cf. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Berlin 1910) 407; H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft I* (Freiburg-München 1963), II (Freiburg-München 1966) *passim*.

de todo o conhecimento objectivo. Desta *mathesis universalis* transcendentalizada ou estrutura profunda da linguagem, objecto de uma Gramática Transcendental ou Universal se apercebeu Kant, ao considerá-la superlinguística, anterior à configuração de cada língua particular e sepultada no nosso conhecimento<sup>120</sup>, como fundamento da identidade entre conhecimento de objectos e estes mesmos objectos, segundo exigência transcendental da *Crítica da Razão Pura*. Robustecido pelo desenvolvimento da Matemática na segunda metade do séc. XIX o neo-leibnizianismo da *mathesis universalis* continua no sujeito transcendental e solipsista do *Tractatus logico-philosophicus* e, apesar de metamorfoseado, na «gramática de profundidade» das *Investigações Filosóficas* de L. Wittgenstein e nas diversas formas de construtivismo semântico. Enquanto esquecimento do mundo da vida e do ser revelou-se já discurso científico-técnico com efeitos mortíferos na Primeira Grande Guerra e foi verberado na década de trinta por E. Husserl na já citada *Crise das Ciências Europeias*, pelos trabalhos da teoria crítica da ciência de M. Horkheim aparecidos a partir de 1937 contra a neutralidade da ciência do especialista subserviente e cego para a auto-emancipação, pela crítica de H. Marcuse ao homem unidimensional das sociedades industriais de oeste e de leste e por M. Heidegger na sua crítica radical da tecnociência. Se após a Primeira Grande Guerra o colapso dos ideais europeus anunciador de uma viragem epocal inspirou a O. Spengler a obra de resignação, que intitulou *A Decadência do Ocidente*, também após a Segunda Grande Guerra a demissão do pensamento perante o *estado técnico* caracterizou uma mentalidade submissa perante o destino inelutável da macrotécnica a que H. Schelsky deu expressão nas suas obras: «(O estado técnico) está submetido à lei... segundo a qual por assim dizer os meios determinam os fins, ou melhor, as possibilidades técnicas coagem à sua aplicação... Política no sentido de formação normativa da vontade desaparece em princípio deste espaço... Perante o estado enquanto corpo técnico universal, a concepção clássica da democracia como um ser colectivo, cuja política depende da vontade do povo, torna-se cada vez mais uma ilusão... Decisões científico-técnicas não podem submeter-se à formação democrática da vontade, pois tornar-se-iam simplesmente ineficazes... A isto acresce que as questões a decidir não se dominam adequadamente a partir de uma formação racional do juízo do entendimento normal do homem ou de uma experiência normal de vida mas são cada vez mais necessárias informações e toda a informação, que fôr de facto mais profunda, suspende mais do que facilita a formação política

<sup>120</sup> I.KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. v. K. VORLÄNDER (Leipzig 1903) 85-86.

do juízo. O perigo de uma despoliticização e, ao mesmo tempo, de uma desdemocratização dos cidadãos através da superinformação é desde há muito actual»<sup>121</sup>. A tecnologia dos expertos dirigiria desde fora toda a prática humana na idade industrial, pondo fim às decisões dos políticos, aos processos comunicativas da formação democrática e a toda a reflexão filosófica. Por isso, é lógico falar com o mesmo autor de uma nova auto-alienação do homem, que se perde como criador na sua própria obra<sup>122</sup>. A razão instrumental axiologicamente neutra e hipertrofiada no estado técnico, seja do horror (Orwell), do admirável mundo novo (Huxley) ou do prazer até à morte (N. Postmann), é uma paragem arbitrária da razão, uma «razão a meias»<sup>123</sup>, que projecta submeter a natureza e o homem ao ideal da produção técnica. Esta razão fragmentária ou equívoco entre racionalidade de fins e racionalidade axiológica está nas raízes da nossa idade técnica e é a causa mais profunda da crise ecológica e dos problemas da governação nas sociedades modernas. Obnubilada a dimensão sapiencial da razão, a sociedade industrial é uma super-estrutura racional, cujos pilares são a ciência, a técnica e a economia capitalista livre ou estatal<sup>124</sup>. Por estranho que pareça, a secularização projecta a sua sombra sobre esta super-estrutura característica da Modernidade. Foi o próprio C. Schmitt, que ainda na década de vinte, num trabalho célebre, propôs a sequência histórica seguinte: a «cujus regio ejus religio» sucedeu-se «cujus regio ejus natio» e, finalmente, «cujus regio ejus oeconomia»<sup>125</sup>, isto é, à religião sucede a nação e a esta a economia. Nesta interpretação, a Teologia do séc. XVI cederia o lugar à Metafísica do séc. XVII, que seria substituída pela Moral no séc. XVIII e esta por sua vez pela Economia nos sécs. XIX e XX. Nesta sequência, a troca do lugar central significa a neutralização e a despoliticização da Teologia, da Metafísica e da Moral, respectivamente, com o trânsito das questões religiosas, metafísicas e éticas para a esfera privada, permanecendo entronizado o triunfo do pensamento científico-técnico-económico. Porém, as teorias

