



# A DINÂMICA DA ESPIRAL

UMA APROXIMAÇÃO  
AO MISTÉRIO DE TUDO

SEBASTIÃO J. FORMOSINHO  
J. OLIVEIRA BRANCO

IMPrensa DA  
UNIVERSIDADE  
DE COIMBRA  
COIMBRA  
UNIVERSITY  
PRESS

(Página deixada propositadamente em branco)



I N V E S T I G A Ç Ã O

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: [imprensauc@ci.uc.pt](mailto:imprensauc@ci.uc.pt)  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)  
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

CONCEPÇÃO GRÁFICA

António Barros

INFOGRAFIA DA CAPA

Carlos Costa

INFOGRAFIA

Mickael Silva

EXECUÇÃO GRÁFICA

Simões & Linhares

ISBN

978-989-26-0550-0

ISBN Digital

978-989-26-0768-9

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0768-9>

DEPÓSITO LEGAL

360052/13

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:





# A DINÂMICA DA ESPIRAL

UMA APROXIMAÇÃO  
AO MISTÉRIO DE TUDO

SEBASTIÃO J. FORMOSINHO  
J. OLIVEIRA BRANCO

IMPrensa DA  
UNIVERSIDADE  
DE COIMBRA  
COIMBRA  
UNIVERSITY  
PRESS

(Página deixada propositadamente em branco)

## SUMÁRIO

PREFÁCIO – UMA APROXIMAÇÃO .....	11
----------------------------------	----

### PARTE I. UM CAMINHO DE HARMONIA SEBASTIÃO J. FORMOSINHO

PRÓLOGO – O FOCAL E O SUBSIDIÁRIO .....	17
---	----

#### PARTE I

<b>CAP. 1. DA MENTE À CULTURA ATRAVÉS DA ARQUITECTURA E DA CIÊNCIA.....</b>	<b>21</b>
UM EXEMPLO DE PÓS-MODERNISMO ARQUITECTÓNICO .....	21
ARQUÉTIPOS DE ARQUITECTURA.....	23
A ARQUITECTURA UM CONTRAPONTO UNIVERSAL ENTRE ARTE E CIÊNCIA? .....	25
CIÊNCIA E CULTURA: UM FOSSO OU UMA DEPENDÊNCIA? .....	28
O CRESCIMENTO DA CIÊNCIA MODERNA E A PREMÊNCIA DOS VALORES ÉTICOS .....	30
<b>CAP. 2. COGNIÇÃO E CONHECIMENTO .....</b>	<b>37</b>
A BASE QUÍMICA DA COGNIÇÃO .....	37
O QUE CARACTERIZA O HOMEM PERANTE OS ANIMAIS?.....	40
AS BASES QUÍMICAS DA BIOLOGIA COGNITIVA.....	42
O ADN E A INTELIGÊNCIA CRIADORA .....	44
O CÉREBRO .....	44
A LINGUAGEM E O CÉREBRO SOCIAL .....	47
O PARADOXO DO CÉREBRO E DA MENTE .....	48
<b>CAP. 3. SABEDORIA E SALVAÇÃO .....</b>	<b>53</b>
O APRENDER A VIVER DO MUNDO ANTIGO.....	53
UMA SALVAÇÃO NÃO-FILOSÓFICA .....	55
A CAMINHO DA MODERNIDADE .....	57
O NASCIMENTO DO MUNDO MODERNO NA EUROPA .....	59
UMA BASE DE CONFIANÇA PARA A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO .....	61
A DÚVIDA COMO MÉTODO.....	61
UM PRIMEIRO CRITICISMO POLANYIANO À OBJECTIVIDADE EM DESCARTES .....	62

<b>CAP. 4. A PÓS-MODERNIDADE NIETZSCHIANA.....</b>	<b>67</b>
A NEGAÇÃO DA VIDA E A FILOSOFIA DA SUSPEIÇÃO .....	67
AUSÊNCIA DE VERDADES ABSOLUTAS.....	68
O CULTO DO “GRANDE ESTILO” .....	69
O ETERNO RETORNO.....	71
DEPOIS DA DESCONSTRUÇÃO.....	71
SERÁ POSSÍVEL UM HUMANISMO DEPOIS DA DESCONSTRUÇÃO? .....	72
TRANSCENDÊNCIA NA IMANÊNCIA E UNIVERSALIDADE .....	74
<b>CAP. 5. EM BUSCA DE UM CONHECIMENTO EM PROFUNDIDADE.....</b>	<b>79</b>
UM NOVO CAMINHO: “COLAR” O CONHECIMENTO À VIDA .....	80
CONHECIMENTO TÁCITO: UMA COLA EPISTEMOLÓGICA EM PROFUNDIDADE.....	82
CONHECIMENTO TÁCITO: UMA SEGUNDA NATUREZA.....	83
FRAGILIDADE E IMPRESCINDIBILIDADE DO CONHECIMENTO TÁCITO .....	84
ESTRUTURA E VERTENTES DO CONHECIMENTO TÁCITO .....	85
MICHAEL POLANYI E THOMAS KUHN: SEMELHANÇAS DE PENSAMENTO.....	86
O CARÁCTER AUTORITÁRIO DA CIÊNCIA.....	88
MATRIZES FIDUCIÁRIAS .....	89
MARCAS CULTURAIS NA CIÊNCIA EUROPEIA: UMA EVIDÊNCIA ESTATÍSTICA .....	92
<b>CAP. 6. O IMPERATIVO MORAL PARA UM INTENTO DE UNIVERSALIDADE.....</b>	<b>99</b>
A CONSTRUÇÃO DO SIGNIFICADO PESSOAL .....	99
SÍMBOLOS E LINGUAGEM.....	100
A DIMENSÃO EVOLUTIVA DA PESSOA .....	102
O INTENTO DE UNIVERSALIDADE EM CIÊNCIA.....	104
A SURPRESA E A OBJECTIVIDADE CIENTÍFICA .....	106
HONESTIDADE EM CIÊNCIA .....	108
DA CIÊNCIA À MORALIDADE .....	110
<b>CAP. 7. A URGÊNCIA PARA UMA VIRTUDE COMPETENTE.....</b>	<b>115</b>
UMA PESSOA DE VIRTUDE NO MUNDO DE HOJE .....	115
PERDÃO DE DEUS E PERDÃO DO HOMEM.....	118
TRANSHUMANISMO SINAL DE UM ESTADO DA CULTURA OCIDENTAL .....	119
O CARÁCTER LOCAL DO CONHECIMENTO TÁCITO.....	121
UM CASO ECONÓMICO DE SUCESSO EM PORTUGAL .....	122
<b>CAP. 8. UM ENCONTRO COM O TÁCITO NA CIÊNCIA E NAS GRANDES</b>	
<b>TRADIÇÕES RELIGIOSAS .....</b>	<b>129</b>
FUNÇÃO SOCIAL DA CIÊNCIA .....	129
FUNÇÃO DAS CULTURAS RELIGIOSAS NA CONSTRUÇÃO DA CIÊNCIA.....	130
OS PRIMÓRDIOS DA ERA AXIAL .....	133
A REGRA DE OURO.....	136
A RELIGIOSIDADE NO VALE DO ÍNDO .....	137
OS PRIMÓRDIOS DA ERA AXIAL EM ISRAEL.....	138
CONFÚCIO E MOZI.....	139
A CAMINHO DO MONOTEÍSMO .....	141

O ENCONTRO COM O EU INTERIOR E O ESVAZIAMENTO PESSOAL .....	143
O MUNDO HELÊNICO E O PENSAMENTO ANALÍTICO .....	145
<b>CAP. 9. AS RELIGIÕES PARA ALÉM DA ERA AXIAL .....</b>	<b>151</b>
A TEOLOGIA POSSUI UM RESÍDUO TÁCITO .....	151
O INÍCIO DO IMPÉRIO CHINÊS: O PAPEL DO INOMINÁVEL E INVISÍVEL .....	152
AS RELIGIÕES NA ÍNDIA E O SILÊNCIO DE BUDA.....	154
A RELIGIÃO JUDAICA E A ESSÊNCIA DO ESPÍRITO DA LEI.....	156
O DEUS DA FILOSOFIA HELÊNICA: UMA RELIGIÃO CÓSMICA AFASTADA DA ESPIRITUALIDADE.....	157
OS COMEÇOS DO CRISTIANISMO E A PROIBIÇÃO DO ÓDIO.....	158
OS COMEÇOS DO ISLAMISMO: A LUTA NUMA POSIÇÃO SUBORDINADA .....	160
OS PROGRAMAS DE ACÇÃO DAS RELIGIÕES DO LIVRO .....	161
RELIGIÃO E VIOLÊNCIA.....	164
<b>CAP. 10. JESUS E AS RELIGIÕES CRISTÃS.....</b>	<b>169</b>
A AUTO-REVELAÇÃO DE DEUS NA HISTÓRIA HUMANA .....	170
CONHECER JESUS NUMA ABORDAGEM HISTÓRICA .....	171
A PROVA HISTÓRICA DA RESSURREIÇÃO .....	173
O PAPEL DAS MULHERES E OS TESTEMUNHOS DE FÉ EM JESUS CRISTO NUM CONTEXTO CULTURAL PATRIARCAL.....	177
A IMPLANTAÇÃO DO CRISTIANISMO .....	178
JESUS E A IGREJA .....	181
A EXPERIÊNCIA DO REINO DE DEUS .....	182
À MESA COM TODOS.....	184
A FRAGILIDADE DE DEUS .....	185
REVER AS CRISTOLOGIAS .....	186
<b>CAP. 11. A HARMONIA DO VIVER COM LENTIDÃO.....</b>	<b>191</b>
OS MEDIA E A SOCIEDADE DE ESPECTÁCULO.....	191
A PRESSÃO DA SURPRESA NA CIÊNCIA .....	193
A EVOLUÇÃO DE DEUS NA MENTE DO HOMEM.....	193
OS JOGOS DE SOMA NULA E DE SOMA NÃO-NULA E AS RELIGIÕES.....	195
UMA REFLEXÃO CRÍTICA SOBRE O “ACREDITAR” E O “NÃO SABER” .....	197
A RUPTURA DA RELIGIÃO CRISTÃ COMO UMA FORMA DE PODER POLÍTICO .....	197
A DEBILIDADE DA TRADUÇÃO DO <i>LOGOS</i> .....	198
EVOLUÇÃO OU REVOLUÇÃO NA IGREJA PRIMITIVA APÓS A RESSURREIÇÃO?.....	199
AS RELAÇÕES ENTRE A CHINA E O VATICANO: UMA QUESTÃO CULTURAL .....	200
DENDROGRAMAS SOBRE A CIÊNCIA EUROPEIA E OS PAÍSES PIIGS .....	202
DENDROGRAMAS SOBRE O CATOLICISMO EUROPEU.....	205
UMA EPISTEMOLOGIA DE HARMONIA ENTRE FÉ E RAZÃO.....	206
O INTENTO DE UNIVERSALIDADE E A ERA AXIAL .....	208
O PARADIGMA DIALÓGICO.....	209
O ESPÍRITO DO CONCÍLIO VATICANO II .....	211
25 ANOS DO ESPÍRITO DE ASSIS.....	213



<b>CAP. 12. EM BUSCA DA CONSONÂNCIA ENTRE A CIÊNCIA E A TEOLOGIA.....</b>	<b>217</b>
UMA DICOTOMIA DAS DUAS CULTURAS .....	217
A VISÃO DE UM MUNDO HIERARQUIZADO EM TEOLOGIA .....	218
DUALISMO NO PENSAMENTO TEOLÓGICO E UNIDADE DIVINA.....	220
DEUS NÃO JOGA AOS DADOS .....	222
A GRAMÁTICA DA TEOLOGIA .....	223
O PERSPECTIVISMO DAS RELIGIÕES E AS MARCAS CULTURAIS NA CIÊNCIA.....	224
A VISÃO UNITÁRIA DA INTUIÇÃO .....	226

**PARTE II**  
**O DESVELAR DO MISTÉRIO**  
**J. OLIVEIRA BRANCO**

<b>PRÓLOGO – SINTONIA INCOMPLETA.....</b>	<b>231</b>
<b>CAP. 1 – O FÔLEGO DA EVOLUÇÃO.....</b>	<b>237</b>
1.1 OS LONGOS CAMINHOS DO DEVIR.....	239
1.2 UM EMERGIR LENTO .....	243
1.3 POR QUE NÃO HÁ, DE TODO, SÓ <i>NADA</i> ? .....	247
1.4 O QUE HÁ, NÃO SE ESGOTA NA FÍSICA.....	250
1.5 O MISTÉRIO OMNI-ENVOLVENTE.....	251
<b>CAP. 2 – O ENIGMA DA EVOLUÇÃO.....</b>	<b>257</b>
2.1 O HOMEM: QUE EVOLUÇÃO? .....	258
2.2 UM CORTE EPISTEMOLÓGICO .....	261
2.3 EVOLUCIONISMO: MÉRITO, EQUÍVOCOS E BANDEIRAS .....	264
2.4 EVOLUÇÃO: ALEATÓRIA E <i>CONSECUTIVA</i> .....	266
2.5 <i>HOMO SAPIENS PERENNIS</i> ?.....	268
2.6 OUTRO QUADRO DE COMPREENSÃO .....	272
<b>CAP. 3 – SOB O SÍMBOLO DE COPÉRNICO .....</b>	<b>277</b>
3.1 NA CORDA BAMBA DO CONTINGENTE .....	278
3.2 O SÍMBOLO DE COPÉRNICO .....	281
3.3 DIVIDUALIDADE E AMBIVALÊNCIA.....	284
3.4 O HOMEM NA ENCRUZILHADA.....	287
3.5 DA AMPLITUDE DO HORIZONTE.....	290
<b>CAP. 4 – UMA CRIAÇÃO FRAGMENTÁRIA? .....</b>	<b>297</b>
4.1 CONSTÂNCIA E DINAMISMO.....	299
4.2 UM PARADIGMA FECHADO, OU ABERTO? .....	302
4.3 O ESPIRITUAL, É COMO? .....	304
4.4 PARA OUTRA COMPREENSÃO DO REAL.....	307
<b>CAP. 5 – UM ESBOÇO DE EXOTEOLOGIA .....</b>	<b>313</b>
5.1 EXOCIÊNCIAS.....	314
5.2 EXOTEOLOGIA .....	317

5.3 UM ESBOÇO .....	318
5.4 UMA POSSIBILIDADE FULCRAL .....	324
<b>CAP. 6 – NA ÓRBITA DO MISTÉRIO .....</b>	<b>329</b>
6.1 A DIS-TENSÃO ENTRE O CONCRETO E O IDEAL.....	330
6.2 SEM IDEIA DO QUE PROCURAS NÃO SABES AONDE VAIS.....	333
6.3 A INSATISFAÇÃO DOS NÓMADAS .....	337
6.4 IMPASSES E ESTRANHEZA .....	341
<b>CAP. 7 – TUDO VAI UNIDO A TUDO.....</b>	<b>349</b>
7.1 CERTEZAS E PARADOXOS .....	350
7.2 FENÓMENO É REPRESENTAÇÃO .....	353
7.3 UM FORMIGAR DE TENTATIVAS .....	356
7.4 TUDO LIGADO A TUDO .....	361
<b>CAP. 8 – A TENSÃO TUDO/NADA.....</b>	<b>369</b>
8.1 FILOSOFIAS IMPLÍCITAS.....	371
8.2 LEIBNIZ REDIVIVO .....	376
8.3 CAUSALIDADE E REALIDADE.....	380
<b>CAP. 9 – QUE É A REALIDADE?.....</b>	<b>389</b>
9.1 A FORÇA, REAL, DO SIMBÓLICO.....	391
9.2 A CONSTRUÇÃO DO REAL.....	393
9.3 DE MULTIVERSO A UNIVERSO.....	398
9.4 REAL, REAL: NUNCA HOUVE NADA IGUAL .....	401
9.5 A REALIDADE, PROCESSO CONSTRUTURAL .....	403
<b>CAP. 10 – NÍVEIS DE REALIDADE.....</b>	<b>409</b>
10.1 DESAFIOS DE UM OLHAR DIFERENTE.....	410
10.2 UMA DINÂMICA DE CONSTRUTURAÇÃO.....	413
10.3 UM PROCESSO INTRAMUNDANO E TRANSCENDENTE.....	415
10.4 O DESAFIO DE SER PESSOA.....	417
10.5 PESSOALIZAÇÃO DIALÓGICA .....	421
10.6 TOMA TENTO ONDE POISAS.....	423
<b>CAP. 11 – NO HORIZONTE DO TODO.....</b>	<b>429</b>
11.1 A REFERÊNCIA RADICAL.....	430
11.2 O <i>Todo</i> , QUE É ISSO DE TODO.....	433
11.3 DA REALIDADE COMO TODO .....	436
11.4 PESSOALIZAÇÃO, É NA DINÂMICA DO TODO .....	438
11.5 A CAUSALIDADE DO TODO.....	442
<b>CAP. 12 – DA PRIMICIALIDADE DO SER.....</b>	<b>449</b>
12.1 EM TODAS AS QUESTÕES, A QUESTÃO .....	451
12.2 O ENIGMA DA CAUSALIDADE.....	454
12.3 NA LUZ, INTANGÍVEL, DO SER.....	456

12.4 DA FORMA DO SER EM GERAL .....	459
12.5 INTRANSPARÊNCIAS E VISLUMBRES .....	461
12.6 O HORIZONTE SEMPRE-ALÉM .....	464
<b>CAP. 13 – DA PRINCIPALIDADE DO AGIR.....</b>	<b>471</b>
13.1 DA RELAÇÃO CAUSAL .....	474
13.2 FAUSTO, OU A PROCURA QUE NÃO PODE PARAR .....	476
13.3 ETTY, O <i>SIM</i> NUM MEIO DE <i>NÃO</i> .....	479
13.4 SERÁ DEUS O TODO? .....	483
<b>CAP. 14 – DA MORFOGENIA DO TODO .....</b>	<b>493</b>
14.1 DA <i>RAIZ</i> DO SER .....	495
14.2 MORFOGENIA ONTOGENÉTICA .....	498
14.3 DA CONSTITUTIVIDADE PAN-RESPECTIVA .....	502
14.4 PESSOALIDADE E MORFOGENIA.....	506
<b>CAP. 15 – A DINÂMICA DE TUDO .....</b>	<b>513</b>
15.1 A INSUFICIÊNCIA CONFESSA UM ALÉM.....	514
15.2 O ‘CAMPO’ DA EXCEDÊNCIA PESSOALÍSSIMA.....	517
15.3 DA ESPIRAL COMO SÍMBOLO .....	519
15.4 DA INTENSIDADE, FOCAL, DO MISTÉRIO .....	523
15.5 DO SÍMBOLO AO SIGNIFICÁVEL.....	527
<b>ÍNDICE REMISSIVO .....</b>	<b>535</b>

## UMA APROXIMAÇÃO

*«Às vezes pergunto-me como é que a Terra se criou.  
E uma pergunta leva sempre a outra pergunta.  
Mesmo que me respondam,  
tenho sempre uma pergunta para cada resposta.»*

“BEATRIZ”

Demandar o mistério de tudo, parece ambicioso. Mas ninguém prescinde de o tentar. Amiúde, sem lhe dar pelo nome. O homem não pode deixar de interrogar. E em rigor, nada fica de fora. É uma mais-valia da consciência intelectual. Decorre da nossa condição própria, e é sinal dela. No prosseguimento de ensaios anteriores dedicados a vertentes do mesmo perguntar, os autores voltam-se agora para uma problemática mais englobante. Querer saber não está vedado a ninguém. Felizmente.

Não vamos traçar aqui uma filosofia do *homo quaerens*: do ‘homem que procura’. Era convidativo ir por aí, mas quisemos olhar mais ao objecto que ao sujeito da procura. Esta opção, além de se tornar acessível a mais leitores, obedece a uma estrutura significante. O verbo ‘querer’ deriva daquele, latino. E é um verbo transitivo (ouvimo-lo desde a escola primária): o ‘objecto’ é indispensável à acção do sujeito. Uma pergunta leva a outra, mas vão todas em função daquilo a que se tende. Muito antes de se esboçarem as primeiras gramáticas, já a filosofia prática o sabia.

Mas por outro lado não há demanda que não seja selectiva. Ninguém finito pode indagar com alcance pleno, e em todas as perspectivas. Os autores não têm a menor pretensão de escrever “sobre” tudo. Era ridículo. Assumimos um móbil englobante, e daí o título; mas não é possível considerar senão alguns ângulos. E neles, aspiramos tão-só a ‘uma aproximação’. A par desta, haverá inúmeras outras. E por serem de homens, todas são finitas. Isto é: nenhuma suficiente. A nossa tomou o rumo que trazemos aos leitores. Mesmo pelo prisma que seguimos, seriam possíveis outros volumes, e por certo diferentes, sobre o tema. Não vamos criar ilusão quanto a isto. Temos alguma noção do muito que fica por visitar. Mas se é assim, para quê então procurar? E será que adianta mais quem se remete à não-procura? O agnosticismo abandona a liça cedo demais. Veja-se que nenhum cientista que se preze abdica de procurar. O real não está aí a desencorajar mas a estimular a procura.

É natural que ninguém finito possa chegar a uma resposta à altura do real. Mas não fomos parar por causa disso. Se nem a certeza da morte nos desmotiva da vida, antes concretiza o viver, também aqui o demandar, alguma coisa há-de descobrir. Este paralelismo permite reforçar a questão. Fazemos por nos situar ante ‘o mistério de tudo’. Decididos a demandar, e a insistir. Não tanto com a mira no que tem de extensão quanto no que revela de *intensão*: sondando mais dentro. E nesta, ressoa a intensidade. Também isto nos motivou. O ritmo do quotidiano corre demasiado depressa: Não é propício a que se dê por esta força intrínseca. Se a reflexão que fazemos pode ajudar quem se interroga, é nosso dever propô-la. Não sabemos responder a tudo; mas é sempre lícito – e animador – perguntar mais.

Não olhamos para a realidade como de fora. Ninguém está fora dela. A existência faz-nos como somos, porque nós a fazemos como é. E isto já é participação na realidade. Obriga a tomar posição. Perante os desafios do real, o homem não consegue ficar indiferente. Ou se ficar, passa pela vida sem dar por ela. *Existir*, é ver-se confrontado com o mistério *disto*. Tudo. Há realmente um mistério em tudo. E cheio de nódulos. Só os de superfície parecem miúdos. Em profundidade, são de enorme densidade. Não é difícil intuir aí uma compreensão em espiral. Um Grande Mistério envolve e constitui todo o real – a muitos níveis de densidade. E também nos constitui a nós, que podemos ter consciência disto.

É difícil lidar com esta condição do homem? Não, e sim. Toda a gente tem uma noção, vivida, a este respeito. Por mais saberes (tácitos ou explícitos) que se adquiram, o Mistério da realidade está aí. E sempre irá além do que é possível ao homem desvendar. Do Mistério de tudo, no fundo não sabemos quase nada. A antecipação do título, que parecia uma proposta ambiciosa, já confessa a nossa inquietação, interrogações e limites. Como é que o real pode entender-se? Os autores não têm receitas: ousamos levantar (algumas) perguntas. Tentamos olhar de frente: Sem subterfúgios, nem mitificações. É nossa convicção que na porfia alguma luz pode surgir. Que há-de trazer novas perguntas. E também elas em espiral. A humanidade tem mostrado – onde haja insatisfação de espírito – que é possível abrir caminhos para avançar.

A nossa proposta aceita a ponderação de cientistas reconhecidos e de filósofos esforçados. Precisamos de aprender com todos. Mas sem abdicar da nossa procura própria. Não é um aceitar rendido. Continuamos a linha de indagação e de método que presidiu aos temas que abordámos nos volumes que escrevemos antes. De parceria, como este. 1. *O brotar da Criação. Um olhar dinâmico pela ciência, a filosofia e a teologia*; 2. *A Pergunta de Job. O homem e o mistério do mal*; 3. *O Deus que não temos. Uma história de grandes intuições e mal-entendidos*. Com esta trilogia, tocámos em questões das mais essenciais para o homem. Por considerarmos que a temática nos solicita para voltar à questão, aqui estamos a partilhar com os leitores interrogações que temos debatido para nós mesmos. Desta vez, pelo prisma da Pergunta Radical. Omni-abarcante. Conota o ‘Mistério de Tudo’.

Que esta formulação se tenha destacado e apareça como título, não foi veleidade: Resultou do processo de reflexão. Enquanto houver quem pense, haverá quem pergunte. Por isso entendemos que devíamos prosseguir. Vamos chamar-lhe agora tetralogia? Tem pertinência objectiva. Mas não é o ‘rótulo’ que nos move. O que sobretudo nos importa é a possibilidade de trazer aos leitores/as elementos para uma



reflexão fundamentada e clara. Se procuram de espírito aberto, e a nossa indagação pessoal lhes pode sugerir pistas de aprofundamento, não é bem relegá-la para uma *pen* esquecida ao canto da gaveta.

Agrada-nos relacionar esta linha de procura com a atitude curiosa, e animosa, que transparece da epígrafe. Expressão simples da vivacidade e frescura de uma criança: ainda infantil, mas a despertar – ávida de saber e de desafiar o seu entorno. Colhida em entrevista de jornal (“Expresso”, 8.Jan.2011), da boca de uma ‘Beatriz’ de 11 anos, lembra os primeiros ares de primavera. Não há quem não deseje que a promessa se confirme e revele a seu tempo. Não é só pela graciosidade que esboça. É pela regra de vida que anuncia. Significa uma atitude saudável, que se deseja possa crescer pela vida fora. Crescer é inerente a toda a realidade. E a do humano, só o é se desenvolver consciência e criatividade. Sua. No texto em destaque podemos ver esboçado o próprio do espírito filosófico. E da atitude científica. Em suma: um símbolo notável da humanidade. Ou de toda a criação. Estamos cá – para interrogar o que se apresenta com menor clareza. Tudo afinal.

E é assim que nos representamos o pequeno texto. À maneira de um mote que pode inspirar qualquer leitor/a. Não conhecemos a ‘Beatriz’, mas temos de admirar o gosto e a inquietação (também filosófica) que se deixa traduzir nas suas palavras, e que ela nem sonha. A criança não está ainda tocada pelas acomodações e sedimentações a que a sua resposta reage. Não ficar pelo que se supõe sabido é uma atitude preciosa. E uma virtude prometedora. Oxalá a ajudem a desenvolvê-la.

Todavia o “método de Beatriz” não é suficiente. Ninguém pode ficar por aí. Nem mesmo um céptico, ou um cínico. É que o real nunca é tão simples. O cientista não pode absolutizar o anseio da Beatriz. Como cientista tem que atender ao campo do empírico. A demanda de certezas incontestáveis depende de um indagar constante. Isto é: Para poder demandar, tem de reconhecer que o seu horizonte de fundo é o de um Mistério insondável. E esta é também a condição que se põe à indagação do filósofo. Nem um nem outro podem prescindir deste enquadramento de fundo. Mas quem pretenda aplicá-lo por inteiro, nunca chegará a resposta nenhuma. Um exemplo: Para viver, precisamos de certezas. Práticas. E se alguém julga possível chegar a elas de modo indubitável, é porque não se dá conta da densidade do real. Descartes ficou como figura de proa deste equívoco. Foi uma etapa na evolução da cultura. Porém deixou de ser legítimo ignorar o (mordente deste) desafio. E as certezas, os alicerces de confiança em que assentamos o conhecimento humano, provêm bem mais do tácito do que do explícito. E o tácito tem um profundo dinamismo ao nível da pessoa. O que nos faz mergulhar muito mais intensamente do que se julgava na cultura onde estamos imersos, e de onde partimos para interrogar e sondar o real e questionar o mistério da Inteligibilidade da natureza, segundo uma dada perspectiva. Prosseguido com um *intento de universalidade*.

Este desafio é um espelho da condição do homem. E da condição de qualquer criatura finita, consciente. Sempre envolvidas, todas elas, entre o quase nada que sabem e podem, e o Mistério – sempre incontornável – que sustenta tudo o que é. Onde é que isto leva? Por inteiro, quem dos finitos o pode saber? Não temos resposta que satisfaça. Sabemos que tudo paira num Horizonte que desafia sem limite. Sempre a partir do *Mais*. Não do menos. Por isso, cada resposta que aspire a ser válida só pode viver

de novos desafios. E novas perguntas. A espiral – em aberto – simboliza também a transcendência omni-envolvente. Nunca ninguém alcançará resposta acabada.

Será a criação um enigma sem saída? Não é de pensar. Mesmo só a força dessa problematização já obrigava, *no mínimo*, a admitir uma Inteligibilidade Outra. Tanta inteligibilidade como a que descobre, seria absurda demais se viesse a fechar-se em tão pouco. Procuramos atender às ilações disto. O real não pode compreender-se à maneira de um bloco inerte. Nem o racionalismo escolástico nem o mecanicismo cartesiano entenderam a realidade. Esta não consiste em “estar aí”. Mostra-se por demais inteligível, e dinâmica, e combinável, e surpreendente, para alguém a reduzir a uma “coisa parada”. O seu significado tem mostrado ser muito mais ‘promessa de futuro’ (= o que irá ser) do que estratificação do passado. Tem sido assim a criação, a história, a cultura, a ciência. Não é pois a filosofia, ou a teologia, que pode fazer excepção. Excepção credível, não. As religiões que se fixam apenas no passado ignoram esta imensa lição. Pode não haver refutação mais directa do imobilismo, do fundamentalismo, das ideologias *retro* (são todas afinal) do que esta evidência da realidade.

Se a análise que fazemos neste volume é pertinente, como julgamos, temos de concluir que há uma Força de Inteligibilidade, em espiral, a presidir a todo este dinamismo. Pode ser ousado resumi-lo assim em poucas linhas; para o comprovar, está o desenvolvimento dos capítulos a seguir. Convidamos o leitor/a a procurar connosco. Por este ou por outro caminho. Contanto que se apresente sólido.

Os autores desejam agradecer ao Director da Imprensa da Universidade de Coimbra, Prof. Delfim Leão, e à Directora-adjunta, Dr<sup>a</sup> Maria João Padez de Castro, por todo o empenho colocado na publicação da presente obra, e à Direcção da Bluepharma SA, pelo apoio financeiro prestado à impressão deste livro.

Sebastião J. Formosinho  
J. Oliveira Branco

PARTE I  
UM CAMINHO DE HARMONIA  
SEBASTIÃO J. FORMOSINHO

(Página deixada propositadamente em branco)

PROLOGO I  
O FOCAL E O SUBSIDIÁRIO

«Las hipótesis se aceptan o se rechazan,  
las tesis son verdaderas o falsas»

Jorge Wagensberg

Um dos pressupostos básicos da visão moderna que o Iluminismo e o positivismo criaram foi a de que o indivíduo pode deixar para trás todas as limitações sensoriais do corpo e da instrumentação científica, provenientes da sua *cultura*, da sua *linguagem*, etc., para alcançar uma posição privilegiada e neutra para a observação científica. Foi uma visão que desempenhou um papel importante na história da ciência, permitindo-lhe desenvolver um campo epistemológico desvinculado das tradições teológica e metafísica, mas segundo alguns filósofos trata-se de uma construção artificial que não reflecte a natureza autêntica do conhecimento científico.

Neste elenco de filósofos da ciência destaca-se Michael Polanyi que, em 1958, veio a desenvolver uma nova e abrangente perspectiva sobre a natureza do conhecimento humano, levando em conta a imersão cultural do sujeito do conhecimento. A hipótese polanyiana provém de um adequado reconhecimento do papel primordial do *conhecimento tácito* — conhecimento em que há uma “impossibilidade” para a sua transmissão oral ou escrita — na formação de todo o conhecimento humano, abarcando o conhecimento religioso e mesmo o conhecimento científico. E afirmou: «A actividade dos cientistas está baseada em muitas *molduras fiduciárias* e não apenas na *razão*». Compreende-se assim o apego de alguns teólogos pelas ideias de Polanyi, pois a *fé* (a confiança) em conceitos, teorias, métodos e nas intuições e *conhecimento pessoal* de outros cientistas, não é apenas apanágio das religiões.

Em obras anteriores fizemos recurso ao pensamento deste químico e filósofo das ciências bem como a este modo de conhecimento, pelo carácter único que concita para as relações entre ciência e religião. Entre 1890 e 1910 nasce uma geração de intelectuais que vai sentir os efeitos da 1ª Guerra Mundial. Uns vão julgar a guerra como um modo acelerado da selecção dos mais capazes e evoluem para movimentos totalitários. Outros, entre os quais Michael Polanyi, vão escrever sobre a natureza da ciência e a sua prática numa perspectiva *social*. Para Mary Jo Nye, «as origens da construção social da ciência encontram os seus alicerces nos eventos científicos da cultura e da política da Europa nos anos de 1920 e 1930, durante um período em que os intelectuais da ciência lutavam para articular com clareza a natureza do conhecimento científico e para



reforçar a confiança do público na mesma ciência, numa era de catástrofe económica, de movimentos populares socialistas e nacionalistas, e com a ascensão do Estalinismo e do Fascismo»<sup>1</sup>. Não obstante, Polanyi e outros dos intelectuais da sua geração, em contraste com os da geração seguinte, «compartilhavam a convicção da transcendência e universalismo do pensamento científico — uma visão estética que está para além de nós mesmos». É a visão de uma ciência enraizada na cultura comum da geração dos anos de 1930, que partilham com os filósofos do Círculo de Viena.<sup>2</sup>

Possuímos conhecimento que não é passível de uma transmissão verbal, tal como se fosse uma *arte*. Se a aquisição plena do conhecimento começa por requerer uma aprendizagem prática, as *regras* da arte são apenas um guia mas nunca são o verdadeiro conhecimento. O conhecimento começa por se adquirir numa submissão à autoridade de um mestre através duma relação de mestre e aprendiz, bem antes de se aprenderem as regras da arte, que só adquirem um sentido mais pleno quando inseridas na acção prática. Mas se o saber é uma arte, e se a aprendizagem de uma arte requer habituação e *corporalização* nas práticas de um mestre, então conclui-se que deve existir uma *tradição* segunda a qual uma dada arte é transmitida. Tal, porém, obriga-nos a acreditar antes de aprender — a *crença precede o saber* — mesmo na prática da ciência. E a crença não pode existir, excepto no seio de uma comunidade. É deste modo que Michael Polanyi encontra a conexão entre Ciência, Fé e Sociedade, precisamente o título de uma obra que publicou em 1964.<sup>3</sup>

Em tempos mais recentes, produz-se uma viragem significativa. Ao atendermos ao campo do empírico, verificou-se por metodologias estatísticas que a actividade dos cientistas de distintos países apresenta notórias “marcas culturais”.<sup>4</sup> E a hipótese polanyiana converteu-se em *tese*, e numa tese verdadeira, passível de ser acreditada não só por filósofos e por teólogos, mas também por cientistas. Será, pois, a partir da construção mais realista que Polanyi aporta à natureza do conhecimento científico que vamos procurar lançar um olhar renovado sobre as relações entre a ciência e a religião.

E uma tal visão realista deve ser satisfatoriamente coerente para evitar equívocos como os que Herman Daly apresenta em *Beyond Growth*. De há muito que se notava na sociedade americana o baixo sentido de urgência e de motivação ética para um desenvolvimento sustentável, o que terá levado ao aparecimento, em Maio de 1992, do “*Joint Appeal by Science and Religion on the Environment*” liderado por cientistas tão eminentes como Carl Sagan, Edward O. Wilson e Stephen Jay Gould, conjuntamente com alguns líderes religiosos e sob os auspícios do então senador Al Gore. Três dos promotores são eminentes materialistas científicos que renunciaram a qualquer interpretação religiosa sobre o cosmos. A sua intervenção de alguma forma enquadrava-se na metáfora de uma religião fornecedora do combustível moral de que o veículo da ciência carecia para se mover neste território. Metáfora que só se compreende no contexto cultural da sociedade norte-americana, menos erodida pela *acção secularizante da riqueza* do que qualquer sociedade europeia.<sup>5</sup> Tal como o teólogo John F. Haught, também Daly se sentiu incomfortável com este equívoco. Porque se o cosmos foi um acidente absurdo na história do universo e, com ele, o próprio nascimento da vida foi também accidental, fazer apelo a uma *bússola moral* num tal mundo de acidentes, e portanto desprovido de um sentido, seria tão absurdo como utilizar uma bússola magnética e clamar que a terra não possui um pólo norte.<sup>6</sup>

No campo religioso estão bem patentes “marcas culturais”, mesmo quando as igrejas procuram verdades absolutas. Um exemplo elucidativo foi a “Questão dos Ritos” entre o Papa e a China, excepcional na sua multimilenar cultura que valoriza o sentido de família e as virtudes da paciência e da subtilidade. É certo que correntes pós-modernas vão acentuando tais “marcas”, inseridas numa evolução cultural em paralelo com a evolução biológica da selecção natural. As religiões contêm elementos de transcendência e marcas do divino, mas algumas das abordagens naturalistas permitem espreitar para além do véu de fios sagrados com que as igrejas se trajam, mesmo quando não deixam espaço para o humano ou usam as pessoas como objectos que se descartam quando tidos por inúteis. Mediante os processos de secularização na Europa, a religião deixou de ser o organizador da vida social e, em particular, da moral. As religiões estão para além da moral e ética, mas este é um dos seus alicerces que os tempos de hoje revelam ter sido menos curado. E o mundo fica assustado perante as intolerâncias que vão despontando entre distintas religiões.

Xung Quang expressou a prudência do viver com a natureza, no século III antes da nossa era, nos seguintes termos: «O céu tem as suas razões, a Terra tem os seus recursos, o homem tem a sua ordem política. O homem forma assim uma tríade com o céu e com a Terra. Mas erra se não respeitar os fundamentos desta tríade ao abusar das outras duas». Max Weber apontou a “acção secularizadora da riqueza”, mas em nossos dias o mundo entrou numa profunda crise de valores, quando desligou o lucro da economia real e ergueu o dinheiro como uma nova “divindade”. Há que restabelecer uma harmonia entre todos estes pólos. Nesse sentido fazemos apelo à dinâmica pessoal do conhecimento tácito — o *focal* e o *subsidiário* —, como uma “cola ontológica e epistemológica em profundidade”, que as religiões já privilegiaram em tempos remotos.

A secularização foi um processo positivo no progresso da humanidade com raízes bem fundas no cristianismo, dinamizado em particular pela Reforma. Pressupõe, todavia, que o homem secularizado prescindia de respostas às questões da totalidade através da ciência, como a do sentido da história. São interrogações que se situam numa espécie de “não-saber” e permanecem como portas entreabertas para a fé religiosa. Como referiu Max Planck, «a ciência não pode resolver o mistério da natureza. Porque, em última análise, somos parte do mistério que tentamos resolver».

A ciência e a tecnologia vieram a encolher o mundo e a sociedade. Ficámos muito mais interdependentes, o que requer muito mais humanismo proveniente de todas as vertentes do conhecimento: filosofia, teologia, ciência. É no confronto entre diferentes interpretações da realidade que o conhecimento se pode construir com um forte apelo ao humano, em todas as suas vertentes, abarcando a racional, a psicológica, a espiritual e a criativa. E com um dinamismo que, ao mergulhar no real em qualquer destas vertentes, possa sofrer auto-catálise e venha a catalisar as outras vertentes. É este desiderato que prosseguiremos com o focal na ciência, sem deixar de atender à filosofia e à religião de um modo mais subsidiário.

## Notas

<sup>1</sup> Mary Jo Nye, “Michael Polanyi and the Social Construction of Science”, *Tradition & Discovery: The Polanyi Society Periodical*, XXXIX, nº 1 (2012-2013) 7-17; p. 7. Home page of *The Polanyi Society*: <http://www.missouri-western.edu/orgs/polanyi/>.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 14.

<sup>3</sup> Michael Polanyi, “Science, Faith and Society”, University of Chicago Press, Chicago, 1964.

<sup>4</sup> João A. S. Almeida, Alberto A. C. C. Pais, Sebastião J. Formosinho, “Science indicators and science patterns in Europe”, *J. Informetrics*, 3, 134-142 (2009); João A. S. Almeida, Alberto C. C. Pais, Sebastião J. Formosinho, “100 Anos da Química em Portugal sob os Auspícios da SPQ. Parte IV. Marcas culturais na ciência europeia”, *Química.Bol. Soc. Port. Quim.*, 126, 21-26 (2012).

<sup>5</sup> Os indicadores de religiosidade decrescem acentuadamente com o rendimento *per capita* (em termos de paridade do poder de compra) dos diferentes países. Notável exceção é os Estados Unidos com valores de religiosidade 2,2 vezes superior ao da sua riqueza. Em <http://www.pewglobal.org/2007/10/04/world-publics-welcome-global-trade-but-not-immigration/>; acesso em 4 de Outubro de 2012.

<sup>6</sup> Herman E. Daly, “Beyond Growth”, Beacon Press, Boston, 1996, pp. 19, 20.

CAP. 1.  
DA MENTE À CULTURA ATRAVÉS DA ARQUITECTURA E DA CIÊNCIA

José Cornélio da Silva escreveu sobre Raul Lino, o polifacetado artista, pensador e arquitecto português nascido em 1879. «Forjado no culto das grandes obras faz parte dos que secretamente feridos pela real inexistência da Beleza, tornaram-se mediadores da divindade e sacerdotes nos valores que conduzem o Homem mais próximo do Criador. Raul Lino considerou sempre que a Beleza era a expressão material do Bem, e como profundo admirador da natureza, nela colhia a subtil sabedoria que a fazia tímida e inocente. Optou por isso criar um afastamento à arquitectura positivista dos maquinismos, representante do triunfo da burguesia, procurando os valores estéticos e nobres que sempre uniram na mesma dignidade a genuína arquitectura popular com a grande arquitectura erudita. Na busca das tradições da Casa Portuguesa, inspirou-se igualmente na arquitectura popular como nas soluções edificadas com conhecimento arquitectónico. Procurando uma nova síntese que satisfizesse as novas necessidades da sociedade portuguesa moderna, mas que se integrasse na grande continuidade que edificou o país e frutificou a sua cultura de “topos” isto é a sua expressão regional»<sup>1</sup>.

E prossegue a sua análise: «Uma vez que a Arquitectura como entidade estática e tectónica fundamenta-se com sedimento cultural e tradição, assim não pode ser reivindicada como expressão do Modernismo a quem pertence o universo maquinista, destruidor da natureza e das paisagens, poluidor e gerador das periferias, aplicável aos espaços assépticos e dinâmicos. [...] A Arquitectura entrou na decadência quando deixou de ser tectónica para se tornar em simples técnica»<sup>2</sup>.

### Um exemplo de pós-modernismo arquitectónico

Quando me desloco ao que hoje é o Edifício Central da minha Faculdade tenho sempre dificuldade em saber por que porta entrar. São muitas e só uma está aberta. Recentemente reparei que, como é proibido fumar no interior de edifícios públicos, colocaram um cinzeiro à porta, e já não hesitei.

Vejo esta construção como um fruto do pós-modernismo, uma *Flatland* onde tudo é igual e se perdem os valores e as referências. Um labirinto de desorientação num mundo plano. Em parte porque se vê a Arquitectura como uma “arte pura” em busca de um “experimentalismo” inovador. A arte implica uma cesura do quotidiano, como

numa pintura, numa peça de teatro, numa celebração litúrgica. Mas a Arquitectura não vive fora do quotidiano, pois sendo uma arte de construção e de planeamento de edifícios e cidades, é igualmente uma expressão formal, artística e técnica para satisfazer as necessidades do homem em abrigo e vida cívica. Assim, é também uma “engenharia”, intrinsecamente holista, que materializa a organização dos espaços.

Mais deve enriquecer as comunidades na sua identidade própria e na busca do fomento da «coesão social comunitária»<sup>3</sup>. A Arquitectura clássica é esse expoente do que tradições construtivas e artísticas produziram desde as civilizações da Mesopotâmia e do Egipto até ao apogeu arquitectónico da Grécia e de Roma. Rejeitar a *tradição* numa escola de Arquitectura é privá-la de um auxílio de ensino inestimável, destilado por diversas gerações de grandes arquitectos que silenciosamente nos ensinam ainda como mestres.<sup>4</sup> O rejeitar a tradição, para dar lugar a uma hiper-originalidade, pode conduzir a puros absurdos como o das janelas em báscula dos pisos superiores do edifício em apreço. Abrem por baixo, deixando uma abertura relativamente ampla que pode ser perigosa para crianças ou mesmo permitir que, ao rolar no chão, possa cair desses pisos algum objecto pesado na cabeça de um transeunte. E como o “ar quente” sobe e a janela não abre por cima, nem existem outras aberturas a esse nível, uma tal concepção de janela não permite a dissipação do calor!

O Edifício Pedagógico Central, assim é apelidado correntemente, como aponta em *Rua Larga* o professor catedrático de Arquitectura da Universidade de Coimbra, o Doutor Mário Kruger, «não responde, no presente, integralmente a critérios de conforto e de utilização e, por outro, pauta-se por uma nítida contraposição entre o seu exterior unitário e o seu interior espacialmente fragmentado. [...] Refiram-se as pontes térmicas que se estabelecem entre o interior e o exterior, principalmente devido à utilização, à face, de estruturas metálicas sem isolamento adequado, o que suscita consideráveis níveis de desconforto de inverno e de verão, principalmente nas fachadas orientadas a sul, onde se verificam apreciáveis amplitudes térmicas. [...] Por último, a fragmentação espacial interna, que faz com que os percursos não sejam inteligíveis, levou, recentemente, à introdução de sinalética indicativa. Mesmo assim, os novos utentes não conseguem orientar-se nos sucessivos labirintos por que têm de passar criando-se, consequentemente, patologias de *way finding*. Constata-se, assim, uma perda de inteligibilidade na organização espacial interna, dada a dificuldade em se estabelecer o entendimento das dimensões locais dos espaços, com a sua posição global no sistema de que fazem parte».

E Kruger prossegue a sua análise a propósito da exagerada classificação deste edifício como um dos “Sete Horrores do País”. «Se, no seu conjunto e no exterior o edifício consegue marcar uma nítida articulação com a malha ortogonal do Plano do Pólo II, bem como com o seu entorno, já o seu interior não propicia níveis de inteligibilidade e de conforto aceitáveis aos seus utentes. Assim, a não correspondência entre o interior e o exterior revela uma intencional assimetria: se, por um lado, as funções dos corpos que assentam no embasamento, bem como no piso térreo, são globalmente identificáveis a partir da sua configuração externa, já a sua organização interna, que se caracteriza por uma acentuada fragmentação espacial, corresponde ao *dictum pós-moderno* de não se rever no seu exterior unitário. Deste modo, não podemos deixar de perguntar se não será mais apropriado enquadrar a compreensão desta obra no itinerário artístico dos seus Autores do que simplesmente reduzi-la a uma classificação que não deixa de ser arbitrária e controversa?»<sup>5</sup>.

É sempre um exercício interessante caminhar num desses labirintos feitos de arbustos que existem em muitos jardins, como os da famosa *Maze* do palácio de Hampton Court. Mas não são de “pedra e cal” e destinam-se a uma ruptura com a rotina do quotidiano. Viver quotidianamente num labirinto, onde tudo é igual, cria dificuldades acrescidas às pessoas na busca de orientações e sentido de vida. Vêm-me à mente as palavras de João Paulo II: «sofre-se por falta de visão, deve-se então abrir o caminho entre os sinais». Mas ao longo da história, com demasiada frequência a Igreja Católica rejeitou a evidência para manter a autoridade. Os *sinais* requerem diferenças e algum modo de hierarquização, quer na vida corrente quer no campo do sagrado. Só assim as pessoas conseguem viver e fazer opções de Vida. Não para ignorar, desprezar ou mesmo destruir as opções rejeitadas, mas para com elas conviver.

### Arquétipos de Arquitectura

Cidades e edifícios não têm vitalidade se não foram também “feitos” pelos cidadãos, o que requer uma linguagem padrão comum (*pattern language*), de carácter prático, entre os arquitectos, urbanistas e os cidadãos, como a da obra “*A Pattern Language. Towns, Buildings, Construction*” de Christopher Alexander *et al.*<sup>6</sup> que por este livro seminal, e a obra que se lhe seguiu “*The Nature of the Order*”, foi galardoado, em Novembro de 2009, com o “11<sup>th</sup> Vincent Scully Prize” do *National Building Museum* de Washington.

Um padrão é uma solução arquitectónica comprovada para um problema num determinado contexto. Mais de duzentos e cinquenta padrões (arquétipos) oriundos da Arquitectura tradicional são explicitados numa linguagem de planeamento e *design* com hierarquias das regiões para as cidades — vizinhanças, agrupamentos de edifícios, edifícios, salas, detalhes de construção —, mas eivada de coerência entre todas elas. Há sempre uma relação entre os problemas a resolver e as soluções apresentadas como exemplos-tipo; nenhum padrão é uma entidade isolada.

Por exemplo, os melhores terrenos para a agricultura são muitas vezes também os melhores para a construção de edifícios. Mas há que preservar os terrenos agrícolas que são mais limitados em área. Pelo que os autores recomendam que se construam as habitações e edifícios de carácter público nas colinas e se deixem livres os vales para terrenos de cultivo, em ordem a assegurar a auto-sustentabilidade agrícola de cada região — *agricultural valleys*.<sup>7</sup>

Noutra vertente recomendam como ideal de planeamento que as habitações se encontrem a não mais de meia hora de grande maioria dos locais de trabalho. Igualmente reconhecem que as grandes cidades exercem uma certa magia — *magic of the city* —, mas que tal magia deve estar ao alcance de todos os habitantes de uma dada área metropolitana. Daí advogam que uma área metropolitana não deve conter aglomerados populacionais com mais de 300.000 habitantes, mas deve estar provida de muitos acessos pedestres no seu interior e dispor de outros acessos mais rápidos graças a uma boa rede de transporte. Tudo não ultrapassando distâncias entre pequenas cidades da área em mais de cerca de 15 km.<sup>8</sup>

Alexander no seu “*A Pattern Language*” afirma que os edifícios muito altos perturbam as pessoas que neles vivem. São uma desvantagem, excepto no que diz respeito ao negócio e à valorização imobiliária de terrenos. Mas destroem a paisagem, são

dispendiosos na manutenção, criam cargas desnecessárias no ambiente, tal como na disponibilização da água aos pisos mais elevados, no gasto energético dos ascensores, etc.. Os habitantes que vivem em pisos elevados sentem-se socialmente mais isolados e, por vezes, psicologicamente perturbados. O limite ideal são edifícios de não mais do que quatro pisos.<sup>9</sup>

E como conciliar as pessoas com os automóveis e o respectivo estacionamento? Aqui Alexander reconhece que as observações empíricas indicam que nenhum ambiente fica propício à vida humana quando a área de estacionamento ultrapassa os 9% da área disponível. Desta regra decorre uma proporção entre o estacionamento à superfície e o estacionamento em garagem. Por exemplo, se dispusermos de uma área de 4000 m<sup>2</sup> podemos parquear ao ar livre 12 carros em linha. Mas se o total de viaturas a parquear apontar para as 17, cerca de metade terão de ser parqueadas em garagem. E se foram 23 os automóveis, metade continuaram à superfície, mas já se requer uma garagem de dois pisos para os restantes<sup>10</sup>. E para evitar a acumulação de parques em zonas mais desprezadas, cada comunidade administrativa deve também criar aí limites de áreas de estacionamento, não mais de quatro campos de futebol.

Uma fina dispersão de edifícios públicos numa cidade não contribui para a vida da mesma. O comportamento pedestre das pessoas revela que procuram encontrar-se com outras pessoas nas suas actividades correntes, pelo que a concentração de serviços públicos e administrativos e outros de interesse colectivo pode ser organizada em pequenas praças ou “nodos” de instalações públicas. Mas de tal modo que haja um certo apoio mútuo nas respectivas actividades. Exemplificando, igrejas, cinemas, jardins-de-infância, quartéis de polícia são tudo instalações de interesse comunitário, mas não faz sentido colocá-las todas junto. Só aquelas que podem “cooperar” entre si numa perspectiva social. Um jardim infantil junto a um pequeno parque faz sentido, pois as famílias podem nele passear com os miúdos, mas não junto a bares para a vida nocturna. Estes centros de vida nocturna, por seu lado, também se devem concentrar e não dispersar, para criar um fluxo adequado de “vida nocturna” e atenuar os assaltos de rua.

Como são as ruas onde habitamos? Zonas de baixas densidade de tráfego, 200 veículos/hora em dois sentidos, nas horas de ponta; uma densidade já superior de 550 veículos/hora nos dois sentidos; ou uma alta densidade com 1900 veículos/hora num só sentido?<sup>11</sup>

E assim sucessivamente, os autores criaram uma linguagem que permite que as pessoas se sintam a viver com qualidade e mais humanas. Mas como aponta o arquitecto Nikos Salingaros, os objectivos da “Arquitectura pós-moderna” são opostos à linguagem de padrões<sup>12</sup>. No entanto, esta “linguagem natural” veio a ser descoberta pelos informáticos e ao ser-lhe reconhecido um valor de universalidade na ciência da computação, tornou o seu autor famoso neste campo sem que, contudo, tal se tenha reflectido de modo expressivo no seio da comunidade dos arquitectos contemporâneos. E Salingaros questiona: «*After the publication of this new work, our civilization has to seriously question why it has ignored the Pattern Language for so long, and to face the blame for the damage that it has done to our cities, neighborhoods, buildings, and psyche by doing so.*»

Tal como em qualquer linguagem podemos ir da prosa à poesia. Estes arquétipos arquitectónicos podem ser conectados de um modo mais leve, pouco rico em significações, ou, pelo contrário, com os mesmos padrões pode buscar-se uma maior densidade de conexões e de significações, de novas iluminações.<sup>13</sup>

Dói o coração que uma escola de Arquitectura Tradicional e Urbanismo da Universidade Católica em Viseu, segundo tais orientações, tenha sido abortada simplesmente porque se está a ver Portugal como um “baldio” de Lisboa. Em grande medida fruto de uma excessiva concentração populacional na Grande Lisboa. Ao densificar-se a população acima do *limite de coesão de estruturas* (o número de Carvalho-Rodrigues), empolam-se socialmente debilidades do português no presente espaço existencial - «a paralisia do desassossego», que José Gil considera um dos traços essenciais da nossa cultura.<sup>14</sup>

Ou parafraseando Eça de Queirós e Ramalho Ortigão nas suas “As Farpas”: «O nosso *sítio* é Portugal. Não é uma *nação*, não é um *país*, não é uma *nacionalidade*, não é uma *pátria*; mas é um *sítio*»<sup>15</sup>. Seria assim no século XIX. Parece que regressámos ao mesmo nos inícios do século XXI, por excessiva concentração demográfica na ... Grande Lisboa. O resto é baldio.

### A Arquitectura um contraponto universal entre arte e ciência?

Como realça Christopher Alexander, a grande finalidade da Arquitectura é a de criar beleza de formas e de adaptação na cidade e em ambientes mais rurais. Tal implica encetar por formas mais eternas, por concepções mais estéticas e funcionais, por conferir um valor acrescentado à utilização dos espaços, com raízes mais ancoradas na realidade empírica.<sup>16</sup>

A Arquitectura um contraponto universal entre arte e ciência? Ou será que o arquitecto vê a ciência como um colete-de-forças a rejeitar, por tolher a criatividade pessoal? Se percorrermos a revista electrónica de Arquitectura clássica, *Katarxis*, no seu volume 3, encontramos Bill Hillier a advogar uma melhor conciliação entre uma ciência de quantidades e de qualidades.<sup>17</sup> Mais afirma que «a teoria liberta», pois abre-nos os olhos a novas possibilidades de fazer as coisas, mesmo no campo das artes.

Olhemos para uma praia e debrucemo-nos sobre o modo como as pessoas se organizam. Cada uma procura preservar o espaço físico do vizinho, como se houvesse uma *força repulsiva* entre elas. A não ser que sejam família ou amigos, pois então organizam-se em grupos como se houvesse uma *força atractiva* entre elas. Se na praia houver passadiços, estes criam vias de conectividade que actuam juntamente com as outras forças neste palco que é uma praia. Conceber edifícios é uma coisa, mas dispô-los de forma a maximizar o seu uso e criar vias de circulação naturais e apelativas para as pessoas é toda uma outra. Lembremo-nos do conceito de «Rua Direita» de algumas das nossas cidades antigas. Eram as vias mais rápidas, e por mor disso, mais populares de circulação de pessoas e de comércio.

O erro em muitas concepções urbanas modernas é que o *layout* das vias de circulação pedestre é complexo, quebrando a *busca natural* de as pessoas procurarem algo como o caminho mais curto e de menor esforço que liga *A* a *B*. Na busca de melhores *layouts*, o recurso a formas mais científicas de conceber o uso do espaço para a circulação de pessoas e a colocação de lojas comerciais e serviços é bem vindo. Com recurso a programas computacionais já existentes é possível fazer este tipo de integração da concepção do espaço com o respectivo uso.<sup>18</sup> Os espaços de circulação urbana, as ruas, podem ser vivos ou mortos, serem seguros ou facilitarem o crime, atraírem pessoas ou afastarem-nas.



O recurso à ciência não surge ao arquitecto para dizer o que está certo ou errado, é bom ou é mau, mas sim para melhor entender as escolhas que se lhe deparam e quais serão as consequências de tais opções. O valor e a responsabilidade das escolhas é sempre do cientista ou do arquitecto, mas ambos procuram intervir na natureza ou na organização do espaço para servir melhor os homens e as mulheres nas actividades e necessidades do quotidiano ou proporcionarem-lhes novos modos mais confortáveis e seguros de organizar a vida. Se o *layout* de um edifício facilita a interacção entre as pessoas que nele circulam e trabalham, tal suscita uma busca mais científica para encontrar as razões de um tal sucesso na realidade dos padrões da actividade humana. Por exemplo, se transformarmos uma circulação em quadrado na de um rectângulo, verifica-se que os lados alongados bloqueiam o movimento e constituem-se em divisórias para as pessoas.

O reconhecimento e a criação de padrões para os quais quer a Arquitectura quer a Ciência apelam, faz parte de uma reconciliação entre a *quantidade* e as *qualidades*, entre uma epistemologia do abstracto e do impessoal e um conhecimento científico objectivo mas mais humanizado, e igualmente a uma reconciliação entre ordem e harmonia, entre simplicidade e holismo.

A Arquitectura, porém, não pode prescindir do *icónico*, do significado simbólico profundo de algumas das suas criações, significado partilhados por muitos, desde as pirâmides às belas catedrais do gótico. Ou, mais modernamente, não pode igualmente prescindir do «efeito de Bilbao» de um Frank Gehry: *étonnez-moi!*

O hoje célebre “Museu Guggenheim Bilbao”, projecto de Frank Gehry, é um edifício escultural lembrando a forma de um peixe. É também o símbolo duma reconversão urbana, que transformou uma velha cidade estrangulada por um degradado e envelhecido passado marinho, numa metrópole da Europa. Construído em vidro e aço, o edifício foi inaugurado em 1997. Marca-o o brilho das 30 mil placas de titânio que o revestem, simulando escamas de peixe.<sup>19</sup>

Mas o recurso a visões globalizantes para a Arquitectura já se encontra no arquitecto Buckminster Fuller (1895-1983). Ficou mais conhecido pela invenção do “domo geodésico”, a esfera feita com a maior quantidade de triângulos possíveis na sua superfície. A estrutura arquitectónica mais leve e forte, e com a melhor relação custo/benefício jamais projectada. As cúpulas geodésicas, propostas por Fuller, são a concretização das suas pesquisas no sentido de encontrar o máximo de eficiência na tecnologia das estruturas. São conceitos que tem sido reconhecido estar presentes nas superfícies de bolas de sabão, nas estruturas biológicas de vírus, em cristais líquidos, na terceira forma alotrópica do carbono (os fullerenos). Tudo isto mostra que Fuller soube reconhecer e interpretar muito bem «os fundamentos geométricos da natureza». «A Natureza aparece, desde o início da sua carreira, como a grande mestra onde o Homem se deve inspirar. Neste sentido, Fuller segue o caminho já iniciado pelos antigos gregos, na escola pitagórica e platónica, sendo um dos primeiros pesquisadores a propor fontes renováveis de energia»<sup>20</sup>.

A ligação de arquitectura à biologia está bem presente nos diferentes movimentos de pensamento que a moldam, desde a arquitectura tradicional aos modernistas, pós-modernistas, desconstructivistas e outros. Todavia uma ligação de aplicação tão geral, segundo Salinger, «perde o seu valor, e torna-se confusa ou sem significado»<sup>21</sup>.

Sem dúvida que a busca da *forma* numa imitação, explícita ou por vezes mesmo de um modo implícito, morfológica da natureza é um forte apelativo. Mas alguns

arquitectos, como realça Salinger, vão mais longe numa busca *cognitiva*, pois são os nossos modos de cognição e as necessidades que deles resultam que nos tornam verdadeiramente humanos.

Os movimentos modernistas que permearam as artes e a arquitectura conceberam a mente humana como uma «tábua rasa», *the blank slate*. A rejeição em absoluto de preconceitos e crenças herdadas das tradições e do passado. Portanto tudo o que a define, abarcando as estruturas neuronais, lhe é imprimido de um modo social. E foi, segundo um tal pressuposto, hoje reconhecido como claramente incorrecto, que arquitectos, urbanistas, políticos, etc. se deram à tarefa de tentar moldar as sociedades segundo as suas ideologias.

Baseado na obra de Steven Pinker “*The Blank Slate: the modern denial of human nature*”<sup>22</sup>, Salinger apercebe-se de uma *congruência* entre a cognição humana e os nossos modos de vida: «*how architecture depends on the structure of our own mind*». Os valores em arquitectura estão definidos na mente e no olhar da pessoa humana e não o são pelas idiossincrasias pessoais do arquitecto.

Arquitectos “ultra-modernos” quiseram fazer tábua rasa de toda uma tradição arquitectónica e alguns seguiram mesmo uma perspectiva minimalista: uma pessoa necessita de tantos metros cúbicos de ar por dia, de tantos litros de água, de uma temperatura entre certos limites, de uma certa área para dormir e descansar, etc.. Mas espaços verdes, ornamentos, locais acolhedores para convivência social foram tomados como «construtos sociais» inteiramente dispensáveis. Assim Le Corbusier construiu, de raiz, cidades para serem capitais do Punjab e do Brasil, como *Chandigarh* e *Brasília*. São urbes notoriamente detestadas pelos funcionários públicos que lá tem de habitar.<sup>23</sup>

Mas a arquitectura ainda contém em si mesma um potencial de recuperação inestimável. «Das diferentes formas - figurativas, plásticas e arquitectónicas - de que se reveste a cultura moderna, a Arquitectura parece, em palavras de Giampaolo Rossi, ser a melhor delas para captar e conferir entendimento ao mistério do sagrado e contrariar o sofrimento e a angústia que se viu expresso em Munch e em Hamsun [um pintor e um Nobel da literatura noruegueses].<sup>24</sup> Tal deve-se à capacidade de a Arquitectura exceder a racionalidade, de transformar e transfigurar a verdade, de transcender as linguagens formais, pelo que se pode converter num instrumento de um supremo acto criativo. E na criação artística do sagrado, o homem deve revelar-se como “imagem de Deus” e não como “silêncio de Deus”. Porque se um espaço sagrado, como uma igreja, é igual a tudo o resto, uma fábrica ou um pavilhão desportivo, significa que nada tem valor. É por isso que Rossi apela a que, nesta recuperação do sagrado, se recupere o fio da memória e da tradição que confere e exprime uma continuidade histórica com as comunidades do passado que adoraram o mesmo Deus. “O homem lembra-se de Deus e lembra Deus aos outros homens”<sup>25</sup>.

Para quem estava à frente neste movimento de “Arquitectura Tradicional e Urbanismo” na Escola de Viseu, não surpreenderam as recentes medidas do Presidente Obama sobre a política norte-americana de “Habitação e Desenvolvimento Urbano” (*Housing and Urban Development* (HUD)).<sup>26</sup> A família média americana despende metade do seu orçamento em habitação e transportes. As pessoas viajam dezenas de milhas para ir para o emprego, para fazerem compras, para irem a um teatro ou a um concerto. Chegam a gastar mais a encher os depósitos dos seus automóveis do que na hipoteca das suas casas.

Perante este cenário, foi criado um programa para o desenvolvimento sustentado das comunidades (*Interagency Partnership for Sustainable Communities*), através de um pensamento holístico acerca do urbanismo, habitação, transportes e qualidade de vida. É, assim, hora de o governo federal parar com os incentivos à expansão urbana tal como a conhecemos.

Fazendo apelo aos valores sempre perenes da cultura clássica, só é pena Viseu ter ido demasiado à frente para as mentes de “Epimeteu” nacionais.<sup>27</sup> Um ter razão antes do tempo, numa cultura que tantas vezes começa a cometer os erros que os outros já viram e corrigiram. A «não-inscrição» que José Gil aponta ao Portugal de Hoje, que mais alarga o fosso das heterodoxias entre nós.

### Ciência e cultura: um fosso ou uma dependência?

Como qualquer outro animal, os seres humanos percebem o seu ambiente através da utilização de receptores moleculares e dos órgãos dos sentidos. Mas uma vez que estes fornecem apenas dados brutos — cheiros, sons ou padrões de luz — é quase exclusivamente através do cérebro que a pessoa consegue conferir sentido a esta informação, atribuir-lhe significado e gravá-la para potencial utilização futura. Este processo de significação, inseparável dos registos provenientes do meio ambiente que nos circunda, é um fruto da nossa evolução biológica: o nosso cérebro decide e memoriza o que parece ser relevante para a *sobrevivência*. Ao longo da escala evolutiva e civilizacional tem-se verificado um enorme acréscimo da necessidade de explicações, fruto da vasta quantidade de informação que hoje os seres humanos consideram relevante, em comparação com outros animais ou mesmo como os nossos antepassados homínídeos. Consequentemente, o número e *design* dos nossos receptores moleculares, que permitem o acesso directo aos dados provenientes do ambiente, já não são suficientes para a sobrevivência do homem em meios altamente complexos, como os criados em espaços de civilização. É a *cultura* que fornece informações adicionais e ajuda os nossos cérebros a fazer sentido das informações do ambiente. Mas mesmo esse processo está determinado e limitado pela biologia humana.<sup>28</sup> Em que sentido?

Segundo alguns autores como o antropólogo F. T. Cloak, haverá interações genéticas que formam configurações específicas do sistema nervoso central (*cultura interna* para este conjunto de instruções culturais no sistema nervoso) que podem ser concebidos como “receptores de ordem superior” ou “módulos cognitivos”. Haverá igualmente uma *cultura material* fruto das nossas experiências no meio ambiente que nos rodeia, na essência as relações e alterações desenvolvidas nas estruturas materiais mantidas e originadas por estas instruções.<sup>29</sup> E numa analogia com os “*loci* de genes” — uma localização específica de uma característica (alelo) num cromossoma —, também se podem considerar os “*loci* de cultura” e que podem ser inferior aos genéticos, se bem que o número de *alelos culturais* será muito superior aos *alelos genéticos*.

Richard Dawkins que na sua obra “O Gene Egoísta” estava à procura de um termo semelhante ao de gene para o «replicador cultural» e denominou-o de *meme*, procurando reforçar a analogia entre a transmissão cultural e a genética. O «meme seria uma unidade de transmissão cultural ou de *imitação*» capaz de explicar o

desenvolvimento cultural em termos darwinianos.<sup>30</sup> Alister McGrath expõe extensamente a redundância do conceito meme.<sup>31</sup>

O bioquímico eslovaco Ladislav Kovác também reconhece o carácter controverso do conceito de meme, mas como a cultura brota dos caminhos que toda a pessoa humana (adulto ou criança) ou as suas comunidades, incluindo as religiosas através das suas Igrejas, percorrem no espírito e na matéria para conferir um sentido ao universo, como Robin Hodgkin escreveu — *all human culture springs from the way, the process, by which we (a parent and child, a community, a Church) “make sense of the universe”*<sup>32</sup> — o que Kovác pretende acentuar é este limite de possibilidades de significação cultural.

A cultura é um conjunto coerente e abrangente das significações específicas que os grupos humanos atribuem aos sinais do mundo, para além das significações que são comuns a todos os seres humanos e que lhes são impostas pela respectiva biologia. Mas há significações específicas que determinam o comportamento dos indivíduos e do grupo social como um todo. Funcionam como uma *cola* que amarra todos os indivíduos em conjunto e como um sinal distintivo de pertença. E esse grupo de significações cultural específico tem um espectro relativamente abrangente, desde artefactos simbólicos, por exemplo obras de arte, produtos da indústria do entretenimento ou mesmo crenças religiosas.

NA CIÊNCIA O HOMEM OBSERVA e interroga a Natureza e o Cosmos, procurando ordenar e conferir uma explicação aos factos e fenómenos observados. Descreve e explica mas não “capta” os fenómenos, como refere Le Fanu com o exemplo da composição química da água, H<sub>2</sub>O. Mas nada diz sobre a tepidez e a humidade da chuva de verão, ou na pureza e a frescura da neve no Inverno.<sup>33</sup> São ordens de realidade diferentes; uma que sem grande precisão este autor atribuiu ao âmbito da ciência, a ordem da materialidade, a segunda ordem da realidade. A outra mais essencial, atribuída ao campo da filosofia, é a ordem não-material.

Regressando aos domínios da ciência temos de reconhecer-lhes *planos hierárquicos*, o que simplifica em cada plano a informação a organizar, como quem viaja de avião e que vai perdendo informação à medida que sobe, mas ganhando novas perspectivas mais globais. O que é essencial, porém, é que se não perca *coerência* entre os diferentes planos de organização hierárquica. E no mesmo sentido de reduzir a informação com que os investigadores têm de lidar a nível da mente e do corpo, como referimos, o homem socorre-se da *cultura* onde vive, em que *confia* como base de trabalho para erguer a sua investigação. Por isso a ciência não se deixou arrastar pelas correntes do pós-modernismo, isto é, pelo *relativismo científico*, como parece ter sido o caso da Arquitectura contemporânea.

Os cientistas lidam com *puzzles* da natureza em que os sinais recolhidos são muito diferenciados entre si. Prosseguindo na analogia, os cientistas não lidam com *labirintos*, onde tudo parece muito igual precisamente para confundir e desorientar a pessoa que neles circula. Nem todos os cientistas operam profundas revoluções de técnicas instrumentais ou conceptuais, e mesmo os grandes génios são-no porque estão aos ombros de muitos que os precederam. A *tradição científica* não sufoca a originalidade eficaz com impacto nas comunidades científicas e na sociedade em geral. Não é este, porém, o panorama mundial da Arquitectura. É que com o apelo

à tradição, o estudante de Arquitectura não teria ficado sozinho com a sua criatividade e o seu ego, e nem todos são génios de originalidade.

Mas o facto de a ciência moderna não ter caído no relativismo científico pós-moderno, não a isenta da necessidade de uma reflexão crítica sobre o paradigma científico oriundo do iluminismo cartesiano e do positivismo. Em primeiro lugar porque, como aponta Pascal Pic, o «dualismo cartesiano afastou o Homem da natureza e concedeu-lhe um lugar aparte. Por outras palavras, o corpo pertence à história da vida, mas não a consciência ou a alma»<sup>34</sup>. Acresce que o método de Descartes retira do campo do saber todo um universo fascinante, o da inteligência dos animais<sup>35</sup>, a que a natureza humana não é inteiramente alheia; o homem também tem uma história natural. Numa bela frase de Pic, «o Homem é mais do que o Homem»<sup>36</sup>.

Há ainda uma outra razão que desenvolveremos de seguida, mas que decorre do desequilíbrio que está a surgir entre os progressos científicos e tecnológicos e respectivos artefactos, e a capacidade humana de conferir sentido a tanto material relevante. Daí ser necessário, também na ciência, partir em busca de uma perspectiva mais completa e coerente sobre como a pessoa humana adquire o seu conhecimento, o inova, manipula e o valoriza ou desvaloriza numa perspectiva humana. E carece de reequacionar, melhor ainda encontrar um ponto de equilíbrio, os dois pólos extremos onde se vê colocado: o da «mente rasa» ou o de um «supervisor de poderes ilimitados acima do mundo», tema que retomaremos ao longo dos próximos capítulos. Há pois que repensar o paradigma científico a partir das raízes dos modos de conhecer do homem, da pessoa humana.

## O crescimento da ciência moderna e a premência dos valores éticos

A partir de finais do século XVI, com Galileu emerge a ciência moderna da matriz cultural judaico-cristão europeia. E a partir do seu *plano inclinado* e da sua *luneta*, até aos computadores dos nossos dias, aceleradores de partículas ou *microchips* de DNA, são os *instrumentos científicos* que na essência têm vindo a definir o horizonte da pesquisa em ciência. Desta forma, a evolução dos artefactos tecnológicos contribuiu para substituir as vagas e mais ilusórias *crenças* dos homens dos primórdios da História até à Idade média, por *convicções justificadas*. Digamos convicções que resultam de uma *activa interrogação* da natureza através da experimentação e não de uma *observação passiva*. São as convicções justificadas que vulgarmente se designam no seu conjunto por *conhecimento científico*. É à relação entre tais convicções justificadas e as outras crenças que Ladislav Kovác denomina de “quociente epistémico de cultura”.<sup>37</sup> Portanto as diferentes culturas humanas podem diferir nos seus *quocientes epistémicos*. E um mais elevado quociente epistémico pode ser entendido como “medida” da civilização humana de uma dada época.

Kovác prossegue enfatizando que a queda da utopia comunista deve ser a lição mais importante que a humanidade pode retirar para o entendimento das implicações no mundo real sobre a natureza dual da cultura. Dualidade que se patenteia através do crescimento em número e complexidade dos artefactos tecnológicos que grosseiramente corresponde ao crescimento *exponencial* da ciência nos últimos dois séculos. Mas este crescimento está a tornar-se cada vez mais rápido, está a converter-se num

crescimento *hiperbólico*, cujas consequências foram analisadas por Eigen e Winkler. Num crescimento exponencial podem coexistir diferentes variantes a competirem umas com as outras. Mas quando o crescimento se torna hiperbólico, apenas uma única variante prospera e desloca todas as outras. Qualquer nova variante, por mais forte que seja a sua vantagem selectiva, não tem nenhuma hipótese de sobrevivência.

O que caracteriza o crescimento hiperbólico é que tende para infinito num tempo finito. Este ponto temporal designa-se em matemática por *singularidade*. Extrapolações sobre o recente crescimento hiperbólico indicam que a humanidade deverá alcançar uma singularidade tecnológica algures dentro dos próximos 50 anos. A conclusão é inexorável: mesmo que um infinito real possa não ser atingido, haverá uma transição fundamental a ter lugar por meados do século XXI. Este tipo de profecia foi apresentado, talvez pela primeira vez na década de 1950, por John von Neumann e Stanislav Ulam, mediante o desenvolvimento do primeiro modelo matemático para um autómatos celular auto-replicante.

Nas sociedades antigas as mudanças tecnológicas eram lentas, raramente perceptíveis no lapso de uma geração. «Uma grande invenção só se tornava disponível nas gerações seguintes». Por exemplo, a redescoberta da electricidade pela idade moderna por meados do século XVIII, pois o fenómeno já era conhecido dos egípcios, só se volveria numa realidade quotidiana nos finais do século XIX. «Hoje, as mudanças processam-se num ápice, conduzindo à alteração de hábitos e a constantes reformulações do saber. Este facto gera uma forte percepção de que tudo muda e de que nós somos os agentes do futuro. Neste contexto gerou-se uma verdadeira indústria do futuro. Nas tecnologias sobretudo. Com um paradoxo sintomático. Cada vez que se anuncia um novo *gadget*, toda a gente sabe que ele terá um curto período de vida e em breve estará obsoleto. E, mesmo assim, são milhões que correm a comprá-lo. Basta pensar nos telemóveis ou no *software*. Aliás, a tecnologia contemporânea assenta toda a sua lógica e dinâmica numa constante superação de si mesma. [...] Na base desta extraordinária aceleração tecnológica temos a ciência. É ela que realmente tem permitido a emergência do novo. Sendo certo que a ciência se dedica ao aprofundamento da compreensão das coisas, hoje, ela não é indissociável da aplicação desse saber acumulado. Ou seja, a ciência actual, à maneira de Marx, não se fica pela interpretação do mundo, mas concorre decisivamente para mudá-lo»<sup>38</sup>.

RETOMEMOS A ESTEIRA de Kovác, a iminência tecnológico-científica e, possivelmente também económica, do ponto de singularidade, por um lado, e os visíveis problemas políticos, sociais e culturais que continuam a dividir a humanidade, por outro, são duas manifestações do mesmo fenómeno: «a enorme discrepância entre o muito que se pode fazer e quão pouco nós compreendemos sobre quem somos e o que fazemos. E é esta discrepância o principal desafio para a ciência de hoje».

Na alvorada do terceiro milénio, os cientistas sentem necessidade de reivindicar o seu direito de intervir num campo, que foi considerado no passado quase como exclusiva competência e jurisdição de filósofos e religiosos: o campo dos valores. Diz-se que «Deus perdoa sempre, o homem às vezes, a natureza nunca». Mas a *ética* é um dos melhores arrimos de que o homem e a mulher dispõem para evitar estas «vinganças da natureza»<sup>39</sup>. Um «inibidor interior». As culturas orientais que possuem uma visão muito mais holista do mundo reconhecem, como rezam os ensinamentos budistas, que

«o efeito de uma acção será sempre sentido. [...] nunca perderá o seu efeito pela simples passagem do tempo»<sup>40</sup>. Num mundo cada vez mais globalizado, tais efeitos podem ser mesmo sentidos a curto prazo. Claro que podemos remediar a negatividade de tais acções mas, como refere um mestre budista, é como curar uma perna partida — em comparação com a perna que não se partiu, é completamente diferente.

Talvez a presente crise financeira e económica que o mundo atravessa possa ser vista com uma antecipação dos efeitos do ponto de singularidade no conhecimento científico, tecnológico e económico, exprimindo uma “vingança da natureza”. Ou será, como aponta George Friedman<sup>41</sup>, ainda somente um fruto do «declínio dos preços do sector imobiliário» que tem à espreita uma realidade demográfica dos países desenvolvidos?

Começamos com convicção do nosso saber, como o da *economia de mercado*. Mesmo sem uma entidade coordenadora, julgava-se ser a procura da maximização do rendimento pessoal a levar inevitavelmente a um aumento do rendimento da sociedade. Como escreveu-o Adam Smith em “A Riqueza das Nações”, como se uma «mão invisível» orientasse o mercado. Quando muito este padecia de algumas imperfeições que se auto-corrigiam. Por isso os economistas não conseguiram prever a actual crise financeira; alguns poucos somente a intuíram. Com alguma ironia, o presidente do Brasil Lula da Silva afirmou que os economistas afirmaram saber tudo quando as crises financeiras eram na Argentina, na Bolívia, no Brasil, mas sobre a actual “nada sabem”.

A mão escondida de Smith passou a fazer parte da cultura do mundo dos negócios e os seus princípios económicos adquiriam uma aura de uma física imutável do mercado, prometendo uma economia calma e estável. Se o mercado falhasse era porque alguém nele tinha interferido. O certo é que ainda ninguém descobriu tais leis económicas imutáveis, como as da física. Ao ponto de quase sempre os economistas concordarem entre si, mas aquilo que dizem está errado.<sup>42</sup>

Perspectivando a crise financeira internacional de 2007 numa pós-visão, a verdade é que de há algumas décadas os bancos têm vindo a acumular risco, concedendo empréstimos com base cada vez em menos capital de segurança. O que se passa é que o sistema tem analogias com o *mecanismo das reacções em cadeia*, que quando o “factor de ramificação” líquido da cadeia é superior a 1 conduz inevitavelmente a evoluções exponenciais e a uma *explosão* como a de uma reacção nuclear ou de uma mistura de hidrogénio e oxigénios gasosos em proporção próxima de 2 para 1. O risco de explosão deste tipo de reacção pode ser evitado fazendo aumentar a velocidade com que os propagadores da cadeia desaparecem, até o “factor de ramificação líquido” ser inferior à unidade; então o sistema evolui para um regime estacionário. Se houvesse a noção de que o mercado corria este tipo de risco, o “factor de ramificação” poderia ser diminuído aumentando as reservas de capital de segurança para conceder empréstimos. E o “factor de ramificação” vai para além do próprio sistema financeiro, pois pode ser ampliado em função dos níveis de confiança dos clientes e no mercado.

Nos anos 70, os bancos comerciais americanos concediam empréstimos apoiados em 90% do capital; actualmente apoiam-se em 60%. Os bancos de investimento que tinham um nível de alavanca de 15/1 em 2007, passaram a investir com um nível de 30/1.<sup>43</sup> Todas estas medidas aumentaram a circulação de capitais, as trocas e, conseqüentemente, possibilitaram a criação de valor das mercadorias e dos serviços e o lucro, mas com elas se deve ter ultrapassado o mencionado factor de ramificação líquido da cadeia. Criou-se uma «super bolha de crédito», muito dele aplicado em «maus investimentos».



Para além da carência de bons modelos para avaliar o risco, a sua subavaliação foi muito fruto de um *conflito de interesses*. De acordo com o acordo Basileia II de 2004, os rácios de capital para os bancos passaram a estar dependente dos *rating* dos seus activos. Mas, «a origem do conflito de interesses está no facto de as agências de *rating* serem contratadas e pagas pelos eminentes dos produtos financeiros e não pelos investidores a quem se destina a informação». Assim sendo, «as agências de *rating* ficavam demasiado próximas dos objectos de avaliação». Nestas condições a actividade de *rating* não consegue ser neutra e ainda por cima não era regulada.<sup>44</sup>

Havia sinais de riquezas desmedidas, mesmo para um nível optimista de uma actividade humana, mas o lucro ia crescendo e, sem disso se aperceberem, países viviam artificialmente acima das suas possibilidades em riquezas humanas e materiais. Convictos da “perfeição” do mercado, e sem nenhuma percepção do risco explosivo que se aproximava, os reguladores fiscalizavam com pouco zelo as regras estabelecidas, pois os lucros cresciam, ou tinham dificuldade em vencer a opacidade dos novos instrumentos financeiros. Os fins justificavam os meios e as regras não são entendidas como normas morais. Bem pelo contrário, tais regras são muitas vezes entendidas como excessos de segurança e um entrave à liberdade do mercado. Daí acrescem ainda abusos e fraudes. Os bancos e as empresas parecem ter perdido a sua missão social, para só terem deveres para com os accionistas na maximização dos seus lucros de que eles mesmos beneficiavam. E uma medida social em si mesma bem intencionada, como a de proporcionar uma casa a cada americano, por ser aplicada de um modo desproporcionado por *excesso de crédito*, conduziu à crise do *subprime* das imobiliárias americanas que foi o disparo imediato da crise.

Produtos bancários “tóxicos” e outros circunstancialismos, como o tipo de “jogos de casino” em que alguns bancos se envolveram, acelerados pela globalização da economia de mercado e da enorme velocidade de movimentação dos capitais, criaram o palco para a crise económica que se vive em 2008 a 2012 e cujas consequências são bastante imprevisíveis. Sobre este “modelo explicativo da crise financeira” já havíamos escrito um artigo de opinião no quinzenário lousanense o “Trevim” em 23 de Outubro de 2008.<sup>45</sup> Mas de muito maior fôlego em língua portuguesa aponte-se a obra “Crise Financeira Internacional”, escrita a duas mãos brasileiras e três portuguesas, e editada pela Imprensa da Universidade de Coimbra.<sup>46</sup>

Os responsáveis pelas instituições financeiras americanas destruíram o seu mais precioso activo, a *confiança*. A actividade bancária oculta favoreceu também a proliferação de práticas ilegais e imorais, como o caso Madoff. A crise financeira transmitiu-se rapidamente à actividade económica, mesmo à das economias emergentes, julgadas protegidas de tais efeitos. A crise não foi tanto de liquidez, mas muito mais de confiança e incertezas dos mercados. «A opacidade das inovações financeiras contribuiu decisivamente para a incerteza e a desconfiança que se instalaram nos mercados financeiros». A queda das bolsas reduziu a riqueza das empresas e das famílias. Nos bens duráveis um dos sectores mais afectados foi o sector automóvel, importante e simbólico; nos Estados Unidos em 2008 a diminuição de vendas foi de 18%. Se globalmente os dados americanos são menos negativos que os da Grande Depressão, os mundiais são iguais ou piores.<sup>47</sup>

Crise financeira seguida de uma crise económica. E quando nos inícios de 2010 as agências de *rating* e os mercados financeiros colocam no mesmo barco países tão



diferentes e com desempenhos globais tão diferenciados na competitividade industrial e económica e no consumo interno, como Portugal, Irlanda, Grécia e Espanha — que os ingleses designam depreciativamente pelo acrónimo inglês PIGS —, temos de reconhecer que à crise económica sobreveio um “terramoto financeiro”; tudo se iguala nos escombros.

Num ambiente de forte globalização e de circulação da informação em rede informática, fruto de avanços tecnológicos da *world wide web*, os erros são fortemente ampliados. Como existirão sempre erros, um modo de os limitar seria precisamente o de incrementar as normas de segurança da concessão de créditos e fomentar os *valores éticos* na gestão financeira. Contudo, verificou-se precisamente o oposto.

Então onde buscar uma medicina ou um médico para a Cultura e para a Ciência? Em 1959, C. P. Snow na sua famosa conferência sobre “As Duas Culturas” apercebia-se da existência de dois mundos culturais — ciências e humanidades — representados por dois grupos de intelectuais, com gente igualmente inteligente, mas que haviam cessado de comunicar entre si na esfera intelectual, psicológica e moral, como se nada de comum houvesse entre eles. E argumentava que a cultura sofria pela existência de um fosso entre estes dois mundos e que os humanistas, dada a especialização científica, conheciam bem pouco dos princípios da mesma ciência. Hoje, o que podemos reconhecer com Michael Polanyi, é o domínio da ciência sobre toda a forma de pensamento,<sup>48</sup> ampliado pelo crescimento hiperbólico da tecnologia científica. Mas o certo é que a ciência ainda não é entendida universalmente como uma forma de cultura. Eis um tipo de medicina a cultivar, como Kovác bem enfatiza: *«Ignoring the fact that science is an integral part of human culture is a serious error if we want to overcome humanity's problems»*<sup>49</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> José Cornélio da Silva, “Raul Lino. Uma busca entre Tradição e Modernidade - 1879-1974”, em [http://www.free-portugal.info/il\\_1999\\_j\\_cornelio\\_da\\_silva\\_raul\\_lino.htm](http://www.free-portugal.info/il_1999_j_cornelio_da_silva_raul_lino.htm); acesso 10 de Março de 2010.

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> Faz-se uma distinção gráfica entre «citações» com aspas distintas das do simples realce ou de outros sentidos especiais que queiramos emprestar a certas “palavras” ou frases.

<sup>4</sup> Ver em [http://architecture.nd.edu/inside\\_the\\_school/traditional\\_architecture.shtml](http://architecture.nd.edu/inside_the_school/traditional_architecture.shtml); acesso em 27 de Maio de 2008.

<sup>5</sup> M. Kruger, “Unidade Pedagógica Central – Pólo II”, *Rua Larga*, vol 24, Abril 2009, pp. 53-56; itálicos meus.

<sup>6</sup> Christopher Alexander, Sara Ishikawa, Murray Silverstein with Max Jacobson, Ingrid Fiksdahl King, Shlomo Angel, *A Pattern Language. Towns, Buildings, Construction*, Oxford Univ Press, New York, 1977.

<sup>7</sup> *Id.*, pp. 26-28.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 62.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 115-116.

<sup>10</sup> *Id.*, p. 123.

<sup>11</sup> *Id.*, p. 83.

<sup>12</sup> Em <http://zeta.math.utsa.edu/~yxk833/PLreview.html>; acesso em 14 de Junho de 2009.

<sup>13</sup> Alexander *et al.*, *ob. cit.*, p. xli, xlii.

<sup>14</sup> José Gil, “Em Busca da Identidade. O desnorte”, Relógio d’Água, Lisboa, 2009, p. 20.

<sup>15</sup> Eça de Queiroz e Ramalho Ortigão, “As Farpas. As Farpas originais de Eça de Queiroz”, coord. Maria Filomena Mónica, Principia, Cascais, 2004, p. 322.

<sup>16</sup> Texto adaptado de S. J. Formosinho, “Uma releitura de Jorge Luís Borges e de Michael Polanyi a propósito de uma reconstrução epistemológica entre Arte e Ciência”, em *Transnatural*, Paulo Bernaschina (editor), Artez, Coimbra, Dezembro 2006, pp. 137-149.

- <sup>17</sup> Em <http://www.katarxis3.com/> acesso em 30 Junho 2006; New science, new urbanism, new architecture?
- <sup>18</sup> Space Syntax, [www.spacesyntax.com](http://www.spacesyntax.com/); e [www.spacesyntax.org/publications/changingface/changingface.htm](http://www.spacesyntax.org/publications/changingface/changingface.htm); acessos em 28 de Junho 2006.
- <sup>19</sup> Em <http://cadernosdeviagem.blogspot.com/2006/03/museu-guggenheim-bilbao.html>; acesso em 5 de Julho de 2009.
- <sup>20</sup> Em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Buckminster\\_Fuller](http://pt.wikipedia.org/wiki/Buckminster_Fuller); acesso em 5 de Julho de 2009.
- <sup>21</sup> Nikos A. Salingaros, "Towards a biological understanding of architecture and urbanism: lessons from Steven Pinker", *Katarxis*, nº 3.
- <sup>22</sup> Steven Pinker "The Blank Slate: the modern denial of human nature", Viking Penguin, New York, 2002.
- <sup>23</sup> Salingaros, *ob. cit.*
- <sup>24</sup> Giampaolo Rossi, "Il cristiano e l'arte: per la cultura della speranza", em "Riconquistare lo Spazio Sagrado", Il Bosco e La Nave, Roma, 1999, pp. 9-15.
- <sup>25</sup> S. J. Formosinho, "Uma intuição por Portugal", *Artez*, Coimbra, 2009, p. 98.
- <sup>26</sup> Em <http://www.fastcomp.any.com/1650533/the-end-of-sprawl-obama-administration-to-take-new-urbanism-mainstream>; acesso em 21 de Maio de 2010. Agradeço ao meu amigo Arq. José Cornélio da Silva o ter-me enviado este *site*, devidamente comentado.
- <sup>27</sup> O Epimeteu, segundo a tradição clássica era o irmão do Prometeu (o tal que foi condenado por roubar o fogo sagrado aos deuses!), o Epimeteu ficou a guardar a caixa de Pandora mas não resistindo à curiosidade de a abrir, apesar das recomendações para o não fazer,...deixou sair todos os males do Mundo...em desespero, ao tentar voltar a fechar a caixa, só conseguiu não deixar escapar a ... Esperança!; em Grego "epimeteu" significa "aquele que só pensa depois!"
- <sup>28</sup> Ladislav Kovác, "Science, an essential part of culture", *EMBO reports*, vol. 7, nº 2, 128-132 (2006).
- <sup>29</sup> Kovác, *id.*. Alister McGrath, "Deus de Dawkins", *Aletheia Editores*, Lisboa, 2008, pp. 156-160.
- <sup>30</sup> Alister McGrath, *ob. cit.*, p. 156.
- <sup>31</sup> *Id.*, 156-173.
- <sup>32</sup> Robin A. Hodgkin, "The Roots of Culture", *Tradition & Discovery*, vol.18, nº 3, 30-32 (1991-1992).
- <sup>33</sup> Le Fanu, "Porquê Nós? O mistério da nossa existência", *Civilização Editora*, Porto, 2009, p. 40.
- <sup>34</sup> Pascal Pic, "Nova História do Homem", *Círculo de Leitores*, Lisboa, 2009, p. 287.
- <sup>35</sup> *Id.*, p. 303.
- <sup>36</sup> *Id.*, p. 322.
- <sup>37</sup> Kovác, *ob. cit.*
- <sup>38</sup> Leonel Moura, "O novo futurismo", *Jornal de Negócios*, 23 de Outubro de 2009, Weekend; em <http://www.jornaldenegocios.pt/index.php?template=SHOWNEWS&cid=392687>, acesso 20 Novembro de 2009.
- <sup>39</sup> Sebastião J. Formosinho, "Nos Bastidores da Ciência. Vinte Anos Depois", *Imprensa da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 2007, p. 337.
- <sup>40</sup> Dalai-Lama, "O Caminho para a Libertação", *Círculo de Leitores*, Lisboa, 1998, pp. 101, 102.
- <sup>41</sup> George Friedman, "Os Próximos 100 Anos. Uma previsão para o século XXI", *Livros Hoje*, Alfragide, 2010, p. 166.
- <sup>42</sup> Philip Ball, "Massa Crítica", *Gradiva*, Lisboa, 2009, pp. 229-230.
- <sup>43</sup> Stephen Gandel, "American's broken banks", *Time*, 9 February 2009, p. 18-
- <sup>44</sup> Fernando Alexandre, Ives Gandra Mar, João Sousa Andrade, Paulo Rebelo de Castro, Pedro Bação, "Crise Financeira Internacional", *Imprensa da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 2009, pp. 118, 119, 121.
- <sup>45</sup> Sebastião Simões, "Um modelo para a crise financeira", *Trevim*, 23 de Outubro de 2008, p. 16.
- <sup>46</sup> Fernando Alexandre, *et al.*, *ob. cit.*
- <sup>47</sup> *Id.*, pp. 114, 133, 137, 141, 153.
- <sup>48</sup> Richard Gelwick, "The christian encounter of Paul Tillich and Michael Polanyi", *Tradition & Discovery*, vol.35, nº 3, 7-20 (2008-2009); p. 15.
- <sup>49</sup> Kovác, *ob. cit.*

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAP. 2. COGNIÇÃO E CONHECIMENTO

Escreveu William Shakespeare em “*Much Ado About Nothing*”: «nunca houve nenhum filósofo que suportasse uma dor de dentes pacientemente». Perante esta reflexão que é profunda, se bem que pareça uma trivialidade, Ladislav Kovác argumenta que talvez o *sufrimento* constitua, de facto, a experiência mais radical da existência humana.<sup>1</sup> Por que razão, questiona-se este bioquímico? Ele mesmo responde: o sofrimento é muito poderoso em nos convencer que o mundo tem uma existência real, porque deste modo o experienciamos e não apenas o observamos. É que *observar e experienciar* são radicalmente diferentes. E no mesmo sentido argumenta que a proposição «Eu experiencio, logo existo» é uma expressão muito mais profunda da realidade humana do que a de Descartes: «Eu penso, logo existo».

### A base química da cognição

Parafraseando Galileu ao afirmar que «a natureza está escrita numa linguagem matemática», Kovác advoga, numa perspectiva biológica, que «a vida está escrita numa linguagem química»<sup>2</sup>. Em consonância com esta perspectiva, modifica um diagrama de George A. Miller sobre as disciplinas que foram convocadas para a emergência, em 1960, das “Ciências da Cognição”, como uma aventura interdisciplinar da Psicologia, Linguística e Ciências da Computação e ainda, de um modo um pouco mais periférico, das Neurociências, Antropologia e Filosofia.<sup>3</sup> Mas o diagrama de Miller ignorava a Química, que, pela mão de Kovác, surge agora no centro.

Retomemos o «eu penso, eu sou» cartesiano. O “eu” seria a alma (razão pura) que animava e comandava o “corpo-máquina”, num dualismo mente/corpo que durante séculos guiou os filósofos e pensadores no entendimento da *consciência* e do *livre arbitrio*. No tempo de Descartes a química ainda não havia nascido como ciência e o *relógio* era o protótipo mais conseguido de um mecanismo. Logo o melhor modelo de que Descartes dispunha para explicar o funcionamento do corpo do homem e dos animais.

Modernamente este dualismo regressou ao modelo cognitivo da inteligência em termos computacionais: a mente é o *software* a funcionar num *hardware* que é o nosso cérebro. O computador substituiu o relógio. Só em tempos mais recentes este modelo dualista fracassou. Por um conjunto de razões, das quais a primeira vem com o papel das *emoções* indispensável na actuação plena da razão humana. Esta temática

surge com as investigações de António Damásio apresentadas para o grande público no seu livro “O Erro de Descartes”.<sup>4</sup> «As emoções são indispensáveis para a nossa vida racional. A natureza e a extensão do nosso repertório de respostas emocionais não depende exclusivamente do nosso cérebro, mas da sua interacção com o corpo, e das nossas próprias percepções do corpo. O corpo representado no cérebro constitui-se num quadro de referência indispensável para os processos neurais que nós experienciamos como sendo a mente». Ou ainda, como refere Damásio, *se não há corpo não há mente*: «A ideia de que a mente emerge do organismo inteiro como um conjunto pode ser, pelo menos inicialmente, encarada como contra-intuitiva. Ultimamente, o conceito de mente mudou-se do etéreo nenhures que ocupava no século XVII para a sua actual residência no ou em volta do cérebro, o que constitui uma despromoção mas continua a ser uma posição digna. Pode parecer um exagero sugerir que a própria mente depende das interacções cérebro-corpo em termos da biologia evolucionária, de ontogenia (desenvolvimento individual) e de operacionalidade. Porém, tente acompanhar-me. O que sugiro é que a mente emerge, sem qualquer sombra de dúvida, da actividade nos circuitos neurais, mas que a evolução deu forma a muitos desses circuitos de acordo com as necessidades funcionais do organismo, e que uma mente normal só acontecerá se esses circuitos contiverem representações básicas do organismo, e se continuarem a representar os novos estados em acção. Em suma, os circuitos neurais representam o organismo continuamente quando este é perturbado pelos estímulos físicos e socioculturais ambientes, e quando actua nesses ambientes»<sup>5</sup>.

Os poetas encontram formas belas de descrever a vida e a realidade, que a ciência vai revelando com grande esforço. Por isso não resisto a invocar Camões nos versos abaixo, em que encontro ressonância de pensamento com estes ensinamentos de Damásio,

*«Transforma-se o amador na cousa amada,  
Por virtude do muito imaginar»*

A metodologia mecanicista cartesiana é igualmente posta em questão por Damásio, que «defende uma fusão do estudo neurobiológico com a investigação psicológica numa abordagem integrativa das emoções e da razão». Neste campo, o dividir o acto cognitivo nas suas componentes não conduz a um entendimento completo da cognição. É todo o corpo que é visto como um “órgão” cognitivo.

Uma outra mudança paradigmática diz respeito ao papel do *inconsciente* cuja relevância havia sido mostrada por Sigmund Freud. Hoje reconhece-se que a *deliberação consciente* pode ser apenas uma *monocamada* de um vasto campo adaptativo inconsciente.<sup>6</sup> Aliás, a consciência pode ter mais a ver com a componente emotiva do que com a razão.

Na esteira de Kovác, convém ainda reconhecer que a compreensão dos mecanismos cognitivos se enquadra em termos de evolução biológica, que surgiu com a origem da vida. Como enfatizou Karl Popper, «desde a amíeba até Einstein, o crescimento do conhecimento foi sempre o mesmo»<sup>7</sup>. A cognição já não surge como apanágio do ser humano, mas vai emergindo ao longo do percurso da evolução dos seres vivos. Brian Goodwin, que inventou o termo de *biologia cognitiva*, vai começar a interpretar a cognição como um fluxo de informação. A um nível molecular, fruto

de interacções entre moléculas, mais especificamente a nível das proteínas, que conseguem discriminar entre diferentes ligandos.

Em contraste com as reacções químicas que possuem um carácter escalar, as transformações bioquímicas têm um carácter vectorial pois se processam numa rede espaço-temporal na qual ligandos (moléculas de soluto, iões, grupos moleculares e compostos catalíticos) vão ser conduzidos de um local para outro. Vejamos, uma proteína é uma construção molecular espacialmente assimétrica, e com um número apreciável de *sub-estados* fruto de interacções de fraca energia, de ligações de hidrogénio e electrostáticas que se vão adicionar às mais fortes ligações covalentes entre os diferentes átomos, e que vão determinar o esqueleto estrutural da mesma proteína. Se a estrutura da proteína só admitisse uma única conformação, não podia constituir uma fonte de cognição. Seria tão inerte como uma pedra.

Para as proteínas mais correntes a sua função cognitiva começa por uma ligação específica a um certo ligando. Mas não é verdadeiramente a estrutura mais rígida da proteína que selecciona o ligando. Mesma na ausência do ligando, a estrutura global da proteína percorre permanentemente os seus sub-estados e quando um ligando está presente vai ligar-se a um destes *sub-estados* que a proteína consegue assumir. É como se a molécula da proteína tivesse uma estrutura suficientemente flexível para permitir um “comportamento exploratório” na busca da espécie molecular ou atómica da sua vizinhança com que se vai ligar. É como se as moléculas de proteínas fossem *sencientes* ao meio ambiente, e é sobre esta recepção e transmissão de sinais que assenta a base química da cognição.

Mas um ligando é somente um *senal*. Sinal este que vai ser transmitido ao longo do tempo e de um local da proteína para outro local, num espaço tridimensional. A proteína recebe sinais e transmite sinais. Este tipo de acção é particularmente evidente nas proteínas que actuam como enzimas, e que são verdadeiros “motores moleculares”. Mas há uma *selectividade* da proteína perante os ligandos disponíveis, que vão seguidamente desencadear *respostas pré-programadas*. Há pois uma acção de *reconhecimento* do ligando e de *significação* na resposta.

Estes princípios da cognição a nível molecular aplicam-se a todos os outros níveis, celular, organismos, sociedades e, nestes termos, a vida assemelha-se às “bonecas russas”. A níveis mais elevados o carácter *senciente* (*sentience*) traduz-se por sensibilidade e excitabilidade, mas continua a explorar alternativas pré-programadas.

A todos os níveis hierárquicos, a cognição é um processo dual de sensação e de acção. No ser humano a acção pode ficar plenamente internalizada sob a forma de pensamentos. O pensar, por analogia com o sonhar, pode ser visto como “actividades” motoras de índole abstracta.

O que Kovác realça é que nos processos vitais de cognição há bastante menos de processamento de informação do que as metáforas de «*life as information*» ou de «*life as computation*» deixam pressupor. Todos os níveis de complexidade, das moléculas, às células, aos tecidos, aos seres vivos, às instituições sociais e à cultura, representam *conhecimento corporalizado* que se foi acumulando ao longo do tempo e seleccionado e preservado pela selecção natural. Muito na sua essência, a cognição surge muito mais como um disparar (*trigger*) de respostas pré-determinadas que são depois seleccionadas, do que como um real processamento de informação.

## O que caracteriza o homem perante os animais?

O *Homo Sapiens sapiens*, ou “Homem de Cro-Magnon”, terá surgido há cerca de 36.000 anos a.C. no Sudoeste europeu com uma explosão de inovações tecnológicas e expressões artísticas. Deixou-nos a sua própria imagem como na bela escultura La Dame de Brassempouy descoberta pelo arqueólogo Edouard Piette numa gruta do sul de França. Inventaram a lança e o arpão, mas demonstraram igualmente um enorme interesse pela arte pois embelezavam as suas ferramentas com lindas gravuras esculpidas. Obras que deixaram perplexos os arqueólogos oitocentistas; tanta virtuosidade em trogloditas da Idade da Pedra.

Mas a sua linhagem histórica remonta a cinco ou seis milhões de anos atrás. Dois esqueletos fossilizados, praticamente completos, foram descobertas sensacionais relativamente recentes, a “Lucy” e o Rapaz de Turkana, marcaram duas fases culminantes no trajecto evolutivo do ser humano. A *decisão de se manter erecto* surge em Lucy o primeiro dos nossos longínquos antepassados a caminhar direito. Hoje reconhece-se que o homem possui a cinemática e a dinâmica correctas para andar; as nossas pernas podem andar sem qualquer controlo motor. «Acrece que, para andar, esse encurtamento dos braços e alongamento das pernas conferem a simetria e a harmonia que reflectem as leis ocultas da proporção geométrica captadas por Leonardo da Vinci na sua famosa imagem do homem “Vitruviano”»<sup>8</sup>.

A descoberta do famoso paleontólogo Richard Leake em 1984, perto do lago de Turkana, no Quénia, de um esqueleto de um adolescente da espécie *Homo erectus* com cerca de 1,6 milhões de anos, reflecte um cérebro muito alargado; tal reflecte a fase evolutiva do *cérebro progressivamente expansivo*. Os homens e as mulheres de Turkana foram os primeiros a fabricar utensílios, capacidade conferida pela destreza manual de prolongar o polegar mais uns 2 cm ao ponto de poder ficar oponível aos outros quatro dedos, e assim “comunicar” com eles. Muito em particular o máximo contacto com o dedo indicador permite a manipulação de pequenos objectos com delicados ajustamentos de pressão; nenhum primata não-humano o consegue fazer.

Finalmente, a terceira marca já apontada na explosão cultural artística do homem de Cro-Magnon vem com o *dom da linguagem*, atributo exclusivamente humano.<sup>9</sup> «Mas não existe uma visão do animal correspondente a um período: Antiguidade, cristandade, Idade Média, Renascimento, Idade Moderna, etc.. A comparação entre o Homem e o animal ou a questão do animal – sempre indissociável da do Homem que deseja separar-se dela – conhece variações entre uma concepção arcaica ou pagã que une o Homem ao mundo dos vivos – e, em sentido mais amplo, ao cosmos – e um postulado tão radical como “moderno” do animal-máquina»<sup>10</sup>.

A tradição filosófica ocidental liga a questão do animal à da técnica. Altera o conceito de hominização, fazendo sair o Homem da animalidade através da postura erecta, da libertação das mãos e da invenção de utensílios. No século XVII, Descartes conceptualiza o animal-máquina, enquanto a Europa se apaixona pelos autómatos. Toda a tradição cartesiana se empenha nesta via dos progressos da técnica.<sup>11</sup>

Como relata Pascal Pic, dois exploradores naturalistas, Savage e Wyman, em artigo publicado em Boston, em 1844, contam que viram chimpanzés na África Ocidental a usar utensílios de pedra para partir nozes. «O homem não seria, pois, o único a servir-se de utensílios! Como é possível que um facto como este tenha sido ocultado durante um século?»<sup>12</sup>.

«Num artigo, desde então canónico, publicado na revista *Nature* em 1999, uma magnífica síntese de observações realizadas por numerosas equipas durante várias décadas confirma, sem nenhuma margem para dúvidas, que estes grandes macacos têm comportamentos culturais. Todavia, a cultura não passa apenas pelo utensílio de pedra. Além dos utensílios, os chimpanzés manifestam diferenças comportamentais na comunicação, nas saudações, nas práticas de caça, no acesso a determinados alimentos, no modo de se catarem, etc.. Os chimpanzés, tal como os últimos orangotangos que sobrevivem ainda em Samatra e no Bornéu, partilham connosco estas aptidões para inovar e difundir novos comportamentos adquiridos, alguns dos quais se transmitem, tornando-se tradições e assinalando diferenças culturais entre os grupos»<sup>13</sup>.

O artigo em apreço "*Cultures in chimpanzees*"<sup>14</sup> faz uma síntese dos sete mais prolongados estudos sobre chimpanzés, num total de 151 anos de observações directas, e em que se registaram 39 padrões diferentes de comportamento. Comportamentos que são transmitidos entre diferentes gerações de animais, fruto genético mas também de uma mistura complexa de aprendizagens individuais e sociais, nomeadamente por «imitação», *viendo fazer e fazendo*.

Regressemos a Pascal Pic para sumariar esta caracterização: «São os costumes, mais do que os utensílios de pedra, que perturbam a nossa humanidade. Tanto nos chimpanzés como nos homens, observa-se um leque de comportamentos que vão dos mais sórdidos aos mais nobres. [...] Vidas sociais tão complexas requerem as noções de bem e de mal. As agressões respondem reconciliações para resolver conflitos, por vezes com mediações efectuadas por intermediários. Isto também passa por uma teoria do espírito, vistos que eles se mostram dotados de empatia e de simpatia. A mentira, a perfídia, a amizade, o riso, a tristeza e a alegria moldam a vida dos chimpanzés, bem como tantas outras manifestações da consciência de si, do outro e do grupo. Além disso, há os chimpanzés bonobos, tão próximos dos chimpanzés como dos homens. Revelam os mesmos comportamentos que os seus irmãos, mas são mais pacíficos, mais sexuais e mais dominados pelas fêmeas nas suas relações. Os bonobos suscitam mesmo um grande entusiasmo, sobretudo depois de se ter descoberto que os chimpanzés têm a mesma tendência para a guerra que os homens, desfazendo assim o mito do bom macaco selvagem»<sup>15</sup>.

Ainda pela pena de Pic, retomemos a questão da linguagem. Hoje reconhece-se os grandes macacos possuem capacidades cognitivas que durante muito tempo foram consideradas próprias do homem e que eles parecem não utilizar. Então, a questão não é saber porque falamos, mas porque não falam os nossos irmãos, os grandes macacos. «Exaptação» é um conceito muito caro a Stephen Jay Gould. Uma característica presente numa espécie, mas que aparentemente não apresenta numa vantagem adaptativa. Ora a evolução faz-se jogando com a variabilidade e sobretudo, com a plasticidade à medida que se registam alterações ambientais. Dito isto, só há que reconhecer que apesar de uma criança nascer com aptidões cognitivas para a aprendizagem da linguagem articulada, senão passar os primeiros anos de vida num contexto social humano, não falará.<sup>16</sup> Pelo que retomo a questão atrás formulada, por que é que os macacos não falam? E continuo a interrogar-me: será que a comunicação tácita entre eles lhes bastava, por neles estar mais desenvolvida do que no homem?

Não obstante, «a animalidade é a pior invenção de uma parte da humanidade. A animalidade justifica dois cenários com consequências funestas: o primeiro faz-nos



afundar numa neurose, dando-nos a impressão de nos aproximarmos de Deus através do aviltamento dos animais; o segundo, criando um conceito diabólico ao serviço de todas as exclusões e muitos extermínios. Levi-Strauss conhece os sofrimentos e os genocídios de que foram vítimas os povos das Américas, esses índios que os conquistadores consideravam animais»<sup>17</sup>.

As terríveis violências cometidas pelos conquistadores da América e os genocídios cometidos levaram Carlos V a suspender as conquistas deste Novo Mundo a 16 de Abril de 1550, na sequência de preocupações de teólogos e juristas espanhóis. Quatro meses depois convocam um congresso que levou a debates vivos entre Frei Bartolomé de Las Casas, que defendia os índios e os seus direitos junto dos reis de Espanha, e Ginès de Sepúlveda, cónego de Córdoba, que procurava justificar a brutalidade exercida para submeter «bárbaros». As ordenações publicadas em Valladolid, em 1556, acabam por autorizar o recomeço da reconquista, mas sem violência, o que não impediu, na prática, a continuação das barbaridades.<sup>18</sup>

Se o uso de utensílios já nos surpreende nos chimpanzés, que dizer de um polvo que carrega um coco com os seus tentáculos, para protecção e abrigo, como se ilustra num vídeo na *internet*.<sup>19</sup>

## As bases químicas da Biologia cognitiva

Segundo Radnitzky & Bartley<sup>20</sup> a cognição deve ser analisada numa perspectiva evolutiva, *epistemologia evolucionária*, em que a cognição não é apenas apanágio do homem, mas de todos os organismos vivos, mesmo dos celulares e protocelulares, perspectiva que se cruza com a da biologia cognitiva. Então o que distingue o homem dos outros animais, mesmo dos animais inteligentes?

A descoberta da estrutura do DNA por Watson e Crick teve um enorme impacto em toda a ciência e no grande público. A *hélice dupla* é um fenómeno extraordinário pois é surpreendente que a elegante simplicidade das suas estruturas pudesse conter a promessa de desvendar todos os genes dos seres vivos: «a soletração de todos os genes revelaria a *verdadeira causa* dos seres vivos e de como as mudanças e mutações ao acaso nesses genes poderiam originar a sua transformação evolutiva uns nos outros»<sup>21</sup>.

Mas a elegante simplicidade da estrutura do DNA<sup>22</sup> começa a revelar-se enganadora quando os geneticistas começaram a descobrir que os genes deviam actuar de alguma forma em unísono num contexto de formas muito complexas. Os genes não actuam como uma cadeia de causas, mas como uma *rede*. Há genes-mestres que determinam a organização tridimensional de outros genes. A descoberta mais importante, contudo, foi a de que «são precisamente os *mesmos* genes “mestres” que engendram as estruturas tridimensionais de *todos* os seres vivos: das rãs, dos ratos, e até, dos seres humanos. Os mesmos genes-mestre que fazem com que a mosca tenha a forma de uma mosca, e um rato a forma de um rato. Como observou o influente biólogo Stephen J. Gould, a “importância central” de tais conclusões “não está na descoberta de algo anteriormente desconhecido - *mas no seu carácter explicitamente inesperado*”<sup>23</sup>.

A partir de meados de 1990 surge uma nova genética a culminar com os projectos genoma, para «distinguir prontamente uma forma de vida de outra». O que foi desconcertante foi a «surpreendente *escassez* de genes para a tarefa de modelar a diversidade

e a forma dos seres vivos, bem como a sua quase equivalência, por um âmbito tão vasto de complexidade, desde as bactérias aos seres humanos. [...] As bactérias poderiam parecer simples - pouco mais do que uma gota de reacções químicas interactivas, rodeadas por uma parede celular - mas sendo milhares de milhões de vezes mais complexas do que a matéria inanimada (tal como um seixo) não são na realidade nada simples. Os seus genomas variam em tamanho, desde os 470 genes do micoplasma (que causa pneumonia), que se presume serem o mínimo irredutível necessário para um organismo funcionar e reproduzir a sua espécie, até aos 8000 genes das bactérias do solo *Mesohizobium* que promovem o crescimento das plantas»<sup>24</sup>. Seriam precisos mais mil e quinhentos milhões de anos para a emergência de organismos unicelulares mais sofisticados, tais como as leveduras. Depois com um intervalo de mais mil e quinhentos milhões de anos vêm a Explosão Câmbrica, há 500 milhões de anos, com os seres “multicelulares”. A «talentosa mosca, com os seus olhos, as suas asas, as suas patas e a sua capacidade de memória e de corte, afinal de contas, só tem um genoma de 13.600 genes, enquanto que nós, os seres humanos, os nossos primos primatas e os ratos vivemos com cerca de 26.000 genes, que mal parecem ser suficientes para sequer justificar, por exemplo, o cérebro humano, com as suas dezenas de milhares de milhões de células nervosas»<sup>25</sup>. São suficientes para as tarefas a cumprir, mas parece ser muito insignificante para nos “instruir”. Serão genes com certeza polivalentes, cada um com funções diversas.

Em 2001 foram publicados o genoma humano e subsequentemente o de outros animais, o rato e o chimpanzé, com cerca de 98% ou mais de semelhanças. Assim parece não haver nada que justifique os atributos especiais que nos distinguem dos nossos primos na escala evolutiva, os primatas.<sup>26</sup>

O poder directivo do mesmo gene-mestre Pax 6 que faz os olhos da mosca também o faz nos ratos. Os destes são do tipo de câmara, que tanto fascinaram William Palley, mas os das moscas são “olhos compostos” formados por placas de lentes posicionadas em ângulos diferentes. Segundo a explicação dominante, estes genes-mestre transformam os genes do *kit* de ferramenta universal “activando-os e desactivando-os” numa sequência díspar e em alturas diferentes, para produzir estas estruturas distintas. «A diversidade não é tanto uma questão do complemento genético do *kit* de ferramentas de um animal, mas sim da “forma” como o usamos. O desenvolvimento da forma depende da activação e desactivação dos genes, em diferentes momentos e locais, no decurso do seu desenvolvimento»<sup>27</sup>.

Mas como conceber a geração, a partir dos mesmos 2000 genes, de tipos de olhos tão complexos e distintos? Mais ainda, «a “ideia” de mosca, ou de qualquer organismo, deverá, de alguma forma, permear o genoma que lhe dá origem, pois é só sabendo que é uma mosca que os genes-mestre da mosca em fase de embrião activarão a sequência dos interruptores que irão dar origem às estruturas indicadas»<sup>28</sup>.

Biologistas do desenvolvimento vêm reconhecendo que os genes são insuficientes para se entenderem as formas e as estruturas de desenvolvimento de plantas e de animais. Por isso colocam como hipótese a existência de *campos* organizadores das formas biológicas, “campos de morfogenia” ou “campos biológicos”, ao modo da existência de campos físicos como os electromagnéticos.<sup>29</sup>

De alguma forma também podemos ver a *cultura* como um “campo biológico” das memórias colectivas dos povos. Traduzem-se de um modo mais ideológico pelas

*mentalidades* e de um modo mais observável pelas estruturas sociais que possibilitam as relações entre indivíduos e são expressão dessas mesmas culturas.

## O DNA e a Inteligência Criadora

Abramos desde já um parêntese para fazer apelo ao pensamento de Anthony Flew, um filósofo que era famoso pelo seu ateísmo. Contudo, em Maio de 2004 num debate que ocorreu na Universidade de Nova Iorque, surpreendeu a assistência quando anunciou logo de início que actualmente aceitava a existência de Deus. Quando no simpósio o inquiriram sobre se os recentes trabalhos sobre a origem da vida apontavam para a existência de uma Inteligência criadora? «Sim, hoje em dia penso que sim [...] sobretudo por causa das investigações sobre o DNA. Penso que o material existente sobre o DNA, em virtude da complexidade quase inacreditável das combinações necessárias para produzir (vida), que uma inteligência teve de estar envolvida para que toda esta diversidade de elementos pudesse funcionar em conjunto. É a enorme complexidade do número de elementos e a enorme subtilidade com que interagem que me leva a esta conclusão. A possibilidade de combinação casual destes dois elementos no momento certo é realmente mínima. É, de facto, a enorme complexidade pela qual os resultados foram alcançados que me parece obra de uma inteligência»<sup>30</sup>.

O cientista israelita Gerald Schroeder apresentou uma refutação muito marcante sobre o denominado «teorema do macaco», que descreve uma experiência levada a cabo pelo *British National Council of Arts*. «Foi colocado um computador numa jaula com seis macacos. Depois de um mês a martelar no teclado [...], os macacos produziram 50 páginas impressas — mas nem uma só palavra»<sup>31</sup>.

Qual a probabilidade de nesta experiência sair um primeiro verso de um soneto de Shakespeare: «Devo comparar-vos a um dia de Verão?». Neste soneto temos 488 letras. Qual a probabilidade de matraqueando no teclado de 26 letras se obter as 488 letras na sequência do soneto. A probabilidade é  $(26)^{488} = 10^{690}$ . «Não há partículas no universo que cheguem para tomar nota das tentativas»<sup>32</sup>. «Mas se o teorema não funciona com um único soneto, será perfeitamente absurdo pensar que uma proeza como a origem da vida pudesse ter sido alcançada por acaso»<sup>33</sup>.

## O cérebro

Há seiscentos milhões de anos surgiram as primeiras criaturas marinhas, como as trilobites, com capacidade de ver e aperceberem-se do mundo exterior. Graças a duas “inovações evolutivas”, o olho com visão e de um cérebro capaz de interpretar as imagens que o olho lhe transmite.

O cérebro vai evoluir muito ao longo da escala evolutiva, mas só parece atingir o seu clímax com a emergência dos seres humanos com a faculdade da *linguagem* que permitem aos homínídeos pensar e ponderar sobre a importância de tais pensamentos, numa estratégia de sobrevivência em larga medida social. E, no entanto, os estudos da psicóloga Irene Pepperberg com o papagaio Alex, falecido a 6 de Setembro de 2007, são surpreendentes a este respeito. Foi a partir de tais estudos

que se descobriu que os papagaios não repetem apenas sons; são capazes de entender *conceitos*. Graças a novos métodos de ensino, Pepperberg estimulou Alex a aprender grupos de palavras, que ele podia colocar em categorias, e a contar pequenas quantidades, além de fazer o reconhecimento das cores e das formas. Alex chegou a chamar uma maçã de *banereja*, porque a fruta é vermelha por fora (como a cereja) e branca por dentro (como a banana).

O que foi o mais famoso papagaio do mundo tinha um vocabulário com cerca de 150 palavras, sabia identificar formas, cores, números e até sabia quanto vale o “zero”. «A sua capacidade linguística corresponde à de uma criança de dois anos, embora o seu raciocínio para resolver problemas seja equivalente por vezes ao de uma criança de quatro. Embora sendo incapaz de conversar como um ser humano, está perfeitamente apto a dizer claramente o que pretende e consegue responder a perguntas sobre mais de cem objectos diferentes. As suas últimas palavras para Irene foram: *You be good, see you tomorrow. I love you*»<sup>34</sup>.

Irene Pepperberg sublinha como “extraordinário” o facto de Alex conseguir retirar conclusões das relações entre os algarismos sem que lhe tivesse sido ensinada a correspondência entre um número e a representação visual de objectos nessa mesma quantidade. Por exemplo, o animal conseguiu perceber que quatro é inferior a cinco, mesmo sem lhe serem mostrados quatro e cinco cubos.<sup>35</sup>

Mas o homem tem uma percepção de si mesmo como um «ego autónomo e com liberdade de escolha», como referiu Adam Smith. Este «eu interno» é que permite reconhecer a cada um como a pessoa que é ao longo das transformações que o tempo imprime e das mudanças de convicções e atitudes que nos vão pautando. Este *ego* baseia-se no cérebro humano que lhe dá origem, mas tem uma realidade durável e coerente que não pode ser explicada pela transitoriedade dos impulsos eléctricos em permanente mutação dos circuitos neuronais. Daí um carácter dual de uma mente humana *espiritual*, aparentemente apartada do cérebro físico. O reconhecimento dessa realidade duradoura, mas imaterial do *ego*, cristalizou no conceito de *alma*, que na tradição cristã se tornou na marca de excepcionalidade do homem e da sua ligação ao Criador.<sup>36</sup> Na essência, a alma apreende «a verdade da dimensão transcendental da experiência humana e da inextirpável sensação do “ego” como entidade espiritual que cresce e muda com o tempo»<sup>37</sup>. Na mesma tradição cristã, há a noção de uma *lei moral* absoluta transmitida por Deus, e que procura que o homem fuja da sua natureza que lhe imprime a busca do *mal* como objectivo.

Mas voltemos à linguagem. O linguista Noam Chomsky insiste em que uma criança não aprende o significado das palavras sem uma estrutura de base. Por outras palavras, as crianças devem nascer com «um dispositivo de aquisição de linguagem». De outra forma formulariam milhares de milhares de hipóteses sem sentido.<sup>38</sup>

«As “instruções” que guiam os milhares e milhões de neurónios e formam os trilhões de conexões sinápticas que estabelecem as “ligações” dos traços de carácter e dos módulos da linguagem e da percepção (e muito mais ainda) ao cérebro estão, como constatámos, contidos num simples punhado de genes. Aqui temos. A diferença de 2% que distingue o genoma dos seres humanos do dos seus primos primatas confere-nos não só um cérebro 300% maior, mas também uma mente mais poderosa e talentosa». No feto humano são criadas uma média de vinte e cinco novos neurónios por minuto, ao longo dos nove meses em que ele vive no ventre materno.<sup>39</sup>

Será a *cultura*, em sentido lato, que faz a programação do cérebro dum bebé? Não é a cultura que faz esta programação, mas em palavras de Le Fanu, é o jovem cérebro que tem uma base biológica para se programar a si mesmo de uma forma voraz e implacável, embrulhando-se todo e integrando em si tudo o que encontra. Por exemplo, a nossa capacidade de visão é moldada pelos impulsos eléctricos gerados pelas imagens e os sons do mundo exterior que nos afectam os sentidos e o nosso próprio corpo, e “programam” os circuitos neuronais relevantes do córtex visual.<sup>40</sup>

O cérebro revela ainda uma grande plasticidade, agindo como um todo coerente em funcionamento, respondendo a perda de capacidades de funcionamento em algumas das suas zonas; partes que servem para um dado propósito, podem ser desenvolvidas para um outro.

Em 1966 o computador da IBM “*Deep Blue*” ganhou ao então campeão do mundo de xadrez, Gary Kasparov, numa partida de seis jogos. «Contudo, uma coisa é a capacidade do computador para assimilar números e jogadas de xadrez; outra é a capacidade da mente humana em manter uma conversa ou, com efeito, em assumir um qualquer tipo de comportamento humano». A metáfora do cérebro como computador cada vez se revela como mais inadequada. Um computador digital assenta na lógica rigorosa de todas as suas operações; os mesmos passos levam sempre à mesma conclusão. Um computador não funciona a nível semântico, a nível do sentido.

Também para Michael Polanyi, que desenvolveu a Teoria do Conhecimento Tácito,<sup>41</sup> o ideal de um conhecimento explícito é inteiramente auto-contraditório: é que, «privados de seus *coeficientes tácitos*, todas as palavras, todas as fórmulas, todos os mapas e gráficos, ficariam absolutamente desprovidos de sentido»<sup>42</sup>.

«O processo comparável do cérebro humano, em contrapartida, é interminavelmente fluido, uma vez que vai absorvendo, a cada momento, a avalanche do “*input* sensorial” que lhe vem dos sentidos, ajustando a sua actividade nesse sentido e rabiscando as suas “computações” pela sua superfície viva - tal como as ondas na superfície de um lago - que responde ao próprio acto da escrita»<sup>43</sup>. A imagem adequada é a de um lago quando lhe atiramos uma “pedra”, em que o padrão nos diz algo como o impacto sensorial atingiu a superfície, embora se misture com os padrões desvanecentes das anteriores pedras dos *inputs* sensoriais.

E tais padrões são hoje registados em imagens coloridas da actividade cerebral obtidos por PET (*Positron Emission Tomography*). Abarcando a memória, com a sua capacidade de integrar a experiência e o conhecimento acumulado de uma vida nos circuitos neuronais, recordando-os prontamente anos depois. Por exemplo, atente na Figura de um dálmata num fundo de folhagens: a mente é levada a impor uma ordem ao significado desconcertante das zonas de luz e de sombra, como nesta fotografia a preto e branco de um dálmata. Dezenas de anos depois, a interpretação e o seu significado serão inteiramente reconhecíveis por qualquer pessoa que tivesse visto esta imagem.<sup>44</sup>

A singularidade do rosto humano ou da entoação da voz é um dos marcos da individualidade humana, sendo o seu rápido reconhecimento uma das bases da nossa convivência social. Os estudos de topografia visual mostraram que estas formas de reconhecimento visual são altamente excepcionais. Duas formas muito distintas de memória explícita, a autobiográfica e a declarativa, fazem acender extensas zonas do córtex cerebral, mas numa distribuição espantosamente semelhante.

E «o *livre arbítrio*, em que os pensamentos imateriais podem produzir efeitos físicos, [...], criando o sentido humano da actividade, através da qual agimos sobre o mundo que nos rodeia e o influenciámos»<sup>45</sup>. A *liberdade de escolha*, ou como também é conhecido o «problema da causalidade mental», suscita uma perplexidade ainda maior do que os da percepção e da memória. Em termos estritamente científicos tal liberdade deveria ser impossível. Pois se os estados mentais implicam uma acção, tal como o estender um braço para agarrar um copo de água, como decidir não o fazer?

A terapia cognitiva mostra que é possível mudar a forma de pensar sobre os nossos próprios pensamentos. As convicções e as expectativas podem modular marcadamente a actividade neurofisiológica e neuroquímica nas regiões cerebrais envolvidas na percepção, na movimentação, na dor e nos vários aspectos do processo emocional.<sup>46</sup> E apesar de tudo o que se conseguiu provar com as tomografias crânio-encefálicas, «as características dominantes do cérebro permanecem as suas áreas “silenciosas”, com a sua capacidade para integrar e unir pensamentos, sensações e emoções, numa corrente contínua de sensibilização consciente»<sup>47</sup>. Paradoxo: quanto mais se desvenda a actividade cerebral, mais difícil se torna compreender a sua relação com a *mente*, os fenómenos interiores do eu — o cérebro é uma “coisa” física, mas a mente e os seus pensamentos e emoções não o são e permanecem inexplicáveis no contexto da “Década do Cérebro”.

Como acentua James Le Fanu, o compromisso com o materialismo foi um imenso sucesso, culminando na conquista intelectual suprema de tecer uma única e coerente visão da história do Universo. Mas existem muitas outras formas de conhecimento,<sup>48</sup> o do senso comum, o tácito dos artistas, dos cientistas e dos clínicos, o da música e das artes que ultrapassam este materialismo *tout court*.

## A linguagem e o cérebro social

Há um consenso geral que a explosão cultural dos Cro-Magnons deve estar ligada à linguagem. Nem é a cultura de um objecto específico, mas uma imagem generalizada de uma classe de objectos. Por exemplo, a *ideia* de um bisonte. Tal representa uma capacidade de conceptualização de coisas e de sentimentos, em suma de abstracção, e de expressá-la sob a forma de palavras. A linguagem permite-nos “pensar” atribuindo palavras a objectos e ideias, e exprimir ideias de uma forma *lógica* associando palavras segundo certas regras gramaticais. A linguagem permite pegar nesses pensamentos explicitados pela mesma linguagem e inseri-los com precisão na mente dos outros.<sup>49</sup> Tal não é devido só à linguagem humana, pois até há relatos de que Alex instruíra outros papagaios no laboratório a falarem melhor quando eles gaguejavam.

As descobertas mais recentes no campo das neurociências demonstraram que os cérebros dos animais inteligentes foram concebidos para *conectar* com outros cérebros. A concepção do cérebro humano e de outros animais torna-o um *cérebro social*. Na emergência dos primatas, viver em bando foi precisamente uma dessas adaptações evolutivas, porque ao viverem no meio de congéneres ajudam-se mutuamente a enfrentar as exigências da vida, multiplicando deste modo os recursos disponíveis para qualquer membro do grupo.

O *cérebro social* — esses módulos neurais alargados que orquestram as nossas actividades quando nos relacionamos com outras pessoas — é, pois, constituído por

circuitos largamente espalhados. Conseguimos perceber as consequências desta sintonia de emoções e comportamentos, mas, regra geral, o modo como ambos se espalham passa-nos despercebido. É o actuar da denominada «*via inferior*».

Como Goleman apresenta em breve síntese: A via inferior funciona em automático, fora da nossa consciência e a grande velocidade. A *via superior* funciona com controlo voluntário, exige esforço e intenção conscientes, e é mais lenta. A dicotomia superior-inferior utilizada por Goleman ajuda a identificar uma distinção que importa claramente para o comportamento e é também uma supersimplificação da enredada complexidade dos intrincados circuitos do cérebro.<sup>50</sup> Mas trata-se, de facto, de um espectro de situações conscientes e inconscientes, de linguagem verbalizada e de uma linguagem não-verbalizada, *tácita*.

Regressando à linguagem verbal, a facilidade com que qualquer criança normal a aprende em qualquer lugar do mundo, como referimos, pressupõe, segundo o linguísta Chomsky, que o cérebro deve dispor de uma qualquer forma de “dispositivo de aquisição de linguagem”. Mesmo os primatas mais próximos de nós não dispõem de um tal dispositivo.

As mais simples tarefas linguísticas implicam vastas zonas do cérebro, e os modos de *pensar, ler e proferir* as palavras estão representados em zonas diferentes. Uma simples associação de palavras como “cadeira” e “sentar” gera uma tempestade de actividade eléctrica que varre largas zonas do cérebro.<sup>51</sup>

Voltando uma vez mais aos Cro-Magnons, o seu cérebro, em franca expansão ao longo de milhões de anos, preparou-o para atributos intelectuais superiores, como o foi a explosão cultural. «Contudo, por si só, o seu cérebro aumentado não justifica o fenómeno da linguagem, nem a razão pela qual as provas do seu indubitável “benefício” de conseguir pensar, agir e perceber o mundo [fora de si] apareceram tão tarde e subitamente. [...] Este mistério torna-se ainda mais enigmático agora, pois já sabemos que o dom da linguagem não é apenas um anexo acrescido ao cérebro primata, ocupando vastas zonas, e que exigiu a extensão significativa dos outros atributos mentais, como a memória e a inteligência, dos quais depende»<sup>52</sup>. Por isso, alguns advogam que um sistema tão complexo requer tempo para se desenvolver e que a linguagem poderia remontar já às gentes de Turkana, o *Homo erectus*.

E se esta interrogação permanece, o biólogo Robert Wesson coloca uma outra.<sup>53</sup> Em que medida é que um cérebro humano com poderes mentais tão potentes como o de compor sinfonias e demonstrar teoremas matemáticos abstrusos, nos faz aumentar o número de descendentes e propagar os nossos genes?

## O paradoxo do cérebro e da mente

A transição entre diferentes níveis de complexidade pode ser reconhecida de uma forma mais clara nos sistemas biológicos. A evolução da química da vida foi implicando um aumento de complexidade, quer no campo estrutural quer no dinâmico. Estas mudanças nos níveis de complexidade são muitas vezes associadas a *transições de fase*, que são bem conhecidas em física, como a da conversão do gelo em água líquida.

Cada nível de complexidade, digamos nível-*i*, é devido a um conjunto de entidades formadas à custa de outras entidades de um menor nível de complexidade,



nível-( $i-1$ ); por exemplo, as moléculas são formadas a partir de átomos. Este processo leva a uma libertação de energia, a energia das ligações químicas. Paralelamente, a formação de estruturas de uma complexidade mais elevada, como são os agregados moleculares, requer interacções intermoleculares que são de menor energia que a das ligações químicas, como se referiu a respeito das proteínas.

Em outras estruturas ainda mais complexas, como a supramolecular, através de ligações de hidrogénio presentes nas moléculas de DNA, liberta-se ainda menos energia por ligação, cerca de um vigésimo da energia libertada quando se forma uma ligação química corrente. Ao caminharmos no aumento do nível de complexidade — atómico, molecular, biológico, etc. — encontramos efeitos de energia progressivamente decrescentes. Podemos mesmo reconhecer a existência de um conceito, o de *efeitos de energia decrescentes*, conceito aliás presente em outros campos como na economia (onde se denomina *rendimentos decrescentes*), na evolução tecnológica, etc.. Na linha de outros pensadores, Hrvoj Vančik advoga que deve haver um limite para a *complexidade estrutural*.<sup>54</sup> Já a *complexidade dinâmica*, parece poder crescer indefinidamente; basta acrescentar mais alguma reacção química ao subsistema existente.

A complexidade estrutural, porém, não pode crescer indefinidamente, porque a energia que a mantém vai tendendo para zero, quando se passa do nível de complexidade elevado de ordem  $n$  para o de  $n+1$ . Há pois que convergir para um limite. Qual? Por exemplo, o cérebro é constituído através de interacções tão elusivas que não tem praticamente uma “energia de ligação”. O cérebro está quase desprotegido em termos de uma barreira de energia à sua desagregação nos seus componentes. Em suma, a complexidade constrói uma hierarquia que termina num nível de complexidade muito elevado — o do cérebro humano.