<sup>121</sup> H. SCHELKY, *Auf der Suche nach Wirklichkeit* (Düsseldorf 1965) 456 e ss.

<sup>122</sup> ID., *Einsamkeit und Freiheit* (Hamburg 1963) 299. Cf. K.-O. APEL, «Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der «kritischen Theorie»» in: ID., *Transformation der Philosophie, II—Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (Frankfurt-M. 1975) 132.

<sup>123</sup> J. HABERMAS, «Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus» in: Th. W. ADORNO u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*<sup>3</sup> (Darmstadt-Neuwied 1974) 235-266.

<sup>124</sup> V. HÖSLE, *Philosophie der ökologischen Krise, Moskauer Vorträge* (München 1991) 43-68.

<sup>125</sup> C. SCHMITT, «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen (1929)» in: ID., *Der Begriff des Politischen* (Berlin 1963) 87.

económicas ignoram o facto público de que toda a criação ou produção técnica de valor intervém directa ou indirectamente nos processos de produção da natureza. Por outro lado, o sistema de valor da natureza é muito mais rico e diferenciado do que o da Economia vigente, que homogeniza unidimensionalmente no dinheiro todos os valores. Esta hostilidade entre o logos da ecologia e o nomos da economia que impera na economia planificada e na de mercado, evidencia não só o desenraizamento do «homo oeconomicus» mas também a destruição progressiva da sua morada.

Apesar da abstracção simplificadora desta síntese, é à sombra da superestrutura económica, de estado ou de mercado, que se desenvolve no séc. XX a concepção de estado, ao mesmo tempo nacional e de justiça social. Pressionado por esta dupla exigência, o estado procura resposta na exploração da natureza, muda e sem direitos, hipotecando possivelmente gerações futuras e no recurso à exploração de países do terceiro mundo, só formalmente estados de direito, infringindo na política externa a moral social que pretende praticar *intra muros*. Por isso, no séc. XXI como século do ambiente, a qualidade terá de refrear o império da quantidade, a moral e a liberdade religiosa deverão abandonar a esfera privada, nenhuma nação poderá edificar o seu nível de vida sobre a exploração da natureza e de outros povos<sup>126</sup> e a ascese unir-se-á à ciência e à técnica contra o absurdo da série incontida de necessidades supérfluas, que vitimam o homem<sup>127</sup>.

A oposição à natureza como esfera dos seres móveis ou do seu fundamento ideal jamais foi considerada pelos gregos um predicado do homem, ao contrário de Descartes que na antítese *res cogitans-res extensa* situou o fundamento do conceito moderno de Ciência da Natureza. Em Descartes, a subjectividade apartada do mundo torna-se na sua imanência ponto inconcusso e absoluto de certeza em detrimento do ser de Deus, da natureza e do mundo intersubjectivo. Oposta à *res cogitans*, que é consciência sem qualquer fundo inconsciente, a natureza como *res extensa* inicia o seu processo de desvalorização até à crise ecológica actual. Máquinas como o nosso corpo e o mundo, os animais não são sujeitos de dor ou de prazer, o que permite toda a experimentação com animais. A este predomínio absoluta da quantidade com repressão de todo o elemento qualitativo fica indissolivelmente ligado o mecanicismo e a insensibilidade da razão perante o mundo das qualidades e da vida, por

<sup>126</sup> V. HÖSLE, *o.c.* 30-34.

<sup>127</sup> C.F. von WEIZSÄCKER, «Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen?» in: ID., *Deutlichkeit, Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen* (München-Wien 1978) 73-113.

um lado, e a elevação da Física a paradigma das ciências, por outro. A ideia de que o homem é criador de entidades matemáticas, encontra-se já em Nicolau de Cusa<sup>128</sup>, embora moderada pela afirmação de que neste caso o matemático imita o acto criador de Deus. Porém, até Kant e Fichte e na linha traçada pela *hermeneia* aristotélica, a matemática é desvinculada de toda a relação a Deus e referida com o mundo empírico à actividade transcendental constituinte do homem, donde resultou uma natureza despojada de todo o seu valor autónomo e de toda a teleologia, reduzida agora a mera dimensão da subjectividade. O pressuposto, porém, de que tudo o que não fôr quantificável, não é ser natural propriamente dito, é um dogma sem fundamento numa concepção abrangente de experiência e, como tal, é fruto de uma opção e não de qualquer necessidade racional<sup>129</sup>. Da crítica de Leibniz, Schelling e Hegel à concepção cartesiana de natureza resultou o reconhecimento do valor, da finalidade e de determinada forma de subjectividade da natureza. Goethe, na sequência de Vico, Baumgarten, Hamann, Herder, valorizou as forças extra-rationais do conhecimento e da alma, pois o divino é objecto da percepção e não da razão desencarnada. No tempo de Goethe, a visão estética e histórica supera o conhecimento abstracto da filosofia e da ciência, o poeta é o verdadeiro homem e não o pensador, é a intuição e não a razão que nos revela o mistério da realidade, o *homo divinus* é superior ao *homo sapiens*. Por isso, mais profundo do que a razão, o inconsciente é a camada mais originária, elevada e autêntica em nós, donde brotam as grandes criações e as obras originais e autênticas. Por isso, as maiores poesias são as populares segundo Herder, porque o povo habita no chão do inconsciente, de cuja fonte sorve a sabedoria da natureza<sup>130</sup>. A originalidade da atitude de Goethe perante a natureza não passou despercebida a um físico atómico como Werner Heisenberg e a um filósofo da ecologia como G. Altner<sup>131</sup>. No séc. XIX, Saint-Simon teve consciência da importância da sensibilidade estética e convenceu-se de que a era industrial exigia uma sociedade completamente nova, gerida por engenheiros nutridos no manancial das forças espirituais: «Os artistas, os homens de imaginação abrirão a marcha, proclamando o futuro da espécie humana. Apaixonarão a sociedade pelo crescimento do seu bem-

<sup>128</sup> K.-O. APEL, «Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues» in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1955) 200-221.

<sup>129</sup> V.HÖSLE, *o.c.* 57-58.

<sup>130</sup> M.LANDMANN, *Philosophische Anthropologie, Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*<sup>2</sup> (Berlin 1964) 101-104.

<sup>131</sup> Cf. W. HEISENBERG, *Die Goethesche und Newtonsche Farbenlehre im Lichte der modernen Physik*; G.ALTNER, *Die Überlebenskrise in der Gegenwart*, 156-164.



-estar, apresentando-lhe um rico quadro das novas prosperidades... Eles desenvolverão a parte poética do novo sistema»<sup>132</sup>.

Antes de Descartes no capítulo IV do *Discurso do Método* exaltar a eficácia da sua construção metodológica para tornar os homens «senhores e possuidores da natureza», já Bacon anunciara com o seu aforismo «scientia et potentia in idem coincidunt»<sup>133</sup> uma transformação do conceito de ciência traduzida num abandono dos argumentos e das disputas da escolástica e na valorização das técnicas (artes) e do trabalho (opus), capazes de modificar a natureza<sup>134</sup>. Este processo de emancipação da tradição medieval e de domínio sobre as coisas intensifica-se com T. Hobbes em virtude da subordinação de toda a teoria à acção (actio) e ao trabalho (operatio) e da substituição do *summum bonum* da contemplação pelo progresso e felicidade terrenos, já que o poder é a categoria fundamental do homem e o trabalho o conceito básico da sociedade<sup>135</sup>. Porém, foi J.Locke que descobriu no trabalho a força valorizadora das coisas e a justificação jurídica da propriedade<sup>136</sup> e, mediante esta valorização, o trabalho já não poderia continuar associado à pobreza, a esforço e a fardo mas a riqueza, a alívio e até a prazer. Em ritmo crescente, a ciência despojou a natureza da dimensão teleológica e de toda a forma de sujeito, pois o seu escopo era afirmar-se como poder na criação de um mundo de artefactos, que só se conheciam na medida em que eram construídos. Pelo trabalho como título de propriedade e pela compreensão construtivista, o homem moderno, proprietário e experimentador, cumpria o axioma «verum et factum convertuntur», tradução moderna da *hermeneia* aristotélica. Ao construir a natureza e o seu próprio corpo, fechado num eu solipsista incapaz de se encontrar no outro e, portanto, carecido de autêntica subjectividade, o eu verdadeiro morre num mundo de objectos mortos. Sem a medida da natureza constringida nem o limite da alteridade esquecida, o sujeito fica à mercê das meta-necessidades geradas no infinitismo da ciência e da técnica, segundo o ritmo de um processo *in infinitum*. Na rota aberta pela *hermeneia* e pela *mathesis universalis*, avançou o sujeito moderno progressivamente auxiliado pela técnica na locomoção, nos sentidos e até no pensamento, correndo o perigo de perder