O conceito da existência de limites no mundo físico, de uma «limitologia», não diz respeito apenas aos níveis de complexidade. Encontra-se na velocidade da luz, na constante de Planck, no comprimento de Planck, no teorema de Gödel, no teorema de Tarski, na constante de Feigenbaum, etc.. Ao modo de um destes limites de indecisão como é o teorema de Gödel, surge-nos o paradoxo de Kuhlénbeck: o nosso mundo consciente é um fenómeno do cérebro, mas o nosso próprio cérebro é também um fenómeno do cérebro. Como refere Kovác, precisamos de um “meta-cérebro” divino para compreendermos verdadeiramente o cérebro humano.<sup>55</sup>

G. Northoff acentua outra dificuldade: a filosofia assenta na definição implícita do *cérebro* como um “objecto neuronal” e “objecto de cognição”, ontológica e epistemologicamente distinto da *mente*, caracterizada como um “sujeito mental” e “um sujeito de cognição” e tal conduz ao que reconhece ser o “paradoxo do cérebro”.<sup>56</sup>

Para nos apercebermos melhor destes paradoxos e dificuldades atentemos numa asserção de Luc Ferry: «o materialismo nunca chega a pensar o seu próprio pensamento»<sup>57</sup>. Filósofos materialistas eminentes que advogam sermos determinados pela nossa história, pelo meio social e pela natureza biológica, não deixam de formular juízos morais e convidam-nos a emanciparmo-nos e a mudar, porque realmente se consideram e nos consideram livres e sujeitos ao apelo de valores superiores à natureza e à história. O materialismo surge assim “impensável”, por repleto de uma contradição lógica essencial.

Deixemo-nos no entanto tomar pela estatística para reconhecer que se requerem padrões éticos anormalmente elevados para que uma pessoa consiga vencer os mais



fortes condicionalismos históricos, sociais e biológicos. É que «os padrões de comportamento emergem - e não haja dúvida que emergem - a partir da amálgama estatística de muitos indivíduos, cada um com a sua actividade idiossincrática: a ajudarem-se uns aos outros ou a enganarem-se uns aos outros, a cooperarem ou envolvidos em conflitos, a seguirem a multidão ou a seguirem o seu próprio caminho»<sup>58</sup>.

## Notas

- <sup>1</sup> Ladislav Kovác, “Life, chemistry and cognition”, *EMBO reports*, vol. 7, nº 6, 562- 566 (2006).
- <sup>2</sup> *Id.*.
- <sup>3</sup> G. A. Miller, “The cognitive revolution: a historical perspective”, *Trends Cogn. Sci.* 7, 141–144 (2003).
- <sup>4</sup> António R. Damásio, “O Erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano”, Círculo de Leitores, Lisboa, 1995.
- <sup>5</sup> *Id.*, p. 223.
- <sup>6</sup> Kovác, “Life, chemistry and cognition”.
- <sup>7</sup> *Id.*.
- <sup>8</sup> Le Fanu, *ob. cit.*, p. 64
- <sup>9</sup> *Id.*, pp. 52-58.
- <sup>10</sup> Pic, *ob. cit.*, pp. 68, 69.
- <sup>11</sup> *Id.*, p. 84.
- <sup>12</sup> *Id.*, p. 101.
- <sup>13</sup> *Id.*, p. 109.
- <sup>14</sup> A. Whiten, J. Goodall, W. C. McGrew, T. Nishida, V. Reynolds, Y. Sugiyama, C. E. G. Tutin, R. W. Wrangham, C. Boesch, “Cultures in chimpanzees”, *Nature*, 399, 682-685 (1999).
- <sup>15</sup> Pic. *ob. cit.*, p. 110.
- <sup>16</sup> *Id.*, p. 120-126.
- <sup>17</sup> *Id.*, p. 83.
- <sup>18</sup> *Id.*, p. 134, 135.
- <sup>19</sup> Em <http://www.correiodamanha.pt/noticiaVideogaleria.aspx?channelid=04EBC5F3-3E8B-4494-B59E-15EC6B8CB6C7&contentid=B91D0D64-F4E0-4335-9B3A-3CF738A2277E>; acesso em 19 de Dezembro de 2009.
- <sup>20</sup> G. Radnitzky, W. W. Bartley, “Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge”, La Salle, IL, USA: Open Court, 1987; citado por Kovác.
- <sup>21</sup> Le Fanu, *ob. cit.*, p. 167.
- <sup>22</sup> DNA (*deoxyribonucleic acid*), acrónimo do inglês; ADN (ácido desoxirribonucleico) acrónimo do português.
- <sup>23</sup> Le Fanu, *ob. cit.*, p. 173.
- <sup>24</sup> *Id.*, pp. 173-174.
- <sup>25</sup> *Id.*, p. 175.
- <sup>26</sup> *Id.*, p. 34.
- <sup>27</sup> *Id.*, p. 177.
- <sup>28</sup> *Id.*, p. 178.
- <sup>29</sup> Rupert Sheldrake, “Morphic resonance and morphic fields”, em [http://www.sheldrake.org/papers/Morphic/morphic\\_intro.html](http://www.sheldrake.org/papers/Morphic/morphic_intro.html); acesso em 23 de Setembro de 2009.
- <sup>30</sup> Anthony Flew, “Deus Não Existe”, Aletheia Editores, Lisboa, 2010, pp. 72, 73.
- <sup>31</sup> *Id.*, p. 73.
- <sup>32</sup> *Id.*, p. 74.
- <sup>33</sup> *Id.*, pp. 74, 75.
- <sup>34</sup> Em [http://dn.sapo.pt/inicio/interior.aspx?content\\_id=653022](http://dn.sapo.pt/inicio/interior.aspx?content_id=653022); acesso em 1 de Setembro de 2009; ver também “Alex Foundation” em <http://www.alexfoundation.org/index2.html>.
- <sup>35</sup> *Id.*.
- <sup>36</sup> Le Fanu, *ob. cit.*, p. 184.
- <sup>37</sup> *Id.*, p. 191.
- <sup>38</sup> *Id.*, p. 228.
- <sup>39</sup> *Id.*, pp. 228-229.
- <sup>40</sup> *Id.*, pp. 229-230.

<sup>41</sup> Sebastião J. Formosinho e J. Oliveira Branco, “O Deus que Não Temos. Uma história de grandes intuições e mal-entendidos”, Bizâncio, Lisboa, 2008, p. 117-120.

<sup>42</sup> Michael Polanyi, “Knowing and Being”, ed. Marjorie Grene, Routledge & Kegan Paul, London, p. 195. Citado por Mitchell, Michael Polanyi”, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2006, p. 77.

<sup>43</sup> Le Fanu, *ob. cit.*, pp. 232-233.

<sup>44</sup> *Id.*, p. 259.

<sup>45</sup> *Id.*, p. 238.

<sup>46</sup> *Id.*, p. 264.

<sup>47</sup> *Id.*, p. 265.

<sup>48</sup> *Id.*, p. 276.

<sup>49</sup> *Id.*, p. 74.

<sup>50</sup> Daniel Goleman, “Inteligência Social”, Círculo de Leitores, Lisboa, 2006, pp. 465-469.

<sup>51</sup> Le Fanu, *ob. cit.*, p. 78.

<sup>52</sup> *Id.*, pp. 79-80.

<sup>53</sup> *Id.*, pp. 80-81.

<sup>54</sup> H. Vančik, “Philosophy of chemistry and limits of complexity”, *Foundations of Chemistry*, 5, 237-247 (2003).

Ver também S. J. Formosinho e J. Oliveira Branco, “O Deus que não temos”, Bizâncio, Lisboa, 2007, Cap. 6.

<sup>55</sup> Kovác, “Life, chemistry and cognition”.

<sup>56</sup> Northoff G., “‘Brain-Paradox’ and ‘Embedment’ –Do We Need a ‘Philosophy of the Brain’?”, *Brain and Mind*, vol. 2, nº 2, 195-211 (2001).

<sup>57</sup> Luc Ferry, “Aprender a Viver. Filosofia para os novos tempos”, Círculo de Leitores, Lisboa, 2009, p. 230.

<sup>58</sup> Philip Ball, “Massa Crítica”, Gradiva, Lisboa, 2009, p. 48.

(Página deixada propositadamente em branco)

### CAP. 3. SABEDORIA E SALVAÇÃO

Diz Cícero que filosofar não é outra coisa senão preparar-se para a morte. Talvez porque de toda sabedoria e inteligência resulta finalmente que aprendemos a não ter receio de morrer. Mas se receamos a morte, temos nela um motivo permanente de tormentos e andaremos como em país inimigo a deitar os olhos para todos os lados: «ela é sempre uma ameaça, como o rochedo de Tântalo»<sup>1</sup>. Montaigne na senda dos filósofos gregos, garante o mesmo, que «filosofar é aprender a morrer».

«As flutuações a que se sujeita a nossa saúde, o enfraquecimento gradual que sofremos, são meios que a natureza emprega para dissimular-nos a aproximação de nosso fim e de nossa decrepitude. Que resta a um ancião do vigor de sua juventude e do seu passado?» E o vigor não é apenas físico, mas mental. O poeta Carlos Drummond de Andrade filosofa na mesma linha pensamento: «Numa primeira fase, o poeta imita modelos célebres. Na última fase: o poeta imita-se a si mesmo. Naquela, ainda não conquistou a originalidade; nesta, já a perdeu»<sup>2</sup>.

#### O aprender a viver do Mundo Antigo

Ao mergulharmos na belíssima obra de Luc Ferry “Aprender a Viver” encontramos o pólo oposto dos filósofos gregos e de Montaigne - “uma filosofia humanista é aprender a viver”. Ferry, que nos guiará nesta excursão, conta-nos de uma forma muito atraente e, em passos estugados, a história da filosofia e das grandes visões do mundo, os grandes “sistemas de pensamento”, que percorreram o mundo ocidental, helénico e judaico-cristão.

Para abordar questões tão essenciais como as da vida e da morte, segundo este autor, a filosofia recorre a três dimensões.<sup>3</sup> I) A *teoria*, a inteligência daquilo que é; permite-nos adquirir um conhecimento mínimo sobre o mundo onde estamos a viver e interrogarmo-nos sobre os *meios* de que dispomos para adquirir um tal conhecimento, compreender os métodos utilizados e as suas limitações no conhecimento aportado.

Indo à etimologia do termo *theoria*, na “teoria” filosófica existem dois aspectos, o *theion* e o *orao*. O *theion* é o *divino* que tentamos descobrir no real. O *orao* é o *ver* que o contempla, *aquilo que* queremos conhecer e *aquilo através do qual* tentamos alcançá-lo (os instrumentos para o conseguir). Numa teoria filosófica há sempre uma *ontologia* - o ser enquanto ser - e sempre uma *epistemologia* ou teoria do conhecimento.<sup>4</sup>

Mas a *theoria* procura igualmente um sentido para ao mundo e para a nossa existência nele. O ser humano é um ser limitado, mortal, e tem consciência de que o tempo conta, como as *transformações* tornam patente. Transformações com carácter irreversível, à nossa volta e em nós mesmos.

- II) A *ética*, a sede de justiça. Vivemos em sociedade e temos de nos comportar de uma forma “vivível”, isto é, útil, digna e justa nas nossas relações com os outros. Digamos que é um domínio prático da filosofia. No mundo helénico o conhecimento estava implicado com uma ética, pelo que não é neutro ou desinteressado.
- III) A *sabedoria* e a busca de salvação. Qual a razão de procurarmos viver em harmonia com os outros? Qual a finalidade e o sentido de todos estes esforços? Como viver sabiamente, livre e feliz perante a nossa finitude? Este é apenas o começo, porque «a filosofia é mais arte das respostas do que das perguntas», pois as primeiras são profundas, apaixonantes e por vezes geniais.

Os gregos procuraram o essencial, o mais real e mais importante, do mundo em que vivemos. Para a tradição grega o essencial era a *harmonia* e a *ordem*, justa e bela do que designaram por *cosmos*. Como se fosse um ser divino, bem *organizado* e *animado*. Um ser divino (*theion*) que é o próprio universo e não um Ser pessoal exterior a ele, como o é na visão das religiões monoteístas. A estrutura do universo é “divina”, é “perfeita”, está “bem feita” no seu movimento regular dos planetas e nas estruturas dos organismos vivos, mesmo os mais ínfimos, em suma é “racional”. Estamos perante o que os gregos designaram por *logos*, este ordenamento admirável das coisas e dos seres. «O divino é o não-humano quando este é prodigioso». E os estoícos que, de algum modo, culminaram esta tradição filosófica grega, pela boca de Cícero ao criticar Epicuro, sustentam: «não existir nada mais perfeito do que o mundo». Neste pensamento antigo panteísta, o mundo é animado, possui uma “alma” e está dotado de “razão”. É por estar dotado de tais qualidades de perfeição, justas e boas, aparte raros episódios de catástrofes, que o devemos tomar como modelo no plano estético, na arte, mas também no plano da moral e da política.<sup>5</sup>

Mas há quem julgue o mundo mau, desordenado e imperfeito. Já Aristóteles, no qual o estoicismo se inspirou, denunciava tal como uma ilusão, fruto de só se atender ao mundo sensível. De facto, na região do mundo sensível reina a corrupção e a desordem. Mas o mundo sensível é uma ínfima parte do mundo, e quando nos elevamos, como os filósofos o fizeram, a contemplar, por exemplo, o movimento regular dos astros, alcança-se um ponto de vista superior e entende-se a perfeição de Tudo, e alcança-se o mais real, o essencial do *cosmos*, a sua harmonia e ordenamento. Deste modo, para os estoícos o mundo é *imanente*, sendo-o apenas *transcendente* para os homens.<sup>6</sup>

Nesta visão antiga da moral e da política, a ordem a procurar é a *ordem natural*, a que está de acordo com a harmonia cósmica, e não a da vontade dos homens como nas democracias actuais. Digamos, um pouco ao modo dos movimentos ecologistas contemporâneos. Aliás no estoicismo, a própria ordem cósmica põe em evidência certas finalidades morais para a existência humana, em contraste com o positivismo, consequência da ciência moderna, que é neutra em relação aos valores para não “perder” objectividade, o conhecer o mundo tal como ele é.

No tocante à *soteriologia*, isto é, à salvação, os filósofos gregos advogam que não devemos temer a morte, pois é uma “passagem”; regressaremos ao *cosmos* que é eterno. Devemos é vencer os nossos medos de finitude e angústias, mediante a prática de exercícios de *sabedoria* tendentes a ultrapassar o peso do passado e as miragens do futuro. Em suma «esperar um pouco menos e amar um pouco mais»<sup>7</sup>.

Um deste tipo de exercícios pregados pelo estoicismo, num espírito muito semelhante ao budismo, é o *desapego* às coisas e às pessoas, familiares e amigos, para não sofrermos quando eles porventura morrerem e, para não sermos egoístas, para que eles não sofram com a nossa morte. Mas como refere em nossos dias o Dalai-Lama, «a única forma de não-apego é a vida monástica». «Mas as grandes cosmologias, e com elas as sabedorias do mundo, praticamente desapareceram»<sup>8</sup>.

«A doutrina estoica da salvação mantém-se *anónima e impessoal*. Promete-nos a eternidade, é certo, mas sob uma forma anónima, a dum fragmento inconsciente do *cosmos*: a morte, para ela, é apenas a passagem, mas essa transição faz-se entre um estado pessoal e consciente, o meu e o teu enquanto pessoas bem vivas e pensantes, a um estado de fusão com o *cosmos* no decurso da qual perdemos tudo aquilo que define a nossa individualidade consciente»<sup>9</sup>. Uma fragilidade da sabedoria grega, que o cristianismo vai superar tão plenamente que vai dominar o mundo ocidental, na perspectiva de Ferry, durante cerca de quinze séculos, até ao Renascimento.

### Uma salvação não-filosófica

«A religião é o melhor exemplo de uma busca de salvação não-filosófica, pois faz-se através de Deus e da fé - e não através de si e da razão» A verdade é que «não sendo uma filosofia de salvação, a doutrina cristã será, apesar de tudo, um espaço, no seio do cristianismo, para o exercício da razão. Ao lado da fé, a inteligência racional será praticada com pelo menos dois objectivos: por um lado, para compreender os grandes textos evangélicos, ou seja, para meditar e interpretar a mensagem de Cristo; por outro, também para conhecer e explicar a natureza que, enquanto obra de Deus, ostenta decerto a marca do seu criador»<sup>10</sup>. E num mundo helenizado onde se desenvolveu o cristianismo nos primeiros tempos, mais esclarecedor se torna o confronto com a filosofia helénica. O cristianismo prometia exactamente o que faltava à visão do mundo grego: uma imortalidade pessoal e a salvação dos que nos são queridos. Como proclamou S. Paulo «se Cristo não ressuscitou é vã a nossa fé».

«Há no cristianismo, em particular no plano moral, ideias que, mesmo para os não crentes, continuam a ter nos dias de hoje uma importância determinante, ideias que irão, uma vez separadas das suas fontes religiosas, adquirir uma tal autonomia que poderão ser retomadas pela filosofia moderna e até pelos ateus. Por exemplo, a ideia de que o valor moral do ser humano não depende dos seus dons ou dos seus talentos naturais, mas do *uso que deles faz*, da sua liberdade e não da sua natureza, é uma ideia que o cristianismo vai trazer à humanidade e que muitas morais modernas, não cristãs ou mesmo anti-cristãs, irão apesar de tudo retomar»<sup>11</sup>. Em suma, encontra-se neste conjunto de ideias uma *vocação de universalidade*.

O *logos* que nos estoicos se confundia com *cosmos*, uma estrutura impessoal, vai passar a identificar nos seguidores de Jesus Cristo com uma *pessoa* singular, o próprio

Cristo. «É muito simplesmente a passagem de uma doutrina de salvação anónima e cega à promessa que iremos ser salvos não só por uma pessoa, Cristo, mas também enquanto pessoas. [...] Esta “personalização” da salvação irá permitir, em primeiro lugar, compreender, através de um exemplo concreto, como poderemos passar de uma visão do mundo para outra, como uma nova resposta consegue impor-se a outra mais antiga porque nos apresenta “algo mais”, um maior poder de convicção mas também vantagens consideráveis em relação à anterior»<sup>12</sup>.

Jesus Cristo foi uma personagem da história da humanidade como bem relata José Antonio Pagola em obra recente “Jesus. Uma abordagem histórica”<sup>13</sup>. Obra preparada a partir de consensos generalizados entre investigadores cristãos e não-cristãos, obedecendo a critérios de historicidade igualmente mais aceites pelos investigadores. Pretende transmitir a experiência, ao tempo, dos que se encontraram com Jesus e a “Boa Notícia” que nele descobriram. A ressurreição de Jesus, em corpo e alma, não se deu na história, mas a pós-ressurreição ocorre na história. O ponto de partida da fé cristológica parte da releitura que os seus discípulos fizeram recordando a “Boa Notícia” que ele viveu e lhes transmitiu, mas interpretada agora à luz da ressurreição. «É a experiência da ressurreição que lhe pode revelar a verdadeira realidade de Jesus e o conteúdo profundo da sua mensagem e da sua acção»<sup>14</sup>.

Uma dessas releituras de índole teológica e filosófica surge em S. João que aplicou a palavra grega *logos* para designar o “Verbo”; uso idêntico para o termo *logos* já sido praticado por Filon de Alexandria. Deste modo S. João passou a designar algo diferente da organização racional, bela e boa, do pensamento helénico: Cristo é o *logos*, o “Verbo encarnado”. «É atribuir o carácter de divindade a um simples humano». «O divino mudou de sentido, já não é uma estrutura impessoal, mas uma pessoa singular, a de Jesus, o “Homem-Deus”. Esta alteração de sentido abismal irá colocar a humanidade europeia numa via totalmente diferente da preconizada pelos Gregos. [...] Doravante, não será a *razão* a faculdade teórica por excelência, mas a *fé*. [...] E a fé vai tomar o lugar da razão, chegando mesmo a fazer-lhe frente. [...] O que conta sobretudo não é a inteligência, mas a *confiança* na palavra de um homem, o Homem-Deus. [...] Recorda-te uma vez mais que, na sua origem, a palavra confiança significa “fé”»<sup>15</sup>.

É ocasião de complementar o pensamento de Ferry sobre o papel da *palavra* no conhecimento humano. Como enfatizou Michael Polanyi na sua magna obra “*Personal Knowledge*”<sup>16</sup>, a raiz do conhecimento humano é de ordem *tácita*, isto é, não se consegue verbalizar plenamente. Então reformulando nestes termos o pensamento de Ferry, “o que conta é a *confiança* no que a palavra de Jesus explicita, bem como no que a sua vida e o seu exemplo nos instrui de um modo tácito”. «Não se trata mais de *pensar por si próprio* mas de *ter confiança num Outro*»<sup>17</sup>, quer através do seu exemplo de vida como Mestre quer da sua palavra. Os discípulos, como João, bem o proclamam: vimo-Lo, escutámo-Lo, falámos e convivemos com Ele: este é o nosso *testemunho* para que acrediteis! Confiança na pessoa de Jesus e na verdade revelada e testemunhada.

Mas a encarnação do Verbo é inaceitável quer para os gregos quer para os judeus. Para os gregos porque o Verbo parece ser demasiado medíocre, frágil e humilde, para ser compatível com a grandeza do *logos* e da sabedoria do mundo. Para os judeus porque um Messias fraco e que se deixa crucificar sem qualquer revolta, surge contrário à imagem de um Deus todo-poderoso e colérico.<sup>18</sup>

No plano ético é igualmente profunda a revolução introduzida pelo cristianismo. O homem deixa de ser visto inserido na hierarquia natural dos seres, como o era no mundo aristocrático grego. Independentemente dos respectivos talentos, todos os homens são iguais para o cristianismo. O que interessa é o uso que cada um faz dos talentos com que foi dotado. Estes tanto podem ser usados para o *bem* como para o *mal*; o mérito está em cada um livremente optar por fazer o bem. É à consciência íntima e ao espírito que o cristianismo dá primazia em detrimento da lei. E a própria humanidade adquire um outro sentido, fundado na igual dignidade de todas as pessoas.

Igualmente com a perspectiva sobre o papel essencial da fé para a salvação, a filosofia vai perder o seu papel primordial como doutrina de salvação e vai ficar reduzida a uma disciplina escolar, *escolástica*. Paralelamente, o cristianismo fomenta a *humildade religiosa* por oposição à *arrogância filosófica*.<sup>19</sup>

Questionaram Jesus sobre o maior mandamento. «O primeiro é amar Deus sobre todas as coisas. E o segundo é igual ao primeiro, amar o próximo como a ti mesmo». O *amor em Deus* é a chave da salvação; um amor pessoal de Deus para conosco e de nós para com Deus. Mas também para com as outras pessoas. E como o amor humano passa a incidir sobre a eternidade, porque não apegar-nos aos nossos entes queridos e amigos, sem a angústia profunda da morte e com ela da separação irreversível. Esta imortalidade que Jesus nos revelou e viveu é uma imortalidade singular, para cada um, com a radical novidade da ressurreição não apenas das almas, mas dos corpos - logo das *pessoas*. Com Jesus Cristo “morreu a nossa morte”, porque Deus é um Deus dos vivos, não dos mortos. O amor na Terra permanece na eternidade.

## A caminho da modernidade

A Idade Média foi uma época de uma profunda mas “negra” religiosidade. Uma baixa esperança de vida e grandes epidemias, como a peste negra, mantiveram o homem sempre muito próximo da morte, e de uma morte que lhe era familiar. Numa época, assolada por tantos desastres e sofrimentos quotidianos, a visão instalada sobre Deus e o homem era profundamente pessimista. A sabedoria antiga parecia ter-se desvanecido.

A vida humana era curta, sem qualidade e sem valor; tudo muito passageiro e sem sentido. Era uma Idade Média em negro, esta a do século XIV, a que mística inglesa Juliana de Norwich, com as suas «visões do amor divino», procurou, através dos seus escritos, emprestar de novo o colorido e a alegria do início da cristandade, em suma a de recriar uma visão otimista de Deus e do homem.<sup>20</sup>

O mundo de Roma era o Mediterrâneo, as melhores tropas e as elites encontravam-se no Oriente, pois os Persas constituíam uma ameaça maior do que os Povos Germânicos. Depois da divisão do Império Romano em 395, o Império do Oriente com sede em Bizâncio sobreviveu por mais de mil anos, até 1453. O império do Ocidente, enfraquecido militar e financeiramente, não resistiu às invasões de algumas tribos germânicas. Mas antes de tais invasões, o império já se tinha cristianizado e a educação tinha-se centrado em questões do interesse do clero.

Flavius Cassiodoro (490-581), escritor e estadista romano, ao retirar-se de Constantinopla para propriedade de família na costa do Mar Jónio, fundou ali o mosteiro de *Vivarium*, dedicando-se à escrita de temas religiosos. No seu mosteiro, Cassiodoro



criou uma biblioteca que no período final da Antiguidade Clássica pretendia colocar textos gregos à disposição de leitores latinos e preservar para a posteridade textos sagrados e profanos. Naquele biblioteca, Cassiodoro não só colecionou todos os manuscritos que conseguiu, mas também escreveu instruções destinadas a guiar os monges na forma correcta de os ler e de os copiar de forma precisa, lançando uma corrente de copistas que permitiriam a sobrevivência de muitas das obras dos clássicos durante os anos difíceis da Idade Média europeia.

Ao inventar para os mosteiros uma tradição de cópias de manuscritos, Cassiodoro converteu os mosteiros nas casas impressoras e editoras da Idade Média. Com o passar do tempo, as livrarias dos conventos haveriam de se converter em magníficas e ricas Bibliotecas. E as escolas dos conventos e das catedrais passaram a ser os centros de conhecimento e, posteriormente, universidades.

Mas a Igreja não necessitava apenas de monges e clérigos, carecia de artesãos, pedreiros, artistas, decoradores, escultores, copistas, peleiros, fabricantes de vinho para as missas, e também agricultores para a sustentação dos monges, freiras e clérigos. Se o mundo helénico e o romano desprezavam o trabalho manual para as suas elites, a Igreja e os seus monges valorizaram em muito o trabalho manual das suas elites.

Para além disto, a Igreja necessitava de escolas de formação e treino para os monges e os trabalhadores e artistas que a serviam, *unindo o saber e o fazer*. Acresce que no século XIII a *razão* autonomizou-se do pensamento religioso, e o mundo europeu começou a enriquecer. Atentemos em que S. Tomás de Aquino pugnou pela autonomia da filosofia em relação à teologia. Mas ao unir o saber ao fazer, a Igreja fomentou o trabalho manual das suas elites, mesmo nos monges de nascimento aristocrático. Tal atitude pode ter sido incentivada pela carência de mão-de-obra na Europa Medieval e pelos desenvolvimentos tecnológicos que, por 1500, colocaram o mundo Ocidental a par do Oriental. Por contraste, a pobreza do Império Romano do Ocidente em comparação com a riqueza do Oriente, mais terá incentivado a Igreja no desenvolvimento da agricultura e do trabalho manual para “dominar a Terra”.

Dos anos 1000 a 1100, técnicos italianos melhoram a qualidade do vidro por tentativa e erro, modificando os materiais de partida e a temperatura. Um pouco antes de 1100 desenvolveram em Salerno um tipo de vidro duro e resistente que só fundia a temperaturas relativamente altas. De imediato foi utilizado para o fabrico de frascos, janelas de catedrais, aparelhos de destilação. A partir de tais progressos, houve invenções tecnológicas de profundas consequências, como a das lentes e dos óculos por volta de 1286, que duplicaram a vida intelectual média da humanidade.

Em 1257 mercadores italianos de Lucca, compravam seda chinesa em Génova, para vender numa feira em Champagne, próximo de Paris, e o pagamento seria feito por um Banco em Piacenza em Itália. Um exemplo paradigmático de que na Idade Média havia uma intensa actividade económica, e a banca e as finanças já tinham um carácter internacional. Tal desfaz o mito de uma Idade Média atrasada e estagnada.

Nas regiões ocidentais da Europa, até cerca do ano 1000, praticamente não havia práticas alquímicas nem actividades científicas. Depois, de uma forma um pouco surpreendente, houve um grande desenvolvimento social e económico. Houve possibilidade de armazenar os produtos da agricultura de modo a sustentar, artesãos, soldados, clérigos e começou a reacção contra o Islão europeu.

Posteriormente os “conquistadores” começaram a apreciar os tesouros capturados aos mouros. Encontraram cristãos que viviam no mundo árabe, os moçárabes (espanhóis e portugueses), que haviam adotado a língua e a cultura árabe. A mentalidade europeia ficou receptiva a esta nova cultura e tal foi tão ou mais importante do que a posse dos manuscritos árabes e as traduções que se haviam feito de livros gregos e latinos.

Logo após a conquista de Toledo em 1085, foi criado um centro de tradução, empregando mouros e cristãos bilingues, e judeus trilingues. Um mouro ou um judeu lia um documento árabe e traduzia-o mentalmente, ditando-o depois alto em espanhol para ser escrito em latim por um copista. Na Sicília havia também um centro de tradução, onde manuscritos gregos e árabes também eram traduzidos para latim.

Com o fluxo de traduções provenientes de Espanha e da Sicília para as livrarias dos conventos, pela primeira vez a ciência e a filosofia helénicas ficaram disponíveis para as classes educadas da Europa. Mas tratava-se apenas de um fluxo de informação em direcção ao Ocidente. Levou muitos anos a que ela chegasse até aos camponeses analfabetos e iletrados.

As escolas das catedrais floresceram e surgiram as primeiras universidades como escolas da igreja ou como corporações de estudantes ou de mestres.

Na Idade Média surgiram os primeiros enciclopedistas, como o franciscano Bartholomew Anglicus, professor na Universidade de Paris, que escreveu, entre 1230 e 1244, *De proprietatibus rerum*, uma verdadeira enciclopédia que sumariava os trabalhos gregos e árabes conhecidos ao tempo, e que teve grande influência nos filósofos, clérigos, como Robert Grossetesta, que possivelmente estudou em Espanha, e o seu discípulo Roger Bacon.

Paralelamente as inovações mecânicas foram-se desenvolvendo, como a da *imprensa de caracteres móveis* (tecnologia da impressão e tipografia) por Gutenberg cerca de 1450, digamos uma extensão da prensa dos lagares de azeite. Simples mas de grande impacto, a imprensa tornou acessíveis as *ideias* a todos os que sabiam ler. É que os belíssimos manuscritos conventuais tinham um preço equivalente ao de um automóvel dos nossos dias e, como tal, uma pequena biblioteca estava inacessível a qualquer um. Mas enquanto a bússola parecia funcionar por algum poder misterioso e de harmonia oculta com a Terra, a *maquinaria*, tal como o arado, um relógio ou a imprensa de caracteres móveis, via-se bem como funcionava através de *puxões e empurrões*. As inovações técnicas iam-se processando mediante uma observação atenta e intuições práticas de senso comum.

As navegações dos portugueses e espanhóis nos séculos XV e XVI vieram ainda trazer ao mundo ocidental novas terras, novas gentes e novos e surpreendentes animais. A juntar às inovações mecânicas e alquímicas, como a da preparação do álcool absoluto, tudo contribuiu para uma abertura de mentalidades e para uma apreciação favorável do novo com o seu carácter de surpresa. Assim se abriu caminho para a modernidade que se avizinhava. Em suma, como advoga Landes, «a Europa impôs-se ao mundo através de um modelo social que privilegiava o trabalho, a abertura intelectual e a paixão pela descoberta»<sup>21</sup>.

## O nascimento do mundo moderno na Europa

O mundo moderno nasce na Europa com o desmoronamento da cosmologia antiga e um forte questionamento da autoridade da Igreja, que aliás já a vinha perdendo em

termos religiosos por cismas, os papados de Roma e de Avinhão, e as guerras entre católicos e protestantes. Num período de um século e meio emerge a ciência moderna com Copérnico, Galileu, Kepler e Newton.

Não foi o homem que perdeu a centralidade no mundo. Foi o *cosmos* finito, hierarquizado, ordenado e perfeito que se evaporou para dar lugar a um mundo de forças e de corpos que a elas sujeitos colidem entre si sem harmonia. Perdeu-se o sentido das coisas e das hierarquias, e o homem foi solicitado a manter uma atitude permanentemente crítica. A Igreja ao manifestar a sua “verdade” sobre a idade da Terra, a sua posição em relação ao Sol, a data do nascimento do homem e dos animais, etc., e procurar impô-la pela força bruta de uma Inquisição, perdeu autoridade perante a ciência moderna nascente e passou a ter de rivalizar o conhecimento religioso com o científico. Implantou-se uma «crise de referências» e com ela a sabedoria de viver e de educar do mundo antigo. «*Desorientados*, no verdadeiro sentido do termo, os humanos tiveram de encontrar por si próprios, e talvez em si próprios - eis, aliás, porque se fala em “humanismo” para designar esta época em que o homem se encontra só, privado da ajuda do cosmos e de Deus - as novas referências sem as quais é impossível viver livre e sem receio»<sup>22</sup>. O homem deparou-se com um verdadeiro abismo, profundo e vazio, ao tomar consciência, através da ciência moderna, que o cosmos, afinal, não é nem bom, nem justo e harmonioso, e que já não pode ser invocado como modelo ético.

Como enfatiza Luc Ferry, «nem sequer fazemos ideia da angústia que invadiu os homens do Renascimento quando começaram a pressentir que o mundo já não era nem um casulo nem uma casa, já não era habitável»<sup>23</sup>. Nunca a humanidade foi tão abalada nos seus fundamentos intelectuais, morais e espirituais.

A visão intelectual, de uma *theoria*, perdeu o seu verdadeiro sentido etimológico: *theion orao*, “vejo o divino”. Convém atentar que para os gregos a *visão* era o sentido mais importante do homem. Mas neste novo enquadramento, ao olhar o firmamento o homem deixou de “ver” um *cosmos* divino. A tão querida “imutabilidade celeste” do mundo antigo caiu com o aparecimento de “manchas solares”, de “estrelas novas” e o desaparecimento de algumas existentes. O *senso comum* deixou de ser critério de “verdade natural”, o que muito perturbou as autoridades religiosas. Para encontrar algo de coerente no mundo, «é necessário que seja o próprio ser humano que, do exterior, introduza a ordem cósmica no universo que já não a oferece à primeira vista»<sup>24</sup>. Esta foi a tarefa que os homens da *ciência moderna* se propuseram, alguns como Robert Boyle, ainda numa perspectiva de “mineração” da obra divina, como um «sacerdote no templo da natureza».

Galileu, ao afirmar que «a Natureza está escrita numa linguagem matemática», havia descoberto a linguagem apropriada para interrogar o universo e com ele dialogar. A ciência deixará de ser uma *observação passiva* e somente de senso comum, para se transformar numa *interrogação activa* e no trabalho mental de imaginação e construção de leis hipotéticas, a confirmar ou infirmar subsequentemente através do diálogo com o mesmo mundo, e as confirmadas promulgá-las como *leis da natureza*.

Um *efeito* possui uma ou mais *causas*, e os fenómenos devem ser explicados racionalmente encontrando tais causas e as ligações lógicas entre uns e outros. O denominado *método experimental*. «O pensamento moderno irá colocar o homem no lugar do *cosmos* e da divindade. É com base na ideia de humanidade que os filósofos irão fundar a nova teoria, a moral e mesmo as doutrinas da salvação»<sup>25</sup>.

## Uma base de confiança para a construção do conhecimento

Corre a história que um dia um cientista conhecido, talvez Bertrand Russell, ao proferir uma palestra sobre astronomia foi no fim interpelado por uma velha senhora, que terá exclamando: “Tudo isso é uma baleia; a Terra não é redonda e o mundo é uma placa plana assente sobre uma tartaruga gigante”. O cientista terá feito um olhar superior e questionado: “E a tartaruga, está assente em quê?”. Ao que a senhora respondeu: “São tudo tartarugas por aí abaixo”<sup>26</sup>. Há, de facto, um mito hindu que também conta que o mundo é plano e está assente num elefante gigante. Um avatar na tradição hindu, isto é uma divindade reencarnada para conferir uma base de confiança, onde o mundo fique assente.

Descartes, com o seu “Discurso do Método” fez da razão humana um instrumento de precisão, e para Ortega y Gasset este pensador francês é o «primeiro homem moderno» na Matemática e acima de tudo em Filosofia<sup>27</sup>. Com o *cogito ergo sum*<sup>28</sup>, foi o único sábio do tempo a extrair uma intuição racional do simples facto de existir. E deste modo reinventou a filosofia do tempo, ao proclamar que o *pensamento racional* pode atingir verdades, e verdades absolutas. Foi, assim, o primeiro grande filósofo construtor da *theoria* da ciência moderna, e revela bem esta transição radical de uma base de confiança da divindade cósmica para o *homem* — «penso, logo existo» — para nela assentar a construção do conhecimento oriundo da ciência moderna. Mas esta transição humanista cartesiana não se deu de imediato no mundo europeu.

Apesar da superioridade tecnológica da China nas técnicas de construção, na imprensa, no papel, na seda, na utilização do compasso magnético na navegação, na pólvora, na porcelana, nos têxteis, na metalurgia, no estribo e na coelheira para evitar estrangular o cavalo, no carrinho de mão, esta civilização acabou por deixar esmorecer nela a ciência.<sup>29</sup> De igual maneira houve outros percursos falhados para o desenvolvimento da ciência moderna no Mundo Árabe, na Grécia e em Alexandria.<sup>30</sup> O que é de realçar é ser o nascimento da ciência moderna fruto de algumas partidas em falso a que só a matriz cultural judaico-cristã europeia conseguiu dar arrancada definitiva.

Historiadores como Jaki<sup>31</sup> e Hooykaas<sup>32</sup> enfatizam que foi a cultura cristã que permitiu o desenvolvimento da *ciência moderna* na Europa, pois «caminhos para Deus são estrada para a ciência». Para o cristão, Deus apresenta-se como a única fonte da *inteligibilidade* do mundo, portanto como a única garantia da ordem do universo e da perenidade das leis da natureza. Leis que de regularidades da natureza, como as vias Roger Bacon no século XIII, passaram a ser vistas como *decretos divinos*; uma marca colhida de Platão. E a inteligibilidade do mundo está acessível ao homem por ter sido criado à imagem e semelhança do mesmo Deus. A base do nascimento da ciência moderna foi pois a *confiança* num Deus pessoal, criador de céu e da Terra e de todos os seres vivos, incluindo o homem como ser inteligente, à sua imagem e semelhança. Só que «a ordem do mundo já não é oferecida, mas *construída*».

## A dúvida como método

Este foi o início. Mas pugnou Descartes, o «pensador da razão», por uma *dúvida metódica*, «temos de tomar a iniciativa de duvidar, uma vez na vida, de todas as coisas

em que encontramos a mínima suspeita». Não tem, pois, a certeza de nada, dado poder ser enganado pelos sentidos, pelos pensamentos, por outras pessoas; mas mesmo para tal engano é preciso que o *eu* exista. Portanto, contenta-se com uma base de confiança, fiduciária, do penso/existo.

Verdades são aquilo que resiste a uma dúvida tão radical, aquilo de que o sujeito humano está absolutamente certo. Nestes termos é a consciência *subjectiva* que se revela importante para a modernidade, dado que para Descartes é nela que se encontra o critério mais sólido de verdade.

Com uma tal metodologia, o cartesianismo abre a porta à revolução na história e na política, ao fazer «tábua rasa» de todos preconceitos e de todas as crenças herdadas das tradições do passado. Sejam elas herdadas da família ou da nação ou provenientes de autoridades, como a dos mestres da Igreja. Todas devem ser passadas por este crivo da dúvida metódica.<sup>33</sup> Em Descartes «é o homem, o sujeito humano que se torna o fundamento de todos os pensamentos bem como de todos os projectos». Portanto, para ele, a ideia de que devo aceitar uma opinião, porque é defendida por uma autoridade, é de rejeitar em absoluto. Se aceito seguir uma ideia é porque encontro em mim razões bastantes para o fazer e não devido a um “argumento de autoridade”.<sup>34</sup> Mesmo com o risco de ser queimado pela Inquisição. Descartes, aliás, teve o cuidado de exercer a sua actividade em países onde não entrou a Inquisição.

Logo neste novo enquadramento, «as morais sem ordem do mundo nem mandamentos divinos são mais ou menos imagináveis. [...] Sendo os homens, como sabemos, mortais, em que poderia este apoiar-se para ultrapassar na medida do possível o receio da morte. A tal ponto que, para muitos, a questão da salvação irá desaparecer. E, mais grave ainda, terá tendência a confundir-se com a ética»<sup>35</sup>.

As morais laicas das nossas sociedades, que fazem valer os Direitos do Homem, são conjuntos de valores, expressos por deveres e imperativos, que apontam o respeito pelo outro sem o qual uma vida em comum pacífica seria impossível. Mas tais princípios éticos não regulam em nada questões existenciais e de salvação, pois não conferem nenhum sentido ou finalidade à existência humana.<sup>36</sup>

Houve tentativas de resolver este vazio com “religiões de salvação terrestre”, cientismo, patriotismo, comunismo, que como ideias susceptíveis de conferir um sentido à existência do homem se revelaram demasiado humanas. Morreram como tentativas de justificar a morte pessoal por sacrifício a uma causa superior: revolução, pátria, império, ciência.<sup>37</sup>

## Um primeiro criticismo polanyiano à objectividade em Descartes

O espírito crítico cartesiano que veio a caracterizar a filosofia moderna vem a aplicar-se aos outros e a si próprio.<sup>38</sup> Exerçamo-lo, então, com um primeiro questionamento. A transição humanista cartesiana terá sido realmente humanista? O que distingue o animal do homem?

Como enfatiza Ferry, «se a natureza fosse o nosso código, se fossemos totalmente programados por ela, nenhum julgamento ético teria alguma vez existido. Existem é certo, humanos que se preocupam com o destino das baleias, mas — tirando os contos de fadas — já alguma vez viste alguma baleia preocupar-se com o destino de um ser humano?»<sup>39</sup>. Substitua-se baleias por golfinhos. Um dia na baía de Lourenço

Marques (hoje Maputo), em Moçambique, uma velejadora caiu ao mar. Sentiu-se empurrada e levada até uma bóia onde se agarrou. Era um golfinho que a ajudava. Caiu a noite e os golfinhos não saíram dali a nadar à volta da bóia, até que, de manhã, as equipas de socorro a descobriram e vieram recolher. Talvez fosse um conto de fadas, mas ocasionalmente alguns animais parecem interessar-se pelo destino dos homens ou das mulheres, como foi o caso. Talvez convenha reconhecer que naquele pequeno “mar” os golfinhos conviviam com barcos à vela de recreio e, de algum modo, com os seus tripulantes.

Sob o título “Andorinha ferida e seu companheiro” foram divulgadas na Internet um conjunto de quatro fotografias que correram mundo;<sup>40</sup> i) uma andorinha chocou com um automóvel quando voava baixo numa rua e ficou mortalmente ferida; ii) o companheiro traz-lhe comida e atende-a com amor e compaixão; iii) trouxe-lhe novamente comida mas ficou chocado ao encontrá-la morta e tentou movê-la com um esforço raramente visto entre andorinhas!!; iv) mas apercebe-se que sua querida está morta e que nunca mais voltará para ele, ficando a chorar tristemente a perda de seu adorado amor. Altamente comovente, esta expressão de sentimentos de amor entre um casal de andorinhas, que um fotógrafo registou fotografando-as com um desses telemóveis da terceira geração. Uma possibilidade muito rara com a fotografia tradicional e que agora se vai tornando bem mais frequente.

PARA DESCARTES e para os cartesianos o que distingue o homem dos animais é o critério da *razão* ou da inteligência, mas também o da *afectividade*. Para Descartes os animais são como que máquinas e não possuem sentimentos. Basta, todavia, uma convivência com animais domésticos, como o cão, ou as histórias reais acima referidas para reconhecer que tal não é verdade.

Mas Descartes vai mais longe no seu erro. Entende que a *objectividade científica* requer da parte do sujeito uma atitude de *desinteresse* pelo conhecimento que gera, sem qualquer afectividade emocional, como se tal fosse humanamente possível e desejável. E mais, coloca o *sujeito* fora da natureza e do mundo, *nenhures*, num «ponto arquimediano», para observar a realidade e formar o seu conhecimento.

Como no mundo hierarquizado cartesiano não é admissível que esta ausência de afectividade quisesse representar um abaixamento do homem à animalidade, o que Descartes pretende elevar é o homem, limitado, a um a ser ilimitado que vê, num relance, o espaço e o tempo todos: confere poderes divinos ao *sujeito*! A subjectividade fica dotada de poderes transcendentais à natureza humana. Digamos, o retomar de um mito clássico, o de Prometeu que ao ver o homem nu de atributos, sem resguardo nem armas, vai entregar-lhe um atributo que, na origem, era divino — o fogo — e o conhecimento das ciências e das técnicas.

É verdade que os investigadores, mormente os das ciências exactas e naturais, cultivam esta imagem de objectividade que, aliás, como veremos oportunamente, não corresponde à prática científica.

O pensamento incorrecto de que somos nós mesmos que “determinamos” completamente a realidade com a nossa maneira de a conhecer, deixa-nos corrompidos pela insignificância das nossas escolhas. Posiciona-nos excessivamente como o “centro da realidade”, o que, em vez de nos deixar esmagados pela responsabilidade, nos suscita uma irreverente *irresponsabilidade* para connosco mesmos, para com os outros e,

naturalmente, para com o próprio mundo real.<sup>41</sup> Contudo, a objectividade não é uma desresponsabilização do observador; comporta um risco, o da assunção da adesão ao que julgamos verdade, ser boa ou má.

No caminhar da ciência moderna, a *axiomatização* da mecânica e da termodinâmica mais traiu o pensamento do cientista e gerou a arrogância da ciência. Conseguir reduzir o comportamento do mundo a dois ou três princípios é um exercício de uma enorme beleza intelectual pela simplificação alcançada, que a razão lógica consegue lidar de forma tão completa ao ponto de julgar poder conhecer toda a evolução futura do universo com um pequeno punhado de leis e o conhecimento das “condições iniciais”. Mas tal foi uma breve ilusão, se bem que muito perniciosas.

Como referimos em capítulo anterior, o sujeito do conhecimento tem de lidar com demasiada informação para poder trabalhar a evolução do seu conhecimento apenas com “uma única” *base fiduciária* a do *cogito ergo sum* ou com os dois princípios da mecânica newtoniana. Como veremos em próximos capítulos, terá de socorrer-se de diversas “*molduras fiduciárias*” nas suas actividades de investigação científica.

## Notas

<sup>1</sup> Em <http://janainakarina.blogspot.com/2009/05/de-como-filosofar-e-aprender-morrer.html>; acesso em 16 de Setembro de 2009.

<sup>2</sup> *Id.*.

<sup>3</sup> Luc Ferry, *ob. cit.*, pp. 23-27.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 157.

<sup>5</sup> *Id.*, pp. 32-35.

<sup>6</sup> *Id.*, pp. 36-39.

<sup>7</sup> *Id.*, pp. 40-55.

<sup>8</sup> *Id.*, pp. 256 e 60.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 61.

<sup>10</sup> *Id.*, pp. 64-65.

<sup>11</sup> *Id.*, pp. 65-66; itálico nosso.

<sup>12</sup> *Id.*, pp. 67-68.

<sup>13</sup> José Antonio Pagola, “Jesus. Uma abordagem histórica”, Gráfica de Coimbra 2, Coimbra, 2008.

<sup>14</sup> Pagola, *ob. cit.*, Suplemento, p. 25.

<sup>15</sup> Ferry, *ob. cit.*, pp. 68-71.

<sup>16</sup> Michael Polanyi, “Personal Knowledge. Towards a post-critical philosophy”, Routledge & Kegan Paul, London, 1958; ed. compulsada 1962; em língua portuguesa encontrarão em S. J. Formosinho “Uma Intuição por Portugal”, *ob. cit.*, informação pormenorizada sobre a Teoria de Conhecimento Tácito.

<sup>17</sup> Ferry, *ob. cit.*, p. 71.

<sup>18</sup> *Id.*, p. 73.

<sup>19</sup> *Id.*, pp. 74; 79-83.

<sup>20</sup> A. D. Mayes, “El Combate espiritual”, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2003, pp. 143-144.

<sup>21</sup> Recensão de Manuel Carvalho a uma tradução portuguesa da obra “A Riqueza e a Pobreza das Nações” de David S. Landes; em [http://criticanarede.com/html/lds\\_landes.html](http://criticanarede.com/html/lds_landes.html); acesso em 7 de Maio de 2009.

<sup>22</sup> Ferry, *ob. cit.*, pp. 99-103.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 102.

<sup>24</sup> *Id.*, p. 105.

<sup>25</sup> *Id.*, p. 109.

<sup>26</sup> Em [http://en.wikipedia.org/wiki/Turtles\\_all\\_the\\_way\\_down](http://en.wikipedia.org/wiki/Turtles_all_the_way_down); acesso em 23 de Fevereiro de 2009.

<sup>27</sup> René Descartes, “Discurso do Método”, Porto Editora, Porto, 1986, p. 49.

<sup>28</sup> Descartes, “Meditations métaphysique”, Presses Universitaires de France, 1974, meditação segunda: *je suis, j'existe; ego sum, ego existo*.

<sup>29</sup> Formosinho e Oliveira Branco, “A pergunta de Job”, pp. 25, 26.

<sup>30</sup> Formosinho e Oliveira Branco, “O brotar da Criação”, Caps. 2 e 3; e “A pergunta de Job”, Caps. 1 e 2.

<sup>31</sup> S. L. Jaki, “The road of science and the ways to God”, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1978.

<sup>32</sup> R. Hooykaas, “Religion and the rise of modern science”, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1972.

<sup>33</sup> Ferry, *ob. cit.*, p. 139.

<sup>34</sup> *Id.*, p. 140.

<sup>35</sup> *Id.*, p. 141.

<sup>36</sup> *Id.*, pp. 142, 143.

<sup>37</sup> *Id.*, p. 144, 145.

<sup>38</sup> *Id.*, p. 236.

<sup>39</sup> *Id.*, p. 125.

<sup>40</sup> Em <http://agadeshe.blogspot.com/2009/08/andorinha-ferida-e-seu-companheiro.html>; <http://releiturasdemundo.blogspot.com/2009/10/cenas-comoventes-da-andorinha-machucada.html>; acessos em 3 de Novembro de 2009.

<sup>41</sup> Esther L. Meek, “Longing to Know. The philosophy of knowledge for ordinary people”, Brazos Press, Michigan, 2003, p. 182.



(Página deixada propositadamente em branco)

CAP. 4.  
A PÓS-MODERNIDADE NIETZSCHIANA

A *pós-modernidade* vai atacar dois pontos fortes da modernidade dos séculos XVII, XVIII e XIX: i) o ser humano é o centro do mundo e princípio de todos os valores morais e políticos; ii) a razão é uma força emancipadora e através do seu exercício seremos mais livres e felizes.<sup>1</sup> Mas o ataque a estes pontos fortes implicou um esforço de desconstrução, graças ao uso do «martelo filosófico». A este respeito, Nietzsche foi o mais eficaz. No fundo levou ao extremo a «sacralização do espírito crítico» cartesiano e no qual a própria ciência ainda se julga estar inspirada na busca da verdade.

### A negação da vida e a filosofia da suspeição

Este filósofo alemão ataca o humanismo considerando que «a oposição do ideal em relação ao real», ou se quisermos, do «paraíso em oposição à realidade terrestre» ainda mantém uma marca religiosa: os ateus, herdeiros das Luzes, continuam a revelar-se como crentes ao continuarem a acreditar que «alguns valores são *superiores à vida*», que o real deve ser ajuizado em termos do ideal — direitos do homem, ciência, razão, democracia, socialismo, igualdade de oportunidades, etc.. Há pois que libertar o homem destes ídolos, pois todos eles se baseiam numa *negação da vida*. Trata-se sempre de inventar «um para além melhor do que aqui em baixo», o que os filósofos designam por valores transcendententes.<sup>2</sup> E que levou o homem a colocar valores *sacrificiais* — por exemplo, raça, pátria, nação, império, revolução proletária —, com um *valor sagrado*, e, portanto, valores “superiores à vida”.

Assim, exemplificando, «a democracia não passa de uma nova ilusão religiosa entre tantas outras». Coerentemente, Nietzsche é o oposto de um democrata e as suas perspectivas acabaram por ser uma fonte de inspiração para o nazismo. E para ele os valores transcendententes são sempre animados por “más intenções”. «O seu verdadeiro objectivo não é ajudar a humanidade, mas apenas conseguir e, finalmente, condenar a própria vida, negar o verdadeiro real em nome de falsas realidades, em vez de admiti-lo e aceitá-lo tal como ele é». É esta negação do real em nome do ideal que Nietzsche denomina de “*niilismo*”. Como se, graças a esta ficção de pretensos ideais e utopias, nos colocássemos fora da realidade, fora da vida, enquanto que o cerne do pensamento nietzschiano, o seu ponto culminante, é de que não existe transcendência. Todo o julgamento é uma emanção da vida que faz parte da vida e nunca pode situar-se fora dela»<sup>3</sup>.

Dá pena observar, como releva Oliveira Branco, que, de início, Nietzsche não descubra na consciência, a consciência conhecente, na história, e em toda a procura de Beleza, de Bem, de Verdade, ..., na atitude *pura* de elevação religiosa, mais nada que um sistema de ... hipocrisias. Uma visão da vida e da humanidade bem pobre.<sup>4</sup>

Nietzsche e outros filósofos, como Marx e Freud, são denominados os *filósofos da suspeição*, porque advogam que o objectivo da filosofia é desconstruir as ilusões por que se deixou levar o humanismo clássico e as tradições filosóficas. *Suspeita* por detrás das crenças tradicionais, dos velhos valores, dos interesses inconfessados, das escolhas inconscientes, das verdades mais profundas, etc., enfim a suspeita como método de trabalho.

Nietzsche fundamenta toda a sua filosofia na tese - todo o seu “*materialismo*” na medida em que rejeita todos os ideais - de que «não existe rigorosamente *nenhum ponto de vista exterior e superior à vida, nenhum ponto de vista que tenha o privilégio de se abstrair do tecido de forças que constituem o fundo do real, a essência mais íntima do ser.* [...] Para o desconstrutor [...] não só não pode existir nenhum julgamento de valor “objectivo”, “desinteressado”, ou seja, independente dos interesses vitais daquele que o faz»<sup>5</sup>. Neste tocante, a posição deste filósofo alemão antecede e tem muitas semelhanças com o criticismo de Michael Polanyi à objectividade cartesiana. Mas só neste tocante. Este químico húngaro conheceu na Alemanha os perigos do social-nazismo e sempre pugnou contra a negação dos *valores* que o niilismo pregava. Viu em muitos aonde levava uma tal negação, na Alemanha e também nos países comunistas.

Nietzsche afirmou numa fórmula célebre: «Não existem factos, mas apenas interpretações». Esta fórmula pós-moderna conduziu ao *relativismo científico*: «Os factos são irrelevantes na construção da ciência». Bem sabemos que os factos comportam uma marca teórica, mas sabemos igualmente que a natureza resiste muitas vezes às nossas ideias. A fórmula nietzschiana acaba por retirar toda a materialidade aos próprios factos. Se com o seu niilismo Nietzsche critica a negação do real em nome do ideal, com a sua fórmula «não existem factos, mas apenas interpretações» parece-me que cai na alçada do seu próprio criticismo. É que, se me é permitido a expressão, os *factos* também detém uma materialidade “corpórea”. Porque na senda do extremo do relativismo científico, também poderíamos argumentar que “os factos são irrelevantes na construção de uma narrativa” ou que “os factos são irrelevantes na história da humanidade”. Nestes termos, o Holocausto foi apenas uma “interpretação”, uma realidade virtual; em suma, não existiu! Quem visitou os campos de concentração de Auschwitz-Birkenau, ou qualquer dos muitos outros que o nazismo construiu, não pode engolir isto. Tal resulta da contradição do materialismo nietzschiano — o materialismo cessa quando toca aos “factos”. E quão mais fácil se torna camuflar os interesses, se os factos se tornam irrelevantes? A não ser que tais extremos de interpretação sejam abusivos por estarem muito para além do pensamento do próprio Nietzsche.

### Ausência de verdades absolutas

Nietzsche aponta ainda outra dificuldade, a ausência de verdades absolutas. «Mas se o conhecimento nunca alcança a verdade absoluta, se ela é constantemente impelida de horizonte em horizonte sem nunca alcançar um rochedo sólido e definitivo, é porque

o próprio real é um caos que em nada se assemelha ao sistema harmonioso dos Antigos, nem mesmo ao universo, ainda menos “racionalizável”, dos modernos»<sup>6</sup>.

Como assevera Ferry, Nietzsche pensa praticamente de forma oposta aos estóicos: um universo «cuja multiplicidade infinita e caótica é irreduzível à unidade». Claro que Newton ou Kant, e tantos outros cientistas e filósofos, já haviam reconhecido o jogo de forças presentes no mundo, mas procuraram a todo o custo encontrar uma unidade, uma coerência, para nele introduzir racionalidade e lógica. Por isso, os seus “universos” estão unificados e são regidos por leis. «O sábio procura desesperadamente explicações, quer encontrar sentidos, razões para o decorrer das coisas». Mas para Nietzsche tudo isto é causa perdida, pois Newton e outros foram vítimas das ilusões da razão e da lógica, pois não é possível qualquer reunificação de forças num universo de forças caóticas. A modernidade foi uma forma de continuação das antigas cosmologias, uma forma de encontrar poder sobre uma matéria cujo controlo nos escapa inteiramente.<sup>7</sup>

Não obstante, Nietzsche é acima de tudo um filósofo, pois o seu mundo possui uma ontologia. A definição completa do seu universo é um conjunto de *forças vitais*: *forças “reactivas”* ou pulsões e *forças “activas”* ou instintos. As forças “reactivas” são aquelas que não podem manifestar-se no mundo sem reprimir, aniquilar ou suprimir outras forças - são *forças repressivas*. O modelo é a “vontade da verdade” que se conquista, de algum meio, pela *negativa*, eliminando os erros, refutando as falsas opiniões e descartando as ilusões. Estão presentes, nomeadamente, na filosofia clássica e na ciência. No seu entender, tais forças só podem funcionar opondo o “mundo inteligível” ao “mundo sensível”, para que o segundo seja desvalorizado em relação ao primeiro. Por isso acusa as grandes tradições científicas, metafísicas e religiosas de terem “desprezado” o corpo e a sensibilidade em proveito da razão. «Têm em comum pretender aceder a verdades ideais, a entidades inteligíveis que concretamente não se tocam nem se vêem, a noções que não pertencem a um universo corporal». A sua índole é essencialmente democrática, pois tendem para a *universalidade*.<sup>8</sup>

As forças “activas” encontram o seu lugar natural na arte. Transmitem *valores* sem excluir, e por isso são *forças emancipadoras*. A história da arte ilustra bem esta visão, pois é o lugar da coexistência das obras mais contrastantes. Em nada visam a verdade, mas procuram seduzir, produzir efeitos emocionais e mesmo físicos, numa audiência que deve ser conquistada pela retórica. No universo nietzschiano as forças embatem umas nas outras, opondo-se, quer em nós, quer fora de nós, pelo que se bloqueiam e enfraquecem, desperdiçando parcialmente a vida, tornando-a menos viva, menos alegre. Em suma, reduzem a “amplitude da vida”.<sup>9</sup>

## O culto do “grande estilo”

Nietzsche rejeita um qualquer projecto de aperfeiçoamento do mundo. Luc Ferry cita-o a este respeito: «Proclamar o amor universal da humanidade, escreve neste contexto, é na prática dar *preferência* a tudo o que é sofrível, incompetente, degenerado [...] . Para a espécie, é necessário que o incompetente, o fraco, o degenerado, pereçam»<sup>10</sup>. Mas é contrário a qualquer ideologia revolucionária.

A sua atitude ética, se lhe quisermos dar este epíteto, não é rejeitar qualquer das forças vitais, não é escolher as *paixões* em detrimento da *razão* ou o inverso. A conciliação é o

seu novo “ideal”, por ficar ancorado à vida. O que denomina fá-lo por “*grandeza*” no seio da qual as forças vitais, por estarem finalmente *harmonizadas* e *hierarquizadas*, alcançam com o mesmo balanço uma maior *intensidade* e *elegância*. «É apenas através desta harmonização e desta hierarquização de *todas as forças, mesmo das reactivas*, que a potência resplandece e que a vida deixa de ser amenizada, enfraquecida, mutilada». Luc Ferry propõe como uma possível formulação da ética nietzschiana a seguinte: «a vida boa é a vida mais intensa, porque a mais harmoniosa, a mais elegante. Aquela em que as forças vitais em vez de se contrariarem, de se dilacerarem, combaterem e conseqüentemente se bloquearem ou esgotarem umas às outras, cooperam entre elas, sob o primado de umas, as forças activas é claro, em detrimento de outras, as reactivas». Eis o “grande estilo” - «tornar-se mestre e senhor do caos interior, em forçar o seu próprio caos a tomar forma; agir de uma forma lógica, simples, categórica, matemática, fazer-se lei, eis a grande ambição».<sup>11</sup>

A harmonia a que Nietzsche se refere não é a doçura e a paz do mundo antigo, mas o evitar os conflitos que esgotam a pessoa, os conflitos internos, medos, remorsos, arrependimentos, e ainda as formas de “culpabilizações inconscientes”. Tudo isto abala «a vontade de poder» erigida como a essência mais íntima do Ser». A sua vontade pretende alcançar não o poder *tout-court*, mas a intensidade de vida ou «a vontade de vontade» e que se realiza em cada um através do “grande estilo” já referido. A síntese reconciliadora das forças activas e reactivas que permite alcançar o poder autêntico.

O “grande estilo” é como ver os gestos de um grande atleta, como realiza os movimentos perfeitos, como as suas forças em jogo se integram na perfeição, cooperando harmoniosamente sem desperdício de energia, conferindo-lhe poder e beleza de desempenho. Este ideal nietzschiano não é transcendente, bem pelo contrário, «está colado à vida».<sup>12</sup> Eu diria, como se nele fosse uma “*segunda natureza*”.

Em Nietzsche «a “simplicidade lógica” característica dos clássicos é a melhor aproximação a esta hierarquização grandiosa que caracteriza o “grande estilo”». Quando num museu contemplamos as obras da Antiguidade vemos nas estátuas gregas duas características essenciais: as proporções dos corpos são perfeitas, completamente harmoniosas, e os rostos revelam uma calma e uma serenidade absolutas. O classicismo é a arte que concede um lugar primordial à harmonia e à razão. Foge como da peste da manifestação sentimental que irá, ao contrário, caracterizar, em certa medida, o romantismo. [...] O embelezamento é a consequência de uma grande força, [...] a expressão de uma vontade vitoriosa. [...] “Para se ser clássico, é preciso possuir todos os dons, todos os desejos aparentemente violentos e contraditórios, mas de tal forma que funcionem todos sobre o mesmo jugo”. [...] O classicismo é a encarnação mais perfeita do “grande estilo”. E Luc Ferry prossegue, contrastando com o herói romântico, «um ser dilacerado e conseqüentemente enfraquecido pelas suas paixões interiores»<sup>13</sup>.

Em termos práticos, em filosofia a ontologia e a ética não são separáveis, porque como afirmou Nietzsche «nada tem mais valor na vida do que o grau de poder». O que, como enfatiza Ferry, mesmo num considerado “imoralista”, significa que, de facto, existem valores, uma moral. Nietzsche troça de uma moral em nome de outra moral.<sup>14</sup>

## O eterno retorno

No que concerne à salvação, este filósofo alemão entende que procurá-la em Deus ou numa transcendência é «declarar guerra à vida, à natureza, à vontade de viver». É desprezar a vida como passageira, e ficar à espreita de uma *outra* vida. Todavia, a sua proposta de uma salvação terrestre, sem ídolos e sem Deus - o «eterno retorno» - foi traída pela falta de tempo para uma clara formulação, pois a doença impediu-o. «É aqui e agora que é preciso saber separar as formas de vida falhadas, medíocres, reactivas e enfraquecidas, das formas de vida intensas, grandiosas, corajosas e ricas em diversidade. [...] «A salvação é definitivamente terrestre, enraizada no tecido de forças que constituem a trama da vida».<sup>15</sup>

A salvação, via o *eterno retorno*, é um critério de avaliação dos instantes da vida que valem a pena ser vividos, libertando-nos dos medos já apontados. Procurar o «amor do que está no presente», o *amor fati*, desejar apenas o que está - «esperar um pouco menos, amar um pouco mais». Por consequência, «o eterno retorno pede-nos para escolher aquilo que queremos viver e reviver em função do critério da repetição eterna do mesmo; e, por outro, recomenda-nos que amemos todo o real, seja ele qual for. [...] Se vivermos segundo este critério de eternidade, se estivermos finalmente a viver segundo o grande estilo, na mais alta intensidade, tudo está certo»<sup>16</sup>.

Mas o *amor fati* do materialismo nietzschiano, que também se encontra noutras tradições filosóficas como o budismo e nos estóicos, acaba por desculpar tudo. E, no entanto, como amar Auschwitz e as atrocidades que ele representa? O pensamento de Nietzsche recusa todo o idealismo, mas como aponta Luc Ferry, «se o amor do mundo como ele é não é *realmente posto em prática*, nem nos estóicos nem nos budistas, nem em Nietzsche, não se arriscará ele a retomar irresistivelmente a forma detestada de um novo *ideal e, logo, de uma nova forma de niilismo?* [...] Para quê pretender acabar com o o “idealismo” se este soberbo programa filosófico continua a ser ele próprio ... um ideal?»<sup>17</sup>.

Talvez se possa ler em Nietzsche o despontar de um novo mundo, em que vão desaparecer as noções de sentido e de ideal em proveito unicamente da lógica da vontade de poder, de uma competição descontrolada. Lógica que Heidegger encontra na “técnica” e em votar o mundo contemporâneo às leis cegas do mercado, sem dúvida um gigantesco mercado, e ao lucro pelo lucro numa competição à escala mundial.<sup>18</sup> Aliás a crise financeira que explodiu em 2008 parece ser já uma consequência deste “novo mundo”.

## Depois da desconstrução

Depois da acção do martelo filosófico dos filósofos da suspeição e nomeadamente do maior de todos eles, Nietzsche, na desconstrução dos ídolos da metafísica, a visão que temos do mundo modificou-se profundamente. A sociologia pós-moderna continua a mostrar que não somos livres, mas estamos determinados nas nossas escolhas éticas, políticas, culturais, estéticas. Em suma, foram suscitadas questões que não mais podemos ignorar.

Mas após toda esta desconstrução, paradoxalmente parece termos caídos numa absoluta sacralização do real. Tanto desqualificámos os ídolos metafísicos e fomos

rejeitando todos os horizontes possíveis, que nos fica um real desnudado, tal como ele é. Aliás têm havido uma busca “genealógica” nas ideias para lhes encontrar antepassados de interesses inconfessados e inconfessáveis. Desfizemos o motor da razão, mas já não o sabemos “montar” de novo. Admito que o motor tenha “gripado” por falta de um bom óleo sociológico. E agora «parece que o universo nos escapa por todos os lados, mas afigura-se também desprovido de sentido». Aliás, a análise filosófica de Heidegger permite compreender melhor o facto de a globalização liberal estar em vias de trair uma das promessas maiores da democracia, a de que poderíamos construir todos juntos a nossa história, tentar inflectir para melhor o nosso destino na construção de um mundo mais justo e mais livre.<sup>19</sup>

Sentimos uma enorme pressão dos meios de evolução tecnológica, internet, telemóvel, iPod, iPad, etc., sempre em crescente “progresso” de maior velocidade, menos peso, mais funções, a que não é possível resistir. Impõem-se pelo mercado da concorrência globalizado. E será que tudo isto nos torna mais felizes? A desconstrução dos ideais parece desapossar-nos de qualquer influência na história humana e erradicou qualquer finalidade visível para esta.

A ciência moderna desenvolveu-se para compreender o mundo e também para prosseguir objectivos considerados úteis para a humanidade, emancipar o homem da superstição e do obscurantismo, libertá-lo das catástrofes naturais e, já no século XX, após a 2ª Grande Guerra, cumprir uma função social como o combate à doença com uma forte ligação da ciência à medicina. É o *mundo da técnica* que parece retirar a questão de qualquer sentido para a história da humanidade, que a ciência moderna havia confocado na liberdade e na felicidade. Como enfatiza Ferry, é que o projecto das Luzes ficou encaixado no mundo da competição e deixou de estar representado num ideal. O motor da história, o “progresso”, voltou-se «mecânico e anónimo» no competir para sobreviver, com os riscos inerentes de a espécie humana comprometer as condições de vida da Terra.<sup>20</sup> Como, pois, fazer regressar a sabedoria à filosofia e à ciência dos nossos dias, após o desaparecimento dos ideais superiores que os filósofos da suspeição destruíram, para podermos «recuperar um mínimo de poder sobre o curso do mundo»?

### **Será possível um humanismo depois da desconstrução?**

Luc Ferry argumenta que o materialismo contemporâneo não atinge uma coerência suficiente para suscitar a adesão, o que não impede de nele se encontrarem elementos de verdade. Um desses elementos é o de amar um pouco mais, momentos de felicidade, de graça, de beleza e tranquilidade. Mas que seja preciso amar o real em qualquer circunstância, parece claramente excessivo. Os juízos de valor que nos guiam e animam continuam a impor-se, e não fomos nós que os inventámos. E a transcendência, a busca de sentido, o próprio Deus, não “precisaremos” deles, interroga-se este filósofo francês? É que no seu entender tais fórmulas são calamitosas, porque se voltam contra quem as invoca; não é por precisarmos de uma coisa que ela se torna verdadeira. «A necessidade de Deus é a este respeito a maior objecção que conheço contra ele»<sup>21</sup>. «O medo, tem-se escrito, criou os deuses e a morte as religiões»<sup>22</sup>. Admitamos, então, que a necessidade sugere tão-só uma hipótese de existência que tem de ser confrontada com outros sinais.

«Mas o que são, em geral as religiões? Uma expressão global da nossa *carência*»<sup>23</sup>. Sem esta noção de carência e necessidade o homem sentir-se-ia um deus, auto-suficiente. Como bem reconhece o rabino Harold Kushner: «*A fé em Deus começa onde a auto-suficiência humana acaba*»<sup>24</sup>.

Sem anteciparmos em demasia temática de capítulos seguintes, no tocante ao cristianismo convém reconhecer que Cristo é uma figura histórica que veio afirmar que Deus é pai (“papá”) (*Abbá*), e que Deus existe. «Vivia a Deus como uma pessoa íntima, tão boa e tão querida que, quando falava com ele, só aflorava aos seus lábios uma palavra: *Abbá*, meu querido»<sup>25</sup>. O seu testemunho ganha credibilidade pela surpresa da sua *ressurreição* em corpo e alma. Apesar da *ressurreição* não ser um facto histórico, a não ser, segundo alguns, pelos vestígios deixados no Sudário.<sup>26</sup> Permanece, contudo, a ausência de prova histórica se o sudário envolveu o corpo de Jesus. E, no contexto científico, ainda se carece de uma hipótese plausível de como se terá formado a imagem no tecido de linho. Já o testemunho dos discípulos do *Cristo-ressuscitado* dá-se na história, e é um testemunho histórico, como explanaremos adiante.

Retomo o que escrevi noutra ocasião. «Vejam a figura de Jesus Cristo, fundamento das religiões cristãs. Cristo fez milagres na sua vida pública, uns históricos outros eclesiais: cura de doentes, deu vida a um Lázaro morto, caminhou sobre as águas, multiplicou os pães e os peixes. Sinais de que Deus operava por seu intermédio, que «respondia às suas orações», como outros antes e depois de Ele o fizeram. Fora de dúvida, sinais importantes da presença do Reino de Deus entre nós, de que «Deus começa a vencer o mal e as suas consequências». Mas não foi este o sinal da confirmação definitiva de que Jesus era portador da palavra divina. O verdadeiro sinal desta confirmação é o de que Jesus veio como *cumpridor das Escrituras*, da palavra dos profetas do Antigo Testamento. E esta palavra inclui o anúncio do Reino de Deus e o da própria *ressurreição* de Jesus, Filho de Deus. Com a vinda de Jesus ao mundo cumpre-se o sinal pleno proveniente de Deus para o homem. Só então ficam confirmados de modo sobrenatural [e natural] o Antigo Testamento e os seus antigos profetas, bem como o Novo Testamento e o seu Novo Profeta.

Por outras palavras, como os sinais do espectro de emissão de um elemento o identificam e são explicados por um modelo teórico simples, como o modelo quântico de Bohr que originou a mecânica quântica, de uma forma metafórica os sinais proféticos do Antigo Testamento verificam-se na vida de Cristo na Terra e são explicados pela natureza humana e divina de Cristo, isto é, fica confirmado que Jesus é o Filho do Homem e o Filho de Deus. Mas os discípulos de Jesus só mudaram radicalmente a sua atitude, encontrando-se dispostos a «morrer por causa da sua devoção a Jesus e à sua mensagem» quando viram o Senhor ressuscitado.<sup>27</sup> «Com a *ressurreição* de Jesus tudo passou a fazer sentido e se confirmou mutuamente como fonte de verdade sobrenatural»<sup>28</sup>.

José Antonio Pagola sustenta em termos históricos a mesma “fé em Jesus ressuscitado”: «É possível verificar historicamente que, entre os anos 35 e 40, os cristãos da primeira geração professavam através de diversas fórmulas uma convicção partilhada por todos e que rapidamente divulgaram por todo o Império: “Deus tinha ressuscitado a Jesus de entre os mortos”»<sup>29</sup>.

Este é o plano na história que não deve ser ignorado e que pode mesmo alicerçar uma fé religiosa. Outro é confiarmos na palavra de Jesus e por ela acreditarmos que



iremos ser ressuscitados em corpo e alma, como Ele o foi. Esta é já uma questão de fé religiosa cristã. «À luz da ressurreição, o evangelista [João] revelava que o objetivo supremo de Jesus era dar a vida»<sup>30</sup>.

O Alcorão também se refere à concepção miraculosa de Jesus, que não perturbou a virgindade de Maria, sua Mãe, à sua santidade, aos seus milagres, ao poder sobrenatural e subida ao céu. Mas para este livro sagrado, Jesus não é verdadeiramente o Filho de Deus, pois esta aceitação requer o mistério da Santíssima Trindade que o Islamismo não conhece. Para o Alcorão a morte de Jesus foi aparente e não real e por isso a sua ressurreição não é um regresso à vida. Para o mundo muçulmano, Jesus Cristo é um grande Profeta, mas não é o Filho de Deus. Apesar dos pontos de contactos entre o Evangelho e o Alcorão, a grande separação diz respeito à natureza de Jesus.

Regressando ao pensamento de Ferry sobre o humanismo, aborda neste contexto a problemática da transcendência: «Não digo de modo algum que “precisamos” da transcendência da liberdade ou da transcendência dos valores. Digo, sim, o que é completamente diferente, que não podemos ignorá-la, que não podemos pensar-nos a nós próprios nem à nossa relação com os valores sem pôr a hipótese da transcendência. É uma necessidade lógica, uma coerção racional, e não uma aspiração ou um desejo. Não se trata, neste debate, do nosso conforto, mas da nossa relação com a verdade»<sup>31</sup>.

Por isso, como humanista secular que é, Ferry interroga-se e interroga-nos: «Como pensar a transcendência sob as suas duas formas, em nós (a da liberdade) e fora de nós (a dos valores), sem ser derrubado imediatamente pelos golpes da “genealogia” e da desconstrução materialista? Ou ainda, formulando a questão de outra forma: como pensar um humanismo que se tenha libertado finalmente das ilusões metafísicas que ainda carregava na sua origem, no momento do nascimento da filosofia moderna?»<sup>32</sup>.

## Transcendência na imanência e universalidade

O rumo apontado por Luc Ferry, este professor que foi Ministro da Educação de França, é um modo novo de pensar que reabilita a transcendência, proveniente de um kantiano: «Aprender a singularidade dos seres, como a das obras, e, quando esse amor é intenso, viver por vezes a abolição do tempo que a sua presença nos oferece»<sup>40</sup>. É seguir, mas apenas por momentos, o conselho dos Gregos, libertarmo-nos da tirania do passado e do futuro. Sem dúvida que este alargar de pontos de vista vem com o envelhecer e pode conferir algum sentido ao crescer da pessoa humana. Mas perder-se-á tudo com a morte, interrogo-me? Atentemos também em casos seleccionados do mundo animal. E vem-me ao pensamento o culto dos mortos dos elefantes. Será neles uma necessidade, uma ficção metafísica, ou tal só se aplica aos humanos?

Qualquer que seja a obra de arte, apresenta marcas do seu contexto cultural de origem, o espírito do povo a que pertence, quem a criou. Uma *polonaise* de Chopin ou uma rapsódia húngara de Brahms evidenciam marcas de danças e cantos populares; um quadro de Vermeer, claramente não pertence ao mundo asiático. «A grande obra nunca rompe totalmente os elos com o seu lugar e a sua data de nascimento». Mas ao contrário do folclore, a grande obra nunca se dirige a um povo particular; eleva-se ao universal. «O alcance ao nível mundial da obra não se obtém escarnecendo

as particularidades da origem, mas assumindo o facto de delas partir e delas se alimentar para as *transfigurar* contudo no espaço da arte. Para realizar algo diferente do simples folclore». <sup>41</sup>

Encontramos em Naipul o *particular* e o *universal*. O primeiro é o ponto de partida, a ilha e a comunidade indiana a que pertence, a sua língua, as tradições religiosas, os seus rituais, a sua culinária, etc.. No outro extremo há o universal, os outros, o vasto mundo, que o levou a um enorme esforço de “descentração” do seu modo de vida na ilha, das regras de vida que aí tinha, do modo como via o “mundo exterior numa espécie de obscuridade”, numa “zona de sombras”. Mas as suas viagens pelas Antilhas e pela Índia permitiram-lhe navegar nessas zonas de trevas e sombras, esses elementos de alteridade que não conhece nem compreende à primeira vista. Deram-lhe novos domínios de emoção, mostraram-lhe um outro mundo que também é mundo, enriqueceram-no com novos recursos técnicos de pensamento e de escrita.

«Entre [...] o particular e o universal que se confunde com a própria humanidade, há lugar para o *meio-termo*: o singular ou o individual. Ora é este último e apenas ele que é, ao mesmo tempo, objecto dos nossos amores e portador de sentido. [...] Esta é a trave-mestra do edifício filosófico do humanismo secularizado» <sup>42</sup>.

As grandes obras que desde a Antiguidade grega a lógica designa por “singularidade” ou “individualidade” é, de facto, uma particularidade que não se confinou ao particular. Bem pelo contrário, fundiu-se num horizonte mais vasto. É por isso que obras de um Platão ou Homero, um Molière ou Shakespeare, um Bach ou Chopin, um Camões ou um Fernando Pessoa, apesar de autores de obras singulares, enraizadas na suas culturas de origem e nos contextos das suas épocas, continuam a ser lidas, ouvidas, recitadas e até cantadas pois se dirigem a todos os homens de todas as épocas. Estes autores, e tantos outros, *singularizaram-se* pois graças a um “pensamento alargado” ultrapassaram o particular das suas condições de origem para acederem «a uma consciencialização cada vez mais alargada e mais rica de possibilidades, que são as da humanidade inteira», quando não mesmo acederam à universalidade. «A singularidade não é só a característica primeira desta “coisa” exterior a mim que é a grande obra de arte, mas é também uma dimensão subjectiva, pessoal, do ser humano como tal. *E é esta dimensão, excluindo as outras, que é o principal objecto do nosso amor*». Só a dimensão do amor dá o valor e o sentido a todo este “alargamento” que deve guiar a experiência humana e, em Ferry, nele assenta uma soteriologia humanista, a única resposta plausível à questão do sentido da vida, em suma, uma secularização do cristianismo. <sup>43</sup>

Blaise Pascal ao interrogar-se sobre «o que é o *eu?*», reconhece que o *eu* é a singularidade, que o distingue e torna único; nem a particularidade pura, nem o universal de qualidades abstractas. Fabrica-se de mil maneiras, muitas vezes sem darmos conta disso, mas não nos é dada à nascença. E como assevera, ainda mais uma vez, Luc Ferry, «é neste ponto, de novo, que a questão do sentido vai ao encontro da salvação. Se o afastamento do particular e a abertura ao universal formam uma experiência singular, se este duplo processo singulariza as nossas próprias vidas e ao mesmo tempo nos dá acesso às singularidades dos outros, oferece-nos também o meio de alargar o pensamento e o pôr em contacto com momentos únicos, momentos de graça, onde o medo da morte, sempre ligado às dimensões do tempo exteriores ao presente, está ausente.

Relativamente à doutrina cristã, relativamente à promessa que ela nos faz, com a ressurreição dos corpos, de que encontraremos aqueles que amamos depois da morte, poderás objectar que o humanismo metafísico não tem muito peso. Dou-te razão: na mesa de ensaio das doutrinas de salvação, nada pode fazer concorrência ao cristianismo ... desde que sejamos crentes. Se não o somos [...] então é preciso aprender a considerar de outra forma a questão última de todas as doutrinas de salvação, a saber: a do luto do ser amado»<sup>44</sup>. A sabedoria do amor.

Se interpreto com alguma proximidade a perspectiva de Ferry, devemos viver com «a sabedoria do amor» para que os nossos entes queridos nos possam amar no seu luto, como nós amamos os que nos precederam na morte. Mas com realismo, tal não se prolongará para além de duas, quando muito, três gerações.

## Notas

<sup>1</sup> Ferry, *ob. cit.*, p. 149.

<sup>2</sup> *Id.*, pp. 150-153.

<sup>3</sup> *Id.*, pp. 152, 153.

<sup>4</sup> S. J. Formosinho e J. Oliveira Branco, “O Deus que não temos”, pp. 305, 306.

<sup>5</sup> Ferry, *ob. cit.*, pp. 159-160.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 161.

<sup>7</sup> *Id.*, pp. 162, 163.

<sup>8</sup> *Id.*, pp. 164-167.

<sup>9</sup> *Id.*, pp. 170-174.

<sup>10</sup> *Id.*, p. 175.

<sup>11</sup> *Id.*, pp. 178, 179.

<sup>12</sup> *Id.*, pp. 182-184.

<sup>13</sup> *Id.*, p. 185.

<sup>14</sup> *Id.*, p. 187.

<sup>15</sup> *Id.*, pp. 188-191.

<sup>16</sup> *Id.*, pp. 193-196.

<sup>17</sup> *Id.*, pp. 199, 200.

<sup>18</sup> *Id.*, p. 201.

<sup>19</sup> *Id.*, p. 209.

<sup>20</sup> *Id.*, pp. 210, 213-215.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 229.

<sup>22</sup> André Godin, “Psicologia das Experiências Religiosas. O desejo e a realidade”, Círculo de Leitores, 2001, Navarra, p. 55.

<sup>23</sup> S. J. Formosinho e J. Oliveira Branco, “O Deus que não temos”, p. 219.

<sup>24</sup> H. S. Kushner, “Dar um Sentido à Vida”, Editorial Notícias, 2004, pág. 206.

<sup>25</sup> Pagola, *ob. cit.*, p. 333.

<sup>26</sup> Ver Victor M. M. Lobo, “O Sudário de Turim. Fonte de extraordinária informação científica”, *Estudos CADC*, Nova Série, nº 8-9, 2007, p. 147-150; ver também F. J. Tipler, “A Física do Cristianismo”, Bizâncio, Lisboa, 2007, pp. 207-220.

<sup>27</sup> E. P. Sanders, “A Verdadeira História de Jesus”, Notícias Editorial, Cruz Quebrada, 2004, pág. 210.

<sup>28</sup> S. J. Formosinho e J. Oliveira Branco, “O Deus que não temos”, p. 146, 147; *italico* nosso.

<sup>29</sup> Pagola, *ob. cit.*, p. 494.

<sup>30</sup> *Id.*, p. 456.

<sup>31</sup> Ferry, *ob. cit.*, p.230.

<sup>32</sup> *Id.*.

<sup>33</sup> *Id.*, p. 232.

<sup>34</sup> *Id.*, p. 233.

<sup>35</sup> *Id.*.

<sup>36</sup> *Id.*, pp. 233-235.

<sup>37</sup> *Id.*, pp. 240-242.

<sup>38</sup> *Id.*, p. 243.

<sup>39</sup> *Id.*, p. 246.

<sup>40</sup> *Id.*, p. 247.

<sup>41</sup> *Id.*, p. 249.

<sup>42</sup> *Id.*, pp. 247, 248; **itálico nosso**.

<sup>43</sup> *Id.*, pp. 250, 251.

<sup>44</sup> *Id.*, pp. 254-257.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAP. 5.  
EM BUSCA DE UM “CONHECIMENTO EM PROFUNDIDADE”

Em escrito recente Frazão Correia aponta uma das debilidades actuais da Igreja Católica: «A instituição eclesial deixou de ser percebida e vivida como lugar efectivo onde aprender a correcta articulação entre as convicções da fé e as práticas sociais. [...] A Igreja oficial deixa de atender às práticas efectivas dos crentes para centrar o seu empenho num discurso sobre valores [...], mas sem que o recurso a essas formas de dizer realize o que quer que seja. Portanto, protege-se e multiplica-se o discurso, espiritualizando-o, mas negligencia-se o corpo enquanto organismo vivo ferido pela verdade evangélica»<sup>1</sup>.

A debilidade do cristianismo aqui enfatizada tem certas ressonâncias com o criticismo de Nietzsche sobre a *negação da vida*, pela “criação” ficcional de valores sacrificiais superiores à vida. Tal não é o caso do escrito de Frazão Correia, mas o que apresenta é um certo “descolamento” da prática cristã em relação à vida contemporânea dos seus crentes. Parece haver, pois, algo de válido neste filósofo alemão que não devemos mais ignorar. Pelo menos no seu objectivo mais de fundo de denunciar, demolindo, a mentira estabelecida entre o homem e a sociedade. «Substituir a hipocrisia da cultura instituída», substituir valores pervertidos. É isto que Oliveira Branco reconhece na essência do niilismo nietzschiano - que «o homem *se reja por si próprio*» e a isto chama «vida». E saúda esta preocupação de Nietzsche, que apesar das suas deficiências, procura alicerces para um *novo* humanismo.<sup>2</sup> Abel Magalhães reforça a mesma tecla: «Andar a “pregar o divino” onde o “humano” ainda não o vislumbrou é pôr “o divino” (pobre divino) fora da pessoa em quem Ele vive dentro»<sup>3</sup>.

Sendo assim, como combater esta negação da «vida»? Digamos que é necessário *colar* a prática cristã à vida. Reconhece Pagola na figura histórica de Jesus isto mesmo, quando escreve: «Jesus entusiasmava os camponeses da Galileia. O reino de Deus, tal como ele o apresentava, tinha de ser qualquer coisa muito simples. Ao alcance de toda a gente. Uma coisa concreta e boa que fosse compreendida até pelos ignorantes: para Jesus a vida estava primeiro que a religião»<sup>4</sup>. Presumo que Nietzsche, quando olhou a intolerância da Igreja, ao longo da sua história, através das Cruzadas contra os muçulmanos ou da Inquisição contra os hereges, terá reconhecido quão longe se tinha afastado da «vida».

Esta leitura não reflecte, porém, toda a realidade, mormente a respeito do papel das Cruzadas. O historiador João Gouveia Monteiro faz-lhe um balanço no qual reconhece o impulso que trouxeram às trocas comerciais entre o Ocidente e o Oriente, para além das implicações políticas e culturais que levaram à implantação de uma

Igreja latina no Oriente, graças à acção das ordens mendicantes. A imensa intolerância e as sanguinárias crueldades destas expedições militares abriram, contudo, feridas profundas entre cristãos e muçulmanos, ainda com perduração em nossos dias. Mas Cruzadas, com um preço muito elevado, levaram a «Cristandade ocidental a tomar consciência de si mesmo».<sup>5</sup> E em nossos dias, escândalos recentes tem assolado a Igreja Católica em países ocidentais; inevitavelmente terão de levar a mesma igreja a uma intuição e leitura dos «sinais dos tempos» mais esclarecida no privilegiar da verdade e menos dos poderes instalados.

Retomando o questionamento em termos mais abrangentes, é pois necessário colar o conhecimento humano à vida. *É preciso "colar" o conhecimento por baixo*, «no fundo do meu ser». Vejamos o que se pretende dizer com isto.

### Um novo caminho: “colar” o conhecimento à vida

Na “Crítica da Razão Pura” Kant propõe a ideia de que a ciência se vai definir como um trabalho de associação, ou como ele afirma no seu vocabulário tão singular, de “síntese” - a palavra em grego significar “pousar junto”, “colocar junto”.<sup>6</sup> Mas em ciência construímos quer em abordagens de *top-down* (de cima para baixo) quer de *bottom-up* (de baixo para cima). De alguma forma a ciência moderna tem procurado *colar* o conhecimento a um nível mais abstracto dos ideais e dos conceitos, logo ao nível de *topo*. Neste caminhar encontramos a um nível superior as visões holísticas, tão do gosto das culturas orientais. Foi a perspectiva de holismo na civilização chinesa que se ergueu como um «obstáculo epistemológico» e tornou o progresso científico demasiado árduo nesta cultura, bloqueando a via para a *modernidade*.<sup>7</sup> As filosofias chinesas negam a validade do estudo de partes do mundo isoladas do resto, pois todas as partes estão ligadas umas às outras. Negam a metodologia da *análise*, o perceber uma parte sem conhecer o todo. Hoje a ciência moderna consegue lidar com modelos holísticos em termos das teorias da complexidade, graças ao estudo de sistemas não-lineares em que predominam os efeitos não-locais. Isto revela que o modo de ver oriental não estava incorrecto, simplesmente foi demasiado prematuro para o desenvolvimento do pensamento moderno.

Todavia, a nível inferior, em *baixo*, a ciência moderna e a filosofia não encontraram qualquer *cola* que, tal como Nietzsche advogava, pudesse ligar o conhecimento humano, incluindo o científico, mais ao real, mais à vida. «A sua preocupação é no fundo de ordem moral. Entenda-se não no sentido vulgar do termo: moral reactiva. Nada lhe repugna tanto como esta. É moral sim no sentido fundamental. *Activo*. A fidelidade de cada um a si mesmo»<sup>8</sup>. Renovo a questão: então onde buscar esta *cola epistemológica*, que combata o que Nietzsche reprovou ao homem moderno, o abdicar de si, caindo na alienação?<sup>9</sup>

Em vez de procurarmos enfatizar o que distingue o homem dos animais, procuremos antes o que têm de semelhante a nível de conhecimento. Michael Polanyi, na sua magna obra “*Personal Knowledge, Towards a Post Critical Epistemology*”<sup>10</sup>, referiu-se pela primeira vez ao *conhecimento tácito* como presente nos animais e também no homem. Muito importante no bebé e na criança, e imprescindível para nós humanos adquirirmos a nossa linguagem. Mas Polanyi vai ainda mais longe ao afirmar que toda

a forma de conhecimento ou é tácita ou está enraizada num conhecimento que é tácito — «*all knowledge is either tacit or rooted in tacit knowledge*». Por outras palavras, na sua base mais primitiva, toda a *aquisição* do conhecimento humano começa por ser feita de uma forma *tácita*, isto é, de um modo que não conseguimos articular plenamente de uma forma verbal.

Antes de prosseguir, vou reproduzir uma história de animais bem reveladora de que pode haver, entre animais inteligentes, transmissão de conhecimento não verbalizado, logo *conhecimento tácito*. Dado o interesse que tem para esta temática, reproduzo o que já escrevi numa outra publicação. «Vou falar de uma historieta de cães que me foi contada pelo meu tio José Teodoro, que era médico. O meu tio tinha uma casa de praia no Baleal que ainda está na família. Havia um cão, o *Snick*, que quando estavam a veranejar ou a passar uns tempos de repouso no Baleal, vadiava pelo lugar com um outro cão, que nunca tinha entrado lá em casa. Como todo o cão que convive com o homem tem um nome, vou apelidá-lo de Jamor. Um domingo de manhã, o meu tio ainda não estava arranjado e viu, com espanto, os dois cães dentro de casa. Verificou que o Jamor estava ferido numa pata. Lá o tratou, dando-lhe uns dois ou três pontos, e o cão nunca mais voltou a aparecer dentro de casa; esperava pelo *Snick* à porta da casa, bebendo água ou fazendo algo para se entreter enquanto estava de espera. Questionava-se o meu tio: «Como é que o *Snick* explicou ao outro cão? — O meu dono sabe resolver o teu problema. Tens é de vir comigo lá a casa»<sup>11</sup>. Reconhecemos entre os dois cães uma «compreensão implícita, algo que não é preciso ser dito para ser reconhecido». Um “diálogo” sem palavras!

No ser humano, a distinção crucial entre conhecimento explícito e conhecimento tácito assenta precisamente na *impossibilidade de uma articulação verbal*. Mas Polanyi sempre enfatizou que o conhecimento tácito está presente na própria vida animal e, por definição, este tipo de inteligência de pré-linguagem é plenamente tácito. Como escreveu: «*The capacity for deriving from a latent knowledge of a situation a variety of appropriate routes or alternative models of behaviour amounts to a rudimentary logical operation*»<sup>12</sup>.

Em tempos recentes Carel von Schaik descreve muitos resultados das suas observações e experiências com primatas sobre «inteligência animal»<sup>13</sup>. Como refere, muitos animais desenvolvem *habilidades cognitivas* especiais, que lhes permitam viver bem nos seus habitats. Mas não resolvem problemas novos com muita frequência. Uns poucos, todavia, são capazes de o fazer; consideramo-los inteligentes, se bem que nenhum seja tão capaz como o ser humano.

Este e outros primatologistas têm recolhido bastantes evidências de que «os animais inteligentes são os *culturais*: aprendem uns com os outros *soluções inovadoras* para problemas ecológicos ou sociais». Em suma, a cultura promove a inteligência. E os primatologistas definem *cultura* como a capacidade de aprender – por observação – habilidades desenvolvidas por outros. E esta aprendizagem é feita em termos tácitos, como descrevemos em pormenor em obra recente.<sup>14</sup>

A “Teoria do Conhecimento Tácito” (TCT) desenvolvida por Michael Polanyi, provém, no mais inovador e essencial, da sua formação universitária e prática como médico. O próprio, em 1960, numa conferência proferida perante a *World Student Christian Federation*, reunida em Estrasburgo, apresentou um caso clínico proveniente de aula de um eminente médico psiquiatra. Os alunos haviam discutido o caso



entre si para decidir se se tratava de um “ataque de epilepsia” ou de “histeria epiléptica”. O médico então afirmou tratar-se de um “ataque de epilepsia”, mas que ele mesmo não lhes conseguia explicar como reconhecer a diferença entre os dois. Haveriam de o aprender com o decurso da experiência.<sup>15</sup> Este exemplo ilustra bem a “impossibilidade” verbal de transmissão de um certo tipo de conhecimento importante, que os futuros médicos só conseguiriam vir a adquirir através da experiência continuada e trabalhando com outros médicos mais qualificados.

E perante o caso do papagaio Alex referido em capítulo anterior, será que não poderemos contemplar uma evolução cultural fruto de uma aprendizagem mútua entre o homem e “animais-inteligentes” inteligentes?

### Conhecimento tácito: uma cola epistemológica em profundidade

A nossa proposta é que o *conhecimento tácito* existe como conhecimento e vai ser uma *cola* no “conhecimento em geral”, a um nível mais profundo (em baixo, *down*). Isto é, será a “cola epistemológica” que pode ligar o nosso conhecimento à natureza, ao mundo animal e, como veremos, à vida.

A nossa proposta resulta do modo como Robin Hodgkin descreve o papel do conhecimento tácito em “*The Roots of Culture*” onde acentua precisamente o papel deste tipo de conhecimento em atar ou “colar” por baixo (*undergirds*) todo o nosso conhecimento explícito: «*[Michael Polanyi] taught us to think about a many-leveled universe and stressed that there is a hidden (tacit) knowing which undergirds and influences all our explicit knowledge. In language, for example, the hidden grammar that we learnt as children still shapes our style and energy of expression*»<sup>16</sup>. E prossegue asseverando que este substrato tácito, consciente ou inconscientemente, é moldado quer pela evolução da nossa espécie quer através da experiência, e através dele formulamos o nosso sentido das coisas que também partilhamos com os outros: «*Consciously or unconsciously we build with this substratum of tacit knowledge, shaped by evolution as well as experience, and make sense with it - sense which we share with others*».

Um conhecimento científico assim formulado com esta “cola” tácita, podemos afirmar tratar-se de um *conhecimento em profundidade*. É aquele conhecimento que permite nos seres humanos a sintonia do pensamento, sentimento e acção.

Quando a base tácita não é suficientemente cultivada, o conhecimento que se pode alcançar, digamos que é um *conhecimento em superfície*. Aquele conhecimento que permite «pensar uma coisa e fazer outra».

E se navegarmos nas ondas do relativismo científico, tem-se um *conhecimento em volatilidade*. O conhecimento onde os factos se evaporam.

Por ser o mais ignorado, cuidaremos do primeiro destes três modos de conhecimento, reconhecendo, todavia, que os três acabam por representar, no mundo contemporâneo, um verdadeiro espectro epistemológico.

Ao afirmar que o *corpo* desempenha um papel central em toda a aquisição de conhecimento, Polanyi está contra o dualismo cartesiano, que vê o corpo como uma mera extensão física da *mente*, e a mesma mente como apenas incidentalmente relacionada com o corpo. E como um novo modo de pensar é um novo modo de ver, ouvir e sentir o pensamento - *feeling brain* diria António Damásio -, vamos

prossequir a nossa caminhada por estes trilhos do conhecimento tácito quer na ciência quer na religião.

### Conhecimento tácito: uma segunda natureza

Peter Hanenberg aborda, em língua portuguesa, o conhecimento tácito num contexto de “Cultura e Cognição”.<sup>17</sup> Escutemo-lo: «Desde a infância, estamos permanentemente envolvidos na *leitura da mente*, tentando entender o que os outros querem ou pretendem. A leitura da mente depende, então, da aprendizagem. A leitura da mente não significa apenas saber o que o outro está a fazer, mas sim descobrir as suas verdadeiras intenções. Esta leitura da mente determina altamente o nosso próprio pensar e agir, estabelecendo limites ou abrindo horizontes. Normalmente, estes pressupostos são muito rápidos e ocorrem automaticamente, pelo que nos parece que sabemos o que está a acontecer sem sermos capazes de dizer porquê»<sup>18</sup>. Como enfatiza Hanenberg, «percebemos que o conhecimento tácito se baseia em processos cognitivos genéricos (como a leitura ou a teoria da mente). Em segundo lugar, como (quase todos) concordamos, temos de reconhecer, ainda, que o conhecimento tácito é partilhado (e não apenas individual). Finalmente, uma vez que a nossa suposição é partilhada, e baseada na experiência, é transmitida através da educação».

Um segundo tipo de conhecimento tácito, que nos permite agir sobre determinado conhecimento que não é explícito para nós, está presente nas *decisões por intuição*. «Transportamos este conhecimento conosco sem saber»<sup>19</sup>. Este tipo de conhecimento tácito não se aprende nos livros e nos tratados. Aprende-se mediante uma relação de mestre e aprendiz, vendo fazer e fazendo, logo requer uma aprendizagem através da *acção* e cultiva-se e aperfeiçoa-se no *treino em saber fazer*. Atente-se na aprendizagem de um pianista, um nadador de competição, um bom cirurgião ou um bom médico no seu julgamento clínico para exercerem as suas profissões com elevada competência. Não obstante, é relevante distinguir entre o *conhecimento tácito passivo* que funciona sobre um fundo de corporalização (*indwelling*), do *conhecimento tácito activo*, como o que adquirimos quando aprendemos a tocar piano, aprendemos a ler mapas, ou a lançar no basquetebol.

O aprendiz confia na *autoridade* do mestre para esta aquisição de conhecimento tácito, pelo menos até ao ponto de conseguir *corporalizar* este conhecimento em si mesmo, a ser em nele uma «*segunda natureza*».<sup>20</sup> Já não nos damos ao trabalho de reflectir. Mas tal assenta em estruturas mentais de entendimento, esquemas de imagens e elaboração metafóricas, que organizam o pensamento, a compreensão e possibilitam uma acção competente. São estruturas que não estão organizadas em proposições, mas pelo contrário se apresentam com características imagéticas corporalizadas, *body in the mind*.<sup>21</sup> Estes sistemas ou “esquemas” de imagens são um padrão recorrente, uma forma e uma regularidade, que permitem organizar as actividades em curso. Mas são fundamentais para a dimensão tácita do conhecimento, porque suportam e permitem várias estruturas.

Para reconhecermos que este tipo de conhecimento se reveste do carácter de uma «segunda natureza» em quem o possui, atente-se nas imagens da espectacular amargem de um Airbus 320 do voo 1549 no rio Hudson, em 15 de Janeiro de 2009, pelo piloto Chesley Sullenberger e pela sua tripulação, apresentadas na Internet.<sup>22</sup>

Um procedimento de aterragem de emergência que normalmente tem lugar a 35000 pés de altitude e que o piloto teve de iniciar a partir dos 3000 pés quando o avião chocou com um bando de aves, não permite tempo de reflexão após a tomada da decisão inicial de amarar. Tudo tem de estar muito automatizado no piloto. As 155 pessoas do voo escaparam inteiramente ilesas, com excepção de um passageiro que partiu uma perna. Houve com certeza alguma sorte, pois o êxito da operação não ficou comprometido por condições meteorológicas adversas, nem por dificuldades com a navegação no rio.

Como Polanyi reconhece, o comportamento tácito comporta duas dimensões: a *técnica*, que designamos correntemente por *know-how*, como um conhecimento profundamente enraizado na acção e no contexto específico; e a *cognitiva* que inclui elementos como intuições, emoções, valores, esquemas, crenças, atitudes, competências. Estes elementos encontram-se corporalizados nos indivíduos que os encaram como dados adquiridos, definindo a forma como agem e se comportam e constituindo a estrutura através da qual fazem o contacto com a realidade.

Refere ainda Hanenberg que «o conhecimento tácito não está limitado às regras do senso comum e da intuição. Um terceiro tipo de conhecimento tácito pode ser encontrado naquilo a que Richard Nisbett chamou *Geografia do Pensamento*. A tese principal é que “o ensino de diferentes usos de pensamento desde o nascimento pode resultar em grandes diferenças culturais nos hábitos de pensamento”»<sup>23</sup>. Desta faceta mais colectiva cuidaremos em capítulos seguintes. Para já permaneceremos mais um pouco a nível pessoal.

Nietzsche acusa as grandes tradições científicas, metafísicas e religiosas de terem “desprezado” o corpo e a sensibilidade em proveito da razão. Não é, porém, o caso da TCT que Michael Polanyi apresentou em 1959 e que, como a teóloga Esther Meek reconhece, *une* mente e corpo, facto e valor, fé e razão, tradição e modernidade, ciência e arte, local e universal, saber e fazer.<sup>24</sup> Um caminho entre o Cila do positivismo e o Caribde do relativismo científico pós-moderno.

### **Fragilidade e imprescindibilidade do conhecimento tácito**

É óbvio que se a cola epistemológica tácita fosse forte, não havia sido ignorada por tanto tempo ou, uma vez descoberta, ter-se-ia imposto aos cientistas e aos filósofos, o que não é o caso. O conhecimento tácito é um modo de *conhecimento frágil*, que requer uma prática para se desenvolver ou, tão-somente, se manter. De facto sem se reconhecer explicitamente que se está a lidar com uma forma de conhecimento, há regras que têm esta debilidade em consideração. Por exemplo, os pilotos de aviação tem de assegurar um certo número de horas de voo por ano para manter as respectivas licenças de voo, os pianistas têm de praticar um certo número de horas diárias, a neurocirurgia procura concentrar os pacientes num pequeno número de hospitais para assegurar um número de casos suficientes aos neurocirurgiões, etc..

Outra fragilidade decorre da interrupção das relações mestre-aprendiz, digamos o conceito de uma escola “localizada”. Portugal adquiriu *know-how* na construção de barragens, para geração de energia e deter recursos hídricos. Foi uma estratégia assumida a partir da década de 50 do século passado e posteriormente descontinuada.

Em consequência, Portugal tem um potencial hídrico utilizado a 55% enquanto em Espanha este valor ultrapassa os 90%. Entre nós, foi conhecimento tácito que se foi perdendo, pois não se conservou através de escolas de saber fazer, na mencionada relação de mestre-aprendiz inserida numa tradição deste tipo de construções de engenharia civil.

Para concluir a abordagem destas características do conhecimento tácito, apresenta-se o caso da Escola Médica de Lisboa. Na década de 1935-1944 Portugal e Espanha eram países muito débeis sob o ponto de vista científico mas, devido aos efeitos devastadores da Guerra Civil de Espanha, por um lado, e graças aos trabalhos científicos de professores da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa, por outro, o nosso país apresentava um maior impacto científico do que o país vizinho, a avaliar pelo número de artigos e citações científicas registados na base de dados científicos do *Web of Knowledge*. Contudo, em 1947 o governo de Salazar enveredou por uma perseguição política a professores universitários e quebrou-se na “Medicina de Lisboa” o período áureo iniciado em 1911. A Faculdade de Medicina não mais voltaria ao prestígio anterior nem iria recompor-se: por uma porta saíram professores eminentes e por outra entraram o medo e a mediocridade.<sup>25</sup> Foi quebrado o *elo tácito* daquela prestigiada escola de medicina. E quais foram as consequências?

A Universidade de Lisboa esteve sem publicar artigos na área médica, em revistas científicas com o nível merecedor de serem coligidas no *Web of Knowledge*, até ao ano de 1972. A destruição causada levou *trinta anos* a recuperar, mais do que o período de uma geração científica.<sup>26</sup> Se tal mostra a debilidade do conhecimento tácito, também patenteia a sua imprescindibilidade.

QUIÇÁ A IMPRESCINDIBILIDADE e fragilidade do conhecimento tácito possam ser melhor traduzidas em forma de uma “parábola” proveniente do reino animal. Existem cerca de duas mil espécies de osgas (*Gekkonidae*). Uma das características mais salientes destes répteis, que vão dos cerca de 15 cm até aos 60 cm, é a capacidade que têm de se deslocar sobre qualquer superfície sem o risco de caírem. Ao contrário do que se pensou, as osgas não se seguram nas superfícies através de ventosas dispersas na superfície ventral dos dedos. Os dedos, que são largos, estão cobertos de inúmeros septos (mais de 14 mil por cada mm<sup>2</sup>) que não têm uma espessura maior que 5 micrómetro. Por sua vez, cada septo ramifica-se em cem mil espátulas. É da interacção por forças intermoleculares de van der Waals, as mais fracas existentes entre moléculas, que se gera a força adesiva entre os septos e a superfície por onde caminham as osgas. E não é uma força de *desprezar*, pois uma osga de 70 g que usasse todas as espátulas dos seus dedos dos pés conseguiria suportar um peso superior a 130 kg.<sup>27</sup> Por contraditório que pareça, este modo de caminhar das osgas é simultaneamente frágil mas forte; acresce ser imprescindível para os seus modos de vida.

### Estrutura e vertentes do conhecimento tácito

Apesar de quase invisível, o conhecimento tácito tem uma estrutura, ou melhor dito, tem-na a *aquisição tácita do conhecimento*. Quando pregamos um prego estamos cientes do prego e também cientes do martelo e das sensações na palma da mão. Mas de um modo diferente: o prego, estamos dele cientes de um modo *focal*, mais

distante, e do martelo e das mãos de um modo *subsidiário*, mais próximo do nosso corpo. Em Polanyi o conhecimento tácito constrói-se nesta *relação dinâmica* de estarmos cónscios de um modo focal e de um modo subsidiário. Para agarrarmos um objecto temos de integrar todas as *pistas* e *sinais* relevantes que nos chegam para formar um todo coerente. A consciência focal e subsidiária definitivamente não correspondem a dois distintos graus de atenção, mas são tão-só dois modos de atenção ao mesmo objecto, fenómeno, pessoa ou particularidade.<sup>28</sup> Mas apesar de frágil, esta estrutura parece ser tão imprescindível em certos domínios que faz lembrar o carácter adesivo das osgas a caminhar sobre uma qualquer superfície, desde que não seja *teflon*.

Ilustremos com mais um exemplo esta relação dinâmica entre o focal e o subsidiário, com uma questão a respeito de um tema que atravessou a sociedade portuguesa em 2008 e 2009. Uma “avaliação de professores” deve ter um carácter focal ou subsidiário? O que é de facto essencial na missão de um professor: o ensinar e guiar os alunos na sua aprendizagem, ou o tentar otimizar as suas possibilidades como docente para ter uma boa avaliação? Quem opte pelo primeiro objectivo reconhece que a avaliação deve ter um carácter subsidiário. Tem de existir de um modo quase silencioso, a par com as tarefas normais e regulares dos professores. O mesmo se deve passar com as boas práticas na *research integrity* que hoje preocupa as academias e agências de financiamento da ciência. Quanto mais subsidiários foram estes “exercícios” melhor correm; quanto mais focais forem, pior os resultados para o ensino e para a ciência. Requerem com certeza um mínimo de explicitação, mas de modo que “partes” em demasia não ofusquem o “todo”. É que, como referem os biógrafos de Polanyi a partir de um livro de notas do biografado, William Taussig Scott e Martin X. Moleski, «a percepção de um todo pode ser destruída por uma ênfase persistente nos elementos constitutivos do mesmo todo»<sup>29</sup>.

Seguidamente, na esteira de Kyle Takaki,<sup>30</sup> vamos considerar as quatro vertentes presentes no conhecimento tácito: *funcional*, *fenomênica*, *semântica* e *ontológica*. A vertente funcional, já abordada, diz respeito à relação dinâmica entre uma atenção dirigida ao *focal* e às componentes *subsidiárias* e que conduz a acção. A componente fenomênica assenta numa visão *gestalt*. A componente semântica (pessoal) diz respeito ao significado que atribuímos às componentes subsidiárias. Para Polanyi, a componente ontológica do conhecimento tácito delinea toda a habilidade do saber fazer.

Como referido, toda a acção implica um centro sobre o qual dirigimos o foco da nossa atenção e que contém a finalidade da própria acção, o *focal*, mas igualmente um conjunto de componentes subsidiárias a que a atenção também tem de atender para que de um modo coerente possamos realizar a acção em si. Mas é igualmente importante realçar que o focal é sempre totalmente consciente, mas as componentes subsidiárias podem existir em qualquer nível de consciência, que vão desde o subliminar até à plena consciência.

## Michael Polanyi e Thomas Kuhn: semelhanças de pensamento

O conhecimento tácito, estas pistas subsidiárias, inconscientes ou conscientes, estão imunes à dúvida no sujeito do conhecimento: «*Tacit knowing remains, by definition, immune to doubt*»<sup>31</sup>. Tais pistas constituem a base *fiduciária* sobre a qual

podemos adquirir e construir um dado conhecimento. São simultaneamente conhecimento e base de aquisição do próprio conhecimento.

Como argumenta Gelwick, «*since official academic philosophy has virtually ignored or obscured Polanyi, it may be futile to talk to philosophers about Polanyi as a philosopher*»<sup>32</sup>. Não obstante, os filósofos da ciência Isabelle Stengers e Schandler escreveram a respeito da noção de «paradigma científico» de Thomas Kuhn: «para que um paradigma funcione como normativo da prática científica tem de ser *invisível*»<sup>33</sup>. Esta invisibilidade, ou talvez com melhor propriedade *mudez*, tem muito a ver com o carácter tácito dos paradigmas, como conhecimento inexprimível.

Talvez agora se compreenda melhor a razão de um paradigma científico ter de ser *invisível* para ser eficaz. Todos devemos pugnar pelas nossas ideias, pelas nossas teorias e metodologias, e aspiramos a que os outros as usem. Mas tal só pode ser uma consequência natural de as julgarem melhores para o diálogo com a natureza. Quando, como no caso Lyssenko, as ideias foram usadas por serem melhor para a “afirmação” do marxismo, em vez de uma intenção de universalidade procurou-se tão-só uma intenção de validade local. Viu-se o desastroso resultado, que ainda hoje marca o pouco impacto da genética russa.<sup>34</sup> Um paradigma é tanto mais eficaz quanto mais *subsidiário* for, e é tanto menos eficaz quando mais *focal* for.

O paralelismo entre as visões de Kuhn e de Polanyi foi recentemente abordado por Struan Jacobs em “*Thomas Kuhn’s Memory*”.<sup>35</sup> No resumo deste seu artigo aponta as semelhanças de pensamento entre estes dois autores, começando pela faceta de invisibilidade, *mudez* ou características não-verbalizáveis — tácitas — do conhecimento científico: «*Of the similarities, one is between Kuhn’s idea of the “paradigma” as exemplar, with its connotation of unexpressed knowledge, and Polanyi’s theme of “tacit knowledge”*». A segunda das semelhanças relevada por Jacobs assenta nas respectivas “visões do mundo”: «*Another similarity is between their respective accounts of world pictures, Kuhn’s idea of paradigms as “constellations” and Polanyi’s image of “frameworks”*». A terceira incide sobre “incomensurabilidades” e “hiatos lógicos”: «*Third is the similarity between Kuhn’s theory of “incommensurability” and Polanyi’s notion of cognitive frameworks as separated by a “logical gap”*».

Como as magnas obras destes dois autores foram quase simultâneas — Polanyi publicou a sua obra em 1958 e a “*Scientific Revolutions*” de Kuhn veio a lume em 1962 — a problemática da semelhança de ideias, questões de prioridades e influências têm sido tema de artigos recentes,<sup>36</sup> mas não serão objecto da presente análise.

Polanyi chega à *aquisição tácita do conhecimento* através da sua formação inicial em medicina e do impulso que assumiu de debater «a ciência como uma força cultural». Os seus interesses sobre a investigação em medicina com ligações com a química remontam a 1910.<sup>37</sup> Mas as disciplinas da sua formação inicial vão fazer parte da sua “consciência subsidiária” ao longo da sua carreira, pelo que vão ficar escondidas e não são, de facto, explicitadas. Porém, vão continuar a moldar toda a construção dos conhecimentos que vai descobrir e publicar e dos novos problemas científicos, filosóficos, económicos e sociais que vai abordar ao longo do seu percurso académico.<sup>38</sup>

Kuhn chega ao conceito de *paradigma científico* através dos seus estudos de história das ciências. A sua perspectiva intelectual não tem a profundidade epistemológica e ontológica de Polanyi, mas será tema a pormenorizar em capítulos subsequentes.

Kuhn, talvez com menos justiça, é considerado como um relativista científico. Mas o que nos propomos agora realçar são os pontos comuns destes dois autores.

Interessa-nos no momento considerar três planos de actuação. Um primeiro, não explicitado por Jacobs mas contido no seu segundo ponto sobre as «visões do mundo», é o carácter *dogmático* ou *autoritário* da ciência, que se traduz na autorização prévia para divulgação dos artigos científicos pela comunidade - o *imprimatur* -, e necessário para a eficácia da mesma ciência. O segundo plano diz respeito às «matrizes de confiança» (*framework, constellation*), sobre os quais os cientistas constroem os seus conhecimentos. E tais “matrizes” ou “quadros” assumem um carácter tácito ou de invisibilidade. O terceiro é o da incomensurabilidade dos paradigmas, mas dele não cuidaremos nesta obra.

### O carácter autoritário da ciência

Como jovem investigador, Michael Polanyi desenvolveu uma “teoria de adsorção de gases em sólidos” que foi rejeitada pela comunidade quando foi proposta, e apesar dos subsequentes esforços que fez para a “justificar”. Só passado o lapso de uma geração veio a ser considerada correcta pela comunidade científica. Ao tempo, Polanyi teve de abandonar para não comprometer o futuro da sua carreira científica. Não obstante, ele mesmo entende que a comunidade científica actuou de forma correcta. E aqui antecipa a visão de Thomas Kuhn sobre as revoluções científicas como uma «mudança de paradigma»: *«Could this miscarriage of the scientific method have been avoided? I do not think so. There must be at all times a **predominantly accepted scientific view of the nature of things**, in the light of which research is jointly conducted by members of the community of scientists. A strong presumption that any evidence which contradicts this view is invalid must prevail. Such evidence has to be disregarded, even if it cannot be accounted for, in the hope that it will eventually turn out to be false or irrelevant. [...] **Discipline must remain severe and is in fact severe.**»*<sup>39</sup>

Os limites da ciência estão particularmente postos à prova aquando da descoberta científica, mormente quando se reveste de um carácter de heterodoxia. Afirmou Descartes, «uma verdade é mais facilmente descoberta por um homem do que por uma nação». E, no entanto, o cepticismo cartesiano ao requerer do sujeito da descoberta uma atitude *desinteressada* pelo conhecimento que faz brotar e pelo salto epistemológico que operou, mais o afastava da premência de fazer vingar as suas ideias. Michael Polanyi, como já referimos, toma atitude exactamente oposta. O investigador deve estar interessado e empenhado no triunfo das suas ideias, pois está imbuído por uma *paixão heurística*. Esta confere-lhe um sentimento de *truth-bearing passion*, de trazer consigo a verdade, mas fá-lo apreender igualmente o sentido profundo da criatividade e originalidade da própria descoberta, a novidade mental que passa a estar acessível a si e, por seu intermédio, à sociedade.<sup>40</sup>

Uma tal paixão intelectual pode também envolver uma *paixão de persuasão*, quando a descoberta implica uma *nova estrutura interpretativa*, que o faz ver e entender o mundo de um modo diferente dos seus «pares». Esta nova paixão também possui um *intento de universalidade* que implica conquistar outros cientistas para a nova visão: *«universal intent always requires that a knower seek to bring others to share her or his convictions»*<sup>41</sup>.



E o que nos mostra a história das controvérsias científicas? Quando profundas, o seu *default* é o lapso temporal de, pelo menos, uma *geração*. Bem o afirmou Max Planck, em palavras cortantes: «*A new scientific truth does not triumph by convincing its opponents and making them see the light, but rather because its opponents eventually die and a new generation grows up that is familiar with it*». Do meu conhecimento, só a revolução do oxigénio de Lavoisier triunfou sobre a Teoria do Flogisto em menos de uma geração (cerca de 20 a 25 anos), porque mobilizou uma nova *nomenclatura química* e, como linguagem que é, teve um profundo efeito na reorganização tácita do pensamento de muitos flogistas.<sup>42</sup> Por exemplo, já a Teoria da Deriva dos Continentes de Wegener levou duas gerações a converter-se na moderna Teoria da Tectónica de Placas. Neste caso havia mesmo carência de alguns conceitos novos.<sup>43</sup>

A intensidade destes conflitos científicos marca a história da ciência, pois implica um salto epistemológico de enorme monta por parte da comunidade científica. Os limites da capacidade humana são individuais e colectivos e a ciência não está isenta deles. Paul Lauterbur, prémio Nobel da Fisiologia e Medicina de 2003, exprimiu bem esta realidade a respeito das revistas científicas de maior prestígio: «*You could write the entire history of science in the last 50 years in terms of papers rejected by Science or Nature*»<sup>44</sup>.

É, porém, o *intento de universalidade* do conhecimento pessoal do cientista que lhe pode permitir, a ele individualmente, e às comunidades científicas, no decurso da história, conceberem a realidade acima dos “consensos gerais”.

## Matrizes fiduciárias

A perspectiva cartesiana e positivista de que verdades são aquilo de que o sujeito humano está absolutamente certo, e de que só a razão é base fiduciária num cientista, é uma construção ficcional, se bem que cultivada pelos próprios cientistas. Na sua actividade prática um cientista recorre a *bases fiduciárias* bastante diversificadas, se bem que com acentuadas características de invisibilidade.

Aliás, na busca do conhecimento, os cientistas defrontam-se com, pelo menos, dois ciclos quasi-viciosos. O primeiro é o ciclo *hermenêutico*: temos de acreditar numa ordem (pré-existente) para podermos entender, e temos de entender em ordem a acreditar. O outro é o ciclo *epistemológico*: o conhecer está controlado pela natureza do objecto, e a natureza do objecto revela-se-nos através do conhecimento que temos dele.<sup>45</sup> Um modo de quebrar estes ciclos é encontrar previamente *quadros de confiança, matrizes fiduciárias*, a que um cientista recorre.

Como uma sublime tradução do pensamento do seu mentor, a *Polanyi Society* escolheu como “cabeçalho” do seu *site*<sup>46</sup> a citação da magna obra de Michael Polanyi, “*Personal Knowledge*”: «*Tacit assent and intellectual passions, the sharing of an idiom and of a cultural heritage, affiliation to a like-minded community: such are the impulses which shape our vision of things on which we rely for our mastery of things. No intelligence, however critical or original, can operate outside such a fiduciary framework*»<sup>47</sup>. Em tradução: «O acordo tácito e as paixões intelectuais, a partilha de uma língua e de uma herança cultural, a filiação a uma comunidade que pensa do mesmo modo: tais são os impulsos que moldam a nossa visão da natureza das coisas em que nos apoiamos para dominarmos as próprias coisas. Nenhuma inteligência, mesmo crítica



e original, não pode deixar de operar dentro de um tal *quadro fiduciário*. Em suma, nenhuma inteligência pode operar fora do meio cultural onde nasceu e vive, pois encontra-se impregnada por esse contexto no qual está imersa desde nascença.

TOMEMOS UM EXEMPLO do papel da influência da língua numa operação tão elementar como a subtração. Para realizar a operação  $75-12$ , subtrai-se simplesmente 2 de 5 e 1 de 7. Mas este procedimento falha, no caso de haver um algarismo no subtrativo maior do que no correspondente aditivo; por exemplo, no caso de  $53-26$ . Pelo que os professores de pensamento ocidental ensinam a realizar a «subtração com reagrupamento», equivalente a  $53-26=(40+13-26)=(40-20)+(13-6)=20+7$ . O aluno já consegue subtrair facilmente 6 de 13 e 20 de 40.

Contudo, a língua chinesa tem um termo *tui yi* que significa «decompor uma unidade de ordem superior», um termo da aritmética tradicional chinesa baseado no ábaco. «Cada fio no ábaco representa um certo valor posicional. O valor de cada conta no ábaco depende da posição do fio onde está colocada. Quanto mais à esquerda um fio estiver no ábaco, maior é o valor posicional que representa. Por isso, os valores das contas nos fios à esquerda são sempre maiores do que os das contas nos fios à direita. Ao subtrair com reagrupamento no ábaco, precisamos de “tirar” uma conta de um fio à esquerda e transformá-la em 10 ou potências de 10 contas nos fios à direita. A isto chama-se decompor uma unidade de ordem superior»<sup>48</sup>.

Mas este preceito tem por detrás uma ideia matemática mais básica e de uma abrangência muito superior à do caso apresentado: a «base para compor uma unidade de ordem superior» (*jin lu*). Continuando a exemplificação,  $53-26=(40+10+3-26)$ ; podemos subtrair 6 de 10 e obter 4, adicionar 4 e 3 e obter 7, subtrair 20 de 40 e obter 20, e adicionar 20 e 7 e obter 27.<sup>49</sup>

O trabalho de Liping Ma começa como um estudo comparativo entre professores de matemática básica chineses e americanos, mas vai bastante mais longe, porque aborda conteúdos teóricos e compreensões. Refere, ainda no mesmo padrão, que, por exemplo, a palavra chinesa para o número 20 significa «duas dezenas» e 30 «três dezenas» e assim por diante; onze é «dez-um», doze é «dez-dois», ..., vinte é «dois dez», trinta é «três dez», 21 é chamado «dois dez-um», 22 é «dois dez-dois», etc. O consenso é que o sistema chinês de número/palavra ilustra a relação entre os números e os seus nomes mais directamente que, por exemplo, o sistema inglês ou português.<sup>50</sup> «Decompor um dez» tende a ser uma solução óbvia para o problema «como se subtrai 5 de dez-dois?». Por isso o ensino básico da matemática na China enfatiza problemas com aditivos entre 10 e 20. Todos estes exemplos ilustram bem o tema que Polanyi nos trás, o papel de uma língua na formação do conhecimento científico. Tal nos basta de momento.

Ao comparar o conhecimento matemático dos professores do ensino básico chineses e americanos Liping Ma escreveu: «Apesar de terem vindo de escolas cuja qualidade variava de excelente a medíocre, a maioria dos 72 professores chineses demonstrou não só competência algorítmica mas também entendimento conceptual de todos os tópicos. [...] Considerado como um todo, o conhecimento dos professores chineses mostrou-se coerente, enquanto o dos americanos era claramente fragmentado»<sup>51</sup>. A qualidade do conhecimento matemático dos professores chineses, mesmo provenientes de escolas de qualidade muito diferenciadas, em nosso entender, patenteia que há uma base cultural que supre deficiências das escolas donde provém.

Convém realçar que tais marcas estão reflectidas na posição da ciência da República Popular da China na base *Essential Science Indicators* (ESI), em termos de qualidade relativa entre as diferentes áreas.<sup>52</sup>

Como referiu Liping Ma numa conferência que proferiu na Faculdade de Psicologia e Ciências de Educação da Universidade de Coimbra em 12 de Julho de 2010, a cultura chinesa cria uma ânsia para os professores, mesmo os do ensino básico, de aprender ao longo da vida, em profundo contraste com os professores americanos que ficam satisfeitos com o seu “certificado” de curso, ponto! Em Portugal, quando a “licenciatura” era o grau terminal da graduação universitária, um professor dizia: «com a licenciatura um estudante adquire uma licença para estudar sozinho». Tal patenteia que em nós esta cultura de aprendizagem ao longo da vida não estaria profundamente enraizada. E hoje? Com a burocracia que os professores do ensino básico e secundário estão a ser sujeitos, parece também que não se lhes está a possibilitar tempo de reflexão e de estudo.

É interessante dar nota que durante o período da Revolução Cultural na China, Liping Ma, aos 16 anos, foi enviada com mais outros seis colegas do ensino secundário para bem longe de casa, uma aldeia das altas montanhas, para ser reeducada pelos camponeses em tarefas agrícolas. Estes, apesar de não saberem ler nem escrever, sabiam uma “matemática oral”, transmitida de geração em geração sob a forma de poemas fáceis de memorizar. Por exemplo: «numa cerca temos 14 cabras e gansos, num total de 40 patas. Quantas cabras e quantos gansos existem na cerca?». Com este e mais dois problemas deste tipo, os camponeses seleccionaram-na para ensinar matemática aos filhos, pois foi ela a mais rápida a resolvê-los. É certo que recorrendo a equações o problema é fácil de resolver, mas os camponeses não conheciam equações, tal como não sabiam escrever os números.

Quando veio a casa passar o Ano Novo chinês, Liping Ma que não sabia ensinar, procurou a Directora da sua escola a pedir conselho. Esta obrigou-a a prometer que se manteria durante um mês a seguir os seus conselhos, o que ela fez. «Vais ouvir o professor X e presta atenção a esta característica; depois na aula do professor Y, atende àquela faceta, ...». A princípio nada lhe parecia relevante, mas continuava a ir a tais aulas, pois se tinha comprometido durante um mês. À terceira semana, surgiu o *click*. Como referiu: «aprendi a ser professora observando como os bons professores ensinam; aprendi a falar e a interagir com os alunos». Agora sou eu a referi-lo: aprendeu a ser professora de matemática elementar de um modo tácito.

SERÁ TALVEZ OPORTUNO dar nota que na perspectiva de Michael Polanyi sobre a *moldura fiduciária* em que, como agentes práticos e a nível intelectual, nos movemos, o teólogo John Apczynski reconhece duas intuições de S. Agostinho: «a prioridade da fé para o entendimento», “uma fé mais para acreditar” do que “uma fé em que acreditar”, e de que «*nós entendemos a realidade à luz dos nossos compromissos*»<sup>53</sup>. Ambas acentuam a capacidade de mediante quadro fiduciário apropriado conseguirem-se ultrapassar os ciclos-viciosos hermenêutico e epistemológico.

Mas como actua este quadro fiduciário? Em termos do próprio Polanyi, «*while our acceptance of this framework is the condition for having any knowledge, this matrix can claim no self-evidence*». Em larga medida actua pela *via inferior* do nosso cérebro social, como Daniel Goleman a denomina. «A via inferior funciona em automático, fora da nossa consciência e a grande velocidade»<sup>54</sup>.

## Marcas culturais na ciência europeia: uma evidência estatística

Atentemos em dois textos da Bíblia, Êxodo 20, 1-17 e Deuteronómio 5, 1-22. Ambos lidam com os Dez Mandamentos segundo tradições distintas. São a expressão escrita de como duas tradições do povo judeu abordam, com um intento de univ ersalidade, a realidade dos “marcos” que a inspiração divina colocou para sinalizar o nosso caminho para Deus e para o próximo. Há pormenores que os diferenciam e permitem aos exegetas reconhecer uma ou outra tradição.

O nome Pentateuco significa “cinco rolos” ou livros da Bíblia: Génesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronómio. Os textos parecem ter sido resultado de uma história literária anterior que se exprime em várias “fontes” conhecidas como Javista (J), Eloísta (E), Sacerdotal (P) e Deuteronomista (D). Uma dessas fontes antigas é designada por “tradição J”, porque os seus autores designavam o seu deus por Javé. Remonta a uma tradição do século X-IX a.C. e recorre a uma linguagem mais simples e popular. A “tradição E”, marcada pela actividade dos profetas, desenvolveu-se em Judá no Reino do Norte, e é apelidada de eloísta porque deus era designado aí pelo título mais formal de *elohim*. A tradição sacerdotal tem origem no tempo do exílio e traduz uma sensibilidade religiosa ligada ao santuário. A corrente deuteronomista surge próxima do exílio e insiste na observância da aliança, como uma “segunda lei”.

Nem “J” nem “E” apresentam Moisés como grande legislador. «O Sinai era significativo para as duas tradições, porque Moisés e os anciãos ali tinham visto Javé»<sup>55</sup>. Os textos referidos diferem entre si pelas suas “marcas” culturais e de mentalidades de duas tradições distintas, mas descrevem a “mesma realidade”. Não encontramos aqui nada de surpreendente. Mas agora mudemos de registo e voltemo-nos para a ciência.

Então, por que razão nos iremos surpreender quando se mostrar que o mesmo se passa em ciência? Porque estamos marcados pela visão que cartesianismo e o positivismo criaram para a ciência.

COMO RECONHECEM os filósofos da ciência Ian Hacking e Joseph Rouse, «os cientistas são agentes práticos (*practitionners*) mais do que observadores»<sup>56</sup>. Num tal enquadramento, mais se releva o valor do conhecimento tácito em ciência e se compreende o afastamento dos filósofos de Oxford, e de outros, do pensamento polanyiano. Andrew Pickering afirma que os filósofos académicos mostram tradicionalmente muito pouco interesse directo pela *prática científica*. O seu objecto primário de estudo foi sempre os produtos da ciência, e especialmente o seu produto conceptual, o conhecimento.<sup>57</sup> Não será, porém, este o nosso caminho, pois nos manteria afastado das realidades da vida científica. «Não seríamos fiéis à vida», em linguagem nietzschiana.<sup>58</sup> O que vamos procurar são “marcas culturais” previstas por Polanyi na actividade científica, fruto das molduras fiduciárias de cultura, de língua e de tradições a que os cientistas recorrem de um modo tácito. O exemplo que temos vindo a abordar é a Europa, o berço da ciência moderna.<sup>59</sup>

Para estudarmos com alguma eficiência os padrões da prática científica vamos recorrer a uma tradição muito cultivada pelos químicos, a do *reconhecimento de semelhanças e dissemelhanças* por métodos da “quimiometria”, métodos estatísticos com aplicação em química, que logo nos seus primórdios tiveram uma expressão de grande impacto com a construção da Tabela Periódica, mormente por Mendeleev. O nosso

conhecimento depende em geral de muitas variáveis. Na pesquisa científica procuramos estudar tais variáveis isoladamente, e a partir deste tipo de análise fazer inferências sobre a realidade em observação. Com muitas variáveis e muitos dados faz-se recurso à estatística, mas nesta há uma panóplia de métodos disponíveis. Mendeleev fez o reconhecimento da Tabela Periódica “à vista desarmada”, mas hoje existem métodos estatísticos poderosos para o efeito. Vamos utilizá-los também como um quadro de confiança.

A outra moldura de confiança a que vamos recorrer é a dos *perfis* de citações de países europeus, como os que nos apresenta a base de dados do *Essential Science Indicators* da “Thomson Corporation” em termos de *citações* científicas,<sup>60</sup> um indicador bibliométrico que concilia *qualidade* com *quantidade*.

Começaremos pela aplicação do método da “Análise por Agrupamento Hierárquico” (*hierarchical cluster analysis* (HCA)) a 27 países europeus com mais de 100.000 citações em 10 anos, em função das semelhanças e dissemelhanças traduzidas pelos perfis de citações científicas nas 22 áreas da base de dados do ESI.

A Tabela 5.1 apresenta as citações da Alemanha e da França para três áreas científicas (dados ESI Novembro de 2007): Física, Química e Medicina Clínica. Os dois países parecem muito iguais, impressão que seria reforçada se a Tabela apresentasse todas as 22 áreas científicas do ESI para estes países.

Tabela 5.1. Percentagem das citações científicas em três áreas disciplinares e em três países europeus. Dados ESI Novembro 2007.

Países	Alemanha	França	Rússia
Áreas científicas			
Física	13%	12%	41%
Química	13%	12%	17%
Medicina Clínica	22%	22%	3%

Contudo, a Rússia tem um desempenho muito diferente dos outros dois países. Na Rússia, a Física domina com mais de 40% em citações, área que não ultrapassa os 13% quer na Alemanha quer em França. Já a Medicina Clínica tem uma expressão muito diminuta na Rússia (3%), ultrapassando os 20% nos outros dois países. Do exposto podemos depreender que a Alemanha e a França deverão agrupar-se como países muito semelhantes, mas a Rússia ficará bem separada deste grupo, e a juntar-se com algum outro país com quem revele maiores semelhanças; adiantando matéria, será com a Ucrânia.

Com dados similares aos da Tabela 5.1, conseguem-se definir distâncias euclidianas entre os diferentes países europeus para as 22 áreas científicas. Por exemplo, a distância entre a Alemanha e a França é 0 em Medicina Clínica, pois este é o valor da diferença entre as percentagens de citações nos dois países. Já a distância entre a Alemanha e a Rússia no mesmo domínio é de 19%. Para conferir uma dimensão significativa ao nosso estudo, seleccionámos países com  $\geq 100.000$  citações num período de 10 anos. Tais resultados para países europeus foram publicados em 2009.<sup>61</sup> O limite fixado para as citações é com certeza arbitrário, mas permite garantir que estamos a lidar com uma fracção muito significativa da actividade

científica de cada país europeu. Estamos a lidar, pois, com o *comportamento colectivo* dos países europeus nas vinte e duas áreas científicas compiladas na base ESI.

Assim, é possível agrupar os países em função das suas semelhanças e diferenças. Constroem-se figuras que se assemelham a ramos de árvores, com os países nas pontas dos ramos, mas distando diferentemente uns dos outros. Tais figuras denominam-se *dendrogramas*. A HCA permite construir dendrogramas para países europeus, organizando esses países em diversos grupos de países. E quando marcamos num mapa da Europa as relações de máxima semelhança, logo de distância mínima, encontramos uma proximidade geográfica: por exemplo, Inglaterra/Irlanda; França/Alemanha; Grécia/Turquia, Itália/Áustria, Suécia/Dinamarca, etc.. Este já é, em si mesmo, um facto surpreendente para uma ciência que julgávamos *culture-free*.