<sup>132</sup> Cf. texto citado por J.M. DOMENACH, *o.c.* 46.

<sup>133</sup> F.BACON, *Novum Organon* in: ID., *The Works of Francis Bacon, Faksimile - Neudruck der Ausgabe von Spedding, Ellis und Heath, London 1857-1874 in vierzehn Bänden, I B b* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1963) 157.

<sup>134</sup> ID., *o.c.* l.c. 154, 157, 158.

<sup>135</sup> Th. HOBBS, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastic and Civil* (London s./d.) 61.

<sup>136</sup> J.LOCKE, *Two Treatises of Civil Government, a critical edition with an introduction and apparatus criticus by P.Laslett*<sup>2</sup> (Cambridge 1967) 305-306, 314, 315.

toda a dinâmica da actividade do espírito e de se converter numa subjectividade excedentária e inútil, que é o reverso de uma natureza totalmente coisificada e desencantada<sup>137</sup>. Produzidos a partir de um isolamento e de uma abstracção, que interrompem a finalidade e a realidade de sujeito da natureza, os artefactos da técnica permanecem totalmente indiferentes ao todo da natureza e à interacção dos seus estratos reais, tão diferentes e complexos. Subsumidas sob o axioma *verum et factum convertuntur*, as interdependências dos sistemas biológicos e sociais são sacrificadas à lógica da decisão técnica na manipulação genética e no controlo sobre as sociedades com a repressão das ideologias opostas. O mesmo axioma preside à criação do despotismo político e ao fabrico de meios de aniquilação massiva, que reduzem a verdade a factos de um poder trágico. Se a terra fôr transformada num reino de objectos anorgânicos com o suicídio da humanidade e o holocausto da vida, teremos a plena realização da equação definitiva entre objectivação total e extermínio<sup>138</sup>.

O homem moderno faz-se não pelo nascimento mas pelo trabalho, que é a sua verdade (*verum et factum*), produzindo bens, que, no espírito da *mathesis universalis*, têm um valor quantificado de troca, que sobreleva o valor qualitativo do seu uso e pela sua abstracção entra na via do infinitismo em consórcio com o crescimento exponencial das meta-necessidades dos homens. Quando Marx escreve que «o movimento do capital é... sem medida»<sup>139</sup>, exprime a incomensurabilidade da dimensão económica de «*verum et factum convertuntur*», que mede o progresso de uma nação pelo produto social bruto e não pelo avanço do ideal de justiça como sonhara Kant. A expressão «*verum et factum*» será a voz antecipada do apocalipse, se a economia conduzir o mundo segundo o delírio de que o factível tem de se realizar como um destino<sup>140</sup> numa natureza irreconhecível sob a *hybris* de uma vontade insaciável de poder.

O paradigma holístico, que deve responder à crise ecológica, absorve uma Hermenêutica proveniente do investimento da Retórica no texto escrito e, mais tarde, na pragmática da Semiótica após a crise da sintáctica e da semântica em busca da linguagem natural como meta-linguagem<sup>141</sup>.

<sup>137</sup> V. HÖSLE, *o.c.* 60.

<sup>138</sup> ID., *o.c.* 61-62.

<sup>139</sup> K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, erster Band in: MEW 23* (Berlin 1972) 167.

<sup>140</sup> H. JONAS, «Wissenschaft und Forschungsfreiheit. Ist erlaubt, was machbar ist?» in: H. LENK, hrg., *o.c.* 193-214. Cf. P. KOSLOWSKI/Ph. KREUZER/R. LÖW, hrg., *Die Verführung durch das Machbare, ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie* (Stuttgart 1983).

<sup>141</sup> K.-O. APEL, «Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie. Zur Semiotik von Ch. Morris» in: ID., *Transformation der Philosophie, I* 138-166.

A crítica da equação entre «verum et factum» que surgiu na tradição de *hermeneia*, decorre da inclusão da Retórica e da Poética no objecto da Filosofia com possibilidades de revivescência histórica da «técnica hermenêutica». O filósofo do humanismo G.B. Vico interpreta o axioma «verum et factum convertuntur»<sup>142</sup> no sentido de verdade do acontecer histórico, que o homem constrói com a Providência e por isso compreende de modo originário, antepondo a toda a *mathesis universalis* e à consequente elaboração matemática e técnica do saber a *ars inveniendi* e sua tópica, veiculada pela tradição literária das artes do *trivium*, que já na Idade Média sofrera a contestação da dialéctica como ideal de ciência sem pressupostos contra a Gramática e a Retórica e no humanismo a polémica «des anciens et des modernes», onde ganhou forma a ideia moderna de progresso<sup>143</sup>. Para Vico, a linguagem lógica, precisa e rigorosa, é precedida pela linguagem natural pré-lógica e pré-reflexiva, onde se constitui a *Scienza Nuova* (História e Filosofia da humanidade), se desenvolve uma tópica fecunda, capaz de recolher por força da metáfora «as analogias entre coisas muito distantes e diferentes» e de revelar uma constituição poética de mundo<sup>144</sup> e o homem, «ad Dei instar» e «quodammodo Deus»<sup>145</sup> constrói, para além de obras de estrutura matemática, o mundo histórico como mundo dos homens sob o império da prudência, que é a verdadeira sabedoria. A extensão da exigência científica à História e à Filologia pela *Scienza Nuova* antecipa a ideia de H.G. Gadamer de que a história do mundo é o grande livro obscuro, a obra de conjunto do espírito humano escrita nas línguas do passado, cujo texto deve ser compreendido através de uma investigação histórica realizada segundo o modelo da Filologia<sup>146</sup>.

Com a *mathesis universalis* e o método experimental, o «livro da natureza» transformou-se em Física, cujos progressos impuseram como modelo a sua estrutura científica. A leitura científica da natureza realizou-se segundo um processo lógico, que se afastava dos modos típicos de leitura dos livros clássicos e da Bíblia. A regra hermenêutica, segundo a qual o todo de um texto deve compreender-se a partir das partes e estas

<sup>142</sup> Cf. ID., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*<sup>2</sup> (Bonn 1975) 321-337; F. FELLMANN, *Das Vico-Axiom: der Mensch macht die Geschichte* (Freiburg-München 1976).

<sup>143</sup> Cf. J.B. BURY, *The Idea of Progress*<sup>2</sup> (N.York 1955) 78-97.

<sup>144</sup> K.-O.APEL, *o.c.* 339-344.

<sup>145</sup> Cf. G.B. VICO, *Liber Metaphysicus* in: ID., *Opere I*, ed. G.GENTILE/F.NICOLINI (Bari 1914) 135, 156, cit. por H. VIECHTBAUER, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte, Überlegungen zu G.Vicos «Liber Metaphysicus»* (München 1977) 70.

<sup>146</sup> H.G.GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*<sup>2</sup> (Tübingen 1965) 166.