E, no entanto, há uma *geografia para o conhecimento científico*. Tal traduz, de uma forma global, marcas culturais, linguísticas e históricas dos respectivos povos reflectidas numa proximidade geográfica. Perante a geografia europeia bem patente nos dendrogramas, a *surpresa* do resultado alcançado reforça a nossa confiança nos quadros fiduciários em apreço; repito, cultura, línguas, história, tradições e os métodos estatísticos bem como os perfis de citação do ESI, e ainda na própria Teoria do Conhecimento Tácito que previu as primeiras destas marcas. Tal gerou em nós uma radicalidade de convicção!

Tais observações de “marcas geográficas” traduzem o papel das molduras fiduciárias que Polanyi apontou na construção da ciência: quadros de confiança de língua, história, geografia, mentalidades que se alastram a toda uma comunidade que pensa do mesmo modo. São comunidades que partilham da mesma cultura e da mesma língua e os seus membros demonstram um comportamento comum. Tais “marcas” não são fruto de as comunidades científicas em distintos países não fazerem “um contacto com a realidade” com um intento de universalidade. Tal é comum a toda e qualquer cultura numa ética de veracidade e de inteireza em ciência. Aliás o lapso temporal de tais dados (10 anos) garante um prolongado exposição de exame crítico por qualquer comunidade científica.

Mas tais marcas culturais na ciência europeia não ficam pela referida proximidade geográfica. Portugal, República Checa e Hungria formam um agregado de países com elevadas semelhanças em ciência, apesar da separação geográfica do nosso país dos outros dois países do centro da Europa. Partilhamos com a Hungria uma convivência histórica das três culturas: a cristã, a muçulmana e a hebraica. A Hungria sempre foi berço dos judeus desde os primórdios da Idade Média, sendo de realçar que até a maior sinagoga da Europa se localiza em Budapeste. Também em Praga, a capital da Boémia, conviveram pacificamente, no passado, judeus e cristãos.

Se a base de ESI tivesse dados mais antigos, esperaríamos poder encontrar a Espanha no mesmo grupo de países. Nos dias de hoje, a política científica que o país vizinho prosseguiu desde alguma trintena de anos, permitiu que Espanha já esteja mais próxima da sua geografia trans-pirenaica, França, Suíça e Alemanha, enquanto Portugal está junto aos países do Leste Europeu.

Uma surpresa maior foi com certeza o encontro com uma geografia do conhecimento científico, que estava escondida no *perfil* das citações científicas das diferentes áreas dos países europeus, ou na *configuração de todos os saberes científicos*, como diria Boaventura Sousa Santos. É que nestes perfis há uma profunda raiz de conhecimento tácito que só conseguimos explicitar parcialmente.

Afinal, tais marcas culturais na ciência acabam por não ser muito distintas das marcas das tradições nos textos bíblicos, quando vistas como fruto de atividades humanas prosseguidas com um *intento de universalidade*, tema a retomar em capítulo seguinte. Mais um tipo de fosso que julgávamos existir entre religião e ciência fica, assim, atenuado.

PARA JÁ ASSENTEMOS em que a radicalidade da convicção sobre a validade da TCT encontra outros pontos de apoio, nomeadamente em ideias mais recentes do que as de Michael Polanyi e defendidas por Richard Nisbett.<sup>62</sup> Como enfatiza Peter Hanenberg, partindo da *teoria da geografia do pensamento* de Nisbett, fruto de uma observação a longo prazo entre os “asiáticos” e os “ocidentais”. Baseado na distinção entre a China e a Grécia clássica, Nisbett verifica que as ecologias da antiga Grécia e China eram drasticamente diferentes e levaram a diferentes percepções económicas, políticas e sociais. «A convergência de diferentes aspectos irá produzir diferentes percepções sobre a natureza do mundo. Diferentes *visões do mundo*, por sua vez, reforçam uma ponderação e práticas sociais diferentes. As diferentes visões do mundo também permitem diferenças na percepção e processos de raciocínio – que tendem a reforçar essas visões de mundo»<sup>63</sup>.

Em suma, «a teoria de Nisbett destaca a importância do ambiente para a nossa forma de pensar, seja em termos geográficos, seja em termos históricos. Vale a pena olhar para a cognição não apenas e só nas suas condições estruturais, mas no seu estabelecimento histórico concreto, conhecido por conceitos tais como «discurso», no sentido de Michel Foucault, «paradigma», no sentido de Thomas Kuhn, ou «Denkstil» e «Denkkollektiv», no sentido de Ludwik Fleck. Não serão estes conceitos sinónimos da criação histórica de um conhecimento tácito? E se assim for, podemos imaginar qualquer cognição sem esses fundamentos tácitos?»<sup>64</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> José Frazão Correia, “Crer na fronteira. Habitar novas fronteiras”, *Brotéria*, 168, 23-48 (2009); p. 37

<sup>2</sup> S. J. Formosinho e J. Oliveira Branco, “O Deus que não temos”, p. 306.

<sup>3</sup> Abel Magalhães, “Operários para a ‘vinha do Senhor’”, *Mensagem de Santo António*, ano XXV, nº 9, Setembro de 2009, p. 5.

<sup>4</sup> Pagola, *ob. cit.*, p. 100.

<sup>5</sup> João Gouveia Monteiro, “As Cruzadas e o diálogo Ocidente-Oriente”, *Diário de Coimbra*, 5 de Março de 2010.

<sup>6</sup> Ferry, *ob. cit.*, p. 107.

<sup>7</sup> S. J. Formosinho e J. Oliveira Branco, “A pergunta de Job”, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2003, p. 25

<sup>8</sup> S. J. Formosinho e J. Oliveira Branco, “O Deus que não temos”, p. 312.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 311.

<sup>10</sup> M. Polanyi, “Personal Knowledge”.

<sup>11</sup> Sebastião Formosinho, “Nos Bastidores da Ciência. 20 Anos Depois”, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2007, p. 265.

<sup>12</sup> Polanyi, “Personal Knowledge”, p. 74.

<sup>13</sup> Carel Von Schaik, “Por que alguns animais são tão inteligentes”. *Scientific American*, Brasil, nº 17, www.sciam.com.br. Ver também C. P. von Schaik, *Science*, 299, 102-105 (2003); *J. Human Evolution*, 44, 645-664 (2003).

<sup>14</sup> Formosinho, “Uma Intuição por Portugal”.

<sup>15</sup> R. Gelwick, “Michael Polanyi and the Philosophy of Medicine”, *Tradition & Discovery*, vol. 18, nº 3, 21-29 (1991-1992); p. 23.

<sup>16</sup> Hodgkin, “The Roots of Culture”, p. 31.

<sup>17</sup> Peter Hanenberg, “Cultura e Cognição – ou o Poder do Conhecimento Tácito”, em *Próximo Futuro/Next Future*, Fundação Calouste Gulbenkian, [http://www.proximofuturo.gulbenkian.pt/pdfcpg/PF\\_-\\_Peter\\_Hanenberg.pdf](http://www.proximofuturo.gulbenkian.pt/pdfcpg/PF_-_Peter_Hanenberg.pdf); acesso em 15 Dezembro de 2009.

<sup>18</sup> *Id.*, itálico nosso.

<sup>19</sup> *Id.*

<sup>20</sup> Kieran Cashell, “Making tacit knowing explicit: William H. Poteat’s adaptation of Polanyi’s post-critical method”, *Tradition & Discovery*, vol. 35, nº 2, 48-57 (2008-2009); p. 50.

<sup>21</sup> Kyle Takaky, “Embodied Knowing: the Tacit Dimension in Johnson and Lakoff, and Merleau-Ponty”, *Tradition & Discovery*, vol. 36, nº 2, 26-39 (2009-2010); p. 27.

<sup>22</sup> Em <http://www.youtube.com/watch?v=imDFSnklB0k>; acesso em 12 de Março de 2009.

<sup>23</sup> Hanenberg, *ob. cit.*, itálico nosso.

<sup>24</sup> Esther L. Meek, “Longing to Know. The philosophy of knowledge for ordinary people”, Brazos Press, Michigan, 2003, p. 185.

<sup>25</sup> Jaime Celestino da Costa “Um certo Conceito de Medicina”, Gradiva, Lisboa, 2001, pp. 42-43.

<sup>26</sup> S. J. Formosinho, “Repensar o paradigma científico”, em publicação.

<sup>27</sup> Em “O Amigo Geco”, Notícias Magazine, *Jornal de Notícias*, 16 de Agosto de 2009, pp. 72, 73.

<sup>28</sup> Polanyi, “Knowing and Being”, Marjorie Grene (ed.), Routledge & Kegan Paul, London, 1969: “focal and subsidiary awareness are definitely *not two degrees* of attention but *two kinds* of attention given to the *same particulars*”, p. 128.

<sup>29</sup> William Taussig Scott, Martin X. Moleski, S. J., “Michael Polanyi, Scientist and philosopher”, Oxford Univ. Press, 2005, p. 188.

<sup>30</sup> Kyle Takaki, “Embodied Knowing”, *Tradition & Discovery*, vol. 36 nº 2, 26-29 (2009-2010), p. 27.

<sup>31</sup> Cashell, *ob. cit.*, p. 51.

<sup>32</sup> Gelwick, “Michael Polanyi and the Philosophy of Medicine”, p. 22.

<sup>33</sup> I. Stengers e J. Shandler, “Les Concepts Scientifiques”, Gallimard, Paris, 1991, pág. 18.

<sup>34</sup> S. J. Formosinho, “A mentira em ciência”, *Revista Portuguesa de Psicanálise*, 28, 223-269 (2008).

<sup>35</sup> Struan Jacobs, “Thomas Kuhn’s Memory”, *Intellectual History Review*, vol. 19, nº 1, 83-101 (2009).

<sup>36</sup> Sobre o pensamento de Michael Polanyi versus o de Thomas Kuhn ver ainda M. X. Moleski, “Polanyi vs. Khun. World views apart”, *Tradition & Discovery*, 33, nº 2, 8-24 (2006-2007); Struan Jacobs, “Michael Polanyi and Thomas Kuhn: priority and credit”, *Tradition & Discovery*, 33, nº 2, 25-36 (2006-2007); Aaron Milavec, “Public Recognition, Vanity, and the Quest for Truth: Reflection on ‘Polanyi vs. Khun’”, *Tradition & Discovery*, 33, nº 2, 37-48 (2006-2007); Maben W. Poirier, “The Kuhn-Polanyi Issue”, *Tradition & Discovery*, 33, nº 2, 56-65 (2006-2007).

<sup>37</sup> A primeira publicação de Michael Polanyi foi “Chemistry of the Hydrocephalic Liquid,” *Magyar ord. Archiv.*, N.F., 11, p. 116 (1910).

<sup>38</sup> Gelwick, “Michael Polanyi and the Philosophy of Medicine”, p. 22.

<sup>39</sup> Mark T. Mitchell, “Michael Polanyi”, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2006, p. 7.

<sup>40</sup> D. M. Yeager, “Salto Mortale: Poteat and the Righting of Philosophy”, *Tradition & Discovery*, vol. 35, nº 2, 31-38 (2008-2009); p. 33.

<sup>41</sup> *Id.*, p. 36.

<sup>42</sup> S. J. Formosinho, “A Química em Domingos Vandelli: uma arte ou uma ciência?”, em *Gabinete Transnatural de Domingos Vandelli*, Paulo Bernaschina (editor), Artez, Coimbra, Setembro 2008, págs. 149-167; pp. 157-165.

<sup>43</sup> Formosinho, “Nos Bastidores da Ciência. 20 Anos Depois”, p. 174-177.

<sup>44</sup> Em [http://en.wikipedia.org/wiki/Paul\\_C.\\_Lauterbur](http://en.wikipedia.org/wiki/Paul_C._Lauterbur); acesso 12 de Março 2009.

<sup>45</sup> J. Polkinghorne, “Science and Christian Belief. Theological reflections of a bottom-up thinker”, The University Press, Cambridge, 1994, p. 32.

<sup>46</sup> Em <http://www.missouriwestern.edu/orgs/polanyi/>.

<sup>47</sup> Polanyi, “Personal Knowledge”, p. 266; itálico meu.

<sup>48</sup> Liping Ma, “Saber e Ensinar Matemática Elementar”, Gradiva, Lisboa, 2009, p. 41.

<sup>49</sup> *Id.*, pp. 45, 47, 48.

<sup>50</sup> *Id.*, p. 23, nota 6, p. 52, nota 4.

<sup>51</sup> *Id.*, p. 189.

<sup>52</sup> Em ESI, a China ocupa posições cimeiras a nível mundial em termos do número de artigos publicados e de citações. Mas em termos de «citações por artigo» ocupa posições muito longe do topo da tabela mundial. Em Maio de 2010, em “*All Fields*” tem o 4º lugar em artigos, o 8º em citações, mas somente o 108º em citações/artigo. Contudo, em “Matemática” ocupa o 2º lugar em artigos, o 3º em citações, mas já o 37º em citações/artigo. Na área de “Economia & Negócios” o desempenho qualitativo ainda é um pouco melhor: 9º em artigos, o 8º em citações e 18º em citações/artigo. Essential Science Indicators, The Thomson Corporation. Available at: <http://>



scientific.thomson.com/products/esi.

<sup>53</sup> John V. Apczynski, “Polanyi’s Augustinianism: A Mark of the Future?”, *Tradition & Discovery*, vol. 20, nº 1, 27-43 (1993-1994).

<sup>54</sup> Daniel Goleman, “Inteligência Social”, Círculo de Leitores, Lisboa, 2006, pp. 465, 466.

<sup>55</sup> Karen Armstrong, “Grandes Tradições Religiosas”, Círculo de Leitores, Lisboa, 2009, p. 101.

<sup>56</sup> Javier Echeverría, “Introdução à Metodologia da Ciência”, Almedina, Coimbra, 2003, p. 298.

<sup>57</sup> *Id.*, p. 288, nota 8.

<sup>58</sup> Formosinho e Oliveira Branco, “O Deus que não temos”, p. 313.

<sup>59</sup> Com base em dados do ESI de Novembro de 2007, esta temática foi abordada em “Uma Intuição por Portugal” e no artigo de J. A. S. Almeida, A. A. C. C. Pais, S. J. Formosinho, “Science indicators and science patterns in Europe”, *J. Informetrics*, 3, 134-142 (2009). Os dados são agora actualizados a Novembro de 2009.

<sup>60</sup> Essential Science Indicators, The Thomson Corporation. Available at:

<http://scientific.thomson.com/products/esi> (accessed November 2007);

<http://scientific.thomson.com/support/recorded-training/esi/> (accessed March 2008).

<sup>61</sup> J. A. S. Almeida, A. A. C. C. Pais, S. J. Formosinho, “Science indicators and science patterns in Europe”, *J. Informetrics*, 3, 134-142 (2009); Sebastião Formosinho, “Uma intuição por Portugal”, Artex, Coimbra, 2009, cap. 6 e p. 270.

<sup>62</sup> Richard E. Nisbett, “The Geography of Thought. How Asians and Westerners Think Differently... and Why”, Nova Iorque, The Free Press, 2003.

<sup>63</sup> Citado por Hanenberg, *ob. cit.*.

<sup>64</sup> *Id.*.



(Página deixada propositadamente em branco)

## CAP. 6.

### O IMPERATIVO MORAL PARA UM INTENTO DE UNIVERSALIDADE

A Teoria do Conhecimento Tácito não faz qualquer apelo explícito a pressupostos religiosos ou teológicos, mas ao conferir crédito a crenças e convicções que não são verificáveis sob o ponto de vista empírico, proporciona um caminho para reivindicar espaço de pensamento e acção a convicções morais e estéticas. Ao reivindicar um alicerce fiduciário para todo o conhecimento humano, liberta-nos do objectivismo que desresponsabiliza o cientista. Restabelece o carácter contingente e dependente de todo o conhecimento, mas que, ao ser guiado por uma vocação de universalidade, para um «olhar para o mundo», aponta para uma verdade que transcende toda cognição humana. Liberta-nos igualmente da «floresta negra para a qual o cepticismo racional e sistemático nos arrastou» e recupera o entendimento da importância dos lugares em que habitamos e das pessoas com quem convivemos.<sup>1</sup> Mais ainda, como William Poteat argumenta com base no pensamento polanyiano, uma teoria do conhecimento (epistemologia) implica uma teoria do ser (ontologia), porque «os nossos modos de conhecer reproduzem os nossos modos de estar no mundo»<sup>2</sup>.

#### A construção do significado pessoal

Perante o que temos vindo a escrever, mormente no Capítulo 4, podemos reconhecer que a crítica de Nietzsche sobre a «negação da vida», quando exercida sobre o cristianismo através de algumas práticas das suas igrejas, se pode alargar à ciência e aos cientistas. Também nós cientistas nos deixámos iludir, e iludimos, quando os filósofos nos colocaram fora do mundo, da natureza e das culturas em que vivemos para observar e interrogar o mesmo mundo com “objectividade”. Foi o ideal de uma ciência *value-free, culture-free*, puramente cognitiva. Os valores éticos estavam excluídos por insusceptíveis de racionalização e a neutralidade ética da ciência era considerada uma mais valia epistémica.<sup>3</sup>

Polanyi reconhece bem o impacto que o *convívio* em comunidades e na sociedade civil exerce sobre o pensamento de um qualquer indivíduo. A cultura funciona como um repositório de símbolos convencionais que são compartilhados nessas comunidades e sociedades, jogando muito o papel que a memória de longo prazo desempenha num indivíduo. A cultura, digamos, é a “memória de longo prazo” de um povo.

As culturas são, assim, “armazéns” de sinais, significados e sentidos, e de valores morais e religiosos. Um *signal* indica uma evidência passada, presente ou futura de uma coisa, um evento ou uma função. Digamos, os sinais são “tutores” da realidade, anunciando os objectos a um observador. E os sinais mais significativos suscitam no observador uma resposta activa. Por outro lado, os *símbolos* conduzem o observador a formar uma *concepção* de tais objectos,<sup>4</sup> «polarizam todos os elementos do mundo, designadamente os cosmológicos» e, além disso, actuam como alavancas do pensamento, fazem pensar.<sup>5</sup>

Os símbolos culturais são armazenados em artefactos como dicionários, filmes, bibliotecas e na *internet*, e ainda nas práticas sociais através das quais se socializam as pessoas. O caso mais óbvio é o da orientação das crianças para aprender a falar. São ensinadas não só no uso adequado de um certo vocabulário e de uma gramática, mas também sobre uma “visão de mundo” por meio das palavras e dos seus usos, de modo a saberem dividir e organizar os mundos natural e social. Desde que o papel desempenhado pelos símbolos e significados culturais seja devidamente reconhecido e honrado, Polanyi advoga que tais símbolos se tornam vivos no quotidiano só na medida em que são utilizados pelas pessoas.<sup>6</sup>

Encontramos assim uma tríade: o *sujeito*, a *palavra* e o *objecto*. Tal implica que uma pessoa recorre à *linguagem* para designar um objecto físico ou mental. Trata-se de um exemplo de *denotação*. Mas Susanne Langer, a filósofa americana especialista em filosofia da arte, argumenta que a denotação abrange, de facto, quatro termos: o *sujeito*, o *símbolo*, a *concepção* (conotação), e o *objecto* denotado. Reconhece que o uso de um símbolo gera sempre uma concepção, e esta é a definição característica dos símbolos. Em suma, a concepção parece requerer sempre uma simbolização prévia.

Uma coisa que indica directamente um objecto é um *signal*, mas atente-se que neste caso não está envolvida qualquer concepção. É a relação que se estabeleça entre um *símbolo* e sua *concepção* que Langer associa à *conotação*. Porque a *conotação* permanece com o *símbolo* quando o objecto da denotação não está presente nem é procurado, é que somos capazes de pensar acerca desse mesmo *objecto*.

## Símbolos e linguagem

Polanyi talvez exagere em tomar as *palavras* e outros símbolos como mais uma espécie de todo o ninho de componentes subsidiárias. Mas ao fazê-lo deste modo, no entender de Gulick, obscurece o papel imprescindível e único que a linguagem tem na criação da concepção humana, e que produz um estado de consciência que mais nenhuma outra das entidades subsidiárias consegue.<sup>7</sup>

Os símbolos são um meio de comunicação e a substância das civilizações quando adquirem um significado aceite por uma ou mais comunidades. Mas os significados são moldados pelo *interesse* quer individual quer comunitário, o que enfatiza a importância desta componente *psicológica* na formação do conhecimento.

A linguagem é estabelecida através do uso comum, o que implica um acordo comunitário sobre o vocabulário e gramática. As palavras podem ser considerados como símbolos convencionados. Operam no espaço funcional, entre três e quatro dimensões, mediando entre esquemas aprendidos mas inarticulados e o mundo do pensamento articulado.<sup>8</sup>

A mensagem pode ser assim resumida: a nossa consciência começa a partir de algum conjunto de componentes subsidiárias, é integrada através de conceitos ligados a palavras ou a frases, e é direccionada para uma concepção com significado.

A psicologia de Gestalt demonstra-nos que quando se desloca a atenção focal do todo para as partes, perde-se a visão da forma geral que as partes criam no seu conjunto. No entanto, podemos projectar na nossa imaginação uma coerência sem estar suportada pelos elementos subsidiários conhecidos e, através de um processo de *evocação* imaginativa, identificar as partes que compõem o tal todo justamente imaginado. Uma tal evocação e posterior *integração* através da intuição, fundamentam a visão polanyiana da descoberta científica.<sup>9</sup>

As várias características que tornam a *imagem mental* propensa a converter-se num símbolo são, primeiramente, a sua formação espontânea, quase automática. Em segundo lugar, o facto de o mecanismo de produção da imagem mental enredar e misturar os seus resultados com outras estruturas mentais. A consequência imediata é que a imagem acaba, assim, por ter uma relação imediata com as fontes da *percepção*, os objectos de que nos apercebemos. Além disso, realce-se o facto muito importante que, uma vez formada uma dada imagem mental, esta pode ser reactivada, sob muitos aspectos, por todos os tipos de estímulos externos e internos. Finalmente, há o seu envolvimento com os aspectos *emotivos*. Langer enfatiza o papel do *reconhecimento de padrões* na actividade da percepção. Um esquema é essencialmente um padrão. Mas um padrão tem detalhes ou partes que tendem a ser ignorados na percepção do todo. Mesmo os *conceitos* – associados frequentemente com palavras e frases – têm padrões esquematizados.<sup>10</sup>

Note-se, entretanto, que a noção polanyiana de corporalização, exemplificada no exemplo de utilização de uma bengala para reconhecer a forma de uma cavidade, proporciona um exemplo de uma integração directa corporalizada que não é redutível a um qualquer padrão para o reconhecimento. A circunstância de esta corporalização conduzir a uma integração que é um acto fora do controlo consciente, reflecte o facto da análise lógica ser de utilidade bastante limitada nos percursos epistemológicos do pensamento, lacuna que não é muitas vezes tida em consideração. Em suma, o *reconhecimento de padrões*, a *integração* e a *evocação* são funções mentais primárias e essenciais em qualquer teoria de significação pessoal, e que a noção do *interesse* pessoal é fundamental para uma compreensão do curso que nos leva a atribuir uma qualquer significação.<sup>11</sup>

Quando uma pessoa consegue conquistar uma concepção significativa, o que acontece subsequentemente? Só aqueles discernimentos (*insights*) com uma carga emocional significativa tendem a ser internalizados na memória de longo prazo. A grande maioria de significados surgem no seio da memória de trabalho, mas desaparecem logo de seguida, para serem substituídos por novos significados. No entanto, significados perdidos na memória, mesmo os mais triviais, mediante associações, pela sua colocação numa narrativa, por causa da sua participação num projecto em curso, graças a momentos de reflexão pessoal e assim por diante, são corporalizados novamente e postos a funcionar como componentes subsidiárias para a construção de outros significados. As concepções com significado são primeiramente experienciadas e seguidamente internalizadas para uso futuro.

As *significações* surgem como dependentes de componentes subsidiárias, mas no processo da sua experienciação e corporalização acabam separadas das raízes subsidiárias

e tornam-se objecto de pensamento ou capacidades e competências disponíveis para servir como componentes subsidiários de outras conceptualizações.

A maioria das significações não sobrevive à sua janela de disponibilidade, mesmo quando fazem parte de uma corrente de pensamento, mas os significados com real interesse são esquematizados na memória de longo prazo, formando objectos de recordação, reflexão, ou de construção. Como lições de uma aprendizagem, podem ser esquematizados em teias e estruturas linguísticas, ou podem mais simplesmente contribuir para o mundo do inarticulado sob a forma de truques, regras empíricas, sinais ou aprendizagem latente.<sup>12</sup>

### A dimensão evolutiva da pessoa

Uma pessoa é um ser vivo que tem de procurar alimentos e alimentar-se, saber evitar os inimigos, e reproduzir-se para a propagação da espécie. Para sobreviver tem de ser capaz de reconhecer os mesmos padrões repetidamente, o rosto dos inimigos, as fontes de alimentos, etc. E todas estas actividades têm de ser coordenadas e priorizadas por algum *centro*, para o ser vivo e, por maioria de razão, para a espécie sobreviverem. A sobrevivência é um objectivo-padrão carregado de sucesso; nela há uma dimensão *télica* intrínseca ao processo da vida.<sup>13</sup>

Em termos de uma perspectiva evolutiva, Polanyi reconhece que o *centro* da evolução não precisa de estar fisicamente localizado em alguma região da pessoa ou em termos de uma finalidade específica ou de uma função. Pelo contrário, o nosso filósofo húngaro confere-lhe uma identidade *transcendente*. Tal exprime um facto: para que um organismo possa sobreviver, as suas várias funções requerem algum tipo de coordenação bem como o estabelecimento de prioridades, isto é, o organismo humano requer um *centro* coordenador e definidor de prioridades. Neste sentido, nenhum ser vivo pode ser reduzido apenas às leis da física e da química.<sup>14</sup>

A existência de organismos que vemos como *seres-centrados* tem dois corolários importantes. O primeiro, é o de que os organismos vivem no mundo de forma dicotómica. Sob um ponto de vista fenomenológico, há uma separação entre o interesse próprio do organismo, um egocentrismo carregado de centricidade, e os outros, a alteridade. Há pois um pensamento dualista, o auto-interesse, e uma ansiedade a respeito da alteridade que está enraizada na estrutura ontológica de um ser auto-centrado perante o mundo envolvente. A diferença entre o centro activo e a alteridade do mundo apoia a distinção ontológica entre o sujeito e o mundo dos objectos. O problema do *fosso cartesiano* entre a *mente* e o *corpo* não assenta no facto de Descartes separar o sujeito do objecto, mas no facto de considerar a mente e o corpo como *substâncias distintas*. A disjunção entre substâncias incomensuráveis cria o enorme problema de como é que a mente está relacionada com a matéria, um problema que a TCT ajuda a superar.<sup>15</sup>

Aliás esta distinção provém da *língua* grega, mas não existe na língua e no pensamento hebraicos. Por causa da distinção entre as duas naturezas — humana e divina — de Jesus, surgiram heresias e concílios para estabelecer a ortodoxia.<sup>16</sup> Paralelamente o mesmo tipo de problema se coloca sobre a natureza do homem, pois tendo sido criado à imagem e semelhança de Deus, a sua substância tem uma centelha divina.

Um segundo corolário diz respeito à questão do ser humano visto como um ser-centrado. Na experiência da pessoa humana, com que é que podemos identificar um tal centro? A resposta tradicional, proveniente da nossa herança helénica, é a identificação do “centro da existência humana” com a *razão*. Mas essa identificação envolve como ininteligíveis e misteriosos os comportamentos humanos não-rationais e configura um conflito entre “razão” e coisas tais como sentimentos, emoções, impulsos biológicos e a pressão social. Tal como é inútil procurar o “centro da existência humana” em algum local específico da pessoa, também se torna problemático defini-lo de um modo demasiado restritivo. Gulick sugere como mais proveitoso adotar uma visão *transcendente* para um tal centro, mas que incorpore a razão e, paralelamente, sentimentos, emoções, impulsos biológicos e capacidade de resposta social.<sup>17</sup>

No que diz respeito ao ser humano, a noção de um centro voltado para a sobrevivência biológica necessita de ser complementada com noções que reconheçam o impacto sobre o comportamento das diversas forças linguísticas, sociais e culturais. Estas por sua vez estão dependentes de uma capacidade de simbolização para abrir alternativas e desenvolver os mundos culturais em que vivemos.

A tese provocadora de Polanyi, que exprime bem o carácter judaico da sua cultura mais profunda, é a noção de ser *Deus* que proporciona *um centro transcendente* para além do nosso centro biológico e psicológico, integrador das incompatibilidades da vida quotidiana. Este é um centro-pessoal *transcendente* de que nós participamos através de uma atitude de adoração.

Também parece possível adotar um centro transcendente de ordem moral definido por um “firmamento de padrões”. No entanto, um outro tipo de centro transcendente pode ser associado com a noção de Kant sobre a ideia transcendental do sujeito pensante. Contudo, em Polanyi este centro estaria corporalizado e não seria ao modo kantiano o cerne de um princípio metafísico.

Não se conhece nenhuma cultura que não tenha sido fortemente moldada por tradições religiosas. Recentemente, o Tribunal Europeu de Direitos do Homem definiu a presença de crucifixos nas escolas como uma violação da liberdade religiosa dos alunos e do direito dos pais em educarem os filhos segundo as suas convicções. Independentemente do carácter religioso do crucifixo, é inegável o seu carácter cultural em sociedades cristãs. Como um sinal cultural e religioso é apresentado como «um sinal de divisão ou de exclusão ou de limitação de liberdade». E uma língua não o é? Não nos mostrou a história como a imposição de línguas estrangeiras foi um modo de poder e de opressão? E as estátuas de certas figuras históricas nacionais, serão sempre sinais de união para todos em sociedades multiculturais? A ciência, com as suas marcas culturais profundas, mostra bem como é possível assumir uma atitude de universalidade a partir de diversidades culturais. Veremos, mais adiante, que não é única nesse desiderato.

No campo confessional, também figuras da Igreja exprimem preocupação por esta “guerra” aos símbolos religiosos, porque «se o Estado é laico, a sociedade não o é». E «a educação só é possível na valorização destes elementos fundamentais e estruturantes: a liberdade, a inteligência, a busca da verdade e a complementaridade entre a verdade individual e a verdade comunitária, a abertura do espírito à dimensão transcendente do homem, que começa na beleza e encontra o seu ponto mais exigente na fé e na expressão religiosa»<sup>18</sup>.

## O intento de universalidade em ciência

Regressemos à ciência e aos ambientes culturais onde é produzida. Em capítulo anterior referimos a famosa fórmula nietzschiana: «Não existem factos, mas apenas interpretações». Segundo tal fórmula, dispomos tão-só de *perspectivas* para ver e conhecer as coisas que nos ocultam a realidade. E alguns pós-modernistas vão mesmo mais longe, afirmando que todas as perspectivas se equivalem. Tal como o tempo depende da posição relativa do observador, também a certeza de um facto é tão-só uma verdade relativa à interpretação produzida sobre ele, logo é uma “verdade incerta”, uma verdade que depende da perspectiva assumida. No relativismo pós-moderno a verdade não está acessível ao observador, mas também não existe a verdade-em-si. Não há uma realidade objectiva passível de ser por nós descoberta.

A TCT ao prever a existência de marcas culturais no conhecimento científico confere características *locais* a tais saberes. Então não será uma teoria relativista, excessivamente pós-moderna? Por outras palavras, será que o conhecimento científico é inteiramente relativo às culturas onde é produzido?

Estamos situados num tempo e numa *cultura* e é a partir daí que fazemos juízos e adquirimos o nosso *conhecimento pessoal*.<sup>19</sup> Este conhecimento é relativo ao tempo e ao lugar, mas a nossa convicção e desejo é que tenha uma *validade universal e atemporal*. Há pois um *intento de universalidade* fruto do nosso contacto com uma *realidade* que nos é exterior e comum a todas as culturas. No caso das ciências experimentais e da natureza, o trabalho científico orienta-se para o objecto que, repita-se, é exterior ao sujeito do conhecimento.

Já no caso das artes, o trabalho orienta-se para o sujeito, aquele que interpreta.<sup>20</sup> Digamos que a actividade do sujeito do conhecimento se polariza entre uma *articulação*, que pode alcançar uma explicitação em linguagens formais de complexos sistemas de símbolos que alargam em muito as nossas capacidades, e a *simbolização*. Na pessoa humana a linguagem é fundamentalmente um meio de articulação.<sup>21</sup>

Atente-se, porém, que o contacto com a realidade não é somente uma categoria *lógica*, mas também *psicológica* pois abarca diversas emoções humanas. Como refere Geertz: «Não são só as ideias, também as emoções são artefactos culturais no homem»<sup>22</sup>.

Um tal intento de universalidade é propulsado pela cultura onde vivemos, pois «a *cultura*, se o é, mostra olhar ao futuro»<sup>23</sup>. Mas também comporta uma componente *ética* e de *inteligibilidade* através de uma adesão à *veracidade*. É que «sem *veracidade* — no dizer e no agir - a verdade do homem (e das suas criações, instituições, interesses, inclusive “morais”, etc.) *não* chega a ser *verdade*»<sup>24</sup>. E o intento de universalidade é um dos meios a que recorremos para nos relacionarmos com as outras pessoas.<sup>25</sup> Recordemos que o cérebro humano é um *cérebro social*. E «as palavras [pelo seu uso] ligam internamente as pessoas e permitem interpretações e [sentidos] comuns de contos, mitos e histórias»<sup>26</sup>.

O nosso conhecimento é conhecimento em comunidade, tal como os nossos juízos racionais e morais são juízos morais e racionais em comunidade.<sup>27</sup> Comunidades que preservam as tradições culturais em que estamos embebidos. Apesar do carácter cultural da nossa base fiduciária, por exemplo, a Física ou a Química não deixam de ser universais por serem praticadas em Portugal ou na China. Estas áreas científicas não adquirem perspectivas marcadamente distintas dependentes do meio cultural onde são cultivadas, como advoga a filosofia pós-moderna.

Não obstante, a ciência moderna nasceu de uma matriz cultural judaico-cristã e esta cultura pode ser globalmente mais eficaz na prática da mesma ciência moderna. Não se pode excluir, porém, que a Ciência, nas suas múltiplas áreas disciplinares, encontre, pontualmente, certas culturas mais eficientes ou com melhor qualidade na prática de uma ou outra área científica. Quiçá todas as culturas possam ser equivalentes no «anseio pela verdade», mas os recursos intelectuais e materiais para a prossecução dum tal desiderato são bastante distintos. Perante todos estes circunstancialismos, quanto mais diversificado for o espectro das especialidades científicas em apreciação, mais intensas são as marcas sociais na actividade científica. É pois a vocação de universalidade que confere *objectividade* ao conhecimento científico.

A VOCAÇÃO DE UNIVERSALIDADE não é exclusiva da ciência, encontra-se noutros campos. Na literatura, como referiu Luc Ferry sobre a exigência do «pensamento alargado», encontramos escritores cuja obra é marcadamente local. Mas um escritor laureado com o Nobel da Literatura em 2001, como foi V. S. Naipaul, nascido em Chaguanas na ilha de Trindade Tobago, careceu de ultrapassar o mundo limitado da sua comunidade para ascender a uma vocação universal. Alargou os seus horizontes, «fazendo um gigantesco esforço de “descentração”, arrancando-se de si, para conseguir apropriar-se das “zonas de sombras”» da sua infância: «os aborígenes, o Novo Mundo, a Índia, o universo muçulmano, a África, a Inglaterra», tudo mais ou menos presente na sua ilha natal, e que se volveram em temas de eleição de algumas das suas obras.<sup>28</sup>

Nuno Álvares Pereira foi canonizado por Bento XVI em 2009. A respeito da sua vocação de universalidade, escreveu José Eduardo Franco: «Sendo certo que um santo é filho do seu tempo e do seu país e, portanto, participa das preocupações e desafios do seu povo, também não deixa de ser certo que o fruto da santidade deve transcender a sua época e representar um testemunho com significado universal, capaz de ser digno de inspiração para toda a humanidade. Só com a constatação da dimensão de universalidade é que a Igreja pode elevar um homem ou mulher ao mais alto patamar de santificação. [...] afirmou que acima do poder e da riqueza, valores mais altos se alevantavam em nome da afirmação da dignidade humana, pela sua abertura à transcendência que transfigura e ilumina a história dos homens»<sup>29</sup>.

A figura deste enorme português reveste-se de outros atributos, que podemos entender com um impacto mais *localizado no espaço*. «Politicamente contribui decisivamente, num momento político em que o Reino de Portugal corria o risco de ser integrado na coroa espanhola, para elevar ao trono um rei português, o Mestre de Avis. Aquele que se tornaria D. João I inaugurou uma nova e florescente dinastia, a Dinastia de Avis que iria, no século seguinte, dar ao país a chamada Ínclita Geração, de reis, infantes e navegadores que escreveriam a mais universal página da história portuguesa: o Portugal dos Descobrimentos e construtor da modernidade e da proto-globalização. Mas esta mudança de actores no governo de Portugal não teve apenas um significado político, mas também social. Representou uma revolução para a época, a chamada primeira revolução portuguesa: favoreceu uma inédita mobilidade social. Numa sociedade de Ordens controlada pela Alta Nobreza e pelo Alto Clero, Nuno de Santa Maria lidera um movimento que vai permitir aqueles que contavam em segundo e terceiro lugar na hierarquia social — os filhos segundos e bastardos da



nobiliarquia, assim como a burguesia comercial — ascender socialmente e ter lugar na liderança dos destinos do seu povo. Por isso, muitos atribuíram, já na história contemporânea, a Nun'Alvares o estatuto de revolucionário social, sendo admirado por sectores ideológicos surpreendentes que professavam crenças e ideais diversos dos deste herói medieval»<sup>30</sup>.

Se o seu contributo para a história de Portugal pareceu num momento contido no território nacional, eleva-se a uma *universalidade* no tempo no que concerne ao papel dos «filhos segundos e bastardos da nobiliarquia, assim como a burguesia comercial» como uma nova e mais poderosa força motriz do arranque da portugalidade medieva para a modernidade.

EM CIÊNCIA o *intento de universalidade* no espaço e no tempo é um *must*, tem de estar presente em qualquer investigador, independentemente da sua cultura, país ou continente. Nenhum cientista, por si só, dispõe do tempo e dos dados experimentais necessários para garantir a *certeza* do conhecimento que adquire. O prosseguir este objectivo conduz a uma *esterilidade* para o acto de conhecer. A alternativa é a *confiança* que o sujeito tem de ter na sua capacidade para entrar em contacto com a *realidade*. Uma confiança que o leva a acreditar num modo de conhecer que vai para além do mero conhecimento verbal e, assim, se vê mergulhado numa inegável tomada de consciência da existência da própria realidade. Deste modo viverá a própria realidade, mediante um *salto epistemológico*.

Dado que o intento de universalidade é um *must* em ciência, julgo poder ser útil como uma disciplina de trabalho e de acção de que carecemos em dias de hoje como país. Tivemo-lo muito presente durante a Dinastia de Aviz. Encontramos ainda fortes marcas desse intento em D. João III, só que a nação já não o acompanha. A formação científica não é caminho único na busca da universalidade, como acima se ilustrou. Encontra-se mais raramente no campo da literatura, das artes ou da arquitectura. Encontraram-na os membros do Comité Nobel que premiaram José Saramago.

## A surpresa e a objectividade científica

Deixemo-nos conduzir por Pascal Pic em “Nova História do Homem” quando nos descreve os estudos genéticos no homem: «A decifração do genoma humano em 2003 — apesar de incompleta — causou *surpresa*, ao revelar que ele contém menos de 30.000 genes! O mesmo acontece com o do chimpanzé, publicado em 2005. É um número inferior ao que existe na maior parte das plantas e dos animais. Antigamente, pensava-se que, dada a complexidade do homem, o seu genoma devia conter várias *centenas de milhares de genes*. Uma adequação, ainda que igualmente grosseira, entre a complexidade e o número de genes parte da hipótese subjacente que as nossas características dependem pouco ou muito de um ou de vários genes. O reducionismo e o determinismo assentavam neste postulado quantitativo. Com tão poucos genes, beneficiamos de um genoma de grande plasticidade, de um vocabulário reduzido, mas com uma gramática rica em expressões. Foi o que nos legou a evolução, tanto a nós como aos grandes macacos»<sup>31</sup>. Perante a surpresa da descoberta, o que podemos afirmar é que a Natureza resiste às nossas ideias, e têm uma existência fora de nós que nos pode, por vezes, surpreender.

A *hermenêutica da suspeição* assenta numa profunda desconfiança nos poderes cognitivos do ser humano, que, aliás, o cepticismo organizado de Descartes, quando despido do seu *cogito*, já deixava entrever. Pois entende que o sujeito do conhecimento padece de uma doença sem remédio, o *subjectivismo*, com que infecta todo o conhecimento.

Como referimos, a participação pessoal do sujeito do conhecimento, no conhecimento em que ele próprio acredita, não tem um fundamento lógico, mas *psicológico*, o que implica um sentimento de *paixão*. E ficar atormentado por uma problema é estar convicto ter esse problema uma solução, e *alegrar-se* com a descoberta da solução é aceitar que ela é verdadeira, mesmo sabendo poder estar errada<sup>32</sup>. Como o *conhecimento pessoal* é guiado por esta paixão humana, não é inteiramente *objectivo*, mas ao estarmos convictos da sua universalidade, também não é inteiramente *subjectivo*.<sup>33</sup> É nesta dualidade dinâmica que a TCT rompe com o relativismo pós-moderno e a debilidade do subjectivismo, problemática que Thomas Kuhn não cuidou de equacionar.

A Natureza deixa *traços* (vestígios) da linguagem que a criou nos seus fenómenos. Para o inventor ou descobridor científico, graças a um *acto de confiança*, todo o traço é tomado como verdadeiro até que se prove o contrário. Por isso em Polanyi, o sentido mais profundo da objectividade que se atribui a uma teoria científica assenta precisamente na *incerteza* do alcance das suas verdadeiras implicações. Por outras palavras, a capacidade de uma “realidade” se revelar, no futuro, através de propriedades para nós inesperadas, mostrando possuir uma «espécie de vida própria» fora da mente do homem, e que se pode desenvolver por modos que nós não controlamos.

O ponto crucial na noção de *realismo* no pensamento polanyiano não assenta na quantidade de manifestações apresentadas por uma dada entidade, mas no carácter de *surpresa* de que essas manifestações se revestem. O contacto do sujeito do conhecimento com a realidade, reafirmo, encerra também uma componente psicológica.

Em qualquer percepção tenho de basear-me e *confiar* num conjunto de *componentes subsidiárias* não especificáveis, controladas pela *componente focal*. Mas em condições normais, o meu *corpo* é precisamente a única coisa no mundo de que eu não me apercebo como um “objecto”, pelo que estou constantemente a basear-me nele também de um *modo subsidiário*.

Convém recordar, ao contrário da visão cartesiana que nos colocava nenhures, num «ponto arquimediano», para observar a realidade e formar o nosso conhecimento, o *corpo* encontra-se sempre num dado lugar, recorrendo a uma dada língua e participando de uma dada cultura em que se vive física e mentalmente. A mente humana está inextrincavelmente incarnada no corpo humano, ao ponto de Poteat afirmar que «os músculos também fazem pressupostos»<sup>34</sup>.

Polanyi contrapõe que o subjectivismo não pode ser extirpado do conhecimento pessoal e que a confiança precede a suspeição, e a convicção precede a dúvida. O sujeito do conhecimento, muito especialmente na *fase da descoberta*, tem de lutar pelas suas intuições e convicções. É que só ele venceu o hiato lógico que lhe permitiu dar o salto epistemológico. Competirá à comunidade científica fazer o exercício do cepticismo organizado e ao descobridor compete tentar convencer a comunidade do que ele julga ser a sua nova “verdade”, mesmo sem provas suficientes para a demonstrar.

O descobridor considera ainda um tal salto epistemológico como um apelo de Deus a uma *missão* pessoal, em que cada um talvez seja bem sucedido por razões que ultrapassam o seu limitado entendimento. Trata-se de um *paradoxo de fé*; impele-nos

a seguir um caminho que, em reflexão mais aprofundada, nos parece injustificado, pois é absolutamente impossível dispor de tempo e de dados da experimentação para uma demonstração completa das intuições pessoais.

O conhecimento é um *instrumento* para a sobrevivência humana e não só, como se afigura nos dias de hoje, para o bem-estar e conforto. Pequenos sinais cognitivos podem ser cruciais para a sobrevivência no futuro dos seres vivos e, mormente, do ser humano. O volume de informação pode ser humanamente manipulado desde que se reconheça vivermos num mundo hierarquizado; o conhecimento não é todo igual. Este é outro dos problemas do *relativismo*. Assume uma perspectiva demasiado superficial — uma verdadeira *Flatland*. Paradoxalmente, o relativismo acaba por absolutizar uma tal “plana cognitiva” e por lhe conferir uma universalidade no espaço e no tempo. No seu mundo em superfície, o relativismo científico recusa “espaços de hierarquização” e torna-se inútil para fundamentar qualquer modo de actividade científica.

A realidade está *estratificada*, do inanimado, ao vegetativo, à vida animal, ao homem, até ao infinito, de um modo muito análogo à hierarquização do cosmos em Teilhard de Chardin. Nesta hierarquização, Polanyi confere um «valor intrínseco» função do maior número de valores de verdade, beleza, justiça e caridade que apresentam. No homem, a via moral tem um valor intrínseco superior ao da sua digestão.

E não nos podemos esquecer que descobertas nos níveis ontológicos inferiores podem ter vastas repercussões nos níveis ontológicos superiores, como se verifica nos nossos dias com o impacto da ciência e da tecnologia na sociedade.

Num mundo hierarquizado, o *intento de universalidade* abarca diversas emoções humanas e também motivações, pelo que nos vectoriza para níveis superiores da realidade. Tais níveis, mesmo fazendo apelo a valores de verdade, bondade e beleza, porque são produtos da natureza social e de desempenhos psicopoéticos, poderão ter um somente um carácter *imanente* como insiste Donald Wiebe.<sup>35</sup> Em primeira aproximação, tal poderá ser aceitável quando o intento de universalidade diz respeito a todo o espaço. Contudo, quando o intento de universalidade procura uma permanência temporal, terá de fazer apelo a valores a nível do *transcendente*, porque «as *motivações* só adquirem pleno significado em relação aos fins para que foram concebidas prestar contributo»<sup>36</sup>. Mas em segunda aproximação, mesmo quando o intento de universalidade diz respeito ao espaço, não pode ignorar que tem sempre presente uma componente temporal. No passado vive profunda e tacitamente reflectida através da cultura e da língua, e em ordem ao futuro o mesmo está presente porque todo o investigador sente a tensão para uma validade das suas ideias e convicções para além do seu tempo de vida terrena. Acresce que quando os conceitos científicos estão sujeitos a grande tensão, nas *contravérsias científicas*, espaço e tempo andam profundamente misturados. Há sempre, pois, uma vectorização para a *transcendência*.

## Honestidade em ciência

Se agora podemos reconhecer que o conhecimento científico reflecte profundamente os ambientes culturais onde é produzido, coloca-se-nos uma consequência inevitável. Os cientistas ficam inexoravelmente implicados na *ética*, mesmo para além das aplicações das biociências que despoletaram a mesma questão em tempos mais

recentes, como Maria Manuel Araújo Jorge nos relata.<sup>37</sup> Como referido, é no *intento de universalidade* que o investigador procura elevar-se para além da sua cultura para fazer ciência, fruto do seu contacto com uma realidade que lhe é exterior e pode oferecer resistência às suas ideias. E o intento de universalidade também comporta uma componente *ética* e de *inteligibilidade* através de uma adesão à *veracidade*. Sem dúvida que esta atitude é de índole epistémica, mas será de índole ontológica quando, nos limites e incertezas do conhecimento científico, o cientista procura que um tal conhecimento traga felicidade e uma mais plena realização da pessoa humana.

Como bem refere a autora citada, «a ética é uma capacidade ou uma arte, não apenas um corpo de conhecimentos»<sup>38</sup>. Tudo se vai encaminhando para o fomento da honestidade na investigação científica (*research integrity*). Ou como o filósofo Jean Petitot afirmou: «Eu acho mesmo que a ciência, a fim de recuperar a sua soberania, deve procurar independência e tornar-se de novo poder — um poder semelhante ao poder médico. A ciência precisa de enfrentar o problema da responsabilidade»<sup>39</sup>.

Surgem preocupações da parte de academias, agências de financiamento da ciência e outros intervenientes com os riscos da «mentira em ciência», por comprometer a imagem pública da ciência perante os cidadãos, os poderes políticos, industriais e económicos, por minar a confiança entre os cientistas e entre estes e os cidadãos, e por dificultar a colaboração científica a um nível internacional. É que hoje o número de investigadores científicos a nível mundial é já muito elevado, ronda a ordem dos milhões.

Nicholas H. Steneck, director do programa de ética e honestidade na investigação científica da Universidade de Michigan, afirma que o número de caso de «más condutas» anda pela ordem dos dez mil. Os estudos revelam que um em cada cem investigadores se envolveu em algum comportamento grave de «má conduta» na investigação durante um período de 3 a 5 anos.<sup>40</sup>

Alguns governos consideram a *fraude* e a *fabricação* de resultados científicos como um crime porque lesa a sociedade. Noutros casos tal acarreta uma interrupção ao financiamento da investigação por períodos de alguns anos. Mas, sobretudo, emerge a necessidade de uma recomendação de *boas práticas* na investigação científica. Como escreveu um dia Arthur C. Clarke: «*The universe will not co-operate in a cover-up*».

Uma tradição científica tem uma componente articulável e outra que o não é. A parte articulável é composta pelas teorias estabelecidas. A componente tácita refere-se a coisas como a destreza de realizar uma investigação, a sensibilidade para os problemas importantes, a perspicácia ou palpite na descoberta científica, o *ethos* da comunidade científica.

A ciência não tem fronteiras, mas não está livre de um resíduo de conhecimento tácito que incide sobre a arte e o ofício da investigação e sobre a tarefa de cultivar ideias conducentes às descobertas, mas também de uma componente emocional e de valores morais. Enquanto a tradição explícita tem um carácter *global*, a tradição tácita é *local* pois não pode ser especificada em detalhe e só pode ser transmitida pelo exemplo, através de uma relação de mestre para aprendiz. Há pois necessidade de haver um *controlo ético* por parte do mestre para com os aprendizes, um pouco ao modo das corporações medievais, e também dos aprendizes uns para com os outros, porque a verdade importa. Requer-se pois uma aprendizagem no sentido intelectual, emocional e moral.

Este controle ético de responsabilidade profissional deve ser exercido através de um convívio natural entre o mestre e os aprendizes, a *convivialidade* polanyiana, mas não ao modo de um controlo de microgestão, mediante o exercício de uma autoridade em muitas facetas específicas, que mata a criatividade pessoal. Contudo, por melhor sejam os instrumentos de controlo ético, é impossível que algum investigador não cometa nalguma ocasião algum tipo de fraude ou fabricação de resultados científico se assim o intentar com determinação. Quando descoberta, a única solução correcta é a divulgação imediata perante a comunidade científica. Tenho uma única experiência pessoal no meu grupo de investigação, fruto de um investigador mostrar «*disregard for the sanctity of data in the value system of science*». É que qualquer intento de universalidade, se assim podemos falar, acarreta um acréscimo de responsabilidade ética.

### Da ciência à moralidade

Na filosofia da TCT, como aponta o especialista em epistemologia moral Charles Lowney, que seguiremos extensamente nesta secção,<sup>41</sup> há um certo conjunto de modalidades de pensamento e de acção que se aplicam quer ao conhecimento moral quer ao conhecimento científico. Tais modalidades dizem respeito: i) ao modo como uma dada competência técnica ou de outra natureza depende do nosso conhecimento tácito; ii) ao modo como a natureza heurística do questionamento humano pode levar a uma descoberta, em resposta a uma questão ou à resolução de um problema; iii) bem ainda, ao modo como a compreensão do caminho de pesquisa, mesmo partindo de uma intenção por vezes vaga, consegue alcançar a estrutura de uma experiência.

Como Polanyi escreveu na sua magna obra, mesmo o conhecimento explícito da ciência é um focal que germinou e desabrochou a partir dum “solo” de experiência e de conhecimento tácito que foi sendo trabalhado subsidiariamente por este mesmo solo. O conhecimento científico é o produto de um *artesanato* apoiado por uma comunidade de participantes; é através da partilha de experiências e de destrezas e habilidades, que os investigadores dessa comunidade, de um modo competente, são capazes de produzir julgamentos válidos. E a competência diz respeito não apenas ao saber fazer, mas também à capacidade de mobilizar conhecimento para a resolução de problemas novos.

No processo de aprendizagem, inevitavelmente qualquer jovem aprendiz pode interpretar mal as instruções e normas estabelecidas pelo mestre, porque lhe falta o conhecimento tácito do mesmo mestre. À medida que o principiante comete erros e é corrigido pelo mestre, vai ficando cada vez mais apto a compreender e aplicar as regras do *metier*. Através de muitos desempenhos, o aprendiz vai adquirindo o conhecimento tácito mais profundo que lhe dá uma nova compreensão do diálogo explícito em que se encontra envolvida a comunidade de especialistas. O novato pode seguir as regras de um modo cego para corrigir comportamentos e alcançar uma prática competente, mas o especialista entende as regras de um modo bem diferente: são tão-só salpicos explícitos de um conhecimento que funciona muito melhor de uma maneira tácita.

Se alguém não teve um certo tipo de prática experimental formativa, com toda a facilidade aplica mal uma *regra* e pode sempre interpretar erradamente qualquer *senal* explícito. Inevitavelmente, qualquer desempenho pode ser melhorado quando é analisado em termos das suas partes e processos. Um dado componente pode ser

explicitado e treinado em separado, antes de voltar a ser integrado no desempenho global. Por exemplo, um pianista pode praticar um acorde específico ou um condutor de um automóvel aprender a travar em segurança em pista encharcada. As regras também não fazem parte do focal consciente dos mestres quando estão envolvidos num desempenho activo. Um bom pianista executa uma peça musical sem atenção a regras; apenas se concentra antecipadamente no resultado geral desejado. A este nível, as *regras* são apenas um modo expresso de sabermos como podemos chegar aonde queremos ir. Para que as destrezas funcionem adequadamente de um modo *subsidiário* durante um desempenho real, as *regras* devem, em certo sentido, ser esquecidas. Um pianista que procura tocar, digamos, uma *polonaise* sem uma falha técnica, poderá produzir um desempenho muito pobre, em vez de uma bela peça como Chopin.

Como escreveu Polanyi, «as regras de uma arte podem ser úteis, mas não determinam a prática da arte»<sup>42</sup>. Então, para a prática de uma arte ou de um ofício, regras e princípios têm o valor de ferramentas de aprendizagem, de guias e lembretes para que os aprendizes possam alcançar um bom nível de competência. E quando o conquistam, tais regras e princípios são corporalizados, ou como referimos, convertem-se numa *segunda natureza*, e quase esquecidos. Mas um verdadeiro especialista pode ser inovador quebrando as regras habituais do ofício para produzir novos e melhores resultados. Só que os novos resultados devem ser apreciados por aqueles que são reconhecidos como os peritos do domínio. Apesar dos artesanatos e os ofícios se poderem concentrar em regras processuais para a produção de um bom desempenho ou artefacto, as *ciências* vão mais longe, pois fazem apelo a tais procedimentos e desempenhos para adquirirem *conhecimento sobre a Natureza*.

Em ciência parece haver diferença entre (a) as *regras processuais* sobre como estudar, elaborar e interpretar dados, ou até mesmo destrezas na formulação e teste de hipóteses, e (b) as *leis científicas*, como expressão de um produto de pesquisa, ou seja, como um corpo de conhecimento que responde a perguntas formuladas sobre o mundo real. À primeira vista, as regras do artesão e o conhecimento parecem estar mais próximo do primeiro entendimento do que do segundo, mas os dois ficam entrelaçados em qualquer visão da Natureza, em que conhecer e ser estão intimamente ligados. Polanyi mostra que os primeiros são necessários para entender completamente os segundos, e podem mesmo fazer parte da sua constituição. As leis científicas são frutos explícitos de certas realizações, e estas podem então ser corporalizadas e utilizadas para ulteriores descobertas.

Em Polanyi, as *leis* e os *valores morais*, tal como as *leis da ciência* e os *factos experimentais*, capturam e expressam características objectivas da realidade.<sup>43</sup> Também as leis e os valores morais são um guia para um certo *modo de vida* que resulta num “produto” com reais qualidades — uma *boa pessoa*. Numa perspectiva moral, o cientista centra-se na produção de um conhecimento verdadeiro e relevante sobre a natureza, e o artesão na produção de um bom desempenho ou de um bom produto.

O conhecimento moral, tal como o conhecimento científico, é semelhante ao conhecimento de um artesão. Já Aristóteles reconhecia esta sabedoria prática (*phrónesis*) como uma virtude essencialmente moral, o que enfatiza tais semelhanças. Um esforço de reflexão, uma ciência que não se limita ao conhecimento, dado que pretende melhorar a acção do homem. Mas mais relevante neste contexto, é que a *phrónesis* é uma proficiência (*skill*) que requer *conhecimento tácito*. Para Aristóteles o desenvolvimento da *phrónesis* requer prática e um tipo de prática adequado, tal como em Polanyi, para

um cientista desenvolver uma boa capacidade de raciocínio e de avaliação nas ciências requer um certo tipo de experiência formativa.

É que ter o tipo *certo* de aprendizagem experimental é importante para que uma pessoa adquira *sabedoria prática* e desenvolva a capacidade de *raciocinar* e *ajuizar* bem, bem como ajuda ao desenvolvimento do tipo certo de *sentimentos*. Provida dos sentimentos apropriados, a pessoa com sabedoria prática toma as decisões certas sem esforço e executa as acções correctas com boa vontade. Tal como nos ofícios e nos artesanatos, em ciência o aprendiz alcança uma *excelência moral* através de práticas que desenvolvem as suas capacidades de raciocinar bem em questões de acção prática. Mas conquista a excelência, não na realização de uma determinada tarefa ou na produção dum artefacto ou mesmo na construção de um certo corpo de conhecimento, mas sim através deste *modo de vida*. E o fruto principal de toda esta vivência será a actualização de seu próprio ser.

«Ao reconhecermos os nossos heróis e mestres, aceitamos o seu chamamento para uma vocação particular», afirmou Polanyi. Por isso, histórias ou parábolas com uma mensagem moral apropriada também são importantes na formação da nossa sensibilidade moral. O evangelista Lucas assim o escreveu em parábola: «Pode um cego guiar a outro cego? Não cairão os dois nalguma cova? Não está o discípulo acima do mestre, mas o discípulo bem formado será como o mestre» (Luc, 7, 39, 40). Muita informação será incorporada de um modo tácito através dos detalhes do conto e da parábola e isso complementa em muito a mensagem moral. O proclamar simplesmente uma mensagem, não só é um convite a muitas interpretações erradas, como também não exerce uma influência profunda sobre os nossos sentimentos.

É importante desenvolvermos os sentimentos correctos, porque os sentimentos não só facilitam o ajuizar das situações de um modo apropriado, como permitem igualmente a que, com boa vontade, possamos responder com as medidas certas, da maneira certa e pelos motivos certos. O treino de emoções também é importante, porque a *virtude* em si mesma assenta em experimentarmos os sentimentos correctos em dose adequada. Por exemplo, para exercermos a coragem precisamos de sentir a quantidade certa de medo, ou para sermos modestos temos de sentir a adequada dose de vergonha.

Uma acção moral provém de um estado de virtude, ou do que poderíamos chamar uma disposição para actos virtuosos, que atende aos sentimentos próprios. É o carácter e não são os actos individuais virtuosos que determinam se um dado homem ou mulher é verdadeiramente uma pessoa de virtude. As atitudes morais que desenvolvemos e exercitamos com a sua prática, podemos reconhecê-las em virtudes morais, como a coragem, a moderação, a justiça e a generosidade. E tal como um texto científico ou um guia de trabalhos manuais ou práticos é um pobre guia para atingir a mestria de um determinado domínio, também sob o ponto de vista da moral as normas éticas e os sistemas explícitos de conduta moral são guias muito pobres para por nós mesmos nos tornarmos uma pessoa eticamente virtuosa.

## Notas

<sup>1</sup> Scott e Moleski, *ob. cit.*, pp. 167-169.

<sup>2</sup> Kieran Cashell, "Making tacit knowing explicit: William H. Poteat's adaptation of Polanyi's post-critical method", *Tradition & Discovery*, vol. 35, nº 2, 48-57 (2008-2009); p. 53.



- <sup>3</sup> Maria Manuel Araújo Jorge, “As mulheres, as ciências e a ética”, *Brotéria*, 5,6, vol. 148, 519-538 (1999).
- <sup>4</sup> Walter B. Gulick, “Polanyi and Langer: toward a reconfigured theory of knowing and meaning”, *Tradition & Discovery*, vol. 36, nº 1, 21-37 (2009-2010); p. 24.
- <sup>5</sup> Joaquim Cerqueira Gonçalves, “Linguagem e Diálogo”, *Revista Portuguesa de Psicanálise*, 27 (1), 251-260 (2007); p. 255.
- <sup>6</sup> Gulick, “Polanyi and Langer”, p. 27.
- <sup>7</sup> *Id.*, p. 29.
- <sup>8</sup> *Id.*, p. 30.
- <sup>9</sup> *Id.*, p. 31.
- <sup>10</sup> *Id.*
- <sup>11</sup> *Id.*, p. 32.
- <sup>12</sup> *Id.*
- <sup>13</sup> *Id.*, p. 22.
- <sup>14</sup> *Id.*, p. 23.
- <sup>15</sup> *Id.*
- <sup>16</sup> Joaquim Carreira das Neves, “Tentações de Jesus”, *Mensageiro de Santo António*, ano XXVI, nº 5 (2010), p. 26.
- <sup>17</sup> *Id.*
- <sup>18</sup> “Patriarca de Lisboa condena guerra aos símbolos religiosos”, *Correio de Coimbra*, 28 de Janeiro 2010, p. 5.
- <sup>19</sup> Araminta Stone Johnston, “Theory, rationality, and relativism”, *Tradition & Discovery*, vol. 20, nº 3, 16-28 (1993-1994); p. 26.
- <sup>20</sup> Robert E. Innis, “Between articulation and symbolization: framing Polanyi and Langer”, *Tradition & Discovery*, vol. 36, nº 1, 8-37 (2009-2010); p. 14.
- <sup>21</sup> *Id.*, pp. 9, 14.
- <sup>22</sup> Clifford Geertz, “The Interpretation of Cultures”, BasicBooks, a Division of Harper Collins Publishers, 1973, p. 81.
- <sup>23</sup> J. Oliveira Branco, “Da verdade como via dialógica. Questões de entendimento e de práxis”, *Estudos Teológicos*, nº 13, 97-216 (2009); p. 122.
- <sup>24</sup> *Id.*, p. 130.
- <sup>25</sup> William Kelleher, “Respect and Empathy in the Social Science Writings of Michael Polanyi”, *Tradition & Discovery*, vol. 35, nº 1, 8-32 (2008-2009); p. 15.
- <sup>26</sup> Ronald L. Hall, “Potear’s voice: the impact of Polanyi and Wittgenstein”, *Tradition & Discovery*, vol. 35, nº 2, 19-22 (2008-2009); p. 19.
- <sup>27</sup> Araminta Stone Johnston, *ob. cit.*
- <sup>28</sup> Luc Ferry, *ob. cit.*, pp. 245-248.
- <sup>29</sup> José Eduardo Franco, “A universalidade de Nun’Alvares Pereira”, *Brotéria*, vol. 169, Outubro 2009, 603-606.
- <sup>30</sup> *Id.*
- <sup>31</sup> Pic, *ob. cit.*, p. 118; itálico nosso.
- <sup>32</sup> M. Polanyi, “Personal Knowledge”, p. 300.
- <sup>33</sup> Araminta Stone Johnston, *ob. cit.*, pág. 25.
- <sup>34</sup> Kieran Cashell, “Making tacit knowing explicit: William H. Poteat’s adaptation of Polanyi’s post-critical method”, *Tradition & Discovery*, vol. 35, nº 2, 48-57 (2008-2009); p. 52.
- <sup>35</sup> Donald Wiebe, “A scientific account of meaning. Deflationary but not disenchanting”, *Zygon*, vol. 44, 31-40 (2009).
- <sup>36</sup> Geertz, *ob. cit.*, p. 97.
- <sup>37</sup> Araújo Jorge, *ob. cit.*
- <sup>38</sup> *Id.*, p. 173.
- <sup>39</sup> Jean Petitot, “End of rationality?”, em “Which Values for our Time”, Daniel S. Hamilton, ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007, pp. 24-35.
- <sup>40</sup> “Fostering Research integrity in Europe”, European Science Foundation, v, 18, May, 2010.
- <sup>41</sup> Charles Lowney, “From Science to Morality: a polyanian perspective on the letter and spirit of the law”, *Tradition & Discovery*, vol. 36, nº 1, 42-54 (2009-2010).
- <sup>42</sup> Polanyi, “Personal Knowledge”, p. 50.
- <sup>43</sup> *Id.*, p. 33.



(Página deixada propositadamente em branco)

## CAP. 7.

### A URGÊNCIA PARA UMA VIRTUDE COMPETENTE

«Falar de tormentas, era as do mar. Em terra, dizia-se trovoadas. Julgávamos mais seguro ter os pés no chão. Náufragos, era no mar. S. Nicolau foi sempre invocado pelas gentes do mar. Ao longo de toda a costa europeia. É uma geografia típica: desde a sua terra (na Turquia de hoje) até ao norte da Rússia. Mas não há tempestades só no mar. As de terra causam ainda mais naufragos. [...] Em barcos semi-desconjuntados. E sem que a tripulação mostre perícia para navegar. E quando os sinais a bordo indicam tempestade, tudo piora. Um barco cuja tripulação não sabe enfrentar ondas, ventos e marés, e carrega no bojo uma amálgama de egoísmos e oportunismos sem critério, como é que pode orientar-se e singrar?»<sup>1</sup>.

#### Uma pessoa de virtude no mundo de hoje

Então como deve comportar-se uma pessoa de virtude? Para um cristão, a pergunta será: “Como faria Jesus?”. Podemos supor o que o mestre faria, imbuído de um *intento de universalidade*, numa situação inteiramente nova, mas podemos muito bem estar errados. A pessoa moral sabe como actuar porque a sua personalidade foi desenvolvida num caminho de rectidão e a nossa pode não o ter sido. Também nos pode faltar a *sabedoria prática* essencial para bem compreender os princípios éticos e a sua correcta aplicação. O que está certo para uma *pessoa de virtude* no estado de desenvolvimento da sua personalidade, pode estar errado para nós.

O que é um carácter virtuoso? É aquele cujas inclinações de sentimentos estão em consonância com a acção moralmente correcta; e os seus sentimentos “espontâneos” são guias em que pode confiar para actuar correctamente. Ao actuar segundo os seus sentimentos, podemos dizer que uma pessoa de virtude actua de acordo com o *espírito da lei* e não segundo a letra da mesma lei. Com a lei se pode roubar (!); mas não é preciso grande intuição moral para reconhecer que tal não está no espírito da mesma lei. É que se nos ficarmos apenas pela *letra da lei*, desprezamos toda a dimensão tácita que o espírito da lei contém. As acções de uma pessoa virtuosa estão tão embebidas em conhecimento tácito que mesmo que o seu próprio juízo, sobre como adquiriu o conhecimento ético possa estar errado, está todavia certo na acção. Por outras palavras, o *educated guess* moral pode retirar a pessoa dos maus caminhos onde a razão a colocou ou colocaria.

Ouçamos o Juiz-Conselheiro José da Cunha Rodrigues, que exerceu as funções de Procurador-Geral da República em Portugal e foi também juiz do Tribunal de Justiça

das Comunidades Europeias, a discorrer sobre alguns aspectos da justiça em Portugal. «O perfil profissional do magistrado, especialmente o do juiz, é individualista: prefere a singularidade, ilude as correntes de jurisprudência e é displicente em relação ao processo que nomeia». Cunha Rodrigues apontou ainda críticas aos tribunais superiores, como o facto de «isolarem o recurso do processo no seu conjunto», acreditarem que «o saber reside na autoridade e não na função do método» e «que se chega à verdade pela eliminação do erro», para além de darem «uma importância exagerada às questões de forma»<sup>2</sup>. E sobre um novo livro seu, com pré-publicação na *Visão*, referiu ainda que os juízes portugueses «conferem prioridade à solução técnica e não à solução justa»<sup>3</sup>. Perante o que referimos sobre a TCT, parecem emergir de tais reflexões – o individualismo que leva a uma fuga a tradições de pensamento e acção, a dificuldade na percepção do todo perante o centrar-se em algum das partes, dificuldades inerentes à percepção do espírito da lei versus a letra da lei, etc. – uma certa carência de dimensão tácita judiciária na Justiça em Portugal. O Direito não é um conjunto de leis, nem a ética um conjunto de regras morais. Será que, num tal contexto, se pode depreender haver juízes que “aplicam as leis, mas não exercem a justiça”? Acresce, como referiu o Presidente do Tribunal de Contas, Guilherme d’Oliveira Martins, «a necessidade de leis simples para combater a corrupção». É que num tal contexto, os juízes podem-se aperceber melhor do todo.

No mesmo contexto não podemos esquecer os escândalos de pedofilia recentes que surgiram na Igreja Católica, e que se tornaram conhecidos do grande público em 2010. Em palavras de Miguel de Sousa Tavares: «desabou um inferno em cima da cabeça de Bento XVI. Um gulag submerso durante décadas: a infame questão da pedofilia na Igreja»<sup>4</sup>. Já o dissemos: falta de boa e atempada leitura dos *sinais dos tempos*. Mas há outras razões que José Dias da Silva nos aponta: «uma preocupação inoportuna pelo bom nome da Igreja e para evitar escândalos, que levaram como resultado à malograda aplicação das penas canónicas em vigor e à falta de tutelada dignidade de cada pessoa»; «uma tendência na sociedade a favorecer o clero e outras figuras com autoridade»; «falta de liderança dos bispos»; «falta de eticidade em membros do clero, fruto de insuficiente formação humana, moral, intelectual e espiritual nos seminários»; «culpas dos leigos em não sermos exigentes, sempre com caridade e fortaleza, com os padres e os bispos que temos»<sup>5</sup>. Acresce uma “falta de adesão à veracidade” e, inevitavelmente, de autenticidade. Daí o silêncio e a ocultação. Uma preocupação desmedida com a imagem exterior, que a «mulher de César parecia séria», e não tanto «que a vossa vida fale por vós» e que seja a vossa verdadeira imagem. Como enfatiza Dias da Silva, «na sociedade de hoje, estes silêncios são demolidores»<sup>6</sup>. E, no entanto, «não há caminho para a verdadeira reforma na Igreja que não passe pelo íngreme e estreito vale da verdade», assim o afirmou o teólogo americano George Weigel.

Em palavras de um alto responsável da Igreja por ocasião de uma celebração pascal: «Estamos aos pés da Cruz num momento em que os pecados da Igreja, mesmo os pecados dos sacerdotes, indignam o mundo e ofuscam a imagem do Reino de Deus». Uma Igreja que chora sobre si mesma.

Atente-se em carta de Marcello Pera, historiador, filósofo das ciências, senador e agnóstico, que foi dirigida ao Director do *Corriere della Sera*, em que se manifesta preocupado com os escândalos na Igreja e com as ameaças à «alma da Europa» e a destruição da religião.<sup>7</sup> Poderá ser desproporcionada alguma associação, como a de Marcello

Pera, da crise da Igreja Católica e do criticismo que tem desencadeado, com ameaças dos totalitarismos estalinistas e nazistas e do genocídio do povo judaico. O ataque presente poderá ser à Igreja Católica, mas qualquer ataque à religião está destinado ao fracasso, como muitos séculos de história têm revelado. É que, como escreveu o teólogo Paul Tillich, «religião é a *atitude* que o homem assume face ao que o inquieta *por inteiro*»<sup>8</sup>. Acresce que os ataques do presente não se configuram com o que Michael Polanyi designou por «inversão moral»<sup>9</sup>. «O iluminismo científico desencadeou uma paixão ilimitada pelo progresso moral, mas também minou os alicerces dos princípios morais»<sup>10</sup>. Um materialismo infrene camuflado por objectivos morais. Uma confiança cega num progresso social determinístico, em que não havia lugar para quaisquer valores morais e humanos, acabou por desaguar num supermoralismo que nos está completamente inacessível. O resultado foi o das barbáries oriundas dos totalitarismos estalinistas e nazistas, na primeira metade do século XX. O presente ataque não se configura em nada com a «inversão moral» polanyiana, nem com uma prossecução do mal pelo mal – «*accept evil actions as moral duties*»<sup>11</sup>.

Tal como fizeram os fariseus a Jesus, também o mundo de hoje procura apanhar em falso a Igreja Católica. «Há dois gestos fortes de evangelização: o modo como os cristãos e as comunidades lidam com dinheiro e a transparência que manifestam na sua vida»<sup>12</sup>. Reconhecer isto é já um caminho para ler os sinais dos tempos. Outro vem nos tempos conturbados de Abril de 2010, para o «Domingo do Bom Pastor», de D. António Francisco dos Santos, bispo de Aveiro: «Já Paulo VI afirmava que o mundo de hoje precisa mais de testemunhas do que de mestres e, se agradece e admira os mestres é porque eles testemunham com a vida a verdade do que ensinam».

«Não, não é lícito, todavia, generalizar a partir do que já se sabe. A Igreja Católica é muito mais e muito melhor do que as suas ovelhas negras. A questão principal nem sequer é a de aceitar a própria estimativa da Santa Sé, de que apenas 3% dos padres estiveram envolvidos em casos de pedofilia (o que eu já acho estarrecedor). A questão não é [...] a de generalizar a pedofilia a toda a instituição. É, sim, a de saber se não é legítimo, perante o que já se sabe, generalizar outra coisa: a política do encobrimento, seguida durante décadas e de acordo com instruções vindas do topo da hierarquia. Essa é a principal acusação que pende sobre a Igreja e relativamente à qual, à parte “a vergonha e o remorso”, de que fala tardiamente Bento XVI, nada permite concluir que não foi o caminho escolhido. Pelo contrário: tudo o que já foi apurado (e contra a inércia da Santa Sé), aponta para uma atitude fria e ponderada de silenciar, ocultar, transferir padres expostos, pedir silêncio às vítimas ou negociar com elas e comprar-lhes o silêncio, exigir dos bispos locais o encobrimento e jamais denunciar os crimes perante a justiça comum»<sup>13</sup>.

Contudo, como refere o teólogo americano George Weigel, «parece evidente e claro que Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI têm sido dolorosamente relutantes — alguns diriam, desafortunadamente relutantes — em disciplinar bispos que se mostram incompetentes ou com má conduta e que por isso perderam a capacidade de ensinar e de liderar: uma situação que muitos de nós esperam que mude, e mude logo, à luz das recentes controvérsias». Mas, como responsável pela Congregação para a Doutrina e a Fé, o Cardeal Ratzinger procurou combater a situação, como nos afirma o próprio Weigel em obra publicada em 2002, *The Courage To Be Catholic: Crisis, Reform, and the Future of the Church*: «tenho sido um crítico vigoroso e, assim espero, responsável

a respeito de como casos de abuso foram (mal) conduzidos por bispos e autoridades na Cúria até o fim da década de 1990, quando o então Cardeal Ratzinger começou a lutar por uma mudança significativa no tratamento desses casos»<sup>14</sup>.

## Perdão de Deus e perdão do homem

Claro que o perdão de Deus é distinto do perdão do homem, porque o primeiro visa a total reabilitação da pessoa. «Então, os doutores da Lei e os fariseus trouxeram-lhe certa mulher apanhada em adultério, colocaram-na no meio e disseram-lhe: “Mestre, esta mulher foi apanhada a pecar em flagrante adultério. Moisés, na Lei, mandou-nos matar à pedrada tais mulheres. E Tu que dizes?” Faziam-lhe esta pergunta para o fazerem cair numa armadilha e terem de que o acusar. Mas Jesus, inclinando-se para o chão, pôs-se a escrever com o dedo na terra. Como insistissem em interrogá-lo, ergueu-se e disse-lhes: “Quem de vós estiver sem pecado atire-lhe a primeira pedra!” E, inclinando-se novamente para o chão, continuou a escrever na terra. Ao ouvirem isto, foram saindo um a um, a começar pelos mais velhos, e ficou só Jesus e a mulher que estava no meio deles. Então, Jesus ergueu-se e perguntou-lhe: “Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?” Ela respondeu: “Ninguém, Senhor.” Disse-lhe Jesus: “Também Eu não te condeno. Vai e de agora em diante não tornes a pecar”» (Jo 8, 3-11). Mas, por vezes, o não voltar a pecar requer uma metanóia, uma mudança de mentalidade, que vai para além dum arrependimento.<sup>15</sup>

Como relata o evangelista, os fariseus pretendiam apanhar Jesus em falso. Tal como quando lhe perguntaram «se era legítimo pagar o imposto a César». Tratou-se sempre de situar Jesus perante outros poderes, o poder religioso instituído e o poder de César. E a questão repete-se para a Igreja perante os poderes de hoje. Mas a Igreja também é poder e comporta-se como tal ao longo da história. Como actuaria Jesus num caso como o dos recentes escândalos de pedofilia? Perante a condenação da sociedade, talvez dissesse: “Já tiveste a tua condenação. Vai e não tornes a pecar”. Com certeza não ocultaria pecado; nunca teria a política de encobrimento da Igreja. E é esta hoje a posição de Bento XVI para com a Igreja Católica a que preside, e ainda bem, perante os processos instaurados pelo poder secular.

Um pouco surpreendentemente, mesmo depois das primeiras palavras de Bento XVI sobre este «pânico moral»<sup>16</sup> que varreu a Igreja, ainda se «ouviram palavras bem lamentáveis de um cardeal de que a Igreja é pela “tolerância zero” mas não lava a “roupa suja” em público. [...] Não é roupa suja, mas pecado e violação de um mandamento de Cristo e de exercício de transparência, testemunho de que o mundo de hoje está tão carenciado»<sup>17</sup>. Afinal a explicitação de uma *cultura de ambiguidade* que se movimenta na Igreja no fundo desta problemática e que por vezes alcança extremos de uma cultura de laxismo e de mentira.

Jesus é mais intransigente a respeito do uso reiterado de o Templo camuflar o pecado. «Jesus entrou no templo e expulsou dali todos os que nele vendiam e compravam. Derrubou as mesas dos cambistas e as bancas dos vendedores de pombas, dizendo-lhes: “Está escrito: A minha casa há-de chamar-se casa de oração, mas vós fazeis dela um covil de ladrões”» (Mt 21, 12, 13).

«O facto aconteceu no final da vida de Jesus, e não no começo da sua actividade, como dá a entender João»<sup>18</sup>. «O seu gesto foi diminuto e limitado, mas estava

carregado de uma força profética e de um significado de consequências imprevisíveis. Atacar o templo era atacar o coração do povo judeu, o símbolo ao redor do qual girava tudo o resto, o centro da vida religiosa, social e política. [ ] A acção de Jesus foi, sem dúvida, um gesto hostil de protesto. [ ] Naquele local de culto, surgira uma enorme organização mantida por um conjunto exagerado de funcionários, escribas, administradores, contabilistas, pessoal para manter a ordem e servos das grandes famílias sacerdotais. [ ] Não era de estranhar que os designados se preocupassem mais com perpetuar-se no poder do que em servir o povo, distribuíssem os cargos mais lucrativos pelos seus familiares, exercessem um forte controlo sobre as dívidas e, segundo Flávio Josefo, chegassem, inclusivamente, a mandar os seus escravos a extorquir dos sacerdotes pobres os dízimos a que tinham direito. O que mais o irritava era provavelmente a vida luxuosa que levavam à custa da gente dos campos. [ ] O templo foi-se convertendo numa fonte de poder e de riqueza de uma minoria aristocrática que vivia à custa dos sectores mais fragilizados. Seria este o templo querido pelo Deus da Aliança?»<sup>19</sup>. Pois bem, foi a instalada *cultura de ambiguidade* que Jesus rejeitou com radicalidade.

Os tempos mudaram, mas a pergunta permanece na sua essência. Será que o Templo está de forma plena ao serviço da Aliança? A denúncia de Jesus constituiu «um gesto muito perigoso» que desencadeou acções condenatórias por parte dos judeus e dos romanos. Vista através da história, a Igreja Católica cuidou de ficar com tudo o que é de Deus, pois é a sua missão, mas procurou muitas vezes ficar com o máximo do que é de César, mesmo roubando, o que vai contra a sua missão. «Ninguém pode servir a dois senhores: ou não gostará de um deles e estimará o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e ao dinheiro» (Mt 6, 24).

### Transhumanismo sinal de um estado da cultura ocidental

Indiscutivelmente a Igreja Católica sai fragilizada dos escândalos dos dias de hoje, mormente como «perita em humanismo». A fonte desta nomenclatura é a Carta Encíclica do Papa Paulo VI *Populorum Progressio*, e reafirmada em muitos outros documentos do magistério da Igreja Católica. «Quer significar, em função da sua missão, todo o empenho de se pôr ao serviço de cada homem e do mundo inteiro», como refere Almir Magalhães que acrescenta: «Tenho dito que nos últimos anos muitas iniciativas nas paróquias foram assumidas, todas elas reforçando um estilo de conservação, rotina e manutenção (missas para todos os gostos, terço dos homens, louvores e mais louvores), que não levam ao fundamental, que seria criar fraternidade, acolhimento, ambiente familiar e uma mentalidade de que a Igreja é perita em humanidade. Nós “não sabemos” como começar, e, por incrível que pareça, a criatividade vai para outra direcção»<sup>20</sup>.

Indo um pouco mais ao fundo, os factos e o modo de actuação comum e prolongado da Igreja em países tão diferenciados também reflectem um *modo de estar*, uma cultura instalada. Infelizmente, a referida «cultura de ambiguidade» está ainda muito presente na Igreja dos nossos dias. O preço da institucionalização, que cultiva uma imagem de santidade e ocultação de tudo o que ofusca a mesma imagem. Todavia, como diz o povo: «Bem prega frei Tomás, faz o que ele diz, não faças o que ele faz». Este modo de estar é da igreja-poder, poder eclesial e secular, não da Igreja-serviço, a quem o mundo europeu e o mundo ocidental muito devem. Não foi esta a mensagem

de Jesus. «Também o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida para resgatar a multidão» (Mt 20, 28). O que toda a verdadeira Igreja de Cristo anseia é por um *modo de ser*, plenamente ao serviço do Reino de Deus e do homem.

Claro que a presente debilidade pode abrir outras portas. Nas culturas mais marcadas pela ciência e pela tecnologia, como as europeias, que se vão afastando das suas Igrejas, surgem movimentos pós-modernos como o *transhumanismo* que parece buscar um “homem novo”. Trata-se de um movimento que graças à evolução exponencial da tecnologia, na nanotecnologia, na biogenética, nas tecnologias da informação e das ciências do conhecimento, pretende criar uma “nova espécie humana”, ultrapassando as limitações biológicas do ser humano, incluindo a morte. Uma nova arrogância da ciência! Um ressuscitado “pensamento laplaciano”, de um determinismo absoluto e de uma imortalidade cibernética, que ignora a *dimensão tácita* da pessoa humana.

Uma tal componente, contudo, não é passível de computação.<sup>21</sup> Tal limitação está patente no reconhecimento de um rosto entre alguma centena de pessoas, que é muito feito por cada um de nós de uma forma tácita, mas que na actividade policial tem taxas de sucesso bem baixas e encontra dificuldades no seu tratamento computacional, mormente em questões de perfis.<sup>22</sup> É curioso que tenha sido precisamente no artigo sobre “*The Hypotheses of Cybernetics*”,<sup>23</sup> dos começos dos anos cinquenta, que tenha brotado o esqueleto da teoria do conhecimento tácito, *Theory of Personal Knowledge*: «Polanyi pointed out that all our formalized thinking rests on unspecifiable judgments about symbols and operations. The conviction that “all knowledge is ... either tacit or rooted in tacit knowing”»<sup>24</sup>.

Polanyi começa por se interrogar se as operações de um sistema dedutivo formalizado, como um sistema cibernético, podem concebivelmente ser consideradas equivalentes às operações da mente humana? Conclui ser logicamente falacioso falar de uma eliminação completa das componentes “psicológicas”. Contudo, prefere generalizar tais componentes para o termo de elementos não-formalizados (*unformalised*) de sistemas dedutivos. E afirma que um sistema formal de símbolos e funções de operações só pode funcionar como um sistema dedutivo graças a «*unformalised supplements*».<sup>25</sup>

A descrição que o Génesis apresenta sobre a proliferação das línguas humanas na Torre de Babel, reflecte uma nostalgia por um paraíso perdido onde todos os seres humanos se pudessem entender sem ser através de uma qualquer língua, portanto de um modo tácito. É a esta componente pessoal que as visões do transhumanismo não atendem, nem conseguem atender sem perder a sua própria tecnocracia.

Mas sobre este tema concluo com um excerto de Doede: «Penso, e acho que Polanyi concordaria comigo, que o que é mais significativo sobre o projecto do transhumanismo não é o debate sobre qualquer probabilidade sobre a sua evolução futura, ou mesmo a coerência conceptual da sua possível concretização, mas sim o que realmente assinala sobre o estado da cultura ocidental e como ela está a moldar a nossa compreensão do ser humano no presente»<sup>26</sup>. O homem visto como um *produto* ao serviço do mesmo homem. Por isso, não obstante todas as considerações e preocupações acima expostas, o homem não pode prescindir da religião. Já o tentou ao longo da história e não o conseguiu. E se há *religião*, para o pensamento histórico ocidental haverá *igrejas*, com a sua autoridade instituída, pois o caos doutrinal não ajuda nem serve ninguém. Não obstante, em religiões como o budismo e o hinduísmo há sacerdotes, mas não “igrejas” no sentido da cultura ocidental. Mesmo no seio do cristianismo Joaquim de Fiore (c. 1132–1202),

um abade cisterciense e filósofo místico, foi defensor do milenarismo e do advento da idade do Espírito Santo, que não carecia de igrejas instituídas.<sup>27</sup>

Num contexto eclesial, foi profética a frase de Bento XVI na sua visita a Portugal de 11 a 14 de Maio de 2010, na luta contra a desregulação da ética: «a perseguição à Igreja não nasce dos seus inimigos mas do seu interior, fruto dos pecados que existem na Igreja». Pois por seu intermédio a Igreja traiu aqueles que nela confiaram. E quem diz a Igreja Católica, diz paralelamente outras das suas instituições. Tal patenteia pretender o Papa evitar que erros e o seu encobrimento se transformem, pela continuidade, em “virtudes”. Será que agora, com Bento XVI, se vislumbra um porvir de ruptura com a «cultura de ambiguidade» por parte da Igreja Católica? «Seja este o vosso modo de falar: Sim, sim; não, não. Tudo o que for além disto procede do espírito do mal» (Mt 5, 37). Seja este o vosso modo de *falar* e de *viver*, o que requer que o vosso conhecimento vá até à profundidade das raízes tácitas.

A perspectiva de Bento XVI está bem inserida na história da Igreja. A Igreja Católica cresce quando reconhece a existência de inimigos no seu interior. Não foi assim com S. Francisco de Assis, ao ouvir uma voz pedir-lhe «reconstrói a minha Igreja», com Lutero ao contestar com veemência que «a liberdade da punição de Deus sobre o pecado poderia ser comprada com indulgências», e mesmo com o nascimento da ciência moderna, com Galileu, num tempo em que a Igreja pensava, numa visão muito estreita, que conhecia quase tudo sobre Deus e sobre o mundo. E, no entanto: «Quando contemplo os céus, obra das tuas mãos, a Lua e as estrelas que Tu criaste: que é o homem para te lembrares dele, o filho do homem para com ele te preocupares?» (Sl, 8, 4-5).

## O carácter local do conhecimento tácito

É essencial ter um nome para aquele modo de conhecimento que tem passado despercebido à humanidade pela sua “invisibilidade” e “mudez”. Assim podemos reconhecê-lo e torná-lo mais evidente a nós mesmos e aos outros. Foi isto que Michael Polanyi fez, e muito bem, sem ainda ter alcançado o sucesso devido para uma “nova visão” tão iluminante. Mas que nome: conhecimento *tradicional*, *artesanal*, *peçoal*, baseado no *costume*? O critério vai ser a sua aplicabilidade à medicina, pois foi nesta área onde Polanyi melhor o reconheceu. As duas primeiras denominações estão correctas, pois este conhecimento está baseado em tradições e em artesanias, mas é claramente enganador no campo médico. *Conhecimento peçoal*, assim intitulou Polanyi a sua magna obra, pois está baseado nas pessoas e nos contextos, mas torna-o datado em relação a uma época em que as pessoas foram vistas e tratadas como máquinas; o nosso autor sente necessidade de afirmar o primado da pessoa humana nessa época e contra o positivismo. Acresce que conhecimento peçoal se nos afigura um pouco uma verdade de *monsieur* de La Palisse. O *costume* é uma das fontes do Direito, mas torna-se inapropriado no campo médico. *Conhecimento tácito* parece-nos, pois, a designação mais apropriada.

A NOSSA LINGUAGEM depende vitalmente de processos e conhecimentos tácitos. Se observamos um objecto, para o conhecermos evocamos *palavras* e conseguimos descrevê-lo. Mas se “convivermos” com facetas subsidiárias, elas figuram num fundo de entendimento para o qual não mais são requeridas palavras.<sup>28</sup> Dado que os métodos



da inquirição científica não conseguem ser formulados plenamente de um modo explícito, carecem de ser transmitidos como se de uma “*arte*” se tratasse, através da afiliação de um discípulo a um mestre.<sup>29</sup> Daí o papel da *tradição* – o que vale a pena preservar e ser transmitido entre gerações – em ciência, nas técnicas, em tecnologia e nas artes. Mas de uma *tradição tácita* transmitida através de uma relação de *autoridade* criada entre o mestre e o aprendiz; «uma autoridade que cultiva a originalidade»<sup>30</sup>, e uma originalidade que tenha uma função. Uma tal aprendizagem requer uma associação pessoal do aprendiz aos seus mestres, quer no pensamento quer nas práticas científicas. Nada melhor para ilustrar este papel da tradição em ciência que atentarmos nas Genealogias Científicas de tantas figuras ilustres da ciência. Muitos cientistas são considerados grandes “descobridores”, porque estão aos ombros de muitos dos que os antecederam e/ou foram erguidos em ombros pelos seus discípulos que deram corpo às suas intuições.

Em ciência a tradição já não pode ser vista como um entrave e uma limitação ao progresso do conhecimento humano. Como Polanyi enfatizou, vale a pena também pensar com a orientação de outros, quer sejam os mestres directos quer os longínquos, presentes nas tradições científicas e culturais. E isto é tão válido para as artes, a arquitectura ou para a ciência. E quando se rompe a cadeia de transmissão de mestre a aprendiz, corre-se o risco de perder por completo toda uma tradição relevante.

O filósofo Karl Popper, quando ainda professor na Nova Zelândia, chamou a atenção para o *carácter local* de algumas tradições, difíceis de transpor entre comunidades. Ao tempo teria mandado vir dos Estados Unidos uns discos de música de Mozart. O maestro que havia dirigido a orquestra durante as gravações não havia sido exposto a uma tradição mozartiana, pelo que a música lhe soou horrivelmente. Uma pauta musical — uma tradição explícita — não basta! Carece-se de uma *tradição tácita* transmitida através de uma relação entre mestre e aprendiz. Mas dado o papel que Popper atribuiu à difusão das teorias científicas de um modo excessivamente positivista ou formalizado, permaneceu inexplicado o carácter local e não universal das tradições científicas.

Em suma, o conhecimento explícito é universal e é de mais fácil preservação. O conhecimento tácito é *local* e é lenta a sua difusão. Igualmente é de difícil preservação, pois requer uma continuidade de transmissão de competências entre mestre e aprendiz ao longo das sucessivas gerações, como alguns casos económicos de sucesso em alguns países desenvolvidos bem ilustram, se bem que provenientes de campos distintos dos da ciência. E tais tradições fomentam a coesão social quer no espaço quer no tempo. Como escreveu Polanyi em “*The Logic of Liberty*”: «*a free society is not an Open Society, but one dedicated to a distinctive set of beliefs*»<sup>31</sup>.

## Um caso económico de sucesso em Portugal

O objectivo deste capítulo é abordar a «virtude competente» para além do campo da ética e da religião. Foquemos agora o campo da competência na produção de riqueza. «O século XIX português, e a sua miopia. E a 1ª república e as partidos antes e depois. E a estreiteza autista da ditadura que lhe sucedeu. E a visão e o estilo das cúpulas partidária e dos governos, e o sentido de responsabilidade parlamentar e de estado neste último quarto de século. [...] Temos sido um país a naufragar por conta própria.

Ninguém o abalrou de fora. São os de dentro. Teimam em não se orientar e governar com visão. Deixamo-nos ir, sem projecto de futuro. E sem consciência da falta dele. A regra caseira é a do improviso. Deixam-se perder oportunidades que deviam aproveitar a toda a sociedade. É uma questão de consciência histórica, ou de demissão dela. Em vez de construir com olhos no futuro, têm-se preferido conveniências de visão curta. Descompensações de capataz promovido à pressa. Ou tiques de novo-riquismo tardio.

Há quantos séculos andamos nisto. E ainda não se descobriu que é que está errado. Os portugueses mostram quase todos, o senso necessário para conduzir a sua vida própria. Mas no que diz respeito à vida comum, parece que o bom senso ou a motivação colectiva se esvai. Ou será a falta de rasgo de quem viveu demasiado dependente de feudais e outros caciques? Mas é igualmente um povo que rasgou os mares com a mesma decisão de quem lavrava o quintal»<sup>32</sup>.

Tantos *invariantes* ao longo dos séculos, como na crise financeira e política de 1886-1889. Como enfatizou Rui Ramos, «a imprensa enchia de histórias comprometedoras sobre negociatas com dinheiros do Estado. Mariano de Carvalho, que todos tinham conhecido nas casas de penhores, estava rico. Emídio Navarro possuía agora um palácio no Buçaco. Concordava-se em que nunca se vira tanta corrupção»<sup>33</sup>. Muito mudou, mas ainda há bastante destes invariantes no “Portugal de hoje”. Só que hoje Portugal “esgotou a sua geografia”, como Saramago terá intuído na obra “A Jangada de Pedra”. Será este o primeiro passo a tomar consciência e a pautar qualquer acção para “Acordar Portugal”, como nós mesmos procurámos em “Uma Intuição Por Portugal”.

Confrontemos esta imagem com a que nos provém de uma outra cultura, bem longe da geografia ocidental: a japonesa. «Olhemos com mais atenção para o Japão e para a sua história. E, actualmente, a segunda maior potência económica e continuará a sê-lo durante o século XXI, pois recuperará do terrível *tsunami* de 11 de Março de 2011. O Japão é o único país que não passou por uma revolução industrial, sem que uma revolução social transformasse fundamentalmente a ordem social. De muitas formas, a estrutura social japonesa que persistiu através da industrialização, da Segunda Guerra Mundial e do seu milagre económico, na década de 80 do século XX, é a mesma estrutura que existia antes da industrialização.

O Japão é notável pela estabilidade interna que persiste através de grandes mudanças nas medidas políticas e económicas. No seguimento do seu encontro inicial com o Ocidente e da consciência de que as potências industriais podiam esmagar países como o Japão, este começou a industrializar-se a um ritmo alucinante. Depois da Segunda Guerra Mundial, o Japão inverteu uma tradição militarista profundamente enraizada e, subitamente, tornou-se numa das nações mais pacifistas do mundo. Cresceu, então, a um ritmo extraordinário até 1990, quando a sua expansão económica estagnou devido a uma crise macroeconómica, tendo os japoneses aceitado o seu revés da fortuna com serenidade»<sup>34</sup>. Os tradicionais ciclos económicos que surgem de um modo inesperado, fruto do carácter fortemente não-linear das ciências da economia.

«A mistura da continuidade da *disciplina cultural e social* permitiu ao Japão manter os seus valores essenciais, ao mesmo tempo que alterava o modo de fazer as coisas. Outras sociedades não conseguem alterar o curso das coisas subitamente e de modo ordenado. O Japão consegue e fá-lo. O seu isolamento geográfico protege-o de forças sociais e culturais divisórias. Mais ainda, o Japão tem uma *elite governativa* capaz, que recruta novos membros baseados no *mérito* e uma população altamente disciplinada, preparada

para seguir essa elite. Esta é uma força que torna o Japão não necessariamente previsível, mas apenas capaz de levar a cabo mudanças nas suas políticas que deixariam outros países dilacerados»<sup>35</sup>. Julgo que aqui não se encontra, como entre outras culturas políticas de que a nossa é exemplo há pelo menos dois séculos, *jobs for the boys* ou *power for the boys*, independentemente da sua competência e de provas dadas.

Mas em de 4 de Outubro de 2009 surgiu no jornal diário *O Público* uma notícia que nos surpreendeu: “As Leicas são made in Portugal”. «As máquinas vão para a Alemanha praticamente para colocar o botão de disparo e finalizar uma componente de revestimento. Mas por termos experimentado que a etiqueta *Made in Portugal* nos fez perder 30% do negócio, mais vale continuar a escrever *Made in Germany*», assim explicou Carlos Mira administrador da “Leica – Aparelhos Ópticos de Precisão”<sup>36</sup>.

Eis o preço que pagamos por, como país, possuímos uma má «imagem cultural». Como se refere na notícia, isto foi «o desvendar de um segredo bem guardado». «A famosa máquina fotográfica, que tem tanto de mítica como de mística, é feita em 90% na fábrica de Famalicão, que fez o seu primeiro lay-off em 36 anos para não perder os trabalhadores únicos que a compõem. “É um trabalho de precisão, que em Famalicão sempre souberam fazer”, graças à tradição relojoeira da Reguladora. “Cada trabalhador da Leica tem anos e anos de formação. Não se consegue um trabalhador com esta qualidade em qualquer lugar do mundo, do dia para a noite”, garante Bernard Muller, alemão de 60 anos que está em Portugal há 30. “E esta qualidade só é conseguida se houver identificação dos trabalhadores com o que fazem. A Leica não é melhor nem pior. É única”. A fábrica está instalada em Portugal desde 1973 e a longevidade é característica forte dos seus funcionários. 40% dos 501 trabalhadores estão na fábrica há mais de 20 anos. “Somos família. É melhor fazer lay-offs, suspender a construção da nova fábrica, a ter que despedir esta gente”, garante o pioneiro»<sup>37</sup>.

No caso acima referido, são ligas metálicas especiais, soldaduras sofisticadas, fabrico de pequenas peças, com os seus truques, passados de mestre para aprendiz, e até mesmo de pais para filhos, vivendo na mesma localidade e trabalhando na mesma fábrica ao longo de uma ou duas gerações.

E os administradores da “Reguladora” sabem o valor deste conhecimento tácito, de um conhecimento *local* com uma validade *universal*. E tudo isto no seio da nossa cultura. A cultura portuguesa é capaz de tais rasgos. Requer é um esforço de competência muito maior do que outras culturas europeias, como, por exemplo a alemã; cerca de 30% mais! Somos capazes; temos é de valorizar a competência, e não tem sido este o caminho nacional. Carecemos mesmo de competir com um *excesso* de competências, e temos de ter consciência desta necessidade. Poucos a têm.

Mas há mais. O conhecimento tácito requer tempo para ser transmitido, seja ele na indústria, no ensino ou nas artes. Não se pode ter *pressa* para recuperar atrasos do passado. E mesmo uma nova plataforma educativa (HEINET)<sup>38</sup> para esta transmissão, que a poderia incrementar a nível universitário, apesar do entusiasmo que suscitou a nível internacional, revelou-se incompatível com o “modelo” em curso na universidade onde foi inventada. Nos dias de hoje, de intensa competição, o “modelo universitário” em curso tem-se traduzido num acentuado declínio nos *rankings* internacionais.<sup>39</sup>

Saldanha Sanches na sua última crónica no *Expresso* condena o esbanjamento de recursos pelo Estado, que serve uma larga clientela: «Além das vassalagens, não podemos esquecer os outros papa-reformas, profissionais de acumulação de reformas

públicas, semi-públicas e semi-privadas. Basta ver o caso do Banco de Portugal, ou de outros menos imorais, que permitem que uma série de cidadãos – gente séria, acima de qualquer suspeita – se alimente vorazmente, em acumulações de pensões, reformas e complementos, que começam a receber em tenra idade. Muitas vezes com carreiras virtuais, sem trabalho e com promoções. [...] Tudo isto, como sempre, é feito ao abrigo da lei. É que isso dos crimes contra a lei é para os sucateiros. O problema é que a lei que dá é refém dos beneficiários que tiram e da sua ética»<sup>40</sup>.

Ou, na mesma ocasião, num trecho de Miguel Sousa Tavares: «Chorem agora Granada caída para os sitiantes: sem educar, sem seleccionar, sem premiar o mérito, sem denunciar os falsificadores, sem produzir, sem conseguir competir numa economia global, vivendo de subsídios à preguiça e dívidas acumuladas, que mais vida tínhamos a esperar?»<sup>41</sup>.

Em tempo mais distante, igualmente Vasco Pulido Valente apontou o dedo às nossas dificuldades, ao escrever: «De resto, das grandes potências da Europa (excluindo a Itália) a França foi a última e a que mais fracamente se industrializou. Portugal nem se chegou a industrializar. Não admira que dos dois lados predomine uma cultura camponesa de segurança e rotina, que através do Estado e à medida que ele cresceu infectou a sociedade inteira. Existiram ontem como existem hoje “ilhas” de inovação e risco. Com certeza. Só que são “ilhas” e lhes falta a massa crítica para influenciar ou determinar o conjunto»<sup>42</sup>. E a “Reguladora” de Famalicão é apenas uma destas *ilhas*. Mas o caminho mais largo que percorremos ao longo da nossa história pós-Dinastia de Aviz, desde as especiarias e os “fumos” da Índia, ao ouro do Brasil, ao cacau de S. Tomé, aos diamantes de Angola, ou às remessas dos emigrantes, tem conduzido ao que Pulido Valente aponta: «enquanto o Estado “fizer” e sustentar a classe média em Portugal: não há finanças que resistam»<sup>43</sup>.

«Quando o desventurado marinheiro do Auto da Índia regressa a Lisboa, a pergunta com que a sua mulher, leviana e interesseira, o recebe é esta: “Porém vindes vós muito rico?”»<sup>44</sup>. Uma riqueza fácil, eis a perspectiva incorrecta com que ficaram os portugueses que permaneciam na metrópole. Porém o escol dos descobridores tinha um intento de universalidade bem maior. E nós hoje, em Portugal, descendemos muito mais dos que ficaram e não tanto do escol dos que partiram.

Não o reconhece Pedro Jordão em plena crise? «Comparativamente, Portugal não é um país tão pequeno como nos habituámos a vê-lo. O nosso país é bem maior que outros que detêm economias muito superiores à nossa e cuja respeitabilidade internacional é enorme. Portugal é maior do que a Áustria e tem mais do que o dobro da dimensão da Holanda, da Dinamarca ou da Suíça e o triplo da área da Bélgica. [...] Na sua maioria trata-se de nações sem recursos naturais significativos. Mas valorizam os seus cidadãos, como em Portugal não sucede. [...] Assim se transformou Portugal num país que, diariamente, parece apostado em afastar e triturar quem se destaca pelo seu valor. Assim se revela um povo que patologicamente se corrói a si próprio, se autodestrói e se alimenta com os seus melhores. Este é um país que se canibaliza. Dificilmente assim um povo consegue ser grande e respeitado pelos outros e por si próprio»<sup>45</sup>. A nossa cultura revela-se incapaz de ampliar o bom e o excelente; antes o reduz. Muito fruto da escolha por parte das “elites” de quem não lhes faça sombra!

Acrescem expectativas que decorrem de sermos um país do clube dos ricos — um dos mais pobres do clube —, mas que a nossa história, a nossa cultura, a nossa

geografia, o peso e a burocracia do nosso Estado, e ainda outros *invariantes sociais*,<sup>46</sup> travam em larga medida. Queremos sempre dar um passo maior do que a perna, e caminhamos para uma situação que Adriano Moreira caracteriza como a de um “Estado Exíguo”, com obrigações reais sem apoio nos recursos; e ainda menos a respeito das obrigações expectáveis.

Quando o Estado Português se reconhece impotente para se mudar a si mesmo, e acaba por acordar com portugueses que tem de indemnizar, deverem estes optar por verbas propostas por uma entidade independente e fugir a uma acção em tribunal por que tal sai mais barato e é mais rápido, está tudo dito! Mesmo na crise financeira de 2010, em Maio desse ano, escolheu-se ainda e mais uma vez o «Estado parasitário» contra a economia.

Portugal necessita de se superar a si mesmo, mas para tal requer olhar o mundo por uma outra “janela”, que lhe permita assentar os pés na sua cultura e, com um intento de universalidade, caminhar para o futuro, como já o fez durante a Dinastia de Aviz.

## Notas

<sup>1</sup> J. Oliveira Branco, “Carta a um desconhecido e Apostilha”, *Mensageiro de Santo António*, ano XXVI, Abril 2010, p. 8.

<sup>2</sup> Cunha Rodrigues, “Justiça: atitude e método. O papel do Ministério Público”, conferência proferida no salão nobre do Tribunal da Relação de Coimbra, integrada nas comemorações do 90º aniversário desta instituição judicial em 28 de Outubro de 2008. em <http://granosalis.blogspot.com/2008/10/cunha-rodrigues-defende-juzes-menos.html>; acesso em 2 de Abril de 2010.

<sup>3</sup> Em <http://aeiou.expresso.pt/de-cunha-rodrigues-a-jose-casanova=f533058>; acesso 2 de Abril de 2010.

<sup>4</sup> Miguel de Sousa Távares, “Sua Santidade”, *Expresso*, 17 de Abril de 2010.

<sup>5</sup> José Dias da Silva, “A urgência de uma nova visão», *Correio de Coimbra*, 1 de Abril de 2010.

<sup>6</sup> José Dias da Silva, “O silêncio e as palavras», *Correio de Coimbra*, 22 de Abril de 2010.

<sup>7</sup> Marcello Pera, em *Corriere della Sera*, 17 de Março de 2010; comunicação privada de António Rebelo: «A questão dos padres pedófilos e homossexuais que surgiu recentemente na Alemanha, tem como alvo o Papa. Cometer-se-ia, no entanto, um grave erro se pensássemos que o golpe não conseguiria atingir o alvo, dada a enormidade da iniciativa. E seria um erro maior ainda se se considerasse que a questão será rapidamente ultrapassada, como tantas outras. Não é assim. Está em curso uma guerra. Não apenas contra a pessoa do Papa porque, nesse campo, a guerra é impossível. Bento XVI tornou inexpugnável na sua imagem, na sua serenidade, na sua limpidez, firmeza e doutrina. Basta o seu sorriso manso para derrotar um exército de adversários.

Não, a guerra é entre o laicismo e o cristianismo. Os laicistas sabem que se um esguicho de lama atingir a batina branca, conseguir-se-á sujar a Igreja e, se se sujar a Igreja, então ter-se-á também sujado a religião cristã. É por isso que os laicistas acompanham a sua campanha com perguntas como: “*Quem mandará ainda as suas criaças à Igreja?*”, ou, “*quem mandará ainda os seus filhos para um colégio católico?*”, ou mesmo, ainda, “*quem irá tratar os seus filhos num hospital ou clínica católica?*”. [...]

Esta guerra do laicismo contra o cristianismo é uma batalha campal. Deve-se trazer à memória o nazismo e o comunismo para encontrar uma situação similar. Mudam os meios mas o fim é o mesmo. Hoje, como ontem, o que se pretende é a destruição da religião. Na altura a Europa pagou o preço por esta fúria destrutiva com a sua própria liberdade. É incrível que, especialmente na Alemanha, enquanto se bate continuamente com a mão no peito devido à memória do preço que se infligiu por toda a Europa, na Alemanha que hoje é uma democracia, se esqueça e não se entenda que a própria democracia estaria perdida se o cristianismo fosse apagado. A destruição da religião comportou então a destruição da razão. E hoje não significará o triunfo da razão laica, mas uma nova barbárie. Sobre o plano ético aí está a barbárie de quem mata um feto porque a sua vida seria prejudicial para a saúde psíquica da sua mãe. De quem diz que um embrião é um “monte de células” bom para experiências científicas. De quem mata um velho porque ele já não tem uma família que o trate. De quem apressa o fim de um filho porque não está consciente e é incurável. De quem pensa que “progenitor A” e “progenitor Pai B” é o mesmo que “pai” e “mãe”. De quem acredita que a fé é como o cóccix, um corpo que já não participa na evolução porque o homem não já não precisa da cauda e está erecto por si mesmo. E por aí adiante. Ou então, e considerando o lado

político da guerra dos laicistas ao Cristianismo, a barbárie será a destruição da Europa. Porque, abatido o cristianismo, permanecerá o multiculturalismo, que acredita que cada grupo tem direito à sua cultura. O relativismo, que pensa que cada cultura é tão boa quanto qualquer outra. O pacifismo, que nega que o mal existe. Esta guerra ao cristianismo não seria tão perigosa se os cristãos a compreendessem».

<sup>8</sup> Citado por Formosinho e Oliveira Branco, “O Deus que não temos”, p. 293.

<sup>9</sup> Polanyi, “Personal Knowledge”, pp. 231-235.

<sup>10</sup> M. Polanyi, “Science and Man”, *Proc. Roy. Soc. Med.*, 63 (1970) 969-976; p. 972.

<sup>11</sup> Polanyi, “Personal Knowledge”, p. 232.

<sup>12</sup> Dias da Silva, “O silêncio e as palavras”.

<sup>13</sup> Sousa Tavares, “Sua Santidade”.

<sup>14</sup> George Weigel, “An Open Letter to Hans Küng”, em <http://www.firstthings.com/onthesquare/2010/04/an-open-letter-to-hans-kueng>; acesso em 30 de Abril de 2010.

<sup>15</sup> José Oliveira Branco, “Ferdinand Ebner e o paradigma dialógico. A Filosofia para além da Filosofia”, *Estudos Teológicos*, ano 14 (2010), 71- 168; p. 154, nota 107.

<sup>16</sup> Massimo Introvigne, “Sacerdotes pedófilos: um pânico moral”, *Mensageiro de Santo António*, ano XXVI, Julho/Agosto, 2010, pp. 19, 20.

<sup>17</sup> José Dias da Silva, “Padres pedófilos”, *Mensageiro de Santo António*, ano XXVI, Julho/Agosto, 2010, pp. 14, 15.

<sup>18</sup> Pagola, *ob. cit.*, p. 373, nota 65.

<sup>19</sup> Pagola, *ob. cit.*, pp. 373-375.

<sup>20</sup> Almir Magalhães, “A Igreja, perita em humanidade”, <http://www.oarcanjo.net/site/index.php/reflexao/a-igreja-perita-em-humanidade/>; acesso em 7 de Abril de 2010.

<sup>21</sup> R. P. Doede, “Polanyi in the Face of Transhumanism”, *Tradition & Discovery* 35: 1 (2008-2009) 33-45.

<sup>22</sup> Em [http://en.wikipedia.org/wiki/Facial\\_recognition\\_system](http://en.wikipedia.org/wiki/Facial_recognition_system); acesso 10 de Maio 2009. «Critics of the technology complain that the London Borough of Newham scheme has, as of 2004, never recognized a single criminal, despite several criminals in the system's database living in the Borough and the system having been running for several years. Not once, as far as the police know, has Newham's automatic facial recognition system spotted a live target. This information seems to conflict with claims that the system was credited with a 34% reduction in crime — which better explains why the system was then rolled out to Birmingham also. An experiment by the local police department in Tampa, Florida, had similarly disappointing results».

<sup>23</sup> Michael Polanyi, “The Hypotheses of Cybernetics”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 2, 312-315 (1951).

<sup>24</sup> Taussig Scott e Moleski, “Michael Polanyi. Scientist and philosopher”, p. 217.

<sup>25</sup> Polanyi, “The Hypotheses of Cybernetics”.

<sup>26</sup> Doede, *ob. cit.*, p. 42.

<sup>27</sup> Em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Joaquim\\_de\\_Fiore](http://pt.wikipedia.org/wiki/Joaquim_de_Fiore); acesso 27 de Junho de 2010. «O tema das obras mais importantes de Joaquim de Fiore (*Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim e Psalterium Decem Chordarum*) é a interpretação da visão profética das Sagradas Escrituras no contexto da História e a previsão do futuro da Igreja enquanto comunidade mística. Nessas obras Fiore funda o seu pensamento, depois traduzido na doutrina da *Eterna Revelação* ou do *Evangelho Eterno*, conforme à sua leitura do texto do Apocalipse. Nessa interpretação do texto sagrado existiriam três estádios, ou Idades da História, no desenvolvimento do Mundo e da Igreja de Deus, correspondentes às três Pessoas da Santíssima Trindade. A Primeira Idade, correspondeu ao governo de Deus Pai, e é representada pelo poder absoluto, inspirador do temor sagrado que perpassa o Velho Testamento. Correspondeu ao tempo anterior à revelação de Jesus Cristo. A Segunda Idade inicia-se pela revelação do Novo Testamento e pela fundação da Igreja de Cristo, em que, através de Deus Filho, a sabedoria divina que tinha permanecido escondida da humanidade se revela. Correspondeu à contemporaneidade de Joaquim de Fiore (e segundo os joaquimitas à nossa). A Terceira Idade, que há-de vir, corresponde ao domínio da Terceira Pessoa. Será o advento do Império do Divino Espírito Santo, um tempo novo onde o amor universal e a igualdade entre todos os membros do Corpo Místico de Deus, isto é entre os cristãos, serão alcançados. No Império do Divino Espírito Santo, as leis evangélicas serão finalmente realizadas, não só na sua letra mas no seu *espírito*, isto é a mensagem que nelas está escondida será finalmente compreendida e aceite pela humanidade. Na Terceira Idade não haverá necessidade de instituições disciplinadoras da fé, já que esta será universal e baseada directamente na inspiração divina, pelo que poderão ser dispensadas as estruturas institucionais do poder temporal da Igreja. Qualquer plebeu será Imperador, já que a sabedoria divina a todos iluminará igualmente. Na Terceira Idade, a idade da graça redentora, não haverá necessidade de leis ou instituições disciplinadoras da fé, já que esta será universal e baseada directamente na inspiração divina, pelo que poderão ser dispensadas as estruturas institucionais do poder temporal da Igreja.

<sup>28</sup> W. B. Gulick, “Signals, Schemas, Subsidiaries, and Skills: Articulating the Inarticulate”, *Tradition & Discovery*, vol. 33, nº 3, 44-62 (2006-2007); p. 48.

<sup>29</sup> M. Polanyi, “Science, Faith and Society”, Oxford University Press, Oxford, 1946, p. 46; Blythe McVicker

Clinchy, “Pursued by Polanyi, *Tradition & Discovery*, vol. 34, nº 1, 54-67 (2007-2008); p. 59.

<sup>30</sup> M. Polanyi, “Knowing and Being” (KB), Routledge, London, 1969, p. 66; Clinchy, *ob. cit.*, p. 59.

<sup>31</sup> Taussig Scott e Moleski, “Michael Polanyi. Scientist and philosopher”, p. 212.

<sup>32</sup> Oliveira Branco, “Carta a um desconhecido e Apostilha”, pp. 8,9.

<sup>33</sup> Rui Ramos, “A Segunda Fundação (1890-1926)” em *História de Portugal*, José Mattoso (direcção), 6º volume, Círculo de Leitores, Lisboa, 1994, p. 180.

<sup>34</sup> George Friedman, “Os Próximos 100 Anos. Uma previsão para o século XXI”, pp. 179, 180.

<sup>35</sup> *Id.*, p. 180; itálicos nossos.

<sup>36</sup> Em <http://www.ionline.pt/conteudo/26089-as-leica-sao-made-in-portugal>; acesso em 3 de Novembro de 2009.

<sup>37</sup> *Id.*

<sup>38</sup> Formosinho, “Uma Intuição por Portugal”, pp. 86-90.

<sup>39</sup> Ver, por exemplo: <http://www.topuniversities.com/university-rankings>; acesso 4 de Abril de 2010. Posições no *ranking* da Univ Católica Portuguesa: 391º em 2005; 401-500º em 2008; 505-600º em 2009. Este decréscimo segue muito próximo o verificado na base ESI (*All Fields*), de cerca de 150 posições entre Setembro de 2006 e Maio de 2010.

<sup>40</sup> Saldanha Sanches, “Os papa-reformas”, *Expresso*, 15 de Maio de 2010, 1º caderno, p. 2.

<sup>41</sup> Miguel Sousa Tavares, “Uma vida de aparências”, *Expresso*, 15 de Maio de 2010, 1º caderno, p. 9.

<sup>42</sup> V. Pulido Valente, “Thatcher, França e Portugal”, em jornal *O Público*, 3 de Novembro de 2006.

<sup>43</sup> Entrevista a Vasco Pulido Valente, em *Visão*, nº 635, 5 a 11 Maio 2005, pág. 66.

<sup>44</sup> Luís de Albuquerque, “Os Descobrimientos Portugueses”, Publicações Alfa, Lisboa, 1985, pág. 1.

<sup>45</sup> Pedro Jordão, “O canibalismo nacional”, *Diário de Coimbra*, 16 de Maio de 2010, p. 19.

<sup>46</sup> Formosinho, “Uma Intuição por Portugal”, cap. 1.



## CAP. 8.

### UM ENCONTRO COM O TÁCITO NA CIÊNCIA E NAS GRANDES TRADIÇÕES RELIGIOSAS

Jorge Calado, na sua magnífica obra “Haja luz! Uma história da química através de tudo”, recorda um seu professor da universidade: «Lembro-me de um antigo professor de física no Instituto Superior Técnico a declarar, peremptório, que não admitia perguntas sobre assuntos fundamentais. Para maior ênfase fazia-o em inglês: “No questions about fundamentals”. O fundamental é inquestionável. Tal como a fé religiosa, aceita-se e pronto!»<sup>1</sup>.

Também Michael Polanyi, entende que todo o conhecimento carece de fundamentos, bem mais vastos que os da ciência. Como temos vindo a referir, o conhecimento está enraizado na submissão a uma tradição e a uma autoridade. Daí se segue que a *crença precede o saber*. Trata-se de um regresso ao pensamento de St. Agostinho (*nisi credideritis, non intelligetis*).<sup>2</sup> E a crença, é claro, não pode existir excepto no seio de uma comunidade.<sup>3</sup> É deste modo que Polanyi encontra a conexão entre “Ciência, Fé e Sociedade”, precisamente o título de uma obra que publicou em 1964.<sup>4</sup> É esta conexão que nos propomos aprofundar um pouco mais, através do tipo de análise estatística sobre a prática da ciência que apresentámos no Capítulo 5.

#### Função social da ciência

A presença de “marcas culturais” na actividade dos cientistas requer a consideração de um amplo espectro de factores. Apesar de estarmos a lidar com 22 variáveis de áreas científicas, nem todas as áreas serão independentes umas das outras e poderá um pequeno número de tais variáveis conter a informação mais relevante. A metodologia de análise a que se recorre é a “Análise por Componentes Principais” (*PCA*, *principal component analysis*, acrónimo do inglês), que mediante uma transformação de coordenadas, permite reescrever as variáveis originais em novas variáveis, as *componentes principais* (*PC*, acrónimo do inglês). Numa perspectiva mais ampla, podemos tomar como variáveis quer as áreas científicas quer os países.

O *PCA* que vamos considerar (matriz de co-variância) diz respeito aos países europeus, e cerca de 80% da informação consegue ser representada com apenas dois *PC*. O eixo  $PC_1$  entendemo-lo como uma expressão da «função social da ciência», pois pode ser bem explicitado pela variação de três áreas científicas: a Medicina Clínica, a Física e a Química. A Medicina Clínica cresce de valores cerca de 3% na Ucrânia e na Rússia, que constituem um dos extremos do eixo  $PC_1$ , até valores de 35% no pólo oposto do eixo  $PC_1$ , com a Finlândia e a Noruega.<sup>5</sup>



No mesmo eixo  $PC_1$ , e entre os mesmos extremos, a Física declina de valores de 35% a 40% (Ucrânia, Rússia) até valores de 6% a 4% na Finlândia e na Noruega. A Química varia menos acentuadamente, mas decresce entre cerca de 20% a 5% no mesmo conjunto de países. O país mais próximo da origem das coordenadas ( $PC_1=0$ ;  $PC_2=0$ ) é a Suíça.

Em 1939 o cristalógrafo John Desmond Bernal advogava que a ciência poderia resolver muitos problemas de interesse social, e mostrava que nessa época a eficiência social da investigação científica seria somente de cerca de 2%, mormente na Grã-Bretanha. O começo da 2ª Grande Guerra veio a pôr à prova as suas ideias. Atente-se, por exemplo, no esforço de guerra por parte de diversos cientistas. Nos finais do século XX e princípios do século XXI a ligação da investigação básica e do desenvolvimento tecnológico é muito intensa e eficaz. As patentes dos Estados Unidos baseiam-se cada vez mais no conhecimento científico básico. Mais de 75% das suas citações bibliográficas provêm de artigos científicos produzidos em universidades e laboratórios estatais.<sup>6</sup>

Conscientes de que a ciência poderia ser mobilizada para ajudar a resolver problemas que preocupavam o homem e as sociedades, e não tanto a mera busca do avanço do conhecimento, as diferentes culturas mobilizaram os esforços dos seus cientistas, umas mais para a solução de problemas de saúde e da longevidade, outras para a conquista do espaço, outras para novos materiais, etc., etc. Em suma, o eixo  $PC_1$  reflecte em termos estatísticos tais esforços para a construção da ciência, através da resolução de problemas que preocupam o homem e a sociedade.

## Função das culturas religiosas na construção da ciência

«Afirmar que a Europa não tem raízes cristãs» é contrário à verdade» foram palavras proferidas por Bento XVI, em 11 de abril de 2011, num encontro com o embaixador da Croácia no Vaticano. E prosseguiu: «Afirmar que a Europa não tem raízes cristãs equivale a pretender que um homem possa viver sem oxigénio e sem alimento». Estas palavras são um apropriado intróito ao significado do eixo  $PC_2$ .

Neste eixo, todas as 22 áreas disciplinares apresentam um comportamento demasiado errático para representar o andamento dos países europeus neste eixo. Tomamo-lo como um eixo de um “iceberg” de conhecimento tácito difícil de grande explicitação, mas do qual emerge um pequeno pico de religião; a «função cultural da religião» na construção da ciência.

Anselmo Borges ao discorrer em “Religião e Diálogo Inter-Religioso” sobre a separação da Igreja do Estado, escreve: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, foi programaticamente declarado por Jesus Cristo. Esta separação do político e do religioso não tinha sentido na Grécia, que não separava o cívico e o cultural, nem para o judaísmo que unificava a nação e a religião. Como escreveu Régis Debray, “o ritual cívico é religioso, e o ritual religioso é cívico”. Para as três culturas que estão na base da nossa, alguém que estivesse fora da religião estava fora da Cidade ou do Povo. “Foi o cristianismo que inventou a religião como coisa à parte”.

Contra o preceito de Cristo que delimitou campos de poder, Constantino, apesar da sua “conversão” ao cristianismo, não esqueceu a divinização imperial e intrometeu-se nas questões da Igreja, convocando concílios, condicionando ou mesmo determinando as suas decisões [— o *cesaropapismo*]. O Papa Bonifácio VIII formulou a teoria das

duas espadas, segundo a qual o Papa detém o poder espiritual e o temporal, mas, se exerce o primeiro directamente, delega o segundo nos príncipes que o exercem em representação do Papa [— o *papocesarismo*]. Para se defenderem do Papa, os monarcas reivindicaram o direito divino dos reis. Mesmo Lutero afirmou o carácter divino de toda a autoridade estabelecida»<sup>7</sup>.

Do que nos relata Anselmo Borges, apercebemo-nos que a separação Igreja/Estado não se fez sem uma relação de “luta” de poderes e tais marcas de *secularização* na Europa dos países ainda persistem. A este respeito demos voz a Luís Filipe Thomaz, em “Diálogo de Civilizações”: «A comunicação cultural entre as duas metades da Europa restringiu-se, por conseguinte. Entre a Europa ocidental e oriental só circulava, de uma maneira geral, o que era traduzido, pois muito pouca gente no Ocidente sabia grego, assim como eram poucos os que, no mundo bizantino, sabiam latim. Assim se foi cavando um fosso cultural que o cisma de 1054 acabou por institucionalizar, criando um obstáculo mais ao intercâmbio de ideias e experiências. Foi só numa época relativamente próxima da nossa que a tendência se inverteu, intensificando-se de novo as interacções culturais entre as duas metades da Europa. O momento mais significativo desse processo foi, quiçá, a ocidentalização da Rússia, por Pedro, o Grande, na passagem do século XVII para o XVIII»<sup>8</sup>.

Julga-se que tais vertentes se encontram reflectidas no eixo  $PC_2$  com dois pólos opostos: uma “cultura de *cesaropapismo*” ( $PC_2$ -ces.) e outro de uma “cultura de *papocesarismo*” ( $PC_2$ -pap.). Encontramos no extremo do eixo da “cultura de *papocesarismo*”, países como a “República Checa, Hungria e Portugal”; depois, e um pouco menos periféricos neste eixo, situam-se a “Eslováquia, Espanha e Escócia”. A Polónia situa-se próximo de  $PC_2=0$ . No extremo do eixo da “cultura de *cesaropapismo*” encontramos a Rússia, Grécia, Ucrânia, Turquia, Finlândia, Itália e Áustria.

Luís Filipe Thomaz, em “Diálogo de Civilizações”, interroga-se se a muito menor tolerância de países como a Polónia, a Checoslováquia e a Hungria ao autoritarismo dos regimes comunistas, em comparação com a Rússia, não derivou, pelo menos em parte, da presença aqui de um substrato cultural diferente, o *papocesarismo* versus o *cesaropapismo* russo: República Checa  $PC_2 \approx +0,07$ ; Hungria  $PC_2 \approx +0,06$ ; Eslováquia  $PC_2 \approx +0,04$ ; Polónia  $PC_2 \approx +0,00$ ; Itália  $PC_2 \approx -0,045$ ; Ucrânia  $PC_2 \approx -0,05$ ; Rússia  $PC_2 \approx -0,075$ .

Poderá parecer surpreendente o facto de a Itália, tendo em Roma a sede da Igreja Católica, vir a figurar como um país da Europa marcadamente *cesaropapista*, praticamente tão *cesaropapista* como a Ucrânia. Este facto merece reflexão adicional que remete para uma perspectiva histórico-cultural. Por 1830 poucos acreditariam existir uma nação em Itália. Existiam oito “estados” com leis e tradições distintas e com dialectos mutuamente ininteligíveis. A Áustria possuía Veneza e a Lombardia e, indirectamente, controlava os ducados da Toscana, Lucca, Modena e Parma. A Sicília e Nápoles haviam pertencido à coroa espanhola e eram verdadeiramente estrangeiras para o resto de Itália. E o Papa possuía os “Estados Pontifícios”.

A unificação de Itália deu-se na pessoa do rei Vítor Emanuel II. Em 1870 completou-se a unificação com a conquista de Roma pelas tropas de Garibaldi, a capital dos Estados Pontifícios. Criou-se, então, uma questão de disputas entre o Estado e a Igreja, a chamada *Questão Romana*, que só terminou em 1929, quando Mussolini assinou com o Papa Pio XI a Concordata de S. João de Latrão e foi criado o Estado do Vaticano. Mas em Itália, o próprio Papa se comportava como mais um César.

A análise do mundo pouco acrescenta à visão proporcionada pela Europa. Na «função social da ciência», ao papel da Medicina Clínica, Física e Química há que acrescentar o da Ciência dos Materiais. As modificações mais significativas dizem respeito ao eixo  $PC_2$ .<sup>9</sup> Num dos pólos continuamos a encontrar a Rússia e no outro os países muçulmanos com expressão em ciência: Rússia  $PC_2 \approx -0,16$ ; Ucrânia  $PC_2 \approx -0,09$ ; China e Índia  $PC_2 \approx +0,06$ ; Turquia e Egipto  $PC_2 \approx +0,09$ ; Irão  $PC_2 \approx +0,18$ . O Japão e a Espanha localizam-se próximo do centro das coordenadas.

Sem dúvida, mesmo na ciência europeia, profundamente secularizada, encontramos uma marcada influência das suas raízes cristãs na construção da ciência moderna, que se intensifica na criatividade e na inovação científica e tecnológica. Se os livros da Natureza e da Revelação têm a mesma origem inteligente e transcendente, quando bem interpretados não se podem contradizer, pelo que «mais e melhor ciência só pode significar melhor religião»<sup>10</sup>. Mas quando religião e ciência são vistas como incompatíveis, então a religião converte-se num travão ao progresso da ciência. Foi este o percurso que a história das religiões e da ciência nos revela. Do nascimento da ciência moderna resultaram uma série de equívocos. Uns oriundos do seio da Igreja Católica, fruto da sua leitura em sentido estritamente literal da Bíblia e do reconhecimento que o avanço da ciência provocava uma perda de poder da própria Igreja. Vários centros que o pensamento da Igreja privilegiava — a Terra, a vida, o homem — pareceriam estar a volatilizar-se no pensamento científico. E a essência da religião, que tem a ver com o sentido último do universo, da vida e da salvação, pareceu estar a ficar limitada aos sentidos próximos e parciais proporcionados por uma ciência arrogante e exclusivista.

Todavia, como aponta Polanyi, «as ciências físicas [e da natureza] dependem de uma visão metafísica que não pode ser expressa inteiramente por palavras, nem comprovada em detalhe. A ciência, tal como a religião, é um acto de compromisso pessoal que dá sentido a toda uma vida»<sup>11</sup>. Esta perspectiva interpreta bem os resultados acima apresentados. Mesmo um cientista ateu se encontra empenhado e atraído pelos mistérios que desvenda no universo no seu contacto com a realidade. Como escreveu S. Paulo na 1ª Carta aos Romanos: «O que é *invisível* Nele — o seu eterno poder e divindade — tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas suas obras» (Rm 1, 20).

A «função da cultura religiosa» na construção da ciência leva-nos bem mais longe do que a problemática das «raízes cristãs da Europa», pois parece percorrer todas as religiões e filosofias de índole religiosa, como o confucionismo. As forças seculares que no passado pretenderam extirpar as religiões das sociedades assumiram uma tarefa impossível; nem mesmo no campo da ciência o conseguiram. Mas a Igreja Católica continua avessa à novidade em quase todos os campos. «Também do ponto de vista religioso e eclesial, parece que a “novidade” do Concílio Vaticano II e a abertura ao mundo aí proclamada, esteja a deixar o passo a uma Igreja mais envelhecida, receosa de abrir novos caminhos e preocupada em manter posições»<sup>12</sup>.

A “nova ciência” já não é fruto de uma observação passiva, mas requer uma interrogação activa, que é um modo de perscrutar o divino na sua obra plena, a Criação. E a separação entre o secular e religioso parece conferir alguma eficiência acrescida a uma tal actividade. Não é agora ocasião de retomar os conflitos e incompreensões entre religião e ciência. O caminho que iremos percorrer é todo um outro. Se o papel do conhecimento tácito em ciência nos levou às religiões, às culturas religiosas, vamos

então recuar no tempo para buscar o mesmo tipo de raízes tácitas no surgimento das mesmas religiões na humanidade.

## Os primórdios da Era Axial

«Os conceitos, as palavras e as acções do finito *não* são aptos para dizer a *Identidade* de Deus»<sup>13</sup>. Será o tácito mais poderoso? «O homem aprende mais sobre a realidade de Deus mediante a vida interior que lhe provém da sua meditação, adoração e oração ao mesmo Deus, e não tanto mediante uma observação científica ou de outra natureza, ou pela simples afirmação de que Deus existe. Deus não pode ser observado, tal como a verdade ou a beleza também não são passíveis de observação. Todas estas coisas, tal como Deus, só podem ser apreendidas servindo-O e servindo-a.<sup>14</sup> Mas Deus só pode ser conhecido através da adoração, da oração e da contemplação e não através do discurso ou, por outras palavras, *Deus é muito mais conhecido de uma forma tácita do que de uma forma explícita, de uma forma holística do que de uma forma parcelar e reducionista*»<sup>15</sup>. Talvez em palavras ainda mais precisas: Deus *deixa-se conhecer* muito mais de uma forma tácita do que de uma forma explícita.

A religião que supostamente nos ajuda a reconhecer a sagrada inviolabilidade de cada ser humano é um pensamento articulado, uma explicação do mundo. Como asseverou Mircea Eliade, «certas hierofanias (ritos, cultos, formas divinas, símbolos, etc.) são ou tornam-se assim multivalentes ou universalistas; há outras que permanecem locais e “históricas”: inacessíveis às outras culturas, caíram em desuso durante as próprias histórias da sociedade em que se tinham produzido»<sup>16</sup>. Mas há um modo de conhecimento que reconhecemos conciliar o local e o universal, e ser um conhecimento de base do conhecimento religioso dos nossos dias, o *conhecimento tácito*. Começemos, então, por procurar alguma da sua emergência na história das grandes tradições religiosas.

Sendo o conhecimento tácito tão ténue, tão residual, como reconhecer este encontro do tácito nas tradições religiosas? A linguagem é a «porta que dá acesso ao interior de todos os edifícios [coisas, palavras, ideias], incluindo ao dela própria, enredados, desse modo, num verdadeiro *círculo hermenêutico*»<sup>17</sup>. A porta não é todo o volume dos edifícios, ou os seus alicerces, como bem nos aponta Joaquim Cerqueira Gonçalves, «constitui passagem obrigatória». Uma tradição, seja ela científica, social, política, religiosa, tem um forte carácter fiduciário que, conjuntamente com as regras implícitas da mesma tradição, estão dependentes de uma base tácita. Pretendemos ir para além deste mar englobante, mas temos de passar através de textos sobre o tema, modos de expressão do autor que possamos reconhecer como expressões de um conhecimento tácito. Como já o fizemos em outras obras, há que proceder a uma selecção de pequenos textos — blocos de pensamentos —, que passaremos a lidar como um “facto científico”. Como em ciência, quando as observações experimentais são difíceis por os sinais serem ténues ou o ruído excessivo, há que evitar marcá-los demasiado com a teoria que pauta a nossa observação. No caso vertente, há, pois, que evitar trair o pensamento do autor recorrendo a palavras minhas. É que tal prática, por auto-sugestão pessoal, poderia tomar como tácito aquilo que não estava nem na mente nem na pena do autor em estudo.

ENTRE OS SÉCULOS IX E II a.C., os povos de quatro regiões bem distintas do mundo criaram as tradições religiosas e filosóficas que têm norteado a humanidade até aos nossos dias: confucionismo e tauísmo na China, hinduísmo e budismo na Índia, as religiões do livro, também denominadas religiões abraâmicas — judaísmo, cristianismo, islamismo — dos monoteísmos do deserto de Israel, e o racionalismo filosófico na Grécia.