a partir do todo, provém da antiga Retórica e foi incorporada pela Hermenêutica moderna na arte de compreender<sup>147</sup>. Foi familiar à Retórica clássica a comparação entre a unidade das partes de um texto, traduzida no termo técnico *dispositio*, e a relação da cabeça com os membros e partes do corpo. Longe de ser uma série de palavras e de frases, o discurso é, na harmonia das suas partes, como um ser vivo, segundo o testemunho de Platão no *Fedro* (*Fedro*, 264 c) e o de Aristóteles na *Poética*, quando toma por modelo da estrutura da tragédia a unidade de um corpo vivo<sup>148</sup>. Apesar da crítica da Retórica epidéctica desenvolvida por Platão no *Górgias*, permanece intangível o sentido profundo da Retórica expresso no *Fedro*, como a propósito nota H.G. Gadamer: para além do domínio de várias técnicas do discurso oral, a Retórica é indissociável da verdade e do conhecimento da alma humana, pressupostos comuns à Retórica de Aristóteles, que é mais uma Filosofia da vida que acede ao discurso e o determina, que uma arte formal de bem falar<sup>149</sup>. A redescoberta da Antiguidade clássica coincidiu com a descoberta da Imprensa e com o impulso dado à difusão do livro e da leitura pela Reforma e a entrada em penumbra da oralidade. A compreensão teológica da Bíblia e a análise filológica do texto clássico desenvolvem uma ciência interpretativa da leitura, que rivaliza com o estilo da Ciência da Natureza. A prioridade e o relevo da escrita fizeram insensivelmente deslocar para a Hermenêutica a tarefa da Retórica, que a era do discurso oral consagrara. Nesta transferência, o sentido aleitológico, que justificava a Retórica, anima agora a interpretação de textos paradigmáticos, cuja verdade era o ideal da *imitatio*. Melanchton estimou a importância da Retórica, porque por meio dela os jovens exercitavam a *ars bene legendi*, isto é, a capacidade de compreender e de julgar os discursos, as disputas mais longas e sobretudo os livros e os textos<sup>150</sup>. Para a compreensão do texto, a tónica dominante, segundo Melanchton, é a intenção fundamental, o ponto de vista central ou o *scopus* do discurso. A partir da intenção global do texto bíblico seleccionou Melanchton os passos decisivos, que à maneira de partes confirmam o todo do texto: é a doutrina dos *loci praecipui*. Esta relação todo- partes, que distingue a circularidade hermenêutica e funda a anatomia do texto<sup>151</sup>, não se extingue no mundo das funções e totalizações teóricas mas é dinamizada por um sentido prático, cujos jogos

147 ID., *Kleine Schriften IV- Variationen* (Tübingen 1977) 54.

148 ID., *Rhetorik und Hermeneutik als öffentlicher Vortrag der Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, gehalten am 22. 5. 76 in Hamburg* (Göttingen 1978) 14.

149 ID., «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe» in: *Rechtstheorie* 9 (1978) 261-262; ID., *Rhetorik und Hermeneutik* 14.

150 ID., o.c. 8.

151 ID., o.c. 14.

lógico-linguísticos se encontram exemplarmente documentados na *Retórica, Ética e Política* de Aristóteles, no Direito e na Teologia do Ocidente<sup>152</sup>.

Da assunção da Retórica pela Hermenêutica colheram os melhores frutos as Enciclopédias da Filologia Clássica da primeira metade do séc. XIX. Assim F. Ast alargou o campo da Filologia ao espírito da Antiguidade Clássica, que se manifestou em toda a sua vida artística e científica, pública e privada<sup>153</sup>. F.A.Wolf desenvolveu nas suas lições de Filologia desde 1785 a ideia de vida de um povo como magno e complexo texto a traduzir numa ciência sistemática; A. Boekh realizou o programa sistemático de Fichte nas suas lições de 1809 a 1865, que se distinguiram pela novidade da extensão da Filologia como ciência da Antiguidade ao novo campo dos textos medievais e modernos, onde se poderia ler a vida científica e artística, pública e privada dos respectivos povos; embora sob a influência da obra póstuma de Boekh *Enciclopédia e Método* (1877), von Wilamowitz-Moelendorf mudou o conceito de vida, privilegiando a sua dimensão corpórea e anímica num mundo real e não idealizado, onde permanecesse o ideal da individualidade<sup>154</sup>. Ao perigo de hermetismo de um sistema académico tentou F. D.E. Schleiermacher obviar quando no seu *Discurso da Academia* de 1829 exigiu que a vida culta, por imperativo essencial, se exercitasse na compreensão da linguagem natural e das relações imediatas dos homens «independentemente de todos os estudos filológicos ou teológicos»<sup>155</sup>. O centro de gravidade do saber académico deslocou-se para a vida, que para Schleiermacher é o seio último a partir do qual todas as totalidades, à maneira de novos géneros, se compreendem. O laço intrínseco entre tempo e linguagem repercutiu-se na vinculação entre História e Filologia. A ciência histórica do séc. XIX desde B. G. Niebuhr, T. H. Mommsen a J. G. Droysen recebeu o método histórico-filológico mas rejeitou o carácter paradigmático da Antiguidade, porque a nova instância fundadora era então a experiência radical da historicidade de toda a vida humana, repartida por épocas e assinalada por mudanças históricas, que a prática do método histórico-filológico ensinava a ler na sua forma original e a interpretar no seu sentido

<sup>152</sup> ID., «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe» 257-274.