Karl Jaspers chamou a este período Era Axial ou “tempo-eixo”, «porque se revelou fundamental para a humanidade: era como se a mente do mundo passasse a “entrar nos eixos”, por algum motivo que não podemos explicar, ao mesmo tempo em todas as partes do mundo. Princípios forjados e compreensões adquiridas nessa era continuam a alimentar homens e mulheres até hoje. [...] Durante esse período, homens e mulheres tomaram consciência, de uma forma (até onde sabemos) sem precedentes, da sua existência, natureza e limitações. A sensação de absoluta impotência num mundo cruel levou-os a buscarem as mais altas metas e uma realidade absoluta nas profundezas de seu próprio ser. Os grandes sábios dessa época ensinaram os seres humanos a enfrentar a miséria da vida, transcender suas fraquezas e viver em paz no meio deste mundo imperfeito»<sup>18</sup>.

Antes da Era Axial, o sacrifício ritual de animais fora crucial para a busca religiosa. Correspondia a uma renovação das forças que mantinham vivo o mundo, quando pareciam já esgotadas. Vida e morte, criatividade e destruição caminhavam inextricavelmente entrelaçadas. Os sábios axiais modificaram isto, pois embora continuando a valorizar o ritual, conferiram-lhe um significado ético, novo, e colocaram a moral no centro da vida espiritual.<sup>19</sup>

Numa perspectiva global podemos afirmar que a Era Axial se iniciou na Índia quando os reformadores dos rituais procuraram retirar o conflito e a agressividade dos actos sacrificiais. A Era Axial israelita teve lugar depois da destruição de Jerusalém e da deportação dos exilados para Babilónia; no exílio os escritores sacerdotais esforçaram-se por desenvolver um ideal de reconciliação e não-violência. A Era Axial chinesa desenvolveu-se durante o Período dos Reinos Combatentes, quando confucionistas, seguidores de Mozi e tauístas criaram modos de contrariar a anarquia generalizada e a agressividade de morte. Na Grécia, apesar de contributos notáveis para o ideal axial através tragédia, não aconteceu nenhuma transformação religiosa.<sup>20</sup>

A Era Axial permanece, contudo, misteriosa. Não se sabe o que a causou, e ainda menos porque deixou raízes em certas regiões nucleares, China, Índia, Irão e Mediterrâneo oriental. Talvez o mais enigmático seja o facto de, em período anterior, babilónios e egípcios haverem criado grandes civilizações, mas não desenvolveram uma ideologia axial, a que só aderiram posteriormente. Os homens procuraram a mudança numa maior interioridade das suas vidas e tentaram fundir-se com uma Realidade que transcendia as condições e categorias mundanas vigentes.<sup>21</sup>

Todas as mitologias antigas narram histórias perfeitamente similares a respeito das origens: a glória original da humanidade, seguida duma queda para o estado actual. «Todas as grandes tradições acreditavam que os seres humanos haviam vivido nessa paz e plenitude antes, mas tinham esquecido o Caminho que a elas reconduziria. Nascia o conceito do que hoje chamamos “Religião” — era preciso religar-se à nossa condição de unos com a Fonte»<sup>22</sup> o certo é que, graças a uma intensa criatividade dos grandes pensadores da Era Axial, como aponta Karen Armstrong, «se dilataram as

fronteiras da consciência humana e da sua dimensão transcendente»<sup>23</sup>. «Somos criaturas que procuramos significados e, ao contrário dos outros animais, caímos muito facilmente em desespero se não conseguirmos encontrar sentido e merecimento nas nossas *vidas*»<sup>24</sup>. Por isso, «na Bíblia aparecem todas as maldades, pecados, injustiças, virtudes e santidade. Aparecem todos os géneros literários: mito, saga, história, poesia, profecia, “romance” (Ester e Rute), sabedoria, evangelho, cartas, apocalipse»<sup>25</sup>. Expressões de uma busca de sentido e merecimento nos factos da vida quotidiana, mas com um olhar sobre o mundo tido como *sagrado*. Ou na visiva de Boris Pasternak, nascido em Moscovo numa família judia muito culta, compreende que a Bíblia não é tanto um livro com um texto definitivo, como um «caderno de notas» da humanidade, e que todo o eterno é assim.<sup>26</sup>

«A Era Axial foi um dos mais seminais períodos de mudança intelectual, psicológica, filosófica e religiosa da história escrita; não há nada que se lhe compare até à Grande Transformação Ocidental, que criou a nossa própria modernidade científica e tecnológica»<sup>27</sup>. «Os profetas, místicos, filósofos e poetas da Era Axial eram tão avançados e a sua visão tão radical que a tendência das gerações seguintes foi diluí-la. No processo, muitas vezes produziram exactamente o tipo de religiosidade de que os reformadores axiais queriam livrar-se. Estou convencida de que foi isso o que aconteceu no mundo moderno. Os sábios axiais tem uma mensagem importante para os nossos tempos, mas as suas posições serão surpreendentes — e até chocantes — para muitos que hoje se consideram religiosos. Por exemplo, assume-se frequentemente que a fé é uma questão de se acreditar em determinadas afirmações de um credo. De facto, é vulgar chamar-se as pessoas religiosas “crentes”, como se a aprovação dos artigos de fé fosse a sua principal actividade. Mas, na sua maioria, os filósofos axiais não se interessavam nem por doutrina, nem por metafísica. As crenças teológicas pessoais eram objecto de indiferença total para alguém como o Buda. Alguns sábios recusaram-se firmemente a discutir sequer teologia, afirmando que era prejudicial e factor de distração. Outros argumentavam que era imaturo, irrealista e perverso procurar o tipo de certeza absoluta que muitos esperam que a religião proporcione»<sup>28</sup>.

Os primeiros budistas entendiam que o saber religioso era demasiado sagrado para ficar escrito; os ensinamentos Buda ficaram apenas guardados na memória dos monges.<sup>29</sup> E sobre o *nirvana*, a extinção do «eu» que produz iluminação e libertação da dor e do sofrimento, Buda sempre se recusou a defini-lo: «seria “inapropriado” fazê-lo, porque não havia palavras que descrevessem esse estado a uma pessoa não iluminada. [...] O nirvana encontrava-se, assim, dentro do interior de cada pessoa e era um estado totalmente natural. Era uma ilha de acalmia que dava significado à vida. [...] O Buda estava convencido de que, embora o *nirvana* não fosse uma realidade sobre-natural, era um estado transcendente, porque se encontrava para além dos que não haviam alcançado esse despertar interior. Não havia palavras para o descrever, porque a nossa linguagem deriva dos dados sensoriais da nossa infeliz existência, na qual não somos capazes de conceber uma vida inteiramente destituída de ego. [...] Os monoteístas, que surgiram mais tarde, falariam sobre Deus em termos muito semelhantes, afirmando que Deus era “nada”, porque “ele” não era outro ser e que era mais exacto dizer-se que ele não existia, porque as nossas noções de existência eram demasiado limitadas para se aplicarem ao divino»<sup>30</sup>.

Esta percepção do valor do tácito do “conhecimento religioso” contrasta com a dos deuteronomistas que foram pioneiros na ideia da “ortodoxia” do texto escrito e fizeram

do judaísmo uma religião do Livro. A herança era a tradição da oralidade, que na Índia exigia uma longa relação do discípulo com o seu mestre espiritual. A leitura dos textos sagrados veio a possibilitar uma educação mais individual e independente dos mestres. Mas como nos relata Karen Armstrong, «num estudo dos movimentos judaicos modernos, o eminente especialista Haym Soloveitchik afirma que a mudança da tradição oral para os textos escritos pode levar a uma estridência religiosa, dando ao estudante uma clareza e uma certeza deslocadas quanto a assuntos que são inapreensíveis e inefáveis. [...] Demasiada certeza e clareza podem ser atalho para uma intolerância intelectual»<sup>31</sup>.

«O que interessava não era aquilo em que as pessoas acreditavam, mas a forma como se comportavam. A religião consistia em fazer coisas que mudavam as pessoas num nível profundo»<sup>32</sup>.

## A Regra de Ouro

«Os primeiros povos a tentar uma espiritualidade na Era Axial foram os pastores que viviam nas estepes do Sul da Rússia e que se chamavam a si mesmos “Arianos”. [...] Era uma existência calma e sedentária. Os Arianos não podiam viajar para muito longe porque o cavalo ainda não fora domesticado e, por isso, as estepes limitavam-lhes os seus horizontes. Cultivavam a terra, pastoreavam ovelhas, cabras e porcos e davam valor à estabilidade e à continuidade. Não eram povos guerreiros, [...] não tinham inimigos nem ambições de conquista de novos territórios. A sua religião era simples e pacífica. Como outros povos antigos, os Arianos sentiam uma força invisível dentro de si mesmos e em tudo o que viam, ouviam e tocavam. Tempestades, ventos, árvores e rios não eram fenómenos impessoais e inconscientes. Os Arianos sentiam afinidades com eles e veneravam-nos como sagrados»<sup>33</sup>.

Mas após terem aprendido a domar os cavalos selvagens, passaram a sentir as alegrias da mobilidade e, ao entrarem em contacto com sociedades mais avançadas do sul do Cáucaso, da Arménia e da Mesopotâmia, a vida não voltaria a ser a mesma pois descobriram a tecnologia de invenção empírica e transformaram-se em guerreiros. Zoroastro estava profundamente imbuído da fé ariana e na sua visão religiosa despontava uma tendência monoteísta, mas este profeta não estava preocupado com a especulação teológica. O que o preocupava profundamente era a violência que havia destruído o mundo pacífico das estepes, e como havia de lhe pôr termo. Acabou por intuir que também deveria haver uma divindade malévola que inspiraria a crueldade dos atacantes.<sup>34</sup>

Desta intuição inspiradora haveria de brotar mais tarde no Irão, anterior ao século VI a.C., uma religião dualista de um deus do bem, Ahura-Mazda, e de um deus do mal, Ahriman, na qual o princípio do bem e da luz haveria de triunfar no final dos tempos. O Ocidente cristão vem a conhecer o mazdeísmo, como uma religião da justiça, sob uma forma herética, o maniqueísmo. Esta vertente religiosa foi atractiva para alguns Pais da Igreja Latina, como S. Agostinho no século IV d. C., para os cátaros no sul de França e o bogomilismo na Bulgária.<sup>35</sup>

Alguns séculos depois de Zoroastro começava a Era Axial, com profetas, místicos e filósofos a tentarem contrariar a agressividade e a crueldade do seu tempo, através de uma espiritualidade de não-violência, pela qual havia ansiado este iluminado profeta com a sua visão apaixonadamente ética.<sup>36</sup>



OS SÁBIOS DA ERA AXIAL entendiam que não se podia restringir a *benevolência* unicamente ao seu povo. Teríamos de nos preocupar, de algum modo, com o mundo inteiro. Quando as pessoas começaram a limitar os seus horizontes e simpatias, foi um sinal de que a Era Axial estava a chegar ao fim. «Cada tradição desenvolveu a sua própria formulação da *Regra de Ouro*: “Não faças aos outros o que nem queres que te façam a ti”. No que aos sábios axiais dizia respeito, a consideração pelos direitos sagrados de todos os seres — e não a fé ortodoxa — era religião. Se as pessoas agissem com bondade e generosidade para com o seu semelhante, podiam salvar o mundo»<sup>37</sup>.

«Todas as grandes tradições que surgiram nesta época estão de acordo quanto à suprema importância da caridade e da benevolência — e isto diz-nos algo importante acerca da humanidade. Verificarmos que a nossa própria fé está tão profundamente de acordo com outras é uma experiência positiva. E assim, sem nos afastarmos da nossa própria tradição, podemos aprender com outras como aperfeiçoar a nossa busca particular da vida empática»<sup>38</sup>.

A Era Axial não foi perfeita, nomeadamente na indiferença para com as mulheres, pois quase todas as suas espiritualidades se desenvolveram em meios urbanos, dominados pela força militar e por uma actividade comercial agressiva. Também os respectivos povos não evoluíram de forma uniforme e houve retrocessos. Mas «os povos da Índia estiveram sempre na vanguarda do progresso axial».<sup>39</sup>

## A religiosidade no vale do Indo

A maioria dos historiadores aceita que durante o segundo milénio a.C. tribos arianas das estepes colonizaram o vale do Indo. Como as suas vidas haviam passado a depender do roubo de gado, adoravam os seus carros de guerra e espadas de bronze resistentes que lhe inculcavam uma religião dinâmica, com guerreiros sempre em movimento. O roubo passou a ser igualmente uma actividade sagrada, com rituais que lhe infundiam poder divino.<sup>40</sup>

Varuna é uma divindade indo-ariana, que com atributos uranianos de divindade do céu, vai correspondendo a uma progressiva “naturalização”, e assim adquire características lunares e de pluviosidade e, com o tempo, evolui para uma divindade do oceano.<sup>41</sup> Como soberano universal, Varuna é o guardião das normas e da ordem cósmica mas, como outros deuses celestes, é uma figura complexa, com prestígio mágico. «As divindades celestes supremas são incessantemente empurradas para a periferia da vida religiosa até ao ponto de caírem no esquecimento; são outras forças sagradas, mais próximas do homem, mais acessíveis à sua experiência quotidiana, mais úteis, que desempenham o papel preponderante»<sup>42</sup>. Os deuses celestes acabam por ficar muito longe do homem ou serem demasiado bondosos para terem necessidade de um culto permanente. Só são invocados em casos extremos. Os homens só se lembram da divindade suprema, quando «um perigo, oriundo das regiões uranianas, os ameaça directamente; para além destas circunstâncias, a sua religiosidade é solicitada pelas necessidades quotidianas, e as suas práticas ou a sua devoção orientam-se para as forças que controlam estas mesmas necessidades»<sup>43</sup>.

O *Rigveda* é o primeiro veda, a mais antiga colecção de poemas da literatura hindu, composto de hinos, rituais e oferendas às divindades. Os poemas eram propriedade de



umas sete famílias de sacerdotes, que os transmitiam de uma forma oral e os entoavam durante os sacrifícios rituais. Com a invenção da escrita a capacidade humana de memorização declinou, mas os extensos poemas védicos eram transmitidos com uma enorme exactidão. «O som foi sempre sagrado para os arianos e quando escutavam aqueles textos, sentiam-se invadidos pelo divino. Quando os decoravam, sentiam a mente cheia de uma presença sagrada. O “saber” védico não era aquisição de informações factuais, era sentido como possessão divina»<sup>44</sup>.

«A verdade que [os poemas do Rigveda] tentavam exprimir não podia ser transmitida em discurso explícito e lógico. O poeta era um *rishi*, um vidente [um místico ou um sábio]. Não inventara os hinos. Estes tinham-se-lhe apresentado em visões que parecia serem provenientes de outro mundo. O *rishi* podia ver verdades e estabelecer conexões que não eram evidentes para as pessoas comuns; a ele, porém, fora divinamente concedido o talento de as transmitir a todo aquele que soubesse escutar. A beleza desta poesia inspirada induzia os ouvintes a um estado de tal respeito, arrebatamento, medo e deleite que se sentiam tocados directamente pelo poder divino. O conhecimento sagrado dos Vedas não provinha simplesmente do significado semântico das palavras, mas do seu som, que, em si mesmo, era um deva [deuses védico]. [...] As escrituras não transmitiam informações que pudessem ser apercebidas intelectualmente, mas davam às pessoas uma perspectiva mais intuitiva que era como uma ponte que ligava a dimensão visível da vida com a invisível»<sup>45</sup>.

Karen Armstrong apresenta-nos, pois, uma perspectiva que hoje reconhecemos, com Michael Polanyi, ser a de um tipo de *conhecimento tácito*: «a verdade não podia ser transmitida em discurso explícito e lógico». «Os *rishis* haviam lançado os alicerces da Era Axial indiana [...] [ao] irem além do conhecimento empírico e intuïrem uma verdade mais profunda, mais essencial»<sup>46</sup>.

## Os primórdios da Era Axial em Israel

A luminosidade do mundo impressionou os hindus desde o início. Mas «enquanto “ver” trouxe a santidade e a satisfação aos hindus, as religiões ocidentais – o judaísmo, o cristianismo e o islamismo – abriram o seu caminho através do “verbo”»<sup>47</sup>. As tradições religiosas ocidentais foram cuidadosas em relação ao que se “vê”, à imagem, mas menos em relação ao que se “ouve”, à tradição oral.

A Bíblia é um produto da Era Axial, fruto de um processo espiritual longo, que demorou vários séculos. Os textos bíblicos mais antigos foram escritos no curso do século V ou IV a.C.. «Durante a sua Era Axial, historiadores, poetas, analistas, profetas, sacerdotes e juristas israelitas meditaram profundamente na sua história. Os pais fundadores da nação — Abraão, Moisés, Josué e David — foram espiritualmente tão importantes para Israel como Yao, Shun e o duque de Zhou o foram para os Chineses. Os Israelitas reflectiam na história dos seus princípios de um modo tão incansável quanto os sábios da Índia ponderavam o significado do ritual sacrificial. A história das origens de Israel tomar-se-ia o símbolo organizador em torno do qual girava o seu progresso axial. [...] Os Israelitas desenvolveram a sua saga, modificaram-na, enfeitaram-na, aumentaram-na, reinterpretaram-na e fizeram-na significativa para as circunstâncias da época. Cada poeta, profeta e visionário

acrescentou a narrativa em evolução uma camada nova que dilatou e aprofundou o seu significado»<sup>48</sup>.

As escavações arqueológicas que os israelitas empreenderam desde 1967 não confirmaram a escravidão do povo no Egito, nem a descrição maciça descrita no livro de Josué, nem sinais de invasão estrangeira. «É consenso geral entre os especialistas que a história do êxodo do Egito não é histórica. A narrativa bíblica reflecte as condições dos séculos VII ou VI [a.C.], quando a maioria destes textos foi escrita, e não as do século XIII [a.C.]. [...] As partes mais antigas da Bíblia sugerem que Javé foi originalmente um deus das montanhas meridionais e parece plausível que outras tribos tivessem migrado do Sul para as terras altas, levando Javé com elas. Alguns dos israelitas - nomeadamente da tribo de José - podem mesmo ter vindo do Egito. Os Israelitas que viveram sob o domínio egípcio nas cidades-Estado litorais podem ter achado que se tinham realmente libertado do Egito - mas na sua própria terra. Os escritores bíblicos não tentavam escrever o relato cientificamente rigoroso que satisfaria o historiador moderno, antes buscavam o significado da existência. Tratava-se de histórias épicas, de sagas nacionais, que ajudavam o povo a criar uma identidade distinta»<sup>49</sup>. Os escritores bíblicos não procuravam a verdade da correspondência, como a da história e da ciência moderna, mas, de alguma forma, a de uma verdade carismática. Os israelitas «eram diferentes de outras nações da região porque gozavam de uma relação única com o seu deus, Javé»<sup>50</sup>.

Javé era um deus da guerra, tal como Baal. «Os Israelitas tornar-se-iam mais tarde muito hostis para com Baal, mas, nesta fase, consideravam que o seu culto era inspirador. Ainda não eram monoteístas. Javé era o seu deus especial, mas reconheciam a existência de outras divindades e veneravam-nas. Javé só finais do século VI [a.C.] se tornou o deus *único*»<sup>51</sup>.

Javé continuava a ser um deus guerreiro, mas não era a única divindade em Israel. Outros deuses e deusas eram mais simpáticos, por simbolizarem a harmonia e a concórdia e tornarem fértil o solo. «Os Israelitas necessitavam do apoio do seu guerreiro divino e tinham orgulho em Javé, mas a maioria queria também outras formas de santidade. Isto acabaria por levar a um conflito com uma pequena minoria que queria adorar somente Javé»<sup>52</sup>.

«A Era Axial ainda não começara. Todas estas tradições se caracterizavam por um elevado grau de ansiedade. Antes de que a vida nas estepes tivesse sido transformada pela violência dos ladrões de gado, a religião ariana fora pacífica e gentil, mas o choque desta agressividade sem precedentes impelira Zoroastro a desenvolver uma visão polarizada e agonística. Em Israel, e também na Índia, a insegurança e as dificuldades de conservação de uma sociedade em território novo e hostil introduziram no culto violência e imagística agressiva. Porém, o ser humano não consegue viver indefinidamente com este grau de tensão. O ritual ensinou-o a olhar para o abismo e a perceber que era possível enfrentar o impossível e sobreviver»<sup>53</sup>.

## Confúcio e Mozi

Quando Chu derrotou a liga dos estados chineses em 597 a.C., a China caiu em grave crise. Houve um crescente desprezo pelo ritual, aumentou a quantidade de

grandes aristocratas e a pequena aristocracia empobreceu. Alguns membros da nobreza já não podiam possuir feudo por carência de terreno suficiente. Os antigos principados sofreram a aniquilação política. E as guerras tornaram-se desumanas. «O céu e a terra eram tão interdependentes que muitos receavam que o actual desprezo pelo Caminho do Céu pusesse em perigo o cosmos inteiro. Os ritualistas de Lu encaravam a nova cupidez, agressividade e materialismo como um ataque blasfemo aos antigos ritos sacros»<sup>54</sup>.

Por essa época um jovem chamado Kong Qiu (551-479 a.C.) completava estudos e estava prestes a ocupar um lugar menor na administração de Lu. Foi criado numa pobreza envergonhada e tinha de ganhar a vida. Mas sentiu-se atraído pelos ritualistas. «Kong Qiu compreendia o significado profundo dos ritos e estava convencido de que, correctamente interpretados, podiam reconduzir o povo da China ao Caminho do Céu. Mais tarde, os discípulos de Kong Qiu viriam a chamá-lo, com orgulho, Kongfuzi, “nosso Mestre Kong”. No Ocidente chamamos-lhe Confúcio. A Era Axial chinesa estava prestes a começar»<sup>55</sup>.

Na anarquia que campeava na China daquele tempo, as cerimónias ritualistas perdiam qualidade. Os descendentes do duque de Zhou já não eram suficientemente ricos para pagar aos músicos e dançarinos para executarem os ritos no templo ancestral. E os ritos começaram a ser praticados em santuários “particulares”. Confúcio exasperou-se contra tais adulterações e com o seu grupo de discípulos viajava de estado em estado esperando que algum dos príncipes o levasse a sério. Estava sempre envolvido em debates com amigos e discípulos e só instruía quem ardia de desejo de saber, de entusiasmo. O seu grande mérito era um esforço incansável para aprender e uma enorme paciência para ensinar.<sup>56</sup>

A obra em que os discípulos compilaram os seus ensinamentos, “*Os Analectos*”, foi escrita muito tempo depois da sua morte. «Consiste em centenas de observações, breves, sem ligações umas com as outras, e que não tentam produzir uma visão claramente definida. O estilo é tão sugestivo quanto uma paisagem chinesa: os leitores devem procurar aquilo que *não é dito*, buscarem nas entrelinhas o significado total, e relacionarem as ideias umas com as outras»<sup>57</sup>. «Estudem como se estivessem a seguir alguém que não pudessem alcançar, mas tivessem medo de perder [...] Quando ando num grupo de três pessoas, disponho sempre de professores. Posso escolher as boas qualidades de uma delas para as imitar e as más da outra para as corrigir em mim» (*Analectos*, VII, 21).<sup>58</sup> Com o passar dos séculos os ensinamentos deste mestre chinês passaram a ser designados por *confucionismo*, termo inventado cerca de 1862 por cristãos europeus, e «adequado à sua visão simplista das “religiões” do mundo não cristão»<sup>59</sup>.

Confúcio era um erudito entendia que um *junzi* [um cavalheiro; para um confucionista um ser maduro e totalmente desenvolvido] devia estudar as regras do comportamento correcto. Mas era um inovador, pois se a antiga religião se concentrava no Céu, para ganhar as simpatias dos deuses e dos espíritos, na linha de um seu contemporâneo Zichan, primeiro-ministro de Cheng, preferia concentrar-se nas coisas que conhecemos na terra. Quando lhe perguntaram com é que um *junzi* devia servir os deuses, respondeu: «Enquanto não aprenderes a servir os homens, como queres servir os espíritos?»<sup>60</sup>.

Confúcio é o grande porta-voz dos ideais éticos, sem ter reivindicado qualquer fonte divina, nem ter alcançado o conceito de *transcendência* das civilizações ocidentais.

«Não legou dogmas, mas antes uma forma de aprender que se mostrou adequada a John Dewey e à maioria dos filósofos experimentais americanos»<sup>61</sup>. E, com certeza, ainda de forma mais profunda, adequada à perspectiva do conhecimento tácito de Michael Polanyi.<sup>62</sup> «Confúcio nunca pretendeu ser o detentor de uma mensagem divina de que fosse o veículo escolhido. Os problemas das pessoas não podiam ser resolvidos por forças sobrenaturais, mas apenas pela experiência própria e dos antepassados. E “céu” era o nome que Confúcio dava à ordem cósmica natural, a que correspondia nos homens ao sentido ético. Não apelava a um ser supremo e suspeitava naturalmente das preces. Quando estava quase a morrer, os seus discípulos mais dedicados pediram-lhe auto-ritização para rezarem por ele, mas Confúcio objectou [:] “há muito tempo que rezo à minha maneira”, não com palavras mas com actos»<sup>63</sup>. De facto para Confúcio, cada homem tem de encontrar o seu próprio *caminho*, e ele havia encontrado o seu, um *caminho de acção*.

A ênfase na moral, na família e no papel do bom governante não satisfez os chineses, na procura de um sentido para o homem e o seu lugar no universo. Daí a busca do caminho, o *tau*, que levou ao nascimento de uma outra escola com base nos escritos de um mestre misterioso Lao-tsé (604- 531 a.C.), que abordaremos no próximo Capítulo.

Já depois da morte de Confúcio a China entrou em tempos muito conturbados. Quase no final do século V a.C. surge um outro mestre a apregoar uma mensagem de não violência, «mestre Mo» (Mozi). Seria um trabalhador manual e não um aristocrata, interessando muito pouco pelo ritual e pela literatura. «Sentia-se repugnado com a extravagância dos ritos cerimoniais nos templos ancestrais. Irritavam-no sobremaneira os funerais dispendiosos e o longo período de luto de três anos. Tudo isto estava muito bem para os ricos ociosos, mas que aconteceria se todos observassem esses ritos? O operário ficaria arruinado, a economia decairia e o Estado ficaria enfraquecido. [...] O [rito] *li* elevava a alma; os ritualistas haviam-se afastado muito simplesmente dos problemas do seu tempo»<sup>64</sup>.

Mozi preocupava-se muito com o sofrimento dos camponeses que se viam forçados a combater em guerras e empobrecidos por impostos pesados. Entendia que «era possível persuadir os seres humanos a amar em vez de odiar. Como em Confúcio, o fio que unia a sua filosofia era o *ren* [ser humano, compaixão], mas Mozi considerava que Confúcio distorcera essa ética compassiva ao limitá-la ao círculo familiar. [...] Queria substituir o altruísmo da consanguinidade por um altruísmo generalizado»<sup>65</sup>. Uma preocupação com todos. «A visão ética de Mozi era estritamente utilitária. Um acto era virtuoso se enriquecesse os pobres, evitasse uma morte desnecessária, aumentasse a população e contribuísse para a ordem pública»<sup>66</sup>.

## A caminho do monoteísmo

Os camponeses e as civilizações de carácter agrário têm propensão a exprimir a sua religiosidade em hierarquias politeístas. Como refere Cláudio Torres, tal é bem compreensível pela «necessidade de adaptar os variados ciclos agrários às estações do ano e apaziguar de forma diferenciada as incontrolláveis forças da natureza, sempre imprevisíveis e caprichosas. Os deuses das sociedades rurais, cada um especializado na sua

função, tomavam as formas mais variadas, adaptando-se aos ciclos de fertilidade da terra, para assegurar o milagre da germinação e a boa colheita»<sup>67</sup>.

Por contraste, os grupos sociais dedicados a actividades comerciais revelam uma tendência para cultos monoteístas. «As grandes religiões monoteístas — judaica, cristã, muçulmana — surgiram sempre no seio de comunidades de mercadores herdeiros dos antigos fenícios, homens de negócio de Alexandria e caravaneiros do Mar Vermelho. Aliás, é curioso que esta tendência para o monoteísmo se confunda quase sempre com visões do mundo mais abstractas, com representações simbólicas mais geometrizes, que, de certa forma, enfrentam e contradizem a sempre tentada representação naturalista, apanágio das comunidades rurais mais alheadas das místicas intelectualizadas»<sup>68</sup>.

Por volta do século IX a.C., alguns israelitas começaram a cortar no número de deuses que veneravam, mas «na Síria e na Mesopotâmia, a experiência do divino era demasiado complexa e esmagadora para se confinar a um único símbolo. A imagística da assembleia divina, com a sua hierarquia de consortes, filhos divinos e servos cuidadosamente categorizados, demonstrava que a divindade era multifacetada e, no entanto, formava um todo coerente».<sup>69</sup>

Em Israel um pequeno número de profetas queria adorar somente a Javé, pois estavam crentes de que este deus proveria todas as necessidades do povo. «Ao propor que Israel adorasse somente um deus, Elias introduzira uma nova tensão na sua religião tradicional. Ignorar Baal exigia que o povo abandonasse um recurso divino importante e valioso. Milhares deles achavam que o culto de Baal aperfeiçoara a sua compreensão do mundo, tornara férteis os campos e dera significado à exaustiva luta contra a esterilidade e a fome. Quando realizavam os ritos, acreditavam estar a extrair as energias sagradas que tornavam a terra produtiva. Elias pedia aos Israelitas que desistissem de tudo isso e depusessem a sua fé inteiramente em Javé, que não era famoso no que dizia respeito à fertilidade»<sup>70</sup>.

«Esta era uma divindade oculta, já não manifesta nas forças violentas da natureza, mas num leve sussurro, no timbre quase imperceptível de uma suave brisa e no paradoxo de um silêncio sonoro»<sup>71</sup>. Regressamos a um encontro tácito com a divindade, contacto que encontraremos de novo em Isafas II, no Primeiro cântico do Servo: «Ele não gritará, não levantará a voz, não clamará nas ruas» (Is 42, 2).

Com Elias, este «foi um momento transcendente. Em vez de revelar o divino como imanente no mundo natural, Javé tornou-se separado e outro. Os historiadores falam muitas vezes do “progresso transcendental” da Era Axial. Este foi claramente um desses acontecimentos, mas, como a antiga religião de Israel, foi também profundamente agonístico. Surgiu no seguimento de um massacre e precedeu uma nova ronda de hostilidade. [...] A liberdade era um valor essencial da Era Axial e a tática autoritária de Elias era aquilo a que alguns sábios da Era Axial chamariam “inábil”. Era contraproducente obrigar as pessoas a uma espiritualidade para a qual não estavam preparadas. Era em vão ser dogmático em relação a uma transcendência que era essencialmente indefinível»<sup>72</sup>. Mas o culto tornou-se mais pacífico.

«A monolatria (a adoração de um único deus) era uma disposição litúrgica. O “movimento de só Javé” instigava os Israelitas a oferecer sacrifício apenas a Javé e a ignorar o culto de outras divindades. Mas esta posição exigia coragem, pois estreitava o leque de recursos divinos e constituía uma perda de santos familiares e amados. Israel estava prestes a empreender uma viagem solitária e dolorosa de separação do consenso

mítico e litúrgico do Médio Oriente. Não se exigiu uma ruptura tão dolorosa aos Chineses, cuja Era Axial não rompeu com o passado e se desenvolveu a partir de uma compreensão mais profunda dos antigos rituais praticados pelos reis Zhou. [...] Os Chineses nunca se interessariam por um deus que transcendesse a ordem natural. A experiência de Elías de um deus que estava totalmente separado do mundo tê-los-ia deixado atónitos. O Céu e a Terra eram complementares: parceiros divinos e iguais»<sup>73</sup>.

Quando os chineses referiam a terra, o cosmos, o imperador, conferiam um carácter de sacralidade. Quando o rei era investido volvia-se no primeiro filho do Céu, e assim “abria o caminho” entre o Céu e a Terra. E para eles um rei forte levava a terra a rebentar de flores. Pelo contrário se o poder do rei enfraquecesse, os súbditos adoeceriam e morreriam prematuramente, as sementeiras não produziriam e os poços secariam. Era uma visão bem holística. «O mundo natural e a sociedade humana estavam indissolivelmente ligados. A função do rei era assegurar que os mundos humano e natural estivessem realmente em harmonia»<sup>74</sup>. Mediante a prática de rituais, de vestuário, de dieta e de acessórios, como o de inaugurar as estações do ano colocando-se num dos quatro cantos de um salão especial do seu palácio. Por exemplo, no Inverno vestia-se de preto, montava um cavalo preto e colocava-se no canto noroeste do salão a comer milho-miúdo e carne de porco, alimentos de Inverno.<sup>75</sup> Este ideal inspiraria muitas das formas de espiritualidade da Era Axial chinesa.

É já no século III a.C. que Xunzi, um dos filósofos mais racionalistas da Era Axial chinesa, ao reflectir sobre estes ritos antigos, compreendeu a sua importância espiritual. Ajudavam os participantes a transcenderem-se, e o conseguir vencer os egoísmos conduzia a uma alegria profunda. «Durante a Era Axial chinesa, alguns filósofos rejeitaram o artifício do ritual, mas outros construíram uma espiritualidade profunda, baseada nessas cerimónias litúrgicas. A implantação dos ritos foi uma das grandes realizações dos Zhou»<sup>76</sup>.

Os hindus, contudo, ofuscados com a variedade e esplendor da criação não caminharam para um deus único. Como poderia um deus único ser responsável por um tal tipo de criação. Quantos mais deuses melhor, maior diversificação se encontraria na mesma criação. Max Müller, o orientalista que apresentou o *Rigveda* ao ocidente, criou um termo próprio para esta atitude dos hindus: *catenoteísmo*, a adoração de um deus de cada vez. «Vixnu, Xiva e Devi são vistos alternadamente como criadores, segurança e poder supremo, cada um cercado por uma galáxia de deuses menores. [...] A visão deslumbrada não reconhece qualquer hierarquia, mas apenas o mistério expresso em tudo o que cresce»<sup>77</sup>.

## O encontro com o eu interior e o esvaziamento pessoal

Cerca do século XI a.C., mediante uma análise profunda dos sacrifícios rituais, os ritualistas da Índia encetaram uma reforma litúrgica que estabeleceu a Era Axial indiana, ao descobrirem o *eu* interior. Graças ao regresso a uma vida mais sedentária dos povos arianos, retiraram da prática litúrgica qualquer explicitação de violência e de agressividade contra os humanos. Aproximaram-se do ideal da *ahimsa* que caracteriza esta Era na Índia.<sup>78</sup>

Os ritualistas queriam uma liturgia que não infligisse danos ou ferimentos em nenhum dos seus participantes.<sup>79</sup> «Mas o efeito mais importante da reforma ritual foi a descoberta do mundo interior. Ao colocar tanta ênfase no estado mental do sacrificante, os ritualistas dirigiam a atenção para dentro. Na Antiguidade, a religião era normalmente voltada para fora, para a realidade exterior. [...] Desviaram o sacrifício da sua orientação original e concentraram-se na criação do *atman*, do eu»<sup>80</sup>.

Na Índia, a demanda espiritual não se concentraria num deus exterior, mas no eu eterno. Com a eliminação da violência dos ritos sacrificiais desenvolve-se uma reforma na ciência ritual que leva os *Brahmanas* a ensinar aos arianos que era possível a construção de um eu imortal. Mas continuava a faltar na religião da Índia um forte empenho ético.<sup>81</sup>

Os *renunciantes* viraram as costas à sociedade, às suas casas, para se retirarem para a floresta e tornaram-se essenciais na busca espiritual da Índia. Foram eles o agente da mudança e não os sacerdotes brâmanes.<sup>82</sup> «Quem é o verdadeiro sacerdote — o que executa um acto externo ou o renunciante que transporta em si o fogo sagrado para onde quer que vá? Fizera a transição de uma religião concebida para o exterior para uma religião que era encenada no interior do eu. Os renunciantes encontravam-se entre os primeiros a alcançar a interiorização da religião que foi uma das marcas-d'água da Era Axial. [...] O renunciante devia ser um “sábio silencioso” (*muni*), que se esforçava por atingir uma realidade que estava para além das palavras»<sup>83</sup>.

«Os sábios estão a conduzir uma *brahmodya*, a competição na qual os antagonistas tentam formular o mistério do *brahman*. A competição acabava sempre em silêncio, o que indicava que a realidade está para além do que o discurso e os conceitos conseguem apreender. As “grandes máximas” não são acessíveis aos modos de pensamento normais e seculares. Não resultam de percepção lógica ou dos sentidos e só podem ser apreendidas após longo período de treino, meditação e cultivo do hábito da espiritualidade, que transforma a nossa maneira de olhar para nos próprios e para o mundo. O leitor que não tenha adoptado o método dos *Upanixades* não será capaz de apreender as suas conclusões»<sup>84</sup>. Há muito de tácito em todo este sentir e viver religioso.

«Na Índia, a educação nunca era simplesmente uma questão de aquisição de informações factuais. Um educando aprendia fazendo coisas — cantando mantras, executando tarefas, rituais ou exercícios ascéticos — que eram tão importantes quanto o estudo dos textos e que, com o tempo, o transformavam, de forma que via o mundo de uma maneira diferente»<sup>85</sup>.

Reconhecemos características do conhecimento tácito no conhecimento adquirido (*vidya*) que «não podia ser posto por palavras», e na corporalização que o educando adquiria fazendo coisas e o levava a ver o mundo de um modo diferente.

O século VIII a.C. foi um período de transição religiosa nos reinos de Israel e Judá. Amós e Oseias foram os primeiros profetas hebreus cujos ensinamentos foram passados a escrito. Embora a escrita fosse utilizada para fins administrativos, «até ao século VIII a.C., era considerada um saber divino e misterioso, potencialmente perigoso para os seres humanos. A sabedoria da comunidade pertencia a todos e não devia tornar-se possessão de uma minoria letrada». Mas com a progressiva utilização da escrita nas actividades administrativas e económicas, criou uma pressão para mais pessoas aprenderem a ler, o que facilitou o registo escrito de textos sacros em adição à sua transmissão oral.<sup>86</sup>



«Para Amós a experiência do divino foi uma força fracturante, que o arrastou para longe de tudo o que lhe era familiar. Sentiu que não tinha escolha. “Um leão rugiu, quem não temerá?”, dizia ele. “O senhor Javé falou: quem não profetizará?” Os profetas hebreus não eram místicos. [...] A experiência de Amós foi bastante diferente da iluminação que [...] caracterizou a Era Axial indiana e chinesa. Amós sentiu-se possuído por uma força que parecia vir do exterior [...]. Os profetas hebreus sentiam o divino com uma ruptura, um desenraizamento e um golpe destrutivo; a experiência religiosa era frequentemente acompanhada por tensão e sofrimento»<sup>87</sup>.

Em vez de usar a religião como âncora do seu sentido de merecimento, os Israelitas tiveram de aprender a transcender o interesse próprio e a governar com justiça e equidade. O profeta era um exemplo ambulante daquilo a que os Gregos chamariam de *kenosis*, “esvaziamento”.

## O mundo helénico e o pensamento analítico

Mesmo antes de ter início a Era Axial, os gregos já compreendiam a importância de não negar o *sofrimento*, mas sim convertê-lo em pré-requisito para uma iluminação. Por isso nunca esqueceram a dimensão trágica da vida<sup>88</sup>. Desde Platão se recorrem a *modelos* para reduzir a opacidade da acção humana, tornando inteligível a sua “mola interior”. Na Grécia encontram-se dois grandes tipos de modelização: a *matemática*, de que não nos ocuparemos, e a *dramática*.<sup>89</sup> Mais por analogia que por demonstração, «os dramas do ritual ajudavam as pessoas do mundo amigo a lidar de forma criativa com a catástrofe histórica e com o desespero»<sup>90</sup>.

«O século VIII [a. C.] foi um período espantoso na Grécia. Num espaço de tempo notavelmente curto, os Gregos emergiram da idade das trevas e lançaram os alicerces de uma cultura ímpar. [...] A sua política tornou-se radical e inovadora e começaram a fazer experiências com diferentes formas de governo, mas sem que isso lhes tocasse na religião. Numa época em que os profetas hebreus pregavam a monolatria, a adoração de um só deus, os Gregos tornavam-se politeístas convictos. Ao invés de se afastarem das antigas formas de religião, os Gregos tornavam-se tradicionais de forma mais sistemática»<sup>91</sup>. E o culto do herói foi uma característica marcante da religião grega; heróis mortais por contrapartida a deuses imortais, espíritos de um mundo subterrâneo por oposição às divindades olímpicas.

No mundo helénico ninguém teve tanta influência na religião grega como Homero, ao passar a escrito tradições épicas transmitidas oralmente. Na *Ilíada* escreveu um poema sobre a morte e as suas personagens são dominadas pela compulsão de matar ou morrer. «Os deuses de Homero não tinham compaixão. Numa altura em que alguns dos profetas hebreus começavam a explorar o *pathos* de Deus, Homero ainda representava os deuses do Olimpo inteiramente indiferentes ao sofrimento da humanidade. [...] É por isso que, no poema [*Ilíada*], os deuses parecem menos sérios do que as personagens humanas. Os deuses não arriscavam nada essencial; não podiam morrer e nada lhes interessava grandemente. [...] Apesar disso, o retrato vivido dos deuses do Olimpo traçado por Homero fixou para sempre as suas personalidades. Deu-lhes nitidez e conferiu ao panteão uma coerência que nunca antes tivera»<sup>92</sup>. O panteão dos deuses helénicos era um símbolo da complexidade divina, mas era uma expressão



de uma certa unidade divina, apesar de poderem lutar entre si, representavam aspectos autênticos da realidade.<sup>93</sup> Mas tantos deuses falavam demais, para se alcançar um modo de conhecimento tácito da divindade. Esta característica da religião grega contrasta com os progressos religiosos da Índia na Era Axial.

A pólis era uma sociedade igualitária, na qual os camponeses haviam recusado um papel subserviente. Todos se podiam tornar cidadãos, com exceção das mulheres e dos escravos, e ascendiam gradualmente a um *status* aristocrático. Havia um forte ideal de independência que possivelmente os gregos herdaram e conservaram de antigas assembleias tribais.<sup>94</sup>

No princípio do século VI a.C. houve uma profunda crise social no mundo grego, com os agricultores a sentirem-se explorados e a unirem-se contra os aristocratas. Para evitar a guerra civil, Atenas escolheu Sólon como magistrado da cidade, um homem do círculo de intelectuais que davam conselhos a diferentes pólis. «Sólon não se contentou com aprovar algumas leis. Queria que tanto os agricultores como os aristocratas tomassem consciência dos problemas da governação e dos princípios subjacentes à base de toda a sociedade bem ordenada. [...] De uma penada Sólon secularizou a política. [...] A natureza era governada pelas suas próprias leis, que não podiam ser afectadas pelos actos dos seres humanos. Os Gregos começavam a pensar de um modo novo, analítico, separando as diferentes componentes do problema, dando a cada um a sua integridade e avançando depois para encontrar uma solução lógica. O círculo dos sábios começara a estudar o processo de causa e efeito que lhes possibilitaria prever o resultado de uma crise. Estavam a aprender a olhar para além dos problemas particulares de uma pólis e a encontrar princípios abstractos gerais que lhe podiam ser aplicados universalmente»<sup>95</sup>.

Estes princípios de governo para uma sociedade equilibrada ajudaram a moldar a filosofia e a ciência na Grécia antiga. Os Gregos habituaram-se a pensar com rigor analítico e lógico, mas não obstante caíam por vezes no irracional.<sup>96</sup> O rápido desenvolvimento material das cidades tornou os seus habitantes mais conscientes do ritmo da mudança do que no campo, onde as pessoas tinham o mesmo tipo de actividade repetitiva, ano após ano, função do ciclo das estações.<sup>97</sup> E na Grécia, o pensamento analítico levou os filósofos helénicos a estudar ciências. Um dos primeiros foi Tales de Mileto que se tornou famoso ao prever um eclipse solar em 539 a.C. «A verdadeira proeza foi ter considerado o eclipse natural e não um acontecimento divino».<sup>98</sup>

Na década de 420 a.C. surge Sócrates, que tomou como missão convencer os atenienses a compreenderem-se melhor a eles mesmos; «trazia a verdade à luz no interior dos seus interlocutores»<sup>99</sup>. Inventou a dialéctica, que graças a um diálogo rigoroso conseguia desvelar falsas convicções e descobrir falhas e incoerências inerentes a qualquer ponto de vista. «Também Sócrates procurava extrair um momento de verdade quando os seus interlocutores apreciavam a profundidade criativa da ignorância humana. O conhecimento assim adquirido era inseparável da virtude. [...] Pelo uso rigoroso do *logos*, descobrira uma transcendência que considerava essencial à vida humana»<sup>100</sup>.

Nessa tradição cultural que vai caracterizando mais plenamente o *logos* nas suas dimensões de razão, de discurso, mas também como manifestação de sentido, mediante um movimento articulado, reconhecemos agora nos seus alicerces, a dimensão tácita. «O sentido é sempre acompanhado de intencionalidade para o universal e o perene, categorias estas com que os seres humanos são cúmplices, quase sempre

de modo apenas *implícito*<sup>101</sup>. «Aprofundando patamares, descemos da linguagem para a cultura, que é a acção de construção do organismo no mundo, ou seja, uma unidade de sentido, em processo de universalização e diferenciação»<sup>102</sup>. O *intento de universalidade* que referimos em capítulos anteriores, agora desde os alicerces à cúpula. «Se o ser humano tem a sua especificidade na linguagem, mas se a ancoragem desta é de ordem ontológica, então é neste patamar radical e holístico que urge procurar qualquer orientação correctiva [de vida]»<sup>103</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Jorge Calado, “Haja Luz! Uma história da química através do tudo”, IST Press, Lisboa, 2011, p. 263; itálico nosso.

<sup>2</sup> Polanyi, “Personal Knowledge”, University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 266.

<sup>3</sup> Mark T. Mitchell, “Michael Polanyi”, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2006, p. 68.

<sup>4</sup> Michael Polanyi, “Science, Faith and Society”, University of Chicago Press, Chicago, 1964.

<sup>5</sup> João A. S. Almeida, Alberto C. C. Pais, Sebastião J. Formosinho, “100 Anos da Química em Portugal sob os Auspícios da SPQ. Parte IV. Marcas culturais na ciência europeia”, *Química. Bol. Soc. Port. Quím.*, 126, 21-26 (2012).

<sup>6</sup> S. J. Formosinho, “Nos Bastidores da Ciência. 20 Anos Depois”, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2007, p. 85.

<sup>7</sup> Anselmo Borges, “Religião e Diálogo Inter-Religioso”, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010, pp. 87-88.

<sup>8</sup> Luís Filipe F. R. Thomaz, “O Sueste Asiático entre Oriente e Ocidente”, em *Diálogo de Civilizações*, João Gouveia Monteiro (coord.), Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2004, pp. 57-74; p. 60.

<sup>9</sup> Dados ESI Nov 2009.

<sup>10</sup> Alfredo Dinis e João Paiva, “Educação, Ciência e Religião”, Gradiva, Lisboa, 2010, p. 110.

<sup>11</sup> Em <http://www3.canisius.edu/~moleski/mp/bio.htm>; acesso em 9 de Abril de 2011; itálico nosso.

<sup>12</sup> Frei Severino, “Rostos da ternura de Deus”, *Mensageiro de Santo António*, ano XXVII, nº 5, Maio de 2011, p. 1.

<sup>13</sup> S. J. Formosinho e J. Oliveira Branco, “O Deus que não temos”, p. 432.

<sup>14</sup> Scott e Moleski, *ob. cit.*, pp. 287, 288.

<sup>15</sup> Formosinho, “Uma Intuição por Portugal”, p. 242.

<sup>16</sup> Mircea Eliade, “Tratado de História das Religiões”, Edições Asa, Porto, 5ª ed. 2004, p. 29.

<sup>17</sup> Joaquim Cerqueira Gonçalves, “Linguagem e Diálogo”, *Revista Portuguesa de Psicanálise*, 27 (1), 251-260 (2007); p. 252.

<sup>18</sup> Miguel Castelo Branco, “Renascimento da humanidade”, em <http://allreligio.blogspot.com/2008/01/era-axial.html>; acesso em 4 de Fevereiro de 2010.

<sup>19</sup> Karen Armstrong, “Grandes Tradições Religiosas”, Círculo de Leitores, Lisboa, 2009, p. 13.

<sup>20</sup> *Id.*, p. 390.

<sup>21</sup> Miguel Castelo Branco, *ob. cit.*

<sup>22</sup> *Id.*; itálico nosso.

<sup>23</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 11.

<sup>24</sup> *Id.*, p. 10; itálico nosso.

<sup>25</sup> Joaquim Carreira das Neves, “Como ler a Bíblia?”, *Mensageiro de Santo António*, ano XXV, nº 12, Dezembro de 2009, pp. 10,11.

<sup>26</sup> “Boris Pasternak. Un espíritu libré en brega com el Estado”, *Qué Leer*, ano 15, nº 161, p. 81.

<sup>27</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 10.

<sup>28</sup> *Id.*, p. 11.

<sup>29</sup> Boorstin, “Os Criadores. Uma história dos heróis da imaginação”, Gradiva, Lisboa, 1993, p. 33.

<sup>30</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 278.

<sup>31</sup> *Id.*, p. 167.

<sup>32</sup> *Id.*, p. 12.

<sup>33</sup> *Id.*, pp. 19, 20.

<sup>34</sup> *Id.*, pp. 24, 25.

<sup>35</sup> Gérard Dédéyan, “Le rencontre entre Orient et Occident, confrontation ou fondement d’un humanisme?”, em *Diálogo de Civilizações*, João Gouveia Monteiro (coord.), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004, 21-31; p. 23.

- <sup>36</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 27.
- <sup>37</sup> *Id.*, p. 12; itálico nosso.
- <sup>38</sup> *Id.*, p. 13.
- <sup>39</sup> *Id.*, p. 15.
- <sup>40</sup> *Id.*, pp. 28, 29.
- <sup>41</sup> Mircea Eliade, *ob. cit.*, p. 104.
- <sup>42</sup> *Id.*, p. 75.
- <sup>43</sup> *Id.*, pp. 77, 83.
- <sup>44</sup> Armstrong, *ob. cit.*, pp. 30, 31.
- <sup>45</sup> *Id.*, p. 31.
- <sup>46</sup> *Id.*.
- <sup>47</sup> Daniel J. Boorstin, “Os Criadores”, Gradiva, Lisboa, 1993, p. 20.
- <sup>48</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 49.
- <sup>49</sup> *Id.*, p. 50.
- <sup>50</sup> *Id.*, p. 51.
- <sup>51</sup> *Id.*, p. 56.
- <sup>52</sup> *Id.*, p. 58.
- <sup>53</sup> *Id.*.
- <sup>54</sup> *Id.*, pp. 200-202.
- <sup>55</sup> *Id.*, p. 202.
- <sup>56</sup> *Id.*, pp. 203, 204.
- <sup>57</sup> *Id.*, p. 204; itálico nosso.
- <sup>58</sup> Boorstin, *ob. cit.*, p. 25.
- <sup>59</sup> *Id.*, p. 26.
- <sup>60</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 206.
- <sup>61</sup> Boorstin, *ob. cit.*, pp. 23, 25
- <sup>62</sup> Formosinho, “Uma Intuição por Portugal”, pp. 230-234.
- <sup>63</sup> Boorstin, *ob. cit.*, p. 25.
- <sup>64</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 266.
- <sup>65</sup> *Id.*, p. 267.
- <sup>66</sup> *Id.*, p. 268.
- <sup>67</sup> Cláudio Torres, Sobre a presença muçulmana em Portugal na Idade Média”, em *Diálogo de Civilizações*, pp. 81-90; p. 84.
- <sup>68</sup> *Id.*.
- <sup>69</sup> Armstrong, *ob. cit.*, pp. 68, 71.
- <sup>70</sup> *Id.*, pp. 72, 73.
- <sup>71</sup> *Id.*, p. 74.
- <sup>72</sup> *Id.*.
- <sup>73</sup> *Id.*, pp. 76-78.
- <sup>74</sup> *Id.*, pp. 79, 80.
- <sup>75</sup> *Id.*, p. 80.
- <sup>76</sup> *Id.*, p. 84.
- <sup>77</sup> Boorstin, *ob. cit.*, pp. 20, 21.
- <sup>78</sup> Armstrong, *ob. cit.*, pp. 85, 86.
- <sup>79</sup> *Id.*, p. 86.
- <sup>80</sup> *Id.*, p. 91.
- <sup>81</sup> *Id.*, p. 93.
- <sup>82</sup> *Id.*, p. 125.
- <sup>83</sup> *Id.*, pp. 128, 129.
- <sup>84</sup> *Id.*, p. 133.
- <sup>85</sup> *Id.*, p. 126.
- <sup>86</sup> *Id.*, pp. 99, 104.
- <sup>87</sup> *Id.*, p. 96.
- <sup>88</sup> Armstrong, *ob. cit.*, pp. 68, 70.
- <sup>90</sup> *Id.*, p. 58.
- <sup>91</sup> *Id.*, pp. 108, 109.
- <sup>92</sup> *Id.*, p. 117.
- <sup>93</sup> *Id.*, p. 118.

<sup>94</sup> Armstrong, *ob. cit.*, pp. 109, 110.

<sup>95</sup> *Id.*, pp. 184, 185.

<sup>96</sup> *Id.*, p. 188.

<sup>97</sup> *Id.*, p. 235.

<sup>98</sup> *Id.*, pp. 189, 190.

<sup>99</sup> *Id.*, p. 255.

<sup>100</sup> *Id.*, pp. 256, 257.

<sup>101</sup> Cerqueira Gonçalves, “Linguagem e Diálogo”, p. 253; *itálico* nosso.

<sup>102</sup> *Id.*, p. 254.

<sup>103</sup> *Id.*, p. 259.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAP. 9. AS RELIGIÕES PARA ALÉM DA ERA AXIAL

«A Era Axial pode ser considerada um interregno entre duas épocas de grande autoritarismo, uma pausa para a liberdade, uma inspiração profunda que permitia a consciência mais lúcida»<sup>1</sup>, assim a perspectiva Karl Jaspers. «Mesmo os Judeus, que haviam sofrido tão horrorosamente com as aventuras imperiais no Médio Oriente, foram impelidos para a sua Era Axial pela aterradora liberdade que se seguira à destruição do seu país e ao traumatismo do exílio, que cortou os laços com o passado e os obrigou a recomeçar»<sup>2</sup>.

Através do “Período Axial” temos procurado encontrar o *tácito* nas tradições religiosas. Mas antes de prosseguirmos para tempos que se sucederam a esta Era, convém reflectir um pouco mais sobre o conhecimento tácito num contexto teológico.

### A teologia possui um resíduo tácito

O primeiro modo de descrever o conhecimento tácito foi-o pela negativa e numa perspectiva estática: tácito é o que nós sabemos, mas não conseguimos verbalizar. Encontramo-nos agora em posição de fornecer uma visão mais pela positiva e dinâmica, quando se atende à estrutura deste conhecimento com o focal e as componentes subsidiárias, a que se tem de atender para formar um todo coerente. Como para Polanyi a realidade de Deus permanece no reino do tácito, ou seja, mística e inexprimível, na esteira de Van Herck, pode afirmar-se que *o conhecimento tácito é conhecimento interiorizado*.<sup>3</sup> Se bem que nem todo o conhecimento interiorizado seja conhecimento tácito. Entendemos este último como o conhecimento corporalizado e que em nós se comporta como uma *segunda natureza*. S. Paulo exprime-o de forma bem clara: «Já não sou eu quem vive. É Cristo que vivem em mim» (Gl. 2, 20). Ou na carta aos tessalonicenses: «O nosso evangelho não chegou até vós apenas pela *palavra*, mas também pelo poder, pelo Espírito Santo e em toda a sua plenitude» (1 Ts 1, 5). Por isso renovo o pensamento: conhecemos melhor Deus de um modo tácito do que de um modo explícito.

Sem dúvida que há porções do conhecimento tácito que se conseguem explicitar. Mas o que acontece quando se tenta explicitar algum conhecimento tácito? Quando componentes subsidiárias (*proximal*) são colocadas no nosso focal (*distal*) e as comecemos a analisar cuidadosamente, testemunha-se a destruição do sentido proximal que possuíam. Basta atentar em que quando pronunciamos uma palavra e passamos

a concentrarmo-nos nos movimentos dos lábios e da língua, a *palavra* perde significado. Bem sabemos que para começar a pronunciar uma palavra difícil, tem de se atender, inicialmente, aos movimentos dos lábios e da língua, mas tal não leva a interiorizar a palavra. Mais, a interiorização de alguma porção de conhecimento tácito não se consegue alcançar apenas com base em uma explicitação.<sup>4</sup>

Qualquer componente tácita do nosso conhecimento nunca pode ser plenamente explicitada por duas razões. Em primeiro lugar, porque mesmo quando é possível uma explicitação, ainda temos de saber como este conhecimento explícito pode ser aplicado, e se pode converter, em nós, numa segunda natureza. Uma segunda razão prende-se com o facto de a actividade de tornar explícito algum tipo de conhecimento tácito, também se tem de basear em conhecimento tácito. De facto, como referido, a integração do conhecimento não pode ser alcançada apenas com base no explícito.

Refere Polanyi que a *confiança* desempenha um papel importante quer em ciência quer na religião. O ensino e a aprendizagem de conhecimento tácito requerem a presença de um mestre, um tutor, um orientador ou um professor, baseada na mencionada relação de confiança. Assim, somos muito mais *alunos* do que *estudantes*. Como acentuou Van Herck, «*tradition*” stands for the passing on of tacit knowledge»<sup>5</sup>. Uma *tradição* é um modo de converter conhecimento tácito em tácito e de difundir o próprio conhecimento tácito. E a *tradição* desempenha um papel de grande relevo em todas as religiões.

Ao distinguir entre conhecimento tácito e conhecimento explícito, Polanyi revela quão diferentes são a fé e a teologia numa perspectiva epistemológica e ontológica para o conhecimento religioso. Mas Joseph Kroger propõe um entendimento um pouco mais refinado sobre a teologia. A Teologia é descrita não tanto como conhecimento tácito, mas como uma *aquisição tácita de conhecimento religioso*, num processo contínuo onde, mediante a participação numa dada tradição de fé, se procura atender de um modo focal a uma expressão de racionalidade, não com um *intento de universalidade* como em ciência, mas sim com uma *referência ao Absoluto*, fruto da consciência da finitude e da limitação humanas, e à busca do sentido último.

O conhecer em teologia (como em qualquer outra disciplina) deve então ser visto como uma *actividade pessoal* que não nos afasta da realidade; bem pelo contrário aproxima-nos da realidade.<sup>6</sup> Porque, como bem refere Moleski, não são as *palavras* que fazem contacto com a realidade, mas sim as *peessoas*.<sup>7</sup>

Como refere Anselmo Borges, «a razão humana não cria a partir do nada»; constrói a partir de bases fiduciárias, temo-lo dito. E «a dinâmica religiosa deriva da experiência de contingência radical e da esperança num sentido final. A mesma experiência tem um duplo pólo; a radical problematidade do mundo e da existência e a referência em esperança a uma resposta de sentido último, plenitude, felicidade, orientação, identidade, salvação»<sup>8</sup>. «A consciência da morte tem o condão de revelar ao homem de modo brutal e sem apelo a sua radical impotência: não é o seu próprio fundamento, em última análise não pertence a si e está permanentemente sob a ameaça de deixar de ser»<sup>9</sup>.

## O início do império chinês: o papel do inominável e invisível

«A revolução espiritual da Era Axial ocorrera contra o pano de fundo da desordem, migração e conquista e, muitas vezes, entre duas aventuras de cariz imperial. Na China,

a Era Axial arrancou finalmente após a queda da dinastia Zhou e terminou quando Qin unificou os Reinos Combatentes. A Era Axial indiana ocorreu depois da desintegração da civilização de Harappa e terminou com o Império Mauriano; a transformação grega ocorreu entre o reino micênico e o Império Macedônico. Os sábios axiais viveram em sociedades que haviam cortado as suas amarras. [...] Em finais do século II [a.C.], o mundo estabilizara. Nos impérios que foram fundados depois da Era Axial, o desafio era encontrar uma espiritualidade que consolidasse a nova unificação política»<sup>10</sup>.

Em 221 a.C. o imperador Qin inaugurou uma nova era, mas não reivindicou ter recebido mandato do céu. Apelou a uma escola de filósofos da Era Axial chinesa e surgiu uma protociência mágica conhecida como Escola do Yin e do Yang. Segundo Karen Armstrong o seu ressurgimento corresponde a um retrocesso intelectual, mas conferiu a noção de que «os acontecimentos da época era previsíveis e controlados por leis cósmicas superiores, e isto deu ao povo a sensação que se encontrava “por dentro” daquele período de importante transição»<sup>11</sup>.

A teoria cosmológica fora proposta no século IV a.C. pelo filósofo Zou Yan. Os elementos básicos do cosmos eram cinco: terra, madeira, metal, fogo e água. E seguiam-se em sequência: «a madeira produzia fogo; o fogo produzia cinzas ou solo; o solo produzia metal; o metal produzia água. Cada elemento estava associado a uma das estações do ano e ganhava ascendente sobre o que o precedia, do mesmo modo que o Outono se seguia ao Verão»<sup>12</sup>.

Os filósofos axiais chineses não apreciavam tais especulações, referindo sucintamente que os cinco elementos nem sempre ganham ascendente uns sobre os outros. Zou Yan, porém, considerava que também podia aplicar este plano à sucessão histórica das grandes dinastias.<sup>13</sup> E o primeiro imperador apoderou-se das ideias de Zou em aval à sua autoridade. «Vestia-se de preto, a cor do Inverno, que parecia apropriada às políticas obscuras e frias do legalismo, com a sua “resoluta dureza, decidindo todas as coisas por meio da lei, cortando e apagando sem benevolência, generosidade, suavidade ou rectidão”. Ao mesmo tempo, apoiava as últimas experiências para se descobrir o elixir da vida. Alguns discípulos de Zou Yan da corte de Qin estavam a tentar confeccionar receitas de ervas e minerais para conseguirem a imortalidade — uma forma adulterada de magia que seria posteriormente associada ao *tauísmo filosófico*. Alguns destes primeiros cientistas faziam experiências com medicamentos [...]. Tudo isto representava o desejo de controlo, de prever o futuro e de afastar a morte por meios físicos em vez de espirituais, mas era também um afastamento da visão dos sábios axiais, que haviam acreditado que a busca deste tipo de permanência e segurança era imatura e irrealista»<sup>14</sup>.

Os últimos sábios da Era Axial chinesa foram cautelosos em relação a uma adesão dogmática a uma só posição ortodoxa, como a que decorria das necessidades de organização dos vastos territórios pelo primeiro Imperador. Os sábios avançaram em relação ao sincretismo, pois nenhuma escola poderia deter o monopólio da verdade. Mas o Imperador encarregou um grupo de setenta filósofos oficiais de preservar os clássicos chineses.<sup>15</sup>

Os confucionistas apoiavam a família, unidade básica da sociedade, e, acima de tudo, eram eruditos e pensadores, intimamente familiarizados com a história cultural que era essencial à identidade nacional chinesa. No século I a.C. o confucionismo era muito considerado, mas os Chineses continuavam a apreciar as ideias das outras filosofias da Era Axial. [...] Mas o *confucionismo* não detinha toda a verdade: “Há espaços em branco no seu conhecimento que podem ser preenchidos por outras escolas”. Cada filosofia



tem os seus pontos fortes e os seus pontos fracos.<sup>16</sup> Um dos pontos fortes do confucionismo será o seu reconhecimento do papel do *tácito* na formação do conhecimento humano através da acção, como se torna patente de um provérbio chinês atribuído a Confúcio: «Quando eu ouço, esqueço; quando eu vejo, lembro; quando eu faço, compreendo».

Embora se interessasse pelas relações do homem com a natureza e o cosmos, a filosofia tauista não comporta a noção de um *Criador*. Antes busca a unidade da experiência e dos processos do mundo, na «harmonia dos contrários», e não um poder criativo para produzir o novo, pois «as coisas criam-se a si próprias».<sup>17</sup> O poder criativo e modelador das forças naturais activas em qualquer parte, o *yin* e o *yang* – uma criação sem criador.<sup>18</sup>

Os tauistas sabiam penetrar no cerne da vida espiritual, captar o crucial, conservar-se pela claridade e pelo esvaziamento, e manter-se pela humildade e indulgência<sup>19</sup>; mas subestimavam o papel do ritual e as regras da moral.<sup>19</sup> Os Chineses também entendiam que ninguém tinha a última palavra quando se tratava da verdade. O respeito pelas opiniões dos outros era mais importante do que chegar-se a uma visão única e infalível. O espírito inclusivo da China é único. Mais tarde, os Chineses foram capazes de absorver o *budismo* a par das suas espiritualidades natais. Já na Índia e no Ocidente, as religiões são muitas vezes competitivas de uma forma agressiva. Na China, diz-se frequentemente que «uma pessoa pode ser confucionista de dia e tauista de noite»<sup>20</sup>. Em suma, o importante era agir em harmonia com a ordem da natureza. E os cinco elementos básicos, agentes universais, «mantinham unidos todo o mundo, toda a natureza e toda a sociedade»<sup>21</sup>.

Em meados do século III a. C. surge um outro manual místico de governação, o *Tau Te King*, o “Livro do Caminho e da sua Virtude”. O seu autor escreveu-o sob o pseudónimo de Lao-Tsé. O vulgar pensamento racional seria inútil: doutrinas, teorias e sistemas só impediriam o progresso, porque carecia de penetrar numa dimensão que existia para lá da linguagem e dos conceitos. [...] Tudo na Terra tem um nome, mas Lao-Tsé falava do que estava para além do mundano e era mais fundamental do que qualquer outra coisa que pudéssemos conceber: por isso, era *inominável e invisível*. Mas as pessoas não tinham consciência desta dimensão oculta e que só podia ser conhecida do indivíduo que se tivesse descartado para sempre de desejos. Alguém que nunca tivesse eliminado os desejos da mente e do coração só conseguiria ver a manifestação dessa realidade *inominável* — o mundo visível, o mundo dos fenómenos. Todavia, o invisível e o manifesto enraizavam num nível do ser ainda mais profundo, a essência secreta de todas as coisas o “mistério sobre mistério”. Lao-Tsé chamou-lhe “Trevas”, para nos recordarmos sua profunda obscuridade: “a porta dos múltiplos segredos”.<sup>22</sup>

## As religiões na Índia e o silêncio de Buda

Buda não tem respostas para o enigma da criação, nem as procura. «O universo pode ser finito, não finito, ou ambas as coisas, ou nenhuma delas». Eterno, não-eterno, ou ambas.<sup>23</sup> O denominado *silêncio de Buda*. A pergunta pela pergunta para saber mais, ao modo helénico, não cabe na filosofia budista. Em Buda não há paixão pelo

saber, mas pelo escapar ao sofrimento, a salvação; tornar irrelevante a vida na terra.<sup>24</sup> O budismo caracteriza-se pela sua tolerância. Acima de tudo é um «ioga», um «jugo» que o homem se impõe a si mesmo.

Buda não é nome próprio, mas um tipo de pessoa que aparecia e voltava a aparecer, raramente é certo. Gautama, o nome próprio do Buda mais eminente que chegou à terra como príncipe Siddharta, não era o primeiro buda, pois não poderia ter atingido um tal tipo de perfeição numa única vida, nem seria o último.<sup>25</sup>

Entre 200 a.C. e 200 d.C., o budismo e o jainismo foram provavelmente as religiões mais populares na Índia. [...] O budismo, porém, criou raízes no Sri Lanka, Japão, Sudeste da Ásia e China. Na Índia, o hinduísmo clássico alcançou proeminência, mas foi muito diferente da religião védica da Era Axial. A severa fé não icônica foi substituída por uma exuberante quantidade de divindades coloridas, efigies e templos. Os Indianos, agora, queriam ver imagens que abrigavam a presença física dos deuses. Como o divino era infinito, não podia limitar-se a uma expressão única.<sup>26</sup>

Poucos podiam encomendar uma cerimónia védica, muito dispendiosa, mas qualquer um podia «atirar um pauzinho para a fogueira como símbolo do seu «auto-sacrifício». «Deve recitar uma parte dos Vedas, mesmo que seja apenas a sílaba *Om*. Isso cumpre o sacrifício ao *brahman*». Com tais actos muito simples e económicos, um chefe de família pagava as suas «dívidas» aos deuses, e «reparava a inescapável violência da sua vida diária. O ideal axial da *ahimsa* estava agora profundamente enraizado na consciência religiosa indiana».<sup>27</sup>

Surgem também percursos que divergem dos ideais axiais. As classes dos brâmanes e dos «intocáveis» devem ter surgido praticamente ao mesmo tempo como pólos opostos de uma hierarquia. Os carpinteiros, gravadores e «intocáveis» (*candelas*) eram o resultado de casamentos mistos entre *vaishvas*, *kshatriyas* e brâmanes, respectivamente. Deviam ser totalmente excluídos da sociedade védica, viver nos subúrbios das aldeias e executar tarefas menores e poluentes como as do curtidor e varredor de excrementos da aldeia.<sup>28</sup>

Basilar para o culto de Vixnu era o *avatar*, a «manifestação» ou «descida» do deus numa forma terrena ou humana. Em épocas de crise histórica, Vixnu abdicou da beatitude do céu a fim de salvar o mundo. [...] O desenvolvimento da ideia de avatar derivou provavelmente da amálgama de muitos cultos diferentes, alguns extremamente antigos. Ao realizar a amorosa «descida» ao seu avatar, Vixnu revelou-se como o deus salvador por excelência, que se despiu dos ornamentos exteriores da divindade para ajudar a humanidade sofredora. Fora mencionado no *Rigveda* com muito pouca frequência, mas o seu nome derivou provavelmente de *vish*: «entrar».<sup>29</sup>

«O Buda desencorajara sempre o culto da personalidade e desviara incansavelmente a atenção dos discípulos de si mesmo para a mensagem e método que ensinava. A devoção a um ser humano podia ser uma «amarra» que encorajava hábitos de dependência e apegos não iluminados. Os budistas teriam achado impróprio honrar uma estátua do Buda, porque este «fora» para a beatitude do nirvana. Mas os ícones do Buda tornar-se-iam muito importantes. Quando olhavam para a serenidade e satisfação do seu rosto, as pessoas tinham consciência daquilo em que o ser humano podia tornar-se. Era uma imagem de humanidade iluminada, tão infusa do inefável nirvana que era idêntica a este»<sup>30</sup>. Este não podia ser provado racionalmente; «a única maneira de avaliar o método do Buda era pô-lo em prática»<sup>31</sup>.

## A religião judaica e a essência do espírito da lei

A Era Axial judaica foi limitada pelas dificuldades da diáspora e do regresso e reinstalação no território, tendo só florescido posteriormente. Durante o ano 1 d.C. a Terra Santa foi ocupada pelos romanos. No ano 66, os zelotas revoltaram-se contra o domínio de Roma, mas em 70 o imperador Vespasiano conquistou Jerusalém e arrasou e incendiou o templo. Os judeus da Palestina, mais conservadores do que os judeus da diáspora, já se tinham preparado para este golpe cruel. Os Essênios e a seita de Qumran já se haviam retirado da sociedade, em ordem a uma purificação que voltaria a sua comunidade num novo templo do espírito. Como os zoroastrianos, ansiavam por um grande batalha no final dos tempos entre os filhos da luz e os filhos das trevas.<sup>32</sup>

As espiritualidades mais avançadas da Era Axial judaica foram desenvolvidas pelos Fariseus. «Acreditavam que toda a Israel fora chamada a ser uma nação santa de sacerdotes e que Deus se manifestaria tanto no templo como no lar mais humilde. Deus estava presente nos mínimos pormenores da vida quotidiana e os Judeus podiam aproximar-se dele sem ritual elaborado. Podiam expiar os pecados por meio de actos de bondade em vez de sacrifícios de animais. A caridade era o mandamento mais importante da lei»<sup>33</sup>.

Na opinião de um famoso fariseu, o rabino Hillel (c. 80 a. C. - 30 d. C.), a essência da *Tora* não era a letra da lei, mas o seu espírito, que resumia na Regra de Ouro de compaixão e bondade. «Numa famosa história talmúdica, dizia-se que um dia um pagão se aproximou de Hillel e prometeu converter-se ao judaísmo se o rabino conseguisse ensinar-lhe toda a *Tora* enquanto ele se aguentava sobre uma perna só. Hillel replicou simplesmente: “O que te for odioso, não o facas ao teu semelhante. Isto é toda a *Tora*; o resto não passa de comentários. Vai e estuda”<sup>34</sup>. A visão religiosa de Hillel contém um forte resíduo de conhecimento tácito, quando invoca que «a essência da *Tora* não é a letra da lei, mas o seu espírito».

«No judaísmo rabínico, o estudo era tão importante quanto a meditação noutras tradições. Era uma busca espiritual: a palavra para “estudo”, *darash*, significava “procurar”, “ir um busca de”. Não conduzia à percepção intelectual das ideias de outrem, mas a uma nova perspectiva. Por isso, a *midrash* (“exegese”) rabínica podia ultrapassar o texto original, descobrir aquilo que o texto não dizia e descortinar uma interpretação totalmente nova; como explicava um texto rabínico: “Questões que não foram desvendadas a Moisés foram desvendadas ao rabino Akiba e à sua geração”. O estudo também era inseparável da acção. Quando o rabino Hillel expôs a Regra de Ouro ao pagão céptico, disse-lhe: “Vai e estuda”. A verdade da Regra de Ouro só seria revelada se fosse posta em prática na vida diária»<sup>35</sup>. Claramente reconhecemos conhecimento tácito nestas perspectivas. O papel da *acção* na religião e diferentes modos de explicitação do encontro tácito do crente com Deus. E para os judeus, «o estudo era um encontro *dinâmico* com Deus».

«As Escrituras não eram um livro encerrado e a revelação não era um acontecimento histórico que sucedera numa época distante. Renovava-se sempre que um judeu confrontava o texto, se abria ao texto e o aplicava à sua própria situação. Esta visão dinâmica podia incendiar o mundo. Não eram, por conseguinte, crenças “ortodoxas”. Ninguém – nem mesmo a voz do próprio Deus – podia dizer a um judeu o que pensar. [...] O ensinamento de Deus já não estava confinado à esfera divina. Fora

promulgado no monte Sinai e, por isso, era possessão inalienável de todo e qualquer judeu. [...] Os rabinos aceitaram plenamente o princípio axial de que a realidade suprema era transcendente e inefável. Ninguém podia ter a última palavra a respeito de Deus. [...] A realidade que experimentavam não correspondia à essência da divindade. Nenhuma teologia podia ser definitiva. Os rabinos sugeriam com frequência que no monte Sinai cada israelita sentira Deus de forma diferente. Por assim dizer, Deus adaptara-se a cada pessoa “segundo a compreensão de cada um”. Aquilo a que chamamos “Deus” não era o mesmo para todos. Cada profeta sentira um “Deus” diferente, porque a sua personalidade influenciara a sua concepção do divino. Esta profunda reticência continuaria a caracterizar a teologia e o misticismo judaicos»<sup>36</sup>. E este entendimento de Armstrong reforça o encontro da religião judaica com o tácito.

### O Deus da filosofia helénica: uma religião cósmica afastada da espiritualidade

Quando Sócrates foi condenado à morte em 399 a.C., o seu discípulo Platão vê-se profundamente marcado por uma tal violência, e a filosofia platónica vai fugir da violência do mundo para a pureza de uma abstracção. Afirma que a virtude não é um conceito que pudesse ser idealizado a partir de exemplos da vida corrente; era «uma entidade independente, uma realidade objectiva que existia num plano superior ao material»<sup>37</sup>. A palavra grega *idea* não significa ideia no sentido moderno, mas uma “forma”, um “padrão”, uma “essência”. Platão via um mundo de “absolutos” que se representavam de modo imperfeito no mundo da matéria.<sup>38</sup> Como os pitagóricos, entendia o cosmos ordenado segundo uma ordem matemática de números e geometria. «A sua insistência em que o conhecimento era no essencial recordação, mostra que esta dialéctica rigorosa não era friamente analítica, mas intuitiva; a recuperação deste saber inato parecia apanhar de surpresa a própria mente»<sup>39</sup>. «Nós, os modernos é que sentimos que pensar é algo que fazemos. Mas Platão encarava-o como algo que acontecia à mente: os objectos de pensamento eram realidades vivas na *psyche* da pessoa que aprendia a vê-los»<sup>40</sup>.

Na sua obra *A República* procurou mostrar que a justiça era racional e na sua cidade utópica havia muito de elitismo, de uma procriação pelos mais capazes, e da imposição da sua visão de um modo autoritário. Rejeitava o valor da tragédia grega, porque entendia que as pessoas não deviam tolerar o sofrimento e a morte. Platão não era religioso, mas via o cosmos assim criado em si mesmo com mente racional (*nous*) e alma (*psyche*), mas o *nous* de cada ser humano era divino; «cada um possuía um *daimon*, uma centelha divina dentro de si, cujo objectivo era “elevar-nos da terra em direcção ao que nos é afim no céu”. Por isso, os seres humanos viviam num mundo perfeitamente racional, cuja exploração era uma iniciativa ao mesmo tempo científica e espiritual. Platão concebera uma nova religião cósmica, que substituiu a antiga visão olímpica e se tornou na fé do filósofo iluminado. [...] Uma vez fundida com a visão monoteísta, permaneceria como visão cosmológica basilar da Europa Ocidental até ao século XII da era cristã. [...] Quando, cientificamente, investigavam a terra, mergulhavam no mistério divino»<sup>41</sup>.

Mas em *Leis* afastou-se ainda mais de valores da Era Axial. «A primeira obrigação da polis era inculcar “os pensamentos correctos acerca dos deuses e, depois, viver de acordo com isso: ou bem, ou sem ser bem”. A fé correcta vinha em primeiro lugar;

o comportamento ético apenas em segundo. A teologia ortodoxa era o pré-requisito essencial da moral. [...] Para Platão, a fé correcta era obrigatória, tão importante que um “conselho nocturno” devia vigiar as opiniões teológicas dos cidadãos»<sup>42</sup>. Nenhum pensador dos tempos da Era Axial havia posto tanta ênfase na metafísica. E este modo de ver as coisas moldou muito a actuação da Igreja cristã na Idade Média. «A Igreja feudal não conseguia suportar que um grupo de homens tivesse liberdade de pensamento e acção e tentasse construir um mundo melhor, à margem do catolicismo estabelecido, e decidiu exterminá-los. E esses mesmos defenderam a sua liberdade com a vida»<sup>43</sup>. Não se coloca em questão a autoridade da Igreja Católica sobre matérias de fé. O que se rejeita é que, ao contrário de valores alcançados já na Era Axial e defendidos mais tarde pelo próprio Jesus, tenha colocado a religião acima da vida.

«O ideal de Platão tinha azedado. Tornara-se coercivo, intolerante e punitivo. Platão procurava impor virtude a partir do exterior, não confiava no impulso da compaixão, e tornou a sua religião filosófica totalmente intelectual. A Era Axial gregaria daria maravilhosos contributos à matemática, dialéctica, medicina e ciência, mas estava afastar-se da espiritualidade»<sup>44</sup>.

O seu aluno mais brilhante, Aristóteles, tornou-se muito crítico sobre a perspectiva platónica de que o mundo ideal era mais real do que o universo material. Aristóteles entendia haver muita beleza a descobrir no mundo fenomenológico se um filósofo soubesse como servir-se da razão.<sup>45</sup> «A *theoria*, a procura da verdade pela verdade, era a “forma”, ou objectivo final do homem. [...] Em certos aspectos, a *theoria* era semelhante aos estados de transe alcançados por alguns dos outros sábios da Era Axial, que também buscavam realizar o seu potencial humano, procurando uma alegria que não se corrompe nem desvanece e a auto-suficiência absoluta. Mas esses sábios haviam tentado ir além da razão e do *logos*»<sup>46</sup>.

«A filosofia produzira um novo Deus, mas não tinha nada em comum com Javé. [...] Aristóteles pusera o Ocidente no caminho da ciência e esta, cerca de dois mil anos após a primeira Era Axial, iniciaria uma Grande Transformação»<sup>47</sup>.

## Os começos do cristianismo e a proibição do ódio

Karen Armstrong aborda a figura de Jesus segundo a perspectiva da Era Axial como uma figura moral, um homem excepcional, mas praticamente desprovido de divindade. Tal temática será retomada em capítulos seguintes mas, por agora, centremo-nos na visão desta historiadora. «O cristianismo começou como mais um movimento do século I que tentava encontrar uma nova maneira de ser judeu. Concentrava-se na vida e morte de um galileu, curandeiro pela fé, que foi crucificado pelos Romanos por volta do ano 30 d.C.; os seus seguidores afirmavam que ele se erguera de entre os mortos. Acreditavam que Jesus de Nazaré era o há muito esperado messias judeu, que em breve regressaria em glória para inaugurar o reino de Deus na Terra. Era “filho de Deus”, expressão que usavam no sentido judaico de alguém a quem fora atribuída uma missão especial por Deus e que gozava de intimidade privilegiada com ele. [...] Jesus não tinha a intenção de fundar uma nova religião e era profundamente judeu. Muitas das suas afirmações, registadas nos Evangelhos, assemelhavam-se aos ensinamentos dos Fariseus. Como Hillel, Jesus

ensinava uma versão da Regra de Ouro. Como os rabinos, acreditava que o mandamento de amar a Deus de alma e coração e o próximo como a si mesmo era o maior *mitzvot* da *Tora*.

A pessoa que fez do cristianismo uma religião gentia foi Paulo, o primeiro escritor cristão, que acreditava que Jesus fora também o messias, o ungido (em grego, *christos*). Paulo era um judeu da diáspora, natural de Tarso, na Cilícia; antigo fariseu, escreveu em coiné. Servindo de ponte entre dois mundos, estava convencido de que tinha uma missão junto dos *goyim*, as nações estrangeiras: Jesus fora o messias para os Gentios, tanto quanto para os judeus. Paulo possuía a visão universal — “incomensurável” — da Era Axial. Deus sentia “preocupação com todos”. Estava convencido de que a morte e a ressurreição de Jesus criara uma nova Israel, aberta à humanidade inteira<sup>48</sup>.

Quando escreveu aos seus convertidos de Filipos, na Macedónia, já vinte e cinco anos depois da morte de Jesus, «Paulo citava um antigo hino cristão que mostra que, desde o princípio, os cristãos haviam sentido a missão de Jesus com uma *kenosis* [um esvaziamento do eu]. [...] Devido a esta “descida” humilhante, Deus exaltara-o e deralhe o título supremo de *kyrios* (“Senhor”), para glória de Deus Pai. Esta visão não diferia muito do ideal do *bodhisattva*, que abandonava voluntariamente a beatitude do nirvana em intenção da humanidade sofredora. Os cristãos acabaram por olhar para Jesus como um avatar de Deus, que, por amor, fizera uma “descida”, dolorosa a fim de salvar a raça humana»<sup>49</sup>.

«Jesus era o modelo paradigmático dos cristãos. Ao imitá-lo, gozariam de uma vida mais perfeita como “filhos de Deus”. [...] O próprio Paulo afirmava que transcendera o seu limite do eu individual. “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”. Era a antiga religião arquetípica numa nova configuração axial, dominada pela virtude da caridade. Os cristãos que se seguiram teriam em alto apreço a ortodoxia, a aceitação do “ensinamento correcto”. Acabariam por comparar a fé à crença. Mas Paulo teria achado isso difícil de perceber. Para ele, a religião tinha que ver com a *kenosis* e a caridade. Aos olhos de Paulo, as duas eram inseparáveis. Podíamos ter uma fé que movesse montanhas, mas essa fé era inútil sem caridade. Aos olhos de Paulo as duas eram inseparáveis»<sup>50</sup>.

«Os Evangelhos, escritos entre 70 d.C. e cerca de 100 d.C. seguem a linha de Paulo. Não apresentam Jesus a ensinar doutrinas, como a da Santíssima Trindade ou do pecado original, que posteriormente seriam de rigor. Em vez disso, mostram Jesus a praticar aquilo a que Mozi chamaria *jian ai*, “preocupação com todos”. Para desânimo de alguns dos seus contemporâneos, Jesus convivia frequentemente com pecadores — prostitutas, leprosos, epilépticos e cobradores de impostos de Roma. O seu comportamento lembrava muitas vezes a prática das chamadas “qualidades incomensuráveis” de Buda, porque parecia que não excluía ninguém do seu raio de preocupação. Insistia com os seus seguidores para que não julgassem os outros. [...] Parece que Jesus foi também um homem da *ahimsa*. “Ouvistes o que foi dito: ‘Olho por olho, dente por dente’”, disse à multidão no Sermão da Montanha. “Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, aquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda”. Quando foi preso, não deixou que os seus seguidores lutassem por ele: “Pois todos os que pegam na espada pela espada perecerão”. Morreu perdoadando aos seus executores. Um dos seus ensinamentos mais admiráveis — e, como nos dizem os especialistas, talvez o mais autêntico — proibia todo o ódio»<sup>51</sup>.

## Os começos do islamismo: a luta numa posição subordinada

«O florescimento final da Era Axial ocorreu na Arábia do século VII [d. C.], quando o profeta Maomé levou o Alcorão, escritura de inspiração divina, ao povo do Hijaz. Evidentemente, Maomé nunca ouvira falar da Era Axial, mas é provável que tivesse compreendido o conceito. O Alcorão não pretende ser uma nova revelação, mas simplesmente reafirmar a mensagem que fora dada a Adão, o pai da humanidade, que foi também o primeiro profeta. Insistia em que Maomé não viera substituir os profetas do passado, mas retornar à fé primordial de Abraão, que viveu antes da Tora e dos Evangelhos. [...]. Como todos os grandes sábios axiais, Maomé viveu numa sociedade violenta e em que se transgrediam os antigos valores morais. A Arábia foi apanhada num ciclo vicioso de guerras tribais, em que uma vingança levava inexoravelmente a outra. Foi também uma época de progresso económico e material. [...] Quando Maomé recebeu a primeira revelação, por volta de 610 d.C., muitos árabes convenceram-se de que Alá, o Deus Supremo do seu panteão, era idêntico ao Deus dos judeus e dos cristãos. De facto, os árabes cristãos fazem muitas vezes a peregrinação à Caaba, comumente considerada santuário de Alá em Meca, ao mesmo tempo que os pagãos. Uma das primeiras coisas que Maomé pediu que os convertidos fizessem foi que rezassem de frente para Jerusalém, a cidade dos judeus e dos cristãos, cujo Deus iam agora adorar»<sup>52</sup>.

«Uma vez que haviam recebido revelações válidas próprias, não se exigia aos judeus nem aos cristãos [...] que aderissem à nova religião árabe, a menos que expressamente o desejassem. [...] Foi esta a política que permaneceu no Império Muçulmano muito depois da morte de Maomé. Até meados do século VIII d.C., a conversão ao islamismo não era encorajada. Partia-se do princípio de que o islamismo era a religião dos Árabes, os descendentes de Ismael, filho de Abraão, assim como o judaísmo era a religião dos filhos de Isaac e Jacob e o cristianismo era para os seguidores dos Evangelhos»<sup>53</sup>. O islamismo, como outros religiões, era uma religião de exclusão. Só o cristianismo, não obstante inúmeras vicissitudes históricas contraditórias, procurou ser uma religião de inclusão.

«A religião de Maomé acabaria por se chamar *islam* (“rendição”); os “muçulmanos” são os homens e mulheres que fizeram a rendição existencial das suas vidas a Deus. Isto leva-nos de imediato ao âmagô da Era Axial. O pedido de Maomé aos convertidos de se prosternarem em oração (*salat*) várias vezes por dia foi duro para os Árabes, que não aprovam a monarquia e consideram degradante rastejar no chão como escravos. Mas a postura física destinava-se a ensiná-los num nível mais profundo do que o racional o que exigia o *islam*: a transcendência do ego, que se pavoneia, se atavia, toma atitudes afectadas e chama continuamente as atenções sobre si»<sup>54</sup>.

«Meditando nos mistérios da criação, os muçulmanos aprenderiam a comportar-se com generosidade semelhante. Graças à bondade de Alá, havia ordem e fertilidade em vez de caos e esterilidade. Se os muçulmanos seguissem o seu exemplo, descobririam que as suas próprias vidas haviam sido transfiguradas. Em vez de se caracterizarem por uma barbária egofista, adquiririam requinte espiritual.

A nova religião enraiveceu os interesses estabelecidos de Meca, que não aprovava o seu espírito igualitário; as famílias mais bem-sucedidas perseguiram os muçulmanos e tentaram assassinar o profeta Maomé e outras setenta famílias muçulmanas acabaram por ver-se obrigados a fugir para Medina, a cerca de trezentos e setenta quilómetros para norte. No contexto da Arábia, onde o valor mais sagrado era os laços de sangue, isso foi



igual a uma blasfêmia. Era inaudito abandonar a família e fixar residência permanente com uma tribo com a qual não havia laços de consanguinidade. [...] O islamismo não era uma religião da *ahimsa*, mas o Alcorão só permitia guerras defensivas. Condenava a guerra como “um mal atemorizador” e proibia os muçulmanos de iniciar hostilidades. A agressão era estritamente proibida; não deviam realizar-se ataques de apropriação»<sup>55</sup>.

«A palavra *jihad* não significava Guerra Santa. O seu significado original era “luta”. Era difícil pôr em prática a vontade de Deus num mundo cruel e perigoso e aos muçulmanos ordenava-se que fizessem um esforço em todas as frentes: social, económica, intelectual e espiritual. Por vezes pode ser preciso lutar, mas uma tradição importante e altamente influenciadora coloca a guerra em posição subordinada»<sup>56</sup>.

### Os programas de acção das religiões do Livro

Durante a Era Axial sempre houve pessoas que não estiveram à altura dos ideais do tempo. Por isso houve superstições, exclusões, crueldades e mesmo atrocidades. Quando as guerras assolam as regiões e as sociedades, o que sobressai são os ódios e os horrores que sufocam as boas ideias. Ao longo dos tempos, todavia, os sábios axiais aportaram soluções profundamente semelhantes por caminhos muito diversos. Tal sugere que haviam descoberto algo de importante acerca do modo como funcionavam os seres humanos. «Independentemente das suas “crenças religiosas” [...], todos eles concluíram que, se as pessoas fizessem um esforço disciplinado para se reeducarem, passariam por um aperfeiçoamento da sua humanidade. [...] Os seus programas tinham por objectivo erradicar o egoísmo, que é o grande responsável pela nossa violência, e promover a espiritualidade empática da Regra de Ouro. Isto, achavam eles, introduziria as pessoas numa dimensão diferente de experiência humana. [...] A questão não era descobrir primeiro a fé em “Deus” e viver depois uma vida compassiva. A prática da empatia disciplinada produziria sugestões de transcendência»<sup>57</sup>.

Os seres humanos estão preparados mental, física e verbalmente para a sua sobrevivência em tempos pré-históricos, atacando para caçar e *lutar pela posse* de alimentos, utensílios e abrigo, bem como pela auto-defesa. «Mas se, como descobriram os sábios, cultivássemos com método uma disposição mental totalmente diferente, experimentaríamos um estado de consciência alternativo. A consistência com que os sábios axiais — de forma completamente independente — retornaram à Regra de Ouro pode dizer-nos algo importante sobre a estrutura da nossa natureza»<sup>58</sup>. Sob o ponto de vista psicológico, podemos mesmo dizer que o homem surge espontaneamente como religioso; mas um homem sem Deus não está doente psicicamente.<sup>59</sup>

Quando nos sentíssemos tentados a dizer mal de alguém, se pensássemos como nos sentiríamos se tal fosse dito a nosso respeito e nos abstivéssemos, estaríamos a superar-nos e a alcançar um momento de transcendência. E se essa atitude se tornasse habitual, as pessoas estariam a viver para lá dos limites do egoísmo. O rabino Hillel considerava isto a essência da religião.

«Os sábios axiais punham no topo da agenda o abandono do egoísmo e a espiritualidade da compaixão. Para eles, a religião era a Regra de Ouro. Concentravam-se naquilo de onde as pessoas deviam transcender-se: a cupidez, o egoísmo, o ódio e a violência».<sup>60</sup>



«Se as pessoas se concentrassem naquilo *para onde* esperavam transcender-se e se tornassem dogmáticas, podiam desenvolver uma estridência inquisitorial que era, na terminologia budista, “inábil”. Não se pretende dizer que toda a teologia deve ser descartada ou que as crenças convencionais sobre Deus ou a verdade suprema estão “erradas”. Mas — é muito simples —, não conseguem expressar toda a verdade. Um valor transcendente é o que, pela sua própria natureza, não pode ser *definido* — palavra que no sentido original significa “pôr limites em”. O cristianismo, por exemplo, tem dado grande importância à ortodoxia doutrinal e muitos cristãos não conseguem imaginar a religião sem as suas convicções convencionais. Está perfeitamente bem, uma vez que estes dogmas exprimem muitas vezes uma verdade espiritual profunda. O teste é simples: se as convicções das pessoas — seculares ou religiosas — as tornam beligerantes, intolerantes e rudes para com a fé dos outros, é porque não são “hábeis”. Se, porém, as suas convicções as impelirem a agir compassivamente e a respeitar o estranho, então são boas, prestáveis e fiáveis. É este o teste da verdadeira religiosidade em cada uma das principais tradições»<sup>61</sup>.

«Em vez de abandonarmos as doutrinas religiosas, devíamos procurar o seu cerne espiritual. Um ensinamento religioso nunca é simplesmente uma declaração de facto objectiva: é um *programa de acção*. Paulo citava aquele antigo hino cristão aos Filipenses não para expor a lei da encarnação, mas para os incitar a praticar também eles a *kenosis*. Se agissem como o Cristo, descobririam a verdade das suas crenças acerca dele. Do mesmo modo, a doutrina da Santíssima Trindade destinava-se em parte a lembrar aos cristãos que não podiam pensar em Deus como simples personalidade e que a essência divina estava fora do seu alcance. Alguns consideraram a doutrina da Santíssima Trindade uma tentativa de ver o divino em termos de relação ou comunidade; outros discerniram uma *kenosis* no seu âmago. Mas o propósito da doutrina é inspirar contemplação e acção ética. No século XIV d. C., os teólogos ortodoxos gregos desenvolveram um princípio sobre teologia que nos transporta ao âmago da Era Axial. Qualquer afirmação sobre Deus, diziam eles, devia ter duas qualidades: devia ser *paradoxal*, para nos recordar que o divino não cabe nas limitadas categorias humanas, e *apofática*, conduzindo-nos ao silêncio»<sup>62</sup>.

Já anteriormente aos teólogos ortodoxos gregos, os Padres da Igreja no século VI d.C. haviam desenvolvido uma teologia pela negativa. E, por sua vez, o seu pensamento havia sido profundamente influenciado por Plotino (205-270 d. C.) e pelos neoplatónicos. Mas na perspectiva de um conhecimento tácito de Deus, a ortodoxia doutrinal e os dogmas devem ser tomados como *explicitações* do tácito que, como elementos *fiduciários* de uma matriz, permitem a coesão e a fidelidade de uma comunidade religiosa que usa a mesma linguagem e pensa do mesmo modo, mas não deveriam conduzir à exclusão inquisitorial dos outros que não recorrem aos mesmos elementos de confiança. A questão é inevitável, por comparação com a ciência. As comunidades científicas são autoritárias e dogmáticas com os seus paradigmas. Mas não são «*estridentes*» com os mesmos paradigmas. Bem pelo contrário, os paradigmas científicos são *silenciosos* para serem eficientes na pesquisa da natureza e na resolução de problemas.<sup>63</sup>

E AS IGREJAS nas suas estridências dogmáticas terão sido eficientes no encontro e na exploração do Reino de Deus? Não foi com certeza a estridência dogmática o que os Chefes maometanos do Niassa reconheceram nos ensinamentos do seu bispo cristão, D. Eurico Dias Nogueira: «Nos tempos antigos os cristãos e maometanos não

eram amigos, mas agora aqui no Niassa já são, porque o Senhor Bispo ensinou que todos somos irmãos e que Deus é Pai de todos: cristãos e maometanos e mesmo os de outras religiões»<sup>64</sup>.

A estridência dogmática pode corresponder a «uma *protecção* exercida sobre os *símbolos* pelo aparelho institucional» evitando os riscos de os sujeitos exteriores ao grupo conferir sentidos novos aos mesmos símbolos.<sup>65</sup> Mas a estridência dogmática a nível do cristianismo tem também contextos históricos e de concepção do poder. Um primeiro é o da divisão política do Império Romano que cindiu o império em duas partes, uma de expressão grega, outra de expressão latina, o que deu expressão política a uma diferenciação de culturas. O espírito romano de índole pragmático, com o direito, um corpo de sistematização jurídica, na construção, estradas, pontes, aquedutos, na organização militar. O espírito grego bastante mais especulativo.

A língua constitui um instrumento de comunicação e, portanto, de permuta de conceitos. No Ocidente da Europa as ideias circulavam através do latim; mas o Império Romano do Oriente, a partir de 395, foi-se tornando cada vez mais grego do que latino, e a comunicação cultural entre as duas partes foi-se esbatendo. Quase só circulava o que era traduzido, pois no Ocidente muito poucos sabiam grego. Apesar de partilharem uma matriz cristã comum, o fosso criado acabou por ser institucionalizado pelo cisma de 1054, e ergueu-se como mais um obstáculo ao intercâmbio de ideias e permuta de experiências.<sup>66</sup>

Acrescem as diferenças de concepções sobre o poder político. Na Europa Ocidental, de tradição feudal caracterizada por relações de vassalagem, isto é, por um contrato entre homens livres, o poder político é de origem contratual. Na Europa Bizantina predominou uma concepção providencialista do poder político, que remonta a Constantino, em que os soberanos se consideravam escolhidos por Deus para proteger a Igreja. Daí a subordinação da Igreja ao Estado, pelo que cabia aos imperadores convocar os concílios, nomear os patriarcas, etc. — o *cesaropapismo*. Já no Ocidente medieval se verificou o oposto, um *papocesarismo*, em que a Igreja usurpou as funções do Estado. É neste contexto que o papa Inocêncio III depôs o nosso rei D. Sancho II, e que o papa Urbano II convoca uma cruzada e declara a guerra santa.<sup>67</sup>

No que concerne ao islamismo, «a matriz fundamental da civilização muçulmana é ocidental. [...] Os seus fundamentos assentam no Islão, que é uma religião do tronco abraâmico e de tipo ocidental. Dir-se-ia que constitui como que uma versão universalista do judaísmo, no espírito e no conteúdo mais próxima deste do que do cristianismo, a que historicamente se parece ligar através do elo, um tanto obscuro, de um judeo-cristianismo tardio, de que é testemunho a chamada literatura pseudo-clementina. Pela sua insistência quase obsessiva no monoteísmo, pelo seu espírito formalista e pela rejeição dos mistérios fundamentais do cristianismo da grande igreja, o Islão retoma, por assim dizer, o judaísmo, despindo-o do carácter unilateral, estritamente étnico que este evidenciava. Se, no aspecto religioso, as raízes da civilização muçulmana mergulham no judaísmo, os aspectos laicos da sua civilização assentam no pensamento grego, graças à tradução em siríaco, depois da crise monofisista, de inúmeras obras de filosofia, ciência e até literatura, que mais tarde, sob Omíadas, começaram a ser vertidas do siríaco para o árabe»<sup>68</sup>.

«Se os conceitos fundamentais dos muçulmanos, como sejam o conceito de Deus, o conceito de tempo e o conceito de história, são idênticos aos dos judeo-cristãos,

noutros aspectos existem, não obstante, importantes diferenças. A maior diferença entre a civilização muçulmana e a cristã reside, certamente, na concepção das relações entre o poder espiritual e o poder temporal, uma vez que no seio do Islão se não coloca nem o problema do *cesaropapismo* nem o do *papocesarismo*, por não se fazer distinção entre poder político e poder religioso. Os xiitas recriaram um clero, mas trata-se de um caso de certo modo marginal, que, não talvez por mero acaso, vingou sobretudo no Pérsia, onde existia uma tradição indo-europeia de separação dos poderes religioso e político. De resto, o Islão é essencialmente uma comunidade religiosa que se apoderou do poder político e cujo chefe, o califa ou vigário do Profeta, exerce, pelo menos teoricamente, os dois poderes, espiritual e secular»<sup>69</sup>.

## Religião e violência

Armstrong permite-nos mais um passo nesta longa caminhada: «Séculos de desenvolvimento institucional, político e intelectual tenderam a obscurecer a importância da compaixão na religião. A religião que domina o discurso público parece demasiadas vezes expressar egoísmo institucional: “A minha fé é melhor do que a tua!” [...] A religião fundamentalista absorveu a violência dos nossos tempos e desenvolveu uma visão polarizada, de modo que, como os antigos zoroastristas, os fundamentalistas por vezes dividem a humanidade em dois campos hostis, com o fiel, entrincheirado no seu bastião, empenhado numa guerra mortífera contra os “malfeitores”»<sup>70</sup>.

«Os críticos religiosos tem razão quando chamam a atenção para uma relação entre a violência e o sagrado, porque o *homo religiosus* sempre se preocupou com a crueldade da vida. O sacrifício de animais — prática universal da Antiguidade — era um acto espectacularmente violento destinado a canalizar e controlar a agressividade que nos é inerente e que talvez tivesse origem na culpa sentida pelos caçadores do Paleolítico quando abatiam os seus semelhantes. As Escrituras reflectem muitas vezes o contexto agonístico de onde emergiram. Não é difícil encontrar uma justificação religiosa para matar. Se analisados isoladamente da tradição no seu todo, os textos individuais, por exemplo, na Bíblia hebraica, no Novo Testamento ou no Alcorão, facilmente poderão ser usados para sancionar a imoralidade da violência e da crueldade. As escrituras foram constantemente usadas deste modo e a maioria das tradições religiosas possui episódios vergonhosos no seu passado. Nos nossos próprios dias, no mundo inteiro, há gente que recorre ao terrorismo de inspiração religiosa. Às vezes são impelidos pelo medo, pelo desespero e frustração; outras vezes, por um ódio e uma raiva que violam totalmente o ideal axial. O resultado é que a religião está implicada em alguns dos episódios mais negros da história recente»<sup>71</sup>.

Os sábios axiais dão-nos dois conselhos importantes: um exercício de autocritica e um agir de forma prática e eficaz. A respeito do primeiro, em vez de recriminar acrimoniosamente “o outro”, devemos examinar o nosso próprio comportamento. Jesus disse aos seus seguidores que não censurassem o cisco no olho do vizinho enquanto ignoravam a trave que tinham no seu. A piedade da Era Axial exigia que as pessoas se responsabilizassem pelos seus actos. A doutrina indiana do *carma* insistia em que todas as nossas obras têm consequências duradouras; censurar os outros sem examinar de que forma os nossos próprios erros podem ter contribuído para uma

situação desastrosa era “inábil”, irrealista e irreligioso. Antes de exigirmos ruidosamente que outra religião abdique de determinados actos, devíamos olhar para as nossas próprias tradições, escritos e história — e emendar o nosso próprio comportamento. Os secularistas também deviam procurar sinais de fundamentalismo secular, muitas vezes tão ruidosamente intolerante no que se refere à religião quanto algumas formas de religião o são no que se refere ao secularismo. Na sua própria e curta história, o secularismo também tem as suas catástrofes: Hitler, Estaline, Pol Pot e Saddam Hussein provam que a exclusão militante da religião da política pode ser tão letal como uma cruzada piedosa.<sup>72</sup>

No campo da acção, os sábios axiais, quando deparavam com agressividade nas suas próprias tradições, não fingiam que ela não existia. Trabalhavam vigorosamente reescrevendo e reorganizando os rituais e os escritos, a fim de eliminarem a violência que se acumulava com os tempos.<sup>73</sup> Numa acção dupla, intelectual e espiritual. «Nestes tempos perigosos, precisamos de uma nova visão, mas, como incansavelmente explicavam os sábios axiais, a compreensão religiosa não é apenas intelectual. [...] A compreensão só surge após a *kenosis* intelectual, quando percebemos que nada sabemos e a nossa mente se “esvazia” de ideias recebidas. Os sábios axiais não eram tímidos a questionar assunções fundamentais e nós, que enfrentamos os problemas do nosso tempo, necessitamos de possuir uma mente constantemente aberta a novas ideias. Vivemos num período de grande medo e dor. A Era Axial ensinou-nos a enfrentar o sofrimento, facto inelutável da vida humana. Só admitindo o nosso próprio sofrimento podemos aprender a viver com empatia pelo outro»<sup>74</sup>. E de uma empatia que não pode limitar-se ao nosso grupo.

«A Era Axial foi um período de genialidade espiritual; quanto a nós, vivemos numa era de genialidade científica e técnica, mas a nossa educação espiritual é muitas vezes subdesenvolvida»<sup>75</sup>. Com efeito, a mesma ideia perpassa no arquitecto Raul Lino, «se a humanidade tivesse progredido moralmente no mesmo passo que no campo das ciências, hoje seríamos todos santos»<sup>76</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 365.

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> Walter Van Herck, “The Role of Tacit Knowledge in Religion”, *Tradition & Discovery*, vol. 26, nº 2, 21-30 (1999-2000); p. 24.

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> *Id.*, p. 25.

<sup>6</sup> Joseph Kroger, “Can Theology be Tacit? A Review Essay on Personal Catholicism”, *Tradition & Discovery*, vol. 28, nº 1, 23-27 (2001-2002); pp. 25-27.

<sup>7</sup> Marty Moleski, “Evangelical Catholicism and the Tacit Dimension of Theology”, *Tradition & Discovery*, vol. 28, nº 1, 31-32 (2001-2002).

<sup>8</sup> Anselmo Borges, “Religião e Diálogo Inter-religioso”, Imprensa da universidade de Coimbra, Colecção Estado da Arte, 2010, pp. 19, 20.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 70.

<sup>10</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 365.

<sup>11</sup> *Id.*, p. 366.

<sup>12</sup> *Id.*

<sup>13</sup> *Id.*

- <sup>14</sup> *Id.*, pp. 366, 367.
- <sup>15</sup> *Id.*, pp. 367, 368.
- <sup>16</sup> *Id.*, p. 369.
- <sup>17</sup> Boorstin, *ob. cit.*, pp. 26, 27.
- <sup>18</sup> *Id.*, p. 29.
- <sup>19</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 369.
- <sup>20</sup> *Id.*, pp. 369, 370; italic nosso.
- <sup>21</sup> Boorstin, *ob. cit.*, p. 28.
- <sup>22</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 340; itálicos nossos.
- <sup>23</sup> *Id.*, p. 31.
- <sup>24</sup> *Id.*, pp. 32, 33.
- <sup>25</sup> *Id.*, p. 33.
- <sup>26</sup> *Id.*, p. 370.
- <sup>27</sup> *Id.*, p. 371.
- <sup>28</sup> *Id.*, pp. 371, 372.
- <sup>29</sup> *Id.*, p. 373.
- <sup>30</sup> *Id.*, p. 374.
- <sup>31</sup> *Id.*, p. 281.
- <sup>32</sup> *Id.*, pp. 375, 376.
- <sup>33</sup> *Id.*, p. 376.
- <sup>34</sup> *Id.*.
- <sup>35</sup> *Id.*.
- <sup>36</sup> *Id.*, pp. 378, 379.
- <sup>37</sup> *Id.*, p. 313.
- <sup>38</sup> *Id.*, p. 314.
- <sup>39</sup> *Id.*, p. 316.
- <sup>40</sup> *Id.*, p. 317.
- <sup>41</sup> *Id.*, pp. 320-321.
- <sup>42</sup> *Id.*, p. 322.
- <sup>43</sup> C. Allende, F. Amalfi, T. Gómez, “Lugares Sagrados”, Círculo de Leitores, Rio de Mouro, p. 37.
- <sup>44</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 323.
- <sup>45</sup> *Id.*, p. 324.
- <sup>46</sup> *Id.*, pp. 324, 325.
- <sup>47</sup> *Id.*, pp. 326, 327.
- <sup>48</sup> *Id.*, p. 379.
- <sup>49</sup> *Id.*, p. 380.
- <sup>50</sup> *Id.*, pp. 380, 381.
- <sup>51</sup> *Id.*, p. 381.
- <sup>52</sup> *Id.*, pp. 382, 383.
- <sup>53</sup> *Id.*, p. 383.
- <sup>54</sup> *Id.*.
- <sup>55</sup> *Id.*, p. 384.
- <sup>56</sup> *Id.*, p. 385.
- <sup>57</sup> *Id.*, p. 387.
- <sup>58</sup> *Id.*, p. 388.
- <sup>59</sup> Godin, *ob. cit.*, pp. 31, 61.
- <sup>60</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 388.
- <sup>61</sup> *Id.*, pp. 388, 389.
- <sup>62</sup> *Id.*, p. 389.
- <sup>63</sup> I. Stengers e J. Shandler, “Les Concepts Scientifiques”, Gallimard, Paris, 1991, págs. 13-14; p. 18.
- <sup>64</sup> Eurico Dias Nogueira, “Memórias do Arcebispo”, Editorial Notícias, Lisboa, 2003, Anexo V, p. 182.
- <sup>65</sup> Godin, *ob. cit.*, pp. 59, 60.
- <sup>66</sup> Luís Filipe F. R. Thomaz, “O Sueste Asiático entre Oriente e Ocidente”, em *Diálogo de Civilizações*, pp. 57-74, pp. 59, 60.
- <sup>67</sup> *Id.*, p. 61, 62.
- <sup>68</sup> *Id.*, p. 63.
- <sup>69</sup> *Id.*, p. 65.

<sup>70</sup> Armstrong, *ob. cit.*, p. 389.

<sup>71</sup> *Id.*, p. 390.

<sup>72</sup> *Id.*, pp. 390, 391; *itálico nosso*.

<sup>73</sup> *Id.*, p. 391.

<sup>74</sup> *Id.*, p. 392.

<sup>75</sup> *Id.*, pp. 393, 394.

<sup>76</sup> José Cornélio da Silva, “Raul Lino”.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAP. 10.  
JESUS E AS RELIGIÕES CRISTÃS

«A Idade Axial tinha chegado ao fim. Durara trezentos anos — desde finais do século VII a finais do século IV a. C. Muito tempo. Na China de Confúcio, assistira ao desabrochar da racionalidade e da moderação cortês, bem como às profundezas místicas exploradas pelo tau de Lao-Tsu. Na Índia, a grande era produzira o exemplo inefável de Gautama Buda, que reformou o caos dos sistemas mais antigos e revelou o caminho para a paz espiritual. No Irão, o sacerdote Zaratustra falara aos Persas, que levaram a cerimónia do fogo e a visão zoroastriana de uma batalha cósmica entre o Bem e o Mal para lá das fronteiras da Mesopotâmia, situada entre os lendários Tigre e Eufrates, no fértil delta onde a civilização se manifestara pela primeira vez. Junto ao limite oeste da Mesopotâmia, nos pequenos e instáveis reinos de Israel e Judá, o advento dos profetas hebraicos viera dar ao bizarro monoteísmo do seu singular povo uma visão ética tão profunda que os Judeus nunca conseguiram esquecê-la totalmente. Na ilhas e penínsulas da Grécia, a Idade Axial testemunhara o florescimento daquilo que viria a chamar-se “Filosofia” o amor do conhecimento pelo conhecimento — e de uma nobre “política” (outra palavra grega) que tomou o nome de “democracia”. Na mesma época e no mesmo lugar, foi inventado o Drama, dividido em “tragédia” e “comédia”, num teatro que nunca foi igualado, e feitas as primeiras tentativas de escrever aquilo a que os Gregos chamavam “História”.

Estes diferentes desenvolvimentos dentro dos limites destas culturas antigas apresentavam certamente similitudes. [...] “Em todas estas civilizações encontramos literacia, uma complexa organização política que combinava um governo central e poder local, planeamento urbano, uma tecnologia metalúrgica avançada e a prática da diplomacia internacional. Em todas estas civilizações há uma tensão profunda entre poderes políticos e movimentos intelectuais. Em todas elas detectamos tentativas de introduzir uma maior pureza, uma maior justiça, uma maior perfeição e uma explicação mais universal das coisas. Novos modelos de realidade — mística, profética ou racionalmente apreendidos — são propostos como crítica, e alternativa, aos modelos prevalecentes”. No entanto, estes desenvolvimentos culturais decorreram em paralelo. Nunca se interceptaram, nunca se influenciaram reciprocamente a não ser de formas muito marginais, de modo que o mundo que se nos depara quando sobe o pano para o século III a.C. é ainda um mundo de sociedades separadas, cada uma delas encapsulada pela sua língua e valores característicos, cada uma delas com a sua Idade de Ouro situada no passado, povoada pelos seus próprios heróis. [...] Mas



já em finais do século IV [a.C.] esta exclusividade cultural começara a dissolver-se; e, no tempo de Jesus, a maior parte do mundo antigo — da Ásia Menor ao Atlântico, da África Setentrional à orla das florestas geladas que escondiam os bárbaros do Norte — fora já soldada por forças tão poderosas que, exceptuando umas poucas e notáveis roturas, a unidade cultural se tem mantido desde então»<sup>1</sup>.

Alexandre unificou o mundo conhecido por cerca de 320 a.C., e deu-lhe uma língua universal, um grego comum (*koine*), pois os gregos consideravam deficientes todas as línguas excepto a deles. «As línguas trazem consigo valores, e não é possível aprender uma sem adoptar as coisas que a civilização que a desenvolveu considera importantes»<sup>2</sup>. E igualmente as línguas trazem consigo muito conhecimento tácito, com o seu uso e estilo de vida e de acção.

### A auto-revelação de Deus na história humana

E no campo religioso, que visão nos aportou o fim da Era Axial? Como acentua Xabier Pikaza: «Não pode haver “fé” ou interpretação cristã de Jesus sem fundo histórico, pois isso iria contra o cristianismo, já que os cristãos afirmam que a sua fé (a sua interpretação da vida) é inseparável da história e da vida de Jesus. Nesse sentido, devemos afirmar que o cristianismo é herdeiro do judaísmo, que se define como uma “interpretação teísta da história”, contra as religiões orientais, que poderiam definir-se como uma “interpretação sagrada da interioridade”»<sup>3</sup>.

O bispo metodista N. Tom Wright, num diálogo com os filósofos Anthony Flew e Gary R. Habermas, desenvolveu uma abordagem original sobre o cristianismo, tendo afirmado que a sua fé não se apoia somente nos Evangelhos. Tem raízes mais profundas, pois remonta à questão de como os judeus do século I concebiam Deus e a sua acção no mundo. «Falam da palavra de Deus: Deus disse e o que disse foi criado. Deus disse: “Haja luz”, e houve luz. A Palavra de Deus é viva e activa, e em Isaías temos a poderosíssima imagem da Palavra que cai como chuva ou neve e que faz coisas no mundo. Falam da sabedoria de Deus. Isso é evidente sobretudo nos Provérbios, mas também em outras passagens. A sabedoria é quase uma personificação, se quisermos, de uma «segunda personalidade» de Deus. A sabedoria age no mundo, habita em Israel e faz coisas que ajudam os próprios seres humanos a ser sábios. Falam da glória de Deus que habita o Templo. Nunca devemos esquecer que para os judeus do século I o Templo era, por assim dizer, um símbolo da encarnação. [...] Falam então, finalmente, do Espírito de Deus. O Espírito de Deus caiu sobre Sansão no livro dos Juízes, o Espírito de Deus capacita os profetas a serem profetas; o Espírito de Deus habita no interior dos humanos tornando-os capazes de feitos extraordinários para glória de Deus.

Estas cinco vias pelas quais se fala da acção de Deus no mundo eram todas elas vias pelas quais os judeus do século I expressavam a sua crença de que Aquele que conheciam como o Deus Eterno, o Criador do mundo, estava presente e era activo no mundo e, em particular, em Israel»<sup>4</sup>.

«Ora, quando olhamos para os Evangelhos com estas cinco vias (pelas quais se fala de Deus) em mente, descobrimos que Jesus se comporta — não que apenas fala, mas se comporta — como se essas cinco vias se tornassem verdadeiras naquilo que ele faz de uma maneira nova»<sup>5</sup>. Se lermos os Evangelhos «como os historiadores do século I,

podemos ver que as várias acções de Jesus, tomadas em conjunto, o que querem dizer é que toda esta grande história acerca de um Deus que veio para estar com o seu povo está realmente a acontecer. Só que não está a acontecer através da Palavra, da sabedoria e do resto. Essa história está a acontecer numa pessoa e é a história de uma pessoa»<sup>6</sup>.

E já nos podemos aperceber de que, para nós humanos, do perfil das «cinco vias de Deus» emerge algo mais transcendente do que se estivéssemos a lidar com apenas uma ou duas vias. E a pessoa de Jesus surge ao povo de Israel e ao mundo como a emergência transcendental da história deste povo. Um transcendente que também é imanente pois encarnou no mundo.

### Conhecer Jesus numa abordagem histórica

«A crítica psicológica não tem nem a primeira nem a última palavra, tanto na religião como no amor. Mas se as condutas ou as experiências religiosas pretendem, como é o caso no amor realizado, fazer ultrapassar a subjectividade, instaurar uma aliança transformadora para o *eu* e a sua rede de relações, devem confirmar os seus pontos de enraizamento numa realidade que seja *diferente* das próprias necessidades do sujeito que as vive»<sup>7</sup>. Para que o homem religioso, mesmo que místico, não se encontre apenas a si próprio e aos seus desejos, e confunda tal encontro com um encontro com Deus<sup>8</sup>, e para que não fique tão-só ao nível de uma «religião funcional», logo no Capítulo 5 fizemos um apelo à história para a pessoa de Jesus e, para o Ressuscitado. O testemunho da sua “aparição” a um número elevado de discípulas e discípulos e a S. Paulo, em circunstâncias muito diversificadas. É que, como escreveu Anselmo Borges, «sem a convicção de fé dos discípulos de que ele está vivo e é o Vivente em Deus, não haveria cristianismo»<sup>9</sup>. E como bem refere Xabier Pikaza, «não pode haver Igreja nem cristianismo na sua forma actual, sem o estudo e aceitação do Jesus na história, tal como o puseram em relevo os Evangelhos, na segunda metade do século I d.C. Pode haver história sem fé em Jesus; mas não pode haver fé no Jesus cristão sem afirmação da sua história. Nesse sentido, diferentemente do que pode suceder em outras religiões (especialmente nas orientais), a verdade mesma do cristianismo exige um estudo da história de Jesus»<sup>10</sup>.

No contexto de uma leitura histórica de Jesus, no âmbito cultural hispânico, destaca-se a obra de J. A. Pagola “Jesus. Uma abordagem histórica”. «Porque ela (pelas suas repercussões) nos situa perante o tema chave da “importância” da história de Jesus para a fé cristã. Pagola quis escrever um livro “histórico”, contando alguns elementos chave da vida de Jesus, pensando que eles são fundamentais para a vida de Jesus. Ora, alguns críticos ligados ao catolicismo tradicional hispânico acusaram-no de arianismo, dizendo que ele não aceita como definitivo um tipo de leitura e teologia eclesíastica (dogmática) da vida de Jesus. Na opinião de Pagola (e de grande parte dos crentes actuais), a fé cristã tem de fundar-se no Jesus da história, sem partir de uma fé dogmática, isto é, sem impor sobre os Evangelhos (e sobre a história de Jesus) um tipo de dogmática posterior, que não se nega, mas que não se pode introduzir à força nesses Evangelhos. [...] O livro de Pagola é um texto bem organizado, no qual desenvolve de modo sereno alguns traços da figura de Jesus (Judeu, Buscador de Deus, Profeta, Taumaturgo, Mestre, Mártir, Ressuscitado ...), sem apelar a nenhum tipo

de extremismos, mas que suscitou um grande “medo” nalgumas camadas da Igreja. Estas parecem ser as razões dos que criticam, que são importantes porque reflectem um tipo de catolicismo tradicional hispânico. [...] Pagola mostrou que o Cristo da Igreja tem de se ajustar ao Jesus da história, que é um Jesus que busca, a caminho, aberto a diversas interpretações»<sup>11</sup>.

«Aos cristãos interessa-nos muito mais conhecer tudo o que se puder sobre a pessoa e sobre a vida de Jesus, precisamente porque acreditamos que foi por meio de essa pessoa e dessa vida concreta que Deus se nos revelou de forma singular, excepcional e irrepetível»<sup>12</sup>. Os profetas não são aqueles que prevêem o futuro, mas os que falam em nome de uma divindade. Como Jesus afirmou, todos os profetas foram assassinados, pois o *dom* que transmitiam foi tomado como *ameaça*. O mesmo aconteceu com próprio Cristo, que poderíamos ver como último profeta do Antigo Testamento e o primeiro profeta do Novo Testamento. Jesus, porém, é mais do que um profeta. Ele não fala em nome de Deus, mas é Deus que fala através dele. «A sua atitude para com o Pai não consistia em cumprir “leis” ditadas por ele, mas em identificar-se com ele e procurar o que mais lhe agrada: a vida plena dos seus filhos e filhas»<sup>13</sup>.

«Jesus utilizava uma linguagem característica e sugestiva. Os seus ditos breves e penetrantes, os seus aforismos e, sobretudo, as suas belas parábolas eram inconfundíveis. [...] A sua mensagem entroncava na tradição judaica [nas cinco vias], mas não brotava directamente da literatura apocalíptica nem do ensino oficial dos escribas, mas da sua profunda experiência de Deus, que ele procurava comunicar através de uma linguagem simbólica e poética, nascida da vida»<sup>14</sup>. De modo a calar mais profundamente no coração das pessoas, indo para além das suas próprias palavras.

Jesus não compôs alegorias, uma linguagem de sentidos enigmáticos que requerem uma chave de decifração e, por isso, demasiado rebuscada para os camponeses da Galileia. «Contava parábolas que surpreendiam a todos pela frescura e pelo seu carácter simples e penetrante»<sup>15</sup>.

Jesus montou a sua tenda entre os homens para os ajudar a ver mais longe, a descobrir novas formas de viver. Por isso falou «mais de vida, e vida em abundância» e todos poderiam captar a sua mensagem, porque «falava-lhes a partir da vida». «Não ensinava na Galileia uma doutrina religiosa para que os seus ouvintes a aprendessem bem. Anunciava antes um acontecimento que aquela gente devia acolher com júbilo e fé»<sup>16</sup>. «A sua fidelidade ao Pai fazia-o agir de uma maneira criativa, inovadora e audaz. A sua fé era absoluta. Por isso o entristecia tanto a “pouca fé” dos seus seguidores e se alegrava com a grande confiança de uma mulher gentia [ou de um centurião romano]»<sup>17</sup>.

«O reino e Deus, tal como o apresentava, tinha de ser qualquer coisa muito simples, ao alcance de toda a gente. Uma coisa concreta e boa que fosse compreendida até pelos mais ignorantes: para Jesus, a vida estava primeiro que a religião. Ao ouvirem-no falar e, sobretudo, ao verem-no curar os doentes, libertar os endemoninhados e defender os mais desprezados, tinham a impressão que Deus se interessava realmente pela sua vida e não tanto por questões “religiosas” que lhes passavam ao lado»<sup>18</sup>.

*A vida primeiro que a religião.* Quantas vezes as igrejas cristãs se afastaram deste exemplo normativo de humanismo? São infelizmente abundantes os exemplos: a Inquisição, as Cruzadas, nomeadamente a IV, a luta entre cristãos, as intolerâncias religiosas.

Xabier Pikaza apresenta uma outra perspectiva hispânica, a de Senén Vidal, talvez demasiado esquemática: «1) Jesus foi um profeta escatológico da conversão, como

João Baptista, com quem conviveu durante algum tempo. 2) Jesus foi depois mensageiro ou profeta do Reino de Deus na Galileia. [...] Deixou de administrar o baptismo e de anunciar directamente o juízo, para proclamar e pôr em cena a chegada do Reino de Deus, começando pelos mais pobres. Jesus actuou dessa maneira como profeta camponês (na linha do que J. P. Meier chamava “profeta como Elias”), pensando que os camponeses da Galileia se “converteriam”, aceitando a sua mensagem, para subirem com ele a Jerusalém, onde se iniciaria o Reino final. 3) Jesus actuou, por fim, como Messias régio (davídico?) em Jerusalém. Normalmente, ele deveria ter subido a Jerusalém, depois de ter terminado a sua mensagem na Galileia, acompanhado pelos camponeses convertidos, para instaurar o Reino. Mas a sua mensagem na Galileia fracassou (como tinha fracassado a de João Baptista no Jordão), pois a maioria dos camponeses da sua terra não se converteram, nem aceitaram a sua proposta de Reino. Apesar disso, ou talvez por isso, convencido de que devia adiantar a vinda do Reino, Jesus sobe a Jerusalém para anunciar a sua chegada, actuando já como messias real (davídico) e não como simples profeta (como na Galileia). Esta passagem de profeta do Reino (Galileia) a messias régio (Jerusalém) está determinada pela própria dinâmica do Reino, isto é, pela actuação de Deus Libertador da tradição israelita em cujo nome Jesus actuava. [...] São três “retractos” nos quais se expressam os momentos fundamentais da sua vida e movimento dentro do contexto judaico do seu tempo»<sup>19</sup>.

Neste esquema, Juan Estrada reforça ainda o papel de João Baptista nos primeiros passos da vida pública de Jesus: «No Evangelho de Marcos, a missão de Jesus só começa depois da prisão do Baptista (Mc 1, 14-15), contra qualquer simultaneidade, diferentemente dos outros Evangelhos. Quer-se assim realçar as diferentes etapas do movimento de conversão de Israel, começado pelo Baptista e transformado e culminado por Jesus. [...] Não partimos do zero, mas da nossa dependência dos outros, da recepção e assimilação de um código cultural, familiar e religioso, que faz parte da nossa identidade. Jesus inscreve-se num movimento, a corrente penitencial do Baptista, que o afecta e condiciona. Encontra-se entre a multidão que acorre a escutá-lo, convencida de que o Baptista é testemunha de Deus. E a partir daí é preciso atender à experiência que o muda, fazendo-o passar de receptor da palavra do Baptista à de anunciante da chegada do Reino. [...] Sobretudo, o que mudou a vida de Jesus foi o baptismo, no qual teve uma experiência de Deus que lhe mudou a vida. (...) A apresentação de Marcos acentua o repentino e inesperado desta visão (“no instante em que saía da água, viu os céus abertos, o Espírito que descia sobre ele, e ouviu uma voz”): (Mc 1,9-10)»<sup>20</sup>.

### A prova histórica da Ressurreição

O teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga, sobre o tema da ressurreição de Jesus, escreve: «Temos de viver a fé no nosso tempo, na nossa cultura, e não podemos aceitar que aparecem aos modos de hoje como pueris, absurdas ou sem sentido. Ao mesmo tempo, é preciso recuperar a mesma experiência que levou os primeiros discípulos a confessar a sua fé na ressurreição: viver e experienciar o mesmo que eles, mas no quadro concreto da nossa situação cultural»<sup>21</sup>.

«O que sabemos sobre Jesus leva-nos a colocar novas questões que não se podem resolver de maneira puramente histórica (isto é, com o nível de ciência), pois situam-nos,

ao mesmo tempo, perante um plano de “interpretação”, isto é, de hermenêutica, como puseram em destaque os grandes filósofos que vêm tratando do tema, de F. Schleiermacher (princípios do século XIX) a H. G. Gadamer (século XX). Não há ciência sem interpretação (hermenêutica) e vice-versa: não há verdadeira interpretação sem base científica»<sup>22</sup>.

«É já um tópico hermenêutico a constatação de que o trabalho interpretativo não procede nunca por campos estritamente delineados, mas num processo circular — precisamente o “círculo hermenêutico” — que, sem negar a distinção, sabe que os planos se influenciam mutuamente de maneira constante. Um mau procedimento pode às vezes cair na armadilha do “círculo vicioso”; mas o normal é que, procedendo com as devidas cautelas, o resultado seja a iluminação mútua entre os diferentes momentos. Para isso, precisa-se, à partida, de uma atenção sinóptica e mantendo aberto o juízo até ao fim do processo, quando cada parte obtém o seu lugar exacto no conjunto»<sup>23</sup>. Por analogia, com as ciências físicas e naturais, a “marca teórica da observação”, mas agora bem mais intensa e intrincada. Mas, como aponta José Ignacio González-Faus, «interpretar o Evangelho não signifique aguar-lo ...»<sup>24</sup>.

Os historiadores da religião têm uma regra para avaliar os textos em estudo: quanto menos sentido uma afirmação fizer, maior a possibilidade de ser verdadeira. O bispo Tom Wright investigou antigas crenças sobre a vida após a morte, no mundo grego, romano, judeu e egípcio, mas nada há no mundo greco-romano sobre “ressurreição”. «Ora os judeus desenvolveram na mesma época uma teologia muito específica sobre ressurreição — que o Deus do povo ressuscitaria dos mortos no fim dos tempos de uma forma corpórea. [...] A maior parte dos cristãos do mundo ocidental usam a palavra “ressurreição” de modo vago, como se significasse o mesmo que “vida após a morte”, coisa que nunca aconteceu no mundo antigo. [...] Ora, isto é por demais interessante porque, em todas as sociedades sobre as quais se fez estudos deste género, as crenças sobre a vida após a morte tendem a ser muito conservadoras. [...] É portanto verdadeiramente notável o facto de os primeiros cristãos de que temos conhecimento, das primeiras quatro ou cinco gerações, até por volta do fim do século II [...] acreditarem numa futura ressurreição do corpo, não obstante muitos deles serem originários do mundo pagão, onde isto era olhado como completo disparate»<sup>25</sup>.

«Ora, tanto quanto sabemos, nenhum judeu acreditava que haveria uma pessoa a ressuscitar antes de todos os outros. Portanto, trata-se de uma inovação radical. Contudo, todos cristãos acreditavam nisto. Em segundo lugar, os primeiros cristãos acreditavam que a ressurreição envolveria a transformação do corpo. Os judeus que acreditavam na ressurreição parecem ter seguido uma de duas direcções. Alguns diziam que produziria um corpo tal como aquele que possuímos em vida e outros que seria um corpo luminoso, brilhando como uma estrela. Os primeiros cristãos não diziam nada disto. Falavam de um novo tipo de fisicalidade — isto é muito claro em Paulo<sup>26</sup>, mas não somente em Paulo —, de um novo tipo de incorporação que, não obstante ser certamente corpórea no sentido em que é sólida e substancial, parece ter sido transformada de modo a não ser, neste novo estado, susceptível à dor, sofrimento ou morte. E isto é realmente novo. Este entendimento da ressurreição não se encontra no judaísmo. Em terceiro lugar, acreditavam que o próprio Messias tinha ressuscitado dos mortos, coisa em que nenhum judeu do Segundo Templo acreditava, porque, de acordo com o judaísmo do Segundo Templo, o Messias nunca viria a ser morto. Também isto era novo»<sup>27</sup>.

«Percebemos que no cristianismo primitivo a “ressurreição” deixou de ser uma doutrina entre outras — importante, mas não especialmente importante — como acontece no judaísmo, para passar a ser o *centro de tudo*. Tiramola de Paulo, da primeira epístola de Pedro, da Revelação ou dos grandes Padres da Igreja do século II, e destruiremos todo o enquadramento que os orienta. Temos de concluir que teve de suceder algo que tenha deslocado a “ressurreição” da periferia para o centro, para o ponto focal»<sup>28</sup>.

«Tudo isto nos força a nós, historiadores, a colocar uma questão muito simples: porque é que todos os primeiros cristãos de que temos notícia aderem de um modo tão unânime a esta ideia tão inovadora da ressurreição? Esta é uma questão que tem por si só grande interesse histórico»<sup>29</sup>.

«Portanto, a ampla e unânime aceitação da crença na ressurreição entre os primeiros cristãos força-nos a dizer que algo de muito preciso aconteceu, e logo nos primeiros anos, algo que deu forma e cor a todo o movimento cristão inicial»<sup>30</sup>.

«O retrato de Jesus nas narrativas da ressurreição é um retrato muito, muito estranho. Não é o que se esperaria. Nada há de parecido nas narrativas judaicas da época. E, todavia, o que é deveras notável, este retrato aparece de forma consistente ao longo de Mateus, Lucas e João (Marcos corresponde a uma narrativa demasiado pequena para sabermos o que podia ser dito caso tivesse continuidade). Por conseguinte, algo de estranho terá acontecido. Dá a sensação de que os Evangelistas nos tentam dizer “Sei que ides achar muito difícil acreditar nisto, mas é exactamente isto que aconteceu”. Algo de extraordinário terá, pois, acontecido, algo cuja marca transparece nos Evangelhos. As pessoas não teriam inventado estas coisas do nada. Quem quisesse escrever um relato fictício sobre a Páscoa teria procurado apresentar Jesus Como uma figura mais facilmente reconhecível»<sup>31</sup>.

Um outro «aspecto fascinante das narrativas tem a ver com o lugar das mulheres (isto é bem conhecido, não digo nada de original). No mundo amigo, judeu e pagão, as mulheres não eram testemunhas credíveis nos tribunais. E Paulo, ao citar a tradição pública sobre Jesus, em *Coríntios* I, 15, diz: “Esta é a história conforme a contamos. Ele foi crucificado pelos nossos pecados, Segundo as Escrituras, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras, e então foi visto por... — e apresenta então uma lista de homens — por Cefas, por Tiago, por mais quinhentos de uma só vez, e, no fim de todos, por mim.” E nós podemos perguntar: “Desculpa lá Paulo, mas onde estão as mulheres?” A resposta é que logo no início dos anos 50 a tradição pública varrera as mulheres da narrativa, porque se tinha a noção de que estas iriam ser alvo de dificuldades se assim não fosse. Vemos essas dificuldades quando lemos Celso, que, um século depois, escarnece da ressurreição, dizendo: “Esta fé baseia-se apenas no testemunho de algumas mulheres histéricas.”

É, pois, fascinante que Maria Madalena, as outras Marias e outras mulheres, estejam presentes em Mateus, Marcos, Lucas e João. E Maria Madalena, logo ela (sabemos do seu passado pouco recomendável), é escolhida coma testemunha principal: e ela ali está, em todos os quatro relatos. Como historiadores somos obrigados a reconhecer que, se estas histórias fossem criadas cinco anos após a morte de Cristo, Maria Madalena nunca desempenharia este papel — e muito menos se fossem escritas 30, 40 ou 50 anos mais tarde. Do ponto de vista de um apologeta cristão, de alguém que pretende convencer um auditório céptico de que Jesus ressuscitou realmente dos

mortos, colocar Maria nessa posição seria como dar um tiro num pé. Mas para nós historiados, tudo isto é ouro. Os primeiros cristãos nunca, mas nunca, teriam inventado uma história destas. As histórias — das mulheres que descobrem uma tumba vazia e que depois encontram Jesus ressuscitado — têm de ser olhadas como verdadeiramente históricas»<sup>32</sup>.

«Mas Mateus, Marcos, Lucas e João não dizem “Jesus ressuscitou, portanto nós havemos um dia de ressuscitar”. Eles dizem — e isto surpreende frequentemente as pessoas: “Jesus ressuscitou — portanto, ele era realmente o Messias. A nova criação de Deus começou. Temos uma tarefa para realizar e, mais importante, somos levados a adorar este Jesus, porque descobrimos que ele encarna o Deus de Israel, o criador do universo.” Por outras palavras, essas histórias, tal como as encontramos nos Evangelhos, remontam a um modo primitivo de contar a história em que aparecera ainda a associação “Cristo ressuscitou, portanto nós iremos ressuscitar”, como a formulará Paulo no fim dos anos 40. Temos, pois, de concluir que essas narrativas remontam a um tempo bem anterior a Paulo, um tempo em que se vê a primeiríssima igreja abalada pelo choque deste acontecimento totalmente inesperado e a tentar perceber o seu significado»<sup>33</sup>.

A abordagem do bispo Wright é profundamente inovadora porque assenta no valor que para objectividade histórica assume o sentimento de *surpresa* que estas manifestações suscitam. E um sinal como o testemunho das mulheres a respeito da ressurreição de Jesus contra a cultura do tempo, aguarda por outras culturas que o entendam no seu valor absoluto.

TORRES QUEIRUGA acentua também: «por confissão expressa dos próprios escritos, [são] *testemunhos de fé*, que procuram suscitá-la e alimentá-la nos outros, e que, para isso, contam com a mentalidade cultural e os recursos expressivos do seu tempo. [...] O *fundamental* de tudo o que tentam transmitir é claro: que apesar da sua morte real e terrível, Jesus de Nazaré não foi aniquilado; que, pelo contrário, de uma maneira nova e misteriosa, continua ainda mais vivo do que antes e plenamente glorioso; que não se desentendeu dos seus, que, pelo contrário, continua presente e a acompanhá-los a partir da sua transcendência divina; e que o que aconteceu nele abre essa mesma esperança para nós, que também não seremos aniquilados pela morte»<sup>34</sup>.

A génese da fé na ressurreição assenta num conjunto de motivos, tais como a celebração da última Ceia, o drama do Calvário, o episódio de Emaús, que, «para que esses motivos resultassem eficazes, precisavam de alguma motivação mais funda que lhes servisse de ponto de cristalização. Concretamente, apresentam-se duas razões de grande eficácia: o carácter “escatológico” de Jesus e do seu destino, e, apesar dos tópicos, a sua morte na cruz. A importância do *horizonte escatológico* em que se moveram a vida, a pregação e o destino de Jesus tem sido reconhecida unanimemente nos últimos tempos. [...] Com acções simbólicas, como a expulsão do templo, e palavras enigmáticas e parabólicas, que escandalizavam e punham em questão o sistema estabelecido, Jesus mostrou que nele se estava a realizar esse destino messiânico. Destino que implicava a sua morte, mas que, como mostra uma longa tradição sobretudo em Daniel, Zacarias, muitos Salmos e no “Servo” de Isaías, implicava igualmente a sua *reivindicação* por parte de Deus»<sup>35</sup>.



## O papel das mulheres e os testemunhos de fé em Jesus Cristo num contexto cultural patriarcal

Como refere Isabel Allegro de Magalhães, «a presença de mulheres nos quatro evangelhos canónicos é significativa e expressa uma determinada visão antropológica e cultural. [...] De acordo com Maria de Lourdes Pintasilgo, a escassez do número de mulheres nos textos primários, a ausência da sua explícita valorização e a posição de silenciamento em que elas foram colocadas permite entender o quanto “a simbólica primordial (do cristianismo) não só é apenas modelada e escrita por homens, mas é também transmitida no contexto desses valores patriarcais”. Por um lado, é verdade que atravessa as narrativas canónicas uma discriminação cultural das mulheres; mas por outro lado, assinala-se nelas a diferença sexual enquanto suporte do humano existente em duas matrizes. Jesus acolhe, e a meu ver reconhece, igual dignidade a homens e mulheres, parecendo neles distinguir diferentes modos de ser e de estar»<sup>36</sup>.

Já vimos, pela interpretação do bispo Wright, o papel singular das mulheres no anúncio da Ressurreição de Jesus, superando o filtro cultural patriarcal da cultura judaica e dos primeiros discípulos de Jesus. Mas singularidade feminina paralela encontra-se no anúncio da chegada do Messias. «A conversa com a samaritana é a períclope mais extensa do evangelho de João (Jo 4, 1-42). Jesus dirige a ela e, num diálogo aparentemente interpares, ouvimo-la reagir às palavras de Jesus com argumentos próprios: “Sim, sim, mas...” (Jo 4,11-12, 20, 25). O assunto é o próprio tecido da vida: neste caso, ao pé de um poço, a natureza da sede que essa água pode ou não saciar — o que é elevado por Jesus a uma dimensão maior, espiritual e religiosa. Falam ainda do lugar onde adorar a Deus, revelando-lhe Jesus — a ela, mulher e estrangeira, pertencente a um grupo com quem os judeus não falavam — aquilo que aos discípulos não revelara ainda: “Chegará a hora, e chegou já, em que os verdadeiros adoradores adorarão a Deus em espírito e em verdade, e esses são os adoradores que o Pai procura” (Jo 4, 23). A mulher mostra ainda saber que havia de vir um Messias, “aquele que é chamado o Cristo”. E nesse momento Jesus revela-se-lhe: “Eu sou, este que te fala” (Jo 4,26). [...] Iluminada ao acreditar, a mulher parte para algo novo: vai à aldeia anunciar a revelação recebida. E sabemos que o anúncio foi eficaz: “(...) e muitos creram na sua palavra»<sup>37</sup>. Com este passo, Jesus confere à Samaritana a autêntica condição de *discípula*.

Podemos encontrar três “*pontos de viragem*” na vida pública de Jesus: o baptismo, o anúncio messiânico e a ressurreição. O primeiro é operado por um homem, João Baptista. Uma marca pessoal em Jesus, no seu coração e no seu entendimento. E o anúncio provém do Alto, mais dirigido a Jesus do que aos discípulos e seguidores do Baptista nas margens do Jordão. Mas os outros dois “pontos de viragem” requerem um anúncio para o “mundo”. Requerem os desvelos de uma maternidade para algo que nasce e carece de ser acompanhado na sua infância. Como *testemunhos de fé*, é significativo que sejam feitos por mulheres, a Samaritana para o Messias e, possivelmente em primeiro lugar como referem Marcos e João, a Maria Madalena, natural de Magdala, para a Ressurreição. Como que Jesus “investiu” as mulheres, e não os homens, quanto ao anúncio da revelação de Cristo e da sua missão como o Messias.



## A implantação do cristianismo

«Segundo parece, Jesus não elaborou nenhuma teoria sobre a sua morte, nem fez teologia sobre a sua crucifixão. Via-a como consequência lógica da sua entrega incondicional ao projecto de Deus. Apesar da sua dor e do seu medo em acabar torturado no patíbulo da cruz, não via contradição alguma entre a instauração definitiva do reino de Deus e o seu fracasso como mensageiro e porta-voz definitivo. Depois da sua morte, o reino de Deus alcançaria a sua plenitude. Jesus não interpretou a sua morte desde a perspectiva sacrificial. Não a concebeu como um sacrifício de expiação oferecido ao Pai. Não era essa a sua linguagem. Nunca vinculara o reino de Deus a práticas cultuais do templo, nem interpretara o seu serviço ao projecto de Deus como um sacrifício cultural. Teria sido estranho que, para dar sentido à sua morte, lançasse mão, no fim da sua vida, de categorias que provinham do mundo da expiação. Nunca imaginara seu Pai como um Deus que exigia dele uma morte e destruição para que a sua honra, verdadeiramente ofendida pelo pecado, ficasse restabelecida e, conseqüentemente, pudesse dali em diante, perdoar aos seres humanos. Nunca ninguém o viu a oferecer a sua vida como uma imolação ao Pai para obter dele clemência para o mundo. O Pai não precisava que ninguém fosse destruído em sua honra. O seu amor aos seus filhos e filhas era gratuito, e o seu perdão incondicional. Jesus concebia a sua morte como concebera sempre a sua vida: como um serviço ao reino de Deus a favor de todos. Desvelara-se diariamente pelos outros. Finalmente, se fosse necessário, morreria por eles. A atitude de serviço que inspirara sempre a sua vida seria também a que inspiraria a sua morte. [...] A sua morte foi o último e supremo serviço prestado ao projecto de Deus, a sua máxima contribuição para a salvação de todos»<sup>38</sup>.

Por isso Pagola refere que o ponto de partida da fé cristológica parte da releitura que os seus discípulos fizeram recordando a “Boa Nova”. Uma “Boa Nova” que ele viveu e lhes transmitiu, mas interpretada agora à luz da ressurreição. «É a experiência da ressurreição que lhes pode revelar a verdadeira realidade de Jesus e o conteúdo profundo da sua mensagem e da sua acção»<sup>39</sup>. «Agora conseguiam “vê-lo”, realmente, em toda a sua “glória” de ressuscitado. Sem essa experiência, poderia ser que o tivessem venerado durante algum tempo, mas bem depressa a sua memória se desvaneceria»<sup>40</sup>. E os Evangelhos, muito mais do que dizer quem foi Jesus, foram escritos para proclamar aquilo que Ele é depois de ressuscitado e o que dele pode esperar a humanidade.<sup>41</sup>

Jesus ressuscitado “apareceu” aos discípulos, mas segundo os peritos é mais adequado referir que Jesus “fez-se ver” ou “deixou-se ver”<sup>42</sup>. Como enfatiza Pagola, «é praticamente impossível harmonizar os “dados” que [as discípulas e os discípulos] nos dão, pois não estão de acordo quando nos querem indicar quais foram e em que ordem foram testemunhas das aparições, e onde se deram e em que circunstâncias. Nada se pode concluir com certeza. Apesar de tudo, a tendência actual daqueles que estão empenhados em seguir essas pegadas históricas, pode resumir-se assim: 1) Trata-se de uma experiência partilhada por diversos seguidores e repetida em várias circunstâncias. 2) Provavelmente, as primeiras experiências dos homens tiveram lugar na Galileia. 3) Discute-se se a primeira aparição foi a Pedro ou a Maria de Magdala. Cada vez são mais os autores que defendem a primazia da aparição a Maria, logo silenciada na tradição. 4) Talvez algumas experiências terão sido vividas no contexto de refeições ou ceias em que Jesus era recordado com maior intensidade»<sup>43</sup>.

«Naturalmente, as palavras que cada evangelista põe na boca do ressuscitado não são termos pronunciados por Jesus nas aparições. Cada redactor utiliza a sua própria linguagem para destacar diversos aspectos da missão, tal como se foi desenvolvendo a partir da experiência pascal»<sup>44</sup>. Mas independentemente desta realidade, podemos também dizer que Jesus ressuscitado se deixou ver pelas discípulas e pelos discípulos de um modo tácito. A paixão de persuasão levou-os a propulsionar uma explicitação parcial destes encontros. Uma explicitação mediante a acção e uns “salpicos” de verbalização, daquilo que mais profundamente os tocou, sentiram ou procuravam, como S. Tomé. Em palavras de Pagola, «mais do que mostrar a sua figura visível, o ressuscitado agia neles criando as condições exactas para que pudessem captar a sua presença»<sup>45</sup>.

«Seria [ainda] mais esclarecedor conhecer o que disse Paulo sobre a sua própria experiência, pois ele a única testemunha que fala directamente do que viveu. Em momento algum a descreve ou a explica em termos psicológicos. O que aconteceu com ele era uma “graça”, uma dádiva que ele atribuía a iniciativa de Deus ou à intervenção do ressuscitado. O único que ele podia dizer era “que tinha sido alcançado” por Cristo Jesus; que o ressuscitado se tinha apoderado dele, que o tinha feito seu. Nessa experiência “descobriu o poder da ressurreição”. Paulo tinha conscienciado que se lhe estava a revelar o mistério de Jesus. O que estava a viver era “a revelação de Jesus Cristo”. Tinham caído todos os véus. Jesus tornava-se lhe diáfano e luminoso. Não era nenhuma ilusão, mas uma grandiosa realidade: “Deus quis revelar em mim o seu Filho”. O impacto foi tão potente que provocou nele uma reorientação total da sua vida. O encontro com o ressuscitado fez-lhe “compreender” o mistério de Deus e a vida de uma maneira radicalmente nova. Paulo deixou de ser o mesmo. Aquele que perseguira os seguidores do crucificado anunciava agora a toda a gente a Boa Notícia que antes quisera destruir. Tinha produzido na sua vida uma total revolução de critérios. Paulo sentia-se um “homem novo”. A sua própria transformação era o melhor testemunho daquilo que vivera. Desde a sua própria experiência podia proclamar a todos: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”»<sup>46</sup>.

Como nos aponta A. Jesus Ramos, a mudança de Paulo não se operou «a nível da personalidade, mas da iluminação interior». Digamos, a nível do seu conhecimento profundo. «Conservou o mesmo carácter combativo e o mesmo espírito de entrega sem limites a uma causa. Mas mudou de direcção. Aquele que empenhadamente fazia prosélitos para a circuncisão, passa agora a fazer prosélitos para o “escândalo da cruz”».<sup>47</sup>

«Para Paulo, será extremamente importante o facto de o Evangelho que irá pregar por esse mundo não ser “uma mensagem humana, pois não a recebi de qualquer homem, nem me foi ensinada; antes me foi revelada pelo próprio Jesus Cristo.” Considerando este destaque, não surpreende que Paulo nunca refira Ananias (que, a menos que não passe de um invenção literária de Lucas, alguma coisa lhe há-de ter ensinado). No breve relato que faz do período da sua conversão na carta aos Gálatas, insistirá em que a revelação lhe foi feita em Damasco, e de modo algum em segunda mão, tanto mais que “Não estava com pressa de conferenciar fosse com quem fosse, nem de ir a Jerusalém ver aqueles que tinham sido apóstolos antes de mim. Não, fui directamente para a Arábia, e mais tarde regresséi a Damasco”. [...] É um homem com uma missão e cada jota de energia será dirigido para o seu objectivo, a tarefa divina que lhe foi confiada na estrada de Damasco: levar o Evangelho o mais longe possível»<sup>48</sup>. Fora de dúvida Paulo terá recebido conhecimento explícito sobre Jesus de Pedro, de Ananias e de outros

discípulos, mas, em nosso entender, as suas palavras querem realçar que o essencial da sua missão provém de conhecimento que lhe proveio directamente de Jesus, de um modo inevitavelmente tácito.

«No entanto, a combinação de inflexibilidade cultural e emocional que constituía a personalidade de Paulo fazia deste homem improvável o veículo perfeito para este momento no desenvolvimento do Movimento de Jesus. Se tivesse aparecido um pouco mais cedo — digamos, logo a seguir à “ressurreição” e à descida do Espírito —, o seu ardor intelectual teria provavelmente sido demais para uma incipiente comunidade de discípulos pouco instruídos que mal começavam a aceitar estes inexplicáveis acontecimentos. A partir do momento em que conseguiram reencontrar pontos de referência, em que conseguiram compreender o que se tinha passado como uma história coerente e começaram a dar voz às suas experiências únicas, ficaram — soubessem-no ou não — prontos para escutar alguém mais intelectualmente incisivo do que eles, alguém capaz de dar uma formulação mais precisa daquelas experiências, alguém que fazia parte deles mas fazia também parte de um mundo mais vasto, do qual tinham apenas um conhecimento limitado. E tivesse Paulo entrado em cena muito mais tarde do que entrou (quando o movimento, assentando como uma organização elaborada com estruturas definidas, se tornara a Igreja que viria a ser), a sua acutilância emocional, a sua intolerância para com incompetência e o desnorte, a sua certeza de eu estou certo e tu estás errado, a sua abstracção essencial dos pormenores da vida quotidiana — teriam feito dele um pobre candidato a homem da organização; não tardaria a ver-se isolado e eventualmente posto de lado»<sup>49</sup>.

O percurso de Paulo e dos apóstolos que conviveram humanamente com Jesus é diferente. O primeiro, com um arrancar profundamente tácito do Cristo ressuscitado; o dos segundos, com muitas facetas explícitas que acabaram por ganhar um foco coerente com a Ressurreição. Neste sentido compreende-se o título de um trabalho de J. Carlos Carvalho, “O Jesus de Paulo e o Jesus dos Evangelhos”<sup>50</sup>. Mas uma tal diferenciação de percursos não permite considerar Paulo como o primeiro cristão, como fez Karen Armstrong. Daí que, com base em trabalho de Romano Penna, José Carvalho enfatiza que «o Jesus de Paulo é o mesmo dos evangelhos e que ele mesmo recebe da tradição pré-paulina em 1 Cor 15, 3-6. Trata-se de um Jesus entre a tradição judaica onde nasce e a tradição grega donde renasce culturalmente»<sup>51</sup>.

Quando Moisés pede a Javé: «Mostra-me a tua glória». Ouve a seguinte resposta: «Mas tu não podes ver a minha face, pois o homem não pode contemplar-Me e continuar a viver». Porém, adianta: «Colocar-te-ei na cavidade do rochedo e cobri-te-ei com a Minha mão, e poderás então ver-Me por detrás» (Ex. 33, 20-30). Ninguém pode ver Deus e continuar a viver. Autores como Claudel e Frossard escreveram acerca dos seus encontros com Deus, mas o leitor, de facto, não encontra Deus. É que não vive essa experiência. Quando muito ouve falar de Deus.<sup>52</sup> O encontro pessoal com Deus, reafirmo-o, é feito essencialmente feito de um modo tácito. «Em grego, o místico é um “mudo”»<sup>53</sup>. Deus só se “deixa ver” no silêncio da voz, como em S. Paulo, ou na sombra da luz, como com Moisés. Ou na cor do sofrimento, como aos “discípulos” com Jesus Ressuscitado. Dado o carácter tácito de tais encontros, os seus relatos são inevitavelmente muito parcos.

Os discípulos sentiram, “viram” e “tocaram”, Jesus através dos seus sentidos. Mas há algo de estranho nesta percepção, mormente entendida como *testemunho de fé*.

E tal estranheza é bem notória com os discípulos de Emaús e em Tomé. Para o exprimir vamos recorrer à estrutura do conhecimento tácito. O *focal*, Jesus, parece desfocado, irreconhecível: são as *pistas subsidiárias*, que fazem criar o sentido e permitem “reconhecer” o focal. Estes discípulos apoiam-se sobre pistas subsidiárias, o empírico, para reconhecer o focal, Jesus Ressuscitado, o não-empírico. Em nosso entender, tal pode significar que a experiência do Ressuscitado, se bem que *real*, não é plenamente empírica, mas não será também inteiramente subjectiva.

## Jesus e a Igreja

José Castillo perspectiva com mais contraste Jesus e a Igreja (de Paulo) do que J. Carlos Carvalho. «O cristianismo nasceu da convicção segundo a qual a Deus não o encontramos nem no *Logos* das verdades absolutas, nem no *Nomos* das normas sagradas, mas no *Bios* de Jesus, na sua humanidade, que não é só a sua condição humana, mas além disso, e sobretudo, *a forma de viver que livremente assumiu* aquele modesto galileu, que se comportou de tal modo que, como consequência e culminação daquele *Bios*, teve que aceitar a função mais baixa que uma sociedade pode adjudicar; a de um delinquente executado. E é aqui que nos encontramos com o nó do problema. Porque entre a história viva de Jesus e os relatos evangélicos, que nos apresentam o *Bios* que acabo de indicar, encontra-se cronologicamente situado o apóstolo Paulo»<sup>54</sup>.

«Não é exagerado afirmar que nem os temas centrais da teologia de Paulo se encontram em Jesus, nem as preocupações centrais de Jesus (saúde dos doentes, mesa comum dos seres humanos, bondade e misericórdia nas relações humanas, e tudo isto com um confronto mortal com os dirigentes da religião) se encontram em Paulo. [...] Com Paulo e o seu apaixonado [e legítimo] interesse por apresentar-se como “apóstolo de Jesus”, levantou-se na Igreja o enorme problema do poder e do exercício de poder que detêm os dirigentes eclesiásticos sobre as comunidades dos que não passam de ser os “fiéis”. Este é um problema que foi o assunto com que se enfrentou com mais energia o Jesus dos Evangelhos»<sup>55</sup>. «Ninguém duvida da rectidão de Paulo. Mas o facto é que a sua personalidade e a sua forma de entender a autoridade tiveram enormes consequências na Igreja»<sup>56</sup>. Paulo, um judeu helénico, viu o seu apostolado em dependência directa de Deus e de Cristo e não como emanação da comunidade, nem em sucessão dela.<sup>57</sup> Paulo não conhecia o *Bios* de Jesus, pelo que enfatizou o Cristo ressuscitado que lhe apareceu e lançou as sementes de uma “religião de redenção”.

«Jesus não fundou uma religião. Nem nunca pensou organizar uma *ekklesia* [no sentido grego do termo]. [...] Um grupo de cidadãos seletos. Um grupo no qual não cabiam nem as mulheres, nem as crianças, nem os escravos, nem os estrangeiros, nem todos os que pudessem ser suspeitos para o poder constituído»<sup>58</sup>. «É justo reconhecer que, ao organizar assim a Igreja, Paulo conseguiu duas coisas decisivas para o cristianismo: a sua *universalidade* e a sua *estabilidade*. [...] Arrancou o cristianismo aos estreitos limites de Israel de então. [...] O que era uma pequena “seita” judia chegou a ser uma *religião universal* por meio da qual, como tinha acontecido antes com Alexandre Magno, Oriente e Ocidente se ligaram estreitamente. E também foi Paulo quem soube organizar as “Igrejas” de tal forma que, presididas por ministérios estáveis e com autoridade, tornaram possível que o incipiente movimento carismático de Jesus

adquirisse a estabilidade de que precisava para se poder perpetuar na história. [...] Mas estes dois enormes serviços, que Paulo prestou à Igreja, tiveram um custo também enorme, já que, por eles, a Igreja teve de pagar um preço demasiado alto. Porque tudo isto se conseguiu à custa de *transformar o projecto original de Jesus*. Quero dizer: *o que é central no projecto de Jesus é a vida*»<sup>59</sup>. Haveria outra solução, um outro caminho?

«Mas advirto: seria um erro interpretar o projecto de Jesus como um *projecto humano*, enquanto que o projecto de Paulo seria um *projecto divino*. Não estou a falar de contrapor o humano ao divino. Estou a falar de dois projectos de vida. No *projecto do Evangelho*, o determinante é o *seguimento de Jesus*. No *projecto de Paulo*, o determinante é a *obediência à Igreja*. O que é certo a tal ponto que, como bem sabemos, na já longa história do cristianismo, enquanto que o seguimento de Jesus foi (e continua a ser) motivador e estimulante, a obediência à Igreja foi (e continua a ser) motivo de conflitos, divisões, excomunhões e condenações. Por isso, sem dúvida, Jesus seduz tanta gente, enquanto que a Igreja (os que nela mandam e os que nela obedecem) produz rejeição e é causa de inúmeros problemas»<sup>60</sup>.

«É verdade que Paulo entendeu a Igreja como uma *Igreja carismática*. Isto é, uma Igreja na qual se entendem todas as funções na comunidade como “dons do Espírito de Deus e de Cristo exaltado”. [...] Mas foi assim só durante os *séculos primeiro e segundo*. No entanto, está fora de dúvida que, a partir do século III, na Igreja tornou-se presente o *episcopado monárquico*, a distinção entre bispos e presbíteros e introduziu-se o *ordo* (ordem) e a *ordinatio* (ordenação)»<sup>61</sup>. É impossível pensar que a «tensão entre Jesus e Igreja se resolveria prescindindo da teologia de Paulo [centradas na outra vida e orientadas para a transcendência, tais como soteriologia e a teologia do Espírito]»<sup>62</sup>. Mas acima de tudo carece de se reconhecer e valorizar “a genialidade de Jesus que soube fundir a religião com a vida”.<sup>63</sup>

## A experiência do reino de Deus

Na parábola do semeador Jesus falava de um realidade que todos bem conheciam. «Ao fazerem a sementeira, todos sabiam que uma parte da semente se iria perder, mas isso não desanimava ninguém. O importante era a colheita no fim. Com o reino de Deus acontecia uma coisa semelhante. Obstáculos e resistências não faltariam, mas a força de Deus produzira o seu fruto. Jesus estava a semear. Naquele momento o que era preciso era corresponder»<sup>64</sup>. Não através de jejuns ou penitências, nem de rituais. Era preciso corresponder com um «coração novo».

«Na mentalidade semita, o “coração” não é a sede de amor e da vida afectiva. Ele interfere a um nível mais profundo da pessoa, como a fonte de percepção, do pensamento, das emoções e do agir. É no coração da pessoa que “se decide” a vida inteira»<sup>65</sup>. É aquele conhecimento de fundo que Michael Polanyi considera a base de todo o conhecimento humano, o *conhecimento tácito*. Um conhecimento corporalizado, que, como vimos referindo, é em nós uma «segunda natureza».

«Jesus tentava aproximar o reino de Deus de cada aldeia, de cada família, de cada pessoa. Por meio destas narrativas cativantes, ia afastando obstáculos e eliminando resistências para que aquelas gentes se abrissem à experiência de um Deus que estava a chegar às suas vidas. Cada parábola era um convite a passar de um mundo velho,

convencional e sem horizontes, para um “país novo”, cheio de vida que Jesus estava a experimentar e a que ele chamava “reino de Deus”. Esses afortunados camponeses e pescadores escutavam essas narrativas como convites a entenderem e a viverem a vida de uma maneira completamente diferente. A de Jesus»<sup>66</sup>.

A “grande revolução religiosa” levada a cabo por Jesus foi a de ter desvendado outra via de acesso a Deus diferente da do sagrado, isto é, a *ajuda ao irmão necessitado*. «A religião não possui o monopólio da salvação. O caminho mais certo é a ajuda ao carenciado. É por ele que estão a caminhar muitos homens e mulheres que não conhecem a Jesus»<sup>67</sup>.

Por isso as Igrejas cristãs exigem que os cristãos se devem procurar identificar com Cristo através do amor, mas, duplamente, devem amar também todos os homens. «É a partir de uma identificação com Cristo, amando *todos os homens* que uma comunidade que lhe permanece fiel»<sup>68</sup>.

«Deus queria reinar no mais íntimo da pessoas, nesse núcleo interior onde se fazem as decisões mais profundas no pensamento e na conduta»<sup>69</sup>, diríamos em linguagem polanyiana de um modo corporalizado, «a partir da raiz». Por isso, Emmanuel Levinas, filósofo francês nascido numa família judaica na Lituânia, inspirado na sua profunda sabedoria bíblico-judaica escreveu: «Jesus é o único rei que reina por dentro».

No templo, Jesus começa por afirmar que tem de cuidar das coisas do Pai. Na cruz, exclamou: «Pai nas tuas mãos entrego o meu espírito». No seu baptismo é o Pai que vem apresentar o Filho, com a assistência do Espírito Santo. Há que reconhecer em Jesus o principal e insubstituível dom do Pai. Mas é um dom que, na tradição judaica, explicitada pelo profeta Isaías no Primeiro cântico do Servo, proclama o seguinte: «*Eis o meu servo, que Eu amparo, o meu eleito, que Eu preferi. Fiz repousar sobre ele o meu espírito, para que leve às nações a verdadeira justiça. Ele não gritará, não levantará a voz, não clamará nas ruas*» ( Is. 42,1-4). O nosso Deus é muito mais conhecido no *silêncio interior* do que no ruído das ruas, muito mais através do *coração* do que através da razão.

«Jesus nunca propôs uma doutrina sobre Deus, nem se viu a explicar a ideia que tinha dele. Para Jesus, Deus não era uma teoria. Era uma experiência que o fazia viver na procura de uma vida mais digna, mais amável e mais feliz para todos»<sup>70</sup>. Mas sendo a sua mensagem muito mais de índole tácita, não ficou esgotada nas palavras do próprio Jesus ou nos escritos do Novo Testamento. Ao longo dos tempos pode ser sempre mais *explicitada*, quer através dos teólogos, quer de um modo carismático através dos profetas. A Igreja compete cuidar da doutrina, um pouco como nas comunidades científicas a investigação cria conhecimento científico explicitado, mas o conhecimento que figura nos manuais e nos livros de texto para ensinamento e treino dos estudantes é apenas uma fracção de todo o conhecimento proveniente da mesma investigação.

«Aproximou-se dele um escriba que os tinha ouvido discutir e, vendo que Jesus lhes tinha respondido bem, perguntou-lhe: “Qual é o primeiro de todos os mandamentos?” Jesus respondeu: “O primeiro é: *Escuta, Israel: O Senhor nosso Deus é o único Senhor; amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu entendimento e com todas as tuas forças*. O segundo é este: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior que estes*.” O escriba disse-lhe: “Muito bem, Mestre, com razão disseste que *Ele é o único e não existe outro além dele; e amá-lo com todo o coração, com todo o entendimento, com todas as forças, e amar o próximo como a si mesmo* vale mais do que todos os holocaustos e todos os

sacrifícios.” Vendo que ele respondera com sabedoria, Jesus disse: “Não estás longe do Reino de Deus.” E ninguém mais ousava interrogá-lo» (Mc 12, 28-34).

Um escriba que se aproximou de Jesus para lhe perguntar «qual era o primeiro mandamento» mostrar-se-ia, na interpelação, não estar longe do Reino de Deus. Mais próximo estaria se, para além das palavras correctas, o estiver mediante a *acção*. E de uma acção vista à luz do Cristo Ressuscitado. É que enquanto as pessoas humanas viverem na terra, o amar a Deus é amar os irmãos. Assim intuíram sábios da Era Axial e o reafirmou Jesus ao anunciar o Reino de Deus entre nós. À luz da ressurreição, o evangelista João proclamou que o objectivo supremo de Jesus era dar a vida: «Eu vim para que tenha Vida e a tenha em abundância» (Jo 10, 10). E a abundância de Vida é a vida gloriosa do Jesus ressuscitado. «O que mais interessa a Deus não é a religião, mas um mundo mais humano e amável»<sup>71</sup>.

### À mesa com todos

«Os povos pagãos, que desconheciam o descanso semanal, ficavam boquiabertos perante esta festa que os judeus celebravam como sinal de eleição. Profanar o Sábado era desprezar a eleição e a aliança. O descanso absoluto de todos, o encontro tranquilo com familiares e amigos e a reunião na sinagoga eram um convite a que todo o povo pudesse viver uma experiência renovadora»<sup>72</sup>. Era o Dia do Senhor que o Decálogo mais enfatizava, dia no qual toda a criação, homens e animais, devia descansar para poder celebrar o mesmo Senhor. Guardar o Sábado, porque ele pertence a Deus. O Sábado dos Dez Mandamentos recorda ao povo de Israel uma outra dimensão da existência: uma existência que tem uma realidade para além do nosso mundo. E depois de considerar Deus em si mesmo, o Decálogo passava a considerar Deus inserido na sociedade humana, com bastante maior pormenor.

Em relação ao Sábado, Jesus vem colocar uma nova perspectiva, subversiva para a religião judaica, mas mais próxima do Reino de Deus, como relatam os evangelhos: «Ora num dia de sábado, indo Jesus através das searas, os discípulos puseram-se a colher espigas pelo caminho» (Mc 2, 23); «Os fariseus diziam-lhe: “Repara! Porque fazem eles ao sábado o que não é permitido?”» (Mc 2, 24); «E Jesus disse-lhes: “O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado”» (Mc 2, 27); «O Filho do Homem até do sábado é Senhor» (Mc 2, 28).

«Jesus vivia as refeições e as ceias que fazia na Galileia, como símbolo e antecipação do banquete final no reino de Deus. Todos conheciam essas refeições animadas pela fé de Jesus no reino definitivo do Pai»<sup>73</sup>. É no sentido de um caminho de comunhão que Jesus se sentava à mesa com «mulheres de má fama, provenientes dos estratos mais baixos da sociedade», com gente pecadora, com cobrador de impostos, mal vistos pela sociedade judaica.

Em suma, Jesus «não justificava o pecado, a corrupção ou a prostituição. O que fazia era cortar com o círculo diabólico da *discriminação*, criando um espaço novo para um encontro [de todos] com Deus»<sup>74</sup>. De um Deus que não era violento mas compassivo, acolhedor e misericordioso para com todos, com igual dignidade. «E era essa a experiência de Jesus»<sup>75</sup>. Porque «para Jesus, Deus não era uma teoria. Era uma experiência que o transformava e o fazia viver na procura de uma vida mais digna,



mais amável e mais feliz para todos. Em nenhum momento, ele pretendeu substituir por outra nova, a doutrina tradicional sobre Deus»<sup>76</sup>. Então, «quando Deus fosse experimentado como bondade e misericórdia, nasceria uma religião fundada na confiança»<sup>77</sup>. «Aquele que amasse só os seus amigos, mas alimentasse no seu interior ódio aos seus inimigos, não possuiria um coração compassivo como o de Deus. Em tais pessoas reinaria a lei, mas não reinaria Deus. Seriam cumpridores, mas não se pareceriam com o Pai»<sup>78</sup>.

Esta firme valorização da dignidade da pessoa humana acima do *Sábado* é ainda mais universal em Jesus, pois também se aplica ao *culto* na reconciliação com os irmãos, à *lei* judaica como no caso da mulher adúltera, e à *vivência da caridade* que é colocada acima da doutrina da própria caridade na parábola do bom samaritano.

## A fragilidade de Deus

A grande diferença entre a ciência e a religião não se encontra na maior firmeza das bases da primeira em detrimento da fragilidade das bases da segunda. Ambas assentam em *matrizes fiduciárias*. Porém, a ciência tem toda uma outra eficiência, como com palavras de Raul Lino reconhecemos no primeiro Capítulo. Ambas lidam através de um contacto com realidades distintas, mas feito com um *intento de universalidade*.

Os cristãos devem colocar-se no lugar de Jesus Cristo. Mas como falar em termos psicológicos, quando se trata de Cristo?<sup>79</sup> Cristo indica um caminho preferencial de *kenose* e serviço, mas nunca passível de ilusão: a identificação com os marginalizados, os pobres, os pecadores, os inimigos. «Em verdade vos digo: Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim mesmo o fizestes» (Mt, 25, 35-38).

Os povos da Igreja do século I levaram esta lição muito a sério, sendo o seu foco constante. Mas não tardará a ser abandonada pela maioria, «à medida que os interesses dos cristãos se voltam, no século II, para o ódio teológico, e no século III para o triunfalismo institucional, e no século IV para o jogo mortífero do poder político».<sup>80</sup>

O teólogo Sören Kierkegaard escreveu: «A imaginação é aquilo que a Providência usa para atrair os homens para a realidade, para a existência, para os conduzir suficientemente longe, fundo ou baixo na existência. E sempre que a imaginação os ajudou a ir tão longe quanto eles podem, é aí precisamente que a realidade começa»<sup>81</sup>.

«Evitar-se-iam muitos erros se, nos discernimentos pessoais ou pastorais, não se fragmentassem os estados de alma complexos para os declarar portadores duma presença divina. Paz, separada de combate. Obediência, sem reflexão crítica. Fé, recalando as dúvidas. Amor, mudo, sem meios de exprimir a divergência ou de descobrir o conflito dos desejos. Evitar-se-iam muitos equívocos se não se separasse mais a acção do homem, muitas vezes impotente, e a acção de Deus, suposta onnipotente. E aceitando, pelo contrário, que Deus não podia e não pode fazer nada para mudar o mundo, a não ser chamar o homem, provocá-lo a mudá-lo ele próprio segundo o desejo que se mostrou historicamente e se exprimiu no Filho do Homem, enviado do Pai. O que é mais contrário ao cristianismo não é o ateísmo: este não passa de uma rejeição dos ídolos. Mas é o fatalismo na resignação, mesmo religiosa: os gestos do Filho do Homem recolocavam o homem depé, devolviam-lhe uma dignidade sem exclusivo, e a sua palavra proclamava “A tua fé te salvou” mesmo onde não havia esperança, social e religiosamente. Agir



assim e em seu nome é fazer a experiência do Espírito»<sup>82</sup>. E este chamamento e provocação divina ao homem é muito mais tácito do que explícito.

O facto de Deus se deixar conhecer muito mais de uma forma tácita do que de uma forma explícita, não implica que não haja um esforço humano individual e em Igreja para se proceder a alguma forma de explicitação deste conhecimento. Sem comprometer o focal, alguma explicitação de componentes subsidiárias pode ajudar a caminhar no Reino de Deus, pois serão ténues sinais que poderão ajudar o “barco” a entrar numa “barra” estreita, mesmo quando guiado por um farol poderoso.

«Em verdade, em verdade vos digo: quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna e não é sujeito a julgamento, mas passou da morte para a vida. Em verdade, em verdade vos digo: chega a hora – e é já – em que os mortos hão-de ouvir a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem viverão, pois, assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também deu ao Filho o poder de ter a vida em si mesmo; e deu-lhe o poder de fazer o julgamento, porque Ele é Filho do Homem. Não vos assombreis com isto: é chegada a hora em que todos os que estão nos túmulos hão-de ouvir a sua voz, e sairão: os que tiverem praticado o bem, para uma ressurreição de vida; e os que tiverem praticado o mal, para uma ressurreição de condenação. Por mim mesmo, Eu não posso fazer nada: conforme ouço, assim é que julgo; e o meu julgamento é justo, porque não busco a minha vontade, mas a daquele que me enviou» (Jo 5). Afirma o comentador bíblico que Jesus introduz um discurso de grande densidade cristológica. Uma inter-comunhão de amor entre o Pai e o Filho, profundamente tácita e holística, como se pode inferir do nosso modo humano de conhecer, e que o Filho verbalizou um pouco. Inter-comunhão que se deverá reconhecer à luz da Trindade divina, entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

«Jesus anunciou o Reino de Deus, mas o que veio foi a Igreja», assim se exprimiu o teólogo Alfred Loisy (1857-1940)<sup>83</sup>. Então qual o papel da Igreja? «Numa óptica cristã, o papel da Igreja-mãe seria o de conduzir a Deus-pai segundo o dito de santo Agostinho: “Cremos no Pai pela mediação da autoridade da mãe”. Se ela falha nesse papel, torna-se “mais madrasta que mãe” (Lutero)»<sup>84</sup>.

## Rever as cristologias

«A vida de Jesus tem sentido em si mesma, e não só por ter ressuscitado (1 Cor 15, 14-19). Uma vida que não valha a pena continuaria com o lastro do sem sentido, mesmo que houvesse vida depois da morte. [...] Quando Jesus promete a vida eterna e a plenitude de sentido aqui e agora (Mc 10, 28-30), com perseguições, alude à dureza da sua forma de vida, mas também a que esta é capaz de gerar uma vida com profundidade, sentido e crescimento pessoal e colectivo. Por isso, dever-se-ia radicalizar o significado salvador da sua vida, e não a sua morte e ressurreição, que é o que a tradição cristã posterior acentuou. E o facto é que, na cultura actual, a própria fé em Deus e num para além da morte está muito questionada, enquanto que, pelo contrário, não se questiona a necessidade no presente histórico e há uma crescente exigência de sentido para o homem de hoje. Se a experiência de Jesus responde a estas interrogações, pode servir de inspiração ao homem de hoje».<sup>85</sup>

«O problema, no entanto, está em que, ao pôr o núcleo da mensagem cristã na morte e ressurreição de Cristo, e não na sua vida terrena, se desloca o cristianismo de

Jesus para os seus seguidores, que foram os que fizeram este anúncio. A conhecida afirmação de que não é Jesus o fundador do cristianismo, mas São Paulo, tem um núcleo de verdade, dada a importância que teve a sua interpretação da cruz, morte e ressurreição de Cristo para o cristianismo primitivo. No entanto, quando se põe o acento aí, perdem-se muitos elementos do anúncio do Reino de Deus por parte de Jesus. Já não é o projecto de Jesus que está em primeiro plano, mas o da Igreja primitiva, de que fazem parte os autores dos escritos do Novo Testamento»<sup>86</sup>.

«É óbvio o contraste entre a impotência de Jesus na paixão, realçada por Marcos e por Mateus, e o poder de Jesus triunfante, que é o que o último dos Evangelhos realça. E há um tempo de espera entre a ressurreição de Cristo e a de todos; entre a sua vitória sobre a morte e o tempo final, quando tudo estiver submetido a Deus; entre o tempo presente, marcado pela ambivalência do bem e do mal, e o final esperado, o triunfo do bem e o começo de um sentido pleno para a vida humana. [...] Dois mil anos depois, muita gente continua a manter a ideia de uma vontade divina responsável por tudo o que acontece, que seria a versão cristã do destino. Há resistência em assumir a autonomia da liberdade e a do mundo, com as suas leis naturais. [...] Também a perspectiva eclesiológica deslocou o projecto de Jesus a favor da Igreja, sendo Paulo o grande protagonista, juntamente com Tiago, a Igreja de Jerusalém e o judeo-cristianismo, que entraram em conflito com a corrente aberta aos pagãos, favorecendo assim a mediação última de Pedro, que é a que se impôs»<sup>87</sup>.

«Por isso, é necessário rever as cristologias, distinguir entre os elementos culturais e contextuais das suas afirmações e o núcleo destas, e vê-las como derivações e actualizações da vida, morte e ressurreição de Cristo, em vez de se centrar nestas duas últimas, como tem acontecido. É preciso reposicionar o discurso dogmático, já que muitas vezes acaba por tornar-se incompreensível, dada a mudança cultural e religiosa que se deu no nosso tempo. Não se trata de negar as cristologias de raízes testamentárias, mas sim de revê-las e procurar novas sínteses que respondam à nossa situação actual»<sup>88</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Thomas Cahill, “O Mundo Antes e Depois de Jesus”, Círculo de Leitores, Santa Maria da Feira, 2001, pp. 21, 22.

<sup>2</sup> *Id.*, pp. 32, 33.

<sup>3</sup> Xabier Pikaza, “Uma biografia «impossível» de Jesus”, em *Quem foi, Quem é Jesus Cristo?*, Anselmo Borges (coord.), Gradiva, Lisboa, 2012; p. 15-81; pp. 43, 44.

<sup>4</sup> Anthony Flew, “Deus ~~não~~ existe”, Aletheia Editores, Lisboa, 2010, p. 160; itálicos das cinco vias de Deus nossos.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 161.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 162; itálico nosso.

<sup>7</sup> Godin, “Psicologia das Experiências Religiosas”, p. 176.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 189.

<sup>9</sup> Anselmo Borges, *Quem foi, Quem é Jesus Cristo?*, prefácio, p. 12.

<sup>10</sup> Xabier Pikaza, *ob. cit.*, p. 46.

<sup>11</sup> *Id.*, pp. 66, 67.

<sup>12</sup> José Antonio Pagola, “Jesus. Uma abordagem histórica”, Gráfica de Coimbra 2, Coimbra, 2008, suplemento p. 14.

<sup>13</sup> Pagola, *ob. cit.*, p. 324 (nota 28).

<sup>14</sup> *Id.*, p. 491.

<sup>15</sup> *Id.*, p. 118.

<sup>16</sup> *Id.*, pp. 41, 89.

<sup>17</sup> *Id.*, p. 324.

- <sup>18</sup> *Id.*, p. 100.
- <sup>19</sup> Pikaza, *ob. cit.*, pp. 79, 80.
- <sup>20</sup> Juan A. Estrada, “Jesus e Deus”, em *Quem foi, Quem é Jesus Cristo?* Anselmo Borges (coord.), pp. 123-148; pp. 133, 134.
- <sup>21</sup> Andrés Torres Queiruga, “A ressurreição. Que quer dizer «ressuscitar dos mortos?»”, *Quem foi, Quem é Jesus Cristo?*, pp. 257-309; p. 263.
- <sup>22</sup> Pikaza, *ob. cit.*, p. 42.
- <sup>23</sup> Queiruga, “A ressurreição. Que quer dizer «ressuscitar dos mortos?»”, p. 275.
- <sup>24</sup> José Ignacio Ganzález-Faus, “Jesus e o dinheiro”, *Quem foi, Quem é Jesus Cristo?*, pp.149-164, p. 158.
- <sup>25</sup> Flew, *ob. cit.*, pp. 165, 166.
- <sup>26</sup> Paulo, que muitos consideram a primeira “testemunha” de Jesus, porque nos deixou alguns testemunhos fundamentais sobre Jesus, de primeira mão, quando só tinham passado uns 20/25 anos sobre a morte de Jesus.
- <sup>27</sup> Flew, *ob. cit.*, p. 167.
- <sup>28</sup> *Id.*, p. 168; itálico nosso.
- <sup>29</sup> *Id.*
- <sup>30</sup> *Id.*, p. 169.
- <sup>31</sup> *Id.*, p. 171.
- <sup>32</sup> *Id.*, p. 171, 172.
- <sup>33</sup> *Id.*, p. 173, 174.
- <sup>34</sup> Queiruga, “A ressurreição. Que quer dizer «ressuscitar dos mortos?»”, pp. 264, 265.
- <sup>35</sup> *Id.*, p. 270.
- <sup>36</sup> Isabel Allegró de Magalhães, “Jesus e as Mulheres”, em *Quem foi, Quem é Jesus Cristo?* Anselmo Borges (coord.), pp. 181-207; pp. 182, 184.
- <sup>37</sup> *Id.*, pp. 187, 188.
- <sup>38</sup> Pagola, *ob. cit.*, pp. 365, 366.
- <sup>39</sup> Pagola, *ob. cit.*, suplemento p. 25.
- <sup>40</sup> *Id.*, p. 439.
- <sup>41</sup> *Id.*, p. 453.
- <sup>42</sup> *Id.*, p. 439 (nota 33).
- <sup>43</sup> *Id.*, p. 441 (nota 38).
- <sup>44</sup> *Id.*, p. 444 (nota 48).
- <sup>45</sup> *Id.*, p. 440.
- <sup>46</sup> *Id.*
- <sup>47</sup> A. Jesus Ramos, “Paulo de Tarso. Um itinerário histórico”, *Estudos Teológicos*, 14 (2010) 3-25; p. 12.
- <sup>48</sup> Cahill, *ob. cit.*, pp. 116, 117.
- <sup>49</sup> *Id.*, pp. 121, 122.
- <sup>50</sup> José Carlos Carvalho, “O Jesus de Paulo e o Jesus dos Evangelhos”, *Estudos Teológicos*, 14 (2010) 27-53.
- <sup>51</sup> *Id.*, p. 31.
- <sup>52</sup> Godin, *ob. cit.*, p. 85.
- <sup>53</sup> *Id.*, p. 89.
- <sup>54</sup> José M. Castillo, “Jesus e a Igreja”, em *Quem foi, Quem é Jesus Cristo?* Anselmo Borges (coord.), pp. 229-255; pp. 235, 236.
- <sup>55</sup> *Id.*, pp. 240, 241.
- <sup>56</sup> *Id.*, p. 243.
- <sup>57</sup> *Id.*, p. 242.
- <sup>58</sup> *Id.*, p. 245.
- <sup>59</sup> *Id.*, p. 247.
- <sup>60</sup> *Id.*, p. 248.
- <sup>61</sup> *Id.*, pp. 248, 249.
- <sup>62</sup> *Id.*, p. 252.
- <sup>63</sup> *Id.*, p. 253.
- <sup>64</sup> Godin, *ob. cit.*, p. 254.
- <sup>65</sup> *Id.*, p. 255 (nota 25).
- <sup>66</sup> *Id.*, p. 119.
- <sup>67</sup> *Id.*, p. 198; sublinhado nosso.
- <sup>68</sup> Godin, *ob. cit.*, pp. 191, 192.
- <sup>69</sup> Pagola, *ob. cit.*, p. 255.

- <sup>70</sup> *Id.*, pp. 315, 316.
- <sup>71</sup> *Id.*, p. 483.
- <sup>72</sup> *Id.*, p. 50.
- <sup>73</sup> *Id.*, p. 379.
- <sup>74</sup> *Id.*, p. 210; sublinhado nosso.
- <sup>75</sup> *Id.*, p. 270.
- <sup>76</sup> *Id.*, p. 316.
- <sup>77</sup> *Id.*, p. 337.
- <sup>78</sup> *Id.*, p. 258.
- <sup>79</sup> Godin, *ob. cit.*, p. 243.
- <sup>80</sup> Cahill, *ob. cit.*, p. 236.
- <sup>81</sup> Citado por Godin, *ob. cit.*, p. 256.
- <sup>82</sup> *Id.*, p. 259.
- <sup>83</sup> Monika e Udo Tworuschka, "Religiões do Mundo. Cristianismo", Círculo de Leitores, Rio de Mouro, 2010, p. 127.
- <sup>84</sup> Godin, *ob. cit.*, p. 23.
- <sup>85</sup> Juan A. Estrada, *ob. cit.*, p.143.
- <sup>86</sup> *Id.*, p. 144.
- <sup>87</sup> *Id.*, pp. 145, 146.
- <sup>88</sup> *Id.*, p. 147.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAP. 11.  
A HARMONIA DO «VIVER COM LENTIDÃO»

Os elefantes do *Kruger Park* na África do Sul estão em excesso para a sustentabilidade ecológica deste parque natural. Uma medida adoptada foi a de abater os elefantes mais velhos. Sempre dariam mais rendimento pela carne e, especialmente, venda dos enormes dentes de marfim. Verificou-se, contudo, que sem os pais e outros membros da família mais velhos, os elefantes adolescentes volveram-se numa força bruta destruidora, e a política de gestão do parque teve de ser abandonada nesta vertente.

Os elefantes têm uma longa socialização, eminentemente tácita, no seio das famílias. São animais muito inteligentes, indo ao ponto de exercerem o culto dos mortos. Mas, com certeza, transmitem muitos outros valores aos elefantes mais novos. Talvez este simples facto possa constituir uma fonte de meditação sobre o papel da família e da preservação dos valores nas sociedades humanas. O homem também pode aprender com os animais-inteligentes inteligentes, como referimos anteriormente.

Nos Capítulos anteriores percorremos muitas dimensões da vida humana, a cultural, da política à artística, da religiosa à eclesial, da ciência à tecnologia, etc.. Focámos o papel do conhecimento para a sobrevivência humana, e nesta vertente realçámos um tipo de conhecimento que tem permanecido escondido — o conhecimento tácito —, mas muito universal e relevante para que o nosso porvir se possa realizar em harmonia do homem consigo mesmo e com os seus irmãos, com Deus, com a natureza, com o ambiente, com outras culturas. E não em «*tsunamis culturais*»<sup>1</sup>.

### Os media e a sociedade de espectáculo

Atentemos, porém, em algumas *desarmonias* que afligem as sociedades pós-modernas. Os portugueses mais velhos conheceram bem o papel dos “informadores da PIDE”, para denunciar pessoas que pensavam de modo contrário ao do regime político vigente. A “defesa do Estado”, ou mais concretamente da política de Salazar, constituiu-se num modo de atentado contra a liberdade da expressão do pensamento. Os meios eram os da época: escutas em cafés, nos meios de transporte, quiçá alguma escuta telefónica, etc.

Escutemos George Friedman, fundador e CEO da principal empresa privada de informação e análise geopolítica do mundo, a dissertar sobre o papel das lições da guerra. «Existem dois outros episódios na História americana que servem aqui de informação.

Em 1956, os Estados Unidos começaram a construir o sistema de auto-estradas interestaduais. Dwight Eisenhower esteve a favor dele por motivos militares. Enquanto alferes tinha tentado liderar um comboio ao longo dos Estados Unidos e levou meses. Na Segunda Guerra Mundial viu de que forma os alemães tinham movimentado exércitos inteiros, da frente oriental para a ocidental, para lançar a Batalha do Bulge, usando as suas auto-estradas. Ficou impressionado com o contraste.

As razões militares para o sistema interestadual foram persuasivas. Mas os impactos civis foram inesperados e involuntários. Com a redução do tempo e custo do transporte, a terra à volta das cidades tornou-se utilizável. Deu-se uma descentralização em massa, a partir das cidades, conduzindo aos subúrbios e à distribuição de indústria fora das áreas urbanas. O sistema interestadual reformulou os Estados Unidos e sem as justificações militares é possível que este não tivesse sido construído ou não tivesse sido visto como viável, em termos económicos.

É possível retirar um segundo exemplo da década de 70 do século passado, quando as Forças Armadas se envolveram intensamente na investigação. Precisavam dos meios para transmitir informação pelos diferentes centros de investigação, mais rapidamente do que era possível por estafeta ou correio (não existia o FedEx). A Defense Advanced Research Projects Agency — DARPA, financiou uma experiência concebida para criar uma rede de computadores que comunicassem dados e ficheiros entre si, à distância. Esta estrutura chamava-se ARPANET. Foi desenvolvida com algum custo e esforço para uma utilização altamente especializada. A ARPANET, é claro, evoluiu para a Internet e a sua arquitectura e protocolos essenciais foram concebidos e administrados pelo Departamento de Defesa e pelos seus contratados durante a década de 90 do século XX. As super-estradas rodoviárias e a superauto-estrada da informação poderiam ter-se desenvolvido sozinhas mas assim não aconteceu»<sup>2</sup>.

Em Portugal, as auto-estradas rodoviárias, ao contrário do verificado nos Estados Unidos, não conduziram a uma melhor utilização da terra e a uma *descentralização em massa*. Bem pelo contrário, reforçaram a nossa tendência histórica de concentrar tudo no litoral e nomeadamente em Lisboa, ao ponto de em 2010 cerca de 35% da população portuguesa residir na Grande Lisboa. Sobre uma tal circunstância, que rompe cada vez mais a harmonia da ocupação do território português, dissertámos longamente em “Uma Intuição por Portugal”.<sup>3</sup>

A invenção do telefone celular, o telemóvel, teve lugar em 1956 pela Ericsson MTA e pesava cerca de 40 kg, tendo sido desenvolvido para ser instalado em porta-bagagens de automóveis. Hoje pesa menos de 100g e transporta-se num bolso de calças ou de casaco ou numa carteira de senhora. Pode ser ligado a uma das superauto-estradas da informação. Mas as suas frequências podem ser interceptadas e as conversas escutadas. E o que se assiste em nossos dias, mesmo entre nós, que padecemos no passado de uma interferência de privacidade por razões políticas, é que tais escutas são usadas para vender a surpresa dos escândalos diária ou semanalmente nos media, violando mesmo o segredo de justiça. Mais agravámos a desarmonia do nosso viver. Abusámos da liberdade de informação, pois uma coisa é pugnar pela verdade, outra é dela se abusar para escandalizar. Os ingleses diriam: *freedom of information must not be abused*, mas vivemos numa sociedade de espectáculo quotidiano. E foi este modo de sociedade, que mesmo na mais antiga democracia do mundo, a britânica, levou ao escândalo Murdoch e, ao fim de 164 anos, o desaparecimento das bancas de um dos

mais antigos jornais britânicos *News of the World*; é certo que um tablóide que vivia dos escândalos.<sup>4</sup>

### A pressão da surpresa na ciência

Como referido anteriormente, o ponto crucial na noção de realismo no pensamento polanyiano não assenta na quantidade de manifestações apresentadas por uma dada entidade, mas no carácter de *surpresa* de que essas manifestações se revestem. Tal mostra que a realidade não é fruto das nossas fantasias, mas possui uma vida fora do nosso pensamento.

Em nossos dias, também em ciência há uma pressão nas comunidades científicas para se abusar do carácter de surpresa da investigação e da inovação. As revistas científicas mais creditadas são as de maiores “factores de impacto”, aquelas onde é mais elevada a probabilidade de um artigo científico nelas publicado vir a ser abundantemente citado. As questões agravam-se quando os editores das revistas não são cientistas, mais competentes para avaliar o mérito intrínseco dos artigos, mas gestores da informação científica que julgam pela surpresa da mensagem, isto é, pela possibilidade de um dado artigo vir a aumentar o factor de impacto da revista. Há pois uma pressão para um abuso da surpresa científica, o que traz como consequência um aumento, se bem que ainda pequeno, da fraude e da fabricação de resultados, que outros cientistas não conseguem reproduzir. Esta dificuldade já não é só fruto dos inevitáveis erros que os cientistas cometem, mas do desejo inusitado em concretizar belas ideias a que a natureza resiste, do espectáculo da ciência na vida humana e nas sociedades, e da vida vivida como um grande espectáculo. São as agruras da *research integrity*, a necessidade de uma vigilância mais aturada sobre a honestidade na investigação no seio dos grupos científicos, e ainda de uma maior convivialidade entre mestres e aprendizes, para restaurar a harmonia dos valores na ciência.

O conhecimento explícito é universal e é de mais fácil preservação. O conhecimento tácito é local e é lenta a sua difusão. Quem cultive o valor do conhecimento tácito em ciência, reconhece o seu carácter local e a lentidão da sua difusão. Igualmente é de difícil preservação, pois requer uma continuidade de transmissão de competências entre mestre e aprendiz ao longo das sucessivas gerações de discípulos. Mas se o valorizarmos, habituamo-nos a viver a ciência um pouco mais lentamente, em harmonia com as limitações humanas. Daí o título deste Capítulo. Mas guiados por um *intento de universalidade* para dialogar com a natureza e o cosmos.

### A evolução de Deus na mente do homem

Em ciência, por vezes, escolhem-se situações extremas para clarificar conceitos, eliminar contradições, mudar a forma de apreciar fenómenos numa fase inicial de estudo. Em 2011 veio a lume, entre nós, uma obra que configura este tipo de modelo científico para estudar o fenómeno religioso. Trata-se da obra que Robert Wright intitulou a “A Evolução de Deus”<sup>5</sup> e segue, de alguma forma, este modo de abordagem, apesar da religião ser muito antiga, muito mais do que a ciência moderna que dela



brotou.<sup>6</sup> Mas neste sentido, como escreveu o prefaciador da edição portuguesa, David G. Santos, «é um convite generoso à mudança de perspectiva sobre a questão do divino».

A obra assenta em duas disciplinas ministradas pelo autor na Universidade da Pennsylvania, a nível de licenciatura e de pós-graduação e em seminários ministrados com um colega, Peter Singer, na Universidade de Princeton. A imagem que as pessoas têm dos deuses ou de Deus foi sofrendo uma evolução ao longo dos tempos, que na perspectiva de Wright, segue um padrão idêntico ao da selecção natural. «A cultura humana [...] — a arte, a política, a tecnologia, a religião, e assim por diante — se desenvolve de uma forma paralela à evolução biológica das espécies: surgem novos traços culturais que podem florescer ou decair, e em resultado disso mesmo podem surgir novas instituições e formas de crença que vêm depois elas a sofrer mutações»<sup>7</sup>. «Um evolucionismo cultural plenamente integrado num naturalismo estrito»<sup>8</sup>.

A tese de fundo é que o monoteísmo abraâmico cresceu organicamente a partir da fé primitiva, não tanto em resultado de um processo revolucionário, mas muito mais através de um processo de evolução — animismo, politeísmo, monolatria, monoteísmo — que emergiu de uma lógica selvagem da crença.<sup>9</sup> Fé tão primitiva quanto é possível recuar na história, e Wright remonta à dos caçadores-recolectores. Mas fruto da «unidade psíquica do ser humano», tese atribuída a Edward Tylor, «todas [as fés] tentam explicar porque acontecem coisas más, e todas oferecem meios para melhorar o alegado mau estado das coisas que circundam o homem»<sup>10</sup>. Como aponta Pascal Boyer, grande parte da religião pode ser o resultado de atribuirmos a agentes sobrenaturais as mesmas emoções humanas que evoluíram para regular o altruísmo recíproco. A mente humana foi «desenhada» para assentar em relações de mútuo benefício com outras pessoas, com quem se pode contar para coisas que vão desde a comida até a informações valiosas, passando pelo apoio social, e as quais por sua vez podem contar com elas»<sup>11</sup>. Em essência, no enquadramento da obra, as religiões são produtos naturais do cérebro humano, arquitectado pela selecção natural para acrescentar um sentido ao mundo.<sup>12</sup>

A religião foi moldada por diversos factores desde os políticos, sociais e económicos, até à própria infra-estrutura das emoções humanas. Vários modos pelos quais os «memes» — rituais, crenças e outros elementos básicos da cultura — se espalham ao apelarem a partes não-rationais da natureza humana.<sup>13</sup> Exemplifiquemos como o autor vê o sucesso do cristianismo no Império Romano, graças à acção de S. Paulo. «Pode parecer cínico explicar o crescimento de uma religião, especialmente uma religião de *amor*, em termos meramente comerciais, como se as religiões fossem apenas serviços de rede. Mas tais funções práticas têm um certo papel no poder da religião mesmo nos nossos dias. A Igreja mórmon, cuja taxa de crescimento tem sido comparada à do cristianismo primitivo, é um canal de contacto comercial. E no mundo antigo as ligações religiosas tinham um papel muito importante no comércio. De facto, as associações gregas e romanas que eram essencialmente vocacionais — associações de carregadores ou de artesãos ou seja do que for — parecem nunca ter sido completamente seculares. [...] A confiança na transacção da qual depende o negócio — uma confiança que hoje em dia muitas vezes assenta em leis complexas e na sua fiel aplicação — assentava na antiguidade por um lado em leis, mas muito na fé na integridade das pessoas individuais. E a amizade religiosa era um dos grandes fundamentos de tal fé»<sup>14</sup>.

O autor persegue uma cosmovisão, não *tradicionalmente* religiosa, mas suficientemente religiosa para apresentar pistas de como atenuar ou suprimir o «choque» entre religiões e o choque entre a ciência e a religião.

«É irónico, então, que em vários sentidos fundamentais o Alcorão seja uma obra mais moderna do que a Bíblia e que Maomé seja uma figura mais moderna do que Moisés ou Jesus. Desde logo, em contraste com as figuras-chave da Bíblia hebraica e no Novo Testamento, não tem poderes especiais. Ele não pode transformar um cajado numa serpente, ou água em vinho. É certo que os muçulmanos posteriores o vieram a descrever como um fazedor de milagres, e afirmariam que um ou outro versículo obscuro (nomeadamente um sobre “dividir a lua”) demonstra tais poderes. Mas o Maomé alcorânico, ao contrário do Jesus bíblico e de Moisés, não depende de fazer milagres como prova da proximidade com Deus»<sup>15</sup>.

Para Wright, quanto mais esbatidos foram os sinais de transcendência e mais débeis as marcas do divino, mais “moderna” será uma religião. Neste plano, o autor não ignora a história da ciência. Também nos finais do séc. XIX, o positivismo procurou demarcar bem, através do empiricamente observável, a ciência da religião, mas viu-se a perder algo tão fundamental como a realidade da estrutura atómica e molecular da matéria, pois os átomos e as moléculas não são directamente observáveis. Neste plano extremo a que reduz a religião, o autor aborda a questão não em termos de átomos e moléculas, mas sim de electrões. «No entanto, qual é exactamente a diferença entre a lógica da crença deles em electrões e a lógica de uma crença em Deus? Eles observam padrões no mundo físico — tais como o comportamento da electricidade — e chamam a essa fonte o “electrão”. Um crente observa padrões no mundo moral (ou, pelo menos, padrões morais no mundo físico) e postula uma fonte para esses padrões, e chama a essa fonte “Deus”. “Deus” é essa coisa desconhecida que é a fonte de ordem moral, a razão de existir uma dimensão moral de vida na Terra e uma direcção moral para o tempo na Terra. [...] Sendo humanos, conceberemos sempre esta fonte da ordem moral em termos enganosamente rudimentares, mas a verdade é que poderíamos dizer o mesmo do conceito de electrão»<sup>16</sup>.

Neste plano Wright enfatiza, ao extremo, o fenómeno religioso definido culturalmente em termos de considerações éticas e morais em grupos cada vez mais alargados, ultrapassando os limites étnicos e dos que professam a mesma fé, até alcançar a tolerância religiosa e o amor universal. E é neste caminhar histórico que o autor vê um *sentido de progresso*. «A história das religiões nada mais é senão o espelho de uma crescente iluminação moral que tem vindo a determinar culturalmente o Homem em relação à verdade ética»<sup>17</sup>. Nesta evolução cultural, fruto de circunstâncias políticas, económicas e sociais há oscilações e retrocessos, como as Cruzadas, a Inquisição e, mais recentemente, o “11 de Setembro de 2001”. «A nossa imaginação moral foi desenhada para servir os nossos interesses, para discriminar entre aqueles em quem podemos confiar e aqueles em quem não podemos. Mas a marcha da História, refere Wright, tem desafiado as pessoas na direcção de uma expansão do âmbito da sua simpatia e da sua imaginação moral»<sup>18</sup>.

## Os jogos de soma nula e de soma não-nula e as religiões

O homem evolui no sentido do progresso moral e da tolerância quando reconhece que com outros está a jogar — não um jogo de soma nula, onde uns perdem e

outros ganham, mas sim um jogo de soma não-nula, onde todos podem ganhar alguma coisa. Tal é fruto do crescimento da interdependência, entre outras, nas relações comerciais e políticas, e, neste percurso, a evolução tecnológica, ao tornar os povos cada vez mais interdependentes, é um fomentador de jogos de soma não-nula.

Mesmo as religiões que enfatizam a *salvação pessoal*, em essência estão preocupadas com a *salvação social*, pois o caminho da salvação pessoal, ao implicar um código moral, proporciona uma grande coesão social e com ele uma ordem em alternativa ao caos. Este foi um critério de sucesso para as religiões, mas hoje o sistema social parece ameaçado pelo caos, e as religiões parecem ser mais a fonte do problema do que a solução civilizacional que desempenharam no passado.<sup>19</sup> Eis a grande preocupação de Robert Wright.

«As aldeias uniram-se para formar chefaturas, as tribos uniram-se para formar Estados, os Estados uniram-se em impérios. Essas uniões criaram vastas redes de somas não zero, e muitas vezes, como vimos, a religião reagiu de modo adaptativo, ajudando a manter as redes intactas»<sup>20</sup>. Há primeiro que começar por *reconhecer* estarmos num jogo de soma não-nula; depois segue-se a questão da *confiança*.<sup>21</sup> Tal requer «imaginação moral», a capacidade de nos colocarmos na posição dos outros.<sup>22</sup>

«A imaginação moral, tal como outras partes da mente humana, é desenhada para nos conduzir através da disputa com sucessão de jogos — para alcançar os ganhos de jogos de soma não zero quando esses ganhos são alcançáveis, e para levar a melhor sobre os nossos adversários em jogos de soma zero. Na verdade, a imaginação moral é um dos condutores principais do padrão que temos visto ao longo do livro: a tendência para encontrar *tolerância* na nossa religião quando as pessoas em questão são pessoas com quem se pode negociar, e encontrar intolerância ou mesmo beligerância quando percebemos a relação como sendo de soma zero. [...] A imaginação moral foi criada para nos ajudar a discriminar entre pessoas com quem podemos fazer negócios e pessoas com quem não podemos»<sup>23</sup>.

Proseguindo neste linha de paralelismo entre a evolução cultural e biológica, Wright enfatiza que do mesmo modo que os genes são transmitidos de corpo para corpo ao longo das gerações, os «memes» serão transmitidos de mente para mente. E que tipos de «memes» terão vantagens selectivas? Os jornais são um bom território para se perceber que tipos de transmissões têm sucesso. A regra é que o estranho e o inesperado ganha ao corrente e ao esperado.<sup>24</sup> Será que isto fomenta a imaginação moral no caminho da tolerância e de se conseguir discernir em quem podemos confiar para os negócios dos jogos de soma não-nula?

Para o final da obra Wright escreve em jeito de mensagem: «Portanto, se queremos que o Deus das fés abraâmicas continue a fazer o que muitas vezes conseguiu fazer anteriormente — evoluir de tal modo que reforce os resultados da soma positiva dos jogos de soma não zero —, ele tem de crescer mais um pouco. O seu carácter tem de se desenvolver de tal modo que permita, para começar, que muçulmanos, cristãos e judeus se dêem bem à medida que a globalização os vai aproximando»<sup>25</sup>. «Chegámos a uma fase na história onde o movimento em direcção à verdade moral tem de adquirir uma importância global. A tecnologia tornou o planeta demasiado pequeno, demasiado estreitamente interdependente, para a inimizade entre grandes blocos ser do seu interesse a longo prazo»<sup>26</sup>. As religiões estão para além da ordem ética e moral, mas o que Wright nos demonstra é que na Terra esta ordem é um alicerce fundamental cuja manutenção tem sido menos curada e que urge reparar.

«As antigas religiões da Mesopotâmia e do Egipto — tinham razão quando descreviam o triunfo do caos como o fracasso do empreendimento religioso»<sup>27</sup>.

### Uma reflexão crítica sobre o “acreditar” e o “não-saber”

Apresentada de forma muito breve para uma obra de mais de 600 páginas, esta “Evolução de Deus” requer agora o exercício de alguma reflexão crítica no mesmo contexto de naturalismo da religião, para conferir mais solidez à nossa visão. E vamos começar pelo “acreditar”. Em fins do século XIX, uma das dificuldades da física consistia na interpretação das leis que governam a emissão de radiação por parte dos corpos negros. Tais corpos são dotados de alto coeficiente de absorção de radiações; por isso, parecem negros para a vista humana. Sendo os mais eficientes absorvedores de luz, são também os mais eficientes na sua radiação. A distribuição espectral da emissão de radiação depende da temperatura do corpo. A termodinâmica clássica consegue dar boa conta dos resultados experimentais para comprimentos de onda ( $\lambda$ ) mais longos, mas desvia-se acentuadamente para os mais curtos, na região do ultravioleta, e este fracasso é conhecido como a *catástrofe ultravioleta*. A solução para este problema levou ao desenvolvimento das primeiras formas da física quântica. O famoso físico alemão Max Planck trabalhou este problema de trás para a frente. Viu que conseguia resolver matematicamente o enigma se na fórmula clássica substituísse um integral por um somatório. Tal implicaria não haver um contínuo de estados ou níveis de energia, conducente ao integral matemático, mas os estados ou níveis de energia serem discretos, quânticos, o que conduziria ao referido somatório. Mas quanto mais o tempo passava, menos Planck acreditava na realidade da quantificação da matéria. E, de facto, era um comportamento muito estranho.

Talvez a esta questão se aplique o slogan que, na saga indisciplinadora para «a irracionalização das actividades que não são (pelo menos ainda) racionalizáveis»<sup>28</sup>, Fernando Pessoa criou, em 1927, para a Coca-Cola: «Primeiro estranha-se, depois entranha-se». O acreditar surge sempre como uma opção pessoal, mas hoje qualquer cientista acredita na realidade de um mundo microscópico (atómico-molecular) quântico.

Mas ao referir o nome de Max Planck vem-nos à mente uma célebre frase deste eminente físico: «A ciência não pode resolver o mistério final da natureza. E isto porque, em última análise, nós somos parte do mistério que tentamos resolver». De um modo paralelo, como referiu Alfredo Teixeira em “Entre o Crepúsculo e a Aurora. Modernidade e Religião”, fazendo apelo à perspectiva de F. Gogarten, «a secularização é vista com um processo positivo que se enraíza no cristianismo, dinamizado em particular pela Reforma, mas que pressupõe que o homem secularizado prescindia de respostas às questões da totalidade, ao problema do sentido da história, interrogações que se situariam numa espécie de “não-saber”, domínio que se poderia tornar uma porta entreaberta para a fé»<sup>29</sup>. A citação de Planck é um modo de expressar este “não-saber”, por parte de um destacado cientista.

### A ruptura da religião cristã como uma forma de poder político

«Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus» (Mc, 12, 17). Esta separação do político e do religioso surge no evangelho de Marcos, o mais antigo dos

quatro evangelhos, e tido pelos historiadores como apresentando uma fase mais primitiva da reflexão da Igreja acerca de Jesus Cristo e do seu pensamento, o que Wright valoriza na sua análise.<sup>30</sup> As religiões foram sempre uma forma de poder político, desde o seu nascimento. O cristianismo que surge à margem do poder político, e em palavras de Jesus deveria manter uma tal separação, reforçada ainda no evangelho de S. Marcos pela sua missão de serviço — «Pois também o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de todos» (Mc 10, 45) —, implicou uma *ruptura* com a evolução cultural da religião. Claro que as Igrejas cristãs acabaram por retomar o curso evolutivo normal de outras religiões e converteram-se, ao longo da história, numa forma de poder, mesmo de poder político.

Se o maior evangelizador do cristianismo no império romano, S. Paulo, trabalhou à margem do poder político, por contraste, Maomé pôde aspirar a dirigir um «governo municipal», o que aconteceu em Medina.<sup>31</sup> Mas tal vai marcar as relações entre a religião e a ciência. Fruto desta separação primitiva do político e do religioso, não obstante a Igreja Católica Romana ter tido lutas com a ciência moderna nascente na Europa cristã, como vimos no Capítulo 8, as suas culturas religiosas, papocesaristas e cesaropapistas, têm conduzido a um desenvolvimento da ciência mais fértil do que os terrenos do islamismo. A modernidade do islão que Wright propõe num estrito naturalismo, não se confirma no progresso da ciência.

### A debilidade da tradução do *Logos*

Fílon, um judeu de Alexandria que nasceu perto do final do séc. I a.C., viu em Iavé um traço profundo da tolerância. A geografia do seu nascimento entre Jerusalém e Atenas inspiraram-no a buscar uma síntese entre as duas culturas, a teologia bíblica e a filosofia grega.<sup>32</sup> Alcançou-o com o *Logos*, «o princípio racional do universo» com profundidade divina, que tinha dado à história uma direcção, uma direcção moral em ordem ao bem.<sup>33</sup> «Primeiro Deus concebeu o *Logos* na sua mente. Depois, ao criar o mundo, ele, em certo sentido, expressou o *Logos*, imbuindo com ele a matéria. [...] É assim que o *Logos* reconcilia a transcendência de Deus com uma presença divina no mundo. O próprio Deus está para além do universo material, aproximadamente do mesmo modo que o programador de um jogo de computador está fora do jogo. No entanto, o próprio jogo de computador — o algoritmo dentro da caixa — é uma extensão do programador, um reflexo da sua mente. De modo semelhante, se Deus imbuuiu o *Logos* com o seu espírito e os seus valores, então conhecer o *Logos* é sentir a intenção divina, ou mesmo conhecer uma parte de Deus»<sup>34</sup>. «O *Logos* é um pouco como o conceito budista de *dharma*. [...] E em que direcção *quer* Deus que nos movamos? Em direcção a uma maior harmonia com outras pessoas e outros povos, disse Fílon»<sup>35</sup>.

«Fílon também partilhou da suspeita mística oriental da linguagem, a convicção de que o discurso, na sua rudeza, não tem o poder para capturar a verdadeira textura da realidade, e é portanto um entrave à apreensão do divino»<sup>36</sup>. «Poucas décadas depois da morte de Fílon, o *Logos* apareceu num livro grego que se tornaria mundialmente famoso. Mas o papel do *Logos* seria obscurecido, porque quando o livro foi traduzido para outras línguas europeias, incluindo o inglês, “*Logos*” foi traduzido como “Palavra”. Por exemplo, “No Princípio era a Palavra [o Verbo]»<sup>37</sup>. Ora, como vimos no Capítulo

8, uma tal tradução remove do *logos* o seu carácter tácito. Assim remove a dinâmica de uma acção que vai para além da expressão verbal, dinâmica que é conseguida a nível pessoal.

«O Deus cristão, tal como o Deus de Israel, foi buscar alimento moral à natureza multinacional do império, nesse caso do Império Romano. A salvação era concedida a todos os crentes, sem olhar à sua nacionalidade. Os vestígios de um deus mais limitado — o deus reflectido no facto de Jesus ter chamado “cadela” a uma mulher por ela não ser de Israel — foram deixados para trás»<sup>38</sup>.

Atentemos então no episódio da «mulher cananea» presente no evangelho de S. Marcos. «Partindo dali, Jesus foi para a região de Tiro e de Sídon. Entrou numa casa e não queria que ninguém o soubesse, mas não pôde passar despercebido, porque logo uma mulher que tinha uma filha possuída de um espírito maligno, ouvindo falar dele, veio lançar-se a seus pés. Era gentia, siro-fenícia de origem, e pedia-lhe que expulsasse da filha o demónio. Ele respondeu: “Deixa que os filhos comam primeiro, pois não está bem tomar o pão dos filhos para o lançar aos cachorrinhos.” Mas ela replicou: “Dizes bem, Senhor; mas até os cachorrinhos comem debaixo da mesa as migalhas dos filhos.” Jesus disse: “Em atenção a essa palavra, vai; o demónio saiu de tua filha.” Ela voltou para casa e encontrou a menina recostada na cama. O demónio tinha-a deixado» (Mc 7, 24-30).

Admita-se, com Wright, que Jesus começou por exprimir verbalmente uma visão limitada de um Deus restringido ao povo de Israel. Mas Wright não reconhece o valor da *acção* pela qual Jesus logo ultrapassa precisamente um tal limite, perante a argumentação da mulher cananea. Em abono da verdade, Wright está a ignorar a componente tácita na pessoa de Jesus.

### **Evolução ou revolução na Igreja primitiva após a ressurreição?**

A primeira articulação da evolução da religião está associada ao crescimento dos grupos humanos, dos pequenos grupos primitivos de caçadores-recolectores ao das sociedades modernas e a um alargamento das preocupações éticas e morais. Em Wright, com o nascimento do cristianismo todas as crenças da pós-crucificação eram basicamente as mesmas da pré-crucificação e a figura de Jesus surge como um profeta que apela ao reforço à unidade interétnica em Israel.

Não obstante, recordemos as investigações históricas do bispo metodista N. Tom Wright, que mais terão contribuído para o abandono do ateísmo por parte do filósofo Anthony Flew. E Tom Wright acentua: «Ora, quando olhamos para os Evangelhos com estas cinco vias (pelas quais se fala de Deus) em mente, descobrimos que Jesus se comporta — não que apenas *fala*, mas se *comporta* — como se essas cinco vias se tornassem verdadeiras naquilo que ele faz de uma maneira nova»<sup>39</sup>. E uma dessas vias foi a ressurreição de Jesus. «Percebemos que no cristianismo primitivo a “ressurreição” deixou de ser uma doutrina entre outras — importante, mas não especialmente importante — como acontece no judaísmo, para passar a ser o centro de tudo. Tiramo-la de Paulo, da primeira epístola de Pedro, da Revelação ou dos grandes Padres da Igreja do século II, e destruímos todo o enquadramento que os orienta. Temos de concluir que teve de suceder algo que tenha deslocado a “ressurreição” da periferia para o centro, para o ponto focal»<sup>40</sup>. Aqui há muito mais revolução do que evolução!

## As relações entre a China e o Vaticano: uma questão cultural

Com a perspectiva da evolução religiosa em moldes naturalistas mais consolidada, debruçemo-nos sobre uma questão que coloca em confronto duas culturas de pólos opostos: a ocidental cristã e a chinesa confucionista.

O cristianismo chegou a terras chinesas em 635, durante a dinastia Tang, período em que o budismo encontrou igualmente terreno favorável para a sua difusão, tal como outras religiões e culturas. Ao longo do seu percurso histórico na China, o cristianismo teve períodos de aceitação e florescimento e períodos de rejeição, estes concomitantes com rejeições a estrangeiros.

Eis como Anna Carletti, especialista em História e Cultura da China, nos relata a entrada da Companhia de Jesus em tais paragens, já no século XVI: «O célebre Matteo Ricci, jesuíta italiano, da cidade de Macerata (1552-1610) chegou na China em 1583, e mergulhou imediatamente no estudo da língua chinesa, ao contrário dos outros missionários, que usavam, até então, o método da assimilação cultural dos povos evangelizados. Antes de entrar em Pequim, passou 21 anos no interior da China, procurando aprender a língua, as tradições locais, fazendo-se “chinês com os chineses”, vestindo o hábito confuciano. Mudou o seu nome para Li Madou. Inculturou-se, valorizando a cultura chinesa, os seus valores e as suas tradições, colocando em luz o que mais os aproximava. Infelizmente, a Questão dos Ritos rompeu esta feliz amizade entre um representante da Igreja Católica e a corte chinesa. A Igreja Católica considerava os Ritos aos ancestrais como actos supersticiosos, inaceitáveis para quem queria se converter ao catolicismo. Matteo Ricci, profundo conhecedor da cultura chinesa, tentou esclarecer que esses Ritos eram um simples e amoroso tributo aos pais e ascendentes defuntos, consequência da virtude filial ensinada aos chineses por Confúcio e que nada tinha a ver com superstição. Mas ninguém quis escutá-lo»<sup>41</sup>. Tratou-se do ignorar por parte das autoridades da Igreja do que representa o «sentido de família» na cultura chinesa. Uma cultura que, em palavras de Henry Kissinger, não faz proselitismo mas que sendo herdeira da tradição do «Império do Meio» ou do «País Central», assume a sua excepcionalidade como uma «espécie de universalidade cultural». «Nenhuma [nação] iguala a China na persistência numa convicção tão elevada do seu papel no mundo durante tanto tempo e face a vicissitudes históricas — e na persuasão dos vizinhos a aceitá-la»<sup>42</sup>.

Já por meados do século XX, para facilitar as relações com a China, a Igreja Católica retomou a “Questão dos Ritos” e autorizou o seu uso, com um atraso de bem mais de três séculos. E em Outubro de 2001, João Paulo II pronunciou um *mea culpa* da Igreja sobre esta questão: «Sinto profundo sofrimento pelos erros e limites do passado e sinto muito que eles tenham gerado em não poucas pessoas a impressão de uma falta de respeito e de estima da Igreja Católica para com o povo chinês, induzindo-os a pensar que ela estivesse movida por sentimentos de hostilidade em relação aos chineses. Por tudo isso, peço perdão e compreensão a quantos se tenham sentido, de qualquer maneira, feridos por tais formas de acção dos cristãos».<sup>43</sup>

Em 1 de Outubro de 1949 Mao Tse-tung<sup>44</sup> proclama a República Popular Chinesa. Se bem que a «Revolução Chinesa tinha o claro propósito de livrar a China de qualquer relação política, económica ou religiosa de submissão a potências estrangeiras, [o próprio] Mao Tse-tung, porém, buscou integração com os católicos, mas segundo



o princípio das três autonomias: financeira, administrativa e apostólica»<sup>45</sup>. Todavia o Vaticano não aceitou uma Igreja separada da Sede Apostólica.

Em 1957, o governo chinês criou a Associação Patriótica dos Católicos Chineses (APCC), e constitui uma Igreja patriótica com bispos eleitos pelo povo e consagrados pelos bispos patrióticos, suspendendo assim toda comunicação com a Santa Sé. A partir de então a Igreja na China encontra-se como dividida em duas. «De um lado, a Igreja “patriótica”, guiada pela Associação Patriótica dos Católicos Chineses, ou seja, pelo governo comunista, rejeitando qualquer ligação com Roma. Por outro lado, a Igreja “clandestina”, ou “escondida”, formada por aqueles bispos, sacerdotes, religiosos e leigos que não aceitaram o rompimento com o Papa e, portanto, com toda a Igreja Católica, e foram obrigados a se esconder para sobreviver, suportando longos anos de dura prisão e torturas».<sup>46</sup>

A partir dos anos 80, o governo chinês adoptou uma política de abertura em relação às religiões, e verificaram-se encontros extra-oficiais entre o governo de Pequim e o Vaticano. Mas para que as relações diplomáticas entre o Vaticano e a China recomecem, o governo de Pequim apresentou duas condições: 1) O Vaticano deve romper relações diplomáticas com Taiwan e reconhecer a República Popular China como única representante de toda a China; 2) O Vaticano não deve utilizar a religião para intervir nos assuntos internos da China. Se a primeira condição é facilmente aceitável, segundo Anna Carletti, a segunda condição é a que cria mais dificuldades: «O Papa é considerado pelo Governo de Pequim não como um chefe espiritual que exerce uma autoridade moral, mas como um chefe político de um Estado estrangeiro. O governo de Pequim não aceita que um outro chefe de Estado viole a soberania nacional da China interferindo nos seus assuntos internos. Mas o que se entende por assuntos internos da Igreja China? Muitas vezes, especialmente nas relações entre culturas diferentes, se esquece que uma palavra possa ter um significado muito claro para uma das partes, mas não se pensa que, para a outra parte, o significado seja totalmente oposto. Para o Papa, o facto de nomear os próprios bispos, que irão guiar o povo que forma a Igreja da China não é uma interferência. Mas o governo chinês entende isto como interferência e exige que seja a Conferência dos Bispos Chineses a nomear os próprios Bispos. O problema é que a Conferência dos Bispos não possui autonomia, já que é chefiada pela Associação Patriótica que, por sua vez, é um órgão do Governo. [...] O Governo de Pequim reconhece a separação entre Igreja e Estado, mas, os factos o demonstram, de forma unilateral. A religião não pode interferir na conduta do Estado e na sua legislação, porém, não é verdade o contrário. O Estado, em nome da defesa da sua soberania nacional, pode e deve intervir nas questões religiosas. A China declara que a liberdade religiosa é protegida pela lei, mas a legislação reconhece somente aqueles grupos que realizam actos de culto legalmente reconhecidos pelas autoridades religiosas dirigidas pelo Governo».<sup>47</sup>

«A questão é somente política, não religiosa. A fé professada pelos católicos “oficiais” é a mesma professada pela Igreja clandestina. A própria Santa Sé reconheceu a teologia ministrada nos seminários da Igreja “oficial” como ortodoxa. Existe, portanto, uma só Igreja, desmembrada por motivos políticos, que não consegue reunir-se devido aos erros cometidos pelas duas partes que, muitas vezes, perderam a possibilidade do encontro que a história tinha lhes preparado, com novos motivos de divisão».<sup>48</sup>

Do que referimos no Capítulo 8, verifica-se que a presente temática, nomeadamente a questão da nomeação de bispos católicos na China, é em muito um *conflito*



*de culturas*, mais subtil do que a “Questão dos Ritos”, mas de igual natureza. A China figura no eixo da «função da cultura religiosa» na construção da ciência entre os países do *papocesarismo* e países sunitas, que como islâmicos não separam em muito o político do religioso. Mas o próprio Vaticano surge, perante culturas menos ocidentais, quer com uma cultura *cesaropapista* quer *papocesarista*. Ora para a cultura chinesa a Igreja Católica não pode surgir como um “estado” dentro do Estado. Será que a Cúria Romana e o Governo da China se vêem a jogar um jogo de soma nula ou de soma não-nula?

Será ainda prudente realçar que o *mea culpa* pronunciado por João Paulo II sobre a “Questão dos Ritos” e tantos outros pecados da Igreja Católica, foi pronunciado por um bispo católico que chegou à cadeira de Pedro sem uma acentuada cultura de Cúria Romana e oriundo de um país que detém uma cultura de equilíbrio entre o *papocesarismo* e o *cesaropapismo*.

## Dendrogramas sobre a ciência europeia e os países PIIGS

Como referimos no Capítulo 5, a partir do perfil das citações científicas normalizadas dos diferentes países europeus, num dado lapso temporal, é possível agrupar os países em função das suas semelhanças e diferenças. Constroem-se os denominados dendrogramas.<sup>49</sup>

Atentemos agora na Tabela 11.1 que traduz um dos dendrogramas típicos da ciência europeia na qual foram assinalados os países que os mercados financeiros apelidam de PIIGS. O facto dos países PIIGS não revelarem qualquer similitude de agrupamento no dendrograma da ciência europeia, significa que os elementos de confiança dos mercados financeiros são distintos das *matrizes fiduciárias* do conhecimento científico. Talvez se esperasse que a componente produtiva da economia se correlacionasse mais fortemente com a ciência. Mas estas classificações das “Agências de *Rating*” não apontam nesse sentido. Bem pelo contrário, não só não conseguiram prever a crise financeira que se avizinhava a nível mundial, como com os modelos e indicadores utilizados não encontraram a crise já instalada. Será que os mercados financeiros estão a fazer um «contacto com a realidade» no sentido polanyiano?

Não obstante este questionamento, a verdade é que os resultados sobre “Custos Unitários de Trabalho” (CUT) de 1999 a 2007 de Portugal, Espanha e Grécia, e marginalmente da Itália, reflectem a falta de competitividade das respectivas economias, como sustenta ainda o desempenho das suas exportações e da “Balança de Transacções Correntes” (BTC). No caso da Irlanda, a perda da competitividade dos CUT relativos não é inteiramente validada pelo desempenho das outras duas variáveis, como esclarece o economista Vítor Bento na sua obra “Perceber a Crise”.<sup>5</sup>

Eça de Queirós nas suas “*Farpas*” de 1872 já nos conseguia associar a um dos países do PIIGS, grupo em que os mercados de hoje nos situam: «Nós estamos num estado comparável, correlativo à Grécia: mesma pobreza, mesma indignidade política, mesmo abaixamento de caracteres, mesma ladroagem pública, mesma agiotagem, mesma decadência de espírito, mesma administração grotesca de desleixo e confusão. Nos livros estrangeiros, nas revistas quando se fala num país caótico e que pela sua decadência progressiva poderá vir a ser riscado do mapa — citam-se ao par a Grécia e Portugal»<sup>51</sup>.

Tabela 11.1. Análise de Agrupamento de países europeus em ciência e países apelidados nos mercados por PIIGS em **negrito** (Dados de *Essential Science Indicators* de Novembro de 2007).\*

Grupos de Países
Alemanha, França; Suíça; <b>Espanha</b>
Inglaterra, <b>Irlanda</b> ; Escócia; País de Gales
<b>Itália</b> , Áustria
Países Baixos, Bélgica
Suécia, Dinamarca
Finlândia, Noruega
<b>Grécia</b> ; Turquia;; Irlanda do Norte
Polónia, Eslováquia
Hungria; República Checa, <b>Portugal</b>
Rússia; Ucrânia

\*Países com maior semelhança estão separados por uma vírgula (,) e países de semelhança um pouco menor estão separados por um (ou dois) ponto-e-vírgula (;).

Neste mesmo enquadramento poderá ser também relevante atender a algumas das considerações que o professor de Finanças do Instituto Superior de Economia e Gestão de Lisboa, o economista João Cantiga Esteves, explanou em entrevista à revista *Visão*, aquando da crise em Maio de 2010, a propósito do pacote de medidas de austeridade que, verdadeiramente, não atacam o problema da despesa do Estado Português. «O Estado não faz a mínima ideia do que tem e onde gasta. Fiquei perplexo ao ver que um país da nossa dimensão tem quase 14 mil entidades no Orçamento de Estado. [«Esse número mostra que existe Estado em cima de Estado»]. São camadas em cima de camadas, instituto atrás de instituto, muitos deles para tratar assuntos semelhantes. Era por aqui, que o plano de austeridade devia ter começado e não pelos aumentos de impostos e cortes nas despesas sociais»<sup>52</sup>. Ainda anterior a tais medidas, Portugal em paridade tem uma carga fiscal cerca de 20 a 25% superior à média europeia, que em 2008 ultrapassou valores de 37,5% do PIB;<sup>53</sup> o limite da coesão de estruturas de Carvalho Rodrigues ( $1/e \approx 36,7\%$ ).

E prossegue: «A carga fiscal, bem ou mal, é um dos elementos diferenciadores da competitividade das empresas. E o simples aumento das taxas de imposto, não se converte necessariamente em aumento de receita. [...] Mas o que o Governo está a fazer é o oposto; um desincentivo à poupança, que é, efectivamente, algo de que nós precisamos. Além disso, os portugueses deviam ter acesso à dívida pública para aplicar poupança. [...] É preciso ter consciência de que vivemos uma loucura, na Europa e nos EUA, que foi a criação da moeda sem relação com a economia real. De onde vem o fundo de 750 mil milhões? Primeiro, esse fundo não existe! Mas se for preciso, virá das rotativas que imprimem notas, porque esse dinheiro não existe. Foi uma boa decisão avançar com o fundo, pois mostrou força. Mas atenção! É preciso muito músculo e sério. Vamos ter pouco dinheiro e pouco crédito e vamos ter de aprender algo com isso. Foi a loucura do governo de Guterres, o tempo do financiamento de um Estado de características sociais, que prometeu aos cidadãos um conjunto de benefícios sociais que não têm o mínimo de sustentabilidade, considerando a nossa

economia e o nosso crescimento económico. Foram-se acrescentando benefícios completamente desligados da realidade económica do nosso país. [...] O próprio Estado arranjou mecanismos para contornar as leis em vigor, dos quais são exemplos as fundações, os institutos públicos, as empresas municipais, [as parcerias público-privadas (PPP)]. [...] [As últimas] mostram que o Estado não tem dinheiro para estes investimentos; é estar a financiar obras que, de outra forma, não seriam financiadas. E não são transparentes. Os orçamentos de Estado não contemplam o impacto das PPP nos próximos anos. O Estado tem de se financiar de forma clássica, através das obrigações do tesouro. As PPP são uma forma de desorçamentação pura e implicam validar opções de política que não teriam hipóteses segundo critérios robustos de finanças públicas»<sup>54</sup>. E a respeito de PPP, Portugal é recordista na Europa. A Direcção Geral do Tesouro e Finanças estimou em 2008 irão custar anualmente, entre 1,2% e 1,5% do PIB português, entre 2011 e 2040, por mais bem de um período de uma geração.<sup>55</sup>

Estas considerações recordam-me, mais uma vez, Eça de Queirós nas “*Farpas*”: «Em Abrantes — segundo informações que nos dá um amigo nosso, jurisconsulto inteligente — sucede este estranho caso: Pela lei de 10 de Julho de 1843 só são obrigados ao imposto do pescado os pescadores que exercem a sua indústria em água salgada — e nos rios, somente até onde chegam as marés vivas no ano. Ora em Abrantes entende-se de um modo ligeiramente torpe esta acção do fisco sobre a pesca: porque vinte homens, extremamente miseráveis, que pescavam no rio — onde não podiam chegar marés vivas — e alguns mesmos que não pescavam, foram obrigados a pagarem o imposto do pescado: uns não se defenderam desta extorsão porque eram pobríssimos: outros não se defenderam em virtude da ideia popular na província, de que com o fisco paga-se sempre e nunca se questiona — porque naturalmente depois é-se obrigado a pagar mais. Isto é puramente — numa linguagem talvez plebeia, mas sincera — um roubo. Obrigar um pescador de rio a pagar o imposto do pescador do mar, é — além de uma confusão deplorável do velho e respeitável Oceano com qualquer fio de água que murmura e foge, — um sistema extremamente parecido com o que empregam as pessoas estimáveis, que nos metem a mão na algibeira e levam para casa o nosso lenço. Nós não desejamos embarçar os negócios fiscais: somente nos parece que impor a qualquer cidadão o imposto do pescado, é um expediente extremamente complicado: e o fisco, que deve ser parcimonioso do seu tempo e dos seus recursos tem um meio mais singelo e mais expeditivo: é aproximar-se de qualquer e pondo-lhe uma carabina ao peito: — Passe para cá o que leva na algibeira!»<sup>56</sup>. Não se pode afirmar que o Estado estivesse a «enriquecer sem causa». Sempre havia o peixe, mas requeria-se igualmente a água salobra das marés. Enriquecia sem “causa suficiente”. Não direi que nos encontremos no século XIX, mas convém atender a este passado histórico que nos pode tentar.

A presente crise não é apenas portuguesa; é europeia. Perante a crise, requer-se a nível dos países europeus uma profunda reestruturação da máquina e da despesa dos Estados, e mesmo da ideia e função do “Estado” numa Europa multicultural. Mas atendendo à história de Portugal e aos nossos «invariantes», este tipo de esforço terá de ser muito superior para todos nós. A União Europeia permitiu-nos uma muito alargada modernização, estradas, hospitais, universidades, indústrias, etc.. Hoje será que as classes políticas, com as clientelas que se tem alimentado do Estado, conseguirão emagrecer o próprio Estado e portanto fazer elas mesmo uma profunda dieta?

Neste contexto, era mais do que previsível a entrada do Fundo Monetário Internacional (FMI), quer na Grécia quer em Portugal, como se verificou connosco no segundo trimestre de 2011.

## Dendrogramas sobre o catolicismo europeu

A respeito da religião, entre países de maioria católica, Millan Arroyo Menéndez<sup>57</sup> estudou uma “tipologia de religiosidades” segundo um conjunto de critérios: i) *Eclesiais*: católicos que confiam na Igreja e assistem à missa semanalmente; ii) *Laxos*: católicos que confiam na Igreja e assistem à missa só ocasionalmente ou nunca, ou católicos que assistem à missa mas não confiam na Igreja; iii) *Alternativos*: católicos que se sentem pessoas religiosas mas que não confiam na Igreja e que não assistem regularmente à missa; iv) *Arreligiosos*: cidadãos que não confiam na Igreja e que não se considerem pessoas religiosas. Tais indicadores foram considerados pelo autor como “indicadores essenciais” de religiosidade católica. Os resultados encontrados são apresentados na Tabela 11.2.

Tabela 11.2. Tipologia de religiosidades por países católicos europeus (%).14

Países	eclesiais	Laxos	Alternativos	arreligiosos
Polónia	49	29	16	7
Irlanda	49	24	13	14
Portugal	35	47	10	9
Itália	36	34	17	13
Áustria	18	26	36	21
Espanha	22	23	19	35
Bélgica	16	29	24	31
França	7	38	12	43

Com base nos resultados da Tabela 11.2, construiu-se um dendrograma em termos de distâncias médias euclidianas que traduzimos na Tabela 11.3. De modo paralelo ao que foi apresentado para os mercados financeiros, também se podem marcar no dendrograma para a ciência dos países europeus, os agrupamentos dos países católicos. Verifica-se, tal como para os mercados financeiros, a ausência de similitude de agrupamento com o dendrograma da ciência europeia, o que, em nosso entender, significa que os *quadros fiduciários religiosos* são distintos das *matrizes fiduciárias da ciência*. Por outras palavras, isto não significa que, como se julgou no passado, a ciência faça apenas apelo à *razão* e a religião à *fé*. A ciência tal como a religião tem elementos *explícitos* de fé e de razão. Porém, as bases fiduciárias, em que assentam, independentemente de um fundo tácito de marcas culturais, não são as mesmas. Na religião católica é privilegiada a revelação bíblica, as tradições apostólicas e dos padres fundadores, as tradições místicas e proféticas, e ainda outras tradições eclesiais; na ciência, encontramos como quadros fiduciários a língua, tradições culturais de pensamento e de acção, paradigmas científicos, etc..

Tabela 11.3. Análise de Agrupamento de países católicos europeus. Dados da Tabela 11.2.\*

Grupos de Países Católicos
Irlanda, Polónia
Portugal;; Itália
Áustria
Bélgica; Espanha
França

\* Países com maior semelhança estão separados por uma vírgula (,) e países de semelhança um pouco menor estão separados por um (ou dois) ponto-e-vírgula (;).

### Uma epistemologia de harmonia entre fé e razão

Em contraste com a perspectiva de Robert Wright de que a religião apresenta uma evolução de progresso moral ao longo da história, Michael Polanyi, também numa grande pincelada histórica, vê o progresso histórico a respeito do conhecimento humano como a oscilação de um pêndulo. A filosofia nasceu na Grécia e o racionalismo reinou no mundo civilizado de então; o pêndulo do conhecimento parou no lado da *razão*. Mas com a morte e a ressurreição de Jesus Cristo e a implantação da sua igreja, irrompeu o fervor espiritual do cristianismo que atingiu o seu clímax com o pensamento de Santo Agostinho. Na luta intelectual interna que antecedeu a sua conversão, Agostinho, que havia expressado uma grande admiração e interesse pela ciência, passou a considerar «todo o conhecimento científico como estéril e a sua prossecução como espiritualmente enganadora».

Um tal sentimento consolidou-se após a sua conversão. E ao advogar que todo o conhecimento era um dom da graça, pelo qual devemos lutar sob a orientação de uma crença antecedente, os seus ensinamentos a respeito do conhecimento humano, «destruíram qualquer interesse pela a ciência em toda a Europa por um milhar de anos»<sup>58</sup>. A *fé* precede a *razão*, o que não está incorrecto. Simplesmente o pêndulo do conhecimento oscilou então todo para o lado da *fé*.

Retomando as palavras de Oliveira Martins, «a Renascença, apresentando ao homem uma série de ideias e impressões novas, desorganizou os sistemas, as crenças, as instituições e todo o organismo das sociedades medievais, abandonou o indivíduo aos impulsos desordenados da natureza, pondo ao mesmo tempo nos seus actos uma energia afirmativa até ali desconhecida»<sup>59</sup>. Fruto dessa energia afirmativa, brota a ciência moderna que vai libertando o homem da dependência da Igreja. O século XVIII liberta progressivamente o Homem da sua dependência do divino e da religião, graças à razão<sup>60</sup> e vem a rejeitar o papel da *tradição* na formação do conhecimento. O pêndulo oscilou de novo para o lado da *razão*.

Côncio de que um progresso social inteiramente baseado no poder da razão conduziu a humanidade não a um progresso moral, mas exactamente ao pólo oposto — a «*inversão moral*» da primeira metade do século XX —, Michael Polanyi veio trazer à filosofia das ciências novas bases para fundamentar o conhecimento humano. Com o seu «paradigma do conhecimento tácito», estabeleceu um balanço mais

fundamentado, uma harmonia, entre a *razão* e a *fé*, e o pêndulo do conhecimento adquiriu, pela primeira vez na história moderna, uma posição de equilíbrio.<sup>61</sup> Polanyi é decididamente um agostiniano em epistemologia e um anti-agostiniano a respeito do progresso social.<sup>62</sup>

«Porquanto, o que de Deus se pode conhecer está à vista deles, já que Deus lho manifestou. Com efeito, o que é invisível nele — o seu eterno poder e divindade — tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas suas obras. Por isso, não se podem desculpar» (Rm 1, 19, 20). Foi a *confiança* na inteligibilidade do universo, com base na convicção de um Deus-Criador, a primeira e última fonte e fonte de inteligibilidade do mundo, que levou à matriz cultural judaico-cristã europeia, a força motriz para a construção da ciência moderna. «Caminhos para Deus são estrada para a ciência» parafraseando a obra de S. L. Jaki sobre a qual discorreremos no primeiro volume desta tetralogia.<sup>63</sup> Para o eminente Robert Boyle, a pesquisa científica era uma verdadeira forma de adoração, ao ponto de realizar muitas das suas experiências ao Domingo, como um «sacerdote da natureza». As matrizes fiduciárias do conhecimento científico são mais gerais e naturais do que as do conhecimento religioso, pois hoje estão acessíveis a crentes e não-crentes.

As matrizes fiduciárias da religião carecem de atender a que «a vida está primeiro do que a religião» e a serem pautadas por um *intento de universalidade*. Não foi isto que se passou ao longo da história da Igreja Católica Romana. Mas em nossos dias, para além de problemas religiosos em ordem à unidade dos cristãos e ao diálogo inter-religioso, há que reconhecer a cada cultura a possibilidade de um contacto salvífico com a divindade. A separação do poder político do religioso e a liberdade religiosa são valores a preservar no mundo ocidental, porque facilitam uma tal tarefa. A memoridade de tais valores em outras culturas, contudo, não deve impedir uma procura de diálogo e convivência, na salvaguarda de outros valores do humanismo.

Não devemos ignorar as dificuldades: «A Igreja [Católica] hoje não é só um espaço para a experiência e confirmação da fé; é também um obstáculo. Muitos sublinham a perda de credibilidade e plausibilidade do cristianismo na sociedade; a fuga silenciosa dos crentes que optam por um cristianismo sem Igreja ou por uma pertença sem crença; e a identificação parcial e selectiva com as posições eclesiais, que alguns criticam como uma religião *à la carte*. [...] A isto acrescenta-se o medo da Igreja no seu conjunto, e da hierarquia em particular, para abrir-se à busca de um novo paradigma que responda ao modelo de civilização que se está a gerar»<sup>64</sup>.

O conflito da Igreja com a ciência iniciado com Galileu, resultou, em muito, de a comunidade episcopal e sacerdotal religiosa se julgar competente para avaliar a ciência emergente, quando era precisamente uma comunidade *incompetente* para um tal desiderato. Não se recusou Cremonini a olhar através do óculo de Galileu? Com generosidade, a sua competência não ia além de inovações empíricas com base no conhecimento de senso comum. Inevitavelmente, a partir do século das Luzes, a Igreja vem a perder, aos poucos, o monopólio da interpretação do mundo.<sup>65</sup> «A revolução científica e técnica revolucionou o código cultural das sociedades tradicionais, impugnou a metafísica, pôs em crise a filosofia e fechou espaços à religião, contrariando grandes tradições preponderantes no Ocidente. É o que, acertadamente, se chamou, o “*fechamento categorial*” operado por uma revolução científica, geradora de uma cultura pragmática, utilitarista, competitiva e empírica»<sup>66</sup>.

Mas parece abrir-se um caminho com Bento XVI, na sua visita a Portugal em Maio de 2010: «a convivência da Igreja com outras “verdades” e com a verdade dos outros é uma aprendizagem que a própria Igreja já está a fazer». «O diálogo, sem ambiguidades e assente no respeito entre as partes envolvidas, é hoje uma prioridade no mundo, à qual a Igreja não se subtrai». «É preciso fazer com que as pessoas não só aceitem a existência da cultura do outro, mas aspirem a enriquecer-se com ela». Direi mesmo que algumas das vertentes oriundas de outras culturas e religiões podem ser *subsidiárias* em relação aos *focais* da religião católica e reciprocamente. Mas sendo esta globalmente a visão do Papa, demorará algum tempo a disseminar-se por todo o clero, em particular, e pelos católicos, em geral.

### O intento de universalidade e a Era Axial

Com o ganho de novas perspectivas que a visão naturalista das religiões nos proporcionou, será que é útil e sustentável prosseguirmos na senda de ignorar as marcas do divino quer na religião quer no mundo material? Por mais surpreendente e inexplicável que se nos afigure, os povos de quatro regiões bem distintas do mundo criaram as tradições religiosas e filosóficas da Era Axial, que, como referiu Karl Jaspers, «se revelou fundamental para a humanidade: era como se a mente do mundo passasse a “entrar nos eixos” por algum motivo que não podemos explicar, ao mesmo tempo em todas as partes do mundo». O que guiou o homem? O seu contacto com uma realidade que lhe era exterior — o sagrado e o divino —, mas guiado por um intento de universalidade em larga medida muito tácito. E daí reconheceu, no seu interior psicológico, centelhas divinas quando se voltou para si próprio.

Dentro do apelo à violência e à guerra que sempre afligiu o homem, diferentes culturas foram capazes de se erguer a valores bem comuns. Foram princípios de não-violência, o *ahimsa*, de esvaziamento pessoal, de amor ao próximo e a Deus, de valores da razão e psicológicos. Depois vieram as religiões do Livro e a filosofia, e emergiram os monoteísmos. Com a vinda de Jesus e o nascimento do cristianismo emergiram as culturas ocidentais de base judaico-cristã.

A mística cristã tem uma tradição muito rica, que se iniciou com S. Paulo. Em meados do século XVII Angelus Silesius, um importante figura da Contra-Reforma afirmou: «Deus está tão presente em toda a parte que nada se pode dizer. Assim, a melhor forma de adorá-lo é com o silêncio. Cristão, se amas Jesus e tens a Sua mansidão, Deus encontra em ti a Sua morada, paz e repouso»<sup>67</sup>. Claramente a tradição mística tem uma forte componente de conhecimento tácito.

Como a teóloga contemporânea Esther Meek bem realça na sua obra “*Longing to Know*”: «*knowing is the responsible human struggle to rely on clues to focus on a coherent pattern and submit to its reality*»<sup>68</sup>. Conhecer Deus, como o ser humano limitado pode conhecer o ilimitado, não requer necessariamente uma experiência mística. E escreveu, de um modo bem provocatório, «*I want to say in this book that knowing God is like knowing your auto-mechanic*»<sup>69</sup>. Uma visão talvez mais apropriada ao nosso tempo que considera a tradição mística como «uma tendência reprovável do homem à auto-redenção»<sup>70</sup>.

Direi que, dado o carácter holístico do resíduo tácito do nosso conhecimento, convém atenuar a sua força com a explicitação de algumas das suas vertentes subsidiárias.

Por exemplo, não é o mesmo atender ao que é de César com o focal em Deus, ou atender ao que é de Deus, de um modo subsidiário, com o focal em César. Tal conduz-nos à separação do poder político e do religioso, uma das preocupações sobre alguns fundamentalismos contemporâneos. Mas convém perfilhar que orientadas por um *intento de universalidade*, todas as culturas podem erguer-se e alcançar valores de salvação e de adoração a Deus e de amor ao próximo.

Temos de reconhecer, contudo, que tal poderá ser mais fácil nas culturas cristãs. Mas havemos de assegurar igualmente que tal cria às culturas cristãs responsabilidades especiais de exemplo perante outras culturas. Somente exemplos religiosos? Não, uma religião não é uma ética, mas requer uma ética. Uma religião não é um humanismo, mas pressupõe um humanismo. E o verdadeiro humanismo tem de atender à cultura.

## O paradigma dialógico

«O diálogo entra na filosofia, não por ele ser um específico uso da razão, mas, prioritariamente, por constituir uma actividade linguística, a qual pode atingir, na filosofia, uma das suas superiores manifestações de sentido»<sup>71</sup>. Como aponta o nosso companheiro de escrita nesta tetralogia, Oliveira Branco, o modesto professor do ensino primário em Gablitz nos arredores de Viena, o filósofo Ferdinand Ebner, é o pai fundador do paradigma dialógico, na linha das grandes descobertas filosóficas, a do *ser* (Parménides séc. VI-V a. C.), a do *cogito* (Descartes, séc. XVII) e a do *nós*: tu-eu, ou dimensão dialógica.<sup>72</sup>

Na arrogância do positivismo, a ciência do século XIX julgava-se capaz de obter a solução de todos os problemas do mundo e esclarecer as maravilhas da vida e do espírito. Tal só demonstrou que não entendeu «a essência da Palavra e da linguagem mas também não capt[ou] todo o sentido da Existência humana na sua Espiritualidade»<sup>73</sup>. Mas Ebner «percebe que no centro da linguagem está a “Palavra”. E a Palavra, é claro, supõe o Eu. Assim como o Eu supõe a Palavra. Ambos remetem para a dimensão do Espírito. Um “eu” que recuse o diálogo não é *Eu*. [...] Palavra e Espírito co-implicam “o” Eu. Desta co-implicação, depende o sentido da Existência humana na sua espiritualidade. [...] Aspira a entender-se com a complexidade do humano. [...] O da especificidade do humano. E o carácter, próprio, que *constitui* a cada um como *Eu*. É pelo Espírito que o Sentido se faz Doação e Palavra»<sup>74</sup>.

O *cogito* cartesiano era demasiado abstracto, como se nele se articulassem as ideias por força de uma racionalidade mecânica, impessoal. De facto, na época de Descartes, a primeira metade do século XVII, o grande modelo que a ciência cultivava era o do “relógio”, um modelo de «puxões e empurrões» que se impunha à vista e à mente de todos. Em Ebner, um filósofo do primeiro quartel do séc. XX, «só há vivência porque alguém a *vive*. E só há densidade nela, se esse alguém for capaz de a viver em profundidade. [...] “O conceito abstracto reduz a palavra a um sinal morto”. [...] E este-que-vive *nunca* é abstracto. É auto-presença e auto-relação».<sup>75</sup>

A tarefa da filosofia e da ciência não é a de nos afastar das coisas reais, mas em conduzir-nos a ela. E quando, por alguma necessidade metodológica de abstracção, nos afastam das coisas reais, deve ser apenas temporariamente e para vermos ainda melhor as coisas reais, *o real*. É como o caminhar numa montanha, que temporariamente nos



pode ocultar a vista de uma povoação nalguma curva do percurso, mas que lá no cimo vemos ainda melhor na sua globalidade.

«O problema é este: Se a mente não puder sair para lá de si mesma, não há nenhuma possibilidade de aceder à “realidade”». A solução de Kant foi a via da dedução transcendental, mas que sofre limitações ao, em si mesma, não assegurar conclusões sobre a realidade e possibilitar a manipulação para um homem tomado como absoluto.<sup>76</sup> Outras vias têm sido propostas, mas não têm sido suficientes. Como Oliveira Branco acentua: «Se há alguma compreensão básica a que se pode chegar, é esta: O Sentido tem de considerar-se indispensável a todo o ser e a todo o entender. Quando o homem perde a noção do Sentido, tudo se afunda no absurdo. Mas entregue a uma deriva errática, ninguém conte com o humano. A esta indispensabilidade chama-se transcendental. A filosofia recente pôs em destaque sobretudo estas duas vias. Transcendentais. A dinâmica da consciência, ou da existência: a intensionalidade. De que participa o *cogitatum*. E a dinâmica da inter-relação dialogal (Ebner). Que se traduz no *cogitamus*»<sup>77</sup>.

O carácter transcendental do “eu” deriva da abertura à inteligibilidade universal, do “eu” me tornar “Eu”. Tal «só pode acontecer *na e pela relação* ao Tu»<sup>78</sup>. Dinâmica da abertura à relação interpessoal.<sup>79</sup> A debilidade do pensamento de Ebner encontra-se no seu fideísmo. «Fideísmo *não* é expressão de *fé*. Pelo contrário, é uma distorção dela. Pretender enaltecer Deus à custa do apoucamento do humano, não faz justiça nem a Deus nem ao homem»<sup>79</sup>. E coloca o homem abaixo da sua capacidade natural. «Karl Jaspers foi mais ponderado. Ao explicitar que o carácter “racional”, por si, é incapaz de elevar o homem à esfera do *humano*».

«*Não* há abordagem a respeito de “eu” que possa ser apenas *objectiva* [abstracta]. Quem atender à vivência-que-*sou* (cada Eu), verifica que nem a consciência psicológica nem a cognitiva ultrapassam o objecto-eu. Esse que “é”. Nem uma nem outra podem alcançar a realidade deste *Eu a ser-me*»<sup>81</sup>. «A relação pelo menos tendencial, do Tu ao eu — suscita o Eu. Isto mesmo: entre as pessoas finitas, é o “Tu” que sustenta o “Eu”, e não o inverso»<sup>82</sup>. É este o pensamento de Ebner, mas caminhou mais longe. O existir humano só tem significado pleno graças à relação com o Espírito, vive pelo Espírito.

E o que é o Espírito? «É, de um certo modo, o princípio da antecipação da eternidade [—] na temporalidade do existir»<sup>83</sup>. Na linguagem do Novo Testamento somos criados pela Verbo, pela Palavra pelo *Logos* no seu sentido pleno. «“Sem a linguagem, diz [H. G.] Hamann, não teríamos a razão. E sem a razão não teríamos a religião. E sem estes três elementos da nossa natureza, não tínhamos nem espírito nem dimensão social”. São afirmações num horizonte de significação a abrir-se já para a teologia. Porém, na esfera do vivencial, é fácil falhar a linha de equilíbrio». É o que acontece, no entender do meu colega de trabalho, com Ebner, ao entender a sua reflexão já a nível do Dom sobre-natural.<sup>84</sup>

«Para viver, o Eu — o *Espiritual* no homem — precisa da relação ao Tu. O homem para Existir segundo o Espírito precisa de uma relação com Deus. Isto, podemos continuar a afirmá-lo a nível filosófico. Sem ter de o eliminar ao jeito fideísta»<sup>85</sup>. E se o Eu só Existe na correlação com o Tu, é claro para Ebner: «O Eu Existe no diálogo». Por isso «o fechamento ao Tu», por parte de criaturas conscientes, configura-se como um drama da criaturalidade.<sup>86</sup>

## O “espírito” do Concílio Vaticano II

No ano de 2012 celebra-se os 50 anos do Concílio Vaticano II. Eis como, a um ano do evento, José Dias da Silva descreve este acontecimento eclesial. «Celebra-se mais um aniversário do Concílio, discretamente, apesar de ter sido o maior acontecimento eclesial dos últimos séculos. A sua abertura foi a 11 de Outubro de 1962. Mas, eu diria, que só começou a 13. Quando se distribuíam as listas das Comissões, que o Santo Ofício preparara cuidadosamente, o cardeal Liénart pediu a palavra. Ao ser-lhe recusada, insistiu: “Peço desculpa, mas vou falar”: que a votação seja adiada por alguns dias para nos conhecermos melhor e preparar as nossas listas. Esta coragem de dizer não no momento oportuno, estas cinco palavras forçaram o adiamento e, assim, o Espírito Santo, e não a Cúria, passou a presidir aos trabalhos do Concílio, garantindo a liberdade de expressão e a certeza de que não haveria tabus nem coacções e de que a Igreja se iria repensar seriamente. Todos, na Igreja e na sociedade, devíamos aprender esta lição de “fortaleza”: não ter medo de falar e de fazer, nem ficar apenas à espera de diretrizes do “alto”»<sup>87</sup>.

E autor prossegue: «Depois de quatro anos de debates acalorados, veio o pós-Concílio desvelando muitos problemas que andavam escondidos. E logo surgiu a acusação: “depois do Concílio; logo, por culpa do Concílio”. Entretanto, o fervor inicial se foi esbatendo. Também não se fez a recepção do Concílio: quantos católicos conhecem, sequer, os documentos? E o Papa e a Cúria parecem cada vez mais marcados pelo receio de qualquer mudança e de perder estruturas passadas. Bento XVI conta-nos a sua experiência pessoal. “Também eu vivi os tempos do Concílio com grande entusiasmo e vendo como se abriam novas portas e parecia realmente o novo Pentecostes. Esperámos tanto, mas as coisas na realidade revelaram-se mais difíceis”, pois, “inserir-lo na vida da Igreja, recebê-lo, de modo que se torne vida da Igreja, assimilá-lo nas diversas realidades da Igreja, é um sofrimento, e só no sofrimento se realiza também o crescimento. Crescer é sempre também sofrer, porque é sair de um estado e passar para outro”»<sup>88</sup>.

Dias da Silva afirma ainda: «Depois vieram dois grandes acontecimentos: o Maio de 68, “o início ou a explosão da grande crise cultural do Ocidente”, e a queda do comunismo (1989) mas à qual “a resposta não foi o regresso à fé, não foi a redescoberta de que a Igreja com o Concílio autêntico tinha dado a resposta”. Nestas palavras pressente-se o *medo do mundo*, tão longe do optimismo de João XXIII (“uma atitude que nos aproxima da forma de actuar do Senhor Jesus”, dizia) ou do realismo de Paulo VI (“o mistério do homem (desenvolve-se) num processo histórico e psicológico onde lutam e se alternam violências e liberdade, peso do pecado e sopro do Espírito” (OA 37))»<sup>89</sup>.

«E assim devemos redescobrir a grande herança do Concílio que não é um espírito reconstruído por detrás de textos, mas sim, precisamente, os grandes textos conciliares relidos agora com as experiências que fizemos e que deram fruto em tantos movimentos, tantas novas comunidades religiosas”. Portanto, não há um “espírito” do Concílio, apenas a “letra”, os documentos. Estranha forma de olhar um Concílio. Num recente Encontro sobre este acontecimento ímpar na Igreja, na Pontifícia Universidade de Latrão, foi dito que o Concílio não pode ser visto como um evento, “reduzido aos 16 documentos aprovados”, mas trata-se de “reconstruir um

acontecimento histórico, considerando que existe um espírito do Concílio”»<sup>90</sup>. Percebemos que se perdeu o fundo tácito da recepção de um novo Pentecostes sobre o qual adquiriam vida os textos preparados; o Espírito esteve lá, mas a Cúria actuou como um *quencher*. E aqui há uma radical diferença entre a ciência que privilegia a surpresa, e a religião, que quando mediada pela Igreja, abomina a surpresa. «No primeiro discurso à Cúria, Bento XVI contrapôs a “uma hermenêutica (interpretação) de descontinuidade ou ruptura” a “hermenêutica da continuidade ou reforma”, rejeitando a primeira, porque “uma causou confusão, a outra, silenciosamente mas de modo cada vez mais visível, produziu e produz frutos”»<sup>91</sup>. Robert Wright tem alguma razão quando vê a religião instituída a evoluir numa continuidade. De facto, o objectivo da Igreja Católica é evitar descontinuidades, rupturas, mas foi isto que Jesus Cristo introduziu no cristianismo.

Como escreveu Juan Estrada: «O que escandaliza em Jesus é, precisamente, a sua autonomia perante o código religioso e social, as leis e as Escrituras Sagradas, as auto-ridades e as tradições. Propugna uma nova ordem, do espírito e não só da lei, e resiste à tentação de refugiar-se nas práticas sociais ou na segurança que o código religioso lhe oferece. Por isso, escandaliza, porque é fiel a si mesmo e à missão para a qual sabe que é enviado, a de instaurar o reinado de Deus»<sup>92</sup>.

«E, contudo, o Concílio continua a ser a Carta Magna da Igreja, o seu farol e guia. Ele proclamou que a hierarquia é um serviço ao Povo de Deus, não estrutura de poder; que todos, incluindo os leigos, somos corresponsáveis pela comunhão e missão, pois todos fomos ungidos pelo mesmo Espírito; que a Igreja católica não é a Igreja de Cristo (“subsiste nela”) mas “apenas” seu sacramento-sinal; que é na pobreza e na perseguição que deve testemunhar Jesus Cristo; que não tem a verdade toda, pois “fora dela há elementos de santificação e verdade” que são dons da Igreja de Cristo; que somos uma Igreja peregrina, “santa mas sempre necessitada de purificação”, como tantos outros na busca da Beleza Infinita, desde os que só “percebem aquela força oculta no curso das coisas” às religiões monoteístas passando pelo hinduísmo e budismo; que somos solidários com as alegrias e as angústias das pessoas, em especial dos pobres; que fora do mundo não há salvação: “o cristão que falta aos seus deveres temporais põe em perigo a sua salvação eterna”. E que o Centro não é o Papa mas a Eucaristia, “sacramento de piedade, sinal de unidade, vínculo de caridade, banquete pascal”: é a Eucaristia que faz a Igreja. Estas só não são transformações radicais porque não as assimilámos nem as praticamos. Ruptura/Continuidade, Letra/Espírito? Essas serão questões de poder; mas não de Amor»<sup>93</sup>.

Ou ainda em palavras do Padre Jorge Santos, em entrevista sobre o curso Alpha, de proveniência anglicana: «O proselitismo não tem em conta o bem e o respeito pelo caminho da pessoa, pois o que conta, é o aumento de seguidores. A evangelização é uma proposta amorosa da palavra da Vida, num grande respeito pela liberdade do outro, em aceitar ou rejeitar essa palavra»<sup>94</sup>.

Paulo VI no encerramento do Concílio Vaticano II, em 7 de Dezembro de 1965, afirmou: «Aquela antiga história do bom samaritano foi exemplo e norma segundo os quais se inspirou o nosso Concílio». Referia-se à “espiritualidade do samaritano”. Mas permanece a consciência que, nestes 50 anos, o Concílio perdeu força. Recuando aos tempos de Jesus histórico, talvez lhe tenha faltado a “maternidade de coração” da Samaritana e de Maria Madalena.

## 25 Anos do «Espírito de Assis»

«Francisco de Assis, numa época em que eram abençoados os que partiam para as Cruzadas para matarem muçulmanos, ousou peregrinar ao encontro dos “mouros”, dialogando irmãmente, em Damietta, com Melek-el-Kamel, o sultão do Egípto. Peregrino da Fraternidade e da Paz. É o Homem do Segundo Milénio. O Irmão de todos»<sup>95</sup>.

Em 27 de Outubro de 1986, o Papa João Paulo II convidou líderes religiosos para orarem juntos em Assis, como um sinal ao mundo de que as diferentes religiões e os povos devem ensaiar não ter medo de se juntar para orar pela paz. Era o Ano Internacional da Paz proclamado pelas Nações Unidas, bem antes do 11 de Setembro de 2001. Mas «algumas semanas mais tarde, à Cúria romana preocupada com que o “sincretismo religioso” invadissem a vida da Igreja, o Papa afirmava que «o anseio pela paz entre os homens e os povos levava “a estarmos juntos para rezar e não a rezar juntos”»<sup>96</sup>. Mas é o “sincretismo religioso” um «desafio do real» para o mundo nos finais do século XX? Só aos olhos de uma Cúria romana demasiado fechada sobre si mesmo.

«A 27 de Outubro de 1986. Nós sabíamos que das chaminés do Vaticano, o fumo não saía totalmente branco ... A iniciativa inédita de João Paulo II não era vista com bons olhos por parte de alguns altos dignitários da Cúria romana ... O medo do sincretismo e do relativismo religioso parecia prevalecer sobre a iniciativa de elevar o coração ao pai de todos nós e abrir os braços aos irmãos»<sup>97</sup>. Sobre o sincretismo já falámos. Quanto ao relativismo religioso, combate-se no contexto de um perspectivismo com intento de universalidade.

Infelizmente, a cultura vigente da Igreja-poder está muito longe desta necessidade dialógica, como revelaram notícias recentes sobre os escândalos de pedofilia cometidos por sacerdotes católicos na Irlanda. O primeiro-ministro irlandês, Enda Kenny, fez no Parlamento um ataque sem precedentes à Igreja Católica, após a divulgação do “relatório Cloyne” em que são denunciados abusos sexuais cometidos por padres. O relatório expõe «o elitismo, a disfunção, a desunião e o narcisismo» que dominam o Vaticano, sublinhou a BBC. «O abuso e a tortura de crianças foram desvalorizados ou “geridos” de forma a manter a primazia da instituição, o seu poder, a sua posição e reputação», disse o chefe do Governo irlandês. E continuou: «As revelações do caso Cloyne provocaram uma forte tensão entre o Governo, os Católicos irlandeses e o Vaticano»<sup>98</sup>.

Se, de facto, são factos passados, ilustram bem a cultura organizacional da Igreja Católica Romana de exercício do poder como um “estado dentro do Estado”. Ainda muito fruto de uma Igreja *societas perfecta*.

Nos tempos de S. Paulo a amizade religiosa era um dos grandes fundamentos para a confiança nos “negócios”; em linguagem dos nossos dias, um “certificado de qualidade” para qualquer negócio. E nos tempos de hoje, teremos que ajuizar da confiança nos negócios como critério de fundamento para a integridade religiosa?

Esperamos que de todo este conflito e crise renasça uma Igreja diferente, com a perfeita consciência que as culturas e as mentalidades são de mudança muito lenta, nos povos e, ainda mais, nas Igreja(s), tão lenta que vai perdendo a *harmonia* de «viver com lentidão» em relação às sociedades europeias. Mas os temas do *diálogo* e da *verdade* acompanharam a visita de Bento XVI a Portugal em Maio de 2010, e encontram-se em ressonância com o que temos vindo a apresentar neste capítulo e nos precedentes: «A convivência da Igreja, na sua adesão firme ao carácter perene da verdade, com

respeito por outras “verdades” ou com a verdade dos outros é uma aprendizagem que a própria Igreja está a fazer». «Constatada a diversidade cultural, é preciso fazer com que as pessoas não só aceitem a existência da cultura do outro, mas aspirem também a receberem um enriquecimento da mesma e a dar-lhe aquilo que se possui de bem, de verdade e de beleza». «Nos últimos anos, alterou-se o quadro antropológico, cultural, social e religioso da humanidade; hoje a Igreja é chamada a enfrentar desafios novos e está pronta a dialogar com culturas e religiões diversas, procurando construir com cada pessoa de boa vontade a pacífica convivência dos povos».<sup>99</sup>

«A vida está primeiro do que a religião» e Jesus Cristo veio ao mundo para nos dar a vida e a Vida em abundância; primeiro na terra e depois no céu. Mas uma Vida que suscita um diálogo, uma resposta da nossa parte. Uma Vida que é um *Logos*, que é um acontecimento vivo na linguagem, nas emoções, na razão e nas suas raízes tácitas. Um acontecimento entre a Pessoa “que fala” e a pessoa “a quem fala”.<sup>100</sup> E Cristo é a “Palavra”, que fala mesmo no silêncio do profundamente tácito.

## Notas

<sup>1</sup> J. Oliveira Branco, “Carta a uma pessoa desconhecida”, *Mensageiro de Santo António*, ano XXVI, nº 6, Junho 2010, p. 9.

<sup>2</sup> George Friedman, “Os 100 Próximos Anos. Uma previsão para o século XXI”, Livros D’Hoje, Alfragide, 2010, p. 270.

<sup>3</sup> Formosinho, “Uma Intuição por Portugal”, pp. 41-44; 58-72; 179-187; 267-268.

<sup>4</sup> Em [http://en.wikipedia.org/wiki/News\\_of\\_the\\_World](http://en.wikipedia.org/wiki/News_of_the_World); acesso em 29 de Julho 2011.

<sup>5</sup> Robert Wright, “A Evolução de Deus. Um livro para mudar a forma de pensar a Ciência e Deus”, Guerra e Paz, Lisboa, 2011.

<sup>6</sup> Uma apreciação inicial desta obra foi por nós publicada em <http://aeiou.expresso.pt/henrique-raposo-a-tempo-e-a-desmodo=s25269>; acedido em 27 de Outubro de 2011.

<sup>7</sup> Robert Wright, “A Evolução de Deus”, pp. 44, 45.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 19.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 40.

<sup>10</sup> *Id.*, p. 20.

<sup>11</sup> *Id.*, p. 600.

<sup>12</sup> *Id.*, p. 20.

<sup>13</sup> *Id.*, pp. 47, 48.

<sup>14</sup> *Id.*, p. 372.

<sup>15</sup> *Id.*, pp. 506, 507.

<sup>16</sup> *Id.*, p. 572.

<sup>17</sup> *Id.*, p. 26.

<sup>18</sup> *Id.*, p. 27.

<sup>19</sup> *Id.*, p. 531.

<sup>20</sup> *Id.*, pp. 533, 534.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 537.

<sup>22</sup> *Id.*, p. 541.

<sup>23</sup> *Id.*, pp. 543-545; itálico nosso.

<sup>24</sup> *Id.*, pp. 391, 392.

<sup>25</sup> *Id.*, p. 561.

<sup>26</sup> *Id.*

<sup>27</sup> *Id.*, p. 551.

<sup>28</sup> Rui Ramos, “A Segunda Fundação”, p.656.

<sup>29</sup> Alfredo Teixeira em “Entre o Crepúsculo e a Aurora. Modernidade e Religião”, Edições Universitárias Lusófonas, Lisboa, 1997, p. 88.

<sup>30</sup> Robert Wright, “A Evolução de Deus”, p. 346.

- <sup>31</sup> *Id.*, p. 499.
- <sup>32</sup> *Id.*, p. 272.
- <sup>33</sup> *Id.*, pp. 275, 276.
- <sup>34</sup> *Id.*, p. 277.
- <sup>35</sup> *Id.*, p. 278.
- <sup>36</sup> *Id.*, p. 287.
- <sup>37</sup> *Id.*, p. 297.
- <sup>38</sup> *Id.*, p. 560.
- <sup>39</sup> Anthony Flew, “Deus ~~não~~ existe”, Aletheia Editores, Lisboa, 2010, p. 161; itálicos nossos.
- <sup>40</sup> *Id.*, p. 168.
- <sup>41</sup> Anna Carletti, “China e Vaticano: Etapas de preparação para um encontro histórico cuja data ainda não foi definida”, em <http://www.humanismolatino.online.pt/v1/pdf/C003-019.pdf>; acesso em 19 de Julho de 2011.
- <sup>42</sup> Henry Kissinger, “Da China. Uma perspectiva profunda sobre a história da nova superpotência do século XXI”, Quetzal, Lisboa, 2011, pp. 12, 19.
- <sup>43</sup> Anna Carletti, “China e Vaticano”.
- <sup>44</sup> Existem grafias alternativas para muitas palavras chinesas, baseadas em dois métodos de transliteração de caracteres chineses para o alfabeto romano: o método de Wades–Giles, criado por estudiosos ingleses no século XIX, que prevaleceu até à década de 1980, e o método *pinyin*, adoptado oficialmente na República Popular da China em 1979 e cada vez mais vulgar. Henry Kissinger utiliza-o na sua obra, como com o nome do líder chinês Mao Zedong, transliterado no método de Wades–Giles por Mao Tze-tung.
- <sup>45</sup> Anna Carletti, “China e Vaticano”.
- <sup>46</sup> *Id.*
- <sup>47</sup> *Id.*
- <sup>48</sup> *Id.*
- <sup>49</sup> Ver por exemplo a Fig. 6.4, p. 161, em “Uma Intuição por Portugal” ou J. A. S. Almeida, A. A. C. C. Pais, S. J. Formosinho “Science indicators and science patterns in Europe”, *J. Informetrics*, 3, 134-142 (2009).
- <sup>50</sup> Vítor Bento, “Perceber a Crise para Encontrar o Caminho”, BNOMICS, Lisboa, 2009, pp. 65, 66.
- <sup>51</sup> Eça de Queirós e Ramalho Ortigão, “As Farpas. As *Farpas* originais de Eça de Queirós”, Maria Filomena Mónica (coord.), Principia, Cascais, 2004, p. 312.
- <sup>52</sup> João Cantiga Esteves, entrevista, *Visão*, nº 899, 27 de Maio a 2 de Junho de 2010, pp.70-74.
- <sup>53</sup> Álvaro Santos Pereira, “Portugal na Hora da Verdade. Como vencer a crise nacional”, Gradiva, Lisboa, 2011, p. 94.
- <sup>54</sup> João Cantiga Esteves, entrevista, *Visão*, nº 899.
- <sup>55</sup> Álvaro Santos Pereira, *ob. cit.*, p. 109.
- <sup>56</sup> Eça de Queirós e Ramalho Ortigão, “As Farpas”, pp. 277, 278.
- <sup>57</sup> Millan Arroyo Menéndez, “Evolução e tendências do catolicismo português”, *Brotéria*, vol.166, nº1, 21-38 (2008).
- <sup>58</sup> Polanyi, “Personal Knowledge”, p. 141.
- <sup>59</sup> Oliveira Martins, “História de Portugal”, p. 219.
- <sup>60</sup> Pic, *ob. cit.*, p.150.
- <sup>61</sup> Mitchell, “Michael Polanyi”, pp. 60-63.
- <sup>62</sup> *Id.*, p. 67.
- <sup>63</sup> S. J. Formosinho e J. Oliveira Branco, “O brotar da Criação”, Universidade Católica Editora, Lisboa, 1997, Cap. 2
- <sup>64</sup> Juan A. Estrada, “Jesus e Deus”, pp. 128, 129.
- <sup>65</sup> Monika e Udo Tworuschka, “Religiões do Mundo. Cristianismo”, Círculo de Leitores, Rio de Mouro, 2010, p. 59
- <sup>66</sup> Estrada, *ob. cit.*, p. 127.
- <sup>67</sup> *Id.*, p. 56.
- <sup>68</sup> Meek, “Longing to Know”, p. 13.
- <sup>69</sup> *Id.*, p. 41.
- <sup>70</sup> Monika e Tworuschka, “Religiões do Mundo. Cristianismo”, p. 107.
- <sup>71</sup> Joaquim Cerqueira Gonçalves, “Linguagem e Diálogo”, *Revista Portuguesa de Psicanálise*, 27 (1), 251-260 (2007); p. 254.
- <sup>72</sup> Oliveira Branco, “Ferdinand Ebner”, pp. 80, 81 e nota 18.
- <sup>73</sup> *Id.*, pp. 83, 84.
- <sup>74</sup> *Id.*, pp. 84, 85.
- <sup>75</sup> *Id.*, pp. 85, 86.
- <sup>76</sup> *Id.*, p. 88.