<sup>153</sup> F.AST, *Grundriss der Philologie* (Landshut 1808) 1, cit. por R. STIERLE, «Alttertiumwissenschaftliche Hermeneutik und die Entstehung der Neuphilologie» in: H.FLASHAR/K.GRÜNDER/A.HORSTMANN, hrsg. *Philologie und Hermeneutik* (Göttingen 1979) 266.

<sup>154</sup> M.B.PEREIRA, *Universidade e Ciência*, separata da *Revista da Universidade de Aveiro-Letras 1* (1984) 50-52.

<sup>155</sup> F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu Herausgegeben und Eingeleitet von H.Kimmerle*<sup>2</sup> (Heidelberg 1974) 130.

genuíno<sup>156</sup>. Para Ranke, Droysen e Dilthey, a vida não é um somatório de casualidades mas uma unidade, um todo de formas mutáveis, uma História Universal presente nos acontecimentos epocais e singulares, uma corrente em que o valor paradigmático da Antiguidade Clássica foi substituído por constelações epocais irreversíveis, que se sucedem como horizontes históricos de sentido contra o modelo humboldtiano da História como perda e queda da perfeição da vida grega, a visão gnóstica do futuro como restauração da perfeição perdida dos tempos primitivos ou a harmonia hegeliana do paradigma estético da Antiguidade e da consciência do presente consumadora da História<sup>157</sup>.

Mundo intersubjectivo da Vida, História e Linguagem perfizeram o tecido da Hermenêutica, depois transformado por Heidegger e Gadamer em Ser, História e Linguagem com o correspondente alargamento da experiência para além do estrangulamento positivista ou, na linguagem de Gadamer, no discurso envolvente da verdade do ser na sua historicidade contra a redução inerente ao método científico de matriz apofântica. Com a experiência hermenêutica reabilitou-se a sensibilidade e o sentimento, com um especial aprofundamento da dimensão estética e da surpresa do acontecer histórico. A suspeita perante o perigo das ideologias e seus frutos colhidos nas experiências negativas da menoridade mental, do obscurantismo e da exploração conferiu à Hermenêutica uma feição dialéctica e crítica não contra mas por causa da verdade e da confiança originária ameaçadas. Na época ecológica, porém, a vida ultrapassa as fronteiras da consciência e pelo inconsciente e pelo código genético insere-se na história fulgurante e imprevisível da natureza em processo criativo ainda não consumado. É numa experiência de deslumbramento que nos é possível pressentir o ser real desta história, abscondito para a «razão a meias» da *mathesis universalis*, cuja sintáctica e semântica remetem, na fase posterior da Semiótica, para a linguagem natural como sua última condição de possibilidade. Pela linguagem natural, em cujo meio se forjam as linguagens artificiais, se diz a natureza no homem, poeta e cientista, filósofo e teólogo, sem a ruptura cartesiana que opôs Ciências da Natureza e Ciências do Espírito. Texto já iniciado antes da linguagem dos homens, o ser da natureza e da vida é o reverso majestoso, de progressiva complexidade e improbabilidade, dinâmico e sempre aberto da nossa consciência, guardiã desse texto de leitura mas ao mesmo tempo sua infiel perversora. Daí, a necessidade de uma Hermenêutica crítica, onde a razão se não fragmente mas realize a sua vocação holística, pensando e sentindo, conhecendo e reconhecendo a alteridade do ser da natureza e da vida.

<sup>156</sup> U. MUHLACK, «Klassische Philologie und Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert» in: H.FLASHAR/K.GRÜNDER/A.HORSTMANN, o.c. 225-226.

<sup>157</sup> H.G.GADAMER, *Wahrheit und Methode* 187-189; U.MUHLACK, o.c. 230-235.