- <sup>77</sup> *Id.*, p. 89.
- <sup>78</sup> *Id.*, p. 101.
- <sup>79</sup> *Id.*, p. 111.
- <sup>80</sup> *Id.*, p. 114.
- <sup>81</sup> *Id.*, p. 121.
- <sup>82</sup> *Id.*, p. 123.
- <sup>83</sup> *Id.*, p. 126.
- <sup>84</sup> *Id.*, pp. 136, 137.
- <sup>85</sup> *Id.*, p. 137.
- <sup>86</sup> *Id.*, p. 141.
- <sup>87</sup> José Dias da Silva, “Atribuições eclesiais do Concílio Vaticano II”, *Correio de Coimbra*, ano XC, nº 4384, 13 de Outubro de 2011, p. 1.
- <sup>88</sup> *Id.*.
- <sup>89</sup> *Id.*; itálicos nossos.
- <sup>90</sup> *Id.*.
- <sup>91</sup> *Id.*.
- <sup>92</sup> Estrada, *ob. cit.*, p. 138.
- <sup>93</sup> José Dias da Silva, “Atribuições eclesiais do Concílio Vaticano II”.
- <sup>94</sup> Em *Correio de Coimbra*, ano XC, nº 4384, 13 de Outubro de 2011, p. 5.
- <sup>95</sup> Acílio Mendes, “É preciso arriscar”, *Mensageiro de Santo António*, ano XXVII, nº 10, Novembro 2011, p. 12.
- <sup>96</sup> “25 Anos do Espírito de Assis”, *Mensageiro de Santo António*, ano XXVII, nº 9, Outubro 2011, p. 2.
- <sup>97</sup> *Id.*, p. 9.
- <sup>98</sup> Em [http://www.publico.pt/Mundo/primeiro-ministro-irlandes-critica-vaticano-devido-a-casos-de-abuso-sexual\\_1503953](http://www.publico.pt/Mundo/primeiro-ministro-irlandes-critica-vaticano-devido-a-casos-de-abuso-sexual_1503953); acesso em 25 Julho de 2011.
- <sup>99</sup> Frei Bento Domingues, “Bloco de notas”, *Mensageiro de Santo António*, ano XXVI, nº 6, Junho 2010, p. 11.
- <sup>100</sup> Oliveira Branco, “Ferdinand Ebner”, p. 158.

CAP. 12.  
EM BUSCA DA CONSONÂNCIA ENTRE A CIÊNCIA E A TEOLOGIA

No sistema educativo, mormente no campo das ciências experimentais, fala-se por vezes em metodologias «*hands on*» (mãos na massa), tendo muito em atenção o papel do ensino prático e experimental. Outros contrapõem com o «*minds on*», reflectindo o dualismo helénico — forma e ser, espírito e corpo, ciências e humanidades, etc. — em que fomos criados e educados. Michael Polanyi, na perspectiva da sua teoria da aquisição tácita do conhecimento (TCT), diria, e muito melhor, no sentido de superar esta dicotomia: um «*persons on*».

### Uma dicotomia das duas Culturas

Thomas Torrance aborda esta problemática no campo da teologia e das relações entre a Teologia e a Ciência em “*The Ground Grammar of Theology*”.<sup>1</sup> Como sinais da dicotomia entre as Duas Culturas vê a desintegração da “forma” nas artes e o polimorfismo das nossas vidas contemporâneas, quer nas vertentes cultural e social.<sup>2</sup>

Este dualismo era alheio à cultura hebraica e à linguagem da Bíblia, mas o Evangelho teve de ser proclamado ao mundo antigo e a povos cuja forma de pensar estava profundamente marcada por um tal dualismo.<sup>3</sup> Na base encontramos a filosofia grega e a sua ciência. Fruto destas modalidades de pensamento, a visão divina de Jesus Cristo, sofreu polarizações e desvios. O pensamento Gnóstico viu a morte e ressurreição de Cristo como *mitos*, a que conferiu um profundo significado espiritual e filosófico. O Arianismo entendia o divino e o humano como dois mundos que não se podiam intersectar, pelo que Cristo foi visto como *um* mediador entre o mundo de Deus e o dos homens, mas não como *O Mediador*, verdadeira ponte e caminho para os homens em busca de Deus e do seu Reino.

De novo o debate dicotómico entre Deus e Cristo. Que a teologia de Niceia acabou por proclamar como doutrina de fé em busca de uma visão unitária — Cristo um ser que pertence ao mundo da realidade eterna da divindade, mas também ao mundo das contingências históricas, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.<sup>4</sup>

O nascimento da ciência moderna, com o determinismo da mecânica newtoniana e lagrangiana, não veio aliviar as dificuldades, porque, em essência, a ciência, no campo de cada especialidade, é uma extensão, imbuída de rigor, dos nossos modos básicos de pensar e de agir.<sup>5</sup> A abstracção científica veio cavar ainda mais a dicotomia



entre a desejada unidade da *forma* e do *ser*, e o cartesianismo, apesar de contemplar a intuição, com o seu homem-máquina, voltou a cindir o conceito de pessoa entre corpo e alma.

Sem dúvida que a ciência, em paralelo com o determinismo ou incerteza, acaso ou necessidade, fez surgir novos conceitos como *emergência* e *estruturas espontâneas*, em sistemas abertos não-lineares, bem como uma noção muito mais relacional que é o conceito de *campo de forças*.

No caminho filosófico, Kant quebrou as ligações entre a ciência e a fé, desprovido esta de qualquer conteúdo objectivo, ontológico ou cognitivo.<sup>6</sup> Acresce que a filosofia kantiana advoga que não conseguimos conhecer a realidade das coisas nas suas relações internas, mas tão-somente nas suas relações externas, como se nos apresentam aos sentidos. A longa controvérsia sobre a existência real dos átomos que não conseguimos “ver”, acabou, em 1915, com Jean Perrin. Hoje é um campo de profunda investigação da física a estrutura íntima de átomos e de “partículas fundamentais”. E a ciência vai conseguindo penetrar nalguns dos *designs* profundos da natureza e da obra criadora de Deus.<sup>7</sup>

## A visão de um mundo hierarquizado em Teologia

O que interessa realçar no momento é que a visão de um mundo hierarquizado em Michael Polanyi veio abrir novos caminhos para a superação do *fosso* entre a mente e o corpo mas, apesar de ter vindo a lume há meio século, tarda em vingar nas diferentes comunidades quer científicas quer religiosas. O universo não é “um plano” mas um sistema com estruturas hierarquizadas.

Em obra relativamente recente sobre a teoria da evolução, Michael Ruse desenvolve o debate em termos da visão objectiva de Karl Popper e da visão subjectiva de Thomas Kuhn, para concluir que «na evolução da teoria da evolução, os valores culturais eram importantes — muito importantes — no início, e que na ciência temos assistido a uma diminuição gradual ou a uma restrição da sua importância»<sup>8</sup>. A grande lição, que aliás Polanyi bem proclamou há muito, *valores culturais* podem ser também *valores epistémicos*, desde que prosseguidos com um *intento de universalidade*.

Aparentemente poderíamos, no início da obra, julgar que a dicotomia permanece em Ruse; «qual o papel dos valores epistémicos na ciência — a busca da verdade — por oposição aos valores culturais, ou aquilo a que poderíamos chamar valores não epistémicos»<sup>9</sup>. Mas caminhando na sua narrativa verificamos que assim não é: «Quando dois cientistas têm culturas diferentes, eles têm de facto ciências diferentes»<sup>10</sup>. A *metáfora* é que surge como o ponto de ligação entre a linguagem científica e o mundo.<sup>11</sup> Por analogia com o que Torrance reflectiu sobre a teologia cristã, a visão de Ruse pode equivaler a algo como o Gnosticismo.

Os efeitos do acima referido foram a transferência da linguagem bíblica para um outro género — imagem, símbolo, mito —, onde a relação do mundo com Deus e de Deus com o mundo é indirecta, ou apenas tangencial.<sup>12</sup> A linguagem bíblica em Torrance tem a unidade e o sentido da *intuição* científica. «Os nossos conceitos científicos não são alcançados através de uma dedução lógica ou mediante inferências a partir de observações, mas sim através de uma intuição espontânea ou de uma apreensão do tipo

intelectivo. Nós apreendemos as estruturas inteligíveis inerentes ao universo de um modo imediato, embora, sem dúvida, na maior parte dos casos, juntamente com os objectos, fenómenos e factos que os nossos sentidos observam. Esta apreensão “extralógica” de estruturas inteligíveis mas não passíveis de observação, não deve ser confundida com a sua justificação formal ou com o seu estabelecimento metodológico no corpo do nosso conhecimento, que pode requerer procedimentos axiomáticos e hipotético-dedutivos»<sup>13</sup>.

A *intuição* está invariavelmente presente na descoberta científica, o passo mais significativo e ponto de partida da ciência inovadora e revolucionária. É no reconhecimento de um problema que carece de resolução, no encontrar uma hipótese de trabalho, no propor uma interpretação inovadora, etc.. É um acto muito global e unitário, em que a pessoa se encontra quase fundida com a Natureza na percepção da inteligibilidade aí escondida. Mas tem uma forte *componente tácita*, indizível. Por isso é muito uma “face oculta” da ciência. Julgo ser este modo de ver, entender, sentir e apreender as coisas que Torrance encontrou na linguagem bíblica e que pugna para ser cultivado nas relações entre a ciência e a religião. Será tema a retomar no final do Capítulo.

ESTE TEÓLOGO DA UNIVERSIDADE de Edimburgo alerta que nos dias de hoje, quanto mais a ciência avança e molda o pensamento humano, mais a pregação e os ensinamentos da Igreja para tornar o Evangelho relevante nas nossas vidas vão perdendo força. A verdade é que o Evangelho se vai volvendo cada vez mais irrelevante para o mundo contemporâneo. No entanto, são as *mudanças de paradigma* que operam revoluções no pensamento e neste campo nada se passa na Igreja. Na Igreja de Cristo dos primeiros tempos foi precisamente o estabelecimento de uma teologia relevante para o mundo pagão que criou neste mundo a mudança de paradigma. A teologia dos Grandes Concílios da Igreja, que culminou em Niceia, foi fruto de um enorme esforço de recriação dos fundamentos da filosofia humana, da ciência e da cultura.<sup>14</sup> Dogmático, em nossos dias, significa a nossa imposição de ideias aos outros, sem atender às evidências da sua “presença” na natureza e no mundo. Mas a teologia a que Torrance se refere, a que Cirilo de Alexandria chamou *dogmatike episteme*, é precisamente o oposto. Um movimento de pensamento e reflexão que nasce da consciência e da vivência de que Cristo foi imposto ao mundo através da interacção de Deus com o universo que criou, e pela inteligibilidade da sua auto-revelação nesta mesma interacção.<sup>15</sup> Em suma, uma teologia “relevante”, e não a do «sexo dos anjos», totalmente irrelevante e tema sobre o qual o pensamento humano nada conseguia discernir no universo.

«As leis da natureza são, pois, dogmas que se impõem às mentes de pendor científico através da imanente racionalidade do universo, tal como as formas dos cristais minerais impõem ao nosso pensamento [e ao nosso olhar] os padrões geométricos de que estão embebidos»<sup>16</sup>. Foi nesta tradição que sobreveio, nas igrejas e nas universidades, a Teologia da Reforma, nomeadamente com Lutero e outras Igrejas da Reforma, que procuraram recuperar o pensamento patrístico.

Como salienta Torrance, as grandes conquistas do pensamento teológico da Igreja dos primeiros tempos assentam na doutrina da encarnação, do *Logos* e da criação do mundo a partir do nada. A primeira ideia matriz foi a da *unidade racional do universo*. O que levou à rejeição de todos os politeísmos, dos pluralismos e dualismos, como as doutrinas de dois princípios de ordem do bem e do mal, das religiões antigas,

da filosofia e da ciência. Acarretou com ela a rejeição do dualismo ptolemaico para o mundo dos céus e da terra, da mecânica celeste e da mecânica terrestre.<sup>17</sup>

A segunda grande ideia, bem mais difícil de alcançar do que a primeira, foi a da *contingência da racionalidade e inteligibilidade do universo*. O universo e a sua ordem são criados a partir do nada. A ordem do universo nem é eterna nem necessária por si mesma. Ideia que os gregos viam com verdadeiro horror, pois no seu pensamento filosófico nada havia que separasse a ordem do caos.<sup>18</sup> Esta ideia veio a ser motriz para o nascimento da ciência moderna na cultura europeia judaico-cristã. Bem mais do que uma ideia, foi uma *matriz fiduciária* para a geração da ciência moderna.

Examinando esta ideia mais em pormenor, Deus ao criar o universo *ex-nihilo*, também o fez para o *espaço* e o *tempo* como funções imanentes do universo. Esta noção vem destruir o conceito de “recipiente”, como o espaço-tempo foi visto na filosofia de Platão e de Aristóteles e pelos estóicos. Espaço e tempo é neste contexto teológico um conceito relacional, o que a ciência moderna só alcançou com a teoria da relatividade de Einstein.<sup>19</sup>

E o homem também foi criado do *nada*, uma ideia muito difícil para os gregos e para o mundo pagão, que viam a inteligência humana como uma “chispa” de Deus. Mas para os cristãos, esta perspectiva helénica diviniza em demasia a criatura humana. O mundo cristão distingue entre a luz não-criada e a criada, derivando a segunda da primeira. Mas ao criar o homem do nada, Deus cria no interior do universo uma nova ordem inteligente, em contrapartida à ordem imanente funcionalizada no espaço-tempo. Tal implica que o entendimento dos processos naturais no universo não pode ser operado *a priori* ou por qualquer raciocínio teológico, mas mergulhando no próprio processo natural para sondar a sua estrutura intrínseca. Esta doutrina da “contingência” e da “inteligibilidade” vai conferir uma conexão indissolúvel entre os factores empíricos e teóricos. A relatividade geral e o carácter singular do nascimento do universo que a ciência moderna nos aportou são, para Thomas Torrance, um produto directo do pensamento teológico cristão, impossível de alcançar no mundo pagão.<sup>20</sup>

A terceira grande ideia diz respeito à *liberdade do universo*, isto é, uma *liberdade contingente*. Ao criar o universo a partir do nada, Deus não está de alguma forma dependente do universo que criou. Deus não depende do universo para ser Deus. Mas o universo depende de Deus, na sua origem e na sua continuidade. A liberdade conferida por Deus ao universo é limitada, mas não é arbitrária ou caprichosa. E se a graça e o amor de Deus nos podem sempre tomar pela *surpresa*, o mesmo manifesta o universo que tem sempre a possibilidade de nos surpreender nas suas manifestações, ao ponto de Michael Polanyi considerar esta a marca da *objectividade científica*, que abre também o nosso pensamento.<sup>21</sup>

## Dualismo no pensamento teológico e unidade divina

A evolução do conhecimento humano veio acentuar o dualismo, que subterraneamente corroeu o pensamento teológico, a que só resistiu a unidade de Deus. Acrescem as dificuldades de entendimento da *contingência* perante a racionalidade do mundo. A verdade, porém, é que a evolução da ciência, com a teoria da relatividade, a mecânica quântica, o teorema da incompletude de Gödel, vieram encontrar razões e

explicações para a estrutura mais profunda da matéria e do pensamento lógico, que a teologia cristã havia já produzido séculos antes.<sup>22</sup> O que aporta um reforço à validade teológica, ideias a que a ciência, no entender de Torrance, não chegaria por si mesma; contudo, elas já estavam presentes na teologia cristã.<sup>23</sup> Atentemos, por exemplo, no dualismo onda–corpúsculo da mecânica quântica; na maior profundidade desta realidade material deverá presidir uma certa unidade. Num sentido bem mais profundo, escreveu Torrance: «*for it is more than we can know*»<sup>24</sup>.

A Teologia não cuida apenas das relações Deus/homem mas das relações Deus/homem/mundo ou Deus/mundo/homem.<sup>25</sup> Deus não separa o conhecimento natural do sobrenatural ou entre teologia natural e teologia revelada. Heidegger reconhece que a tirania da abstracção, das ideias abstractas, se impôs ao homem e criou um fosso entre o *logos* e o ser.<sup>26</sup> De algum modo, é nesta caminhada do pensamento que o conhecimento tácito vem colocar no fundo do nosso pensamento algum do carácter unitário perdido.

Quando o nosso pensamento encontra no cosmos estruturas da sua inteligibilidade intrínseca, tais estruturas podem ser verdadeiras ou falsas e por isso procuramos sopesá-las por critérios de correspondência, adequação, congruência, coerência. Tal deve-se a que as examinamos nos termos tradicionais da dicotomia do *ser* e da *forma*. Contudo, quando elas provêm de uma verdadeira unidade de ser e forma, impõem-se a si mesmas sem necessidade de outros critérios suplementares.

«Quanto mais a inteligibilidade intrínseca do universo responde e se abre ao nosso questionamento, mais se torna evidente que é uma inteligibilidade que se estende indefinidamente para além do nosso poder de compreensão e expressão, de modo que nós mesmos ficamos cientes de que tem a ver com uma inteligibilidade do Universo que apenas podemos apreender em níveis relativamente elementares. É esta enorme gama indefinida de inteligibilidade que pesa, com a sua autoridade, sobre nossas mentes, reforçando a nossa consciência do facto de que em ciência temos a obrigação de pensar e agir sob uma realidade transcendente sobre a qual não temos qualquer controlo»<sup>27</sup>.

Em ciência houve uma certa fobia aos acontecimentos singulares, que cessou um pouco com a teoria do *Big-Bang*. Mas o certo é que, para muitos cientistas, o universo, como singular e finito em matéria e espaço, se bem que em expansão, não pode ser entendido como tendo origem em si e como se bastando a si mesmo.<sup>28</sup> Assim, «com uma visão de unidade a respeito do universo e da sua inteligibilidade, não podemos deixar de discernir a profunda ligação que existe entre a compreensão científica de uma singularidade coerente para o universo e da compreensão teológica da criação. E em teologia todo o pensamento assenta na relação criadora entre Deus e o universo»<sup>29</sup>.

A teologia vê a singularidade da encarnação de Cristo e da sua ressurreição numa perspectiva análoga, pelo que na fé cristã Jesus Cristo ocupa o lugar de uma “*lei natural*”. E o termo “lei natural” não é de modo algum desapropriado, ao se reconhecer a conexão profunda entre a teologia Cristã e as bases das Ciências da Natureza.<sup>30</sup>

Com esta terminologia, Torrance quer realçar em Jesus, o Filho de Deus, a *intervenção* de Deus no mundo, o caminho (natural e divino) para o homem chegar a Deus. Tal como no baptismo de Jesus, nesse caminho está presente explícita e tacitamente a unidade de Deus; uma unidade ontológica e de inteligibilidade. «Então, veio Jesus da Galileia ao Jordão ter com João, para ser baptizado por ele. João opunha-se, dizendo: “Eu é que tenho necessidade de ser baptizado por ti, e Tu vens a mim?” Jesus,

porém, respondeu-lhe: “Deixa por agora. Convém que cumpramos assim toda a justiça.” João, então, concordou. Uma vez baptizado, Jesus saiu da água e eis que se rasgaram os céus, e viu o Espírito de Deus descer como uma pomba e vir sobre Ele. E uma voz vinda do Céu dizia: “*Este é o meu Filho muito amado, no qual pus todo o meu agrado.*”» (Mt 3, 13-17).

### «Deus não joga aos dados»

Esta famosa frase de Einstein é interpretada correntemente como o advogar do determinismo perante o avanço da mecânica quântica na versão da Escola de Copenhaga e do princípio da incerteza de Heisenberg. Mas Torrance vem argumentar que a frase de Einstein diz respeito à sua crença profunda na regularidade da natureza. Einstein era um realista, convicto da inteligibilidade objectiva da natureza e recusando ficar apenas por visões menos profundas no nosso entendimento. Daí nunca ter cessado a sua busca por uma “Teoria do Tudo”. Uma teoria que procuraria unificar e explicar num único formalismo teórico todos os fenómenos físicos, da mecânica quântica e do electromagnetismo à teoria da relatividade, incorporando a acção das forças da gravidade. Por outras palavras, a unificação das interacções fundamentais da natureza: gravitação, força nuclear forte, força nuclear fraca e força electromagnética.

Edvard Munch, o famoso pintor norueguês do “O Grito”, afirmou que «não pinto o que vejo mas o que vi». “O Grito” trata-se de uma das pinturas mais importantes do movimento expressionista, tendo adquirido o estatuto de um verdadeiro ícone cultural. O movimento expressionista interessou-se muito mais pela interiorização da criação artística do que na sua exteriorização, projectando na obra de arte uma reflexão individual e subjectiva.

Teorizou-se a *expressão* como essência da criação artística, na pintura, na literatura, na música, nas artes plásticas, no cinema, no teatro, etc.. José Régio distingue «três» formas de expressão capitais. «Aquela que, mera manifestação do pulsional, do instintivo ou do espontâneo, está aquém da arte; aquela por sublimação ou transcensão dessa esfera pulsional está para lá da arte, como a expressão mística; e, enfim, aquela que oscila entre as duas, forma mediada, se não mediadora, da expressão, a que merece o nome de artística»<sup>31</sup>. A teorização de José Régio é, segundo Eduardo Lourenço, «paradigmática de um comportamento estético — a palavra é inadequada por fraca». Mas se entrarmos no campo da ciência, foi a força da palavra — *paradigma* — que em muito fez triunfar as ideias de Thomas Kuhn sobre as mudanças em ciência.

Thomas Torrance enfatiza que o pensamento pré-científico recorre a desenhos e imagens como modelos de observação.<sup>32</sup> É como numa perspectiva estética se olham os objectos a partir dos sentimentos que suscitam no observador ou no artista. Tal impede o sujeito de penetrar a realidade ou mesmo tão-somente “arranhá-la”; a *subjectividade* é ainda dominante. Mas no pensamento científico há que ir mais longe no campo da objectividade. É o *intento de universalidade* a que Michael Polanyi se refere, que no contacto pessoal com a realidade procura o objecto em si; o mesmo objecto com que outros observadores também podem entrar em contacto. A pessoa como *cientista*, por contraposição ao *artista*, não procura tanto as emoções que o objecto suscita em si. Assim realça mais a relação objecto–objecto do que sujeito–objecto.

É segundo esta perspectiva que Torrance entende, em nossos dias, ser não despreciosa a interpretação bíblica na relação sujeito–objecto, não alcançando, é certo, uma real metodologia científica. Claro que a ciência também recorre a desenhos e imagens, mas limitados a servir o objecto em si e não para representar os estados de alma do sujeito. Neste enquadramento o autor em estudo sugere que a Teologia deve recorrer preferencialmente à *analogia*, mas uma analogia que ligue diferentes níveis no nosso mundo hierarquizado e que permita levar-nos a realidades invisíveis, desprovidas de imagens.<sup>34</sup> Um pouco ao modo polanyiano, como o conhecimento tácito nos dá acesso a formas de conhecimento que não conseguimos verbalizar, mas a que podemos ter acesso mediante a *acção*.

E para o nosso autor, «Deus não joga aos dados conosco na encarnação, porque a finalidade da sua auto-revelação e de sua auto-doação na encarnação de seu Filho em Jesus Cristo existe objectivamente e opera veementemente no seu próprio Ser eterno»<sup>35</sup>.

## A Gramática da Teologia

Considere-se agora a *previsão* científica. Há dois tipos de previsão. Um que decorre de uma forma dedutiva a partir de leis universais. Este é um tipo “impróprio” de previsão, porque não traz nada de novo que não esteja já contido nas leis donde foi deduzida. Contudo são importantes, particularmente se vão contra o consenso científico vigente, pois reforçam a nossa confiança nas teorias e nos seus âmbitos de aplicação.

A verdadeira previsão corresponde a algo de realmente novo, que não pode ser alcançada em termos teóricos. Carece de um apelo à observação empírica, através da qual o universo pode exprimir, na sua contingência, possibilidades ignoradas. São estas previsões que mais nos tomam de surpresa. Não são inteiramente invenções nossas; estão inscritas na inteligibilidade do universo. De algum modo, é na segunda modalidade de previsão científica que os conhecimentos científicos e teológicos, os últimos nas suas vertentes teleológica e escatológica, mais se assemelham.

Regressemos ao dualismo epistemológico e cosmológico a respeito da natureza divina. Nas teologias cristãs há uma dicotomia entre um Deus unitário, o da teologia natural, e um Deus trinitário, o da Revelação. É perante esta dicotomia que Karl Barth rejeita a “teologia natural” como uma forma «preambular da fé», como a teologia católica romana considera.<sup>38</sup> Como ultrapassar esta bifurcação dicotómica. Torrance aponta que se Deus é realmente trinitário é segunda esta “estrutura” que O devemos reconhecer em tudo, mesmo em ciência. Na “Física do Cristianismo” Frank Tipler aponta nesse sentido estrutural quando propõe um modelo de três *singularidades* para o cosmos: o “Ponto Alfa” (*Singularidade Inicial*), o “Ponto Ómega” (*Singularidade Final*) e uma linha de singularidade (*Singularidade de Todos-os-Presentes*) que une os dois pontos referidos.<sup>39</sup> Contudo, tal corresponde a um revisão da posição que havia assumido na “Física da Imortalidade”<sup>40</sup> onde apontava as dificuldades de incorporar uma “terceira pessoa”, a de Jesus Cristo, no seu modelo físico; não acreditava na ressurreição de Cristo. A verdade é que as ideias incorporadas no modelo de Tipler já estavam presentes na teologia cristã. É nesta perspectiva encontrou-se uma unidade de *forma* e de *ser*, de *estrutura* e de *substância*.

O *Logos* encarnou em Jesus Cristo, mas o *logos* não é apenas *inteligibilidade* ou *razão* mas *palavra*. Em Deus, o *Logos* é o modo da Racionalidade divina que se exprime através da *palavra*.<sup>42</sup> Mas perante o papel do conhecimento tácito que temos vindo a advogar, podemos rever a asserção anterior. «O *Logos* é o modo da Racionalidade divina que se exprime através da *palavra* e da *acção*».

Uma figura da Igreja afirmou entre nós que «a prioridade do cristianismo não está naquilo que se faz, mas naquilo que se é»<sup>43</sup>. Tal implica, porém, a *dicotomia* da pessoa que o conhecimento tácito procura superar a nível ontológico, «*colando* a prática cristã à vida», como referimos no Capítulo V. É que eu *faço* pelo que *sou*, e *sou* pelo que *faço*!

## O perspectivismo das religiões e as marcas culturais na ciência

Anselmo Borges em obra recente sobre “Religião e Diálogo Inter-Religioso” aborda o tema dos fundamentalismos religiosos. «Na base está uma determinada concepção de verdade, que se prende com a posse do Fundamento. Mas, precisamente aqui, é preciso perguntar: quem é o homem, um ser finito, para considerar-se senhor do Fundamento? Ele não possui o Fundamento ou o Absoluto, é o Fundamento que o possui a ele. Afinal, só por ignorância ou estupidez se pode ser fundamentalista.

Isto não é relativismo, mas *perspectivismo*: vamos ao encontro da realidade sempre numa determinada perspectiva. Por isso, no domínio religioso, há que reconhecer que há mais verdade nas religiões todas do que numa só, e dessa verdade também faz parte a pergunta pelo ateísmo»<sup>44</sup>.

Nos primeiros capítulos do Génesis (9, 5-6) encontra-se a primeira cláusula de todas as alianças de Deus com a humanidade. «Noé é uma personagem simbólica, não histórica. Representa toda a humanidade antes de Abraão. Há pois uma aliança com toda a humanidade antes de Abraão, quer dizer com homens que viveram durante um milhão de anos pelo menos»<sup>45</sup>. Portanto, «desde sempre Deus procura manifestar-se e comunicar-se a todos os seres humanos, a todos os povos. Assim, em todas as religiões há presença da revelação e, portanto, de verdade e santidade. Precisamente porque são reveladas, todas são simultaneamente verdadeiras e falsas. Então, como escreveu Torres Queiruga, se há “verdade e santidade” nas religiões, “isso significa directa e imediatamente que os homens e as mulheres que as praticam se salvam *nelas e por elas*, e não a simples título individual nem, ainda menos, à margem nem apesar delas»<sup>46</sup>.

«Se as religiões não são o Absoluto, embora referidas a ele [...] as diferentes religiões são perspectivadas sobre e vivências do Absoluto; as religiões também não são todas iguais»<sup>47</sup>. Por isso, «as pessoas religiosas devem dialogar para se melhor aproximarem do Mistério divino absoluto, já presente em cada religião, mas sempre transcendente a cada uma e todas»<sup>48</sup>.

«Precisamente porque nenhuma religião — nem todas juntas — possui o Mistério na sua ultimidade e porque são ao mesmo tempo verdadeiras e imperfeitas, podem e devem aprender umas das outras e complementar-se»<sup>49</sup>.

«As visões monoteístas — judaísmo, cristianismo e islão — exprimem Deus como “pessoal”; eu não digo “como pessoa”, porque só conhecemos o ser humano como pessoa»<sup>50</sup>. Torrance também aborda a doutrina teológica da *pessoa*, que se distingue da do pensamento ocidental — Católico Romano ou Protestante — no qual o conceito



não foi alcançado por recurso a uma via lógica, mas por meio de uma individualização da natureza racional. Numa perspectiva teológica, o conceito de pessoa assume um carácter relacional de difícil percepção numa cultura ocidental, devido ao impacto do atomismo, passado ou moderno, na nossa cultura. Mas, como enfatiza Torrance, fácil de compreensão na cultura Bantu.<sup>51</sup>

Atentemos, a título exemplificativo, num breve resumo sobre a cultura Bantu, disponível na *internet*, no contexto de uma dissertação de mestrado de Venâncio Nunda sobre um caminho de unidade nacional para Angola: «O povo angolano é um povo rico pela filosofia e ontologia da sua cultura (bantu). Esta cultura é caracterizada pelo seu espírito agrário e religioso, que protege e defende a vida humana em todos os sentidos, o que às vezes não encontramos em outras mentalidades caracterizadas pelo individualismo. Como exemplo, temos em Descartes a seguinte reflexão: “*cogito ergo sum*”. Este pensamento é incabível na ontologia da cultura bantu. Para esta cultura, um “eu” sem a comunidade; um “eu” separado dos outros ou que exclui os demais acaba transformando-se em um “eu” sem vitalidade. A pessoa, na cultura bantu sempre se afirma a partir da comunidade: “pertenço logo sou”. Daí o grande princípio bantu: “eu sou porque vós sois, e porque vós sois eu sou”. A tendência do povo bantu é sempre de unidade, irmandade, vida em plenitude, e nunca de separação e morte. Nada entre eles os podia separar com facilidade, nem a própria morte natural era tida como separação. Os laços que ligam o membro à comunidade sempre foram mais fortes que as forças da separação. No sistema de ensino inculca-se sempre sentimentos de incorporação e acolhimento»<sup>52</sup>.

Não obstante, a cultura ocidental onde se moviam, bem distante da cultura bantu, os teólogos dos primeiros séculos da Igreja foram capazes de ultrapassar tais obstáculos graças aos esforços empreendidos para uma melhor compreensão do Mistério Divino e da encarnação de Jesus Cristo.

Mas a perspectiva bantu ilustra bem o papel que a cultura pode ter nas religiões. E esta perspectiva pode ser ainda enriquecida com a visão que a ciência nos aporta, através da Teoria do Conhecimento Tácito de Michael Polanyi. «Muitas vezes as questões [entre ciência e religião] são colocadas em termos de *conflito* ou de *diálogo* entre “Fé e Razão”. O conhecimento tácito coloca o problema em moldes distintos. Trata-se do recurso a *molduras fiduciárias* distintas ou comuns, onde se movimentam as pessoas através da *razão* e da *emoção* para avançarem nos seus conhecimentos. Enquanto com base em tais molduras, em ciência se procura um contacto com a realidade com um intento de universalidade, na religião procura-se uma referência ao Absoluto, fruto da consciência da finitude e da limitação humanas, e à busca do sentido último.

Já referimos que o nascimento da ciência moderna na Europa cristã foi fruto dos seus pioneiros terem recorrido, ao tempo, a um quadro fiduciário divino sobre a inteligibilidade do universo. Em princípio, tal deveria ter levado a uma maior sintonia da ciência nascente e da Igreja Católica. Não foi isto, porém, o que se passou nos começos do século XVII.

Em palavras de Fernando Catroga, «os sábios da Igreja *liam* a Natureza a partir do “*livro aristotélico*”, isso é, procuravam ver como a Natureza se adequava ao livro. Mas os “sacerdotes” da nascente ciência moderna *liam* a Natureza como um *livro*.<sup>53</sup> O “livro do cosmos”, de repente, pareceu “virado de pernas para o ar”, e Galileu Galilei teve graves problemas com a Inquisição. Tal moldou por muito tempo as relações



entre ciência e religião, e os ecos ainda chegaram aos nossos dias. [...] Tal como na ciência moderna, também os sábios da Igreja buscavam um “intento de universalidade”, mas de uma outra ordem, a do Absoluto. Contudo, os resultados foram muito distintos, pois ambos liam coisas diferentes nos seus livros»<sup>54</sup>.

A ciência através das suas diferentes especialidades procura entrar em contacto com a realidade, observando e interrogando a Natureza. Nenhuma área científica no seu corpo conceptual e metodológico, por si só, esgota a compreensão do mundo real. Mas também não podemos afirmar que todas se equivalem entre si. Uma Física, Química, Ciências da Vida (Biologia Molecular, Biologia Celular, Bioquímica, Genética, Neurociências e Ciências do Comportamento) ou Medicina Clínica dominam mas não esgotam. E as marcas culturais que a TCT permitiu encontrar na ciência nos diferentes países, também mostra que as diferentes culturas não são igualmente eficazes a lidar com todas as especialidades científicas. Transpondo esta perspectiva para o campo religioso, também se pode reconhecer que as diferentes religiões podem estar mais adaptadas a determinadas culturas na busca e aprofundamento do Mistério e do sentido último da pessoa humana, da vida e da criação, em suma da Salvação.

Paralelamente, em Ciência diferentes especialidades podem colaborar em percursos interdisciplinares e transdisciplinares para atacar com mais sucesso problemas que preocupam as sociedades e as comunidades científicas.

«Deus é abordável e podemos dirigir-nos a ele. O silêncio de Deus, quando nos dirigirmos a ele, leva os crentes que têm confiança em Deus a respostas humanas numa interpretação. As religiões não monoteístas falam de *nirvana*, vazio, e mesmo de *nothingness* (“nada”). Neste plano, diálogos directos são possíveis entre cristãos ocidentais e hindus ou budistas orientais ou representantes de outras religiões asiáticas. Mas com a condição de todos os parceiros perceberem bem que as imagens do ser humano e do mundo de todas as religiões diferem entre si»<sup>55</sup>.

Um diálogo inter-religioso é mais difícil do que se pensa, e poderá ser mais fácil entre certas religiões do que entre outras. Tal como em ciência se verificam «hiatos epistemológicos» entre certas áreas disciplinares, que quase impossibilitam a colaboração entre elas. Na base, o permanente problema colocado por C. P. Snow: o fosso entre as Duas Culturas.

### A visão unitária da intuição

A intuição polanyiana baseia-se no funcionamento da mente, oriunda da psicologia *Gestalt*. Num estereoscópio há duas imagens que são observadas, uma pelo olho esquerdo, outra pelo direito, em ângulos ligeiramente diferentes. A imagem tridimensional que observamos é fruto da *integração* tácita das duas imagens, que cada uma delas não possui de *per se*. O nosso *focal* é esta visão tridimensional que resulta da integração de um modo *subsidiário* de cada uma das imagens. Aliás se focarmos a atenção em apenas uma das imagens, perdemos a tridimensionalidade do estereoscópio.

Os psicólogos consideram esta integração como um acto passivo. Polanyi, bem pelo contrário, considera esta *integração* como indispensável a toda a aquisição do conhecimento e que têm um carácter dinâmico. Uma vez este adquirido, permite-nos lutar pela sua própria verdade. O mesmo tipo de integração está presente no reconhecimento de

um rosto familiar. Só que, neste caso, o número de componentes subsidiários a integrar no padrão de um todo é bem superior aos dois da visão estereoscópica.

Karl Rahner falou da cristologia como plena realização da antropologia. Leonardo Boff expressou-o de modo lapidar, referindo-se a Jesus Cristo: “Humano assim só pode ser Deus mesmo”.<sup>56</sup> Se a humanização de Jesus nos interpela em nossos dias, há que reconhecer, na linha de Torrance, que no humano, nosso e dos animais inteligentes, e no divino encontramos o “tácito”, que as religiões já intuía de há muito, e ao qual a ciência só chegou, como uma forma de conhecimento, por meados do século XX. Mas é pela mão da ciência que vamos concluir este capítulo fazendo apelo a uma entrevista de um famoso fotoquímico de uma universidade americana sobre a formação de um cientista. Trata-se do Prof. Nicholas Turro, a quem prestamos a nossa homenagem de saudade, pois tão cedo nos deixou. «Há dois tipos de faculdades para o sucesso de um estudante no doutoramento. Uma é *técnica* e tem a ver com o uso de instrumentos e da literatura [bibliografia]. A segunda é uma *aptidão cognitiva*, como pensar, como compreender, como é que os processos integrados de *família* [relações com os alunos no sentido de criar uma confiança e essa confiança nunca deve ser violada] e *profissionalismo* [uma consciência que diz o que está correcto] ajudam a avançar. A expressão que costumo usar é de “relações interpessoais”. Esta aptidão desenvolve-se e vem das nossas reuniões de grupo e da interacção pessoa a pessoa. *Não pode ser descrita nos livros*. A noção de como fazer investigação, como decidir o que é importante, como trabalhar com os outros e integrar tudo isto, é realmente importante. Os estudantes que fazem o doutoramento comigo, posso dizer, não são fotoquímicos, são cientistas»<sup>57</sup>.

Em conclusão, há que atender à estrutura da aquisição tácita do conhecimento a que Turro faz apelo, sem assim a denominar. Portanto, poderíamos admitir que vamos atender de um modo focal à cognição e de um modo subsidiário à instrumentação e à bibliografia. Mas tal como as imagens num estereoscópio, este modo de proceder não nos confere uma visão “tridimensional”, a da *intuição*. Para a conquistarmos, temos de tomar como *focal a integração* do cognitivo com a técnica. Só assim adquirirmos a verdadeira arte de sermos cientistas e, na perspectiva de Torrance, aproximarmo-nos do modo de ver da Teologia dos primeiros tempos da Igreja.

## Notas

<sup>1</sup> Thomas F. Torrance, “The Ground Grammar of Theology”, T&T Clark, Edinburgh, 1980.

<sup>2</sup> *Id.*, p. x.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 37.

<sup>4</sup> *Id.*, pp. 38-40.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 8.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 27.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 45.

<sup>8</sup> Michael Ruse, “O Mistério de todos os Mistérios”, Círculo de Leitores, Vila Nova de Famalicão, 2002.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 48.

<sup>10</sup> *Id.*, p. 51.

<sup>11</sup> *Id.*

<sup>12</sup> Torrance, *ob. cit.*, p. 30.

<sup>13</sup> *Id.*, pp. 30, 31.

<sup>14</sup> *Id.*, pp. 48, 49.

- <sup>15</sup> *Id.*, p. 50.
- <sup>16</sup> *Id.*, p. 51.
- <sup>17</sup> *Id.*, pp. 52, 53.
- <sup>18</sup> *Id.*, pp. 53, 54.
- <sup>19</sup> *Id.*, p. 54.
- <sup>20</sup> *Id.*, pp. 55, 56.
- <sup>21</sup> *Id.*, pp. 57-60.
- <sup>22</sup> *Id.*, p. 72.
- <sup>23</sup> *Id.*, p. 73.
- <sup>24</sup> *Id.*, p. 97.
- <sup>25</sup> *Id.*, p. 75.
- <sup>26</sup> *Id.*, p. 81.
- <sup>27</sup> *Id.*, pp. 98, 99.
- <sup>28</sup> *Id.*, pp. 102, 103.
- <sup>29</sup> *Id.*, p. 105.
- <sup>30</sup> *Id.*, p. 108.
- <sup>31</sup> Eduardo Lourenço, “A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia”, Gradiva, Lisboa, 1999, p. 25.
- <sup>32</sup> Torrance, *ob. cit.*, p. 115.
- <sup>33</sup> *Id.*, p. 115, 116.
- <sup>34</sup> *Id.*, pp. 116, 117.
- <sup>35</sup> *Id.*, p. 119.
- <sup>36</sup> *Id.*, p. 136.
- <sup>37</sup> *Id.*, p. 137.
- <sup>38</sup> *Id.*, p. 147.
- <sup>39</sup> F. J. Tipler, “A Física do Cristianismo”, Editorial Bizâncio, Lisboa, 2007, caps. 4 e 8 e nomeadamente Figura 4.3 (p. 120).
- <sup>40</sup> F. J. Tipler, “The Physics of Immortality. Modern cosmology. God and the resurrection of the dead”, Nova Iorque, Anchor Book, 1994; “A Física da Imortalidade”, Editorial Bizâncio, Lisboa, 2003.
- <sup>41</sup> S. J. Formosinho e J. Oliveira Branco, “O Deus que não temos”, Bizâncio, Lisboa, 2008, pp. 55-58.
- <sup>42</sup> Torrance, *ob. cit.*, p. 152.
- <sup>43</sup> “Empresários e gestores cristãos falam em conjuntura ‘perigosa’”, *Correio de Coimbra*, 28 de Outubro de 2010, p. 7.
- <sup>44</sup> Anselmo Borges, “Religião e Diálogo Inter-Religioso”, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010, pp. 76, 77; itálico nosso.
- <sup>45</sup> François Varillon, “A Mensagem de Jesus”, Editorial A. O., Braga, 2007, p. 119.
- <sup>46</sup> Anselmo Borges, “Religião e Diálogo Inter-Religioso”, p. 104.
- <sup>47</sup> *Id.*, p. 108.
- <sup>48</sup> *Id.*, pp. 108, 109.
- <sup>49</sup> *Id.*, p. 109.
- <sup>50</sup> *Id.*, p. 114.
- <sup>51</sup> Torrance, *ob. cit.*, pp. 173, 174.
- <sup>52</sup> Venâncio Nunda, “A Reconciliação como o Caminho para a Unidade Nacional de Angola. Perspectiva Evangélica a partir da Cultura Bantu”, em [http://www.teologia-assuncao.br/cursos/2psgr\\_teologia/stricto\\_sensu/teses/Teses\\_alunos2003/venancio.doc](http://www.teologia-assuncao.br/cursos/2psgr_teologia/stricto_sensu/teses/Teses_alunos2003/venancio.doc); acesso 27 de Dezembro 2010.
- <sup>53</sup> Fernando Catroga, comunicação privada; em conversa com o autor este esclareceu-me que uma tal ideia está presente, de algum modo, na sua obra “Os Passos do Homem como Restolho do Tempo. Memória e Fim do Fim da História”, Almedina, Coimbra, 2009.
- <sup>54</sup> Formosinho *et. al.*, “Geografia do Conhecimento Científico e da Inovação”, cap 6 (parte 2).
- <sup>55</sup> Anselmo Borges, “Religião e Diálogo Inter-Religioso”, p. 114.
- <sup>56</sup> Andrés Torres Queiruga, “A ressurreição. Que quer dizer «ressuscitar dos mortos?»”, p. 280.
- <sup>57</sup> Nicholas J Turro, entrevista conduzida por José Paulo da Silva, *Boletim da Sociedade Portuguesa de Química*, 119, 19-26 (Out-Dez 2010); itálicos nossos.

PARTE II  
O DESVELAR DO MISTÉRIO  
J. OLIVEIRA BRANCO

(Página deixada propositadamente em branco)

## SINTONIA INCOMPLETA

*«Estamos habituados a no concebir  
más que aquello que viene rodando  
a lo largo de veinticinco siglos de historia.»*

Xavier Zubiri

É tonificante começar pela raiz. Por alguma razão se invocam os antigos em apoio das grandes culturas da história. Mas é uma vantagem, e um problema. Quem fique emaranhado nas raízes não cresce. Porém no que seja *de* raiz, a referência essencial há-de ser qualitativa. E mais: constitutiva. Isto que vem já da vivência oriental, marcou também a cultura ocidental.

Uma das raízes fundas de ambas perdura neste passo de Heraclito (séc. VI-V a. C.): «Para os que estão despertos, há apenas um mundo a todos comum, ao passo que cada um dos que dormem se vira para o seu próprio mundo» (Fragm. 89). Chamaram-lhe ‘obscuro’, mas ainda hoje aprendemos da sua lucidez. Remete para uma ‘realidade’: que requer condições para ser descoberta. E estas, também dos conhecentes. A sabedoria de aceder ao real depende do (que se entenda por) ‘estar desperto’, ou ‘adormecido’.

Platão fez uma leitura; as sucessivas filosofias e mundividências e religiões iniciáticas, outras. E os crentes de cada religião, os seguidores de cada ideologia, os materialistas, os agnósticos, os indiferentes. Todos fazem as suas leituras. Em suma: O que é tido como “realidade” desmultiplica-se em mundos bem menos “comuns a todos”. A questão continua actual. Por ser de raiz, interpela o homem de todos os tempos. Mas não de modo necessariamente igual.

Contudo, não é possível acolher sem mais a observação do filósofo de Éfeso. Está sobejamente confirmado na história das ideias filosóficas, políticas, financeiras, económicas, etc. que as mais dignas de nota vão de par com as confusas ou erradas. A sociologia do conhecimento e a gnoseologia estudam estes meandros. «Cada nova geração precisa de ver esclarecido o facto de as coisas serem como tradicionalmente são» (Peter Berger). Mas que pode o “tradicionalmente” garantir? A prevenção em destaque na epígrafe é um alerta indispensável. A antiguidade ou a notoriedade de uma sentença, por si só não constitui critério indiscutível. É preciso debater as ideias feitas. Zubiri, filósofo do séc. XX, contesta o seguidismo a que a história da filosofia e a cultura em geral se deixam levar. Vamos entrando no nosso tema: Quem vive desperto não aceita ir às cegas.

Porque é inegável o mistério de tudo, o seu mostrar-se é um ‘desvelar’. Mas porque Mistério, na sua raiz continuará realmente ‘velado’. O que dele possa saber o finito será sempre um indício. Só alusivo.

A sabedoria não reside na aceitação passiva de legados de outrora. Ou de opiniões em voga no presente. Sabedoria é atitude de procura activa e fundamentada. Até a mais elementar compreensão da realidade precisa de ponderação crítica. Se não fosse Kant a advertir, seria outro. Quanto mais imperam arrastamentos acríticos e pragmatismos de visão curta, mais afinada precisa de ser a capacidade de ajuizar. Reaparece o fundo de verdade da citação de Heraclito. Na era da globalização avassaladora, importa que a cultura (institucional ou não) habilite os cidadãos para avaliarem com base sólida acerca das alternativas que se deparam, e das opções que seja preciso inovar. Quanto mais aumentam as pressões da massificação geral – e elas aumentam ao jeito dos poderes em campo na sociedade de manipulação – mais necessário se torna investir no auto-desenvolvimento cultural. E na promoção da maturidade crítica. Que (bem se sabe) não convém a nenhum poder. Não me surpreende a ligeireza da sociedade contemporânea a este respeito. Preocupa-me a sua desatenção e acomodamento.

Mas quem pode estar seguro de viver a nível realmente desperto? Até o auto-convencimento se torna um factor ‘cavernal’. O homem ainda não passou da Caverna – de Platão, ou de Heraclito. Vão-se rasgando algumas frestas, mas o ar envolvente continua cavernoso. E em circulação globalizada. Heraclito fiava-se no consenso mútuo – e na ‘objectividade’ que o suporta. É uma suposição “tradicional”. Com uma grande diferença: As maiorias “de opinião” são (in-)formadas mais ao jeito das ideologias que da ‘objectividade’. Aprecio P. Berger como sociólogo com horizontes. Não esperava que ele olhasse o “tradicional” de modo tão acrítico. Também respira o ar da Caverna.

Ele, e todos nós. “Cada nova geração”, ou ajuda a discernir a envolveria que nos arrasta ou acaba a reforçá-la. A de hoje, post-moderna, tal como a atmosfera de indiferentismo que a antecipava, não favorece o juízo crítico. E a adultidade moral. E a análise filosófica. E a autenticidade religiosa. E a acentuá-lo, a crise financeira e económica que pesa sobre a gente normal não é propícia ao “luxo” da cultura. Sintoma da mentalidade instaurada. Teima-se em viver a crédito de facilidades: sem fundos... A questão do ‘agora ocidental’ não é só a do euro como moeda. E a da Europa como “União”. É a crise da Europa como Projecto. De Cultura. E o problema não é só europeu. Falta *promover* um Projecto Fundamental. Onde ficou a boa tradição do Humanismo de tantos séculos? Grego, romano, cristão. Neolatino, celta, anglo-saxónico, nórdico, eslavo, norte- e sul-americano, etc.. Religioso ou secular, precisa de aprender (a tempo!) com a sabedoria da África e da Ásia. Falta perspectiva de Validade Humana. A crise de agora tem de ser vista no conjunto. E na ‘contrastaria’ das grandes lições da história.

Julgo que vai nisto um símbolo global. Lembrem-se as estruturas da hipocrisia social estabelecida, os genocídios ora lentos ora sangrentos das últimas décadas, o sobre-endividamento de países, instituições e famílias, o clima de agressividade suburbana e escolar, a obscenidade da exclusão social, do terrorismo, das (várias) criminalidades organizadas, o escândalo da fome e o da persistência de doenças (hoje facilmente curáveis!) em tantos países pobres. A leviandade (ou cinismo!) do neoliberalismo mais recente confirma o seu cunho anti-humanista. Que se vê potenciado pela ideologia gregarista e assimilado pela mentalidade corrente. Se os condutores do mundo – gente

da política, da opinião, do saber, dos *media*, e das religiões – não despertam, os sobresaltos irão agravar-se. No choque do triunfalismo tecnocrático, a nossa época está a fazer a experiência da sua ambiguidade. E dos vazios da sua pragmática. Teoria e prática política e legislativa e administrativa, vão de par na facilitação geral. Para este ambiente, em crise de valores, tudo o que vá além do imediatismo das conveniências *ad hoc* provoca desafeição e alergias.

Tudo não. É que esta imensa ‘imunodeficiência’ social está aí – a requerer resposta capaz. As derrapagens civilizacionais do tempo recente tornam palpável que isto tem de mudar. O rebentar da “bolha financeira” e o levantamento das populações em países de ditadura (Tunísia, Egipto, Líbia...), são sinais. Ambivalentes. Tem-se alargado a insensibilidade aos Valores do Humano. Tem escasseado a inteligência dos Princípios e a atenção ao Transcendente.

Quando se bate no fundo, resta reagir. Felizmente a vontade de Viver (de maiúscula) é mais forte que isso. Visível por exemplo na plêiade enorme de pessoas que se dedicam a iniciativas de inter-ajuda. E de voluntariado<sup>1</sup>. Se a utopia não desafia o concreto, tem o concreto que desafiar a Utopia. Ainda que tudo isto requeira tempo. De consciencialização e de acção. Esta inquietação pode parecer distante do que escrevo, mas é ela que inspira os capítulos que vão ler-se. Precisamos de cultivar Referências.

O que é Cultural, tem de ser motivado e efectivo. Também por isto os autores temos debatido os nossos temas. Confiamos no vento que sopra onde quer. Acreditamos que «onde o Espírito do Senhor actua, aí está a Liberdade» (2 Cor. 3, 17). Em sentido já humano, já teológico. Mas são questões em que não passamos de aprendizes. Também nestas páginas o sou. Anseio entender o real, mas estou muito longe de lhe compreender o mistério. Terei muito que perguntar e admirar quando chegar o Dia da Luz. Enquanto posso, vou procurando. Sem que o Mistério deixe de o ser.

Sempre o homem se defronta com a estranheza do que não conhece. Desde logo a de si mesmo. E com a ‘excedência’ de tudo o que não cabe na sua proporção. Não nos é fácil conviver com o *Mais*. Mas é impossível prescindir dele. Sempre haverá em nós um dinamismo de transcendência e um lastro de intranscendência. Ainda bem que «o homem não se resigna facilmente a ignorar eternamente o fundo das coisas» (Henri Poincaré: 1854-1912). Entre a dinâmica da positividade e a da negatividade, prevalece a primeira. Eis uma referência decisiva, para qualquer mundividência. A força do negativo pressupõe sempre a do positivo. Por esta filosofia me oriento.

Todo o homem se vê desconfortável face ao mistério de tudo. Ainda bem. No passado, a mitologia, as religiões, a poesia, a arte, a filosofia davam atenção a este mistério. Depois, alguns cientistas convenceram-se de que não há isso de mistério. Resolver (todo) o desconhecido seria uma questão de método e de tempo. Reflexo dos optimismos superficiais, da modernidade. Mas é uma simplificação *naïve* pensar assim do real. E mais do real que é o Existir de cada homem. E o de todos. É notório que a sintonia do finito com o real só pode ser ‘sintonia incompleta’. Por definição, o finito é limitado. Mas é, também, desafiado. Porque me deparo sempre mais com a densidade de tudo (não é só ‘espessura’), aceitei *reparar* nisto. Partindo daqui, era possível esboçar uma abordagem ao tema.

Mas evitei começar por um prisma (tão) difuso. Toda a linguagem do homem é simbólica, mas nem todos acompanham os meandros do simbolismo dela. Optei por caminho mais apelativo: Porque mais apoiado nos avanços da ciência. Alarga a



panorâmica em estudo, e ajuda a progredir na leitura. Permite considerar uma série de questões pendentes: para as quais ainda não vi explicação que satisfaça. E se não há, ou me resignava ou tinha de procurar por conta própria. Não é por faltarem respostas que ficamos impedidos de interrogar. Mantenho pois a mesma a atitude que nos volumes anteriores.

A índole dos capítulos iniciais situou-me na fronteira da cosmologia física com a filosofia. O cosmos todo é um imenso ‘ponto de interrogação’. Desde há dezenas de anos que procuro respostas sobre esta área. Ninguém as dá. Há mais fronteiras como esta, mas não tenho condições de as aflorar. Tento aprender com os avanços e as insuficiências de cientistas e de filósofos. Não temos de ficar só a repetir o já dito. É sempre fecundo discutir concepções que podem ser revistas. Por mais que as águas tenham sido navegadas, cada barco abre caminho novo. E quem procura, pode ir sempre mais longe. Guiados pela filosofia que nos orienta, é o que ensaiamos aqui.

Propus-me avançar de maneira sustentada. Em filosofia, razões(?) gratuitas não contam. Do meu trato com as questões, outros autores (cientistas e filósofos) e os leitores/as, cada um ajuizará segundo a argumentação em presença. É um exercício de diálogo cultural: Interessa pela *procura* e pelo *debate* de ideias. Num tempo em que é fácil verem-se as razões substituídas pelo seguidismo de gostos, sentimentos, “ideias feitas”, ou pela vulgar irrelevância de opiniões mais ou menos desconexas, importa saber distinguir as referências fundamentais. Seguindo critérios de solidez intelectual. A atmosfera de relativização post-moderna tem acentuado a rarefacção dos conceitos e dos valores. Se se quer que o *homo sapiens* tenha futuro *humano*, temos que contribuir para a evolução cultural e espiritual do homem de hoje. Desenvolvendo com justeza crítica a consciência do que está em causa.

Em face das imprecisões (até de lógica) de uma sociedade em ‘des-estruturação’ de valores, esbocei um trilha algo invulgar. Importa-me debater perguntas que ponho a mim mesmo, e aos leitores. É natural que a perspectiva ‘Universal’ do tema – e o conceptuário preciso para ele – requeira bastante mais reflexão. Encaro o meu texto como uma tentativa de ‘aproximação’. Ao modo de pioneiro que vai sondar caminho, a partir do qual outros possam depois procurar melhor.

Acho pertinente a crítica de Zubiri (epígr.): Não queiram que a história do futuro se limite a repetir o passado. Se houvesse isso de “eterno retorno”, era um absurdo: Na criação, na história, na cultura. Mas não menosprezo a sabedoria que estes 25 séculos de filosofia construíram. Quer como legado positivo, quer como lição de insatisfação – e de modéstia.

A problemática que daí decorre, quanto ao futuro da nossa espécie e quanto à qualidade da sua evolução, iremos debatê-la já nos capítulos a seguir. Virão outros, mais abarcantes, quanto ao todo do cosmos. E quanto à dinâmica que possa presidir a todo o real. Também para lá do campo do finito. Até onde? Tudo. O que aprendi de prismas do passado, preciso de o reaprender com os olhos no presente e no futuro. Ouso levantar questões que ainda não vi tratadas. Não é que eu saiba como lidar com elas; mas é tempo de começarmos a enfrentá-las. É difícil supor que este é o único planeta em que a vida seja viável. Inclusive a vida inteligente.

Esta nova consciência obriga a uma panorâmica muito mais ampla. Há temas que é preciso repensar à escala cósmica. E a nível ainda mais profundo. A cosmologia e a física

anteciparam-se. A filosofia não tinha de se atrasar. E a cultura e a teologia não podem ignorar toda esta questionação. O ‘mistério de tudo’ não é só de agora. Sou sensível a isto. Estudando e meditando, fui amadurecendo a proposta que trago aqui. Porque o real a que pertencemos é dinâmico, tenho de admitir que se estrutura à maneira de ‘espiral’. Cujo Fundo Real é a Raiz Dinâmica de tudo. Quer na perspectiva ‘descendente’ do brotar particular. Quer na perspectiva ‘ascendente’ da *Realização* Integral de tudo.

Acho um belo simbolismo: O real que somos e temos, os finitos, pertence ao campo do imperfeito. Não aceitar esta condição era recusar-lhe, de raiz, a inteligibilidade possível. A minha proposta será, ainda, invulgar; mas fica longe daquilo que o futuro terá de indagar quanto a esta problemática. Onde eu não possa levar mais adiante a questionação (ou pelo problema como tal, ou pelas condições em que o abordo), terei de confessar que há perguntas para que não tenho resposta. Se promettesse o inverso estava a iludir alguém. E isso não.

«Auch wenn wir nicht wollen,  
*Gott reift:*  
Mesmo quando não parece,  
*Deus amadurece*»<sup>2</sup>.

J. Oliveira Branco

## Notas

<sup>1</sup> É uma das marcas mais auspiciosas do tempo actual. Embora falte desenvolver sectores do voluntariado essencial. No campo da Promoção do Humanismo. A pedagogia da auto-exigência e a da autonomia são inseparáveis. Digo Cultura do Humano. São conhecidos os pendoros da “cultura mediática standard”. Tantos meios envolvidos, e tão escassa finalização! Afinal quem promove aí a Dignidade da Pessoa? E o Valor essencial das Razões de Viver? E o carácter incondicional da Verdade, da Justiça, do Bem, do Amor, da Generosidade. E a referência, absoluta, da Transcendência. A sociedade tem-se tornado um agregado de egoísmos em atrito. Numa sociedade que se “desestrutura” globalmente, vai nisto um apelo a outro ‘fermento’ (1 Cor. 5, 6 ss). A sociedade anda carecida de gente com percepção viva destas pobreza e tensões. E capaz de se comprometer no Trabalho de Base. Quer lhe chamem religiosa ou não, esta Cooperação tem de incarnar um grande Sentido Profético. Não o digo a “moralizar”. Estamos perante um imenso alçapão cultural. Anterior ao nível da moral.

<sup>2</sup> Rainer Maria RILKE, *Das Stunden-Buch*: Id., *Die Gedichte*, Frankfurt a. M., Insel, TB, 1998, p. 208 [O Livro das Horas]. Sublinhado de origem. O contexto é o seguinte: «Se na montanha há um veio /e ninguém sabe do ouro, /um dia as águas em cheio /abrindo da terra o seio /vão descobrir o tesouro». Tradução minha. Segue a cit. em texto. Generalizei, pela rima, num eco do original: Em vez de ‘não parece’, diz «Mesmo quando não queremos».

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 1 O FÔLEGO DA EVOLUÇÃO

«Quando um plano corporal surge pela primeira vez,  
a evolução parece explorar  
todo o tipo de voltas, reviravoltas e variações.»

Stephen J. Gould

O homem vem de longe. Física e biologicamente. Até onde poderá ir? O *homo sapiens* tem sido uma ‘variação’ bem sucedida. Já pelo património genético que herdou, já pelo uso que tem feito dele. E este é um dos problemas: ser bem sucedido demais. Por conseguir adaptar-se a qualquer clima, todos vão sendo atingidos. E pela desmedida com que o faz. Os tigres, leopardos, leões, etc. desapareceram de quase todas as latitudes por onde outrora vagueavam. De maior sucesso, que saibamos, só as bactérias e os vírus. E os insectos, claro. A espécie *homo* não se limita a sobreviver: torna-se ameaçadora das outras. Directa ou indirectamente, tem vindo a destroçar o *habitat* delas. Onde o homem finca o pé, bicho não assoma cabeça. O desequilíbrio ecológico acentua-se a uma taxa inquietante. A degradação em curso levará milénios a corrigir. Se é que vamos a tempo.

O facto de o homem se ter convencido da sua capacidade ‘irresistível’, não basta para lhe garantir o êxito. Em biologia, não basta<sup>1</sup>. A fragilidade dos insectos tem obtido mais sucesso que a impressividade de animais de grande porte. Os braquiosáurios, hadrosáurios, iguanodontes, saurópodes, tiranosáurios, etc., ‘pesos pesados’ da era secundária, o rinoceronte-girafa<sup>2</sup> (*Indricotherium*), da era terciária, as grandes baleias, hoje dizimadas a todo o passo, são exemplos disto. O êxito, em alguns aspectos, pode tornar-se contraproducente para a sobrevivência. Num passado não muito remoto, o alce irlandês extinguiu-se: a armação (de vários metros de envergadura) colocou-o em desvantagem. O tigre de ‘dentes de sabre’ desapareceu há milhões de anos: os enormes caninos, a perfurarem-lhe a mandíbula inferior, dificultavam a mastigação. É previsível que no futuro os rinocerontes sejam vítimas da corpulência, e da pele. Quando lhes faltarem nos rios água suficiente. No Sáhara, há muitas dezenas de milhões de anos (MA), abundavam as gazelas e outros herbívoros. Ficou o imenso deserto, desolador, que sabemos. Também os elefantes que hoje desfolham regiões inteiras do sul da África podem vir a ser vítimas da desflorestação que provocam. É pois sensato que o *homo dito sapiens* se aperceba do que faz. Não vá o seu êxito resultar fatal.

Haverá espécie viva que se mostre mais devastadora? A interrogação não tem de ser alarmista; tem de perguntar. Se me decido a olhar *para* o mistério de tudo, tenho

de olhar para o homem também. E numa perspectiva larga. É a minha proposta. Pode não convir à opinião vulgar, mas é mais saudável que o acomodamento geral. Os homens têm procedido como se o meio-ambiente fosse uma reserva inesgotável e indestrutível. E bastasse estender a mão ou a máquina mais “eficiente” (destruidora), e explorar o mais que se puder. E como se toda a natureza estivesse reconstituída já amanhã. Para continuar a ser esbanjada. É com esta ganância, irresponsável, que se vai esgotando o planeta. Abuso a fingir de cego, mas porfiado. Uma atitude suicidária. E atentatória da biodiversidade. Não é só na Amazónia. Ou no litoral português. É muito mais geral.

O que parecia o enorme sucesso biológico da nossa espécie está a redundar, a passos largos, numa fatalidade. Em termos de sobrevivência da espécie, e dos indivíduos. Anuncia a morte, prematura, da imensa maioria. Ainda há tigres e leões, e outras espécies (em extinção). A crise ecológica vai ter consequências para as menos resistentes. E como vai ser com o homem? Dá para termos alguma noção do *solavanco evolutivo* que se anuncia. Quem pode adaptar-se, sobrevive; quem não pode, não resiste. A natureza é inexorável. Vão ser os dominadores a transmitir os seus genes. E será que darão prova de mais sensatez, ou irão (por fatalidade natural) ser ainda mais destruidores? Nesse caso, seria uma *outra* espécie, vinda de baixo, a tomar o nicho biológico que é o nosso. Daqui a muitos milhões de anos.

Importa despertar. Se não quisermos ser levados pela fatalidade geo-biológica. Mas será que *podemos* querer – de modo diferente? A concepção materialista e a organização liberalista da sociedade, se forem consequentes com as suas ideias, não têm saída. Cada qual, satisfeito de si e do proveito que o seu egoísmo puder tirar (da destruição que causar) durante o, curtíssimo, lapso da vida individual. Que futuro pode esperar a espécie *homo*? Todo o, longuíssimo, processo evolutivo – para dar *nisto*?

Segundo cálculos divulgados pelo WWF (*World Wildlife Fund*), para se obter um equilíbrio ecológico sustentável a nível mundial, a população do planeta teria de se bastar com os recursos de 1,9 ha de solo produtivo por habitante: “ha global”, lhe chamam. Supondo se mantivesse estabilizada a densidade e a distribuição populacional. Sucede porém que este indicador já ia (ao tempo da notícia) em 2,3 ha. Os países ricos são muito mais esbanjadores. Quer dizer: Estamos a *inutilizar* bastante mais recursos que os disponíveis. Em Portugal (24º na escala mundial do *esbanjamento*), a capitação já se elevava a 4,5 ha.

Há-de ser portentosa a produtividade dos portugueses, para haver tanto restolho an-ecológico! É um preço terrível. Se estes dados estão correctos, quem vier depois vai ter de se contentar com o lixo e a areia seca. Enquanto as megacidades não param de aumentar em número e em população, e se acelera a desertificação do sul e do interior. E a taxa de abandono ou inutilização de terrenos produtivos continua a subir. Hoje não é possível equacionar a questão do porvir humano – sim, é uma questão, essencial – sem ter em atenção indicadores como estes.

Por certo que não se tem de culpabilizar mais o português que outros povos. Mas é magra desculpa buscar refúgio na comparação de casos (ainda) mais negativos<sup>3</sup>. Políticas sociais inconsistentes, ou desfasadas, não são solução. Tanto mais justa tem de ser a clarividência e a participação cívica, para se responder à situação<sup>4</sup>. Contudo, para a reflexão que esboçamos, a perspectiva ecológica não é a mais densa. Aqui importa-nos a visão *global*. Quando este qualificativo surge, o que ressoa geralmente

é a acepção económica e tecnológica dele. Efeito da publicitação mediática e política. É inevitável, mas não é suficiente. Temos de levar mais longe a pergunta. E é preciso levá-la a uma perspectiva de fundo.

### 1.1 Os longos caminhos do devir

O processo é imenso, e as perguntas muito vastas. Em todo esse arrastamento, trata-se de uma vinculação biótica ou de uma variação *cultural*? Na acepção ampla que co-envolve o desenvolvimento da consciência social e a responsabilidade moral. Por soar estranho, digamos de outro modo: A terra dos homens está a ser arrastada ou conduzida? É claro que a disjuntiva não satisfaz. Julgo que está, em simultâneo, a ser arrastada: pelos dinamismos naturais – e conduzida: pelos dinamismos da história. Os homens, estamos inseridos nestes dois dinamismos. O primeiro não está fechado ao segundo. Navegamos num barco sujeito às forças do vento e das ondas, mas precisamos de saber o melhor modo de dirigir a nau que a todos conduz. Fomos capazes de inventar lemes, aprender a lidar com ventos e marés e escolhos, tecer e levantar velas e, muito depois, aproveitar outras formas de energia, e construir motores adequados a elas. Em suma, pudemos desenvolver (algumas) ciências que ajudam este barco a navegar. Contudo, o planeta dos homens não está a ir bem. E seja como for que vá, com ele vão os homens do planeta.

História de feitos porfiados, e história de erros contundentes. É tempo de interrogar – a fundo – a força da porfia, e o poder dos erros. A questão é nossa: Diz respeito sobretudo ao homem. Se não queremos iludir-nos, em vistas de curto alcance. Que é afinal o homem, para estar metido numa tensão destas? E para ser susceptível de se sair bem ou sair mal nesta encruzilhada. Os leitores que me acompanham das obras anteriores sabem que não me agradam conclusões sem alicerce. Se queremos assentar uma visão que seja pertinente, temos de aceitar o desafio das questões básicas.

Não é uma questão nova. Está presente desde que os homens têm percepção de si. O próprio do homem é justamente ‘ser questão’ para si mesmo. Temos aprendido muito sobre nós mesmos ao olhar a evolução, longuíssima, que conduziu a biosfera desde as formas primitivas até aos homens de agora. Somos os representantes de uma hominidade que continua uma cadeia de inumeráveis elos antecedentes<sup>5</sup>. E os vestígios mais recuados a que se pôde chegar foram precedidos de outras fases de evolução. A fase criptozoica – vida não patente. Por certo muito mais primitiva. As suas manifestações não chegaram até nós, ou não foram ainda descobertas. E antes, havia já o mistério da *phüsis* (a natureza física). Com o seu modo de ser e as suas leis. É claro: Se não fosse tudo isto, e as suas características, e a complexificação e diversificação e evolução do mistério da vida, não se chegava ao homem. Ora tudo isto, e o mais que lhe vai por dentro, nos interpela e situa. E tudo é questão para nós. O sopra de dentro e o de fora fundem-se (como a cacimba e o neveiro) numa imensa nuvem de Mistério. Ou como a luz e o seu brilho no perto-longe da navegação.

Os testemunhos mais antigos que se conhecem da vida (microscópica) são datáveis de há uns 3,9-3,8 milhares de Milhões de Anos (mMA), nas rochas de Akilia, e de há 3800 milhões de anos (MA) em Isua (na Groenlândia). E de há 3450-3400 MA em

Warrawoona, Shark Bay, etc. (na Austrália). E de há 3250 MA em Fig Tree (África do Sul). Não é de excluir que surjam descobertas que façam recuar esta referência<sup>6</sup>. Tão grande antiguidade é notável. Já que o planeta se desprende do Sol há uns 4600 MA, e precisou de tempo para solidificar e arrefecer: E também sabido que há formas de vida que se dão bem em temperaturas muito acima do que se tinha por viável. Sistemas biológicos complexos, que funcionam de modo *independente* da energia solar. Nas águas ricas em nutrientes que brotam de fontes vulcânicas submarinas. Toda uma cadeia alimentar desde bactérias a organismos macroscópicos, como ‘vermes’ gigantes por exemplo, vive em sistemas destes, alguns a bem mais de 100 °C de temperatura. E que mais não haverá, que desconhecemos<sup>7</sup>. O quotidiano do homem *não* é a referência para aferir do que seja o típico biológico. No ponto em que a ciência vai, temos de duvidar que haja um padrão único de vida.

Os organismos, unicelulares, de Fig Tree já eram aptos para a fotossíntese. Anunciam e testemunham o declínio dos metanogénios<sup>8</sup>. Devemos ao oxigénio a viabilidade das variações biológicas que conduziram aos viventes da nossa hidro-atmosfera. É sabido que o grosso do oxigénio atmosférico se deve aos processos bioquímicos, sobretudo a fotossíntese, de algas unicelulares. Como as cianobactérias (2,3 mMA). Sem esta proliferação imensa, a biosfera seria outra. Não estaríamos cá nós, mas espécies muito diferentes. Ou quiçá nenhuma. As alterações físicas do planeta Vénus vão sendo conhecidas. O efeito de estufa, com uns 96% de CO<sub>2</sub>, fez desaparecer toda a água. Se há chuva, é de ácido sulfúrico. A pressão atmosférica é umas 90 (noventa) vezes superior à da Terra. Gosto de ver o seu brilho, mas é um fulgor mortífero. A temperatura a nível do solo atinge os 465 °C. É imprescindível que a lição de Vénus se entenda na Terra.

Falo dos primórdios da vida terrestre. O acumular de novas ramificações, resultado de mutações precedentes, põe em risco o que vivia antes, cria possibilidades diferentes, determina sequências inovadoras. Uma população que continuasse limitada só aos procariotas (ainda sem núcleo) ter-se-ia diversificado de modo muito mais limitado. Apesar de terem campeado até ao final do pré-câmbrico, e ainda hoje (por exemplo as bactérias<sup>9</sup>), vieram a sofrer concorrência dos eucariotas. Estes, dotados de maior organização interna: nucleados. Foram descobertos restos fósseis com células eucariotas de há 2680 MA (Wittenoom, Austrália). O tactear da evolução que vem até nós ia abrindo caminho.

Mas não ocorreu/ocorre de modo linear. Aliás não é de supor que a evolução fosse só do passado. E que parasse, ao chegar o homem. O arco de tempo da nossa história é demasiado curto, para se dar pelo movimento dela. Com os homens a respeitá-la ou não, é natural que a evolução vá continuar. Mais ou menos ritmada, como já antes, por incontáveis solavancos que abrem novas alternativas – pela destruição, brutal, de espécies precedentes. Sabemos um pouco acerca de alguns cataclismos maiores. Dos que ocorreram no decurso das eras geológicas conhecidas<sup>10</sup>. Há que inferir em relação ao passado. E ao futuro.

Houve inúmeras extinções em massa. Ora devidas ao movimento e choque das placas tectónicas do planeta. Ora a glaciações intensíssimas. Resultantes das variações da excentricidade da órbita terrestre<sup>11</sup>, da obliquidade do eixo da Terra<sup>12</sup> e outros factores aleatórios. Como grandes erupções vulcânicas, a queda de meteoritos gigantes, e nem sabemos que mais. Com as subsequentes ondas de calor, vapor de água e inundações, ventos e poeiras, que trouxeram longos períodos de arrefecimento no planeta e a morte

de espécies incontáveis. E há o ciclo das manchas solares: sobretudo as maiores afetam a irradiação solar que chega até nós. Parece que estamos agora numa fase de actividade solar modesta. Se curta ou longa, não se sabe. Pode haver fenómenos ainda não estudados. E há também nuvens de poeiras cósmicas aqui ou além na trajectória do Sol e da Terra.

Tudo isso foi condicionando rumos insuspeitáveis. E assim será de futuro. O conjunto das inter-acções do cosmos engloba uma tal complexidade, e dinamismo, que a mente do homem só dificilmente o poderá com(-a)preender. E no entanto – já em termos de probabilidade – é de veras notável o facto de a dinâmica inerente ao nosso planeta se ter mantido favorável à persistência de condições aptas ao desenvolvimento da vida biológica. Tão longa e largamente favorável. É isto que tentam exprimir e interpretar os cientistas que defendem o *princípio antrópico* (2.1). Ou seja: a hipótese de o cosmos ser concebível como orientado para a evolução até ao homem. Ou o mais que vier.

A cada grande extinção de espécies biológicas – e logo que começa a haver condições propícias – os sobreviventes reagem com um imenso leque de biodiversidades. Preenchendo os nichos ecológicos deixados disponíveis. O caso mais notável, ao que sabemos, é o da chamada ‘grande explosão câmbria’ (há 545-500 MA). Subsequente a uma enorme destruição, talvez resultante de uma glaciação a condizer. A centena de MA precedente fora muito oscilante: geológica e biologicamente: Como que exploratória, diríamos nós. Com formas macroscópicas de vida, muitas de configuração radial, que nunca mais foram observadas. Como é o caso da fauna, fóssil, de Ediacara (565-545 MA), Austrália. Depois, no curto período de uns 50 MA (‘curto’, à escala geológica), surgem praticamente todas as grandes divisões básicas do reino animal. As conhecidas. Mas as crises (muito) violentas continuaram. As de há 439, 365 e 245 MA, puseram fim a uma imensidade de vida marinha: corais, trilobitas, muitas espécies de equinodermes. O que chegou até nós, e o próprio *homo*, são ramificações provenientes do que pôde sobreviver. E tem havido muito mais sub-criSES, intercalares<sup>13</sup>. Em acumulação, sucessiva, de efeitos. A de há 240 MA, destruiu os peixes couraçados. Outra crise maior, há 200 MA, trouxe o fim dos répteis mamíferos. E a mais falada de todas, há 65 MA, acabou com os dinosáurios e os amonitas. E muitas outras espécies. Ao mencionar o passado, penso no futuro.

Peço ao leitor/a que se defenda do desgaste das palavras e tente pensar nas proporções imensas desta escala de tempo. *Não* somos capazes de avaliar números que dizem tantos *milhões* de anos (MA). Já lembrei, a duração da história transacta é curta demais para dar uma ideia disto. Desde o grande salto cultural que se foi dando no neolítico passaram uns 10 mil anos<sup>14</sup> (mA). Só. E todo o tempo da história escrita é como gota de água a condensar-se lentamente até escorrer no vidro da janela em noite de inverno.

Temos de situar o pórtico do nosso percurso na perspectiva deste pulsar astro-geológico. O Sol e os seus planetas são um sistema na meia-idade: 5 mMA (ou milhardos<sup>15</sup> de anos). Não é previsível que este movimento expire nos próximos 2-3 mMA. (Por esse tempo, a Lua vai desprender-se da Terra<sup>16</sup>.) Presumo que o homem já não o verá: Teria esgotado há muito as condições de vida aqui: água, energia e



alimentos para todos. E daqui a 5 mMA o Sol estará a esgotar as suas reservas de hidrogénio. A sua irradiação irá diminuindo, e o diâmetro alargar-se até à órbita terrestre ou mais. As suas energias últimas vão queimar o que reste do planeta. E dos destroços da explosão do Sol hão-de formar-se, larguíssimo tempo depois, novos planetas aquecidos por outras estrelas. Foi assim que se formaram os átomos de que somos feitos. Nada se perde: tudo se transforma. É a lei física da conservação da energia e da massa.

O pulsar da evolução mede o tempo e dilata o espaço. É que o espaço não é (só) função do homem. Não termina do lado de lá da fronteira do aqui. O sítio que dizemos 'nosso', é uma parcela ínfima do espaço<sup>17</sup>. Torna-se indispensável abordar isto em termos de proporção de escalas. Na vastidão do cosmos, o que é a exiguidade do planeta? E veja-se como é ténue a atmosfera que nos envolve, e defende. E frágil a camada fértil de húmus e água que alimenta os terráqueos. É tenuíssima esta película geovital (onde ainda exista, e for protegida). É da sua fragilidade que, por inteiro, dependemos para a sobrevivência comum. E este cosmos 'observável', continua a dilatar-se. À velocidade  $c$ , da luz: quase 300.000 km/seg<sup>18</sup>. A ciência pode afirmá-lo<sup>19</sup>: Até ao limite do (nosso) horizonte cosmológico: o espaço já 'rasgado' pela energia do (nosso) *big bang*. O de há uns 13,7 milhardos ( $13,7 \times 10^9$ ) de anos<sup>20</sup>.

E a cosmologia filosófica pode (até) inferir que não se vê razão para que essa 'fronteira' tivesse de excluir a hipótese de *outros cosmos possíveis*. Hipótese que cada vez mais cientistas vão tomando a sério<sup>21</sup>. A haver mais cosmos, fariam parte de um (possível) espaço hiper-cósmico. E estariam a tal distância no espaço<sup>22</sup>, este sim tão "exterior" que *nenhuma* radiação electromagnética dessa proveniência teve ainda tempo de interferir com a esfera de energia do 'nosso' *big bang*. Ou mais exactamente: com o que dela se observe a partir da Terra. Que é o nosso, único, 'ponto de vista'.

Não se pode negar beleza, inspiração e graça a este panorama. Demasiado grandioso para que fosse legítimo supor tudo isso centrado (só) no homem. E demasiado inteligível, como a ciência vai mostrando, para ser tido por meramente fortuito<sup>23</sup>. Das leis físicas e da duração e dimensão desses eventuais universos, não é possível detectar literalmente nada<sup>24</sup>. Por muito vasto que seja o nosso cosmos, o espaço da 'criação corpórea' *geral* pode ser incomensuravelmente maior. E a variedade dela em relação a esta em que vivemos, também. E a que título caberá excluir uma tal hipótese? Quem a recuse, apoia-se em quê? Mas se pode levantar-se a hipótese dessa pluralidade quantitativa, então (a meu ver) cabe levantar sobretudo a da variabilidade qualitativa desses vários cosmos. Como podiam ser diferentes em número, e não nas características que vigorem em cada um deles? São perguntas que não têm de ser excluídas *a priori*. Ficamos siderados de pequenez (latim *sider*: astro) face à eventual *riqueza de ser* em tudo isso.

E voltando ao nosso: Ainda não sabemos se noutros planetas também despontou a vida. Ou vida inteligente. Tem sido descobertas centenas deles, em estrelas relativamente próximas da nossa. Mas até agora, nenhum com condições propícias à vida. Pelo menos, vida ao modo desta que temos conhecido.

Eu gosto de meditar sobre isto. Não tanto pela enumeração desses tantos MA, quanto pela Força sobrepujante que transparece no Grande Fôlego criativo. Que também nos sustenta a nós. Por agora, somos parte activa deste processo. Não dá para o avaliar de fora. Parte integrante

deste imenso golfar – em que o presente, do mesmo passo que se apresenta, logo cede à sucção do passado, para deixar brotar o futuro.

As espécies que nos são familiares, e o homem, estão mais apetrechadas em termos de dinamismo genético do que em termos de durabilidade fisiológica. Agora, é o nosso turno. A minha vez, a do leitor/a, e a de outros 7 mil milhões de homens e mulheres. Durante um tempo: os anos que eu, cada um, viva. E como ele é curto, em proporção com tudo isto! Que é que são 70 ou 80 anos (se forem) *neste* panorama? Desde a juventude que isto me atrai e impressiona. E maravilha. Cada um, como indivíduo, é demasiado-pouco no meio de tanto. E muitíssimo, para ser (tão-só) um “número”. Aleatório, e efémero. É a grande questão da existência.

Que caminho de porvir nos falta *viver*, para que o homem se entenda como *existente*? Mas será que pode? O discurso de frases impessoais não é resposta. Sou *eu* que careço de *me* encontrar. Graças à compreensão desta dinâmica. Segundo um rumo que *valha*. E não só para mim. Buscar refúgio no individualismo, ao jeito vulgar ou afectado (como é típico da civilização corrente), só torna mais estranha a estreiteza. Um horizonte de ‘toca’. Não escapou a Kafka: Onde a segurança se afigura mais firme, daí pode vir a fraqueza (cfr. *A toca*). Para fazer sentido, o rumo tem que ser tomado como *interpe-lação*, realmente, de *conjunto*. Em meio (não no meio!) do *mistério* de tudo, também estou eu. E nós. Mas o homem, porque finito, não o pode assimilar por inteiro. Precisar-se sempre de *procurar*. Manter desperta a decisão de existir. E cultivar a noção das des-proporções. A fugacidade do tempo, a variação da evolução e as incertezas e flutuações da história – a nave que nos acolhe. E a possibilidade que nos desafia.

## 1.2 Um emergir lento

Se é tão vasta a perspectiva temporal e espacial que nos situa, temos de aprender a olhar com modéstia, e ponderação. Um acorde, ou dissonância, no conjunto de uma sinfonia – pode ser um pormenor fugidivo. Ou ser talvez o esboçar de uma nova linha temática, que leve o compositor por diante. Não estou a minimizar a (sua) opção deliberada; estou sim a situar a nossa condição: evolutiva. É uma das vertentes do mistério a que pertencemos.

Pelo final do período pérmico, na passagem ao triássico, há uns 250 MA, calcula-se que tenham desaparecido 90% das espécies, ou mais. Tanto quanto a amostra dos fósseis (detectados) seja fiável em relação a toda a biosfera. Não sei avaliar destes dados, aceites pelos cientistas. Os fósseis que resultam desta extinção marcam o termo da *era primária*. Os trilobitas tinham sido os campeões dela. E restam alguns fósseis-vivos. Como o famoso celacanto<sup>25</sup>. E a lampreia. Que ainda não tem mandíbulas. Dá uma ideia da enorme *distância* evolutiva decorrida entretanto. Era o tempo, também, dos precursores dos equinodermes (estrelas e ouriços do mar), descendentes de outros representantes da simetria bio-radial macroscópica. O tempo dos antigos artrópodes: como aranhas de 1 m, e escorpiões, crustáceos, miriápodes de outros formatos, insectos arcaicos, tais como libélulas de 0,70 m de envergadura. E anelídeos e moluscos de outra escala. E primeiros anfíbios, etc.. Era outra a convivência. Depois de o saber, passei olhar com outros olhos os seus homólogos actuais (minhocas, sanguessugas, etc.). Sorte nossa, são mais modestos agora.

De entre os sucessores dos proto-anfíbios (em que se incluem os répteis, as aves e os mamíferos arcaicos), os dinosáurios têm obtido uma popularidade... difícil de explicar. O interesse científico entende-se; a curiosidade popular, não acabo de a compreender. É que se os dinosáurios tivessem continuado a dominar o planeta, o homem não teria surgido. Se os houve de tamanho modesto, outros foram gigantescos. E chegavam a todo lado. Impedindo a sustentabilidade de outros nichos biológicos, como os mamíferos de certo porte. E entre estes os antecessores do homem. Os pequenos roedores iam escapando, refugiando-se em tocas fundas; mas os animais de superfície, seriam trucidados. Felizmente para quem surgiu depois, o grande meteorito de há 65 MA hipotizado pelo geólogo Luís W. Álvarez (1911-88) trouxe-lhes um fim inesperado. A esta circunstância se devem as alternativas que tornaram possível a evolução que vem até nós<sup>26</sup>. Os dinosáurios dominaram a *era secundária*. Desde o triássico ao jurássico e até à sua extinção total pelo fim do cretáceo. E a par deles, terão desaparecido cerca de 75% das espécies de então.

Mesmo assim, protagonizaram um notável feito de sobrevivência e diversificação. Durante uns 100 MA. Os homíníneos<sup>27</sup> levam, ao que hoje se sabe, escassos 7 MA. É lento o ritmo da evolução. Os dinosáurios não foram os primeiros animais da era secundária. E não surgiram logo depois da grande extinção do pérmico, ou de uma assentada. Tiveram antepassados, e parentes remotos. Mencionam-se os proto-anfíbios: a muita distância. E a par deles, são de lembrar também os proto-amniotas<sup>28</sup>. Um longo percurso de 180 MA, que trouxe muita biodiversidade, vegetal e animal, e trancou também muita outra. Estamos a caminho das ramificações que irão levar aos répteis, às aves e aos mamíferos como os conhecemos: quer os marsupiais quer os placentários. A *era terciária*, será a dos mamíferos. Como a secundária fora a dos grandes saúrios, e a primária a dos habitantes do oceano primigénio.

Pelos finais do paleoceno, há uns 53 MA, surgem os primatas primitivos. A Europa e a América do norte ainda estão unidas, pela Groenlândia, no que restava da *Pangeia*: o continente único (que se manteve até há uns 200 MA). A América meridional e a África (já separadas) e a Índia, são três grandes ilhas. Lentamente levadas para norte na deriva das placas tectónicas. A Austrália começa a sê-lo também, afastando-se da Antártida. Por efeito deste movimento tectónico (que continua), irá formar-se o Mediterrâneo como um mar interior. Esteve quase seco há 5 MA. E penetrando do norte entre a Europa e a Ásia, havia o mar de Turgai, que secou há uns 24 MA. Os efeitos de tudo isto sobre o clima, as variações da flora e a distribuição da fauna seriam tão vincados como as alterações geográficas.

Os antropóides arcaicos surgiram há uns 16 MA. E os géneros modernos (*bos*, *canis*, *equus*, *felis*, *homo*...), só aparecem no plioceno: há 1,8 MA. Num percurso longo, a evolução vai originando várias espécies de *homo*. O que assinala a *era quaternária*. Os antropóides, é sabido, não pertencem ao mesmo género que nós. Como ocorre noutros géneros, também o classificativo *homo* é amplo. E quanto aos homíníneos, há que distinguir<sup>29</sup>. Abstraindo das etapas que a precedem, entrariam nesta qualificação distintiva o *homo ergaster* e o *h. georgicus* (biologicamente mais desenvolvidos que o *homo habilis*) e o *h. erectus*<sup>30</sup>. E, já muito depois, o *homo Denisova* (desc. em 2008, numa gruta nas montanhas do Altaï, Sibéria. Na altura em que escrevo, ainda aguarda nome científico. E dele só se conhece algum material genético, não

fóssil. Era um rapaz, e vivia há 40 mA. O seu ADN mitocondrial difere do nosso em 385 pontos [o de Neandertal distingue-se de nós em 202 pontos]. Este, o *h. neandertalensis* (vol. cerebr. 1.200-1.700 cm<sup>3</sup>) viveu há 300-028 mil anos (mA). Extinguiu-se de há 40 a 28 mA, conforme as regiões. A estas linhagens há que juntar o pequeno *homo floresiensis* (da Ilha das Flores, a N de Timor) que viveu até há cerca de 17 mA. E estes, contemporâneos com o *sapiens sapiens* que somos. O actual, dito de Cro-Magnon (vol. cerebr. 1.100-2.000 cm<sup>3</sup>)<sup>31</sup>, leva até agora uns 200 mA. Chegava a nossa vez.

Mesmo só por esta seriação e datação, vê-se que a nossa espécie tem de (aprender a) ser comediada quanto a perspectivas de durabilidade. É difícil pensar que as outras só existiram para nos abrir um caminho triunfal. Das espécies *homo* enumeradas (as conhecidas até ao presente), resta a nossa. E em termos bio-ecológicos, a via triunfal pode tornar-se contraproducente. A duplicação do classificativo, temo-la por justa (*pro domo nostra*)... Porém, soa algo pretensiosa. As sepulturas do neandertalense, com as armas e os utensílios depositos nelas, mostram que também ele era *sapiens*.

«Há 2000 milhões de anos, os nossos antepassados eram micróbios; há 500 milhões de anos, peixes; há 100 milhões de anos, seres semelhantes a ratos; há 10 milhões de anos, símios arbóreos; há 1 milhão de anos, proto-humanos [hominíneos] debatendo-se com a domesticação do fogo. A nossa linha evolutiva está marcada pela superioridade da mudança. No nosso tempo, a passada está a aumentar de ritmo. [...] A passada é tão veloz que ainda mal somos capazes de nos aperceber do que está a acontecer»<sup>32</sup>.

Um texto precioso. Visualiza o carácter relativo não digo só da duração da vida do homem individual, mas do lugar da nossa espécie no ritmo da evolução havida. E da evolução a haver. Faz-nos falta prestar atenção a isto. Precisamos de aprender a olhar para nós mesmos e para além de nós. Somos uma espécie jovem. J. Richard Gott III (univ. de Princeton) calculou que a nossa espécie poderia alcançar a longevidade de 8 MA. Uma aproximação, como a que se faz acerca de outras espécies de mamíferos. Nem todos os estudiosos do ramo concordam com este cálculo. E há que ter em atenção que esta hominidade adquiriu capacidade tecnológica suficiente para se precipitar na auto-destruição, ou para a evitar<sup>33</sup>.

Bem vindo, «nosso Pai venerável»! Não podes ter ideia do trajecto já feito nem do caminho por fazer. E dos impedimentos a vencer e encruzilhadas a ultrapassar. É um *despertar* sempre em processo. «Desprendendo lentamente a garra do galho de árvore onde se empoleirara toda essa manhã de longos séculos, escorregou pelo tronco comido de hera, pousou as duas patas no solo que o musgo afofava, sobre as duas patas se firmou com esforçada energia, e ficou erecto, (...) sentiu a sua dissemelhança da Animalidade, e concebeu o deslumbrado pensamento de que *era*, e verdadeiramente *foi!*». Sempre que volto ao Eça dos *Contos* é um prazer estético<sup>34</sup>.

O rasgo literário de Eça, conquanto notável, não podia prever as descobertas da antropologia científica, nem proceder à análise filosófica de que precisamos. Para o homem se abrir ao humano, não é suficiente a simples consciência psicológica. Não é só a sentir «que *era*» já ele, o «nosso Pai venerável», que o humano chega «verdadeiramente» a *ser*. Se é que o homem lá chega. É esta a problemática que nos desafia.

«Descido da inconsciência da árvore, Adão caminhou para o Paraíso». Esta é uma questão nossa: Falta *fazer* o caminho. E desde então estamos postos nisto. O homem só se torna *humano* se fizer por se humanizar. «Com esforços que são semipenosos porque são já semilúcidos». Não é um facto da biologia. Dizê-lo numa frase feliz, é mais fácil que indagar do significado do 'paraíso'. E do rumo dos passos a prosseguir. E do porquê da semi-penosidade e da semi-lucidez, da semi-harmonia e semi-incoerência deles. Como se há-de entender isto? Construir o porvir, está muito longe de ser um passeio 'edénico'. De aventurosa curiosidade e cândida despreocupação. E nem esse, das origens, o podia ter sido. Irromper no desconhecido – o de si, e de tudo – não é nunca um passeio gratuito. Se o fosse, era supérfluo recorrer ao mito. Ver-se no Éden, ou na existência, comporta sempre o desafio do *Mais*. Qualitativo.

Por um tempo, somos nós os de agora os interpelados deste desafio. Se não for consciente, e a tender ao humano, não trará *por-vir*. Nosso. Perceber o que isto quer dizer, tem de ser o rumo do caminho por-fazer. O sentido do 'agora' é inseparável da preocupação pelo que está ainda-pendente.

A quem ouse ponderar o leque, vastíssimo, da sequência temporal-evolutiva condensada acima, a pergunta impõe-se por si: Será pensável que toda a 'imensidão', quiçá a pulular de cosmos e hiper-cosmos, esteja em função exclusivamente do homem?

Apenas e só para nos proporcionar um *habitat*? Semi-acolhedor ou semi-inóspito, conforme a sorte da época e das condições sociais que toca a cada um na 'lotaria' desta vida. Um *habitat* que se prolongará (quando muito) até a uma fase da história em que os mais egoístas, para seu proveito, terão sugado os já-diminuídos e arruinado o ambiente indispensável a inúmeras outras espécies. Truncando com isso – por força da violência "consciente" do homem – o processo natural de uma evolução de milhares de MA.

Será que vai ser assim? Ninguém sabe. Em termos de inteligibilidade, repugna. Toda a evolução deste planeta, para dar nisso? E o Deus Criador ou o cego acaso (consoante o modo, subjectivo, por que se pense), a ser a fonte dinâmica *disso*? É por demais inconvincente. E absurdo. Mas olhando ao homem e ao jeito da convivência na sociedade, fica-se a duvidar. Muito. Se os homens continuarem a vandalizar-se uns aos outros e ao planeta, pode vir a ser *assim*. Fingir ignorância sobre o estado da questão, é frágil desculpa. Se querem assim, terão de o enfrentar. Sacudir para a fatalidade da evolução cega a responsabilidade do rumo (ditado pelos homens), é má desculpa. A pergunta, tem de ser enfrentada.

A meu ver, faz mais sentido considerar que não estamos *cá sós*. No *cá* deste cosmos. Posto que a evolução se mostra propícia à vida neste planeta, por que não o seria também noutros? Cujas condições físicas sejam compatíveis com algum tipo de vida biológica. Se o homem falhar, será por sua conta. Não seremos tão imprescindíveis que a criação ficasse num beco sem saída. Tendo a evolução mostrado tanta criatividade neste planeta, não entendo que em todo o cosmos ficasse reduzida a uma inoperacionalidade total. Não. Prefiro pensar que haja noutros mundos outras espécies. E que algumas – com maturidade inteligente – hão-de saber honrar o longo fôlego da dinâmica evolutiva. O problema está só a esboçar-se; mas a questão torna-se já um estímulo (e espinho) filosófico, e teológico, incontornável. Seja só nossa a questão, ou de muitos mais, é um bom desafio. E a vários títulos. É imenso o mistério de tudo.

### 1.3 Por que não há, de todo, só nada?

Nada mesmo. A que se deve a perfeição-*ser*? É o ser que faz *isto* (que é)? ‘Isto’ – em contraposição a *só nada* – está a designar (tudo) o que é. O subtítulo transpõe para a nossa língua a ênfase que tem na pergunta de Martin Heidegger (1889-1976). São vários os conceitos de “nada” (passe o paradoxo) que toda a gente usa para falar. Uns de feição mais ontológica. Como na pergunta: Por quê não é possível o nada absoluto? A pretensão de supor ‘o nada’ (como alguma coisa) – é auto-contraditória. Mas há outros modos de dizer (o “nada”) que são menos totalizantes. É assim que os entes finitos são ditos *contingentes*. Quer dizer: São tecidos de ‘nada’. Toda a gente percebe que *não* se está a falar do “nada absoluto”. Porque *este* não é e nunca foi nem pode vir a ser ‘alguma coisa’ (de que o finito fosse feito). Ao explicar que o finito é feito *de* ‘nada’, estamos a dizer que não tem em si *nada*-que-possa sustentar o *ser* que recebe. Trata-se pois de um “nada”, *relativo*, em que estou a (tentar) exprimir o carácter inerente a tudo o que é contingente. Este ‘nada’ não é algo de real, mas só uma conceptualização de que me sirvo<sup>36</sup>: resulta da operação mental (minha) pela qual se negaria toda a positividade.

Um exemplo: Quem encara a morte (a sua própria) como um mero desfazer-se em *nada*, ou nos átomos de que se compõe o cadáver, fala do ‘nada’ (de si) ou desse relativo ‘não-ser’? Um algo, acerca do qual se negam certas propriedades como as bio-psíquicas, mas se admitem outras. As físico-químicas. E afinal ‘isso’ (eu digo: a pessoa) que “se desfaz em nada”, tem menos consistência que a actividade físico-química dos seus átomos? Alarguemos o símile: E quando as cinzas do cosmos perderem toda a energia<sup>37</sup> anterior? Seria o *nada absoluto*? Quem supõe que sim, será que nega mesmo tudo? Não tenho de duvidar da ponderação e seriedade intelectual de quem assim pensa. Porém a lógica pode não estar tão segura disso. É que, pelo menos, essa convicção (de quem pensa isso) permanecerá sempre. Na qualidade de *acontecida*. E como ela, todo o sido e agido. O ‘feito’ pode passar, o ter agido *fica*. Não se deixa desfazer em mero *nada*. E nem se limita a ter sido só em termos de consciência (subjectiva). Seja ela positiva, ou negativa, ou indiferente.

Há uma solenidade profunda nisto de *ser*. Uma densidade – sagrada – que é irredutível ao ‘nada’. Se cabe parafrasear F. Pessoa: «Se alguma coisa foi», como é que podia [tornar a] não ser? Percebe-se que o poeta, nesta vertente<sup>38</sup>, alude a uma ‘necessidade’ intrínseca (objectiva), mais radical que a fugaz facticidade de um suceder accidental. O que foi verdadeiramente, fica. Resiste ao “nada absoluto”.

Torno à pergunta, vulgarizada sob o nome de Heidegger. Outros a enunciaram antes dele. Leva já muitos milhares de anos – na expressão *vivencial* que (neste planeta) só o homem lhe pode dar. À medida que vai ganhando consciência de si, cada um sente o ‘agulhão’ do Existir. Ainda quando não saiba como formular a pergunta nem a resposta. É a procura de Sentido que nos *desperta* para o humano. São expressões disto os mitos dos povos, as crenças e as religiões, e as artes e as filosofias que têm sustentado a identidade das várias culturas. O homem moderno usa olhar tudo isso com perplexidade, descrença, ou até desdém. E vai substituindo (de facto) as manifestações de uma tradição densa por sucedâneos superficiais e de alcance empobrecido. A superficialidade gera desenraizamento; e este, mais superficialidade. É um encadamento circular. A história cultural não é só progressiva.

Quem procura existir à maneira de *humano*, não consegue furtar-se ao agulhão da pergunta: Qual é a razão de haver alguma coisa? E a que se deve o facto de eu *me* ver – no meu *Existir* – medido neste ‘alguma coisa’? É a viver o seu *Existir* que o homem pode vencer a alienação. Só assim.

Não cabe estar *nisto* de maneira neutra. Porque *não* é um ‘facto’ apenas. Estou a vivê-lo. Para eu ser Eu, *não* tem cabimento baldar-me do ‘alguma coisa’ que sou. E do ‘tudo’ que integro. É que a pergunta está dada com a auto-percepção de que sou *eu* que estou a viver-*me*. É uma dimensão de ser que vejo posta no próprio auto-exercício de *eu ser* Eu. *Não* é o buscar de um interesse ou proveito. Ou (só) o problema de me ver desafiado pela vida. Biológica, e social. Não, a questão sou eu. Eu é que estou em foco. Antes de qualquer intuito ou interesse. O *Existir* (a maiúscula ajuda!) – ou o as-sumo, ou o rejeito.

O *Existir* não é como um autocarro de ocasião: que se toma até à paragem P, e se deixa sem mais. Esse não tem a ver comigo. As coisas de fora, podem figurar-se *desse* jeito vulgar. Mas nem elas o são. Só no meu Existir é que posso ser eu. E é por isso que se tem de perguntar se o meu *Existir*, e o dos outros, e tudo o que nos afecta, poderá ser explicado ao modo de um brotar *só* espontâneo. Mero jogo de confluências ocasionais. A criar sucessivas possibilidades *só* factuais, condensação de “nada”...

‘Criar’: Era quase inevitável dizer assim. É vulgar os cientistas usarem o termo para designar o surgir espontâneo. Empregam a expressão, tomada da linguagem comum<sup>39</sup> desde a antiguidade remota. Sem olhar ao significado. Mas não haverá um único físico que possa provar, pela sua ciência, que o surgir e a organização de tudo se explica, *apenas*, pelo mero jogo espontâneo do “nada”. É que não é sequer definível o conceito de nada *absoluto*.

Quem não está habituado a lidar com a exigência intelectual da reflexão filosófica (onde ela o seja) talvez julgue que esse, suposto, jogo de *nada* com *nada* pode criar as com-possibilidades de que resulta tudo que há. Toda a complexidade do cosmos e dos viventes que o povoam. E a imensa *inteligibilidade* que a investigação científica vai mostrando. Tento entender esse modo de ver; mas não descortino a claridade que torne entendível essa interpretação. Se é *de* nada mesmo, e pela força de *nada*, não cabe sequer falar de “jogo”. Mas há cientistas que o dizem do espaço cósmico. Segundo eles a matéria física teria surgido por “vibração”. De *nada*. Dizem-no tão comumente, que nem vejo como lhes escapa o problema. Onde haja vibração, há actividade, e energia. Se há possibilidade de complexificação, é por haver a *possibilidade* de dinamismo. E já está presente a própria possibilidade da compatibilidade<sup>40</sup> dele.

Tudo isto, são aspectos objectivos da realidade. Irredutíveis à ficção da mente. Aspectos, de significação e consistência próprias. Potenciais, é claro, mas inegáveis. Não à maneira de ‘coisas’, mas tão efectivas como a matemática notabilíssima que preside ao cosmos. Tudo isto é muito mais do que “só factual”, E muito mais que “o nada” (total) pré-suposto na hipótese enunciada.

O processo criativo, de que participamos, não elimina o dinamismo evolutivo. Antes se manifesta nele. A todo o momento estão a formar-se neste planeta milhões de milhões de células vivas. Não é só na primavera. Sob os nossos olhos, no meu organismo, no do leitor. E a cada minuto podem formar-se no cosmos milhões



de estrelas. Quem julga relegar a *criação* para um instante mítico – «no princípio» – esquece a totalidade da dinâmica criativa. E é claro que o dinamismo evolutivo também não pode excluir a acção criativa. Acabamos de notar que a integra e concretiza.

Filosoficamente, tem que se pôr em causa a legitimidade de aplicar o termo criação a essa hipótese de um surgir inteiramente auto-suficiente. E como seria ele ‘suficiente’ se viesse *só de nada*? Não vejo problema algum em considerar ‘espontâneo’ o aparecer da energia física: digamos, no *big bang*. E o dinamismo das combinações químicas, e biológicas. E assim, o da evolução. O que estou a contestar é a suposição<sup>41</sup> de poder este processo ter-se por *inteiramente autónomo*.

Afirmar que o ‘nada’, exclusivamente por si (*nada*), tem capacidade de efectuar o desenvolvimento e diversificação do cosmos, e da vida, e da história, é uma pretensão contraditória. Quem invocar essa hipótese, terá que resolver as aporias da proposta que faz<sup>42</sup>. Usar o termo criação, como se significasse um *mero* aparecer, não explica coisa nenhuma. É uma ilusão de palavras. Não estamos a discutir só o ‘aparecer’. Interrogamos a força que faz *ser* e frutificar e evoluir isso que aparece.

Trata-se de noções filosóficas, que importa entender de modo preciso. Exclusivamente por força de si, o que (de si) fosse *nada*, também nada de todo podia originar. Seja em termos de visão fixista ou evolucionista. Se merecesse o nome de ‘nada’, radicalmente era nada. Não passaria de *nada* (rotundo). O conceito de ‘criação’ apoia-se nesta evidência ontológica. Não é possível equacionar o tema *à custa* da lógica dos conceitos por que se define. Quando se designe “o nada”, realmente *não* se está a dizer ou pensar *nada*. Usa-se tão-só uma verbalização pseudo-conceptual: de termos vazios. Explícito: As capacidades activas dos corpos são muito mais do que mero nada. A “energia do vácuo”<sup>43</sup>, postulada por alguns cosmólogos para explicar (com base na mecânica quântica) a expansão do cosmos desde o *big bang* – é imensamente mais do que ‘nada’. É também, já frisámos, a *possibilidade* de tudo isto. Um absoluto não-ser, “seria” *tão vazio* (até de inteligibilidade) que nem pensável se podia dizer. Nem chegava a ser *ausência*. Porque a ‘ausência’ *já* remete para a presença.

Tínhamos de o lembrar, para explicitar o que precisa de ser esclarecido. Mas não vou demorar-me nisto. Não trato aqui de saber se a ideia de uma criação “inteiramente auto-suficiente” tem sido formulada factualmente a partir de uma hipótese avalizável como ‘científica’, ou de posições que visam distanciar-se da ideia ‘religiosa’ de criação/criador. Considero que são aspectos acessórios ao meu tema. A questão, propriamente, é *filosófica*. Estamos a interrogar o significado de fundo. As motivações de circunstância, são-lhe acidentais. O facto de o conceito de ‘criação’ ter chegado até nós a partir da cultura hebraica não implica que ele só tenha consistência em sede religiosa. Podia ter nascido no mundo de Jerusalém; ou entrar na tradição bíblica através do contacto dos deportados judeus com o meio cultural da Mesopotâmia.

A substância da pergunta – *Qual o fundamento de haver o que há?* – é mais ampla do que a significação que tem no quadro institucional das religiões. E a acentuação vai par o ‘*Qual*’. Não é uma qualquer hipótese que dá para responder. Porque não somos capazes de nos entender



connosco e com tudo o mais – se não for à luz do *ser*. Existencial e intelectualmente, não nos bastamos com menos.

#### 1.4 O que há, não se esgota na física

Enunciado assim, quase (me) soa como um truísmo. Mas havendo quem tenha visão menos treinada, devo explicar. Convém partir do mais básico. Do muito que a ciência descobriu sobre o cosmos, cabe afirmar: 1) A matéria *não* é de duração eterna. 2) A qualidade da energia *não* é infinita. Ambas são precárias. 3) A mais vulgar observação do quotidiano o comprova: estamos continuamente a degradar energia. Qualquer processo físico ou biológico custa entropia. 4) A mais elementar experiência do homem mostra a *insuficiência* do que somos. Nós, e o que nos rodeia. As divergências quanto ao conteúdo destas afirmações (antes de haver cientistas, ou depois e com ajuda deles), não são o essencial. A questão que o *ser* põe ao entendimento visa mais fundo que toda a afloração empírica. A interrogação é metafísica (gr. *metá*): *além* de qualquer resposta de física. Apercebemo-nos que a *insuficiência radical* é o constitutivo do finito. Para este carácter próprio das criaturas usamos em filosofia o nome de *contingência*<sup>44</sup> (1.3). Por sua índole própria, *não* lhes pode pertencer outro modo de possibilidade que o da auto-*insuficiência*.

Não vou estranhar se houver quem ache radical esta abordagem. A estabilidade física (do cosmos) parecia-nos tão sólida! Pois: “parecia”. Mas hoje a ciência sabe que *não* é. E não é pelo ‘parecer’ que se vai à raiz da questão. Temos de procurar (tanto quanto possível) a solidez: metafísica. Já Heraclito (séc. VI-V a. C.) sabia: «Uma conexão invisível é mais poderosa que uma visível». Visão profunda a sua.

Houve quem procurasse resposta por uma via distinta da da ‘criação’. Considerando os finitos totalmente vazios de perfeição: *incapazes* de *ser*. Se são, teriam de ser pela substancialidade mesma do Divino. É pois uma concepção alheia à contingência. Ecos da mundividência filosófico-religiosa da Índia milenar. A posição mais totalizante é a do monismo (gr. *mónos*: um só). Só há um único Ser. O *Uno* exprime-se em tudo. Porque é tudo. As diversidades seriam só de aparência: ilusórias. Há outras posições nesta linha, que se mostram menos extremas. Mais no contorno das palavras do que efectivamente. A versão que apontam quanto à origem e processo das “criaturas” recorre ao conceito de *processão*. Tudo ‘provém’ do *Uno*: e no fundo, substancialmente, não é senão o Uno. Nada mais, e nada menos.

Tive alguma vez um interlocutor, ocasional, que dizia explicar por esta via o surgir e existir do cosmos, e do homem<sup>46</sup>. Ouvida de viva voz, já no séc. XXI, a ideia surpreendeu-me pelo inesperado. É que nunca vi resolvida nenhuma das aporias que decorrem desse modo de ver. Os neoplatónicos tiveram intuições de interesse. Mas não na problemática em apreço. A noção de processão poderia dar conta do que há de realmente perfeito nos entes finitos; mas explica-o como sendo a própria Perfeição da Realidade Suprema. Que é Una, e Única. Infinita, Transcendente. É inteira Super-Abundância. Afirmam pois que a Entidade Super-Divina constitui *intrinsecamente* todas as realidades finitas. Procedem dela e, no fundo, reduzem-se a ela<sup>47</sup>. Só que, desse modo, *não* se consegue dar razão das limitações e *imperfeições* do finito. E da individualidade, e deficiências dos entes procedidos. E da autonomia, falhas, erros, e responsabilidade do homem. É uma aporia insolúvel.

Se a proposta não permite fundamentar a alteridade e diversidades do real, é a concepção em causa que se mostra *inconsistente*. E mais: Se tudo é ‘o Absoluto’, *não* podia ter cabimento a efectividade do mal. Quer ele se chame incapacidade, ignorância, deficiência, culpa, ou sofrimento. O mal com toda a sua evidente espessura e renitência está aí. Atribuí-lo à própria Essência (necessária!) da Entidade Divina, é uma incompatibilidade flagrante, e grosseira. Contraditória. E até escandalosa. Por que era consagrar como irreformável, definitiva, e super-divina toda a imperfeição da *phüsis* e toda a violência da história. Todas as injustiças, prepotências e assimetrias provocadas pelos homens, e pelas ocorrências que se conjugam em fatalidades deste mundo. E tudo isto, apresentado como impondo-se ao Divino. Em vez de uma (tentativa de) solução, absolutiza-se a Grande Questão. Julgo inaceitável. Além de revelar um apriorismo precipitado, é uma proposta acrítica. A implicar consequências absurdas, para que uma inteligência as pudesse ter por legítimas. Marx chamar-lhe-ia *ideologia*. E com pertinência. Presta-se a favorecer os interesses das classes no poder e a impor resignação às classes exploradas. Hegel aprovaria.

### 1.5 O Mistério omni-envolvente

Confesso que me impressionam muito os números da cosmologia e as datações da geo-biologia que resumi em 1.1 e 1.2. Tento não perder a capacidade de admirar o enquadramento vastíssimo que revelam – para este ‘existir aqui e agora’ que é o meu. Sou/somos parte disso. E isso, é parte de mim. Literalmente. Nenhum homem é capaz de fazer ideia desta duração longuíssima. «Espaços que eu ignoro e que me ignoram» (Pascal, *Pensées*, 205). Quer me dê conta do encadeamento destas interdependências quer não, estou (cada homem está) inserido no fervilhar delas. E não só como termo de chegada. A conjugação dos dinamismos que me envolvem, e constituem, dá testemunho da força que nos solicita por diante. Força que nos traz ao presente, e provoca *do* porvir. Também isto é denso de Mistério. Mas não será incomum uma vida, mesmo longa, ir passando sem se aperceber disto. E no entanto é esta a Força que sustenta todo esse movimento. A que Força estou a referir-me?

Toda a gente sabe, de vivência própria, que é inerente à compreensão humana postular uma razão de *ser* – de validade capaz. Ao nosso entendimento, afigura-se intolerável que tudo *isto* pudesse não conduzir a um Sentido consistente. Raiava o absurdo se tudo houvesse de se extinguir sem mais, num imenso apagão cósmico. Sumindo-se de todo no “grande nada” definitivo. Se até os povos mais remotos de que há notícia puderam produzir beleza, seria acaso imaginável que um processo de tamanha amplitude e fôlego não conduzisse senão a desfazer (sem mais) os lampejos que produziu? Por mais actividade cósmica que tivesse ocasionado, era uma hipótese por demais sem grandeza essencial, para se ter por compreensível. Não: Julgo que não pode ser.

Se não for por uma razão lógica, ao menos por uma razão estética! Se do ‘nada’ não pode vir nada – a não ser mediante a criação – também a criação não deverá ser só uma incompreensível transição de um “nada anterior” a um “nada posterior”. Com este estranho intervalo de alguma coisa... para nada.

É natural que o leitor/a lhe dê um significado ao modo do seu horizonte vivencial. Ao modo do conhecente. Correcto ou não, o que importa não é o designativo mas a

pertinência do conceito. Segundo a realidade das forças físicas, químicas, bióticas, e outras *além* destas. E a que se deve afinal (tudo) o que são? Será viável chegarmos a um conceito unívoco? Pode atender-se mais ao vector positivo ou ao negativo. Que sabemos nós realmente acerca do Mistério disso?

Não consigo pensar como pode um nihilista (se realmente os há) entender-se a si mesmo no quadro de um tal absurdo. Se o “alguma coisa” – isto, a que o homem também pertence – pode mostrar-se entendível, então o postulado estético (ao menos o estético!) está a implicar a consistência do conceito de criação. Que *não* pode ser reduzido a uma ‘suposição’ *apenas* pensável. Só será realmente inteligível se a corresponder ao ‘conceito’ houver um processo criativo real. Se esta intuição é válida, será por aludir a uma Referência decisiva. Embora não se possa antecipar o rumo por vir, entendo que toda esta dinâmica insinua um Sentido Fundamentante. Mas não à conta dos mMMA. Não basta o nível categorial. A dinâmica em presença mostra-se notável demais, para que pudesse reduzir-se a um mero entrecocar caótico, *apenas* factual (1.1). Contingentes, as componentes empíricas *não* são suficientes. Falo do Fundamento da Inteligibilidade universal-constitutiva.

Pelo que vamos percebendo do nosso mundo, cabe perguntar se a regra que lhe preside não será dialéctica. Inter-activa. O significado dos vários factores em presença não se esgota nas incidências particulares deles. E muito menos se reduz às suas vertentes empíricas.

Vamos só no início, mas são intuições a ter em atenção: A *qualidade* inteligível de cada uma depende da inteligibilidade do *conjunto*. Cujas dimensão holística (= do todo) depende da Consistência Constituinte. Está pendente da Inteligibilidade como tal. Ou seja: Não é explicável sem uma Fonte adequada. O Foco *essencial*.

E contudo, em rigor o conceito de *criação* não é acessível para ninguém finito. *Não* somos capazes de pensar um conceito acerca de “nada”. Ou chegar a uma imagem de nada. Insisto: Não é possível fazer corresponder a esse fonema objecto nenhum. Pois também o termo ‘criação’ não pode ter para nós significado designável. E o mesmo se diga de ‘criador’. Ainda que de emprego comum na linguagem corrente. E mesmo que sejam os crentes a pronunciá-lo, acerca de Deus. Realmente, nenhum ente finito tem capacidade para saber *Quem é Deus*. Nem na Sua Realidade própria, nem em relação às criaturas<sup>48</sup>. Não podemos entender o que é propriamente criar.

O finito que tiver pretensão de ajuizar do Infinito, está em *desproporção* consigo mesmo. E ainda mais (infinitamente!) em *desproporção* – qualitativa – com o Infinito. Só quem exorbite da condição de finito é que supõe falar (mesmo?) *do* Infinito. Um ‘excesso’ absurdo. Supor dizer, pode diferir muito de *pensar* objectivamente. Pascal meditou sobre isto (*P*. 72). Pelo prisma do homem. *Bornés en tout genre*. Não estamos só limitados: *somos* limitados. De toda a maneira. Por muitos que sejam os constrangimentos impostos de fora, o condicionamento mais incontornável é de dentro. Somos *ab intrinseco* constituídos de deficiência. Todo o finito paira na corda bamba da auto-*inconsistência*. Levamo-la em nós. Porque tudo no finito é auto-*insuficiência*. É a inerência da nossa constitutividade que nos torna contingentes. Não é um capricho da ‘natureza’, ou uma arbitrariedade do criador.

O cuidado por compreender a nossa condição *inconsistente* pode tornar-se um princípio de sabedoria. Mas não será nunca uma aprendizagem fácil. Pois não. Porque

«tudo tende para si» mesmo. É muito mais fácil a adaptação à finitude sem haver consciência dela do que viver na finitude o apelo à transcendência. Segundo Pascal, «o pendor para si [mesmo] é o começo de toda a desordem» (*Pensées*, 477). Velha sabedoria, da experiência. Se lhe for prestada atenção. Mas é deficiência ontológica, antes de ser cultural. E antes de ser desordem moral. Só quem souber dar pela ‘estreiteza’ pode estar a caminho de superá-la.

Julgo que isto ajuda a entender algo mais. Já vimos que a dinâmica do processo criativo integra também o ‘negativo’. Como que a sugerir que a realidade e a consciência do negativo é indispensável para a superação das insuficiências do criado. E também esta dialéctica é densa de Mistério. Aprender a reconhecê-lo é um caminho inesgotável.

## Notas

<sup>1</sup> E na história, também não. Duas lições difíceis de aprender.

<sup>2</sup> Um folívoro de umas 15 toneladas e de 5,5 m pela garupa: o maior mamífero terrestre. Não houve só dinosáurios.

<sup>3</sup> A conotar um posicionamento pernicioso e a esconder coerências duvidosas. As “desdramatizações” que, nestas coisas, é costume ouvir dos sectores públicos em cheque não passam de subterfúgio capcioso. Hoje, não se imagina nenhum país cujo governo não tenha assessores a par de dados técnicos a este respeito. Nenhum, à excepção talvez da Somália (onde não tem havido governo).

<sup>4</sup> Não é o que se tem visto em ultimamente. Somos um país de população diminuta e homogénea, mas excessivamente manobrável e rendida por demais. Em termos de massificação. Ideológica e consumista. Outros povos europeus com maior rodagem cultural e mais poder de compra, despertaram antes. Tornaram-se mais atentos e críticos. O português ainda é pouco sensível a operações de condicionamento colectivo. Há um *deficit* evidente de cultura geral e de participação interventiva. Em suma: Um ambiente colectivo que facilita o arrastamento da opinião pública nas áreas “interessadas”. Ainda há muita falta de consciência cívica e de empenhamento pelo futuro.

<sup>5</sup> E só é possível falar dos que deixaram traços no registo fóssil estudado até agora.

<sup>6</sup> Há uns 50 anos, colocava-se o início da vida há uns 1000 MA atrás. E no séc. XVII, somando (à letra) todas as durações protológicas mencionadas no AT, julgava-se que o início do mundo tivera lugar no dia 23 de Setembro (um domingo) do ano 4004 a. C.. Mas isto, já era questionado ainda antes da teoria de Darwin-Wallace.

<sup>7</sup> Neste planeta. E noutros. Não é só na Terra que há actividade vulcânica. Do sistema solar, e provavelmente de outros sistemas estelares.

<sup>8</sup> A estes, o oxigénio é-lhes fatal. Mas não se extinguíram todos: há os que vivem em nichos anaeróbios.

<sup>9</sup> Calcula-se que, no corpo do homem, o número de bactérias excede o de células próprias.

<sup>10</sup> Aliás, o conhecimento que se tem delas deve-se precisamente aos ‘rastos’ que deixaram.

<sup>11</sup> Que a mecânica newtoniana julgava imutável, mas não é.

<sup>12</sup> O sistema de glaciações (se cabe falar de sistema) é muito complexo. Ao longo da era quaternária, ou seja desde há uns 1,8 MA, têm ocorrido com uma cadência de cerca de 100 mil anos (mA), durando cada glaciação uns 80 mA. A última foi muito rude. O nosso tempo decorre numa das fases temperadas (um dos períodos de 20 mA intercalares). Milutin Milankovitch tornou conhecido em 1924 o seu cálculo das grandes variações climáticas. Achou que a trajectória da Terra varia segundo períodos de 100 e 400 mA. Uma tese que se viu confirmada (e pormenorizada) nos anos 70, pela análise de sedimentações glaciares profundas: o ciclo de 100 mA revela sub-períodos de 43, 24 e 19 mA. A isto tem de somar-se a oscilação do eixo da Terra, que tem uma periodicidade de 41 mA, variando entre 22 e 25 graus. Além de outras complexidades, astronómicas e magnéticas que não cabem aqui. Só dois exemplos. Há 11 mA o solstício de ‘Dezembro’ era o que apresentava maior exposição do hemisfério N ao Sol, e o de ‘Junho’ a menor. Ou seja: havia verão no (nosso) ‘inverno’, e vice-versa. E entre 900-1300 d. C. houve uma fase mais quente (à grande ilha do Árctico, os vikings chamaram “terra verde”: *Groenland*). Depois sobreveio uma fase um tanto fria, entre 1550 e 1850. Pelo que a ciência vai sabendo, a *phüsis* está muito longe de poder ser considerada um padrão de uniformidade rigorosa. As variações ditas “caóticas”, podem conduzir ‘de um polo ao outro’. Ou é o homem que não dispõe de uma escala e um modelo, e instrumentos, apropriados para conhecer a natureza. De qualquer modo, não dá para mitificá-la.

<sup>13</sup> Algumas revelam uma assinalável periodicidade: de cerca de 26 MA.

<sup>14</sup> Em números redondos: hoje tem-se por mais justo falar de uns 11,5 mA. Mas deles quase 9 mil, os anteriores à cultura grega, ficam esquecidos da nossa percepção ‘cultural’. Exceptuando os especialistas de algumas áreas, para o grande público é como se não contassem.

<sup>15</sup> De tão usado noutras línguas, o termo alguma vez há-de entrar também na nossa.

<sup>16</sup> Está a afastar-se de nós continuamente: 3,8 cm por ano. A perda do satélite natural é inevitável. A não ser que alguma tecnologia futura venha a possibilitar uma grande operação de engenharia espacial, e financeira, que permita corrigir esta fuga (ocasionada sobretudo pelas marés). Se ainda houver homens, e vontade e meios, para isso.

<sup>17</sup> Décadas atrás, antes da era da mobilidade recente, os meus condiscípulos serranos achavam que um lugar situado a 2h ou 2h30 de caminho (a pé, como não?) era “perto”. E a simplicidade com que o diziam era a de quem não conhecia alternativa. Era, para eles e para todos, um problema de escala.

<sup>18</sup> Um ano-luz corresponde a uns  $9,5 \times 10^{12}$  km. Multiplicado por  $13,7 \times 10^9$  anos (o tempo a que se calcula tenha decorrido o *big bang*), será a distância em km que a luz percorreu na nossa direcção. Ou, dito de outro modo, o nosso horizonte cosmológico. Desde esse ponto inicial, a energia física propagou-se outro tanto no sentido oposto, e todas as direcções. Combinando o horizonte centrado na Terra com o horizonte expansivo do *big bang*, tem-se calculado esta ‘esfera’ cósmica principalmente observável em cerca de 46 mMA, ao que vou coligindo. Mas nem o ponto inicial do ‘nosso’ cosmos se alcançou ainda (a ser exequível). Em todo o caso, o ano-luz é uma unidade demasiado pequena, para as necessidades práticas da astronomia. Os astrónomos recorrem a unidades de medida mais vastas. Como o *parsec* (paralaxe-segundo) – e os seus múltiplos *kiloparsec* e *megaparsec*. O parsec designa a distância de um ponto, de cujo ângulo o *raio* médio da órbita terrestre (o afastamento Sol-Terra: ‘unidade astronómica’) mede 1 segundo de arco. Equivale a 3,26 anos-luz. O megaparsec (3,26 MA-luz) já permite estudar as grandes distâncias cósmicas, sem ter de se usar em todos os cálculos uma bateria de potências de 10.

<sup>19</sup> A menos que o postulado de Einstein (o da constância *[c]*, não acumulável, da velocidade da luz) venha a ser infirmado. Voltaremos a isto.

<sup>20</sup> A teoria do *big bang* (a ‘grande explosão’ inicial) goza de enorme prestígio entre os cientistas e entre um público muito largo. Tanto, que se tornou conhecida como “modelo-padrão” [acerca do cosmos primitivo]. Embora comporte problemas a que ainda não se deu resposta. Há físicos que se aplicam a afinar pormenores dentro do quadro consagrado, e há outros que ensaiam abordagens menos ortodoxas. Quando a ciência deixasse de *procurar*, defin(h)ava como tal. A ciência não é um *factum*, todo feito, mas um *feri* – em processo de fazer-se. É este o seu mérito e grandeza. Do *big bang*, digo «o de há 13,7 mMA»: É que *não* é possível saber se *este* foi o ‘inicial’. Se o cosmos a que pertencemos é pulsante ou não. Quer dizer: Se a fase de agora – que é de *expansão* – está a afrouxar. Travada pela força da gravidade ao longo de inúmeros mMA. Até a um máximo de dispersão, em que a mesma força da gravidade fosse impondo uma fase de *contração* progressiva. Até um *big crunch*. Um imenso esmagamento ou concentração de toda a massa e energia do cosmos. Eventual ponto de partida de novo *big bang*. Etc., Eventualmente... Mas não à maneira mítica, de um retorno circular do “mesmo”. A natureza mostra-se espantosamente inovadora. A suposição era curiosa; mas de todo impossível de comprovar. Aliás esta linha de suposições esbarra com o que parece um aumento factual da velocidade de expansão cósmica. Que tem sido confirmado. E tem levado a figurar hipóteses de haver – energia e matéria “negras”. (Ainda não confirmadas). Com efeito, para que as leis cósmicas se comportem tal como a ciência as verifica, teria de haver no cosmos nada menos que 96% da energia e massa a mais. Esta *falta* é um verdadeiro escândalo para a ciência. De cada vez que se abre uma publicação nova, chegam novas perplexidades.

<sup>21</sup> Já foi levantada a hipótese de muitíssimos. Numa versão da ‘teoria das cordas’: um, gémeo com o nosso; e noutras versões dela (e como hipótese matemática), alguns  $10^{500}$ . Se não mesmo  $10^{1000}$ . Mas que ninguém se assuste: Não entro nessa paisagem; mas havemos de olhar de longe: cp. cap. 7 nota 16.

<sup>22</sup> Se é que tem cabimento falar de ‘espaço’. Faço uso, no texto, do modo comum de falar. Que é, tão-só, uma extrapolação daquilo que (mal) conhecemos como “espaço empírico”. Mas numa análise mais filosófica, temos certamente de inverter essa linguagem. Pois não cabe supor que o espaço seja um vazio imenso e autónomo, dispondo de consistência própria, independente dos corpos astronómicos. Isso, seria uma concepção à maneira do que Newton julgou o “espaço absoluto”. Para que nunca se obtivesse comprovação, nem física nem metafísica. É por isso que Zubiri afirma: «O cosmos não está no espaço. É espaçoso porque aloja dentro de si *[sic]* o espaço. É a evolução interna do universo que vai produzindo, dentro de si, o espaço». Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad* (EDR), Madrid, Alianza Editorial, <sup>2</sup>1995, p. 154.

<sup>23</sup> Não haverá cientista que possa não o reconhecer. Era recusar a própria inteligibilidade da sua ciência.

<sup>24</sup> Até ao dia (hipotético) em que nos chegasse alguma radiação que fosse reconhecível do modo inequívoco como alienígena ao todo cósmico que é este nosso. E seria possível?

<sup>25</sup> Julgava-se extinto (como li ainda jovem), até ter sido pescado algum no Índico. Foi assim repescado para a ciência da actualidade.

<sup>26</sup> L. Álvarez, secundado por seu filho Walter. Terá sido o meteorito que é assinalado pela cratera fóssil de Chicxulub, de há 65 MA, na península de Yucatán, México. Os fogos, fumos e poeiras causaram como um duríssimo “inverno nuclear” em todo o planeta, que levou à extinção de inúmeras espécies.

<sup>27</sup> A expressão designa quer os antepassados do *homo sapiens* quer os seus colaterais (do *Ardipithecus ramidus*, *Sahelanthropus tchadensis*, ao *Paranthropus* e ao *Australopithecus*). Mas em rigor a designação do texto não é de confundir com a de ‘hominídeos’. Estes já eram bípedes, mas ainda arborícolas. Contudo, força de velhos hábitos, não serei sempre rigoroso na distinção: por vezes cedo ao jeito ou ritmos do estilo. Convém recordar que houve outras espécies de *homo*, distintas da nossa. E, já agora, que as terminações em ‘saur(i)o’ não se limitam aos dinossaúros. Houve muitas outras espécies (como a dos pterossaúros, por exemplo).

<sup>28</sup> Gestados não já no oceano primitivo, mas no líquido amniótico. Em geral, o do ovo. E mais tarde, nos mamíferos, o do seu substituto, muito melhorado: o ventre materno.

<sup>29</sup> Não é raro as designações científicas deixarem confusão no público não iniciado. Por isso, juntemos uma breve resenha. Os ‘pré-humanos’ referidos no texto são: o *Sahelanthropus tchadensis*, dito *Toumai* [= “esperança de vida”], de há 7 MA (volume cerebral 350-380 cm<sup>3</sup>), descoberto em 2001, e o *Ardipithecus kadabba* (descob. em 2001), o *Orrorin tugenensis* (desc. 2000), e o *Ardipithecus ramidus* (desc. em 1992), datáveis de entre 7 e 4,4 MA. De nenhum dos três foi achado crânio, mas sabe-se que eram bípedes. De *Toumai*, presume-se que o fosse (não há senão um crânio, e em mau estado). Entre 6 a 1 MA atrás, terá havido umas 15 espécies de hominíneos. Entre 12 e 7 MA, o registo fóssil é assaz raro. Será desta fase o UAC (Último Antepassado Comum), o ‘elo em falta’? Por outro lado, nenhum dos australopitecos estudados pode ser considerado *homo*. Depois do estudo de *Toumai*, uns 3 MA mais antigo, *Lucy* deixou de ser vista como linhagem possível do homem. As descobertas recentes de australopitecos são: o *A. garhi* (ca. 2,5 MA, desc. 1997), *A. bahrelghazali*, por abreviado, ‘Abel’ (de há 3,5-3 MA, desc. 1995), *A. anamensis* (4,4-3,9 MA, desc. 1994), *A. afarensis* (a célebre *Lucy*, de há 4,1-2,9 MA, desc. 1974), *A. aethiopicus* (2,7-2,3 MA, desc. 1967), *A. africanus* (3,5-2,5 MA, desc. 1947) – todos estes de volume cerebral 350-550 cm<sup>3</sup>. Chamar pré-humanos a estes, só em termos cronológicos: não cabe afirmar que algum deles seja ascendente do *homo sapiens sapiens*. E nem o *homo sapiens neandertalensis* o é. Se bem que haja alguns fósseis, raros, que insinuam algum cruzamento entre estas duas espécies. Quanto ao ‘elo em falta’, parece finalmente haver um candidato, aliás candidata. Depende dos estudos que se aguardam e do que vier a descobrir-se ulteriormente. A já famosa “Ida” (*Darwinius masillae*) foi achada [em 1983, mas só recentemente publicitada] perto de Messel, na zona de Darmstadt (Alemanha). Muito longe ainda dos primatas superiores. Viveu há 47 MA.

<sup>30</sup> Uma designação inapropriada: a bipedia vem mais de trás. Quanto ao *homo ergaster* (volume cerebral 700-850 cm<sup>3</sup>), os achados da paleontologia não dão para afirmar uma antiguidade além dos 2-1,6 MA.

<sup>31</sup> Há medições (de casos) de capacidade craniana que indicam valores acima destes.

<sup>32</sup> Carl SAGAN, *O ponto azul-claro. Uma visão do futuro do homem no espaço*, vers. port., Lisboa, Gradiva, 1995, p. 403.

<sup>33</sup> Cfr. ID., ob. cit., p. 373.

<sup>34</sup> Mais intenso nos contos hagiográficos. Era gostoso deixar-me levar agora pela contemplação destas páginas bellíssimas. Mas o prazer delas não substitui a reflexão que o tema me requer.

<sup>35</sup> Eça de Queirós, «Adão e Eva no Paraíso» [1896], *Contos*, Lisboa, D. Quixote, <sup>2</sup>2002, pp. 222 e 227 s.

<sup>36</sup> Não é sequer um conceito. Por não ser, de modo nenhum, pensável.

<sup>37</sup> E também, quem sabe?, a sua massa. Não só inerte de há muito, mas sucessivamente anulada. Consumida em processos, aleatórios, que se não for muito errado pensá-lo) poderiam acaso entender-se como tentativas de recuperar alguma energia: para o que vá restando do sistema cósmico. Supondo que a fórmula célebre  $E=mc^2$  valha para situações tão extremas. Aliás, se a hipótese sobre o decaimento do próton se verificar, este seria um processo imensamente longo (mesmo comparando com a duração do nosso cosmos), de que nem se faz ideia. Mas inexorável.

<sup>38</sup> São conhecidas tantas vertentes de Fernando Pessoa.

<sup>39</sup> Que é de facto devedora à influência religiosa das culturas mediterrânicas.

<sup>40</sup> Sabemos que não é uma inteligibilidade a 100%, mas é tal que motiva todo o devir da ciência.

<sup>41</sup> Frequente em alguns cientistas, e em linguagens de menos rigor conceptual.

<sup>42</sup> Há cientistas muito seguros nas suas áreas de estudo. O que é meritório. Mas alguns, fora delas, tombam facilmente em simplificações inaceitáveis. Até a nível de lógica.

<sup>43</sup> Não é a ela que estou a contestar, mas à pretensão de a identificar com ‘o nada’. A falta de rigor na linguagem e no pensamento acarreta sempre confusões a nível dos conceitos a esclarecer.

<sup>44</sup> O nome (do latim) está a dizer: ‘Acontece’ que *são*. Mas não há razão para que ‘tivessem’ necessariamente que acontecer. E embora *sendo*, são inevitavelmente segundo o modo-de-ser *carcedo*.

<sup>45</sup> G. S. KIRK, J. E. RAVEN, *Os filósofos pré-socráticos*, vers. port., Lisboa, Ed. Fund. C. Gulbenkian, <sup>2</sup>1982, p. 195: *Fragm.* 210.

<sup>46</sup> A breve troca de opiniões que a circunstância permitia não deu para saber se o móbil era explorar um ramo da filosofia antiga ou marcar distância em relação às 'religiões do Livro'.

<sup>47</sup> Sirva uma ligeira comparação, a quem precise de recorrer a algum apoio. Imagine-se que figurávamos a totalidade da perfeição de *ser* por uma imensa "maseira". Única, plena. De massa inteiramente homogénea. Toda ela Intelligibilidade, inesgotável. Da qual se constituísse o "Bolo Grande" (a Entidade Suprema) e todos os nacos miúdos. Que, "amassados de outro jeito" (*ex-posto*s pelo Uno: vertidos sobre o *nada*), dariam os "sequilhos". Cada ente singular. Está claro: a totalidade de *ser*, é toda ela da mesmíssima substância. O símile (eu sei) é impróprio; mas põe em evidência a falha de lógica em que labora a "explicação" em apreço. É fácil afirmar uma teorização assim – mas depois de pré-supor que o Absoluto e os contingentes são, no fundo, a mesma Realidade. Pretende-se explicar a homogeneidade do "Bolo" todo. Só que está em causa a legitimidade da suposição avançada: Não dá para justificar o "outro jeito": a diversificação e distinção dos indivíduos singulares. Que, precisamente, cumpria explicar.

<sup>48</sup> Não me alongo nesta problemática. Procurei dizer o que penso sobre «A Dinâmica do Mais» em *O brotar da Criação* (BC), Lisboa, Univ. Católica Ed., <sup>1</sup>1997, <sup>2</sup>1999; e sobre a referência do texto, no livro anterior *O Deus que não temos* (DQN), Lisboa. Bizâncio, 2008.

## CAPÍTULO 2 O ENIGMA DA EVOLUÇÃO

«Se a espécie humana se extinguir,  
será o primeiro caso  
de uma espécie que se suicida.»

Th. Dobzhansky

Face ao pendor da finitude (1.4, s), até se percebe a aspiração homem a considerar-se a espécie definitiva na evolução terrestre. E a coroa de toda a criação. É significativo que, no fundo de si, o homem aceite mal a condição de ‘finito’. Na vivência da hominidade, há um evidente enraizamento biológico; e uma natural «dissemelhança da Animalidade» (Eça: 1.2). Contudo, o homem não se divide em dois níveis, segmentados: a co-existirem por força de um arcano violento. A nossa vivência consciente dá testemunho de duas dimensões. Neste mundo nenhum homem está nunca separado de nenhuma delas. É deslocado pensar que estas afirmações só interessam à visão dos crentes. Não é preciso sequer invocar a Bíblia. Trata-se de um testemunho, vivencial, observável nas mais diversas culturas<sup>1</sup>. Um já anteriores ao povo bíblico; e outras que o viviam antes de terem contacto com europeus cristãos.

A consciência de sermos distintos da ‘animalidade’ é lenta. Muito mais tarde, ainda o entendimento literal da Bíblia contribuía, factualmente, para que os herdeiros da tradição bíblica rejeitassem a teoria evolucionista (2.3). Ao tempo de Darwin e depois. Na raiz, pesou a sobreposição destas influências culturais – tomadas por especificamente religiosas. Ainda há fundamentalismos que persistem na rejeição<sup>2</sup>. Apesar de serem postos em causa por averiguações da paleontologia cujo crédito não cessa de se ver confirmado por novas descobertas científicas. Com destaque para a biologia molecular e a genética comparativa. São aquisições hoje pacificamente aceites em qualquer meio cultural, desperto.

Em termos de articulação geo-biológica, estamos a vir de muito longe. Mas enquanto espécie, somos (à escala geológica) recém-chegados. Ora bem: Que legitimidade pode haver para se terem por ‘definitivos’ os que vêm depois? O homem tem andado a julgar-se o dono da criação. Um abuso ancestral, que o tornou no maior predador dela. Por nos vir ao jeito, achamos natural. Mas o facto de ser o homem a supô-lo, e em seu favor, não assinala um critério isento. Por isso, toda a práxis que *dat* derive é deficiente. Desde logo em termos de metodologia. E como tal, terá de se olhar como suspeita



qualquer pretensão do homem a reivindicar para si a qualidade de “absoluto”. Como se estivesse comprovado, sem sombra de equívoco, que a condição ontológica de todas as outras criaturas do cosmos não tem nenhuma outra possibilidade senão ser inferior ao homem. E quem o iria provar? Ressoa nisso a suspeita já lembrada. Curiosa projecção esta: É uma *carência* que nos é própria, mas se exprime por um ângulo inadequado. Não é a presumir mais que o homem *é* mais.

Temos de aceitar a pergunta fulcral: A que título pode o homem julgar-se ‘a medida’ da inteira possibilidade de tudo? Neste cosmos imenso a que já aludimos (1.1, s). Trata-se de um (pré-)juízo interessado. Mas quem é o homem, para se julgar *a medida* da (inteira) possibilidade de tudo no cosmos? Bastava atentar neste excesso, com tanto de desmedido como de infundado e absurdo<sup>3</sup>, para se ter de repor a questão com outra isenção e outra metodologia. Antes de embarcar em pré-juízos.

## 2.1 O homem: que evolução?

Nenhuma das outras espécies biológicas pode pôr um quesito como este. Não repugna que no quadro da criação cósmica haja mais espécies inteligentes. Mas que saibamos até agora, são os homens os únicos viventes com capacidade de conhecer o seu lugar. E de o fazer. Decidindo de si. A intervenção, consciente, do homem na condução do devir histórico assume por isso carácter de relevo efectivo (que não só presumido), e de responsabilidade ‘decidida’. Noutros tempos, não havia a noção disto. Quer isto dizer que não cabe falar do homem *só* enquanto biologia. A continuidade da evolução prolonga-se pelo homínico e inaugura a novidade do antrópico (3.1). Não cabe ignorar esta dupla solidariedade – que nos liga ao fôlego evolutivo geral e nos compromete na relação com todos os nossos (eventuais) parceiros. É uma vinculação dupla. A decidir-se em ambas as vertentes. Para já no âmbito do planeta Terra.

Comecei pelo biológico por ser um *item* ‘verificável’. Mas o homem é capaz de se auto-questionar. Como no enunciado de Theodosius Dobzhansky (1900-75) que tomei para epígrafe. E também isto é verificável. O cientista estava no seu terreno. Já superámos, desde o cap. anterior, a redução bio-elementar acerca do homem. É claro que *não* é a consciência só-biológica que *pode* reflectir sobre si: a questionar-se. Ou aspirar a ser ‘a medida’ de referência do universo. O biótico como tal não pode ir além de uma percepção apenas imanentista. Que é afinal uma visão circunscrita ao (seu) ambiente bio-psíquico<sup>4</sup>. Os apologistas da forma-de-pensar empirista não prestam suficiente atenção ao papel *com*-preensivo do existir do homem. Nem no exercício de entender em que, também eles, se envolvem<sup>5</sup>.

O horizonte que torna possível definir um significado ‘universal’ implica uma consciência capaz de ir além da estrita imanência (física e biológica) do mundo material. Está de ver que a significatividade e definitividade exigem por condição efectiva a possibilidade de a consciência cognitiva entender e reconhecer e constituir relações. Unificando os objectos da sua intensionalidade até ao nível constitutivo. Não é só de superfície. A consciência, com *unificar* os seus objectos, mostra-se capaz de atender a um nível que transcende o mensurável (sensorial). Ou, dito de outro modo: A consciência intelectiva tem (que ter) aptidão para transcender a materialidade categorial. Fosse ou não este o pensar de Dobzhansky, o nosso contexto implica um significado transcendente<sup>6</sup>.

É patente que o genótipo e o fenótipo da nossa espécie (do gr. *pháinô*: aparecer) – o conjunto dos caracteres genéticos e a sua expressão concreta – se coordenam bastante bem em relação ao ambiente biológico geral. Embora haja mutações genéticas inviáveis, deficiências e malformações, enfermidades e epidemias, etc., e inúmeros desacertos e atritos nas sociedades e na história. Não se pode ignorar o carácter insuficiente, e aleatório, de tantíssimos processos do finito<sup>7</sup>, nem a construtividade que tem vindo a tirar bom partido da aleatoriedade: num crescendo progressivo.

Pode até dizer-se que boa parte dos processos bio-psíquicos se conjuga demasiado bem no homem. O sucesso da espécie que somos está a ameaçar a continuidade das condições ambientais que o tornaram possível. As condições físicas e sociais-culturais a que devemos o prevalectimento da espécie *homo* estão a afectar gravemente o equilíbrio da biodiversidade do planeta. Já o lembrei.

À luz do que se viu no cap. 1, é estranho que o desenvolvimento do dinamismo biológico seja tão bruscamente posto em risco por uma (única) espécie emergente. Foi largamente diversificante ao longo de, pelo menos, uns 3,8 mil milhões de anos – e agora em pouco mais de 300 anos, os da era da industrialização, dá sinais de derrapagem? Falo de ‘sinais’, não de uma inferência linear. Porém o papel do homem no aquecimento global não é tranquilizador. E pior, com os agravamentos da era do consumismo. No decurso (de metade) de uma vida! Se isto há-de ser expressão da espécie que somos, é deveras suspeito. Não podemos deixar de nos questionar. Que é que está (muito) errado nesta aceleração? É de temer que a irreflexão e a incúria arruinem o futuro do humano. E até o da hominidade<sup>8</sup>. A miopia desta *voracidade*, anti-ecológica, está contra o homem. Temos sempre de esbarrar no homem. Será a evolução é um processo mal sucedido?

Porém ‘mal ou bem sucedido’ pelo prisma do homem pode não ser sinónimo de ‘mal ou bem sucedido’ em termos do conjunto do processo evolutivo. Sobre isto, não temos perspectiva que permita ajuizar. E no entanto tornou-se uma pergunta incontornável. Será uma questão inútil? De modo nenhum.

Não sabemos a resposta, mas podemos perceber o significado da questão. Algum dele. Que estará a delinear-se *na* evolução? E qual o lugar e o papel do homem em tudo isto? Esta questão é connosco (e não é só académica). Não podemos deixar de nos ver interpelados nela. Se houver a coragem de a assumir.

Não será comum ver-se o problema posto assim. Mas ele está aí, e não é possível desconheçê-lo. E há mais. Além da evolução biológica, há a evolução cultural. As duas articulam-se. Pois bem: Será o homem, fruto de ambas, compatível com o resto da criação tal como se tem desenvolvido neste planeta? Não se pode evitar a pergunta, e é difícil responder-lhe. São temas, muito actuais, de ecofilosofia. Não trago aqui um manifesto ecologista<sup>9</sup>: tento perceber um pouco mais do que nos faz falta entender acerca do homem no meio de tudo isto. É visível que, nesta área, os problemas mais inquietantes continuam a ser escamoteados. Sobretudo em países onde os que desfrutam de poder mais ou menos irresponsável e incontrolado se supõem donos (ou quase) de tudo e todos.

Se isto não há-de ser um problema envolvente (para quem pensa), arriscamo-nos a não haver maturação que nos valha. E nem porvir que pacifique. A bulimia em

curso, sim esta *voracidade* eco-desastrada, irá afectar a hominidade, e o rumo da evolução criativa. Para já neste planeta. Se a desertificação continuar a subir para norte – do Sáhara para as nossas latitudes, e em todo o globo – a redução das chuvas trará a escassez de água. Como se anuncia. Com todo o cortejo de sequelas. Sociais, ambientais, económicas, populacionais. De muito longo prazo. Os solavancos e conflitos que daí advirão para a hominidade! Mas se a espécie *homo* evolui de modo tão nefasto que é de temer pela destruição do ambiente vital de muitas outras espécies – e de grande parte da nossa<sup>10</sup> – não vai nisso um elogio da inteligência e da razoabilidade do homem. Do que já sabemos, o grande enigma da evolução pode bem ser o homem. Não só pela radicação biológica como sobretudo pela vertente consciencial.

Não o trago aqui por uma razão só ecologista. Mas não pode ignorar-se<sup>11</sup>. É uma problemática que tem de ser abordada pelas várias vertentes: Ecológica, cultural, ética económica, política, tecnológica, psicológica, sociológica, jurídica, teológica, estética. Todas requerem reflexão crítica e interventiva. Urgente. Com solidez crítica<sup>12</sup>. Uma perda, ou alienação, arrasta outras. A imagem que todas as gerações da história têm dado colectivamente é a de procurar cada qual o seu proveito. Procedem como se as reservas do *óicos* (gr.: a [nossa] casa) fossem inesgotáveis. Ofendem e lesam o presente, cultural e económico, dos mais débeis. Atropelam as outras gerações e as outras criaturas. Arriscando o presente, anulam o futuro. Se vai havendo algumas propostas correctivas, são em geral limitadas. E raro estruturantes. Medidas de cosmética. Para a mentalidade dominante, quer a população quer o planeta são “coisa” secundária. Globalmente a política efectiva – a dos grandes, e a dos pequenos – cresce à custa deste *abuso*. A continuar, o paradigma denunciado por Marx seria mesmo a expressão da *phüsis*. Sob a capa de ideologias ao jeito. Sabemos que a hominidade sempre se afirmou a expensas da natureza. Não sobrevive sem isso. Porém, há o administrar honesto, e o esbanjar irresponsável.

Em termos de padrão evolutivo-espontâneo, estará talvez conforme ao procedimento *físico*. Mas se é esse o critério da criação-evolução, não vai nisso um ludíbrio? A mera promoção do direito(?) da violência. Mas se os homens chegaram a alguma inteligibilidade e racionalidade, tudo isto parece uma enorme contradição. Talvez o fechamento do egoísmo e a doação do amor estejam em tensão dialéctica. Mas serão compatíveis? Qual é a *lei suprema* do ser? Que processo evolutivo seria esse em que a convergência refluja para a divergência? É uma questão filosoficamente de ‘ou tudo ou nada’.

Não se limita só ao humano. Porém na seta da evolução biológica, até agora são os homens que se descobrem portadores do dilema. É em nós que ele incide.

Posto assim ou de outro modo, vai aqui um grande problema. Além da evolução biológica, há a evolução cultural. Distintas mas não separadas, as duas inter-agem. Chegada ao homem, a evolução já não é só ambiental-genética. Torna-se também ambiental-cultural: Abarca as nossas intervenções – individuais e sociais. É que o homem não é só biológico: Tem de se considerar o sujeito todo. Com o homem entra no processo da evolução um nível de consciência, capaz de dispor de si com (algum) distanciamento responsável. Sem isto, não há ‘homem’; e nem a afirmação reflexiva de outros entes<sup>13</sup>.

L. Feuerbach (1804-72) foi dos primeiros a intuir esta dimensão do ‘concreto’ no homem. Que é uma expressão da nossa transcendência. Não se ficou pela acepção

vulgar do coisismo. Ou do materialismo (que explicitamente defendia). Ou do subjectivismo, o da consciência ‘abstracta’ (idealismo). Diz ele: «Assim como unicamente pelo amor, pelo sentimento em geral, me é dado o ser na sua distinção do não-ser, assim também só por meio dele me é dado um *objecto* como distinto de mim. A dor é o protesto estrondoso contra a identificação do subjectivo e do objectivo»<sup>14</sup>. «A consciência» abarca «*todo* o ser» do homem. Feuerbach a corrigir Descartes. Evolução só animal?

O que faz mais problema, na evolução que nos envolve, é a consciência. As mutações genéticas podem entender-se à luz da física quântica. E o dinamismo evolutivo, é compreensível a uma filosofia bem fundada. Mas a consciência? E não só quando se mostra intelectiva; também quando falha a inteligibilidade. Quando se eleva à moralidade, e quando falha esta elevação. Que este dinamismo se explique pela *dinâmica do mais*, é entendível; mas a que vem a ‘dinâmica do menos’? É este, a meu ver, o maior enigma. Que força pode ser a de ‘nada’? Não sei: mas é inegável que pesa. E muito.

Na sabedoria antiga aprendi que é preciso atender ao valor insubstituível da realidade e ao respeito devido a tudo. Vai em 60 anos que Terêncio me marcou. Ainda cito da memória de então: *Homo sum et humani nil a me alienum puto*. Nada do humano – e do criado, aponho eu – tenho por alheio. Por isso hei-de prosseguir a demanda filosófica a que dedicámos os 3 volumes anteriores. O que sejam implicações relativas ao cuidado da *pólis* (política no sentido amplo), questões sectoriais, aplicações categoriais, isso deixo para quem o possa abordar de modo competente. Porque o nosso intuito é interrogar o Mistério de *ser*, a abordagem deve ser englobante. Somos – no quadro *desta criação*. Evolutiva. Quem pensa que ser homem é viver à margem dela, atropela a questão. E contribui para a agudizar.

A inter-acção criatural não admite excepções. O barco, o oceano e a atmosfera formam um todo. É uma problemática solidária, que temos de interrogar em conjunto. Depende disto a autocompreensão do homem. Inclusive em aspectos tidos por “desenvolvidos”. O homem, a que vem ele na evolução? A visão empolgante de Teilhard de Chardin (1881-1955), a que fica ela reduzida na fúria devastadora em que se tornou a hegemonia do homem? Será o homem a questão? Uma singularidade, improvável, da criação?

## 2.2 Um corte epistemológico

Se o sucesso dos sáurios gigantes perdurasse por muito mais tempo, no processo evolutivo teriam surgido viventes muito diferentes de nós. E eventualmente em condições de desenvolverem inteligência crescente. Sabendo o que hoje se sabe, não era de excluir. Mas *não* surgiria o homem que somos. Em termos de possibilidade geo-biológica, por certo que não. A nossa ‘janela de oportunidade’ dependeu dessa e muitas outras “ruínas”. Uma hora (geológica) de muitos milhões de anos, abriu rumo para nós.

E por quanto tempo irá o homem subsistir como espécie biológica? O estudo do registo fóssil permite calcular a pervivência média de muitas espécies. Mas até as que duram mais, vão deixando o lugar a outras. Segundo as condições genéticas e ambientais de que dependem. A avaliar por este parâmetro, *não* é de presumir que o homem venha a ser a “espécie definitiva”. Se é que tal conceito pode caber numa teoria

do dinamismo evolutivo. As pretensões do hominocentrismo acrítico têm de olhar-se com reserva. Mas estou a ponderar uma hipótese. A ideia tradicional – de o homem perdurar até ao fim do planeta-mundo – seria acaso possível. Porém em termos de análise científica, e filosófica, não se podem excluir mais hipóteses. Quais? Nem fazemos ideia.

Ao tempo em que “o mundo” era só este planeta, com uma ‘abóbada’ por cima, e os viventes eram enquadrados numa criação (supostamente) fixista, aí o homem podia atribuir-se uma posição privilegiada. Hoje, o quadro de compreensão antropológica é muito diverso. Sabemo-nos a fazer parte de uma criação evolutiva. Num cosmos, observável, de (calcula-se) uns 10.000 milhares de milhares de estrelas (10<sup>22</sup>). A toda a hora umas se extinguem e outras novas se formam. Sabemos – pela amostra já descoberta – que um sem-número delas tem o seu séquito de planetas. Dos quais (se o virmos probabilisticamente) uns quantos hão-de ter condições favoráveis à vida. Ora, num quadro assim, é forçoso reequacionar o estatuto do nosso planeta. E o do homem. Face ao que hoje se sabe da evolução<sup>15</sup>, não é legítimo apelar a um paradigma epistemológico ultrapassado. Os avanços da cosmologia científica obrigam a repor a questão antropológica por outro ângulo. Podemos não saber qual, mas sabemos que é diferente. A antropologia tem de se abrir a novas perspectivas. Desde logo, de *exofilosofia* (5.1). É descabido o homem atribuir-se a condição de “exclusivo”.

Estará isto a significar a relativização do homem no vasto panorama da criação? Se implica ou não uma ‘secundarização’ nossa, não é possível sabê-lo. Porque não nos é dado conhecer (todas) as condições e hipóteses, não cabe decidir se o homem fica acima ou abaixo de qualquer delas. Não é esse o problema. Não era uma comparação *extrínseca* que ia alterar o estatuto ontológico que é o nosso. Ou de outros. Mas que a auto-compreensão do homem tem que ser reconsiderada num enquadramento muito mais vasto, não o podemos rejeitar. É uma viragem cultural.

Que pode a espécie *homo sapiens sapiens* antecipar sobre a sua durabilidade biológica? Não digo longevidade individual: Ninguém sabe como vai a margem de auto-regeneração genético-psicológica. Aumentou muito a esperança de vida; mas com tantos produtos duvidosos que ingerimos, aumenta o sentimento de insegurança. A qualidade do meio-ambiente tem vindo a degradar-se com rapidez. Terá a nossa pervivência biológica condições para subsistir como espécie tão longamente como as outras? Só *a posteriori* se poderá dizer. E haverá base sustentável para o homem se julgar o patamar definitivo da evolução terrestre? O homem, esse ‘definitivo’?

A pergunta, já vimos, requer mais ponderação do que é habitual. Ousarei um começo de resposta. 1) À luz da ciência actual, é de duvidar. 2) Em termos da curva ecológica detectável, pode tornar-se improvável: a longo prazo. É uma inferência frágil, eu sei; mas leva em atenção os sinais de alerta, graves, que se ouvem a todo o passo<sup>16</sup>. 3) E quanto à perspectiva de possibilidades tecnológicas futuras, tais como a colonização de outros planetas habitáveis e a emigração para lá? Aludir a essas hipóteses é, por agora, como olhar para um ponto imaginário. Algures entre a ficção científica e uma eventualidade muito remota. E nunca seria emigração em massa. O comum da hominidade ficará para trás, confinado a este planeta. Que era esplendoroso<sup>17</sup> (veja-se que ainda é!), mas está a ser transformado em lixeira perigosa.

O rumo de todo este perguntar soará estranho a quem olhe o processo da criação ao modo determinista, ou voluntarista (arbitrário), como era visto no passado. Ou

veja nos textos bíblicos apenas um relato material. Só à letra. Foi por aí que começámos, e muitos ficaram. Ignorando os modelos de narração daquele tempo e o carácter próprio das tradições e géneros literários inerentes.

Que pode pensar uma pessoa, crente ou não, com informação científica actual de um pré-suposto assim? A adultidade cultural é incompatível com qualquer di-visão do homem<sup>18</sup>. É uma questão de identidade e coesão pessoal. Se o que levamos dito é pertinente, pode e deve ser integrado, com abertura crítica e referência alargada, na lucidez da fé e da razão. O 'Mistério', longe de afastar alguém, apela à participação de todos. Toda a amplitude do cosmos, e toda a dinâmica da evolução criativa, tudo isso centrado só no homem terrestre?

Houve tantos estudiosos a tentar entender e abrir caminho, e ainda há quem não o veja. O fixismo pré-evolucionista é tão arcaico e insustentável<sup>19</sup> como já o foi o geocentrismo pré-copernicano. Não julgo que os fundamentalistas ainda defendam este; mas continuam a bater-se por aquele. Duas fixações epistemológicas do mesmo género. Eram/são visualizações que resultam de um mesmo pré-suposto. O de que tudo na criação do cosmos estaria rigidamente referido ao ângulo de visão do homem. E tudo dirigido (só) ao seu aparecimento – e tendo de finalizar nele.

Não se vê que haja objecção nenhuma a aceitar a legitimidade da teoria evolucionista. Não a há de carácter filosófico. Uma vez estabelecida a fiabilidade dos dados e da interpretação deles pelos cientistas do ramo, há que proceder com a isenção que é devida à seriedade intelectual. Aliás não cessam de aumentar os testemunhos de confirmação. À filosofia compete respeitar a complexidade do real: não pode ignorá-la ou sobrepor-se a ela. E é *impertinente* invocar objecções pseudo-teológicas<sup>20</sup>. E a nível da análise realmente teológica, ainda menos. Objectivamente, não pode apontar-se no texto bíblico<sup>21</sup> nada que obrigue a excluir a interpretação evolucionista. A ciência como tal não é teísta nem atesta. Não é judaica nem cristã, budista ou muçulmana. Ainda que possa ter colhido alguma inspiração de base em certas mundividências. Mas como *ciência*, solidamente estabelecida, não tem que obedecer senão aos critérios da isenção científica. O que for inferido à margem disto, não é de confundir com o carácter próprio da ciência.

Posso até entender que o teor *científico* da proposta de Charles Darwin (1809-82) abstraísse de enquadrar o processo evolutivo numa ideia finalista: como a de estar ordenado para o surgimento do homem. Para o científico, a factualidade do processo evolutivo não tem de ser intencional. Daí que a visão darwinista (comum) defenda que a evolução não tem finalidade. As barbatanas não se formaram *para* nadar. As guelras ou os pulmões, *para* respirar. As patas ou os pés, *para* andar. Surgiram a partir de mutações genéticas; e por terem surgido, foram (lentamente) facilitando certas funções. À medida que inúmeras gerações se aperfeiçoaram no exercício delas. E o mesmo se diga de todas as outras adaptações bio-ambientais. Chegando estas aplicações inclusive a tornar-se condições de sobrevivência. Dos indivíduos, e das espécies que daí provêm.

Foi dado o nome de 'selecção natural' à (interpretação da) auto-organização deste dinamismo conjunto. Mas é, *a posteriori*, o reconhecimento de uma funcionalidade, *ex facto*, teleológica (2.5). Em sede de interpretação empírica<sup>22</sup>, é normal que um amador fique por aí. Porém no quadro de compreensão científica, é indispensável atender à coerência metodológica – também em relação à pesquisa de conjunto. Todo

o cientista, porque estuda evidências de inteligibilidade, sabe que esta não é um acaso *sem* nexos. É uma condição de legitimação. E quem analisa os mesmos dados (empíricos) em sede *filosófica*, tem de os interpretar como ‘condições de possibilidade’ do que se revela neles e na sua relação dinâmica. E também a teologia tem de atender a esta especificidade.

### 2.3 Evolucionismo: mérito, equívocos e bandeiras

Em suma: O diferendo residuiu sobretudo na diferente compreensão (do âmbito) da análise a aplicar. O específico da ciência não é o da filosofia. E o desta, não é o da fé. E vice-versa. Por isso, em cada uma o critério tem de ser diverso. E nenhum destes saberes tem competência para negar a autonomia dos outros. Foi isto que falhou. Como tinha falhado ao tempo de Galileu. Uma lição pesada para as três vertentes culturais<sup>23</sup>. E para versões superficiais de cada uma delas. O crente bíblico, e o corânico, acredita que o homem surge na criação por desígnio de Deus. E tudo o mais. Claro que não o pode afirmar em nome da ciência. Se o diz por opinião subjectiva, é um critério *insuficiente*. Como o seria a “opinião” de um cientista ou um filósofo. Mas, e se cada um deles se apoiar em fundamentos de validade objectiva? Atendíveis no respectivo quadro de compreensão. Nenhum dos três níveis é equiparável aos outros: cada um tem metodologia própria. Que há-de ser consistente. Sendo assim, têm que aprender a dialogar.

O problema andou bastante mal atendido. Tão mal, que se tornou proverbial. Paradigma negativo, deixou sequelas que ainda subsistem. Convém pois esclarecer.

1. Nem sempre o que se designa por selecção natural é entendido como ‘efeito’ (de conjunto). E ainda que sim, só o podemos dizer em termos de juízo de homens. E desse conjunto, é pouco o que se sabe. Sabemos que nos é dado viver graças a uma conjugação imensa de factores objectivos. Físicos, químicos. E metafísicos. Somos inteligibilidade em encadeamento. Inter-acção, pluralíssima, que prossegue há milhares de milhões de anos. Em resumo: O ‘empírico’ não é só o que está aí (agora). Há muito mais a interrogar. Contudo, apesar de não sabermos o que é isto de ‘efeito’, uma convicção muito forte nos leva a olhar a selecção natural como “causa” da cadeia físico-biológica que conduziu até nós<sup>24</sup>. E vai neste jeito uma nota positiva: O que as consciências organizam como interpretação, *a posteriori*, tem por pressuposto um estatuto ontológico: diferente. E tem de se admitir como requisito efectivo do devir da evolução. Este convergir de planos requer mais atenção. E não só da parte da filosofia das ciências.
2. Esta interdependência apela ao princípio da inteligibilidade universal. Quer dizer: As variações, aleatórias, remetem para configurações inteligíveis. Não cabe reduzi-las a um acaso fatalmente cego. Confusão de todo inaceitável. Apesar de muito invocada. Seja na visão espontânea, ou nas teorizações de cientistas ou de filósofos. Mas por outro lado, não cabe olhar o rumo factual da evolução como se cumprisse um determinismo objectivo. Ao modo de “carris” (invisíveis) que levassem, linearmente, ao homem. Suposição vulgar, mas crassa. Contradiz as evidências da ciência e as bases da gnoseologia. O processo evolutivo é *consecutivo*, mas nem sempre de sequência lógica.



Como ‘efeito’, a interdependência deve-se em grande parte ao jogo das ocorrências físicas e químicas e genéticas. Quânticas, desde logo. Mas também é buscada, em grande parte. Plantas e animais, sobrevivem os mais aptos. Os que procuram os ambientes mais propícios. Aliás o mesmo tem de se dizer das interpretações (teoria e prática) que fazemos disso-aí. Em suma: Na natureza como na cultura, o que subsiste depende de muitíssimos factores – e da actividade dos sujeitos em relação a eles. As estruturas de conjunto e a aptidão para lidar com elas, são simultaneamente – e crescentemente – imprescindíveis.

São ainda muitos os crentes judeus, cristãos, muçulmanos, etc. que assumem as cosmogonias dos seus textos sagrados em leitura literalista. Sem lhes prestar entendimento hermenêutico. Daí os desfasamentos (e choques) de compreensão acerca do tema. Onde falte cultura, discernimento e integração dos vários ângulos em presença, o esclarecimento será deficiente. O cientista continuará a falar das condições de auto-organização do dinamismo originário como significando apenas a matéria. E muitas tendências filosóficas, igualmente. Como se este dinamismo fosse um processo de *auto-criação* inteiramente auto-suficiente. Mas não é. Isso seria, está de ver, uma contradição. Não pode *dar razão* das condições e fundamento de todo esse processo:

De si, o ‘factual’ descreve, mas *não explica*. Aliás, à luz do método científico, as conclusões que assim se tirassem seriam *de especulação*. Os pensadores materialistas incorrem nesta aporia. Não entendo por que *razões* param a meio-caminho da sua reflexão. O mero surgir de ‘propriedades emergentes’, se fosse *só isso*, não tinha por que ser preferencialmente construtivo.

Se se invoca o (mero) “acaso”, *não* se dá conta da auto-organização do processo. E, menos ainda, do dinamismo fundamentante, do emergir e complexificar de perfeições que não existiam, da inteligibilidade, orientação e selecção que anima e sustenta todo o conjunto. Estão pois a supor o que tinha que ser provado.

Os crentes também invocam a afirmação de um dinamismo originário. Mas designam o Acto do Criador. E têm de perceber que o *Acto Puro* não se reduz só à actividade empírica. A relativa autonomia e complexidade de todo o ‘processo’ é da ordem do empírico. Mas não é sinónimo de suficiência. O *Criar*, direi depois, é de ordem *transcendente*. Dois níveis, a uma distância infinita. Não é de pensar que as hesitações, solavancos, catástrofes, erros, e impasses, extinções em massa e recomeços são... incertezas ou inabilidades do Criador. Seria manifesta grosseria intelectual! A mesma asserção (material: “criar”) não significa o mesmo. Só o *existir*, o exercício da ‘sintonia’<sup>25</sup>, nos pode aproximar da (alguma) auto-compreensão do homem, e do apreço da imensa riqueza – dom! – que é a realidade criada.

Ao tempo, a temática da evolução surpreendeu toda a gente. E não era caso para isso. Jean Baptiste de Lamarck (1744-1829), um precursor perspicaz, já tinha apontado para aí. E Georges-Louis de Buffon (1707-88) e Geoffroy Saint-Hillaire (1772-1844), também tiveram uma noção. Mas vieram cedo demais, para a percepção epocal. Quando depois surgiu a “novidade” de Darwin, começava a ser outra a percepção: Foi tomada como bandeira. Içada por uns, combatida por outros. Ambos os lados atenderam a critérios *alheios* à metodologia (respectivamente) científica, e filosófica e teológica. Uma posição que respeita o rigor e a isenção próprios do seu campo de saber, *não pode* propor conclusões em base alheia a ele<sup>26</sup>. É um princípio



universal, de pertinência incontestável. Porém as reacções são particulares; e a lógica do sentimento prevalece facilmente sobre a imparcialidade dos princípios. O resultado foi a intemperividade, recíproca, das duas frentes. Só que arvorar bandeiras ideológicas nunca serviu a cultura nem a ciência. E nem a moral nem a religião<sup>27</sup>.

Está de ver que não estou a considerar a atitude pessoal de Ch. Darwin acerca da narrativa de *Génesis*, 1-2. A visão subjectiva (seja a que for, ou de quem for) *não pode* fazer vencimento na proposta de uma hipótese científica. Falo da abordagem de Darwin apenas quanto aos “mecanismos” da evolução. E por este ângulo, já anotei, acho que ele procedeu objectivamente de modo correcto. Em termos de compreensão metodológica, foi mais correcto que Alfred R. Wallace<sup>28</sup> (1823-1913), o seu concorrente na ideia da evolução biológica. Wallace avançou, tal como Lamarck, uma interpretação mista: A par da teorização científica admitiu uma explicação doutrinal. Segundo ambos, a evolução é ‘dirigida’. A falha foi metodológica. Mas o pomo da discórdia vai ser esta perspectiva finalista. Ou antes, o Poder que a determina.

Com uma metafísica basilar exigente e uma dinâmica tão complexa, a acumular tantas incidências em inter-acção a um nível e outro do conhecer – da geofísica ambiental à bioquímica, à luta de cada vivente na concorrência alimentar e reprodutiva e de sobrevivência, e a outros factores mais – não é pensável que a ciência chegue a uma fórmula (matemática?) capaz de predizer um dia o perfil concreto, ou sequer uma lei estatística, que permita antecipar as tendências gerais ou o rumo preferencial do movimento evolutivo. A noção de ‘evolução’ é um daqueles achados, magníficos de intuição<sup>29</sup>, mas difíceis de descodificar. Anoto-o com humildade. É frequente o jeito das coisas revelar mais finura que a perspicácia dos homens<sup>30</sup>. Mas isso não autoriza a mitificar bandeiras, ou outra coisidade qualquer. Embora frequente, é um procedimento acrítico.

#### 2.4 Evolução: aleatória e consecutiva

O processo evolutivo mostra-se bem mais aleatório e meandroso do que as simplificações gostam de admitir. É imenso o que desconheço do nosso mundo, e do cosmos. Mas tenho de aprender (no mínimo) a tomar a lógica dos interesses por aquilo que é. Sejam ideológicos, económicos, ou fruto de des-compensações e/ou ambições sem fim<sup>31</sup>. Sempre haverá que distinguir entre a exigência da metodologia propriamente intelectual (filosófica, científica, etc.) e outras conveniências. Em rigor, não cabe falar de evolução a não ser à luz da ciência – e em termos de interpretação filosófica daquilo que a ciência possa, com legitimidade, concluir a esse respeito. Quantos equívocos se esclareciam se estes parâmetros fossem respeitados a seu tempo. Que também é o de hoje.

Nunca será demais o cuidado de precaver mitificações. Evoquemos o testemunho de um notável estudioso desta área: «Eu tenho três lemas favoritos, curtos em palavras, mas extensos nas suas implicações. O primeiro, [...] a teoria dos equilíbrios perturbados, recorda-nos que a mudança gradual não é a única realidade na evolução [...]. O segundo [...] afirma que a evolução não é uma inevitável sequência ascendente: Os mamíferos evoluíram simultaneamente com os dinosáurios»<sup>32</sup>.

É sabido: Os partidários do darwinismo rígido apreciam um termo como “acaso”. Tomando-o só pelo ângulo do rigor metodológico, o termo designa «um evento que

ocorre ‘na intersecção de duas [ou mais] séries casuais independentes’<sup>33</sup>. Os termos especificam-se pelos conceitos, e não ao invés. Repare-se. «As propriedades interactivas do sistema genético aumentam enormemente a variedade de materiais genéticos com os quais a selecção natural opera»<sup>34</sup>. De si, «as mutações são ambíguas adaptativamente. A mutação aparece, não importando se ela será útil ou não ao organismo que a transporta. Ela aparece em qualquer tempo ou lugar, em qualquer oportunidade» (Dobzh., *ibid.*, p. 136). Quem falar de criação ou evolução dirigida, não pode deixar de ter isto presente. Não parece possível negar as conclusões desta análise: seria indício de grande desfasamento cultural e científico.

O que faz problema aí é a *construtividade* (2.3). Há quem diga (só) complexificação. Que se observa, também, no quadro dessa aleatoriedade de factores múltiplos. Nas estruturas bio-moleculares, e da biologia de populações, e sociedades, não há só desordem. Se tudo fosse inteiramente fortuito, a “regra” era o caos. E a ordem (se surdisse), seria de ocorrências por inteiro excepcionais. Ora não é isto que se observa. O cientista e o filósofo têm pois de interrogar acerca da organização, e orientação, que se revela. Tanto na ontogenia (a nível ‘indivíduo’) como na filogenia (a nível ‘espécie’, e suas variantes). Não são fruto de uma interpretação apenas subjectiva. A orientação é «enormemente» complexa e variável, mas mostra-se *progressiva* no seu teor geral. Não ver aí senão o mero e cego “acaso”<sup>35</sup> é recusar evidências inegáveis. «Supor que um sistema de tanta complexidade e ao mesmo tempo de tão extraordinária desenvoltura pôde se manter vivo em ambientes hostis apenas por acaso, ou pela soma de acasos é, certamente, um absurdo. [...] Olhando a evolução do mundo vivo como um todo, das primeiras substâncias auto-reprodutoras até os animais e plantas superiores e o homem, ninguém pode deixar de reconhecer que o progresso, o avanço ou elevação ou enobrecimento, ocorreu» (Dobzhansky, *ibid.*, 131 s).

Afinal o acaso não é assim tão ao-acaso. As confusões de linguagem e de conceitos, e as fixações mentais e ideológicas, não ajudam ao entendimento. As controvérsias que votaram a teologia contra a ciência e vice-versa não honram a época. Foram vistas muito estreitas. Havia de grafar as duas de comas. E o equívoco ainda persiste – em meios de deficiente maturação cultural e religiosa. Falei disto em *BC*. A oposição evolucionismo e criacionismo ou darwinismo e fixismo mostra um problema mal equacionado. De ambos os lados, o debate nasceu velho. E onde ainda assoma, em geral é encarquilhado: Quer sejam cientistas, ou fundamentalistas, jornalistas e o cidadão anónimo a retomá-la, ecoa a pseudo-questão<sup>36</sup>. Não é só entre os crentes que falta actualização.

Ao longo de milénios, a mundividência fixista foi a única (que se teve por) pensável. É o que mostram os grandes mitos cosmogónicos – na cultura mesopotâmica, e noutras. A acção criativa foi interpretada à maneira de um ‘agir artesanal’. Era um quadro hermenêutico de fácil assimilação, que passou para a visão literista da Bíblia. A concepção de um criador a actuar como um oleiro, que faz os seus vasos um a um a partir de um “barro” pré-existente. No séc. XIX, ainda a (natural) ignorância acerca da geologia e da duração e diversificação da vida biológica impedia outras interpretações. Simbolismo fácil, intuitivo, mas nada propício à compreensão dinâmica que a ciência veio a adoptar. Temos de estar gratos a quantos ousaram olhar de maneira mais pertinente. Foi um longo esforço de depuração, que tornou possível superar essa visão manufactural da criação. E recobrar uma noção filosófica de grande elevação intelectual: *Criar é fazer ser – de nada* (1.3).

A ‘evolução’ só é inteligível, seja como teoria ou como facto, se sustentada por um dinamismo *ontológico*: A fazer *ser* tudo aquilo que a criação faz evoluir. Os cientistas e o público ao tempo de Darwin podiam não pensar nisto. Mas os filósofos e teólogos de então não podiam ignorá-lo. A cegueira epocal originou (por mais de um século) discussões descabidas. Lembrei a incidência ‘galileica’ do caso: *BC 575*. A cultura e a religião perderam muito. De cada lado uma deficiência – a afectar a agudeza de espírito.

Temos pois que os conceitos de evolução e de criação não se opõem. Quanto ao mundo corpóreo, são distintos mas não separáveis: Se há dinâmica evolutiva, é por haver dinâmica criativa. Claro: O (que fosse) *nada*, exclusivamente por força de si, nada de todo podia dar. É um princípio de bom-senso universal: “Ninguém [e nada] dá o que não tem”. Assumido já na filosofia de Aristóteles. Quem atente na ideia, grega, da matéria “eterna” (os hindus chamam-lhe “divina”) vê que é uma noção filosoficamente impossível. Se há dinamismo evolutivo, na matéria ou no espírito, finito, é por lhe ser imanente a dinâmica *criativa*. Imanente sim. Andar, ainda, a figurar a Acção criativa como trabalho de um deus-artesão? A insuflar, de fora?, o ser. E que podia ser a matéria sem o ‘ser’? Não. As *potencialidades* activas dos corpos – a nível físico, químico, bio-psíquico, etc. – são imensamente mais do que ‘nada’. A própria *possibilidade* de se conjugarem é, também, muitíssimo mais do que ‘nada’. E tudo isto, só pode ser por força da Dádiva *criante*. Aliás, cientificamente, a condição de entropia (1.4) inviabiliza qualquer hipótese de “matéria eterna”.

Um *nada* rotundo, absoluto não-ser, seria de tal maneira “vazio” (até de inteligibilidade) que nem pode ser pensado. Não seria senão possibilidade-*zero*. A suposição vulgar, proposta por cientistas, de que o “nada”, exclusivamente *por si* (se houver tempo e energia suficiente), pode dar origem a todo o efluir e diversificar do cosmos, e da vida, e da história – é *contradição* manifesta. O que fosse mesmo *nada*(!), só podia ser totalmente incompatível com a suposição de ‘tempo’, e ‘energia’ e ‘possibilidade’ de dinâmica própria<sup>37</sup>. Supor que se há evolução, não tem de haver criação, foi sempre um falso problema. Repito, um problema mal posto.

## 2.5 *Homo sapiens perennis?*

As questões anteriores pesam por si. Mas interessam directamente ao homem. Tenho vindo a reunir elementos para o título de agora. Um quesito desafiador, bem sei. É comum pensar-se que a física pura não tem a ver com o conceito de finalismo: ou orientação teleológica. A física cresceu apoiada no método mecanicista. O qual, em 3 séculos de êxitos notáveis, sempre abstraiu<sup>38</sup> de diferenças *qualitativas* e causas finais. Porém, às ciências biológicas, já é difícil ignorar a ideia de teleologia. E às ciências da evolução, ainda mais. Incluída a cosmologia. Na esteira de Brandon Carter (1974), há cientistas que aceitam a hipótese de a evolução do cosmos admitir um *princípio antrópico* (1.1). Isto é: Constantes físicas que sugerem poder o cosmos implicar a presença de ‘observadores’. Entenda-se: consciências somáticas. Outros nem aceitam o nome do dito “princípio”: Não reconhecem a ‘complexificação’ crescente do processo evolutivo<sup>39</sup>. Paul Davies chama-lhe apenas «princípio de vida». E há cientistas que não admitem nenhuma orientação preferencial (ou finalista) na evolução cósmica. É um tema que não vou debater em sede empírica.

Mas já não se trata só de física, e sim da filosofia dela. É patente que a pergunta sobre a orientação finalística se levanta *no existir* do homem consciente. E não só a respeito da existência pessoal. Quer por si mesmo quer por tudo o que há, o homem está envolvido nela: É inerente à auto-consciência. Por nós, e para nós, *precisamos* saber se faz *sentido* ou não. Se o juízo for de (auto-)ilusão, perdemos tudo. A nível do agir físico, e do agir espiritual, a qualidade que decide do nosso viver depende do sentido – *válido*.

Eis o ponto. Para o homem, o que seja ‘definitivo’ é a questão *essencial*. Não só a respeito do existir inteligente, mas também em relação ao cosmos. E à criação como um todo. Que tem o cientista a ver com isto? O mesmo que qualquer homem. E um tanto mais: Se não fora a procura de inteligibilidade (2.2), que é que motivava a vocação da ciência? No seu agir, tanto os cientistas de uma tendência como da outra testemunham do *sentido*, fundo, que os move. E não é só em nome da metodologia da ciência. É uma reivindicação da *existência* – consciente. Um direito de toda a gente.

O que citei de Dobzhansky (2.2) fala por si. Nisto, o cientista procede como qualquer pessoa que exerce a inteligência. Ou a aplica a respeito das questões existenciais, ou abdica de si. Este é que é o *côgito* efectivo. O de Descartes não passou de abstracção. Para avaliar da razão de *ser* (e da teleologia) de qualquer processo evolutivo, sempre se requer abordagem crítica e conceitos adequados. Está em causa uma análise metafísica. Válida, ou não. Não bastam as conclusões empíricas. Mas nem todos fazem distinção<sup>40</sup>. Daí as ilações apressadas que se produzem.

Que aportação pode a filosofia trazer para a questão da “perenidade” do homem como espécie biológica? Do que se sabe das ciências da Terra, é incontestável que a vida e a evolução passaram por muitos patamares, e rumos. Fisicamente sucessivos, ou geneticamente *consecutivos*, mas passíveis de mutações moleculares e químico-bióticas. Derivações acumuladas, que em inúmeras situações se tornaram fracturantes<sup>41</sup>. E assim será de futuro: Enquanto os processos da evolução cósmica e biótica puderem seguir leis físicas compatíveis. Um de entre esses rumos conduziu ao homem que somos. E permitiu o crescimento cultural a que vamos chegando. É compreensível que os cataclismos fixados ou não no registo geológico, os telúricos e os ambientais, tenham condicionado a evolução sucessiva. E a exploração e esgotamento dos diversos nichos bio-ecológicos. Sem as destruições em massa que tudo isso provocou, de espécies sem conta, *não* se teria chegado a nós. E nem a muitas outras espécies que foram surgindo, e desaparecendo. Em rigor, todas as espécies vivem *a prazo*. A homínica também. Não é de pensar que a fase a que chegámos haja de ser o termo do processo evolutivo. O *sapiens*, uma espécie para ficar? Perene, independente das outras? A metabolizar o quê?

E esta observação não altera o conceito – e a realidade – da criação como tal. É notório que o dinamismo evolucionar nunca esteve vinculado ao sucesso de uma só espécie. O leque de soluções tem-se mostrado muitíssimo mais amplo que as escolhas conscientes. É pois de considerar que o processo de conjunto seja susceptível de mais rumos. Inesperados. E não se vê que esteja de tal maneira associado ao ‘facto do homem’, ou da composição actual da hidro-atmosfera, que tivesse de ficar irremediavelmente esgotado com a nossa saída de cena. Mas pode chegar a pontos de não-retorno. As condições actuais da hidro-atmosfera do planeta Vénus são uma lição (1.1).

Tenho distinguido entre a persistência da evolução e a perdurabilidade da espécie *homo*. A segunda é muito mais problemática do que a primeira. É de pensar que, mesmo na hipótese de o *h. sapiens sapiens* se extinguir, a evolução irá continuar. A desenvolver-se, e diversificar-se, para mais rumos. Que nem sonhamos. Sabe-se que a seguir às grandes glaciações têm sido precisos uns 20 mil anos para a biosfera se recompor (cap. 1, nota 12). E nenhuma dessas glaciações erradicou a evolução. Muito mais longo tem sido o tempo necessário para recobrar das grandes extinções (que demarcam, para nós, o termo de cada era geológica). E também elas *não* anularam a dinâmica evolutiva. Temos de admitir: é um devir que continua. Consoante as condições genéticas e ecológicas disponíveis. Nada disto altera o conceito, e a realidade, e a dinâmica da criação (1.2). Se a (única) espécie *homo* que ainda subsiste no planeta teimar em se auto-destruir (todas as espécies *homo* anteriores se extinguíram), em rigor de conclusão é esta que se mostrará insustentável. Não o processo evolutivo como tal. Isto posto, podemos ser mais directos:

E se a criação – evolutiva, como se mostra – conduzisse a outras criaturas inteligentes, marginais ao homem? Será filosoficamente aceitável a pergunta? Entendo que sim. Não vejo objecção de princípio que obrigasse a excluir a possibilidade de a evolução (vir a) avançar para outras formas biológicas capazes de desenvolver inteligência. E mesmo inteligência de nível espiritual-pessoal. Também ela aberta (como nós somos) ao *mais* que venha por diante. Embora não padronizável pela nossa. Teriam configuração sómato-psíquica acaso muito diferente da nossa. E segundo as aptidões dela, assim implementariam as suas civilizações: pondo em acção tecnologias compatíveis à sua configuração corporal.

Claro que não dá gosto falar disto. Soa-nos muito estranho. Mas não o posso ignorar. E contudo, não vejo onde haja aí, objectivamente, problema de fundo. Possíveis linhas de evolução, em paralelo ou alternativa ao homem? E eventuais desenvolvimentos bio-evolutivos para além da espécie *homo sapiens*? Não sei se (ainda) por vir neste cosmos, ou já ocorridos. Não julgo possa provar-se a impossibilidade lógica nem de uma hipótese nem da outra. *Não* somos a medida do real. Considerada a amplitude do quadro evolutivo de que hoje é legítimo falar, a interrogativa que levantei não pode ser afastada *a priori*. Nem em sede de ciência, nem de filosofia. Se abstrairmos do apego aos padrões antropomórficos, os únicos que a nossa mente conhece, não cabe excluir que a dinâmica evolutiva possa abrir para saídas dessas. Mas não é lícito formulá-lo senão em hipótese. Para nós, impossível de confirmar.

Porém *não* é de pensar que o leque de possibilidades bio-conscientes susceptíveis de ocorrer na vastidão sideral se esgote no quadro factual da evolução (já) havida neste planeta. Não temos a menor ideia – nem de alternativas bio-químicas, nem de possibilidades bio-ambientais. Supor que a nossa (total) ignorância a esse respeito *pode* ajuizar de *outras* alternativas, é disparate.

Os autores de ficção científica já imaginaram tanta coisa (por definição o possível é inesgotável) que qualquer estranheza face às perguntas anteriores só pode indiciar uma rejeição in-consciente. Espontaneamente, não gostamos deste género de temas. Cujas filosofia de fundo<sup>42</sup> contende com a habituação mental e a auto-estima da espécie<sup>43</sup>. Será por isso que não recebem maior atenção.

Aceitar perguntas como estas convida à abertura de espírito. Face a elas, é provável que até quem não frequenta a Bíblia se reporte à narrativa do *Génesis*. É natural: De modo mais directo ou menos, estamos todos radicados neste nicho mental. É um facto que o texto escriturístico converge para o homem como vértice da (desta!) criação. É um referimento tão enraizado que hão-de ser raros os que notam que se trata aí de uma *pré*-suposição (1.3). Mediada já pela compreensão que o homem tem feito de si mesmo. É assim que ela aparece “acrescentada” à interpretação do processo criativo em que nos vemos. Trata-se de uma leitura configurada a partir de uma perspectiva que o homem já leva consigo. É já antropocentrada. Não admira que isto tenha induzido uma visão restrita demais. E com ser assim, é de duvidar que possa absolutizar-se, sem mais, uma unilateralidade como esta a que nos habituámos<sup>44</sup>.

O homem, ponta final da evolução? Não é só por gosto que interrogo o lugar do homem no cosmos. O problema põe-se por si – em razão de um corte epistemológico que se deu graças ao progresso da ciência (2.2). No estado actual dos conhecimentos científicos, não nos assiste o direito de o ignorar. Hão-de ocorrer outros saltos. Obrigando de cada vez a uma profunda revolução copernicana. O simbolismo da expressão pode ser muito mais significativo do que supomos. Não é má ideia ler a sério a ficção científica. Há cientistas que o fazem. Também a filosofia e a teologia haviam de pensar nisto.

Mas será que é legítimo a um crente admitir a hipótese de a criação do cosmos conduzir a outras criaturas inteligentes, acima e/ou depois do homem? Legítimo afirmá-lo sem enevoar a fé bíblica? Ou a islâmica. Seja dito de pronto que a Bíblia não oferece resposta directa. Não tinha que a incluir nem excluir. A razão de ser da Bíblia não é suprir a investigação ou outras tarefas do homem. Mas, repito, não há nada no texto da Escritura que desqualifique a hipótese em apreço. E nem tinha de haver. Os crentes vêem na Fé bíblica uma fonte da Revelação – primariamente acerca de Deus. Mas nem todos descobrem que a compreensão dela se inscreve numa *maturação gradual*. Histórica.

Por isso, tem de se levar mais longe o interrogativo pendente. De pessoas com alguma cultura (sejam crentes de outras religiões, agnósticos, ateus, materialistas, etc.) é de esperar tenham ideia de que os cristãos<sup>45</sup> reconhecem em Jesus de Nazaré a Presença Pessoal de Deus: uma Pessoa, expressão de Deus, a viver como verdadeiro homem – na nossa história. De todos. Não sendo cristãos, podem não o acreditar; mas por serem cultos podem saber que é esta a fé dos cristãos. Com isto, acentua-se o quesito posto: Não estará este ‘dado’ da fé cristã, a Encarnação de Deus num homem, a afirmar o carácter ‘definitivo’ da espécie *homo*, e a relevância ímpar que lhe é atribuída? Não só quanto a este planeta mas em relação a toda a criação. A reforçar, portanto, o antropocentrismo tradicional.

Trata-se de uma problemática sobre a qual ninguém propriamente *sabe*. Os ‘fiéis’ creem, e confiam. Mas a fé *não* é, nunca foi, uma chave em função da cosmo-biologia. A respeito desta, não é possível senão proceder pela via da ciência. É uma pergunta que me acompanha de há muitos anos. Teria sido grato para mim saber de teólogos que a tivessem abordado. Haviam de ajudar a minha interrogação. Talvez os haja, mas não dei conta. Mesmo assim não abduco de sondar, o melhor que puder. Como fiz para outros temas, nos livros anteriores. Do exposto, e atendendo às conquistas da

cosmologia actual, resulta insuficiente tomar o pórtico do *Génesis* como se fora uma narrativa literal. O quesito formulado merece ponderação<sup>46</sup>. Mas requerem-se mais elementos de análise (3.4).

## 2.6 Outro quadro de compreensão

É de notar que a pergunta sonda uma hipótese. E não é só académica. Quem a põe não é um post-hominino, de uma espécie que (eventualmente) suceda aos chimpanzés ou a outros<sup>47</sup>. Sou eu, um homem que provém da evolução *havida*. Pertencço ao passado-presente. E interrogo-me sobre a evolução que continua. Apesar de a pergunta nos ser desconfortável. Mexe com a nossa auto-estima e habituação mental. Mas não é por inusitada ou por impossível de responder que ela perde pertinência. Ajuda a iluminar a nossa problemática. A de nós mesmos. Se há temas que requerem questionação mais ampla, temos de questionar a acomodação da rotina.

Culturalmente os avanços portentosos da biologia e da cosmologia, recentes, dilataram o nosso quadro de compreensão. Está a tornar-se cada vez mais *cosmopolita*. Sabemo-nos parte de um cosmos de duração e extensão vastíssimas. E a *problematização* que decorre deste ‘salto’, porque inscrita nas conquistas da cultura e da ciência, não tem por que chocar com a proposta das religiões. Aquelas por um ângulo e estas por outro, se são o que pretendem ser, hão-de veicular uma perspectiva aberta. E *universalizante*. O oposto de uma visão particularista. Eis um critério metodológico indispensável. Só o que exprime respeito pelo entender desperto e crítico pode honrar o humano. O obscurantismo, seja a que título for, não passa de uma visão acanhada. O facto de o homem se abrir a esta largueza (onde acontece) anuncia uma etapa decisiva na evolução antro-po-cultural. A testemunhar o dinamismo, fecundo, da auto-transcendência. Embora ainda modesto, é um tema de grande significado.

Karl Jaspers (1883-1969) é mais exigente que Feuerbach, mas ambos viram: A dinâmica do *Dasein* biológico é (só) uma vertente terra-a-terra. Comum aos homínios e a outras espécies. Não é o cérebro animal que chega para qualificar o humano. Ainda que use de lógica ‘cerebral’. A dominação, obstinada, pode até servir(-nos) para mais frieza e calculismo. *Progresso*, isso? E evolutivo? Como não podemos despir este condicionalismo bio-evolutivo, faz falta ascender a *outro* nível de maturação.

Admito que a *hominidade* está a evoluir, alguns passos. Em vias de se *humanizar*. Será a razão (nobre) da nossa historicidade. Mas noutros aspectos, muitos, não parece. Porém o dinamismo da evolução tem dado tantas provas de constância que não cabe duvidar. Contudo trata-se de um ‘desenvolver’ ainda largamente *por vir*. Os investigadores avaliam da evolução pelo *antes*; o difícil é reflectir sobre o que falta para *depois*. E sobretudo a respeito do homem.

António Damásio recorda que «o corpo é o alicerce da mente consciente». Sem dúvida. Mas no homem não conta só o biológico. O que propriamente define o humano é o *cultural*. E o *moral*. Em suma o (que chamamos) *espíritual*. É pois indispensável discernir – criticamente – da qualidade de noções como progresso, dinâmica, crescimento. Se há-de haver caminho para o humano será pela realização das pessoas, não pela alienação.



Criticamente, digo. Um darwinismo só biologista será (de todo) insuficiente. É ignorar o humano. Reduzi-lo tão-só à genética. Os seguidores de Richard Dawkins vão por aí. Tenho de contestar. O crescer material é (uma) condição do humano; mas (tenho mostrado) não basta como sua razão adequada. É evidente que nem tudo *o que passa* na levada bio-psico-social desta civilização tem nível de *humano*. Nas concepções vigentes, ditas culturais. Nos modismos mediáticos. Em recorrências “religiosas” (ritualistas, secularizadas, ou de substituição). E na maré colectiva do efêmero. Não disse “o que *devia* passar”: Como se visasse mais alto que a «levada». Forma de espírito genuíno, insatisfação humanista, inquietação cultural, ideal moral, autenticidade existencial e social, elevação religiosa (sem comas!). No mundo que somos, nenhuma destas vertentes é realmente pura. Tenho que dizer «o que passa».

Tudo o que é do homem (mesmo na Bíblia) precisará sempre de ser reflectido, criticamente. É que sempre se misturam, em inter-acção, sabedoria e mesquinhez, pureza e ambição, generosidade e egoísmo, amor e perversidade. Ou não fosse tudo isso inspirado ou envolvido na dependência da pulsão (sistemizada q. b.) de auto-afirmação. Vontade do *poder*. Mandar, explorar, ter, abusar, consumir<sup>48</sup>. Aderências e habituações que têm con-figurado a filosofia (vulgar) da hominidade. Tornou-se um sistema colectivo. De vida? Cresce à base da exploração do homem e do esgotamento da *phüsis*. O poder e a mentalidade que se dimensionam pelo imediatismo têm enorme peso, e responsabilidade, nesta miopia globalizada. É isto que faz hoje o «ópio do povo».

Os mestres da ‘Escola de Frankfurt’ Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor Adorno (1903-69) denunciaram o descaminho<sup>49</sup>. Grandes e pequenos a arvorarem-se em donos da criação (1.3). Uma civilização assim, a erguer muros de “segurança” – físicos uns, ideológicos muitos mais – tinha que entrar em derrapagem. Olhe-se o que aí está. Considerar humano *isso*, é perverter a lógica. E a linguagem. Mas é este o *modus vivendi* que impera na sociedade. Ao destruir a estabilidade social, moral e ecológica do *habitat* comum, o homem destrói as condições do seu porvir. E da humanização.

Não é minimamente defensável um sistema de convivência ‘unidimensional’. Deste padrão, ou de outro. E menos ainda quando se apresente como o “específico” da cultura. Ou da religião. E andam os arautos do esvaziamento social-moral, ou de fundamentalismos (contra-)reactivos, a identificá-lo – uns com a “revelação” divina; outros com o grande capital; e outros mais vulgarmente com a ambição de poder. A deturpação é grosseira. E contudo, ora a ocidente ora a oriente, intentam aplicá-lo como sendo o “cânon” da política mundial. Ao seu jeito. O absurdo torna-se inominável. Porque lhe sofremos as marcas ao longo do séc. XX, temos que o avaliar – com lucidez – por aquilo que representa. Em termos de falta de convivência justa. De humanidade, cultura, religião, arte. Em suma: de futuro. Humano.

## Notas

<sup>1</sup> Muitas delas identificam com um certo animal totémico a tribo a que pertencem. Uma identificação simbólica. Nunca é uma redução ao meramente biológico.

<sup>2</sup> Uma sobreposição que não tinha que o ser. Seja da parte de cristãos ou de muçulmanos, torna-se tão lamentável como da parte de qualquer materialista. É óbvio que toda a religião é cultura, mas não vice-versa. Os fundamentalistas de agora ainda persistem nisso.

<sup>3</sup> A pretensão desmedida (gr. *hubris*) é, para os clássicos, o mais reprovável de todos os excessos do homem.



<sup>4</sup> Uma análise apenas empirista, embora use de conceitos, reduz-se a um fundo de (implícito) materialismo.

<sup>5</sup> Penso seja uma falta de explicitação. A par certamente de velhos pré-juízos, fixados por tradição de escola. Não é raro as sintonias de tradição mostrarem-se mais fortes do que a atenção intelectual. Ocorre em muitos campos.

<sup>6</sup> E posso afirmá-lo sem forçar o seu texto. Também o biólogo evolucionista sabe das «manifestações da capacidade fundamental do homem para abstracção, pensamento simbólico e comunicação pela linguagem. Esta capacidade está entre os traços que diagnosticam a espécie *homo sapiens*». Mas do seu ângulo, o da metodologia própria do cientista, não atribui o surgir do homem a um «dado (...) celestial. Nós não surgimos por acidente nem fomos predestinados a aparecer. Na selecção, acaso e destino não são alternativas. (...) Necessitamos uma síntese da 'tese' do acaso e a 'antítese' da predestinação. Minha competência filosófica é insuficiente para esta tarefa». Th. DOBZHANSKY, *Oportunidade e criatividade na evolução*, in H.-G. GADAMER e P. VOGLER (eds.), *Nova Antropologia*, vol. 1, *Antropologia Biológica I Parte*, vers. bras., S. Paulo, E. P. U./ EDUSP, 1977, pp. 147 e 149 s.

<sup>7</sup> Dedicámos a esta problemática um volume de grande tomo: *A Pergunta de Job. O homem e o mistério do mal (PJOB)*, Lisboa, Univ. Católica Editora, 2003.

<sup>8</sup> Talvez muito antes de decorrido o tempo de duração média de que dão prova as demais espécies biológicas no seu ambiente natural. «Se continuarmos a acumular apenas poder e nenhuma sabedoria, destruir-nos-emos seguramente a nós próprios. [...] Se nos tornarmos ainda um pouco mais violentos, curtos de visão e egoístas, do que somos actualmente, é quase certo que não teremos qualquer futuro». C. Sagan, *O ponto azul-claro*, pp. 397 s.

<sup>9</sup> Tenho grande apreço pelo empenhamento de quem se entrega honestamente a esta sensibilidade; mas não temos todos de bater os mesmos caminhos.

<sup>10</sup> Acaso muito antes de atingir o tempo de duração média de que dão prova, no seu ambiente natural, as demais espécies.

<sup>11</sup> É um facto que os problemas mais inquietantes desta área continuam a ser escamoteados. Tanto pelo grande capital e pela política (grande ou pequena) como por toda a gente. É ainda a auto-absolutização do homem: Olhar, desejar, aproveitar. Está já expresso no protótipo do *Génese* (3, 6). É no sujeito, não nas coisas que reside a tentação. «A mulher viu que [...] era bom para comer, atraente de aspecto e apetecível» – e ambos comeram.

<sup>12</sup> Quem vive na degradação e, em vez de reagir se adapta, já se resignou ao subdesenvolvimento.

<sup>13</sup> Para já, na vertente gnoseológica: como objecto, real ou possível, da consciência.

<sup>14</sup> Ludwig FEUERBACH, *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*, vers. port., Lisboa, Ed. 70, s. a., § 33, p. 81. Aprecio, mas não simplifico: Acho muito pobre confundir o «amor» e o «sentimento em geral». Já filosoficamente. Noutros passos, é mais explícito: «Não é só pelo pensamento, em caso nenhum, que o homem se distingue do animal. É todo o seu ser que o diferencia do animal». «O materialista sem lume afirma: o homem distingue-se do animal só pela consciência (autoconsciência): é um animal, mas *com* consciência. E não vê que, num ente assim, quando desperta para a consciência, se dá uma mutação qualitativa de todo o seu ser». Referências dignas de toda a atenção. «Só mediante a comunicação, apenas a partir da conversação do homem com o homem brotam as ideias. [...] A própria certeza das outras coisas fora de mim é para mim mediada pela certeza da existência de um outro homem exterior a mim» (ibid., 41, p. 86). E noutro passo: «O seu ser total [do homem] é que o distingue do animal. [...] Quem faz terminar a humanidade no estômago, rejeita o estômago para a classe dos animais, autoriza o homem a comer como uma besta». ID., *ibid.*, 53, pp. 96 s. Sublinhados originais. A este Feuerbach, não cabe chamar 'materialista'. Cfr. o meu *Uma via para a Manhã* (UVM), Coimbra, Gráfica de Coimbra 2, 2010. Aqui, p. 310, 341.

<sup>15</sup> Embora seja muito fraccionário. Pouco mais podemos saber que o resultado (parcial) de alguns grandes cataclismos telúricos e de certas alterações ambientais, como efeito macrofísico deles.

<sup>16</sup> Mas em qualquer cimeira mundial sobre ecologia há sempre uns países, sempre os mesmos, que com suma desfaçatez votam contra qualquer medida tendente a recuperar a saúde do ambiente. É, pelo menos, o que se tem visto até agora. Continue o leitor a reparar.

<sup>17</sup> «É a terra da nossa vida» (Oração azteca). Citei em *DQN*, p. 229.

<sup>18</sup> Divisão entre a coerência cultural e a coerência religiosa. Ao estilo de 'dias laborais de um lado, fins de semana do outro'. É evidente que não é possível uma visão assim. Mas parece haver quem não o entenda. Não é raro a lógica da sensibilidade e a do entendimento andarem por vias divergentes.

<sup>19</sup> São legião as correntes fundamentalistas estado-unidenses, e outras do género, por todo o mundo. Agueridamente. Nos EUA, são vários os estados federados que produziram legislação a proibir que os docentes, nas aulas de ciências, se refiram à teoria evolucionista. Ao longo do séc. XX houve repetidos casos em tribunal por isso. Legislação que não consta tenha sido revogada.

<sup>20</sup> Houve oposições, na base de pré-supostos muito deficientes como digo no texto.

<sup>21</sup> É patente que a Bíblia não é livro de carácter científico. Por isso, não cabe procurar nele aquilo que não é seu objectivo apresentar. Equívocos desses, são fruto de questões mal postas. Já me custa ter de o lembrar. Mas ainda correm tantas "opiniões" tão presas a leituras literalistas de passos bíblicos tomados fora do seu género e significado próprios, que acho preferível explicitar as confusões derivadas dessa dependência material.

<sup>22</sup> Bem sei que os dois termos não jogam: Não há ‘interpretação’ que seja exclusivamente empírica.

<sup>23</sup> Chamo-lhe ‘vertentes’. A cultura integra, não desagrega. Mas nem sempre a ciência e a filosofia e a teologia – cada qual a seu modo – o souberam ter em atenção. É um problema de cultura.

<sup>24</sup> Em vez de “causa”, prefiro dizer ‘condição’. Ao menos para *não* fingir (saber) o que não se sabe. Lá para diante, tornarei ao tema.

<sup>25</sup> Do gr. *sin*: com. ‘Conhecer’ (fr. *con-naitre*: co-nascer), diz muito na linguagem bíblica. «Adão conheceu Eva» (Gén. 4, 1) – e ambos se conheceram a si próprios. Diz o *co*-envolvimento que faz ser (*si* mesmo). Vale a pena reparar nisto: É a metafísica vivencial a um passo da filosofia dialógica.

<sup>26</sup> Invocou-se o nome da ciência, e da filosofia e da teologia respectivamente para conclusões não-científicas, não-filosóficas e não-teológicas. Note-se que a intuição, a inspiração poética, artística, a filosofia, a teologia, a generosidade, o amor, a fé religiosa, e a fé política, etc. – são modos de expressão ‘não-científica’. Cada qual no seu campo, não são menos reais ou menos dignos de atenção. As deficiências de linguagem e de compreensão, conceptual e metodológica, estão na origem de tantos equívocos.

<sup>27</sup> Embora possa servir de ideia inspiradora. São frequentes os casos de propostas científicas que surgiram assim. Da antiguidade à actualidade recente, foram muitas as vezes em que a ciência aproveitou pistas inter-disciplinares. Umas inspiradas nas religiões (Platão, F. Capra e M. Gell-Mann), outras na filosofia, e outras na ficção científica. Na 1ª metade do séc. XIX, Augusto Comte não podia chegar a isto; mas que o positivismo falhou o alvo, não resta dúvida. O grande entusiasmo epocal de um século inteiro, esvaiu-se sem mais. Grande lição para os ‘fundamentalistas’ da ciência, e da filosofia, e da religião. Assim o queiram ver.

<sup>28</sup> O viajante que nas florestas do sueste asiático ia estudando espécimes biológicos e que, de lá, enviou a Darwin o original de um artigo seu pedindo opinião em ordem à publicação dele. Mais de 20 anos depois da viagem do *Beagle*, o texto de *A origem das espécies* ainda não estava pronto, e Darwin teve que apressar-se. O anúncio público e simultâneo da teoria de cada um deles foi a saída airosa para salvar uma situação melindrosa.

<sup>29</sup> Muito lenta, no caso histórico de Darwin. Na viagem de regresso das Ilhas Galápagos, comeram sem mais as tartarugas que traziam de lá (eram carne fresca). E até deitaram ao mar, rotineiramente, as carapaças delas. Que teriam ajudado a ilustrar a origem da celebrada teoria. Que por então estava longe de o ser. Não o evoco por ironia. Não é incomum o caso de grandes descobertas que só lentamente se deixam definir. Por vezes, nem os seus autores se apercebem do alcance delas. E não é por isso que merecem menos apreço.

<sup>30</sup> E esta merece todo o apreço. Deixo-o só enunciado pelo geral. A ironia, e a auto-ironia, pode ser um estímulo saudável. Mas para o reconhecer é preciso dispor-se à verdade.

<sup>31</sup> Por isso não é fora de propósito perguntar se será factível neste mundo um esquema ‘apriorista’ de inteira isenção. Kant fez um notável exercício de reflexão crítica. Porém, não obstante ser considerado o pai da filosofia crítica, a absolutização que faz da (nossa) razão continua afinal ‘pré-crítica’. Os tributos a pagar à sensibilidade epocal pesam muito. Um dia outros o dirão dos nossos convencimentos.

<sup>32</sup> Stephen J. GOULD, *O sorriso do flamingo*, Lisboa, Gradiva, (1991), p. 205. Onde continua: E o terceiro: «A igualdade humana é um facto contingente da história». Que nunca alcançará uma escala comparável à da evolução. Gould *dixit*, e (numa perspectiva científica: não racista) eu admito. «*O homo sapiens* é uma espécie jovem e a sua divisão em raças ainda mais recente. Este contexto histórico não forneceu o tempo suficiente para a evolução de diferenças substanciais. Mas muitas espécies têm milhões de anos de idade [...]». ID., *ibid.*, 204 s.

<sup>33</sup> Th. Dobzhansky, estudo mencionado, in ob. e vol. referido, p. 135, citando E. NAGEL, *The Structure of Science*. Considero inaceitável (a menos de ser uma gralha) que se defina o “acaso” através de uma tautologia vulgar: “coincidência de séries *casuais*”. Mantenho a sintaxe do trad. brasileiro.

<sup>34</sup> Id., *ibid.*, p. 142. Onde prossegue: «A possível potencialidade das combinações dos genes é extremamente mais numerosa que as partículas sub-atómicas estimadas pelos físicos no universo». Adaptei a grafia. Sobre o número ‘enorme’ de combinações químicas matematicamente possíveis no ADN, cfr. BC 361-66.

<sup>35</sup> E estamos a referir só o acaso macroscópico. A seu tempo falaremos da física quântica.

<sup>36</sup> Demoro um pouco nela por atenção a quem precise de arrumar ideias. Em 2009, o centenário de Darwin ainda viu uma que outra amostra disso. A começar na imprecisão quanto às noções de criação e evolução. Os teólogos e os filósofos que atendem ao seu mester evitaram, ainda bem, uma falsa questão. Embora a indefinição de alguns silêncios possa ter contribuído para a persistência das confusões habituais.

<sup>37</sup> Há cientistas muito competentes nas suas áreas, mas que fora delas tombam em ingenuidades (filosóficas) que são um disparate. Este é um dos casos.

<sup>38</sup> Só a física quântica iria dobrar o mecanicismo. A partir da hipótese de Max Planck (1858-1947), no fechar do séc. XIX. Largamente reconhecida depois.

<sup>39</sup> Uso o termo de Teilhard de Chardin. São muitos os cultores da ciência nos séculos recentes que, em razão das insuficiências e (de-)formações da sua bagagem filosófica, e religiosa, confundem a neutralidade “religiosa” (que a ciência deve respeitar) com a recusa, ou a ignorância, da filosofia. A ciência como tal, já vimos, não pertence nem

contestar nem reforçar a religião. Mas ao cientista como homem inteligente (digo-o mais vezes) não é legítimo abdicar de um juízo *de fundo* a respeito do real. Cumpre-lhe honrar a inteligência, segundo o fundamento a que puder aceder. Por dar uns exemplos, conhecidos: Admiro a ciência de Newton e a de Einstein, a música de Mahler e a poesia de Pessoa: 'visionários' todos eles. Mas não tenho de admirar as peculiaridades biográficas de cada qual. São conhecidas as credices de um, a temperamentalidade doméstica de outros, as fragilidades do quarto. Einstein, o bonacheirão bem disposto, teve "mimos" muito duros quer para com a sua primeira mulher, Mileva, quer para com a segunda, Elsa (sua prima): «Fala de ti, ou de mim, mas não de 'nós'». Não é raro os génios, e quem com eles convive, pagarem algum tributo pela sua genialidade.

<sup>40</sup> E nem todos estão à vontade no uso de conceitos, filosóficos, indispensáveis para lidar com questões de incidência científico-filosófica.

<sup>41</sup> A homogeneidade intra-específica não pode fazer esquecer os processos de diversificação entre espécies.

<sup>42</sup> Gosto de temas de ficção científica, mas para olhar às perguntas que ficam nas entrelinhas.

<sup>43</sup> Antes a soubéssemos conduzir mais construtivamente.

<sup>44</sup> Mas trata-se de um sub-entendimento notável. Quanto à autocompreensão do homem (na concepção recebida). Porém estamos perante uma tradição configurada a partir do ponto de vista do homem sobre si próprio. Pode escapar a muitos leitores, mas está lá. O olhar habitual é que dificulta descobri-lo.

<sup>45</sup> É uma questão de muito interesse, que deve abordar-se por todos os ângulos. Se algum leitor não quiser entrar neste aspecto do tema, acaso por nele se contrastar a iluminação que advém de um ponto muito específico do cristianismo, pode passar à alínea seguinte. Mas seria pena: Todo o confronto de ideias pode ser iluminador. Até para quem não partilhe dos pontos de vista em apreço. Não é meu costume impor convicções. Proponho ideias e debato problemas – e dou razões tanto do que digo como do que acho insuficiente.

<sup>46</sup> No tempo das missões espaciais, das comunicações por satélite, da descoberta de exoplanetas (os de outras estrelas), é sinal de profunda iliteracia "religiosa" haver ainda quem não saiba distinguir entre os sentidos literal e simbólico num texto, bíblico por exemplo. O desfasamento interpela os agentes da cultura e os da religião.

<sup>47</sup> Se vierem a ter mais perspectivas de futuro que (sabe-se lá) a espécie *homo*.

<sup>48</sup> Muitos que não *podem*, desforram-se no consumir. Assim tem sido, pelo menos enquanto dura a fartura – mal distribuída.

<sup>49</sup> Cfr. *UVM*, pp. 370 ss.

### CAPÍTULO 3 SOB O SÍMBOLO DE COPÉRNICO

*«Do modo que vai a Terra  
não vai a Terra ficar.  
Tendes de ver onde emperra  
e como a ireis recobrar.»*

Bertold Brecht

O que pretendo neste livro é prestar atenção (grego *theoria*: contemplação) ao mistério de tudo. De tudo *ser*. E nele, ao mistério de sermos. É esta a escala pela qual o homem se referencia. Foi isto que me levou a alargar o horizonte até à probabilidade de haver mais gente no nosso cosmos. E em outros. E a admitir a possibilidade de a espécie *homo* não ser o termo da evolução. É apontar para muito longe? Precisamos aprender com a lição de Nicolau Copérnico (1473-1543). E Darwin. E Albert Einstein (1879-1955). E Edwin Hubble (1889-1953), que descobriu e estudou uma porção de galáxias. Qualquer deles, e todos os que souberam olhar mais longe, podia servir de símbolo. Invoco o pioneiro: identifica a atitude do espírito.

Sabendo-se como o comportamento económico-ecológico da humanidade está a ameaçar o ambiente planetário, a questão retorna ao homem. Em termos de atitude e decisão, está confrontado consigo – e com tudo. Havendo espécies biológicas que nos sobrevivam, como há-de haver, a evolução continuará. Até onde? Ninguém sabe dizer. Nem a vida biológica nem certamente a biológico-espiritual se esgotam no homem. Desse porvir, não sabemos; quanto ao nosso, a pergunta é connosco. Iludir responsabilidades, só agrava a situação. Ir por aí, como se fora uma fatalidade, é inconsciência ou demissão. Mas não é só ao nível da sobrevivência bio-psíquica, e económica: É sobretudo cultural. E também moral (sentido básico). Terei sempre de estranhar a ligeireza com que a ideia dominante na actual civilização reduz o “humano” só à dimensão material. Que os herdeiros de tantos milénios de ascensão cultural estejam a incidir neste esvaziamento (da compreensão) de si, é deveras inquietante. Para o próprio estatuto do *humano*.

É uma problemática que não se decide pela via das boas intenções. Ou das crenças, ou pré-juízos ancestrais. Precisamos ponderar com lucidez, sólida. Interrogar todas as vertentes. Reflectir com visão. E agir na sociedade, em vias de globalização. É essencial criar densidade cultural e peso de opinião pública nesta linha. Sensibilidade responsável

– na *pólis*. Estamos numa questão-chave. É um repto que não se deixa conciliar com o gosto do vazio. A banalidade que hoje dá o tom no nosso mundo é alienante. Como num córrego que as águas vão rasgando (quanto mais dura, mais afunda...), assim está hoje a mentalidade geral: globalizada. É imprescindível prestar atenção ao fundamental. O símbolo de Copérnico não é o da superficialidade. O das aparências. Insisto: Não é só, ou sobretudo, o quadro da sobrevivência eco-biológica que importa. Claro: Se tomo consciência das causas em aberto na cultura e na história, e se evoco uma prevenção como a de Brecht, na epígrafe<sup>1</sup>, é justamente por *não* estarmos ao nível apenas da biologia. A inteligibilidade que se depara nos processos da litosfera e da biosfera não é conciliável com a hipótese de a evolução se perpetuar *só* ao modo material e eco-social a que o homem se tem entregado. Supor que a evolução se imobiliza numa civilização hominina é no fundo uma contradição. Se chegámos *aqui*, pela evolução, significa que somos desafiados por esta questão fulcral:

Como é que a espécie *homo*, fruto da evolução biótica e histórica em que estamos, persiste em não ver que *precisa* de se humanizar<sup>2</sup>? Evitar perguntas que incomodam nunca ajudou ninguém. Até onde se arrastará a inconsistência<sup>3</sup>? O ritmo pode levar dezenas de séculos a definir. Mas prosseguirá mesmo sem a consciência biológica o perceber. Já sucedeu tantas vezes no passado que pode bem tornar a ocorrer. Se houver hominidade que lá chegue, desta vez será com a intervenção activa (e ambivalente) de consciências inteligentes. Se os agentes físicos, químicos, biológicos sempre intervieram no processo evolutivo<sup>4</sup>, não é de pensar que só os agentes auto-dirigidos fiquem de fora. Qual vai ser o seu papel?

### 3.1 Na corda bamba do contingente

Temos muito que aprender *desta* criação. Não é possível ser nem viver à revelia dela. Sempre dinâmica, e sempre instável. Mas só se aprende para além do que se julga saber. Se o processo criativo fosse de cunho fixista, talvez o homem pudesse tentar-se a destruir às cegas. Quiçá na ilusão absurda de Deus o salvar dos demónios da (sua) obtusidade. Tem sido tão irresponsável, que continua a destruir sem tino. Ainda são excepção os que percebem que os homens *não* são donos (das criaturas) do planeta. Um dos nós da questão é o facto de a nossa racionalidade ser ambivalente. Das espécies *homo* que nos precederam, não sabemos ajuizar antropológicamente. Da nossa, já deu para perceber que isto de viver é ‘no fio da navalha’. Dito de outro modo: A questão do homem, mais do que de ecologia é existencial. Primeiro que moral, é ontológica. Por nós – e em nós – está em jogo a perfeição-ser. No mínimo, pelo que a nós diz respeito. Mas por que há-de falhar a auto-coesão?

A condição própria do homem é existencial. Com o que tem de possibilidade e de instabilidade, o risco é indeclinável. E a lógica não pode grande coisa quando pesam os interesses. E se isto é misterioso! Não será que esta “moral a contragosto” é o peso de uma malformação onto-lógica? É na raiz que tudo ‘emperra’. Não penso que Nietzsche apontasse tão fundo; mas sei que se apercebeu da *di*-visão do homem<sup>5</sup>. Somos «di-víduos», diz ele. O lastro da hominidade é uma identidade *deficiente*. Aspiramos a um centro de gravidade, que não é possível alcançar. E pode não ser só o homem. A força do dinamismo do finito vem de Além. É um dos mistérios da *carência*.

Que está isto a significar? A entropia do egoísmo nem dá por esta força, cega, que nos *demove* do essencial. O percurso que tenho em vista propõe-se elaborar esta ideia.

Por agora, ajude-nos uma comparação. De significado simbólico. E seja justamente a da 'evolução'. Mas não só na vertente biológica; ou mesmo social. Tem mais alcance. Respeita ao *ser*. Constitutivamente, somos *fragilidade*. Em todas as dimensões. Isto é: somos *contingentes*. Daí todas as debilidades, rotinas, acomodações, atritos. Tudo isto é a condição *insuficiente*. No ser da cada um, e no de todos os finitos. Julgo que nenhum finito coincide por inteiro consigo.

Porém *não* é um estatuto (totalmente) desvalido. Vai nele a *plasticidade* do finito. A possibilidade de ser ajudado a crescer. Quer dizer que, na esfera do espiritual, a possibilidade há-de ir além da *phüsis*. Se não for, recai na espessura desta. A mundividência dos orientais foi sensível a este drama. E também nisto é grande o mistério.

Um dos equívocos em que a humanidade se deixa embalar é a ideia de sermos uma espécie "perene". É mais fácil aceitar uma ilusão gratificante que precaver eventualidades inseguras. O homem não gosta de se inquietar. Só lentamente, ou pela força das situações, se decide a iluminar o porvir. Em termos da (nossa) evolução, que consequências trará esta falta de visão? Até aqui, temos coligido elementos para sondar esta questão. Que nem filosófica nem cientificamente se deixa evitar.

Vivemo-la, existencialmente. É inegável que a autocompreensão do homem como transparece na grande cultura, de milénios, mostrou ter significado. Nas religiões, nas filosofias, nas grandes intuições da sabedoria dos povos, na criatividade artística. Tudo isto faz ver que o homem sente o peso da sua condição – *relativa*. No fundo, sabe-se radicalmente *inconsistente*. Comentei-o nos livros anteriores: A *carência* revela o carácter próprio da finitude. E *maxime* da finitude auto-ciente. Continuo a interrogar esta problemática. Ou não fosse ela incontornável.

Ora se o Grande Fôlego da evolução evidencia significado de conjunto<sup>6</sup>, como se insere nele o fôlego curto que tem levado à destruição das reservas naturais nos séculos recentes? Com as sequelas que vemos. Mais, nas últimas décadas. Efeito-estufa, alterações climáticas, aquecimento planetário, desertificação progressiva, fusão rápida das calotes polares, subida do nível dos oceanos, invasão de espécies de climas quentes, etc.. Que já houve disto ao longo de mMMA? Teve efeitos pesadíssimos a nível físico e a nível biótico. O choque de um grande asteróide com a Terra não é o homem que o provoca; mas o rumo ecológico em curso é todo o sistema de produção e consumo que o está a fomentar. Não há habitante do planeta que não contribua. Tudo isso irá repercutir na distribuição geográfica das populações, nas condições de alimentação, saúde, trabalho, convivência entre povos, etc.. Não é preciso apelar ao imaginário apocalíptico: o que as ciências da Terra ensinam é suficiente. E como é que isto joga entre si?

Uma dúvida me envolve o espírito. Este agravamento bio-ecológico é efeito da miopia dis-racional da modernidade técnico-industrial – ou é expressão, e factor, de mais um avanço (sectorial) da grande evolução? Em termos da escala homínica, o consumismo perdulário em curso é uma atitude absurda. Em termos da evolução cósmica, (não sabemos se) pode ser um

processamento natural. Que é afinal o homem, no meio de tudo isto? Espécie de excepção, ou espécie em extinção?

É outra frente da questão. Não será o tempo biológico – e o tempo cultural – a arrastar-nos para o impasse? Seria supor uma *ucronia* (negativa!), ou seria abdicar da responsabilidade que compete aos “humanos”? Mas teremos o direito de optar pela *demissão*? E logo em questão de tamanha relevância.

Perguntas sobre perguntas. Todas, a requerer reflexão. Os conceitos em presença respeitam a uma área interdisciplinar muito ampla. É um acervo, multi-envolvente, de ‘constelações conceptuais’. Quisá de comparar ao símile do nosso cosmos, inserido num hiper-cosmos, e este noutro, etc.. Se o ‘espacial’ puder ser um símbolo do ‘inteligível’. É uma sugestão, e não pretende mais. A física clássica ignorava o conceito de orientação finalística. Inspirava-se no mecanicismo<sup>7</sup>. O que fossem diferenças qualitativas e causalidade finalizante não contava. Da realidade corpórea, só considerava a matéria – exclusivamente inerte. A física, entendida ao modo cartesiano. A sensibilidade epocal julgava-se racional, mas não via mais. Faltava-lhe o salto-de-compreensão indispensável. Com o surgir das ciências biológicas, o linearismo mecanicista passou a ser mais difícil. Não era possível ignorar o dinamismo teleológico. E com as ciências da evolução, incluída a cosmologia, mais ainda.

Foi o progresso da investigação científica, mais que as razões filosóficas, a ditar a superação do modelo mecanicista. Surgiam perspectivas conceptuais mais abarcantes. As constelações de compreensividade vão-se tornando mais amplas e mais complexas. Perspectivações mais realistas. Como novas ‘espécies’ (heurísticas!) de uma evolução que progride. Nesta outra linha, não surpreende que haja cientistas a afirmarem que a evolução do cosmos sugere a hipótese de um *princípio antrópico*<sup>8</sup> (1.1). Há quem não veja na *phüsis* nenhuma orientação preferencial, e quem a reconheça<sup>9</sup>. Para além de Darwin. As razões de uma inferência ou da outra, se conduzidas criticamente, merecem ponderação atenta. A meu ver, os passos que citei de Dobzhansky (2.3) são explícitos. Nas ciências e na filosofia, a exigência metodológica é indispensável a todos.

Mas a pergunta sobre o finalismo não se restringe ao debate académico. Está posta no próprio existir do homem: consciente. As perguntas *essenciais* são inerentes à consciência de cada pessoa. Já decorrem da minha radicação e intervenção na *phüsis*. E na *pólis*. ‘Quem sou eu? Que é que ando a fazer? Para onde estou a ir?’. E impõem-se, embora de outro modo, acerca de tudo o que há (1.3). Seja o quê, e seja onde. Na esfera do devir físico, e do agir espiritual. Como é que sou daqui, e *não* me confino a isto?

Por ser assim, a questão revela a sua legitimidade. Acerca da existência própria. E do cosmos em qualquer das suas abrangências. E da criação como um todo. E sobre tudo isso, bem no fundo, ninguém sabe ensinar ninguém. As questões mais profundas não se deixam objectivar.

Cientista ou não, defensor do finalismo ou não, cada um está confrontado com estas perguntas. E nas questões vitais, ninguém pode substituir-se a ninguém. É inerência de quem vive a sua consciência. O cientista não investe nela *só* em nome da metodologia da sua ciência. As questões *de existir*, andam com cada qual. E cada um serve-se do instrumental analítico de que dispõe. Mais espontâneo ou mais reflectido, cada qual vive na *sua pele*. O que pode fazer diferença no modo de a viver nem será

a maior ou menor capacidade de aplicar conceitos e critérios adequados. É existencial. Mas para avaliar da sua razão de *ser* e agir é indispensável proceder com a intuição, válida, do que está em causa. Isto é: com a sua conaturalidade vivencial-metafísica<sup>10</sup>, e a possível acuidade crítica. Está de ver que não se trata de conclusões de base empírica. O rumo da sociedade e cultura e da história não se reduz apenas ao processo evolutivo geo-biótico. Para o entender, não basta debater (só) o finalismo em sede física.

Mas não é de admirar se nem todos (cientistas, economistas, tecnocratas, jornalistas ou outros) lidam bem com os conceitos implicados nestas distinções<sup>11</sup>. Daí as muitas opiniões, decisões, propostas “filosóficas” ou “científicas”, normas jurídicas, etc. apresentadas. Não se pode ignorar como são onerosas as deficiências culturais. E a, globalizada, falta de horizonte em que a humanidade tem vindo a enfiar-se.

### 3.2 O símbolo de Copérnico

Uma visão de conjunto se vai precisando ao longo dos tópicos já aflorados. E não há só estes. À luz do registo bio-fóssil, e da compreensão da *phüsis*, detectam-se razões consistentes para se (ter de) reconhecer como evolutivo o processo da criação cósmica. E a história da cultura, por seu lado, destaca um *outro* nível de evolução. O cultural. Não é só o surgir das consciências; é também o amadurecimento delas. Apesar de cada uma destas vertentes continuar ambivalente. E até ambígua. Também a história faz parte da criação. E sobretudo enquanto espaço do ‘espíritual’ no homem.

Mas não cabe mitificar o rasto dos homens. A humanidade está longe de dar de si, na história, um perfil ‘evolutivo’ comparável ao grau de certeza (que afirmamos) da evolução cosmo-biológica. São dois tipos de objectividade que não se deixam comparar. E não é só por o tempo da história representar um arco (ainda) muito estreito (1.1). É sobretudo em razão da índole própria do agir do homem. As memórias são curtas. E são raríssimas as que contam realmente para a história<sup>12</sup>. O agir moral não deixa registo fóssil. E além disso, o factor ‘decisão existencial’ impede uma abordagem unívoca. E sobretudo quando seja *realmente livre*. As ciências do homem *não* são ciências de rigor. Era tentador poder aplicar também no patamar ‘cultural’ o esquema heurístico da evolução<sup>13</sup>. Só por metáfora se pode tipificar a história – a da cultura e da humanização – segundo uma orgânica estritamente bio-volutiva. E teria sempre de se perguntar se esse tipo de reducionismos não esvazia o específico *humano*. Caso pudesse esboçar-se um perfil das reacções da humanidade a nível (social) de ‘evolução’, o que até agora se sabe do grande processo bio-evolutivo não autoriza atribuir-lhe especificação uniforme. Cada *Existir (Dasein)* é único.

Seja como for, será mais conforme com os dados obtidos, interpretá-los à maneira de processo (em) *aberto*. Até onde? Se nem quanto à evolução biológica é possível detectar padrões que denotem uma linha de constância suficiente, quanto mais acerca do patamar dos homens que somos. Também nisto, o mistério não se deixa desvelar. Mas porque está *at*, desafia a que o interroguemos<sup>14</sup>. É pertinente a evocação do espírito de Copérnico.

A densidade desta simbólica não releva só do seu feito científico. Deve-se sobretudo à atitude mental e cultural que ele representa. É preciso relativizar as des-centrações marginais; e não



menos, as “centrações” parciais. Há que ponderar umas e outras pelo que são – descabidas, acessórias ou insuficientes. Quem intente sondar a perspectiva da Centração *precisa*, não tem outra via. Seja qual for o campo de actuação. Sob pena de vivermos, tudo, à deriva.

O finito é, também, esta *in*-impossibilidade. Para onde tende a evolução? Tem-se pretendido que para o homem. Julgo que é ver pouco. Historicamente, o rasgo de Copérnico ficou pelo sistema solar. Foi só um primeiro passo. O símbolo não é fechado: Contrasta o ‘já’, pela força do ‘ainda-não’. Requer-se pois mais horizonte.

A bio-evolução chegou ao homem. E com ele, à consciência (mais?, menos?) auto-reflexiva. Ora, posto que a verdura adolescente com que os homínios têm tratado a *phüsis* e a *pólis* está ou a despertar-nos para a maturidade, responsável, do *humano* ou a arruinar a hominidade, dir-se-ia que a escolha parece fácil. Se bem raciocinada. Mas nestas coisas o homem não se guia muito pela isenção racional. Tem seguido uma mentalidade (ainda) demasiado primitiva. Será preciso um esforço de maturação que requer o trabalho de muitos séculos. Ou muitos milénios. A imensa maioria dos terráqueos – os mais indefesos, porque mais pobres – não terá possibilidade (nem tempo) para aguardar os bons efeitos dessa longínqua adultidade. A (im-)previsibilidade dos homínios pode arrastar a saída pior da lei de Murphy (cp. nota 26).

Como é que isto se insere no fôlego, ascendente, do processo da evolução? A consistência genética mantém-se notavelmente estabilizada. E, biologicamente, mostra-se construtiva. Por aí, podemos concluir pela objectividade do sentido. A *inteligibilidade*. Se há quem a negue, terá de se defrontar com esta construtividade. E com a recusa dos negadores. A esta questão não há modo de escapar. Entre a suspeita de Murphy e a porfia de Copérnico, é a segunda que prevalece. E que importa. Como símbolo é positivo, e é vertical. Se a nossa espécie vier a ceder à *inv*olução, será que o pode fazer com dignidade? Ousando reagir à anorexia cultural e às cedências do seguidismo. Dir-me-ão que é carregar as tintas. Penso em sede (de questionação) filosófica, não em efeitos (superficiais) de arrastamento. É uma questão complexa. E por muitos ângulos de incidência.

Neste contexto geral, o crente da Bíblia pode acreditar que o Desígnio da criação se ordena, neste planeta, para a maturação do homem. Com possibilidades e ambiguidades. Mais ou menos no pé em que ela vai: ainda muito verde. E pode acreditar que o mesmo Desígnio torna possível a elevação dos homens a um plano que transcende o estatuto da natureza. Pode até ver esta convicção testemunhada, com razões legitimamente credíveis, no anúncio religioso da Escritura. Mas – ao modo copernicano – a minha atenção vai sobretudo para o *ainda-não* de tudo isto. Por seu lado, o leitor não-crente achará ou insuficientes ou contestáveis as razões que levam os crentes a aceitar essa amplitude de significado. Todavia, também o não-crente pode reconhecer que uma sequência feliz de incontáveis alternativas naturais (de entre as inúmeras do processo criativo, ou como lhe chame) permitiu estarmos cá nós. Em vez de outras espécies. Um que surgiram realmente, e outras que não tiveram condições disso. E pode saber que a situação antro-po-ecológica de agora está a urgir um *salto qualitativo* no processo evolutivo. Esta (nossa) necessidade de maturação humanizante é uma evidência.

Assim, também o não-crente pode perguntar: Biologicamente, que vale a nossa espécie a mais do que outras? Cada uma é um prodígio, no seu género.

E ontologicamente, todas têm as suas possibilidades e limitações. No caso do homem: Se o espírito – criatividade cultural-moral – não mostrar mais ‘peso específico’ do que essas outras, seria uma efectiva frustração ôntica. Mas se o homem (todos, cada um) falhar essa maturação espiritual-moral, de que lhe vale o peso bio-específico? A meu ver, é esta a *questão* quanto à “preeminência” do homem no conjunto criativo-evolutivo. A validade ôntica conta pelo que *é*, e não pelo juízo (subjectivo) dos interessados. Temos muito que aprender com o paradigma de Copérnico.

O facto de sermos a espécie bio-tecnológica que (até agora) manifesta mais sucesso, neste planeta, não permite concluir que tenha de ser o homem a “última palavra” da evolução criativa. Não há qualquer evidência de que o processo evolutivo haja de quedar encerrado com o surgir do *sapiens sapiens*<sup>15</sup>. E se na Terra, também (provavelmente) na amplitude do cosmos (1.1). Não temos modo de prever os rumos eventuais da evolução; mas o que já se sabe da sua dinâmica aponta mais para um crescendo pela positiva que para a imobilização ou o retrocesso. Há-de ser bem improvável vir a esgotar-se na espécie *homo* toda a potencialidade intelectual que possa ocorrer no universo. Embora ninguém, crentes ou não-crentes, seja capaz de o saber. Mas isto não diminui o ‘mistério’ de o homem (que somos) ter surgido num processo de criação evolutiva. Antes aparece, pelo prisma do nosso tema, ainda mais denso. O *anthropos*? Inseparável da interrogação! Inacabado, como tudo o mais. E moralmente, mais ‘arriscado’ que os outros viventes conhecidos até agora.

Que criaturas estas! Entregues à *feitura* de si<sup>16</sup>. No quadro que vemos da criação, é o homem (até agora) o único vivente com aptidão para reflectir sobre si e a sua acção. Apesar da «desproporção» que é a sua (Pascal, *Pensées*, 72), cabe-lhe um papel insubstituível na definição do seu devir consciente. É-lhe inerente pois a dimensão de *carência*, de esperança, de responsabilidade. E que podemos nós dizer sobre o lugar do homem no todo da evolução cósmica?

Noutro tempo, não havia nem a noção disto. Hoje, em termos de compreensão objectiva, já *não* é legítimo assumir como “absoluto” o lugar do *sapiens* no conjunto da evolução. Mesmo que só no âmbito do nosso(?) globo. Não é a presumir que se faz o sentido.

A esta luz, e apesar do impacto invasivo da acção do homem sobre o meio-ambiente, merece atenção o facto de as religiões bíblicas terem adoptado, da cultura local, paradigmas de antropocentrismo. A narrativa tradicional pode dar o aspecto de uma abordagem primitiva. Mas não é. A ideia da centralidade do homem é reforçada na cultura ocidental pela mediação (do entendimento comum) do texto bíblico: Há toda uma cultura antropológica que é, historicamente, inseparável desta componente religiosa. Como está de ver, o que as religiões significam de positivo é também *cultura*. A suposição, generalizada, de ser o homem a ponta final da evolução não tem pois de surpreender. E a possibilidade de isto se conjugar com a convicção religiosa, também não. Mas ambas as ideias, a de primazia e a de responsabilidade, podem contribuir para afinar criticamente a compreensão do homem e do seu estatuto. O antropocentrismo, o do *humano*, é cultural. Isto é: *auto-responsabilizante*. Perante o Criador, e em relação às outras criaturas. Para já, as do planeta.

O homem só será humano se aprender a respeitar-se. Respeitando, e integrando, todo o processo da criação. A distinção que tenho feito entre hominidade e *humanidade*, tem a ver com

isto. Contudo o respeito do homem, e de todo o criado, não é tarefa simples. Antes de ser do foro religioso, a sensibilização tem de ser cultural. E social. E de ordem política.

São indicadores, objectivos, do nível de desenvolvimento em que vamos. À conta do egocentrismo geral, os vícios incumbentes estão a ameaçar o presente e o futuro. No complexo dinâmico das inúmeras inter-dependências ambientais, o desequilíbrio de uma incidência mais fragilizada pode arrastar muitas outras. Quem sabe se de modo irremediável para nós. Não somos uma espécie com um estatuto 'bio-ecológico' muito diferente das outras.

Se não houver consciência disto, e visão cultural, e organização (também jurídica e executiva) e envolvimento social à altura, não se corrigirá nada de substancial. As cimeiras internacionais, vão prometendo umas "cosméticas"<sup>17</sup>. É um princípio velho do pragmatismo (ou cinismo) de sempre: «É preciso que alguma coisa mude, para que tudo continue na mesma» (Tomasi di Lampedusa: 1896-1957). A questão irá ser tanto mais difícil quanto mais lento for o gradiente cultural e mais se agravarem as condições económicas, e ecológicas, da convivência das classes sociais e dos povos. O *primado do cultural* está ainda muito cru. Os bem-instalados, aproveitam-se; os mais débeis ou indefesos, suportam as consequências<sup>18</sup>. A inteligência tem servido aos homens também para "apurarem" a mentalidade predadora e as tecnologias de que se fazem valer. Mais previsíveis ou menos, não faltam desastres sociais e cataclismos ambientais *graves* a confirmá-lo.

### 3.3 Dividualidade e ambivalência

Tem pois de se avaliar com seriedade e objectividade, crítica, dessa pretensão de supremacia do homem na criação. Também quando invocada sob a capa de religião<sup>19</sup>. Não se trata da supremacia do conceito 'homem', em abstracto, mas de grupos de interesses concretos. Ambição, egoísmo, capitais próprios e alheios, prestígio social, presente e futuro<sup>20</sup>. E se os meandros do poder são sensíveis à pressão do proveito! Interessá-lhes, é evidente, sempre mais poder. O progresso como expressão racional(?) da história tem sido em regra anti-ecológico. Mas quando o progresso ignora o *humano*, será que é *desenvolvimento*? Torna-se o inverso da cultura – e da religião. Porque é negação efectiva da dignidade da criação. E do homem. A degradação convivencial e ambiental a que se chegou, não permite ilusões.

É preciso enfrentar com realismo a gravíssima deterioração social e cultural em curso. Apesar das hipocrisias e das convivências do costume. 'Políticas', em sentido amplo. Se não por convicção, ao menos por necessidade. Pobre motivação esta. É suicidário o tipo de globalização económico e financeiro e o consumo de matérias-primas que têm praticado. Não é sinal de inteligência teimar na falsa racionalização ideológica que lhes empresta apoio teorético.

Porém é muito de duvidar que *o poder* seja reformável na linha de um verdadeiro humanismo. A reforma, imprescindível, requer uma transformação *radical* na maneira de a hominidade *se* entender. Mas não se vê que estejam a cultivar-se as condições necessárias a esta mudança de mentalidade. Há iniciativas ou gestos, bem intencionados. Mas será que vão além do simbólico, leve? Aqui ou além, alvitra-se um pormenor,

estimável. Num dia promove-se um apagão (a sensibilizar para o excesso de CO2 e o efeito-estufa), e no outro organizam-se corridas de ‘Fórmula 1’. Ou outras. E tudo torna ao de sempre. Rituais de fachada a fingir de lucidez. De tão vulgar, já nem se estranha.

Bem pode o homem supor-se a espécie definitiva da evolução. Assim não vai lá. Em problema tão agudo e universal, ou os homens se decidem a vencer o egoísmo na convivência mútua e no respeito do ambiente, ou estão a anular as condições do seu porvir de humanos. Falta ainda muita sensibilização, até haver massa crítica capaz de promover a conversão do sistema. Será a tempo?

Não é só a «vã glória» (Camões) ou a vontade de poder. É sobretudo a vontade de proveito. Quiçá a raiz da ambiguidade radical da (pré-)história seja esta pulsão. Que é afinal uma expressão da nossa ‘carência’ de *ser*. A pretensão de presumir não é um simples exercício ‘académico’. Este jeito, empírico, de estar-dominar – «muito comum e de acordo com a natureza» (Maquiavel, 1469-1527) – é uma tentativa de repor uma lacuna ôntica. Uma insuficiência de *ser*. Porém, se é isto que comanda o modo de estar no mundo (como predomina na visão corrente), temos a hominidade a acomodar-se na auto-*demissão*. Num sistema de ‘vale-tudo’. Seja pela força bruta ou pela astúcia. Mas ir por aí é desatender o específico do *humano*. Em si e nos outros. A exigência de unidade, verdade, bondade é inerente à perfeição-*ser*. Não lhe é acrescentada como um acréscimo mais ou menos acessório. Estamos no cerne da ontologia.

A ambição, ainda que pareça condição do futuro, de facto põe em risco todo o porvir. Enquanto os cidadãos e a sociedade não assumirem que o humano *não* é isso (a vontade de poder), não se sai da ‘pré-história’. É evidente que o córrego por onde escorrega a mentalidade hoje estabelecida entre os homininos, envolve aporias graves. Quem *divide* (e impera), pode julgar que vale por dois; com resultar *dividido*, quando muito conta só metade. O subtítulo acima já o anunciava: a divi-dualidade torna-se ambi-valente. A degradação entrópica não é só física. É também social<sup>21</sup>. E mais ainda: É ôntica.

Aí está o nosso problema. E o mistério. Se a evolução fosse de cunho tão-só biologista, por mais progressão empírica que mostrasse, no fundo implicava um rumo auto-destrutivo. É que, ontologicamente, nenhuma perfeição pode explicar-se a partir do *menos*. Qualquer que seja, requer Fundamento (adequado) de *mais-ser*. Eis o que me leva a afirmar que a ‘evolução’, se fosse exclusivamente material, ou regida tão-só pelo princípio da força bruta, não passava de uma aporia metafísica. Pois claro: Se o devir como devir não alcança a dimensão *espiritual*, ficou refém de algum *contra-senso*. E bem fundo. Tornemos ao patamar do homem: A dimensão ética ou é metafísica – isto é (no caso do homem), ou atende ao fundo constitutivo do ‘próprio’ *humano* – ou *não* tem consistência válida.

Que saída se pode invocar? A meu ver, a do método copernicano. Digo ‘método’, e não só um limiar material. Tem de se questionar o velho costume. É preciso abdicar de pseudo-soluções estabelecidas, e procurar a *centração* (gnoseológica) em falta. Por uma perspectiva válida. O símbolo de Copérnico é *mais* radical que qualquer mudança de paradigma. Não o vou mostrar por via empírica: sigo a reflexão metafísica.

Haverá quem julgue que isto de metafísica é “especulativo”. Vamos com calma: A *metodologia* copernicana é um património de créditos firmados. Já pela vertente

científica, já pela filosófica. Temos pois uma chave *formal*. Só falta atender à aplicabilidade dela. E podemos até ensaiar uma contra-prova. Retomemos a problematização. Sempre o homem, cada um e todos, há-de pretender para si um lugar especial. Já as criancinhas, e os animais, dão mostras disto. São estruturas de um psiquismo rudimentar. Enraizadas no biológico profundo. E, acabei de lembrar, na constitutividade contingente: ôntica. Poderá o homem por si superar essa radicação<sup>22</sup>? O próprio estatuto da carência, ôntica, remete como condição de inteligibilidade para um horizonte de transcendência, real. Não se está pois ao nível de uma des-valência só física ou bio-social mas sim *ôntica*, como se vê.

Ora bem: Se ao nível do mero dinamismo físico, ou bio-ecológico, não há resposta para a aporia em aberto, só resta como solução a validade, e a pertinência, de uma resposta a nível da esfera do *espiritual*. Numa dinâmica de ‘síntese’, em antítese das forças de *húbris* e dominação. E sendo o processo dialéctico, a solução há-de abrir-se para além da raiz física e da raiz biológica. Que não são anuladas mas superadas e recobradas. Re-salvadas da sua ambi-valência. Mistério que transcende a história.

Gosto de sentir a densidade dos conceitos. E a justeza do significado que possam exprimir. Temos pois de perguntar, universalmente: Será possível não achar (radicalmente) suspeito quando algum homem ou mulher pretende para si (e os seus) um trono privilegiado? A força da *phüsis*, e o seguidismo da habituação corporativa, pode “coonestar” seja o que for. O ‘vegetativo’ é ainda unilinear; já o ‘possessivo’ é bem mais complexo. O natural do poder é não tolerar limites<sup>23</sup>. Deixado à mercê dos poderosos, o poder é totalitário. Por aí, não se vai além das regras da natureza<sup>24</sup>.

Vai nisto a meia-verdade que Marx apontou, e a meia-verdade que não reconheceu. A índole ‘dividual’ de ambas fez o drama do séc. XX no que teve de mais *des*-humano. E esta distorção, feita ideologia, continua constituída na função de sistema “estruturante” da hominidade. Chave indiscutível do progresso(?) do mundo actual e da práxis colectiva desta civilização. Em desrespeito dos outros homens, e de muitas espécies vivas. E das próprias condições ambientais e sociais de que dependemos. Formulado assim, pode parecer um ‘argumento *ex absurdo*’, mas a questão é bem real. Não é possível ignorar-lhe o *carácter fracturante*. Será fruto da linha de evolução, de que nos supomos o apogeu, ou é o desastre do ramo evolutivo que trouxe até ao homem?

Se esta dinâmica é (só) factual, as conseqüências serão variáveis. Principalmente aleatórias. Porém, e se traduz uma dinâmica estrutural? Aí a ‘evolução’ teria de olhar-se como votada à *dominação*. Com as aporias já conhecidas. Era ver consagrada a teoria hegeliana da ‘história’ como continuidade (unívoca) da natureza. Isso que todos os materialismos defendem para o homem.

Mas nem a *phüsis* aceita sem reserva o “direito” do mais forte. Quando o promove, depressa substitui o neo-dominador, o ‘bicho  $\alpha$ ’, pelo seguinte. A teorização de Hegel (1770-1831) silenciou este carácter *efêmero*, e contingente, do finito. E com isso condenou a *sua* noção de “inteligibilidade”.

A perspectiva que proponho – a evolução aberta à Transcendência – mostra-se atendível. E fecunda. Será uma lei ôntica – mas de *inteligibilidade aberta*. Embora seja irrecusável que também a negatividade está inscrita nela. O negativo, a morte, o mal – quiçá como condição de... Pois, de quê? O mistério persistirá sempre. “Preço” de mais-perfeição, ou ameaça de desagregação sem remédio? A lei da entropia natural

põe questões filosóficas muito sérias. Temo-la por inegável no escalão físico-biológico; mas é imensamente complexa a nível metafísico. Por este ângulo, a pergunta sobre o *sentido* da evolução torna-se realmente aguda. E inquietante. Uma dinâmica, tão persistente como esta da evolução, a enfiar o homem num beco sem saída?

Pode a dinâmica da *dominação* (o “direito” da força) ser tão hominina quanto queiram, que assim nunca chegaria a *humana*. Aliás se nos é possível uma noção do (ideal de) *humano*, não é ao ‘hominino’ que ela se deve. A transcendência do dinamismo-espírito só pode ser distinta da dominação material. São conceitos irreduzíveis. E não é só isso.

### 3.4 O homem na encruzilhada

A encruzilhada mais decisiva é a de si mesmo. Nisto, cada um representa a todos. E em todos se potencia a resposta de cada um. Repare-se na apatia com que hoje se aceita por legítima a redução do espiritual a (meros) factores bio-anímicos. Veja-se a força do arrastamento social que daí resulta. Na prática geral da sociedade, não andarão os pais e professores, os economistas, juízes, políticos, etc. a agir (e a ter de agir) mais como tecnocratas do que como humanizantes? Ignora-se o esvaziamento cultural-moral, a premência da situação colectiva. As responsabilidades inerentes desfazem-se em conversa mole ou formalismos escusos. O que resta factualmente vai sendo a irrelevância dos princípios, o menosprezo dos valores, o amoralismo corrente e a acomodação ao imediatismo. Em suma, o alheamento da dimensão transcendente. O peso desta atmosfera social é o de um enorme *vazio*. Relativizante. Insustentável. E a indiferença tácita, ou a visível impotência, perante este nihilismo prático. Onde é que isto pode levar? Se isto não é inquietante, que é que vale o porvir?

As mentalidades mudaram. Estes *items* não são vistos como no passado. Todos sabem. Mas temos que perguntar se o homem *pode* sobreviver incólume à ausência de *critérios de referência*. Sobreviver sem Ideal. Alcançar realização num contexto de *in-humano*. E como poderá um porvir ‘humano’ definir-se num charco de *irreferências*? A pergunta deixa hoje muita gente em grande perplexidade. Bem sei que em todos os tempos houve disto. Rudeza dos tempos e do subdesenvolvimento. E sei que não cabe extrapolar de uma sensibilidade epocal para uma inferência geral. Não pretendo absolutizar a de agora como se fora a regra determinante do rumo evolutivo de (muitos) milhões de anos.

Julgo que a minha apreensão olha a aspectos mais subtis. Na vida, e na história, nem todas as sensibilidades vingam; mas algumas criam condições de possibilidade, e outras de impossibilidade. E com isso, pesam no futuro. Também o processo da evolução pulula de *imponderáveis*. A eles me refiro<sup>25</sup>. Sabendo um pouco da dialéctica da história, admitimos que a ‘tese’ possa levar à ‘antítese, e ambas à ‘síntese’. Com as oscilações desses *imponderáveis*.

Mas não sabemos como é que configuram a ‘regra dos parâmetros iniciais’. E se esta cede ou não à da dialéctica. E em que condições prevalece uma ou a outra.

Aliás tenho as maiores dúvidas relativamente a qualquer mecanismo que, definido *a priori*, pudesse controlar efectivamente o campo de decisão do homem – e da inter-acção entre os homens. Se o houvesse, teria de negar-se toda a possibilidade de opções livres. Era reduzir o homem ultimamente a um qualquer automatismo: Recusar-lhe

toda a hipótese de humanização. Biologista ou não, nenhum materialismo deixa saída para o *humano*. Ainda que se diga “humanista”, é um engano.

Não posso deixar de me preocupar com o indiferentismo dominante. Mas não por catastrofismo. Consagrei à Esperança os capítulos finais de *O Deus que não temos*. Contudo olho com apreensão o meu tempo. Não sei responder a muitas questões que aí pairam. Interrogar(-me) é um modo de tentar ver um pouco mais. A exemplo de Sócrates, de Copérnico, e de tantos outros – que não se resigna(ra)m com a acomodação estabelecida. Seja eventual ou factual, este peso do ‘hominino’ na evolução *não* honra os sábios que nos supomos.

A inteligência finita, dissemos, é ambi-valente: Pode fazer de nós pessoas responsáveis, ou conduzir-nos a uma obstinação absurda. A prevalecer esta, era como se a dinâmica da evolução contivesse um gérmen ‘suicida’. E o crescendo bio-psíquico de milhares de milhões de anos estivesse a entrar por um ramo, ou fase, de auto-anulação. É duro de hipotizar; mas... Não vemos o *sapiens* a atropelar a frente evolutiva que ele próprio incarna? E até com um afã que parece compulsivo<sup>26</sup>. Observar a incúria que tem comandado o esgotar das reservas não-renováveis e a degradação do ambiente natural e social, dá uma ideia do enigma (2.1). E a demissão do espírito, se o for como linha tendencial, é ainda mais aterradora. Será isto o rumo da evolução, e da história, ou é o modo de estar dos de turno agora? Visão excessiva? É uma problematização inquieta. Alicerçada na filosofia e na ciência e nos sinais do quotidiano.

Se o Fôlego da evolução revela algum significado de conjunto<sup>27</sup>, como é que podia fazer sentido o esbanjamento das reservas naturais, ao ritmo dos últimos 3 séculos? E destas últimas décadas. A ganância liberal-individualista<sup>28</sup> – pseudo-racional! – da modernidade industrial e técnica do nosso tempo tem sido uma loucura. E o alheamento post-moderno, outra.

Insisto: Repugna aceitar como fatalidade essa tendência irresponsável. Como podia entrar na inteligibilidade universal a hipótese de a evolução dar *nisto*<sup>29</sup>? Homininos que teimam em não chegar a humanos. Mas talvez o mesmo raciocínio dê azo, quem sabe?, a uma pista mais sustentável. Se houver ousadia, massa crítica e vontade efectiva para aderir ao símbolo de Copérnico. Sim, a coragem de buscar por outra perspectiva. Não é que baste para trazer inteira segurança. Quando o jogo dos interesses entra na cena dos homens, temos sempre de nos precaver da lei de Murphy.

Há que perguntar decididamente se esse hominocentrismo, acrítico mas interessado, não terá induzido uma visão restrita demais. Ao absolutizar uma unilateralidade nossa. Contestar o pedestal do homem no cosmos não é gratificante; mas o problema põe-se por si: Já o descobrimos no corte epistemológico introduzido pelo desenvolvimento da ciência (2.4). A preeminência que o homem se atribui na compreensão de si obriga a uma verdadeira revisão copernicana. E tem que dar-se à expressão toda a força simbólica que lhe pertence. Precisamos mesmo de um rasgo ao modo de Copérnico. É bem plausível que a pretensão unicêntrica do homem seja só isso: pretensiosa.

Como para o mestre polaco, também aqui a compreensão pode vir com o tempo. Mas na etapa actual do saber, não nos assiste o direito de sobrepor ‘convencimentos’, nossos, a tudo o mais que ignoramos. E é descabido atribuir ao Absoluto de Sabedoria o que seja um jeito de auto-afirmação, ou carência dela, da limitada criatura que



somos. Ignoramos demasiado de nós mesmos e de tudo o mais, e infinitamente da Sabedoria Absoluta, para ousarmos atribuir-Lhe modos de ver nossos<sup>30</sup>.

Conhecemos pelo nosso prisma. Mas não julgo legítimo identificar sem mais o êxito (factual) da espécie *homo* com o padrão da inteligibilidade universal. Até porque o dinamismo evolutivo nunca se mostrou vinculado ao sucesso de uma espécie isolada. Que saibamos, o leque de soluções evolutivas tem-se revelado amplíssimo. E capaz de novos rumos, imprevisíveis. Não é de pensar que esteja dependente do ‘facto antrópico’. Ou da composição actual da hidro-atmosfera. De modo tal que tivesse de se ressentir irremediavelmente do nosso apagamento da cena biótica. São conhecidas formas de vida extremófilas. Bem adaptadas a meios de elevada acidez, ou temperatura. Que sobreviveram até no ambiente da Lua. Também as grandes eras glaciárias foram uma prova (2.5). E quem sabe o que mais pode ainda descobrir-se. O ajuizar do homem é... tão-só ‘do homem’. Não é lícito generalizá-lo.

Mas também nada disto nos assegura que não se possa chegar a pontos de não-retorno. Com efeitos em cadeia, altamente catastróficos para viventes ao modo da nossa biologia. As condições actuais da atmosfera do planeta Vénus são uma advertência iniludível (1.1).

E se, a prazo longo, vier a prevalecer a lei de Murphy? O habitual autoconvencimento do homem (de se julgar a coroa da evolução) levaria a quê? Não afasto a pergunta, mas não sei responder. A (suposta) perenidade do homem (2.5) sê-lo-ia – por um tempo. E enquanto durasse, que significado poderia ter? Recompensa factual da (inteira) espécie predadora, ou vantagem rude dos que mais exploraram a dominação do *ter*? A verificar-se a segunda disjuntiva, Marx havia de gritar de além-túmulo o seu protesto. Mas veja-se que a primeira se reduz à segunda. A benefício de uma espécie, ou classe, ‘predadora’. O protesto de Marx denuncia abusos, efectivos, da dominação<sup>31</sup>. E nisto, honra lhe seja. Mas o enigma permanece. Não à conta de Marx, mas da ‘evolução’. Ou da teimosia homínica. Como testemunho do significado(!) da inteligibilidade, não dignificava ninguém. Quer dizer: O afã de si-mesmo, a miopia do egoísmo, torna-se afinal beco sem saída. Será para isso a evolução? O triunfo dos factualmente fortes, elevado a regra intrínseca do jogo evolutivo... A inteligibilidade, isso?

O princípio da ‘selecção natural’ não o diz deste modo directo. Mas se houvesse de ser (apenas) ao modo de “selecção pela selecção”, redundava em idêntica factualidade. Em que ficamos pois? O imenso ‘puzzle’ dinâmico da evolução manifesta um alto prodígio de inteligibilidade – ou é, ao invés, a força cega de uma *phüsis* apenas bruta? Ou será talvez, dialecticamente, a conjunção das duas? E quem sabe se até a expressão (formal) do *ser*.

Adiante, mas não posso garantir. Tento olhar o que temos por diante. A ver se é possível descobrir outro ângulo: Não estará tudo isto a designar a necessidade-pressão de um salto qualitativo? A empurrar-nos do nível bruto da matéria para a subtilidade do espírito. Se este for assim tão ‘subtil’ e o primeiro tão ‘bruto’ assim, poderá admitir-se que seja mais evolutivo. Mas pode ser também involutivo.

Em abstracto, a metafísica afigura-se (relativamente) acessível. No concreto, é assaz difícil. *A priori*, não há limites para o perguntar; mas é patente que os há para



o responder. Ficará ‘a inteligibilidade’ retida num impasse de absurdo? Ou andará, oculta, em tudo isto uma subtileza muito mais requintada? Que a sabedoria dos povos traduziu no provérbio (de várias línguas) “Deus escreve direito por linhas [ou vias] tortas”. E mesmo assim, é de inquirir se é ditado por uma ‘saída piedosa’ ou por uma referência *metafísica* essencial.

Devemos acautelar-nos de respostas precipitadas. Desde logo por uma razão de método. Há quem sonhe a primavera por ver uma andorinha. E quem pense que a andorinha aventureira não tem de fazer a regra. A perfeição pode não ser de procurar apenas no particular (individual); ou no sectorial (específico). É possível que a perfeição seja, dialecticamente, apanágio (sobretudo) do *todo*. E que daí advenha enfim a luz que torne inteligíveis os particulares. Não é de excluir. Movido pelas dificuldades em presença, adianto um alvitre. Para já, não o posso fundamentar; mas tentarei levar por diante este caminho. Se bastasse estender a mão para colher os frutos, ninguém cultivava a terra. Não haveria cultura de si e colaboração com os outros, nem cultura do mundo. O leitor/a verá, até aos capítulos finais, se o intuído pode resultar.

O ‘Mistério de tudo’, como não?, está *em tudo*. Mas temos de porfiar na procura, humilde: Gostar do desafio destas questões não nos assegura resposta garantida. Por agora, avanço o seguinte:

Ou tem de estar dado *no* homem algum modo de nos entendermos com isto, ou não vemos saída. Objectivamente, o *Mistério* é intenso. Mas é de considerar que *não pode* ser opaco. Todavia não tenho o direito de o afirmar sem fundamento. Se o homem não conseguisse lidar com o real, aí era o homem que era absurdo. E absurdo era o real que se mostre ‘compatível’ com o homem absurdo.

As questões já em aberto, e as que vierem, são como um desafio no fio da navalha. Ou se avança com mil cuidados, ou não se sai ileso deste debate de ideias. Apesar da idade (ou graças a ela), acho que o desafio vale a pena.

### 3.5 Da amplitude do horizonte

Por muitas que sejam as opiniões opostas, não é a compreensão do homem como espécie biológica que *pode* explicar as dimensões do humano (3.0). Enquanto ‘estritamente biológico’, nunca o homem poderia rever-se como carecido, e insatisfeito, de ‘realização’. Ou interrogar-se sobre a inteligibilidade da criação evolutiva, como ela se revela. A perspectiva do todo de si, e a do ‘todo do *ser*’ – bem como a questão do respectivo significado – não se deixa definir a nível do apenas material. E há mais: Se o biológico dá mostras, como no homem, de um dinamismo evolutivo capaz de se abrir a perfeições puras, então envolve um alcance outro. De transcendência espiritual. São vertentes cuja realidade não pode ser ignorada. Embora andem desatendidas ao nível de muita da rotina quotidiana.

Pascal (1623-62), embora por um prisma diferente, viveu estas questões. «Quando considero a curta duração da minha vida, absorvida na eternidade que a precede e que a segue [...], o pequeno espaço que eu preencho, e me vejo abismado da infinita imensidão dos espaços que eu ignoro e que me ignoram, [...]» (*P*, 205). Para ele, a perspectiva era existencial-contemplativa; para nós, está a tornar-se vital. Ele não

sabia da amplitude deste processo, de que dependemos<sup>32</sup>; mas teve a intuição da dialéctica do humano. «Se os conhecimentos naturais não são verdadeiros, não há de todo verdade no homem. E se o são [...] o que é um homem, no infinito?» (P., 72). Constituído «entre dois abismos», do infinito e do nada, terá de pasmar de si mesmo (*s'effraiera de soi-même*). Mas com ficar fora de si, de assombro, pode enfim cair em si. Num reencontro, existencial, consigo mesmo que lembra o do 'pródigo' (cfr. Luc. 15, 17). Descoberta, vivencial-metafísica, da nossa dimensão e escala.

Amplitude de um horizonte *ad intra* antes de mais. Julgo importante frisá-lo: Não vejo que Pascal se refira primeiramente a uma 'escala física', neutra. «O que é o homem na natureza? Um nada em comparação do infinito, um tudo em comparação do nada, um meio[-termo] entre nada e tudo, infinitamente distante de compreender os extremos». É o que diz, explicitamente, com a sua finura e rasgo: «O fim das coisas e os princípios delas são para ele [o humano] invencivelmente ocultos num segredo impenetrável». Mais do que bio-psíquica, a «desproporção do homem» (P., 72) é em relação à profundidade, metafísica, da identidade-realização de si. Cá está a nossa temática. O 'pasmár', insisto, é uma confissão (no mínimo, tácita) face à dimensão transcendente da condição humana. E o próprio *mistério* desta, na sua densidade, é-nos sempre inerente. Ontológico portanto, antes de ser moral.

É indispensável cultivar a atenção a esta profundidade constitutiva. Se não queremos reforçar o risco de romper com o desafio do essencial. Quem aceitar o repto irá percebendo que nunca estará à altura do mistério do humano. É esta, sempre foi, a questão do homem. «Igualmente – [*sic*] incapaz de ver o nada de que foi tirado e o infinito em que está envolvido» (*ibid.*).

Para quem atender a isto, que juízo pode merecer a ambição dos que se pretendem com direito(?) a ser “donos” do mundo? Vejo na ironia pascaliana um começo de resposta: «O ridicolosissime heroe!» (P., 366). Certeira, mas insuficiente. Falta – e é urgente – que a reflexão filosófica, a maturação ética e o apuramento do direito dos povos trabalhem por definir uma prática social e política e um estatuto internacional de solidez credível e aplicação eficaz. O dilema está posto – e de maneira frontal – na gravidade mesma da situação englobante que atinge o presente e o futuro. Embora «incapazes de saber de maneira certa e de ignorar de maneira absoluta», precisamos de (re-)conhecer a nossa escala e alcance: «*Connaissons donc notre portée*» (P., 72).

Haverá quem estranhe que para apelar à autocompreensão do homem eu tenha começado pela condição biótico-evolutiva. Não é a abordagem corrente em antropologia filosófica, ou teológica. Ousadia minha? Valorizo a vivência consciencial, mas não ignoro o seu enraizamento corporal. Documentei-o nos volumes anteriores: Não é só a visão científica mas sobretudo a filosófica e a bíblico-teológica que precisam de um *salto copernicano*. Tenho pois de relativizar a pretensão hominocentrista. Com o que hoje sabemos da longuíssima evolução cósmico-biológica, a questão não é de ignorar. Podemos entender – como P. Teilhard de Chardin – que o dinamismo da evolução não se restringe à biologia. Abarca desde o simples(?) *quantum* de energia à inteira totalidade deste cosmos – com tudo o que se desenvolve nele. Ao tempo, foi um rasgo inaudito<sup>34</sup>. A sua proposta deixou de ser novidade. Conduzia da litosfera (a das 'pedras': inanimada) à biosfera. E à psicofera, e à sociosfera. E à noosfera (do gr. *nous*: intelecto). Indo as 3 últimas ainda em fase muito imperfeita. Uma perspectiva unificante de todo

o ‘nosso’ cosmos. Foi uma intuição genial. Quer em tempo quer em complexificação e convergência (na linguagem de Teilhard), tem sido um desenvolvimento, antes inimaginável.

A este movimento organizativo Teilhard chama ortogénesis. Mas não a significar uma linha ‘recta’. A evolução avança à *tâtonements*: a sondar oportunidades. O que dá, também, em inúmeros becos sem saída. Mas o jesuíta francês, paleontologista reconhecido no meio, não fica por aí. A dinâmica evolutiva não se confina à natureza. Prossegue no âmbito do espiritual. E no plano sobre-natural. As várias ‘esferas’ (supra) convergem na Cristosfera. Para Teilhard, toda a criação-evolução está em processo de «Cristificação». Aqui, é um crente a apelar a uma intuição da fé. Todas as criaturas a confluem para o Cristo Glorioso. O «Ponto Omega», como Teilhard Lhe chama (cfr. BC 540-550) em eco à compreensão de Paulo: «Tudo o que há no céu e na terra, Deus o quer conduzir para Cristo» (Col. 1, 20). O hino da Carta aos Colossenses é precioso. Bela e grandiosa perspectiva.

Como mundividência total de um crente cheio de entusiasmo. A meditar a fundo a fé e esperança do NT. Mas temos de anotar: Para cientista, é uma abordagem um tanto visionária. E como tal, insuficiente em termos de solidez científica. E não esclarece a questão que temos ventilado. Admiro Teilhard, mas vejo-o como um ‘poeta’. Nisto faz-me lembrar Platão. Quando não pode demonstrar as suas propostas, deixa-se arrebatado. Não tinha de o fazer. Um palpite não é uma prova. Nem a filosofia nem a teologia precisam de exorbitar. Nenhum saber pode dispensar uma metodologia sólida.

Venho a apontar perspectivas que podem articular-se com as suas. Porém (julgo) com outra exigência metodológica. E filosófica. E quer-se que tudo isso só possa concluir no homem? Se não há fundamento seguro para tal restrição, não cabe afunilar horizontes. Contudo esta prevenção não autoriza futurologias *ad hoc*. Por mim, prefiro perguntar na negativa:

E por que não haveria a evolução de prosseguir para além do homem? Neste planeta. Na galáxia. Ou além deste cosmos<sup>35</sup>. «É tão grande o mundo de Deus» e o seu dinamismo. Neste contexto, agrada-me pôr em destaque um padrão de antropologia que reputo notabilíssimo. Embora seja fácil passar despercebido. Como Copérnico, temos de ir além das habituações. São precisos como que olhos de criança. Ainda não marcados pela acomodação das ideias-feitas. É assim que a criança ajuíza daquilo que os adultos (já) não vêem. Será bem lembrar que toda a *de-cisão*, se o é, representa um *corte* – e uma ousadia. Antes de mais, sobre si mesmo. Requerem-se razões válidas.

Mesmo assim, ainda quando a opção seja objectivamente errada, quem a *ousar* com coerência pode entrever-se – na dimensão de *sujeito*: No acto de *se* exercer a si, realiza de maneira sua a perfeição-*ser* que lhe é dada. Pode ser até sujeito pecador – mas é sujeito de si. Sem este *passo*, não há acesso ao humano. A ‘crise’, implicada na decisão, é a ‘condição de possibilidade’ do *despertar*<sup>36</sup>.

A meu ver, a convicção subjacente ao texto de Gén. 3 consegue a proeza magistral de conjugar dois planos *estruturantes*. Que ainda hoje não aprendemos a articular bem. A saber: 1) Está construída na base da concepção antropológica que refiro; 2) E afirma em simultâneo (se bem que sob figuração ideal) que a *naturalidade* do homem pode – e é chamada a – convergir com a *Centralidade* do Divino. Uma síntese de grande mérito. Que é simultaneamente uma proposta programática – para a inteira

humanidade. E isto, não à maneira de discurso conceptual, mas incarnada existencialmente. E embora se apresente a coberto de uma “inocência” (esboçada como) pré-existente à *crise*, não parece que tal inocência comporte a condição (de possibilidade) nem da ‘crise’ nem do ‘despertar’<sup>37</sup>. Para que a ‘crise’ e o ‘despertar’ se dêem, tem de haver já a experiência da ‘naturalidade’ do homem e a *carência* da ‘Centralidade’ do Divino. Aquela, com as fragilidades inerentes à contingência; e esta, com o distanciamento óptico que necessariamente distingue ‘o relativo’ e *o Absoluto*. Só por esta (dupla!) distinção se pode dar, e tem de dar, a possibilidade de crescer. E o processo de evoluir.

Vê-se pois que se trata de uma apresentação (simbólica) retroactiva – sobre a auto-experiência do humano. Mas é uma abordagem que já traduz um intuito manifestamente proactivo. Como projecto-vocação integral (4.1). O que define o conceito de ‘humanidade’ é o crescimento (concreto) e a auto-responsabilização – *desde* os esquemas da hominidade – *para* a autonomia do humano. Obviamente indissociável de opções sólidas. E portanto de maturidade, e de rupturas. A mensagem antropológica é deveras genial. E proactiva é também a proposta teológica. E isto, quer o tomemos como aplicável em sede de humanismo, quer com o significado bíblico-teológico. Anúncio do Dom, dinâmico, da «Cristificação».

Perguntávamos pela amplitude do horizonte. *Aí está*. 1) Filosoficamente: A inteligibilidade não pode deixar nada de fora. 2) E teologicamente: Posto que a criação mostra muito mais inteligibilidade e realidade do que só a do homem, então o Desígnio do Criador por certo que a abrangerá toda, no seu conjunto. Embora nem toda tenha de ser ao modo que se dá na Terra.

## Notas

<sup>1</sup> Que adaptei levemente. Também Brecht teve as suas contradições. E toda a gente. Mas ao dramaturgo não podia escapar a responsabilidade de cada um, e de todos. Seleccionei uma quadra de significado universal.

<sup>2</sup> Quem julga que o assunto, por ser relativo à opção pela *humanização*, tem apenas a ver com os doutrinadores da “moral” ou pertence só à esfera das religiões não terá noção do que está em jogo. Além de deixar transparecer deficiências culturais lastimáveis. Como essa de confundir moral e religião.

<sup>3</sup> Não estará a fase actual a entrar numa daquelas etapas críticas em que a linha da evolução começa a inflectir? Deixando quebrar trilhos precedentes e dando lugar a outras aflorações do impulso evolutivo. Imprevisíveis, no âmbito que nos concerne.

<sup>4</sup> Baste lembrar os sucessivos equilíbrios e desequilíbrios e reequilíbrios ecológicos. Da atmosfera primitiva, à atmosfera de oxigénio controlado que tem sido, e à atmosfera saturada de CO<sub>2</sub> que vai sendo.

<sup>5</sup> Quem não viu senão o Nietzsche panfletário não conhece Nietzsche. Cfr. *DQN*, 300-420.

<sup>6</sup> São vulgares as interpretações do darwinismo em base apenas *factualista*. É comum nelas a ausência do conceito de ‘teoria científica’. Em geral, conotam concepções, mais ou menos superficiais, de materialismo. Nem se preocupam de dar razão do dinamismo empírico, e filosófico, do processo da evolução. Entre o grande público, esta falta de análise metafísica pode passar despercebida. E até da parte de cientistas. Mas a nível de disciplina intelectual, são omissões lastimáveis. Construções sem alicerces.

<sup>7</sup> O qual sempre recusou outros aspectos do real que não os de perfil quantitativo. O nome é explícito. A marcha triunfal da ciência mecanicista ao longo de 3 séculos deve-se ao sucesso da metodologia que empregou, não às suas concepções do real. Só a descoberta da física quântica (Max Planck: 1858-1947) viria a pôr em causa essa visão geométrico-mecânica. Simplificadora. A teoria de Planck foi o início da física contemporânea. Mas ele não lhe apercebeu o carácter radicalmente inovador.

<sup>8</sup> Na versão ‘leve’: «Se as leis da natureza e as constantes físicas – tais como a velocidade da luz, a carga eléctrica do electrão, a constante gravitacional de Newton, ou a constante de Planck da mecânica quântica – fossem diferentes, o curso dos acontecimentos que levaram ao aparecimento dos humanos nunca teria ocorrido. Sob outras leis e constantes, os átomos não se manteriam unidos, as estrelas evoluiriam demasiado depressa para dar

tempo à vida para evoluir nos planetas próximos, os elementos químicos que compõem a vida nunca teriam sido gerados[,] e por aí adiante. Leis diferentes implicariam a inexistência dos humanos». Os defensores das versões 'fortes' são mais explícitos: afirmam «que as leis da natureza e os valores das constantes físicas foram estabelecidos (não perguntemos como ou por quem) *de forma* a permitirem, eventualmente, o aparecimento dos humanos. [...] Deste modo ressuscita-se o velho conceito de que o universo foi concebido para nós». A força gravitacional varia na razão de  $1/r^2$ : mas se variasse, digamos, na razão de  $1/r^4$ , «as órbitas não se fechariam; após milhares de milhões de revoluções, os planetas descreveriam uma espiral fechada» precipitando-se no Sol; ou uma espiral aberta, arrefecendo perdidos através do espaço. C. Sagan, *O ponto azul-claro*, vers. cit., pp. 34-36. Sabe-se que bastava uma alteração de 4%, para mais ou para menos, no valor de  $\alpha$  para impedir por exemplo a formação de átomos de carbono e de oxigénio. E por conseguinte a estruturação da vida como nós a conhecemos. Em física,  $\alpha$  é o símbolo da chamada constante de estrutura fina. Se ela é mesmo 'constante' em todo o cosmos ou se varia segundo regiões (e factores) diferentes do espaço, é assunto que foi ultimamente posto em debate a partir de observações recentes. A confirmar-se o caso, a visão actual do cosmos pode vir a ser objecto de uma grande revisão. Também quanto ao tema vertente: a hipótese do princípio antrópico. A *phüsis* não cessa de nos surpreender, pelo inesperado.

<sup>9</sup> Não é raro haver intuições cuja fecundidade prevalece para lá do que foi intuído pelos seus pioneiros. Pode ser o caso aqui. Supunha-se no passado que a opção finalismo/anti-finalismo derivava sobretudo de um posicionamento filosófico. Reconhecido ou não. John Cairns porém mostrou, desde 1988, que as bactérias podem responder ao seu ambiente com mutações variadas, inexplicáveis de outro modo. E não é só a selecção que se mostra devedora a estímulos (casuais) do meio (4.2). São as próprias bactérias que mostram um genoma diversificado. Que lhes alarga (aleatoriamente) a variabilidade genética. Estatisticamente obtêm assim mais hipóteses de adaptabilidade e descendência. Será este o processo pelo qual os micro-organismos se tornam mutantes. E resistentes não só aos anti-bióticos como às variações do meio. Em ambiente natural, ou de laboratório. Se não, como podia, por exemplo, a *Eschericia coli* (de novo tão falada) transitar do ambiente bucal (ainda rico em oxigénio) e sobreviver noutros tratos do sistema digestivo? E assumir a virulência que tomou em certos casos. E como esta, as outras bactérias. Numa situação infecciosa, ou contra-infecciosa. Sem cérebro sem sistema nervoso, sem núcleo sequer, mostram-se capazes de adoptar as mutações necessárias para sobreviverem e assegurarem aos seus 'genes' a resistência às alterações do novo ambiente. A inferência do finalismo *não* releva só de interpretações de carácter filosófico.

<sup>10</sup> Não há que temer o nome de metafísica. Aqui, está a designar a premência de *seriedade* que toda a gente pode descobrir no fundo de si. Quando consente em reparar nele. Pode insinuar o que Pascal chamou *esprit de finesse*. A densidade do *dentro*: que não se esgota nas particularidades de mim. É tão intransmissível como incontornável.

<sup>11</sup> Nem todos estão familiarizados com o uso de conceitos filosóficos, indispensáveis para se abordarem questões com incidência científico-filosófica. Para as quais a abordagem empírica é insuficiente.

<sup>12</sup> O pó da memória voa mais leve que o pó do deserto. Se até na relação (dita) pessoal – «Saúde eterna, que pouco duras!» (F. Pessoa) – quanto mais a nível de “arqueologias” evanescentes.

<sup>13</sup> Mesmo com as adaptações e requisitos indispensáveis: *mutatis mutandis*. Ao menos em termos de estética cognitiva, era atoa. Mas a hipótese irá ficar mero passatempo de vindouros distantes.

<sup>14</sup> Um provérbio alemão que gosto de citar reza assim: “Deus dá-nos as nozes, mas não as parte”.

<sup>15</sup> Pode não ser desse modo. Com efeito, a organização cladística sugere que os orangotangos estão mais afastados dos gorilas e dos chimpanzés do que da espécie *homo*.

<sup>16</sup> É significativo que estes sufixos em *-uro/a* sejam, em latim, participios  *futuros*: ‘o que *há-de* ser’.

<sup>17</sup> E mesmo estas, em regra, com o veto dos países habituados a procederem como querem.

<sup>18</sup> A teoria marxista da luta de classes tem aplicação em âmbitos mais vastos do que Marx e a ortodoxia marxista, e a anti-marxista, podiam ver. É uma constante geral. Que os neoliberais se encarregam de confirmar. Potenciando-a quanto podem, e os deixam.

<sup>19</sup> Mostrei no livro *O Deus que não temos* que muitas dessas “capas” não são isentas de ambiguidade.

<sup>20</sup> As práticas que levaram à crise financeira mundial (2008, crise *sub-prime*, e seguintes) têm sido uma amostra expressiva. Mas não a única. O que chamam a história pulula de coisas dessas. A denúncia de Marx não esgotou o tema.

<sup>21</sup> As sociedades contemporâneas dão vulgarmente a imagem de teimar em não o reconhecer. E, naturalmente, as consequências vão agravando a deterioração. É uma evidência social e cultural.

<sup>22</sup> Que é real. Este impulso de auto-afirmação é conhecido em organismos dos mais primitivos. É pois um impulso que é muitíssimo anterior ao que as culturas do final do AT ou de raiz cristã reuniram sob a designação geral de “culpa original”. O tema é mais delicado do que se julga.

<sup>23</sup> Abordei o tema no ensaio *Sobre as ideologias do século XX* (in “Estudos Teológicos”, 11 (2007): «O poder como tal torna-se incapaz de se auto-controlar. [...] É pois impossível confiar *a priori* na ‘inocência’ do poder». Cfr. *UVM*, p. 23.

<sup>24</sup> As leões e os golfinhos caçam em grupo; mas o ‘leão’ come à frente de todo o clan. Quando os homens se organizam em *lobbies*, *gangs*, etc., não é só pelo alimento. Onde o hominismo prevalece sobre o humanismo, a regra é a mesma como se vê.

<sup>25</sup> Aflori o tema em *PJOB* pp. 489-514.

<sup>26</sup> Por efeito das possibilidades bio-tecnológicas que a evolução lhe possibilita desenvolver. Os incondicionais da lei de Murphy reforçam: Para isso a evolução o dotou de uma imaturidade especialmente proporcionada à incongruência e à destruição. A lei de Murphy (o sr. ‘toda-a-gente’) anuncia: Se qualquer eventualidade é possível, ainda a pior, mais tarde ou mais cedo ocorre. Isto é: Se uma coisa pode correr mal, chegará a correr mal. E, quiçá, na pior altura. Por sob a ironia, merece atenção. Falei disto em *PJOB*.

<sup>27</sup> A colagem da modernidade às interpretações do darwinismo em base só factual deixa à vista a ausência de uma análise filosófica aprofundada. Daí a conotação materialista. Ficam-se por uma concepção apenas de superfície. Sem dar razão do dinamismo de toda a evolução.

<sup>28</sup> Por trás do designativo, vai um historial de séculos. Social-económico, ideológico-financeiro, doutrinário-filosófico, e até individual-religioso. Sim, o da teologia liberal foi um ‘paradigma’. Ideológico. Ainda não deixou de ser. Felizmente, é-nos dado viver num tempo em que já é possível dar por isso. Alguns vão vendo, outros não. (Grafar *paradigma*, por ‘paradigma’, foi de início simples gralha de digitação: mas ia eu deixá-la perder?).

<sup>29</sup> Que a cosmologia vai descobrindo, com admiração crescente.

<sup>30</sup> Não é de pensar que um filósofo ou um teólogo, com alguma noção dos avanços da ciência, afirmem que por exemplo as constantes fundamentais da física, tais como se conhecem, são o resultado de uma opção directa do Criador. Era uma pergunta, persistente, de Einstein. A aritmética corrente, é *uma*. A geometria euclidiana, é *uma*. Hoje sabemos que há outras. E a outras escalas. Resulta arriscado canonicizar alguma delas sob o estatuto de “verdades eternas” ao modo platónico-agostiniano (5.1). Aliás a pergunta vale também para as grandes teorias científicas. E para a definição das leis “absolutas” em que as intuições geniais dos seus inventores as exprimem. Tudo isso, são tentativas de interpretação: de mentes finitas. Segundo parâmetros, geniais sem dúvida, mas relativos. É imprescindível que se tenha alguma noção do carácter *relativo* de tudo o que é contingente. Como seria possível aceitá-la quanto às tentativas de um Einstein (e a outras que vierem a ser propostas), e recusá-la a respeito do Absoluto como tal?

<sup>31</sup> Temos porém de descontar a (sua) suposição, *naïve*, de que o ‘homem’ pode ser mitificado. No caso, o homem trabalhador, marxista. É um engano rotundo. Como se algum homem intra-histórico pudesse alguma vez ser capaz de se elevar a um porvir perfeito! Cá está, outra vez, a pretensão a um trono mítico. É desoladora a facilidade com se cai nesta ingenuidade. Tenho vindo a contestá-lo por vários ângulos.

<sup>32</sup> Não podia saber do evolucionismo. Só apresento uns tópicos breves: não é o nosso tema.

<sup>33</sup> A citação será mais conhecida pelo recorte literário do que pelo brilho da sua profundidade. É esta que importa. Onde Pascal escreve «secret impénétrable», estive para verter por ‘mistério’. Era mais explícito.

<sup>34</sup> Para um cientista; e, mais ainda, para um católico de grande religiosidade como foi Teilhard. Era o tempo em que a teoria evolucionista era tida como suspeita aos olhos de teólogos e de autoridades religiosas. Hoje, ela exprime uma concepção básica generalizada entre o grande público.

<sup>35</sup> Como anotei (1.1), não é possível excluir (ou afirmar) *a priori* que não pudessem ter surgido em regiões remotíssimas do espaço outros cosmos, totalmente independentes deste nosso. Tão longínquos que nem o mais leve indício (físico) de algum deles pôde ainda ser detectado. O que não impede a hipótese levantada no texto. A atitude espontânea é supor que o “nosso” é o único cosmos. No entanto a lição de Copérnico, e Darwin, e Einstein, e Planck, etc. não sustenta a espontaneidade do hominocentrismo. E há outras concepções. Assim como as células se compõem de moléculas, e estas de átomos, e estes de partículas sub-atómicas, e estas de quarks, e por sua vez as células estruturam-se em órgãos, e estes em organismos, e estes em sociedades... E assim como as moléculas formam agregados físicos, e planetas, e sistemas planetários, e galáxias, e grupos de galáxias, e todo um cosmos... Quem sabe se este esquema não se prolonga mais? Não passará nunca de uma pergunta. O nosso cosmos, juntamente com (talvez muitos) outros a integrar um “espaço de nível 2”, e os (muitos) deste nível a compor um outro de “nível 3”. Etc.. A visão *pré-copernicana* já mostrou que *não* é o modelo da estruturação criativa. Mas um modelo do tipo “caixas chinesas” (umas a incluir outras), até onde iria? Que sabemos nós? Pascal teve alguma suposição a este respeito quando ironiza: Queriam saber pela Escritura sobre o grande número das estrelas. [Deitando contas pelas menções da Bíblia], «diziam: ‘Não há senão 1.022’. [...] *Ô présomptueux voici un trait délicat!*» (P. 266). É assim com tudo o mais. Quem ignora que não sabe, acaba a presumir saber.

<sup>36</sup> Podemos vê-lo apresentado com fino recorte em Gén. 3. Num quadro de mestre, em poucas linhas, compendia-se um grande tratado de antropologia. A esta luz, o facto de esse texto ser lido em chave negativa tem constituído um empobrecimento cultural muito difícil de recuperar.

<sup>37</sup> Fenomenologicamente, não parece.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 4 UMA CRIAÇÃO FRAGMENTÁRIA?

*«Se tudo estivesse determinado,  
nada seria possível.»*

P. Vendryès

Há na *phüsis* inumeráveis formas de auto-organização, como é patente. Um leque variadíssimo, de grande complexidade mas extremamente organizado. Não há molécula que não resulte da combinação de átomos. E estes, de partículas sub-atómicas. Lembremos os hadrões. Por sua vez, constituídos de qualquer coisa de energético a que se deu o nome de *quarks*. Como se definiram as respectivas massas, e se equilibram as cargas eléctricas de tudo isto? Um mundo de perguntas, e de mistério.

E se nos voltarmos para as formações macroscópicas, temos as moléculas a coagregarem-se. Por exemplo, as de H<sub>2</sub>O a coalescerem e a formarem uma gota de água. E as gotas, um fio de água. E estas ao convergir organizam-se numa pequena corrente. Um córrego incipiente. E da regueira chega-se à levada. E a uma amostra de regato. Ou a um ribeiro. Que pode abrir um sulco. Mesmo em pedra dura. E tornar-se um rio. Caudaloso talvez. Capaz de cavar um vale profundo, e desfazer montanhas. E as gotas de água vão dissolvendo substâncias químicas e reagindo com elas. E desagregando aglomerados físicos, proporcionando um meio exterior em que podem combinar-se com outras. Originando moléculas maiores, e mais complexas. A água, e todos os outros agentes físicos e químicos – tudo isto está presente na evolução cósmica. Das macromoléculas, algumas (ou alguns segmentos) delas vieram depois a obter propriedades reduplicativas. E vieram como? A natureza pulula de processos desses. Que as ciências tentam explicar, mas de que não sabemos dar conta.

Não era ainda a vida. Mas em alguns casos, de maior acumulação e complexidade, veio a tornar-se um passo para o surgir dela. E tudo isto, é também evolução. Física, química, etc.. Sempre em movimento, só aparentemente invariável (e em escalas de tempo muito curtas). Na realidade a vida é sempre inovadora. A inter-relação foi proliferando. Aleatoriamente. Mas em complexificação crescente. Também aleatória: segundo as circunstâncias. E a auto-regulação igualmente. E sobretudo já na fase biótica. No imenso complexo que se ia desenhando, nem todas as circunstâncias são igualmente propícias a qualquer desenvolvimento. Um condicionalismo que irá continuar a configurar também as oportunidades da biosfera. Quando chegar o tempo



delas. Não há carris pré-estabelecidos. Isso era no, suposto, pan-logismo de Leibniz (1646-1716). O ambiente condiciona os viventes, e estes condicionam o ambiente. É esta a regra da *phüsis*. E a da vida. Por este ângulo, não cabe estabelecer um hiato entre ambas as regras. Em suma: Quem observasse sem *parti-pris*, podia ver que a criação não procede ao modo do fixismo.

E é visível que há saltos. São de considerar sobretudo os saltos qualitativos. A que se devem, e como se organizam? É o mesmo perguntar, sem saber responder. Se o patamar físico não abrisse às possibilidades da química, nunca se teria passado da mera agregação/desagregação neutra. Quantitativa. E se o patamar químico não se elevasse ao nível biótico, era o deserto de um cosmos *vazio* – e para nada. E nesse caso, fantástica!, mesmo a riqueza das perfeições pré-homínicas, que função poderia ela constituir na dinâmica de todo o processo criativo? Bem pouca. Variação, molecular ou outra, só para ser variação? Orgânica física, química, biótica, sem nenhum cientista que a revelasse e admirasse? Não levava a nenhum sentido. Uma tal hipótese seria certamente ‘truncada’. A perfeição, pelo facto de o ser, afirma-se. E manifesta-se. Mas só cabe falar de ‘manifestação’ – se houver consciência(s) que lhe perceba(m) o manifestar-se. Kant viu, e bem, que os fenómenos (a ‘aparicação’ de algo-que-aparece) não contam por si. Contam para a consciência que se der conta do aparecer da aparição<sup>1</sup>. Por conseguinte: Se há perfeições corpóreas, segue-se que o sentido delas requer alguma consciência (corpórea) que as aperceba enquanto perfeições. Poderia o sentido das perfeições bioquímicas ser *só* o de satisfazer as carências bióticas dos viventes infra-homínicos? Fácil de dizer, mas difícil de aplicar. Equivale a perguntar se a auto-organização bioquímica e biopsíquica até ao nível do homínico (infra-humano) teria condições de justificar por inteiro toda a realidade cósmica. Isto é: À margem de alguma integração com criaturas capazes de consciência reflexiva: intelectiva. Aí temos o ‘princípio antrópico’ a aflorar. Em alguma vertente, ainda que não fosse a do homem.

Muitos cientistas evitam este tipo de questões. Acham-no descabido. E no quadro de algumas áreas de investigação, talvez seja. Só que a pergunta acerca da razão-de-*ser* dessas perfeições já envolve níveis anteriores. É uma questão que se põe a nível da necessidade, que temos, de *entender*. Até os animais precisam de reconhecer o seu meio. Necessidade já requerida pela exigência do viver quotidiano. E do próprio mester científico. Todos exercemos modos de conhecimento que tornam imprescindível (tenha de haver) alguma razão para tudo se mostrar aí como está. Se *nos* entendemos com isso aí – e o quotidiano tal como a ciência e a técnica não deixam dúvidas a este respeito – é porque esta ‘condição de possibilidade’ se verifica realmente. Não é portanto uma condição só subjectiva. Esta precisa de se apoiar num *fundamento* inerente a isso que-*é*-aí, e se torna presente aos conhecentes. Para o homem, trata-se de uma condição ‘transcendental’. Quer dizer: Se conhecemos de algum modo, verificável, podemos estar certos de que isso tem por condição própria alguma inteligibilidade. Que no entanto pode não ser perfeita. Ao nível do finito não é. Uma factualidade de tal modo bruta que excluísse *toda* a razão-de-*ser*, tornava-nos impossível lidar fosse com o que fosse. Mesmo no quotidiano mais vulgar.

Qual a razão-de-*ser* desta inteligibilidade? Cada um responderá como lhe parecer mais entendível. Eu considero que a mera co-agregação de automatismos auto-organizados seria ainda uma criação ‘truncada’. Quero dizer: Sem o re-conhecimento

que só a consciência intelectual (corporal) pode prestar, tudo o mais no nosso planeta, ou no cosmos, ficava onticamente injustificado. Estarei acaso a desdizer-me? A fazer reverter para o homem um papel (e um destaque) “definitivo”? A mostrar o homem afinal como imprescindível (nesta criação, deste planeta). Costuma ser a conclusão mais comum. Mas repare-se que o cap. anterior não finaliza necessariamente no homem. Temos aqui vários temas a analisar. Por atitude de vida e por método, não gosto de iludir as questões.

#### 4.1 Constância e dinamismo

Por andar com esta temática em mente, fui sensível ao livro de J. Lorigny. O estudo dos ‘sistemas autónomos’ tem sido dos avanços notáveis da ciência recente<sup>2</sup>. Num passado ainda próximo, não recebiam atenção específica. Há sistemas autónomos no campo da *phüsis* (o físico, o químico, o biótico, o psíquico, o social, o auto-organizativo), e nas variadíssimas frentes de intervenção do homem. Sistema autónomo é aquele que comporta uma descontinuidade entre o *input* e o *output*. Uma quebra entre a ‘determinação’ recebida e a actividade que introduz na esfera englobante. Esta quebra da uniformidade é afinal um ‘mais’ (sobrecrescentado), ou um ‘menos’, que modifica o curso vigente. Significa portanto um desnível entre as influências do meio (prévio) e as consequências subsequentes à acção. E porque estas não são (totalmente) determinadas pelo momento *a*, temos que o sistema se comporta com alguma variabilidade no momento *b* e posteriores. Em linguagem mais técnica: A ‘quebra’ traduz relações aleatórias: alguma actividade independente em relação ao meio prévio.

Em linguagem filosófica: Este *mais* – que *não se faz* ‘de nada’ – requer um suporte de inteligibilidade e de realidade efectiva. A exigência deste suporte (inteligível, e ao mesmo tempo real), tem sido designada com o nome filosófico de ‘causalidade transcendental’. O médico Pierre Vendryès (1908-89) sistematizou esta orgânica com notável clareza. Ao distinguir o ‘meio exterior’ e o ‘meio interior’: estudando a lógica das relações entre ambos. «Entre aquilo que o meio exterior fornece e aquilo que o meio interior recebe interpõem-se funções reguladoras. Todas as variáveis que definem o estado do meio interior são, por estas regulações fisiológicas, tornadas independentes das variáveis que definem o meio exterior»<sup>3</sup>.

Tenho usado noutros escritos e continuarei a usar o conceito de ‘autonomia’ numa acepção densa (7.2), que atende mais à significação etimológica. Devo pois frisar bem a sua diferença em relação ao significado de uso corrente. Uma certa independência (em relação ao meio exterior) supõe, é claro, alguma autonomia. Mas *não* necessariamente no sentido de uma auto-decisão consciente de si. Há inúmeros sistemas autónomos num verme ou num insecto: respirar não é o mesmo que mover-se, ou digerir. E há imensamente mais sistemas no bio-psiquismo do homem. É uma distinção básica. Mas não é previsível que um médico (P. Vendryès) ou um engenheiro e estatístico (J. Lorigny), apesar dos seus méritos, sejam tão meticolosos na análise filosófica. Entende-se o que querem dizer; mas a sua linguagem é insuficiente. Para a minha proposta de reflexão, é indispensável atender ao enorme salto qualitativo que distingue a mera resposta devida à auto-regulação interna e a iniciativa própria de uma decisão responsável pela opção assumida. Aqui, já não se está

ao nível de um automatismo (só) espontâneo. Aqui, intervém o salto do espiritual. A transcender a *phüsis*.

As interdependências nos conjuntos sistémicos deste mundo, ou do cosmos, não são todas idênticas entre si. A par de diferenças quantitativas, ou de grau, há outras que são de ordem qualitativa. Como se acaba de notar. Não é pois admissível que se caia, ainda hoje, na simplificação de equiparar umas e outras. Pode falar-se de um polo de auto-regulação interna com repercussões no meio exterior. E pode empregar-se para isso o nome de ‘sujeito’ (em acepção larga). Ocorre facilmente, em termos de linguagem mais ou menos técnica. Mas esse alargamento da expressão, como bem se sabe, não pode identificar a condição de um tal conjunto sistémico e a condição ôntica de um agente que – no auto-exercício das suas faculdades de cognição e ponderação – toma uma decisão com responsabilidade sua.

Podemos não saber como se processam os automatismos de um ‘sujeito’ sistémico. Mas sabemos – desde logo por vivência própria – que o ‘corte’ que há na *decisão* não é fruto (só) de mecanismos bioquímicos ou biopsíquicos. Se no caso do homem se fala só desses automatismos, aí sei que ainda não estou a referir-me ao humano. No *humano* (como se mostra nestes primeiros capítulos) não há só interdependências funcionais. Há uma *diferença*, que decide de tudo isto.

Se em termos de análise matemática se chamar aleatória a uma decisão como a que acabo de referir, aí a análise filosófica tem que ser mais ponderada. É conhecida a importância da análise em matemática; mas muito mal nos iria/irá a todos se um sujeito – no auto-exercício de ‘actos *humanos*’, como seja a *decisão* assumida com responsabilidade própria – for reduzido apenas a abstracções matemáticas. Há muitas situações em que são lícitas abordagens abstractas; mas um ‘humano’ nunca é uma abstracção. Apesar de as ciências, e as filosofias, terem sido construídas à base de abstracções<sup>4</sup>. Há uma especificidade própria da pessoa humana.

Pobre da cultura que não o perceber. É este um dos maiores desafios que se põem ao tempo de agora. Reduzir os homens a uma massa anónima. Cada um diluído no número, multitudinário, ou na colectividade. Reduzir os cidadãos, concretos, a uma sociedade unidimensional. Caberá chamar-lhe civil (do lat. *civis*: cidadão)? Em sociedades assim, e hoje são todas!, o “conjunto” conta como conjunto abstracto, mas os indivíduos não contam (por igual) como tais. É evidente que isso não pode exprimir, e respeitar, o humano como pessoa<sup>5</sup>. Ou se vai na linha da transcendência, ou não se vai.

A auto-regulação do ‘meio interior’ (ao sistema) pode parecer uma simples articulação gerada em *feedback*. Mantida dentro de certos parâmetros, funcionais, pela mera ausência de condições efectivas (caso ultrapasse esses limites). “Simples”, em processos apenas da *phüsis*. Porém os processos quânticos estão muito longe de ser simples. Se são condições *sine quibus non*, percebe-se que a auto-regulação é mais pela negativa. E só indirectamente positiva. Mas é difícil (julgo eu) explicar apenas por essa via os grandes sistemas de complexidade abrangente. Tudo isto está dependente de processos autónomos de outro fôlego. Tais como o equilíbrio do conjunto hidro-atmosfera, a moderação do vulcanismo e da salinidade marinha, a ‘normalidade’ dos movimentos tectónicos, e das correntes oceânicas, e o sistema planeta-ecologia geral, a (relativa) estabilidade da obliquidade do eixo terrestre, a inter-acção dos homens e do clima, etc., etc.. E é ainda muito mais difícil entender a *auto-regulação* interior dos sistemas

bióticos. Sim, o de cada vivente. Mesmo os mais elementares. O que não dizer dos mais complexos!

O sistema energético metabólico: o anabólico e o catabólico. Incluído o sistema nervoso (o central e o periférico) e os sistemas endocrinológicos. Cada qual com a sua especificidade. E o dos ritmos bióticos. O isotérmico, o circadiano, o sazonal, o reprodutivo, etc.. A duração de cada vida. Para enumerar, basta distinguir. Difícil, seria explicar. Pequenas-grandes maravilhas. A que nem se dá atenção: enquanto a sua auto-regulação se mantiver normal. Funcionam. Não sabemos como. Até que o seu equilíbrio, ou resistência, se rompa. Por eventual quebra da cadeia alimentar (quem responde por todas as fomes causadas no planeta?). Esgotamento das reservas vitais, ou da longevidade típica (própria?) de cada espécie. Ou por acção de factores do meio exterior. Onde levará o aquecimento global? Ou um asteróide errático, se colidir com o nosso planeta. A atmosfera terrestre e a de Júpiter, o pára-asteróides dos planetas vizinhos, não asseguram protecção completa. Quantas alternativas pendentes! O tempo em que Newton anunciava a “mecânica celeste” era mais tranquilo (ignorância geral), mas não mais seguro. Vamos vivendo. Enquanto dermos por isso. Ora bem:

Mas se há *auto*-regulação, há também a função que lhe é inerente: a estabilidade e continuidade de condições do meio interior. E a sua adaptação dinâmica às solicitações, variáveis, de ocorrências mais ocasionais. Sejam elas internas ou resultado do meio exterior. Dito de outro modo: Há uma certa constância – dinâmica. Num vivente individual, micro ou macro, ou num conjunto social de viventes. No extremo, a hominidade como um todo. Ou a biosfera, sincrónica: a actual. E a continuidade, feita de oscilações, no meio exterior que é o planeta como um todo. E sabe-se lá que mais. Tem funcionado, desde há milhares de milhões de anos. Em evolução: *diacrónica*. Melhor ou pior, tem funcionado: sem intervenção de vontades categoriais. Porém, à medida que a hominidade avança, esta intervenção de ‘sujeitos’ está a pesar cada vez mais.

De si, a diacronia factual não constitui nenhuma certeza de que o porvir vá manter-se. E crescer. Na corda bamba do contingente (3.1), não há a mínima garantia de que o equilíbrio não possa romper-se. Em múltiplos desequilíbrios. Mais parcial ou global, o desastre é possível sempre. E pode chegar a incontrolável.

A inter-acção em continuidade dinâmica tem sido estudada. E aplicada, com sucesso, em sede de formalização matemática. Confirma-se que um *todo* não é constituído apenas pela soma das suas partes. Como Platão sabia. A articulação, o auto-dinamismo, integração, auto-regulação e, portanto, alguma inteligibilidade – sentido do todo – são hoje uma evidência. Há ciências, como a cognítica teórica, que o procuram estudar. O neologismo não está a sugerir que os elementos de um ‘sistema’ sejam dotados de cognição própria, consciente. Mas exprime o reconhecimento da objectividade efectiva deste sentido, ínsito – de que dá mostras a adaptação sistémica. A ‘lógica de sistemas’ tenta conhecer estas conexões. Que obedecem a um conector elementar do tipo ‘SE [condição], ENTÃO [consequente]’.

A concepção da física ‘clássica’ – a ditar que todas as leis da *phüsis* são determinísticas – não é só *incompatível* com a física quântica. A visão mecanicista correspondia à sensibilidade de uma época: era a forma-de-pensar do racionalismo científico, a alinhar com a forma-de-pensar do racionalismo filosófico. É também *incompatível* com o dinamismo dito moderno: Auto-estruturante e auto-articulado, segundo relações aleatórias<sup>6</sup>. A ideia de uma criação fixista, não pode caber na actual visão do

mundo. A nossa questão é a de tornar entendível *isto* (que foi resumido ao de leve), mediante um quadro filosófico – metafísico – consistente.

#### 4.2 Um paradigma fechado, ou aberto?

Como é que uma bactéria, por exemplo, se move e procura um ambiente mais rico em nutrientes? Quais os factores que ditam a sua locomoção e resposta? Naturalmente, graças às permutas químicas, etc. com o meio (cp. cap. 3 nota 9). «Em presença de um meio exterior cuja composição varia aleatoriamente em cada instante», quimicamente atractivo ou repulsivo para ela, «a bactéria responde por um comportamento contra-aleatório de regulação do ritmo das [suas] viragens». Se a situação ambiental lhe é favorável, segue em linha recta; se não, vai em zig-zag até deparar com um ambiente mais favorável. «O ritmo das viragens não é constante. É função das condições do ambiente que a bactéria atravessa». O quimiotactismo determina o modo diferente de rodar os flagelos, e assim a locomoção da bactéria. Quer dizer: Para este autor, «o determinismo exterior, no caso o da física e da química do meio ambiente, [e] o determinismo interior, o das cascatas bioquímicas rígidas do sistema de regulação contra-aleatório», impõem a resposta ‘autónoma’<sup>7</sup> (4.1). É pois uma visão determinista, a que acaba de ler-se (cp. nota seg.).

Mas será raro descobrir-se uma bactéria isolada. Em regra formam colónias. Estruturadas. Inter-agem umas com as outras por milhares, adaptando-se em coordenação colectiva eficaz, consoante as condições do ambiente. Inteligência (= capacidade de adaptação) espantosa, a nível físico e bio-químico. Por vezes, nas espécies certamente mais evoluídas, em conjuntos de grande beleza (para o observador). Micro-arabescos que, é claro, não visam o efeito estético mas a funcionalidade biótica. Viventes que não dispõem de núcleo celular, e nem, muito menos, de sistema nervoso cerebral estão no entanto apetrechados com um genoma que serve as conveniências da sua individualidade e socialidade colectiva – e se inscreve na dinâmica do grande processo evolutivo. Na *phüsis*, o ‘espantoso’ é normal. Esta adaptabilidade e êxito revela uma riqueza muito mais fecunda do que o ‘simples’ arranjo estético<sup>8</sup>.

Embora este exemplo empírico respeite a um microorganismo, devo notar que estamos perante uma abordagem macroscópica. Não vem ao caso aplicar aqui a observação crítica que fiz na alínea precedente. A esta escala, a análise biológica não se adentrou ainda até ao nível da biologia molecular. É uma distinção a ter presente, para não cairmos em equívocos. A auto-organização e auto-regulação celular supõe a física quântica, mas estuda as questões a outra escala. Por outro lado, a manter-se a designação de organismos ‘autónomos’, temos de compreender que se trata de uma autonomia relativa. Meramente física (e química, etc.), a revelar alguma independência em relação ao meio exterior, mas afinal comandada pelos estímulos que procedem dele. Naturalmente, há todo um leque de escalões – na escala da auto-organização interior, na complexidade das interdependências e reacções dessa autonomia. O seu *output*. Mas permanece a mesma vinculação (ou determinação) metafísica. Por mais variações e qualificações que se manifestem, temos um efeito que é adequado à (sua) ‘causa’. Os patamares auto-organizativos da matéria, são (pois não!) expressão da matéria. Para já, é isto que temos de reconhecer. Se mais adiante houvermos de olhar de outro modo, teremos de o interrogar com razões válidas.

Fica-nos por isso uma dúvida. Será que Lorigny pretende afirmar um determinismo total na *phüsis*? Seria um determinismo ôntico. Rígido: A fazer corresponder a cada efeito a sua causa, precisa. Dir-se-ia que sem a mínima aleatoriedade real<sup>9</sup>. Esta, não passaria de um procedimento cognitivo: nosso. Estamos confinados a uma metodologia limitada de abordagem, à falta de melhor. Portanto: uma posição na esteira dos físicos que seguem a interpretação dita anti-Copenhaga. No fundo, toda a realidade da matéria, até aos seus últimos componentes, seria regida totalmente por leis determinísticas. Se a ciência ainda o não pode estudar em todos os pormenores, é tão-só por força de restrições de carácter técnico. Que algum dia se resolverão certamente. Lorigny parece aderir a esta linha. Em resumo: Segundo esta maneira de entender, se não podemos estabelecer em simultâneo e com inteira precisão o momento linear [*p*] e a posição [*q*] de uma partícula sub-atômica, não é uma questão de princípio mas de tecnologia (ainda inacessível)<sup>10</sup>.

Não adianta pretender decidir *a priori* sobre questões destas. As suposições filosóficas não podem dispensar as inferências dos cientistas. Que estudam o que se mostra – mediante o que aparece (à consciência) nos “fenómenos” da *phüsis*. Não é novidade para ninguém que a posição dita de Copenhaga tem feito vencimento na comunidade científica da física. Foi pois com surpresa que dei com esta visão de Lorigny: Tinha-a por opinião já esgotada. Mas não digo que a estranhasse.

Não há francês de cultura, e nem discípulo da cultura francesa, que não mostre (numa vertente ou noutra) a sua afinidade com Descartes. É uma referência matricial. Posso admirar, mas não partilho<sup>11</sup>. Um juízo meu. Compreendo que o Descartes das «ideias claras e distintas» seja olhado como ícone de uma mundividência geométrico-determinista. Mecanicista. De um mundo cujo plano *lógico* já “encerra” todas as possibilidades do real: Segundo uma ordem lógica imutável. Numa tal mundividência *panlogista*, só o “imutável” é aceitável. E só ele se tolera. Onde é que o homem foi buscar tanta auto-suficiência, é outra questão. A epígrafe que tomei de Vendryès tê-lo-á percebido. De ser assim, tudo tinha que ser como de facto é<sup>12</sup>. Vendryès viu melhor que o seu epígono. Marcando, com finura, um distanciamento crítico indispensável. «Se tudo estivesse determinado [absolutamente, pela necessidade constitutiva da própria inteligibilidade], nada [mais] seria possível».

*A priori* a reflexão filosófica não sabe – e não pode saber – como a realidade é. Tenta interpretá-la, de modo a que faça (algum) sentido. Mas no fundo o mistério excede-nos. E sempre excederá. A convicção, se exagerada, não pode senão levar a simplificações. Lastimáveis, penosas, ou ridículas<sup>13</sup>. Reincidir nelas não ajuda. As pretensões do racionalismo (cartesiano ou outro), foram uma cegueira epocal. Mas é legítimo perceber consonâncias, depois de ter sido levantada alguma (nova) interpretação que alivie os olhos das escamas costumeiras. A qual, se devidamente estabelecida, tenha condições para fazer vencimento: até melhor proposta. A visão evolucionista do cosmos, pode proporcionar outra concepção. Condiz bem com uma visão aberta – dinâmica, adaptável a variáveis novas, probabilista, ‘autónoma’ – acerca da realidade corpórea. Salvo melhor juízo, penso que faz sentido.

Mas trata-se de um modo *nosso* de entender, ou de uma expressão (*sustentável*) do modo por que a realidade *se* apresenta? Pergunta sempre inevitável. Se o que se apresenta na consciência é

só o que “parece”, não se vence o risco da ilusão (4.0). Mas se na consciência se apresenta algo que ‘aparece’, então é possível conduzir a vida com sensato realismo. Uma atitude que condiz, também, com um entendimento pujante e confiante acerca do processo criacional. Nem as mitologias da Mesopotâmia nem o *Génesis* caíram numa visão encarquilhada da criação. Foi uma imagem triste aquela que supôs o Criador confinado à estreiteza monótona de um estereótipo *ne varietur*. O do fixismo.

E sobretudo quando hoje sabemos empiricamente da facilidade e frequência com que ocorrem mutações aleatórias no genoma dos viventes. Espontâneas. Mesmo nos genes estudados em laboratório. E nos cromossomas de animais e do homem. Não é só nos casos de trissomia 21. Os processos de auto-imunização e o crescimento da resistência aos vírus e bactérias ensinaram-nos muito. As descobertas da biologia molecular, como encaixariam elas numa visão determinista de *phüsis*?

### 4.3 O espiritual, é como?

Uma outra surpresa, da parte de Lorigny, me causou ainda mais espanto. De início. A sua maneira de entender o “espírito”. «A quantidade de informação da bactéria, medindo o seu espírito de decisão [*sic*], parece já muito forte» (ob. cit. 161). No que citei acima (4.2) e no mais que li, não julguei haver espaço para aquilo a que comumente se chama ‘decisão’. Em física é vulgar falar-se de “graus de liberdade”, por exemplo de uma molécula de gás a mover-se no meio de outras. Mas será evidente, também para o aprendiz de física, que o termo “liberdade” se emprega aí com uma elasticidade deveras equívoca. De todo imprópria (para não dizer grosseira). Inconfundível com a liberdade das pessoas e irredutível a ela. Não julgo que haja vantagem na generalização e vulgarização de tais equívocos. Penso que a linguagem da ciência deve a si mesma um esforço de rigor de expressão e de clarificação da sua terminologia. Que tem de seguir no sentido inverso ao destas confusões. A univocidade está muito longe de ser acessível a toda a linguagem dos homens; mas a equívocidade tem de evitar-se com o maior cuidado. Se os cientistas abdicam deste esforço de precisão, não se pode dizer que prestem um serviço à cultura.

A que é que Lorigny chama então “espírito de decisão”? Acho que as expressões a seguir o descobrem suficientemente. «Cada organismo autónomo possui o seu próprio espírito, a sua própria reserva de autonomia fisiológica. O espírito está localizado no próprio corpo do organismo; assenta na rede completa das suas reacções bioquímicas reguladoras. O corpo é sulcado por cascatas reaccionais contra-aleatórias, ou ‘caminhos do espírito’. Ao conjunto desses caminhos possíveis chamamos o *espírito* do sistema autónomo e ao seu invólucro espacial a *esfera* deste espírito» (ob. cit. 167 s). Numa única página, a 168, repete-se 11 (onze) vezes o termo “espírito”, sempre neste sentido material. Embora reconhecendo-lhe um alcance de outra ordem: «A esfera do espírito ultrapassa o corpo material, como uma mesa de casamento no campo ultrapassa os cavaletes que a suportam» (p. 168). Mas é ainda expressão da matéria: «Esta natureza física do espírito representa uma fantástica proeza da matéria» (167).

É bem sabido que o termo “espírito” se usa em variadas acepções. E muitas delas representam uma riqueza cultural. Ainda quando se refira na negativa. Por exemplo:



Quando ouço “Noches en los jardines de España” (de Manuel de Falla) por uma orquestra de prestígio conduzida por um maestro de renome, e acho que a interpretação não incarna o “espírito espanhol”, percebe-se o que quero dizer. Embora isso de “espírito espanhol” seja muito difícil de precisar<sup>14</sup>. Do ponto de vista musical, a execução pode ser perfeita; mas (no CD a que me reporto) a interpretação não chega a captar o “espírito”. E há muito mais casos. Em todos os géneros de música. É penoso ouvir certos/as intérpretes a meterem-se por um tema do Zeca Afonso, da Ella Fitzgerald, ou da Amália, etc.. É triste, e deplorável, quando os intérpretes nem se apercebem disso. Mesmo que tenham boa voz, se lhes falta dimensão e a vivência (da interpretação) não chegam lá, a comparação só acentua a insuficiência da tentativa.

Não há espírito sem vivência. É o espírito que a conjuga numa atmosfera de expressão – a partir de dentro<sup>15</sup>. O espírito é uma força de criatividade em comum. De dinamismo, participado: ‘comungado’. Aberto ao *mais*. Superação da espessura (materialidade) do aqui e agora. Mas superação, não é negação sem mais. O espírito retoma e trans-forma – recupera e supera – o concreto. Aprofunda-lhe a realidade, abrindo-a a outras dimensões. De relação, de significação, de inspiração. De transcendência. E por isso, o espírito é *insatisfeito*. Aberto ao Universal. Move-se na perspectiva do Todo (grego: *kat’hólon*) [cp. ‘católico’]. Em suma, é o oposto de todo o afunilamento, estreiteza de “capelinha”.

Por uma associação feliz, o termo ‘espírito’, espiritual, vem de *spirare*: soprar. Para dentro: *inspirar*; para cima: *aspirar*; para fora: *expirar*. É condição de vida: *respirar*. O mesmo ocorre em alemão: *Geist*, também está na origem do termo ‘gás’. Invisível, mas activo. Presença dinâmica. Incompatível com a apropriação singular. Todas estas referências, e outras mais, apontam para o que se chama a transcendência do espiritual. Não se deixa confinar. De si, ultrapassa os limites e as restrições. O *espírito* excede a lei. A comparação de Lorigny (a mesa aldeã do casamento) também o diz: de outro modo. Para os noivos e seus pais, a mesa é ‘biográfica’. Representa um ponto alto na vivência da família. Não são as tábuas! Para os amigos deles (os que o são realmente), a mesa não são sequer os manjares da boda. O significado da mesa do casamento transcende, ultrapassa em muito, a materialidade que a compõe. E pouco hão-de valer os “amigos” que não vejam o alcance desta esfera do espírito.

O dualismo platonista, ao coisificar o espírito como uma substância centrada em si, à maneira da massa (ou resistência) de um corpo na linguagem da física, estragou toda esta compreensão. Andamos há uns 2.500 anos a tentar (de raro em raro, diga-se) recuperar os cacos da dinâmica do *espiritual*. Ora um, ora outro. Mas tem faltado, parece-me, o principal: O sentido deste dinamismo de totalidade (incontível). A visão coisista está entranhada na cultura ocidental até à medula dos ossos (dela, e nossos). Falar do homem e da sua ascensão (acto-atitude de ascender) para o *humano* é falar do porvir do *espírito*. E ter que distinguir a todo o passo entre o que é fruto (e expressão) destas deformações dualistas, pluri-milenares, e o esforço consciente e voluntário para nos abirmos ao ‘sopro’ do *espírito*. Capaz de fazer avançar, até com ventos contrários. Mas talvez falte quem saiba hoje ‘velejar’. E não tem sido só a tecnologia a substituir a Sabedoria. Não acho que a equívocidade que aponte a Lorigny seja uma ajuda para falarmos do espírito com justeza.



Porque não julgo aceitável a cisão dualista do homem<sup>16</sup>, posso compreender que Lorigny escreva: O espírito «assenta na rede completa das suas reacções bioquímicas reguladoras» (167 s). A tal coisificação do espírito que já critiquei é que tem feito imaginar o espírito como se fora uma superestrutura. A pairar (não se sabe como) por cima do organismo corporal do homem. Como “coisa” à parte. Sei lá?, à maneira do nevoeiro a sobrepor-se à paisagem. Nada teriam a ver um com o outro; mas, por qualquer arcano inexplicável, têm de coabitar. Como irmãos que cultivam as suas diferenças. Se foi isso que Platão e Descartes viram no homem, viram pela rama. Para quem vir assim, um termo como “assentar” [na rede das reacções bioquímicas] continua a induzir um significado dualista. Como eu assento o peso do corpo numa cadeira, ou aplico o esforço muscular nos pedais da bicicleta. Platão chegou a comparar o corpo com a barca: tornada necessária para atravessar a corrente desta vida. Quando aportar à outra margem, deixa de ser precisa. Era um meio, e um obstáculo. Nessa maneira de ver, o homem era só o espírito. Sempre constrangido com a rudeza, corpórea, do seu meio de viagem. Na circunstância desta vida. Dualismo crasso, o deste paradigma – que presidiu à formação das mentalidades na matriz ocidental. O “espírito” europeu, e o pseudo-dualismo cristão(?), nunca entendeu bem a condição *espiritual*.

As formulações adoptadas nem sempre têm sido as mais felizes. O espírito crítico ainda não passou de uma idade infantil. À conta disto, são legião os problemas que vão ficando pendentes. Como estes de que ora falamos. Tornemos à afirmação citada acima: «Cada organismo autónomo possui o seu próprio espírito, a sua própria reserva de autonomia fisiológica». É patente que o autor se refere a uma orgânica de automatismos fisiológicos, inerente ao meio interior. Chamar-lhe espírito *tout court* soa (já vimos) como uma extrapolação. Não vejo que a simplificação seja de recomendar. Desde logo pela confusão que gera. Não é este o uso que a grande tradição cultural faz do termo. E mais ainda, se entendermos ‘espírito’ no sentido que tenho vindo a resumir. Obviamente, a «reserva de autonomia fisiológica» implica não apenas a acumulação de energia (fisiológica) mas também a dinâmica de auto-organização ‘autónoma’ das respostas às condições do meio exterior. Será que esta dinâmica pode receber o nome de espírito? É isto que está em questão aqui. Que é que podemos reter, de modo inequívoco?

Levamos já várias páginas a conduzírem para a necessidade de se esclarecer este ponto. Tínhamos de o situar. O livro de Lorigny não surge aqui como pretexto para polemizar. Não adiantava nada se fosse por aí. Porém aprender, interessa-me sempre. Com ele e com todos. Tentar descobrir numa abordagem diferente outros aspectos – que nem sempre são destacados nos percursos que fui trilhando. Se a abordagem deste autor me solicita a pontualizar e/ou discernir conceitos da cultura ambiente, incluída a cultura científica, é claro que devo fazê-lo. E sobretudo quando esses conceitos são tantas vezes adoptados sem maior ponderação crítica. Aprofundar, é uma prática que prezo e procuro cultivar. Ninguém tem o exclusivo da verdade, plena: todos temos a aprender uns dos outros. Não escondo que o modo de Lorigny se exprimir começou por chocar-me. De caras, não cabe confundir um automatismo fisiológico com o espírito. Podemos estar perante uma total inadequação de linguagem. Que aliás não é rara entre cientistas interessados pelo dinamismo da *phüsis*.

Mas uma outra surpresa me chamou igualmente a atenção. À medida que ia lendo o seu texto, era visível uma abordagem que me parece seguir a linha do ‘espiritualismo

francês'. A corrente filosófica que continua a inspirar-se na filosofia de Leibniz. Um homem de espírito universal e irénico. Aberto e conciliador. Corrente esta que interpreta toda a realidade, à imagem e semelhança da maneira de ser do homem. Isto é: Como unidade espírito-corpo. Também a realidade que é tida como apenas material. «O espírito e o corpo são inseparáveis». Não há aí «nada de chocante para o espírito» (ob. cit., 102).

Segundo esta chave se hão-de entender as afirmações de Lorigny. Não é o espírito que é reduzido à matéria, mas esta – sem perder ou atenuar a sua qualidade corpórea – é entendida como expressão de uma realidade que é intrinsecamente espiritual. É certo que isto nem sempre se deixa dizer sem sacrificar alguma clareza de ponderação. No fundo, é uma tentativa de re-incarnar aquilo que a tradição do platonismo vulgar *desincarnara*. Ao homem da tradição cartesiana só-razão (enfia num corpo), Leibniz contrapõe um entendimento da realidade toda ela espírito-corporal. E embora esta seja uma (hipó-)tese que não se apresenta como inteiramente esclarecida, ou convincente, confesso que me deu gosto intelectual deparar com um nosso contemporâneo a situar-se na linha de uma tradição filosófica dignificada por nomes como Henri Bergson (1859-1941) e Maurice Blondel (1861-1949). De ser assim, temos aqui uma visão dinâmica – muito interessante para a fase actual da investigação científica e filosófica. Como tentativa de compreensão unificante das realidades que compõem a criação, como hoje a vamos descobrindo.

Aliás há nisto uma raiz funda que remonta a Aristóteles. A unidade e vitalidade e toda a perfeição de cada vivente explica-se pela 'forma substancial' (a perfeição constitutiva: 6.3) que é a desse vivente. As plantas vivem graças à sua forma substancial (*ánima*: alma) vegetativa; e os animais, graças à sua forma substancial (alma) 'animada'. E o homem, graças à sua forma substancial (alma) intelectual, espiritual. Mas, segundo Aristóteles (e a Escolástica medieval também), nem os animais têm duas "ânimas", nem o homem três. A forma substancial superior fundamenta, sustenta e unifica todas as perfeições das 'almas' de nível ontológico inferior. A unidade em cada ente é a da perfeição-ser, que é só uma em cada qual. Ao invés do dualismo antropológico da tradição vulgar<sup>17</sup>, Leibniz teve em grande atenção este carácter de *unidade* fundamental em *cada* ente.

Para quem tenha isto presente, a proposta de Lorigny cobra outra clareza. Não tenho de contestar, mas de interrogar. E se houver aí uma intuição a que se deva prestar atenção? Não é por acaso que Schelling (1775-1854) olhou o espírito (finito) como expressão do Absoluto. E que Karl Rahner (1904-84), um dos grandes teólogos do séc. XX, considerou a inteligibilidade do finito, também a do corpóreo, como presença-já (embora ainda diminuta) do espiritual. São (pelo menos) bons indícios, que desafiam a olhar mais fundo que a superficialidade habitual.

#### 4.4 Para outra compreensão do real

Insisto que não se trata de retomar a via do dualismo coísta. A seguir-se por aí, nunca se veria possibilidade de integração (unificação) de "duas esferas" ônticas, tidas como incompatíveis. A espiritual e a material. Foi esta, já vimos, a deformação de raiz

que marcou a cultura ocidental. Mas será que são mesmo *duas* esferas? A inteligibilidade do finito, corpóreo, como poderia ela ser *entendível* se fosse de fundo irredutível ao carácter próprio do espírito? Importa sondar outros caminhos (de compreensão) do que é o real. E julgo que este da *dinâmica da inteligibilidade* merece atenção antes de mais. Nem a esfera do espiritual nem a do material são estáticas. E nem totalmente opacas a qualquer intelecto. As duas vertentes oferecem, cada qual a seu modo, alguma textura consistente de inteligibilidade. Oferecem-na à mente finita, mas também para além dela.

Mas *não* é a mente do homem – e nenhuma outra finita – que, por si, *pode fundar* a inteligibilidade disso (tudo!) que é. Seria absurdo supor o inverso. Ou admitir que ‘a inteligibilidade’ é tão-só um mero facto. Cômico. Espesso. Impermeável. Que *não* requeresse fundamento adequado<sup>18</sup>. Ambas as esferas têm isto de próprio: Não são plenamente transparentes, mas são parcialmente acessíveis ao entendimento conhecente. Porque ambas – em virtude da perfeição-*ser* – são dotadas de alguma inteligibilidade, constitutiva.

O corpóreo não é negação disto. Mas também não é a Luminosidade perfeita. E o espiritual, finito, também não. Há uma dinâmica, ínsita, de que todo o criado é manifestação. E com dizer dinâmica, digo consistência em acção. Unidade em relação. Poli-organização. Tudo o que temos resumido nestes capítulos é expressão do *ser*. Mesmo que não saibamos bem como designá-lo.

Há gradientes de diafanidade (do inteligível), porque há uma força de coesão interior e de crescimento – que impulsiona todas as criaturas. Pode partir *de dentro* – mas não é a finitude que a *pode* dar. E digo ‘de dentro’, porque capacita e solicita cada ente (finito) para tender à potenciação e aperfeiçoamento das suas possibilidades.

Mas não é uma força de enquistamento, autista. A auto-organização, os automatismos físico-bióticos e de relação com o exterior, são sistemas de economia de meios. E não contam só por/para si mesmos. Inserem-se como etapas, escalões, de um processo muito mais amplo. O de um vivente. O da biosfera de um planeta. De um sistema planetário, de uma galáxia. De um (ou muitos) cosmos. Tudo isto, com a sua inteligibilidade relativa e com a inteligibilidade desse conjunto. E a do *todo*. Qualquer que seja a sua amplitude, e intensidade. Nem fazemos ideia de qual seja. Cá está: O des-equilíbrio do dinamismo é tão significativo como o equilíbrio da constância. E esta é tão necessária como aquele.

Em tudo isto se exprimem propriedades que se podem dizer de matriz ‘espiritual’. Desde logo enquanto denotam uma inteligibilidade ôntica. De base e, também, de estruturação. Instável, porque contingente, mas continuada. Num dinamismo aberto. A tornar plausível a ideia de uma finalização *inteligível*. Que todavia *não* pode ser afirmada exclusivamente de modo empírico. Não dá boa conta de si o caçador que confunde o terreno, ou a temporada, da espécie cinegética que lhe interessa. Não me dava gosto lembrá-lo a algum cientista que se tenha por bom caçador. Deve ser uma questão de ‘terreno’. Aqui, buscamos uma clarificação que só pode ser abordada por dedução *meta*-empírica. E também os cientistas o sabem. Em rigor, que são afinal os ‘constructos teóricos’ senão *meta*-empíricos? A metafísica habitual da (nossa) tradição filosófica só aponta um pouco mais fundo. As deturpações da tradição científica e as habituações da linguagem em geral é que têm complicado a compreensão vulgar.

De um lado e do outro. Haverá filósofo (que se preze) que não seja devedor a Kant? Se houvesse, não era bom sinal. Haverá cientista actual que não seja herdeiro de Comte? Assim como não há língua (falada) de inteira pureza lógica, também não há cultura de inteira isenção ideológica. Precisamos, todos, de ser exigentes – em termos de bom-senso, e de auto-crítica. Mesmo que não se invocasse Gödel.

O que se chama *inteligibilidade*, não pode ser um conceito *ad hoc*. Eventualmente restrito a aspectos que interessam a um ‘caçador’ e acaso sem valência para tudo o resto. A inteligibilidade, se o é realmente tem de sê-lo por inteiro e para todo o âmbito da realidade. Se vale para o modo empírico, como tem sido verificado na investigação científica, então não é afirmável que se confine só a ela. Tem de valer *também* para os níveis que devam ser inferidos como suporte (da compreensão) de tudo o que vá implicado nesse nível empírico. Requer portanto algum fundamento de validade total. Redescobrimos a dimensão metafísica.

Bem sei que não faz parte da tradição e da cultura científica atender a esse outro suporte ôntico. Mas não é por essa via de interpretação ‘restringida’ que se conseguirá jamais dar razão de tudo o que vai exigido como substrato inteligível daquilo que se manifesta empiricamente. Se alguns ‘caçadores’ não estão familiarizados com esses outros terrenos, será bem que se disponham a escutar quem os tenha percorrido mais. Os filósofos precisam de confiar nos cientistas, e vice-versa. Cada um no ‘terreno’ em que tiver competência fiável e reconhecida. A cultura é uma tarefa partilhada, e a partilhar. A interdisciplinaridade permite aprofundar e potenciar a procura comum. Ninguém vai longe, nem os especialistas, se cada qual se encerrar no seu jardim, de altos muros. Tornemos à noção essencial.

Estamos desafiados pela inteireza do conceito de ‘inteligibilidade’. Se o é, de veras, não pode circunscrever-se a aspectos só parcelares. O que é formalmente constitutivo da inteligibilidade, o seu carácter mais próprio, radical, implica *auto*-consistência e efectividade. E por isso, profundidade e amplitude *omni*-abarcante. Apesar de nenhum finito a alcançar (como está de ver), não pode prescindir desse horizonte. Que é decisivo. Se a inteligibilidade não fosse (de algum modo) conhecida como ‘inteligibilidade’, não podíamos reconhecer nada como inteligível. Parece um rebater (martelar) palavras? O que (nelas) se destaca é o conceito: A ‘entendibilidade’ que sustenta toda a compreensão. É preciso aperceber-lhe as implicações. Tendo presente que não me prendo a debates de palavras: Atendo sim à densidade que sustenta o real.

Por mais surpresas ou problemas que envolva, há um ‘fundo de sustentação’ incontornável. Fundo dinâmico. E aí a dialéctica da inteligibilidade pode desconsertar os trilhos cognitivos familiares. Excedendo, quem sabe até onde?, o patamar de compreensão estabelecido. ‘Pré-copernicano’ afinal. Numa progressividade que não se compadece nem das falhas. Olho com muito respeito estes desafios. Podem solicitar para novos prismas, quiçá de finalização insuspeitada. Os grandes inovadores, nómadas afinal, surgem por vezes com surpresas que ninguém arriscaria. E podem vir a ter mais razão que todos os acomodados. O símbolo de Copérnico é rico de promessas, e mais ainda de desafios. É testemunho de uma dinâmica (de realização) crescente. Tudo animado por uma Força essencial. A dinâmica da espiral, diremos mais tarde, é a do Foco.

Mas, relembro, isto já não pode ser estabelecido no quadro de uma abordagem empírica. A perspectiva está para lá (gr. *metá*) de qualquer consideração apenas física. Ou apenas de carácter cósmico. Não se confina aos modos do factual (fenoménico). Agora a nossa indagação interroga outro nível. O da razão de *ser*. A dinâmica que anima todo o real tem de implicar respostas de transcendência objectiva. E dimensões também de auto-transcendência subjectiva. Que a tradição cultural designa de espirituais.

Penso que não haveria nenhuma das forças que observamos na criação – forças de agregação, auto-organização, coordenação, integração, sistematização, superação, evolução, transcendência numa palavra – se não lhes fosse imanente alguma perfeição (tendencialmente) espiritual.

É visível que há de tudo isto na criação. Duvido que a vivência do homem possa negá-lo sem mais. Mas é igualmente certo que não há só isto. Há também a marca (constitutiva) da finitude. O cunho intrínseco do carácter contingente, inerente ao finito. A presença do ‘negativo’ *não* é arbitrária. A entropia é inseparável do auto-insuficiente. O desgaste próprio, e alheio. Os atritos de cada ente, e da relação entre eles. E o esgotamento das reservas disponíveis. As de cada ente singular, e as de todo o ambiente. Não, isto não é só físico (3.1). Mas também não há só a entropia. Há igualmente uma dialéctica de estruturação. Não sabemos se sempre, mas muitas vezes os obstáculos são desafios à adaptação e auto-superação. Desafios ao auto-aperfeiçoamento, à evolução. Acabei de lembrar que também a nível englobante.

E julgo que faz sentido ser assim. Uma criação fragmentada seria uma criação esfarrapada. Umas “bolhas de sentido”, de onde em onde, perdidas num deserto universal *sem* sentido – que Sentido podia haver nisso? Ou há Perspectiva óptica, e é de conjunto, e portanto *convergente*, unificante – em ordem à transparência (diafanidade crescente) do Espírito. Ou haveria tão-só a desolação do absurdo total. No meio da qual os “oásis” seriam ainda mais absurdos. Se não fosse espiritual, e de conjunto, a *consistência* do ‘todo’ seria ultimamente um fracasso.

Tudo isto está presente nos volumes que temos escrito. Tudo isto foi dando motivação e inspiração à procura que, os dois autores, temos feito em parceria de trabalho. O brotar e o crescer é, a nosso ver, a chave – e a missão – da Criação. Como Dádiva. Foi o tema de *O brotar da Criação*. O confronto com a negatividade (e os desafios desta dialéctica) é a expressão do carácter contingente de tudo o que é finito. A marca da entropia metafísica é indissociável da nossa condição finita. Defrontámo-nos com ela em *A Pergunta de Job*. A carência (irreformável) de depuração, como necessidade permanente de superação e apuramento, em ordem à síntese que só a Finalidade Última pode realizar – o Deus da Esperança e da Liberdade – foi o que reflectimos no volume a seguir: *O Deus que não temos*. E agora buscamos uma releitura mais estruturada de toda esta dinâmica. Não é descabido considerar este conjunto à maneira de uma tetralogia.

## Notas

<sup>1</sup> «A aparência» [ao invés de outras línguas, a nossa distingue: por isso, em vez de aparência, prefiro dizer a aparição] «é o que aparece ao testemunho dos nossos sentidos e ao dos nossos instrumentos de observação, próteses dos nossos sentidos. Nós incluímos nesta categoria o conjunto dos instrumentos da experiência: os modelos, os laboratórios, os circuitos analógicos, os modelos matemáticos, o *software* de simulação». E tenho de acrescentar,

em primeiro lugar, a consciência. Com tudo o que é o agir e a bagagem dela. O património vivencial, social, histórico, cultural, científico. Tudo isto compõe a minha consciência, e a nossa. Tudo isto *constitui* o meu viver e o nosso viver. Lorigny continua: «A ambiguidade do reino da aparência [aparição = fenómeno] procede do facto de que ela governa simultaneamente o aparecer e o parecer». Kant não chegara a esta distinção. «O *aparecer* apresenta uma figura nobre. [...] Pela luz do aparecer desvenda-se a realidade escondida. [...] O mundo que se nos oferece, no lento movimento que nos leva na sua direcção, e no instante mesmo em que nós estamos (enfim) prestes a recebê-lo». Bem dito. Mas torna-se necessário explicar: Não é isso aí, o mundo como tal, que se desvenda a mim/nós. É a consciência que o elabora, unifica e interpreta como ‘mundo’ significativo. Não se leva a mal ao cientista a imprecisão fenomenológica. Mas se passei a vida a lidar com estas questões devo explicitar para o leitor o que vai subjacente ao seu texto. Que segue: «O *parecer*, pelo contrário, é mais suspeito. O testemunho dos sentidos, ou dos instrumentos de observação [e bem assim das concepções prévias e da abordagem que a determinam], é muitas vezes enganador. [...] Nem sempre é a realidade que assoma à janela do parecer, por vezes é a ilusão». Jacques LORIGNY, *Os sistemas autónomos. Relação aleatória e ciências da mente*, vers. port., Lisboa, Ed. Instituto Piaget, [1996], p. 70. Observações lúcidas e de muita pertinência. Para a ponderação filosófica que desenvolvo neste cap., tomo deste livro uma ou outra referência de carácter geral.

<sup>2</sup> O tratamento ‘individualizado’ (como dizem) de preferências, consumos, e talvez de direitos, em matéria de marketing, gestão de recursos humanos, remunerações, optimização (ou prestação) de cuidados de saúde ou outros, especializações complementares, etc., dispõe hoje de instrumentos de sistematização organizacional e de modelização matemática de tal ordem que quem está de fora nem faz ideia. Impera a geometria variável. Se são sempre aplicados com proficiência ou se a coberto deles prevalece o caciquismo voluntarista e o culto do clientelismo, isso é outra questão. Mas ‘sistemas autónomos’ não são só esses. Afinal qualquer vivente, do unicelular aos mamíferos mais complexos, e às formações sociais, são também organismos. Com inter-acções, e tensões, *ad intra* e *ad extra*. Há ramos do saber que se ocupam disto com carácter científico. E há toda uma filosofia da complexidade do real que precisa de aprender com estas novas ciências. A mera intuição empírica ou o voluntarismo apontado não bastam. O livro em referência serve o meu propósito para este capítulo, e não se pretende mais para aqui.

<sup>3</sup> P. VENDRYÈS, *Vie et probabilité*, Paris, Albin Michel, 1942, p. 75. Cit.: J. Lorigny, ob. cit., p. 9. Mas Vendryès não pensava só na fisiologia. O significado da citação aplica-se a muitos outros campos. A cibernética, ainda antes de receber o nome (Norbert Wiener, 1948), começava a definir-se.

<sup>4</sup> As primeiras, nunca passaram de um conhecimento aproximativo das condições iniciais. E nem podiam. De facto, eram tão-só as da circunstância e hora da experiência. Admitiam (sem mais) que medições aproximadas levavam também a resultados aproximados. Isto, até que as equações de Edward N. Lorenz acerca do clima puseram em evidência que pequenos erros, arredondamentos em medições aproximativas, conduziam a conclusões não-lineares. E sobretudo quando os cálculos seguiam as regras da física determinística. «As nuvens não são esferas, fartou-se [Benoît] Mandelbrot de dizer. As montanhas não são cones. A luz não viaja segundo uma linha recta. [...] O entendimento da complexidade da Natureza trouxe consigo a suspeita de que a complexidade não era devida simplesmente ao acaso, não era um acidente. [...] O trabalho de Mandelbrot [1924-2010] significou uma modificação da nossa visão do mundo, existindo essa modificação no facto de os fenómenos casuais fazerem sentido». «Uma nova ciência surge no seio de outra que chegou a um beco sem saída». James GLEICK, *Caos. A construção de uma nova ciência*, Lisboa, Gradiva, <sup>1</sup>1989, pp. 132 e 63. Era o começo das ciências ditas do “caos”. O início de um novo paradigma na história da indagação científica. A avaliação praticada pelas segundas, as filosofias, tem que ser ainda mais humilde. Por ser qualitativa, a ponderação que praticam precisa de cultivar critérios de auto-crítica ainda mais exigentes. E tem de aprender muito com as lições e os avanços da investigação científica.

<sup>5</sup> Percebe-se que recorri a conceitos da sociologia. É uma problemática central para qualquer filosofia da sociedade. Ou da *pólis*. E do estado. Mas falta que a opinião pública, e os partidos políticos, o entendam. Um enorme equívoco domina hoje a ‘filosofia prática’ que informa as sociedades ditas avançadas. Não cabe chamar-lhe humanista.

<sup>6</sup> Não vou levar o leitor para águas fundas (onde podíamos soçobrar). Apenas o convido a molhar os pés. Por agora nem chega ao joelho.

<sup>7</sup> J. Lorigny, ob. cit., 158 s. Cotejando J. W. Lengeler, *La nage des bactéries*, in “La Recherche”, nº 217, 1990. É a membrana da bactéria o órgão transmissor, não um organelo celular. Outros microorganismos reagem à luz, à temperatura, à pressão osmótica, etc..

<sup>8</sup> L. Lorigny, no livro cit., não vai tão longe. Mas outros têm ido: Há estudos comparativos sobre a ‘inteligência’ das bactérias.

<sup>9</sup> «O determinismo interior deriva do determinismo exterior e não lhe é estranho ou antagonista. São os dois feitos da mesma massa, de certo modo» (L. Lorigny, ob. cit., 163). As relações aleatórias e contra-aleatórias e os modelos probabilísticos (ou estocásticos) que as estudam, são vistos como «ferramentas empíricas»: o recurso, possível, da nossa ignorância. Também o acaso é visto em sede cognitiva e não como expressão do real. «A ‘independência’ não existe fisicamente no universo, porque tudo nele é interdependente, é um dado praticamente adquirido da ciência

física. Portanto, o ‘acaso’, que assentava classicamente sobre a independência das séries causais, já não tem lugar no cosmos» (p. 97).

<sup>10</sup> Ao invés, a interpretação dita de Copenhaga, na linha do dinamarquês Niels Bohr, defende que a realidade à escala *microfísica* é realmente aleatória. E como tal, impossível de determinar. A este nível, a intervenção do observador altera a realidade a observar. E Werner Heisenberg mostrou que não é possível conferir em simultâneo a *p* e a *q* valores exactos. Quanto mais se precisar um deles, mais indeterminado resulta o outro. É o conhecido ‘princípio de incerteza’, que dá pelo seu nome:  $\Delta p \cdot \Delta q \geq h/2\pi$ . A alteração *p.q* é sempre igual ou maior que *h* [a constante de Planck]. Mas isto é também a afirmação de que o conhecimento científico, no fundo, é incerto. A indeterminação é afinal a regra da *phüsis*. Esta, como tal, é ultimamente incognoscível. De uma análise epistemológica, chega-se a uma referência gnoseológica. E a uma conclusão ontológica. A teoria quântica não tem a ver só com a física. O princípio de indeterminismo tem implicações filosóficas que os físicos não previam.

<sup>11</sup> É talvez comparável ao vínculo que liga os membros de uma dada ‘filiação religiosa’, ou para-religiosa, às intuições ou ao carisma do seu iniciador. Sempre descobrem mais alguma inspiração que os outros não vêem. Nem estranhei quando Lorigny chama «divino» a Descartes. Também a Platão chamaram. Mas é platonismo a mais. Se o espírito crítico sacrifica à mitologia, deixou de ser crítico.

<sup>12</sup> O visionarismo de Hegel espalhou-se nessa linha.

<sup>13</sup> Wilhelm Weischedel (1905-75) podia ter orientado nesta linha o seu fino, e precioso, estudo sobre a «escada das traseiras» da filosofia: *Die philosophische Hintertreppe* (1975), <sup>35</sup>2006. Já saíram edições posteriores.

<sup>14</sup> Ou quando escuto a Oitava de Mahler, mesmo que dirigida por Georg Solti, e sinto que não exprime o espírito do texto cristão (tem por tema o *Veni Creator Spiritus*). Pobre Hrabanus Maurus, se adivinhasse como o iam interpretar! Mas talvez o caso mais flagrante (para mim) seja o *Requiem* de Verdi. Teatral, todo ele operático, aqui ou além tétrico. Terá de tudo. Quicá à excepção do (sentido do) Mistério da morte. E da ressurreição. Mas é típico. A maioria das produções musicais da era cristã relativas ao tema da morte costuma exprimir o trágico; mas só muito raramente transmitirá o ‘espírito’ da Ressurreição.

<sup>15</sup> Não há expediente exterior que o possa suprir. Mesmo com os vários recursos da psicologia de grupos ou de multidões. Se os “fazedores de comunidade”, nos mais diversos campos, ao menos dessem por isso! Nas “acções” culturais, religiosas, políticas, etc.. Onde falta convicção, sobejam actores. Vemo-lo todos os dias.

<sup>16</sup> E é inaceitável porque *não corresponde* à vivência que o humano experimenta: de si, com os outros *Tus*. Não vou agora alargar-me sobre esta temática. Tenho exposto com algum desenvolvimento a minha compreensão da filosofia dialógica. Em livros: de *O brotar da Criação a O Deus que não temos*. E em ensaios: *Sobre as ideologias do século XX* (“Estudos Teológicos”, 2007, pp. 3-72); *A era da globalização* (“Est. Teol.”, 2008, pp. 129-202); *Da verdade como via dialógica* (“Est. Teol.”, 2009, pp. 97-216); *Ferdinand Ebner e o paradigma dialógico* (“Est. Teol.”, 2010, pp. 71-168. Entretanto editados em volume: *Uma via para a Manhã (UVM)*, Coimbra, Gráfica de Coimbra 2, 2010.

<sup>17</sup> Que não respeita nem a matriz de Platão nem a da Bíblia. Falei disto em *BC*.

<sup>18</sup> Nem sempre o homem da rua e mesmo nomes célebres, até da ciência, mostram atender à imprescindibilidade de um *fundamento* à altura. Muito acima da mera constância do factual. O entendimento, se o é, não pode não sentir esta carência ontológica. Nem todos podem cultivar o mester de filósofos, mas ninguém pode dispensar a necessidade vivencial de sentido.



CAPÍTULO 5  
UM ESBOÇO DE EXOTEOLOGIA

«Conta as estrelas do céu.  
Se é que podes.»

(Génesis 15, 5)

Há neste passo bíblico uma densidade existencial que me chama a atenção. Vejo a angústia de Abraão, velho e sem um filho para lhe assegurar a linhagem. Este quadro biográfico intensifica o significado do repto que lhe é feito da parte de Deus: este texto do livro do Génesis é um convite, muito denso, à fé na Promessa de Deus. E não só para Abraão. É um chamamento à dimensão histórica da atitude crente. Não é um texto qualquer. Desses de ler ao de leve, e andar. O que digo a seguir não dilui esta densidade. Em presença desta solenidade, existencial e histórica, somos surpreendidos pelo fino tom de ironia que, também, ressalta deste passo. E que nós hoje, na percepção que já temos acerca do cosmos e do processo evolutivo da criação, e da história, apercebemos melhor. Coitado do Abraão, e dos narradores da tradição genesáca: como é que haviam de fazer ideia do alcance da proposta!

Mas coitados de nós igualmente. Apesar de todo o alargamento que nos é facultado pela ciência actual, podemos continuar presos a uma mundividência ainda demasiado estreita. Isso tudo, em todo o cosmos, ou nos cosmos todos – de que os homens nunca terão noção total – tudo isso em função do homem? Só dele? É uma presunção que, de tão desproporcionada, se torna *insignificante*. E até ridícula.

Sobretudo quando pretende centrar tudo isso no *homo biologicus*. Mas igualmente quando julga reduzir o Desígnio do Criador apenas à centração neste planeta. E mesmo que se reconheça a dimensão espiritual dos homens. O homem, a única criatura com este estatuto consciencial em todo o cosmos? Seria uma ‘excepção’ demasiado contrastante com a inteligibilidade que a ciência do cosmos vai verificando. E então *este* homem. Sim, com as limitações e imperfeições, sociais e culturais e morais que temos. Não parece convincente. O que se tem visto, da grande e da pequena história, não deixa grande imagem desta hominidade. Que bela “excepção”! Não convence. Como amostra de ‘inteligibilidade’, e manifestação da Sabedoria do Criador – era assaz desastroso. Ainda que estejamos *muito* longe do topo da evolução. O homem, o *top* de todo o processo? Por mais que dure a história. Julgo legítimo pensar que o ‘brio da evolução’ não terá de ficar por um escalão tão rudimentar. Por que haveria de



limitar-se só à paisagem caseira? Se somos capazes de entendimento, vamos aceitar com coerência e serenidade o símbolo, e a coragem, de Copérnico. Para já, como hipótese. E talvez como eventualidade, quem sabe?, de outros alargamentos.

Porém e se interrogamos esta problemática à luz da doutrina da fé cristã? Que é que este panorama, o de facto e o de reflexão, pode sugerir? Habitámo-nos ao nicho do homem: por contraste com os outros viventes do globo. E distinguimos o nosso planeta: é justo. Como se fora o único em todo o cosmos: não é correcto. E na visão (tradicional) da fé, julgamo-nos a excepção privilegiada: Se foi aqui, e para nós, que o Verbo Eterno «Se fez carne», então não há ninguém em todo o cosmos que tenha a ‘valia’ que os homens têm perante Deus.

É a ilação, tácita. Mas quanto a *esta* problematização, julgo que nos importa ser bastante mais prudentes, e humildes.

Irámos supor que surja algum dia um outro S. Paulo, em andanças de missionário inter-estelar, ou inter-galáctico, a levar a outros orbes a Boa-Nova de Cristo como proclamada neste planeta? E um outro Buda, e outro Maomé. Teriam muito que viajar! Sei lá se para nos julgarmos acima desses outros mundos. Por princípio, desconfio de fantasias imodestas. Mas aceito a questão básica, *cosmopolita* como é. Acho natural que ela se levante: Não começámos ontem a olhar para o céu estrelado. Entendo que a pertinência da pergunta (cósmica!) acentua o alcance da dimensão bio-espiritual própria do humano – e não afecta em nada a *Singularidade* especialíssima do «Grande Mistério» que é o da vida e do lugar histórico do Homem Jesus de Nazaré. Em *Quem* os cristãos vêem uma Pessoa, Incarnada, de Deus.

Como compatibilizar estas incidências? E mais importante: Como conciliar a doutrina da fé acerca do Desígnio de Deus, testemunhado na Bíblia, e essa possível multidão de mundos eventualmente habitados por criaturas inteligentes e livres? Pessoas corporais como nós, mas provavelmente em modalidades muito diversas da nossa. É um tema estranho? Tem sido. É incomum? Ainda é. Um tema ocioso? Espero que não. Descabido? Ou simples passatempo? De modo nenhum. Interessa aos terráqueos. E directamente aos crentes cristãos. Outras religiões o hão-de abordar a seu modo. Se a cultura dos homens ou a fé dos crentes forem coisa “de capelinha”, não terão mensagem nem para *este* mundo. Tão vasto e tão variado. Uma visão cultural, ou científica, filosófica, teológica desfasada do nosso tempo será uma visão desfocada. Que nada teria a dizer. Não dava para ser «sal da terra» e «luz do mundo» (Mat. 5, 13 s). E se o repto já é ingente em relação a esta hominidade!

## 5.1 Exociências

Vem ainda longe o tempo em que os investigadores irão fazer pasmar (e/ou chocar) os terráqueos com descobertas de viventes de outros astros, e a especificidade deles. Por agora, a exobiologia (o estudo da vida como ela se mostre fora da Terra) não passa de um nome. Futurista. Porém a exoplanetologia já é uma ciência. Ainda nos passos iniciais, mas a averbar êxitos sucessivos. Desde há uma dúzia de anos, foram catalogadas centenas de planetas na órbita de outras estrelas que não o Sol. Até já houve algumas descobertas de exoclimática. Sim, relativas a condições climáticas de

exoplanetas. Pouca coisa ainda, mas é um começo. Trata-se de conclusões de dados empíricos, não de suposições imaginárias. No quadro destes avanços científicos<sup>1</sup>, cabe antever a possibilidade – e a realidade – de novos campos de estudo. Respeitantes à exofísica e exoquímica. E à eventual aplicação de exomateriais pelo homem. A aproveitar possibilidades de que hoje nem se faz ideia.

«Pelos padrões dos próximos séculos, pelo menos uma parte das nossas ciências actuais será considerada primitiva, quer com extraterrestres quer sem extraterrestres. Tal como alguma da nossa política, ética, economia e religião actuais. Ir além da ciência actual é um dos objectivos principais da ciência»<sup>2</sup>. É de pensar que, em todo este panorama, novas temáticas irão surgir. E com elas, novas problematizações. Já começam a divisar-se. Em áreas a que ousou chamar de exofilosofia e exoteologia. E não será só em relação a uns quantos planetas, de outras estrelas. Muito antes de quaisquer encontros, seja de que grau for. As barreiras do impensável começam a ceder: primeiro lentamente, e depois em catadupa. Mas há problemáticas acerca das quais não convém improvisar<sup>3</sup>.

É óbvio que estes nomes em ‘exo-’ trazem consigo uma simplificação. Enquanto se referem a descobertas relativas a outros astros, o designativo é pertinente. Objectivamente, quase toda a cosmologia se pode dizer ‘exo-’. Por outro lado, as exociências e a exofilosofia são investigação e reflexão que se faz a partir deste planeta e da cultura que é a nossa. O nome não tem um teor (objectivo) extraterrestre. Em rigor, não temos nem teremos ideia do que sejam as ciências e a filosofia alienígenas. Aliás a filosofia se é reflexão a respeito do *ser* nunca poderá ser dita ‘exo-’. Porque a perfeição-ser é imanente a tudo o que é, nunca a podemos ver ‘de fora’. E esta conclusão vale também quanto à reflexão a respeito de Deus. A Perfeição Absoluta é não só Transcendente mas bem assim Imanente a toda a criação e a todas as criaturas. Presente e Sustentante em profundidade. Até à raiz mais básica de todo o ser e todo o agir<sup>4</sup>. Presente e Sustentante também no homem. Todos e cada um. Em rigor de conceitos, não há portanto exoteologia. Os leitores/as saberão adaptar-se à intenção significativa que é inseparável destes nomes.

Se pudesse afirmar-se que o homem era o *único* habitante auto-reflexivo em todo o cosmos, era natural continuar ao modo do saber hoje vulgar. Porém tal singularidade será cada vez mais difícil de defender. Quando se souber que há no cosmos outros habitantes, extra-terrestres, aí ficamos confrontados com miríades de questões. E não é coisa de um futuro apenas longínquo. Mesmo só a hipótese de haver extra-terrestres (E.Ts), já nos envolve a todos, directamente, na questão. Os terrestres actuais, e os que vêm depois. A reflexão filosófica tem de debater as ideias correntes sobre a natureza da vida<sup>5</sup>. E a sua caracterização, recursos e limitações, diferenças genéricas e específicas, etc.. É um desafio imenso. Muito se há-de aprender sobre o Grande Fôlego da criação cósmica. E as suas manifestações. As perguntas mal começam a surgir. Mas são empolgantes. O que tento abordar aqui, será obsoleto num par de anos. Ainda é invulgar falar disto hoje, mas a ousadia nem é assim tão grande.

É patente que isto altera, radicalmente, a nossa autocompreensão e maneira de estar no mundo. Só o facto de a hipótese se levantar já obriga a outra forma-de-pensar (*Denkform*). Torna-se outro o modo de o homem se olhar a si – na relação<sup>6</sup> a tudo no cosmos. Tudo?

Estamos habituados a ter por viável só o que encaixa no prisma da experiência havida. Mas será só *isso* a realidade? *Apenas* à nossa, estreita, medida? Temos de reconhecer que não. É sintomático

que a ficção científica não se canse de hipotizar situações-fronteira. É um testemunho curioso<sup>7</sup>. A minha reflexão (embora leve, de amator) não se contenta com alusões parcelares. Categoriais.

Era demasiado avulso, e superficial, aceitar explicações *ad hoc*. É claro que não se esperará de ficcionistas de escrita ligeira uma abordagem filosófica. Alguns são-lhe sensíveis, e com mérito. Mas é em sede de filosofia, ou de teologia, que propriamente se tem de indagar a respeito de um princípio de inteligibilidade e de fundamentação omni-abarcante. Nem a filosofia nem a teologia se podem bastar com menos. E esta é uma exigência de ordem metodológica incontornável. Ora, uma é a indagação do homem que, por se julgar 'único' no cosmos, julga suficiente o seu ponto de vista – e outra será a disposição-atitude (*Stimmung*) de quem descobre que afinal tem companhia. E não faz a mínima ideia de como será ela. Fiável, dialogável, conciliável, ou incompatível, irrespondível, irresistível? Nas várias acepções que possam caber nestas palavras. E o mesmo se diga da parte desses E.Ts em relação a nós. Sobretudo se tiverem observado longamente o pendor para a beligerância e as reacções dos homens. E as nossas capacidades e limitações. Será um problema *sério* por muitas gerações.

Esta vai ser certamente uma das interrogações mais inquietantes a nível mundial num futuro que se vai aproximando. As muitas áreas de estudos que a circunstância implicará obrigarão a um salto imenso na nossa (quem cá estiver) maneira de estar-no-mundo. Com novas possibilidades, e ambiguidades. Sobre isto, por agora não sabemos futurar. Mas há outro ângulo da questão, algo mais acessível, acerca do qual devemos começar a reflectir. Nem filosófica nem teologicamente, não podemos andar desatendidos dos homens do nosso tempo e do mundo a que pertencemos. Mal iria a filosofia, e a teologia, se não estivessem à altura de aceitar os desafios levantados por qualquer nova hipótese ou descoberta científica<sup>8</sup>.

É o desafio desta questão que suscita o meu interesse. De leituras da idade juvenil, temas leves sobre astronomia, ficou-me alguma ideia da pequeníssima escala que é a do nosso planeta, e do próprio homem, na vastidão do cosmos. E na criação. Nunca deixou de me impressionar. Esta desproporção encontra eco também na Bíblia: «Quando contemplo o céu, obra dos Teus dedos, a lua e as estrelas que Tu [Senhor] criaste: Que é o homem, para Te lembrares dele?» (Salm. 8, 4 s). A pergunta não perdeu pertinência. Com os progressos da cosmologia mais recente, a noção desta desproporção tinha de aumentar ainda mais. Trata-se de um salto epistemológico, um corte na maneira de equacionar a problemática do homínico, e da criação no seu todo. Resta aceitar a questão e olhar de frente. É isto que, de modo elementar e sem pretensões, trago aqui.

A mensagem bíblica dirige-se a homens e mulheres concretos, no quadro da sua condição cultural. Isto é: Como ela vai sendo conhecida através da história. Consoante as condições que a evolução social-cultural for tornando possíveis. Duvido que os crentes típicos se apercebam deste carácter 'progressivo', e da relevância deste critério para a tarefa-dever da compreensão (2.5). Ainda que não seja difícil entender o seguinte: O horizonte cultural em que viveram as grandes figuras bíblicas, e as pequenas, *não* podia dar-se conta do Grande Fôlego real que envolve todo o devir da criação. Neste planeta, e no cosmos como um todo. E nem isto será nunca acessível por inteiro ao homem. O que sabemos hoje, jamais esgotará o significado que o porvir possa vir a revelar. Havia de ser claro para todos, crentes ou não-crentes, que a Bíblia fala do que *pode* falar. E cada época só descobre nela o que *pode* entender. Ao modo

dos recebentes que somos. Importa sondar o que não sabemos; mas ninguém conhece o que não temos (ou nunca teremos) condições de compreender. Também isto é da sabedoria socrática. Dito por outras palavras: O significado pleno da Mensagem tem de ser sempre motivação de procura.

## 5.2 Exoteologia

A aceleração no progresso científico e na inovação tecnológica está a solicitar uma nova maturação filosófica e cultural (2.2). O que reforça também o desafio posto às religiões. Às que se sabem investidas em missão de contemporaneidade. Se não tiverem a agilidade indispensável, ficam postergadas. Superadas pela evolução da história. É inevitável: Ou vai ser empolgante participar desta dinâmica de conjunto, ou será trágico: Caso os crentes, que hão-de ser «luz do mundo», se mostrem incapazes de iluminar o movimento para o porvir. Provavelmente, empolgante – e trágico. Importa cultivar a noção disto. A lição do processo evolutivo é explícita: Quem não responde a tempo, pode não recobrar a sua vez. A mundividência *cosmopolita* está a avançar. O novo escalão ainda está só em esboço, mas vai desenhando um rumo.

No entanto, há que assentar (bem) os pés neste planeta. O que hoje se sabe sobre a evolução geológica e biológica ajuda a distinguir entre o que são as concepções científicas, as conveniências ideológicas e as inferências para-religiosas por um lado, e a mensagem específica da fé bíblica por outro. Não cabe confundir estas sensibilidades, diferentes<sup>9</sup>. É preciso desmitificar o pendor do homem para se auto-absolutizar. Não se pode ignorar o peso que o factual-social detém sobre a mentalidade dominante<sup>10</sup>. Há nisso lados positivos, mas como pendor hominino é *ambivalente*. Requer sempre atenção crítica. Se bastasse o impulso de *autoafirmação* biológica e social, e ideológica, e até do para-religioso, *não* era ao humano que se apontava. Era ao «deplorável estado da guerra de todos contra todos» (Th. Hobbes: 1588-1679). A pulsão de autoafirmação, pode ser uma regra basilar na *phüsis*. Favorece a sobrevivência de indivíduos e espécies. Mas como tal, não dá para especificar *o humano*. Ao invés: descobre a ‘carência’ dele. A especificação do *humano* é inseparável da dimensão espiritual.

Ensaieiros pois uma achega, modesta. Quando for o caso, outros levarão mais longe a procura. Em relação a este saber ‘de fronteira’, a reflexão teológica dispõe de algumas condições para olhar em frente. Não tem de ficar a aguardar dados (concretos) de exodescobertas futuras. A exoteologia pode já reflectir, sem maior dificuldade, sobre questões atinentes ao Grande Tema da criação cósmica – e ao estatuto inerente às eventuais criaturas conscientes desses outros mundos. A raiz formal da abordagem *teológica* possibilita-lhe uma concepção de conjunto. Não pode bastar-se com a consideração parcial de algum planeta ou estrela ou galáxia em particular. Nas páginas a seguir proponho uma aportação, leve, de tópicos básicos. Em jeito de abordagem exemplificativa. Num estudo mais específico, teria de se alargar esta reflexão. E havia de ser interessante. Aqui, por se tratar de um *item* subsidiário, convém que o afluamos em modo de explanação simples e, por brevidade, elíptico<sup>11</sup>. Como é de regra, anoto de entrada alguns requisitos metodológicos, a delimitar o campo e o tom da minha procura.

Qualquer ensaio nesta área tem como ‘condição de possibilidade’ os parâmetros de cognição viáveis à cultura, à ciência, e ao saber filosófico e teológico – segundo o que se tenha por devidamente fundado. Claro: Quanto à capacidade viável a quem é deste planeta. Por conseguinte, a (auto-)exigência crítica será, sempre, condição *sine qua non* para uma inquirição válida. E julgo legítimo admitir que a compreensão filosófica e a visão teológica da Bíblia – se estabelecidas com solidez – *podem* orientar-se num entendimento concorde. Por mais vastos que sejam os cosmos (e hiper-cosmos) a considerar. Nem a filosofia nem a ciência têm de ser, *a priori*, su(b)postas como inconciliáveis. O princípio de inteligibilidade está a favor e não contra a mundividência vivencial. Mesmo invocando um princípio de inteligibilidade *débil*<sup>12</sup>. E assim, a favor da compreensão teológica – se estabelecida com auto-exigência crítica. Se houver, nesta linha, reflexão solidamente fundamentada, nenhuma das quatro ‘acessibilidades’ tem por que obstar às outras<sup>13</sup>: Antes hão-de proporcionar pistas de compatibilidade mútua – em sucessivos alargamentos do ‘quadro de compreensão’ da cultura, da teologia, e da história. É com base neste critério que apresento os itens seguintes.

### 5.3 Um esboço

\*1. Todos esses cosmos (1.1), em razão da sua constitutividade *contingente*, só são entendíveis como dádiva de um Princípio único. Do qual dependem de modo permanente, e para o qual se ordenam – em todas as vertentes – como a seu Fim Último<sup>14</sup>. Se visíveis ou não visíveis, é uma questão (tão-só) de capacidade dos conhecentes. Não lhes afecta a realidade objectiva.

Contudo, nada disto pode ser afirmado em sede de observação empírica. E nem apenas à base de um saber só sobre-natural<sup>15</sup>. Podemos sabê-lo em sede de metafísica. Estamos numa reflexão de base filosófica.

\*2. Seja o que for que se afirme no campo da exofilosofia, ou da exoteologia, para ter condições de legitimidade precisa de ser estabelecido solidamente. Tem pois que relevar de uma análise, fundamentada a rigor. E tanto mais assegurada, quanto é forte a tendência para levar à conta de “religião” fantasias das mais excêntricas.

Ainda hoje é vulgar confundir-se moral com religião, e metafísica com teologia. Conceitos bem distintos. Aliás não tem cabimento iniciar a casa pelo telhado: E o carácter da contingência é, obviamente, prévio ao da religião. Não é uma derivação desta.

\*3. Uma constante básica da experiência vivencial do homem é a de nos sabermos *carecidos* de sustentação, de libertação, de realização. Por nós, não temos capacidade de colmatar esta auto-insuficiência constitutiva. A reflexão que iniciámos sobre a contingência (1.4) tem aqui aplicação própria. E sem margem para excepções. Como tal, só a Plenitude Absoluta de Ser não é contingente.

Nenhuma das ciências do homem, e nem a ética ou mesmo a filosofia-indagação dos princípios do humano, tem possibilidade de dar resposta por inteiro a esta *incapacidade nossa*. À resposta a ela – se efectiva, transcendente – chamam as religiões Salvação. Mas aqui, entra-se noutra plano. Que excede quer a racionalidade científica quer a filosófica. O plano da Dádiva.

\*4. Nem a filosofia nem a ciência, e nem a religião deste mundo nosso, podem autorizar a estender a outros habitantes do cosmos (de consciência intelectual) o tipo de estatuto ontológico que é próprio do homem. A existirem esses eventuais extra-terrestres, não temos ideia nenhuma do que são.

Quanto a outros planetas deste cosmos e quanto a outros cosmos para lá do nosso (1.1), não nos assiste título algum para sabermos *a priori* isso que são. E quem é afinal o homem, ou qualquer contingente, para presumir tal direito!

\*5. E menos base nos assiste para predicar desses alienígenas uma condição existencial como a de ‘pecadores’. Seja no significado teológico ou em acepção filosófica<sup>16</sup>, terrestre.

Por que razão havia de valer como padrão único, necessário e universal o que é vivenciado pelo homem? Supor assim, tem sido uma pretensão fantasiosa e sem fundamento.

\*6. Se há alguma referência importante a reter destes items, é esta: O ‘padrão homem’ *não* pode ser tomado sem mais como *a medida* de toda a criação. Nem em filosofia nem em teologia. E nem em exobiologia. Não cabe aplicar um arquétipo terrestre a contextos de que não sabemos nada. Mas nisso temos andado sempre. Generalizar premissas sectoriais a áreas cujo modo constitutivo e possibilidades de ser e agir ignoramos por inteiro, é disparate. Por conseguinte:

\*7. Postular para os extra-terrestres a necessidade da ‘graça medicinal’, a reparação do pecado (aliás só suposto: cp. \*5.) pela expressa intervenção de um Salvador, o Verbo de Deus, e mediante uma Encarnação Sua<sup>17</sup>, seria uma extrapolação descabida.

Segundo a fé do NT, o Desígnio de Deus é universal<sup>18</sup>. E Paulo falava dele. O Desígnio de reunir os homens e toda a criação em Cristo – e por Cristo em Deus – não sofre dúvida. Para o NT, o conceito de ‘universalidade’ é *omni-*-abarcante. A ele me tenho referido ao falar das criaturas do nosso cosmos. E de outros que haja.

\*8. Mas sob o nome de ‘universalidade’ cabem conceitos diversos. Que não se equivalem. Retenho um, de mais interesse para o nosso contexto. Que é já *afirmável*, à luz da reflexão filosófica, e teológica, acerca da Bondade de Deus e da unidade do Seu Desígnio criativo (cp. \*1.).

A evocação desta afirmabilidade surge mesmo como *plausível*. E de uma plausibilidade que se apresenta reforçada: Quem atende aos avanços da ciência pode entrever esta vocação universal do criado.

\*9. É visível que este conceito (pleno) a partir do alargamento da ciência e da filosofia *não* está a ser afirmado aqui com base na textualidade material do NT. Mas é fácil de ver que, por dentro desta, se revela um outro quadro hermenêutico. O qual se entrevê implícito para além da leitura habitual, e oferece uma perspectiva bem mais congruente que a estreita escala de um mundo só terrestre.

Vai-se definindo a constelação de sentido. O *significado* do processo criativo intensifica-se à maneira de *um todo*. A renovação vem do espírito, não da letra (Rom. 7, 6).

\*10. Isto merece maior destaque, até no contraste do particularismo típico de muitas confissões cristãs. Que podem deixar a impressão de valorizar o que (lhes) é “particular”, quiçá em detrimento da visão *universalista*. É esta – por ser a do NT – que há-de guiar todos os cristãos.

Se a mundividência cultural (decorrente do NT, mas) particularista e marginal a ele valesse em absoluto, aí o Dom do Sentido Último ficava restringido só aos terrestres. Beneficiários do ‘Dom de Deus’ seriam só os homens. Ou antes, só os ‘fiéis’ mais cumpridores. Sendo tudo o mais deixado de fora?

\*11. Era uma objecção de peso<sup>19</sup>. Onde ficava, nesse caso, a ‘universalidade’ do Desígnio de Deus? Não se vê a que viria a vastidão deste cosmos e qual o sentido de tudo isso ter sido posto a *ser*.

Se fosse assim, tudo isto (e já o factual cósmico) ou nos passa ao lado ou fica de fora. Do sentido. Nem o bom-senso judicativo e a ponderação filosófica nem o sentido da fé o podem aceitar desse modo. Se os céus e a terra «proclamam a Glória de Deus» (Salm. 19, 2), não é no vazio e inanidade da criação.

\*12. A objecção porém desaparece se a razão condigna de toda a criação for uma abrangência *omni-envolvente*. A universalidade de um Desígnio que seja a Finalidade Última (cp. \*1., \*11.). E será que não pode? Nenhuma exobiologia tem alcance metafísico para responder. E a criação mostra inteligibilidade demais, para ser tida por apenas factual.

Tudo o que integra a amplitude do espírito e a vastidão do cosmos (de que o *homo terrestris* nem saberá), tudo se torna inteligível se a *Dádiva* do Sentido o for realmente. Para quantos sejam capazes de a acolher, em auto-decisão. Sem ter de ficar restringida só a umas criaturas (aliás pretensiosas) deste ‘nosso’ minúsculo recanto do cosmos.

\*13. Por conseguinte, considerando o nível da *realização* da *Dádiva*, julgo possível afirmar que a perspectiva da fé cristã não tem de excluir se considere a eventualidade de haver outros mundos habitados por criaturas auto-conscientes. Mas anoto que a perspectiva da fé já excede a consideração filosófica.

Não tem de o excluir em termos de Criação, e nem em termos do Desígnio Eterno. O do Reino de Deus. Não exclui, e até explicita a Sua Largueza e abrangência. Os níveis da pequenez que nos é própria não são ‘a medida’ de nada disto.

\*14. Tenho pois de considerar possível que a essas criaturas de mundos extra-terrestres seja feito o Dom da ‘graça gratificante’. O qual, ousou pensar, não tem de estar pendente de outras “Incarnações” do Verbo Eterno. Seria uma hipótese assaz peregrina supor que uma por cada espécie inteligente; ou em cada um dos eventuais orbes habitados. Não cabe generalizar um ‘padrão’ terrestre.

\*15. Aliás, ponderando serenamente, pode até pensar-se que o *Dom* não tinha necessariamente que depender de uma Incarnação. E nem para o caso dos humanos. O *Desígnio* de Deus já é – *por si mesmo* – Auto-Doação. Gratuita, e por inteiro.

A Incarnação aconteceu de verdade. E insisto: Secundarizá-la (ou deixar banalizá-la) é um erro fatal. E contudo, constitui um desafio imenso para a fé dos cristãos que somos. Cumpre-nos reconhecer a Dádiva, e prestar-lhe o relevo devido<sup>20</sup>.

\*16. Porém importa também reconhecer: No contexto da fé do NT, a proclamação de que o Verbo Eterno incarnou realmente como alguém da espécie que somos e no planeta que habitamos, confere aos homens um estatuto ontológico de relevo especialíssimo. Haja ou não outros mundos, é esta a nossa história.

E do nosso ponto de vista, é um sinal incomensurável de confiança. Que, em consequência, eleva o homem à dignidade de uma responsabilização acrescida.

\*17. Ou me engano muito, ou o ponto mais delicado da (nossa) exoteologia está aí: Mas é um ‘ponto de vista’ *de conhecentes*. Será legítimo afirmar que exprime realmente a Verdade Absoluta? Na minha condição contingente não estou à altura de decidir da pergunta. O que aprendi de gnoseologia, não é ‘chave universal’ para o Mistério. Devo respeitar a contenção socrática. Mas pelo dever de ajudar os leitores face à dificuldade pendente, tentarei uma via de resposta:

A verdade a que podemos chegar é a que nos seja acessível como ‘conhecentes’. Ora, sendo esta a nossa ‘condição’, o Dom de Deus – Revelação, graça, Salvação – ou chega a nós, e a mim, por esta via de possibilidade ou não chega de todo. Se bem entendo, o mistério *incarnado* é este. Na indigência do contingente, há-de estar presente a Dádiva do Tu Absoluto. Mas como? Mistério Seu.

\*18. Ao mencionar-se o estatuto humano comum ao Verbo-que-Se-fez-carne e a nós, proclama-se que neste estatuto vai co-envolvido todo o percurso da evolução geo-biológica. E toda a história dos homens. Abrangendo conjuntamente a criação cósmica e a espiritual-cultural. Incluídas as ambiguidades.

Mas isto não autoriza a pré-julgar dos caminhos de Deus a respeito de ninguém. Ou em qualquer âmbito ou nível da vastidão das *criaturas*. Perante o mistério, a humildade é uma referência.

\*19. Por mais amplo e diversificado que seja o leque da criação, visível e não-visível, tudo brota da mesma força criativo-evolutiva. E tudo se ordena (4.4) para o seu Centro, Primeiro e Último, de convergência. «Ponto Omega» (Teilhard).

Isto não impede que se dêem as diversificações inerentes a cada ente individual. Todo o processo criativo envolve uma dialéctica em que se conjuga a *convergência* e a *divergência* – o duplo movimento da *espiral*. Nem a primeira impõe uniformidade, nem a segunda anula a co-ordenação.

Mas os modos de crescimento particular também acarretam ‘ruído’. E os atritos podem atingir níveis de ruptura. O que o homem designa por *mal* é inerente a este processo de crescimento: multi-variado.



\*20. Nestes capítulos primeiros da Parte II, a minha atenção tem ido para o processo da criação do corpóreo. E já por este ângulo, a perspectivização policêntrica que entrevejo se apresenta claramente mais congruente do que a concepção tradicional. Confinada ao nosso globo, a visão hominocêntrica conota um *pré*-copernicanismo ainda mais vincado que o medieval. Que esse era só físico, local; enquanto nós, vivemos na era *after Hubble* (3.0).

\*21. O nosso consciente e inconsciente não poderá nunca prescindir da condição que é a do homem. Somos e conhecemos, a partir dela. Porém, todo o conhecer é transcender-se. Por isso a nossa visão do real não pode ficar vinculada só ao já-experimentado. E nem encerrar-se nalguma concepção apenas geo-centrada. Parece paradoxal, mas revela a tensão da transcendência.

Porém não é possível alcançar uma fundamentação ontológica totalmente apodíctica. O nosso conhecer faz-se de *tentativas* de interpretar o real. Consoante as aproximações que obtivermos a seu respeito. Não há ‘teoria do conhecimento’ que possa assegurar-nos a compreensão da realidade como é em si mesma. Seja do mundo visível, seja dos não-visíveis.

\*22. Ainda assim, é de notar que o critério da *integração lógica* e da *elegância estética* tem aduzido indícios bastante fiáveis<sup>21</sup>. Se o critério não se aplicasse no caso que estudamos, deixaria em dúvida o princípio da inteligibilidade universal. Ficava em questão o sentido do isso-aí. E a capacidade de o homem se entender consigo mesmo. E com tudo o mais.

Mas repugna admitir uma *não*-inteligibilidade *universal* que fosse mais consistente e mais abarcante que a inteligibilidade<sup>22</sup>.

\*23. Acresce que também a compreensão teológica corrente (mesmo na modalidade tradicional: restringida ao nosso planeta) já torna entendível a plausibilidade de a ‘graça *gratificante*’ ser concedida igualmente a eventuais E.Ts. De inteligência auto-reflexiva.

Não é pensável (e nem elegante!) admitir estreiteza em Deus. Discriminações ou preferências, exclusão ou aceção de pessoas, etc.. Aos terráqueos sim, a E.Ts. não? – era projectar em Deus pusilanimidade, limitação ou mesquinhez homínica. Não! A Liberdade em Deus só pode significar Super-Abundância.

\*24. Já vimos (cp. \*7.) que não é lícito enquadrar *a priori* os eventuais E.Ts num esquema hermenêutico do tipo pecado/não-pecado. Pelo menos segundo concepções ao modo terrestre. E nem esse, do pecado, é o cerne do Desígnio de Deus! E nem cabe supor (\*14.) que o Dom da graça esteja pendente de (outras) “Incarnações”<sup>23</sup> do Verbo de Deus.

Há fantasias que não devem muito à sensatez e à inteligência<sup>24</sup>. É indispensável proceder com serenidade crítica. E se ela faz falta em áreas do para-religioso! Se tudo isso for analisado devidamente, julgo não haver lugar a concluir que o *Dom*, a graça, tenha que estar sujeito necessariamente a uma Incarnação. Em termos de “necessidade lógica”, julgo que não caberia sequer concluí-lo para o caso dos terrestres que somos (\*15.). E estas asserções não têm de surpreender:

\*25. Posto que o Propósito Eterno de Deus é o de reunir e formar um povo que participe no Seu Reino, este Desígnio já é por si mesmo Fonte de graça. Auto-Doação Divina efectiva, totalmente gratuita (\*15.). A todas as criaturas que venham a ter condições para receber o Dom a que são chamadas.

Por ser assim, é este Intuito de Deus que dita todo o Agir Criador. Universal Generosidade. Para que seja dada existência a essas criaturas, e conhecimento e capacidade de aceitação do Dom. O que parecia uma afirmação ousada (\*24.), exprime o próprio Desígnio de Deus. Não há que temer o Mistério mas que admirá-lo.

\*26. Segundo o núcleo essencial da fé cristã, a Encarnação de Deus-Cristo aconteceu realmente. Mas o carácter ‘necessário’ dela, se bem ajuízo, *não* é da ordem do indispensável. É sim do plano da Gratuitidade. Super-excedência da Bondade Divina. Não cabe aí uma exigência de ‘lógica’.

E aconteceu – na realidade concreta da história dos homens deste planeta. Para o NT, é uma proclamação tão decisiva quanto definitiva.

\*27. Porém: Não será esta confissão, essencialíssima no NT, a confirmação do *geocentrismo teológico*? O aval (indubitável) do Divino à primazia dos terrestres, e da Terra, em toda a criação cósmica. O lugar privilegiado, ou exclusivo, onde há viventes (intelectivos) «amados de Deus».

Se o fosse, seria a consagração definitiva do pré-copernicanismo. E com a chance-la de uma doutrina bíblica nuclear. A pergunta mais árdua da exoteologia é a da sua possibilidade mesma<sup>25</sup>. Já respondi à objecção (cp. \*25.). No entanto, é de observar ainda o seguinte:

\*28. A pretensão de uma teologia *geo-centrada* é visivelmente unilateral. Se Deus é Deus, a Generosidade da Sua Bênção *não* se limita (nem esgota!) neste minúsculo torrão. E logo na espécie *homo rudis* que somos.

Se é Deus, *não* é arbitrário. A Largueza do Seu Desígnio, universal, há-de exprimir mais Sabedoria e Inteligibilidade que a nossa tradicional estreiteza. É triste termos andado tanto tempo a pensar desse modo. Um modo unilateral, *pro domo nostra*, e além disso pré-copernicano.

\*29. A Encarnação, ela mesma, constitui a *Super-abundância* da Dádiva. Não é (só) uma “condição” imprescindível dela.

Não cabe portanto confundir a Generosidade da Auto-Doação com (o que foi mais tarde visto como) um requisito jurisdista. Uma tremenda confusão que ficou desde S. Anselmo<sup>26</sup> (1033-1109).

\*30. Aos cristãos foi confiada a missão de testemunharem, entre os povos da Terra<sup>27</sup>, a concretização do Desígnio de Deus. Por isso, cumpre-lhes reconhecer a Excedência da Dádiva: e corresponder a ela. Prestando-lhe o relevo devido. A Deus o que é de Deus.

\*31. Para cristãos reflectidos, há-de ser claro que – em Jesus de Nazaré – Deus santifica não só a humanidade mas toda a criação<sup>28</sup>. E realiza a efectividade-já

(e ainda-não) do Seu Reino. Dirigido a todos: crentes e não crentes. Como «convite» a que os recebentes o acolham (Mat. 22, 3). Na história dos homens, e também na dos E.Ts que houver. Na inteira criação (cfr. Rom. 8, 19 ss). Por mais mundos que a criação envolva, a Auto-Doação de Deus só pode ser ao modo Divino. A única limitação é a que provém dos recebentes.

\*32. Considerando o nível da *realização* da «Super-abundância» da Dádiva (Rom. 5, 20), julgo possível afirmar – à guisa de conclusão:

A perspectiva da fé, cristã, não tem por que rejeitar a eventualidade de haver outros mundos habitados por criaturas auto-reflexivas. Que recebam, também elas, o Dom a que chamamos graça.

Não o impede a reflexão humana acerca da criação. E nem a reflexão sobre o Desígnio Eterno acerca do Reino de Deus. Pelo contrário: O que for legítimo estabelecer a este respeito – com bom fundamento – explicita o (nosso) conhecimento da Sua Largidade e Gratuitude. Insisto: Os níveis da *pequenez* que nos é própria, *não* são ‘a medida’ de nada disto.

\*33. Mas cabe igualmente sublinhar o seguinte: A proclamação da fé do NT – de que o Verbo incarnou como homem deste planeta – anuncia<sup>29</sup> uma renovada confiança quanto à (nossa) capacidade de porvir. No diálogo com Deus e com todos os outros homens<sup>30</sup>. Não só os êxitos mas também as desgraças que integram a criação são pois assumidos em nível de Transcendência.

O mistério do ser *imperfeito*, nenhum ente finito o consegue desvendar. A resistência do ‘abstruso’ é impenetrável à mente finita. E também a Luminosidade do Perfeito nos será, sempre, impenetrável.

\*34. Não somos a medida do Mistério. Nada nos autoriza a pré-julgar da Excedência do Projecto Divino acerca das criaturas do nosso mundo, e desses outros cosmos. Em qualquer porção, aspecto, âmbito ou nível da vastidão e da qualidade deles. É intuitivo isto. E, felizmente, ‘provocativo’ também.

As evidências sensoriais e os modelos de coisificação, à medida do homem, já provaram a sua, discreta, fiabilidade e a sua falibilidade. Se até no tocante à (minha, de cada um) experiência existencial, quanto mais a respeito daquilo que nos *excede*. Seja no corpóreo ou não. Neste cosmos ou além dele.

\*35. Em suma: Como tenho frisado, também a evolução é criação. E tudo se ordena – quanto à sua razão última de *ser* – para a Finalização que só a convergência *omni-englobante* pode oferecer. O «Ponto Omega». O Centro, essencial, de *toda* a criação é o Bem Primeiro e Último. A *Criação* (nesta acepção, de maiúscula) é o Desafio do Eterno<sup>31</sup>.

#### 5.4 Uma possibilidade fulcral

Posto que me interroguei acerca da ‘perenidade’ do *homo sapiens* (2.5), tinha de ventilar também os parâmetros anteriores. Não é possível ficarmos só pelo pórtico do

*Génesis* – narrativa genial, mas simplificada. Nem abstrair do quadro evolutivo geral. O homem, e só ele, como a ponta final (e única) de toda a dinâmica da criação? É cada vez mais difícil pensar desse modo. Inclusive, ou sobretudo!, para os crentes bíblicos. Explico: A tensão entre o apelo religioso particular, a vocação histórica de um povo restrito (AT), e a proposta universalista de uma Transcendência religiosa de âmbito planetário (NT) – e mais ainda, se em perspectiva cósmica, ou hiper-cósmica – tudo isto constituirá (sempre) um estímulo. E de grande rasgo. Digno de apreço pessoal, e saudável quer para a cultura do humano quer para a religião do Divino. Uma perspectiva no horizonte da Transcendência teo-ontológica. Realmente omni-englobante.

Pode ser ainda cedo para aprofundar estas incidências. E sobretudo, as que se referem à evolução ulterior e à eventualidade de cosmos habitado(s) por E.Ts capazes de civilização e de cultura. Fazem parte de uma nova maneira de olhar o homem e o cosmos, que irá ser cada vez mais debatida. Não temos de temer as perguntas sérias. Por agora – em parte, interrogam uma hipótese. Que se levanta no âmbito do diálogo cultural e científico do tempo em que nos é dado viver. Também este, fruto do desenvolvimento da evolução havida. E em parte, afloram uma tese. No âmbito da teologia consagrada. Uma tese estabelecida universalmente, embora raramente ventilada (se é que sim) pelo ângulo que trago aqui. Do Desígnio de Deus acerca do Seu Reino. Quase me limitei a reconhecer as implicações desta doutrina, essencial no NT.

A este respeito, não se trata de uma hipótese. E, muito menos, de hipótese só académica (2.2). A força da implicação real (e não apenas lógica) ilumina toda a nossa problemática. E contribui para visitar questões que têm sido visitadas de modo insuficiente. Culturalmente, devemos este impulso aos enormes avanços das ciências biológicas e cosmológicas das últimas décadas. Trata-se de uma interpelação quiçá de maiores consequências que a própria descoberta e generalização da informática.

O nosso planeta, o sistema solar, a nossa galáxia, deixa de ser uma ilha isolada. Ainda não dispõe de boas comunicações, mas insere-se num vasto conjunto. Sabemo-nos parte de todo um cosmos em processo. E, porventura, a par de outros cosmos. De cuja duração e extensão nem há noção. Onde o centro? Onde a periferia? Já Nicolau de Cusa (1401-64), antes de Copérnico e de Pascal, se interrogava.

Hoje, estamos em condições de ver um pouco mais: e preparar-nos para (amadurecer) os *saltos de compreensão* que se mostram indispensáveis. No campo da ciência, e da filosofia, da cultura, e da religião. Os enigmas da *phúsis* e o mistério da criação, nunca os levaremos ao fundo. Densidade do real, e riqueza do espírito. Também no homem. Porque do espírito, o entender e o querer são insatisfeitos.

Não temos de fantasiar, mas de nos dispor para o que as novas perspectivas vierem a sugerir. Toda a estreiteza e particularismo, todo o auto-fechamento é inadequado.

Se o específico do humano já era a ‘abertura’ existencial, muito mais o há-de ser agora. No limiar deste novo horizonte. Se o homem se tornar atento a este alargamento, será por certo uma etapa notabilíssima na evolução ântropo-cultural. Com mais hipóteses de tomada de consciência dos riscos e responsabilidades na nossa mão. E assim, com mais possibilidades de humanização. Num dinamismo que se espera fecundo de auto-transcendência. E a par de tudo isto (ou por via dístico), com novos

factores de ambi-valência. Em todo o caso, onde e quando aconteça, será um passo de grande significado no panorama da evolução.

Esta mundividência *cosmopolita*, ainda está só a dar os primeiros sinais. Se cabe falar de um ‘esquisso’ de (nova) mundividência, é de alguma coisa que vem ainda longe. Como vai ser navegar nesta outra maré cultural? A frota da ciência, a da tecnologia, da filosofia, da teologia, da psicologia, e as das religiões, precisa de olhar adiante. Perscrutar horizontes. Quem como a *teologia* – e as religiões – havia de ter rasgo e ser escola de precursores! Se há ou não capacidade para tanto, é mais uma vertente do mistério.

Depois de sondarmos os longes do cosmos e do futuro (a evolução ulterior), importa não iludir as questões da (nossa) actualidade. A dificuldade de acompanhar os tempos tem originado desfasamentos que se arrastam por séculos. Como podem hoje as mentes despertas defender-se da pressão da desertização e das improvisações e arrastamento usuais? Se não houver ‘precursores’ não haverá (ensaios de) resposta. É sabido que o pendor dos sistemas promove a estratificação, não a inovação.

Complica-se pois toda a problemática. Seja qual for a nave ou a frota, embarcar na mitificação do homem sai sempre muito caro em termos de humanismo. Por isso, e tendo em atenção crítica o que hoje é indispensável saber, sempre se terá que distinguir entre o que seja a visão científica e as concepções mitificantes da ciência, ou das várias ideologias. E, não menos, os jogos do “prestígio” e outros equívocos do psiquismo comum. Como as projecções (em geral, apocalípticas...) do para-religioso. E, também, a tendência a desfocar a mensagem específica da Bíblia ao modo das acomodações habituais. São desvios por demais frequentes. É grande a propensão a meter no mesmo saco o que lá não pertence. E há sempre o pendor do homem para se auto-absolutizar. Pode ter o seu significado positivo; mas não dispensa a ponderação crítica. Até porque determina muito do *background* da mentalidade geral<sup>32</sup>.

Estudar o que se deve ao factor ‘acomodação’ e o que sejam indícios da dinâmica essencial excede o nosso alcance. O tema da evolução geológica e biológica, e antropológica, toca apenas alguns harpejos de uma ‘sinfonia’ que (admito) será muito mais ‘completa’ do que podemos saber. Embora me pareça desenhar uma ‘possibilidade’ fulcral.

## Notas

<sup>1</sup> Vinham a ser preparados já antes. Desde que, nos anos 20 do séc. XX, o matemático e físico russo Alexander Friedmann (1888-1925) emendou o célebre “erro de Einstein” (1879-1955). Este introduzira nos seus cálculos uma constante (extra) para salvar o que julgava o modelo estático do cosmos. Friedmann estabeleceu, matematicamente, que o cosmos está em expansão. E que poderia contrair-se de novo. Georges-Henri Lemaître (1894-1976), matemático e físico belga, padre católico, reafirma em 1927 a teoria da expansão cósmica e lança a teoria do modelo-padrão, ou do *big bang*, ao propor em 1931 a ideia do “átomo primitivo” (de todo o cosmos). Edwin Hubble passou a vida a estudar galáxias exteriores à nossa. E documentou, em 1929, o afastamento progressivo delas. Proporcional às distâncias recíprocas. A atribuição do seu nome ao 1º telescópio orbital representa uma justa homenagem. Em 1948 George Gamow (1904-68) e Ralph Alpher (1921-2007) calculam a formação de núcleos de átomos leves no desenvolvimento do *big bang*, e verificam que os resultados do seu cálculo correspondem à distribuição que se observa empiricamente. Arno Penzias (n. 1933) e Robert W. Wilson (n. 1936) descobrem em 1965 a radiação ‘fóssil’ ou fundo cosmológico difuso. E as descobertas continuam. Os suíços Didier Queloz (n. 1966) e Michel Mayor (n. 1942) descobrem em 1995 o 1º exoplaneta: o 51 Pegasi b (o 1º da constelação de Pégaso), a 48 anos-luz de nós. Desde então, já se catalogaram centenas deles. O programa SETI (*Search for Extraterrestrial Intelligence*), promovido por Frank D. Drake (n. 1930) e fomentado por Carl Sagan (1934-96),

prosseguir desde os anos 60 a procura de sinais rádio que possam manifestar padrões não-naturais de proveniência extra-terrestre. Até agora, sem resultado.

<sup>2</sup> É a vivacidade de Carl Sagan a antecipá-lo: ob. cit., p. 353.

<sup>3</sup> O Gama não chegou à Índia numa noite e um dia; mas a ideia que o levou lá, como projecto histórico mostrou-se curta. Embora ocasionasse incidências de relevância histórica, como a do Japão. No conjunto, julgo que lhe faltou estruturação à altura. Desde cá, até lá.

<sup>4</sup> Desenvolver aqui a análise filosófica em que se apoiam estas afirmações ia desequilibrar a sequência da exposição. Só no segmento final do volume lá chegaremos. Depois de reunidos os elementos indispensáveis.

<sup>5</sup> Já aflorei este tipo de questões em *O brotar da Criação*: Ao aludir a outras formas de vida que não apenas a vida biológica. Também acerca do nosso planeta se fala (com certa frequência) da possibilidade de 'vida artificial'. E da chamada 'vida digital'. Para já, o caso mais flagrante a este respeito são os vírus informáticos. Evidenciam algumas características daquilo a que toda a gente chama vida. Autonomia, capacidade de reprodução, mutação, evolução. São noções que esboçam apenas os passos iniciais. Michio Kaku, em *A física do impossível*, vers. port. (Lisboa, Bizâncio, 2008), ocupa-se a todo o passo de questões destas. Relativas ao mundo da robótica, da nano-robótica, aos extraterrestres, ovnis, viagens a sistemas estelares distantes, tele-transporte, e mesmo ciber-biótica (eventualmente auto-reprodutiva). E isto pelo ângulo da física. Não é ficção científica. Aos olhos dos físicos de ponta e para este catedrático de física teórica, nada disto é tão impensável como para o leitor corrente. Craig Venter (S. Diego) espantou o mundo em 2010 com o anúncio da formação de uma bactéria sintética. Por agora nem se faz ideia das possibilidades – e dos riscos – deste patamar que se abre à humanidade.

<sup>6</sup> É como estar 'em família', ou ter hóspedes... no quarto ao lado.

<sup>7</sup> Sintomático também, quando põe em acção muito mais *recontos* do que *encontros*...

<sup>8</sup> Ainda há quem persista em posições assim. Com esta consequência incongruente e insustentável: qualquer avanço científico acarretaria (mais) um recuo das concepções "religiosas". Nenhum filósofo ou teólogo, competente, partilha desse obscurantismo. Se sabe do seu ofício, não precisa de se intimidar face aos desafios da cultura e da ciência. Pelo contrário, tem de saber que é sua missão reflectir e procurar a iluminação que esteja ao seu alcance.

<sup>9</sup> Há sempre quem atribua à religião o que propriamente não lhe pertence.

<sup>10</sup> A análise sociológica de Marx, se bem que notável (neste plano, sociológico), ficou a meio-caminho. Se tanto. No plano da análise filosófica, foi de um redutivismo grosseiro. Muito longe de corresponder à realidade do humano.

<sup>11</sup> Coibi-me de ir mais longe, a fim de não ser (tomado por) especulativo. Seria um mau serviço à causa.

<sup>12</sup> Já invoquei, muitas vezes, o princípio de inteligibilidade *forte*. A fundamentação ontológica. E lá tornarei.

<sup>13</sup> Nem o laicismo (nem é laicidade!) nem os fideísmos nem os fundamentalismos honram a inteligibilidade. Seja a respeito do cosmos, ou do espírito, ou de Deus.

<sup>14</sup> De não ser assim, seriam em definitivo auto-sustentáveis. E como tal, em última análise, não contingentes. Uma conclusão contraditória com o já estabelecido.

<sup>15</sup> A esfera do religioso não pode entender-se à maneira de uma "caixinha de segredos" a que os crentes tivessem acesso por via privilegiada, e de que ficassem excluídos todos os que não dispõem senão dos recursos naturais do conhecer terrestre. Há concepções demasiado ambíguas, para que fosse legítimo confundi-las com a religião. Continuam a ocorrer, com tanta frequência como no tempo das maiores credices. Mas não é aceitável ignorá-las. *Maxime* quando em áreas relativas às grandes doutrinas religiosas. Está em causa a fidelidade ao Espírito. Também nisto, quantas vezes, se andam a filtrar mosquitos e a engolir camelos (Mat. 23, 24).

<sup>16</sup> Que, também esta, precisa de ser devidamente atendida.

<sup>17</sup> Aqui, já estamos para além da consideração filosófica de base.

<sup>18</sup> E está dito expressamente: «Toda a criação aguarda com ansiedade» que a presença dos filhos de Deus se faça sentir. Estando embora sujeita a uma condição precária, também ela há-de ser libertada da escravidão e da perdição. Para participar na liberdade e na glória dos filhos de Deus. (cfr. Rom. 8, 19 ss). É óbvio que Paulo não podia dizer "toda a criação" como nós hoje entendemos: com planetas e galáxias, e acaso outros cosmos, e seus eventuais habitantes. Mas entendia bem a Lua e os planetas, o Sol e as outras estrelas como fazendo parte da obra do Criador. Ou não conhecesse Paulo o livro do *Génesis* e o dos Salmos.

<sup>19</sup> Ainda que nessa concepção pareça ressoar o teor (material!) de um texto sagrado, é claro que não pode ser esse o seu significado.

<sup>20</sup> Salvo melhor juízo, tem havido deficiências de reflexão, e/ou maturação, teológica a este respeito. É necessário tomar consciência delas. Tarda que os cristãos se decidam a dar por isso. No volume precedente, *O Deus que não temos* (DQN), faço alusão a vários destes aspectos. Aqui, acrescento só um exemplo: É difícil divisar a congruência e a clareza (de pensamento) com que se enaltece o Amor Infinito de Deus pelos homens e do mesmo passo se proclama que Deus perdoa "porque" Jesus derramou o Seu sangue: até à última gota. Não vou entrar neste ponto, mas falta que seja devidamente ponderado. Tenho muito presente por um lado a doutrina da fé, segundo

a qual a Dádiva de Jesus até à morte é *inteiramente gratuita*. E fiz o que está ao meu alcance ao comentar os textos fulcrais do NT relativos à *Sua Expição* em favor dos pecadores (DQN, 496-548). E por outro lado, continuo a meditar na preciosa distinção de Dietrich Bonhoeffer (1906-45) entre «graça barata» e «graça cara» (*sic*). «Graça barata é graça como mercadoria malbaratada (*Schleudervare*), perdão malbaratado, sacramento malbaratado; graça como despesa (*Vorratskammer*) inesgotável da Igreja, que se distribui com mão leve (*leichtfertigen*) e espírito ligeiro; graça sem preço, sem custos». «Graça barata é graça como doutrina, como princípio, como sistema; é perdão dos pecados como verdade geral, é amor de Deus como *ideia* cristã de Deus» (sublinhei). «Graça barata é justificação do pecado e não do pecador». «Graça cara é o tesouro escondido num campo, que leva um homem a ir vender com alegria tudo o que tinha [Mat. 13, 44 s]; é o Reino de Cristo, que leva o homem a desfazer-se do olho que o desvia [Marc. 9, 47]». «É cara, porque chama ao Seguimento; é graça, porque o Seguimento é de *Jesus Cristo* [subl. original]. É cara, porque custa ao homem a vida; é graça, porque só ela pode dar ao homem a Vida». D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, Gütersloh. Gütersloher Verlag, 2002, pp. 29 ss. Agradava-me traduzir mais, mas tem de bastar como amostra. O teólogo D. Bonhoeffer é considerado por muitos como um profeta do nosso tempo. Foi preso e depois assassinado (9.4.1945) pelos nazis: precisamente um mês antes da queda do nazismo.

<sup>21</sup> O critério da coesão lógica, e da unidade, simplicidade e elegância tem dado boa prova da sua qualidade. Na procura de resposta às interrogações do homem. É um critério tido em muito apreço na história da investigação científica. Não basta que seja consistente: *it must be beautiful*.

<sup>22</sup> E se houver quem prove o oposto, incide em contradição consigo próprio.

<sup>23</sup> Uso o termo no sentido teológico cristão.

<sup>24</sup> Mas não falta quem cultive esse género de suposições. Também em países ditos modernos. Gente que, em termos de crendice, vive ainda a milénios do séc. XXI. Já correm disparates demais neste mundo à sombra das “religiões” ou sob a capa de “ciências” ditas ocultas!

<sup>25</sup> Levei tempo a defrontar-me com a questão. Sem este debate interior, estes itens não teriam tomado forma. O homem não dispõe de elementos suficientes para a esgotar.

<sup>26</sup> Fiz referência a isto em *O Deus que não temos*.

<sup>27</sup> Se a missão se estende, ulteriormente, a (eventuais) povos de outros mundos, não sabemos dizer.

<sup>28</sup> Cfr. o meu ensaio *Da santidade do criado*, in “Estudos Teológicos”, 10 (2006), pp. 7-45.

<sup>29</sup> Pelo que a nós se refere. Não por comparação a outros.

<sup>30</sup> Concílio Vaticano II (1962-65), *Gaudium et Spes*, 22 e 19.

<sup>31</sup> Assim escrevi em *O brotar da Criação*, pp. 570 ss. E é esta a perspectiva, grandiosa, anunciada no NT: É no Verbo que «tudo no Céu e na Terra» é criado: «por Ele e em vista dEle. [...] É nEle que tudo recebe consistência». Porque Deus quis unir a Si, por Cristo, *todas* as criaturas (Col. 1, 15 ss. 19s).

<sup>32</sup> A análise sociológica de Marx é reconhecida entre os estudiosos. Com o seu mérito, no plano sociológico. Contudo, a nível de análise filosófica, está muito longe de abarcar (compreender) as dimensões do humano. Nisto, relembro, foi de um reducionismo primário. E anti-humanista. Cegou meio mundo, por tempo excessivo.

## CAPÍTULO 6 NA ÓRBITA DO MISTÉRIO

*«Os estudiosos que optam por ser nómadas  
das disciplinas estabelecidas, ainda que raros,  
são indispensáveis à boa forma intelectual delas.»*

B. Mandelbrot

Vamos reflectindo sobre questões que decidem da compreensão de conjunto. Ter (alguma) percepção do desafio delas é um repto da própria criação. É admirável o que a ciência tem desvendado. Cada passo, a suscitar para novas interrogações. E é assim que o homem é chamado a crescer. O cosmos e a história, são para isso. Mas as questões que nos solicitam vão sendo cada vez mais intrincadas. Vai longe o tempo em que o agir artesanal parecia claro. E servia de modelo para explicar o nexa causa-efeito. O tempo em que se tomava a causação (no sentido vulgar) como referência. Até para o significado de 'criação'. Já não basta aplicar esse esquema artesanal. Quanto mais se vai sabendo da complexidade do devir corpóreo, menos as perguntas podem ser superficiais. A nível de sistemas grandes, ou pequenos. E esse devir, o corpóreo, não é o único da nossa experiência. E nem esta alcança o *todo* do real. A autonomia (auto-organização e -regulação) do 'meio interior' (4.1) e a inter-acção deste com o 'meio exterior' deixam em aberto muita pergunta. A par daquelas de que nem se faz ideia. O que se dirá neste capítulo é uma amostra.

Alguns dos grandes êxitos científicos das décadas recentes foram obtidos nestas áreas. Como é o caso da orgânica dos sistemas autónomos, da geometria fractal, das ciências ditas do caos, e outros tipos de compreensão holística. Trazem muitas perguntas. E as respostas que dão, podem não surgir em alternativa. Algumas serão complementares; e reciprocamente iluminativas. O volume já citado de J. Gleick é uma boa ilustração da riqueza insuspeitada que se vai desvendando ao estudo. E o do próprio Mandelbrot, *Objectos fractais*<sup>1</sup>. O homem vai descobrindo uma ordem dinâmica muito mais rica. À medida que obtenha meios intelectuais e técnicos para interrogar acerca da *phüsis*. Que está muito longe de ser desordenada. Ainda que não se chegue a uma explicação unitária e definitiva da complexidade do real. Se lhe chamaram de "caos", foi mais por ser inesperada a 'ordem' descoberta por sob a aparente desordenação em que embatiam os métodos de abordagem anteriores. Mas tem-se também a impressão, quase física, de embater em barreiras duras.



A indagação filosófica tem muito que aprender com o desafio que os cientistas aceitam. Ainda bem que insistem em levar por diante a procura. Anoto-o com apreço. E não há só a física quântica. Os êxitos da ciência prosseguem. Nunca houve tanta investigação como actualmente. É um augúrio prometedor. Digo-o com um ar de (boa) inveja: Gostaria de ver o afã da filosofia a emular o dos postos avançados da ciência. Ver a procura filosófica tão motivada e desperta e apoiada como a científica. Cada qual com a metodologia inerente ao seu trabalho específico. Se não me engano muito, a criatividade e progressão (qualitativa) da filosofia, e a da teologia, não tem acompanhado as frentes de problemática que os avanços da ciência e da técnica vão abrindo<sup>2</sup>. A ritmo equiparável, é notório que não.

Trata-se de um *desfasamento cultural* de consequências gravosas. Para o presente, e o futuro. Não o lembro só pelas lacunas no campo da filosofia prática. Veja-se a crise dos valores do humano. E o rumo da sociedade, da educação, da economia, da política, do embotamento da justiça, etc.. Tenho que o lembrar antes de mais pelo que representa como *falta* de sensibilidade no tocante às novas condições do saber e do poder. Tem faltado iluminação e ambiente social à altura – isto é, *contributos* de procura – para os desafios que se põem ao homem de agora. Há quem se inquiete (mais, menos) com a vertente ‘moral’. E ignore a importância da vertente cultural. E filosófica. O próprio direito se terá tornado mais técnico que antropológico.

Está em causa a adequada compreensão do humano. Que diz respeito a todos, e há-de ser *contributo* de todos. A “cultura tradicional”, seja de índole religiosa ou laica, já não chega para responder a isto. Se não houver rasgo para cultivarmos a perspectiva do *humano*, que é que resta ao homem? Sempre haverá quem se ocupe de pequenos aspectos, e facetas particulares. Mais relevantes, ou menos. Enquanto os grandes temas, necessários para o desenvolvimento integral, vão ficando desatendidos<sup>3</sup>. Cuida-se de um canto do quintal, e ignora-se o rumo da grande ecologia. Se a significação directa é expressiva, o símbolo ainda mais. Qualquer campo de actividade que não acompanhe o ritmo da evolução – a natural, e a cultural – depressa fica ultrapassado. Não falo de modas. Efémeras, mesmo as que se dizem ‘culturais’. Levanto perguntas, e anoto uma lição da dinâmica evolutiva.

Responder a isto requer rasgo. Evolutivo. Para quem perceber a missão da cultura e da filosofia, e da teologia, no tempo de agora, é um repto frontal. Uma ‘espécie’ que não se mostra à altura dos desafios levantados pelo ambiente do seu tempo, é uma espécie que falha a sua oportunidade de futuro. E a sua razão de *ser*. E multiplica os riscos de soçobrar. Isto vale também na acepção simbólica: uma cultura, uma doutrina, uma mundividência, etc.. É uma lição que se recorta com nitidez do panorama resumido nos capítulos acima. Aplicando ao nosso tema:

## 6.1 A dis-tensão entre o concreto e o ideal

Identificar (alguns) factores de um dado efeito, não parece difícil. Mas perceber a inteligibilidade de todo o processo, é bem menos acessível. Se o efeito ocorre, há que levar em atenção o que a ele conduz. E aí, começa a dificuldade. Porém, em boa filosofia não é legítimo furtar-se alguém ao repto de uma questão. Ainda quando não dê para lhe descobrir a dinâmica, temos de perguntar qual o fundamento à altura do

questionado. Mas, tantas vezes, não sabemos. Não sendo possível nomeá-lo de modo preciso, é comum mencioná-lo pelo abstracto em presença: a ‘causalidade’. E porque o surgir do efeito tem de se tomar como inteligível, cabe dar a esta vinculação (necessária) o nome de *causalidade transcendental*<sup>4</sup>.

Este ‘perguntar’ pode surgir como um daqueles clientes que não agrada ver pela frente. Se está aí, não cabe fechar-lhe a porta. Seja qual for, tem que ser atendido. Chamar-lhe ‘transcendental’ é um recurso. De si, imperfeito. Está de ver: O designativo é tão vago que ninguém pode bastar-se com ele. Uma resposta que não vá além de alusões de segunda linha, é óbvio que não satisfaz. Pode aceitar-se, a título provisório. Mas por ser insuficiente, é uma abordagem para levar mais longe a demanda. Temos de assumir as questões em aberto. Ainda que levem a outras maiores. É o caminho em que estamos agora, e o desafio não mete medo.

A ciência tradicional, supunha-se, era feita de dados “exactos”. Os entusiastas de Newton ou de Darwin, tinham mais certezas do que dúvidas. Porém, com instrumentos finitos, não há medição perfeita. Uma imprecisão ou um erro de medida continua a ser imprecisão, ou erro. Um cálculo com base nesses dados não pode ser perfeito.

Isto podia ser conhecido de há muito; mas só em décadas recentes começou a receber atenção. O Prof. Formosinho fez-lhe alusão quando escrevemos *O brotar da Criação* (BC). Ao longo de um grande número de iterações, as diferenças serão sucessivamente maiores. O erro torna-se crescente<sup>5</sup>. E quanto mais complexo é o sistema, tanto mais difíceis de calcular com “toda” a exactidão serão os factores em inter-acção, e as suas variações. Em rigor, a precisão ‘toda’ nunca é acessível ao homem. Tornaremos a isto.

E sobretudo tratando-se de sistemas dinâmicos. É assim que as previsões meteorológicas, a um prazo (um pouco) alargado, são inevitavelmente falíveis. Edward N. Lorenz, ao estudá-las nos anos 60, deu-se conta do problema. É certo que os cálculos de probabilidades permitem contornar algumas dificuldades; mas não podem de modo nenhum prever os casos individuais. É impossível medir em concreto todas as componentes de um processo complexo e calcular a influência relativa de todos os parâmetros em inter-acção conjunta. E como o sistema climatérico, também uma bactéria (4.2) ou uma colónia delas. Ou uma ‘simples’ proteína. Dado o número e disposição dos átomos, e partículas sub-atómicas, e os seus níveis energéticos. São sistemas impraticavelmente grandes. É impossível pretender um conhecimento directo e *exacto* de todos os elementos e das suas variáveis. Mesmo que fosse a configuração de um código genético ‘simples’. E mais quando é o caso de um animal superior, e dos seus muitos níveis de relação com o meio.

Já a este nível, é imprescindível ter alguma noção da imensa complexidade dos problemas que se põem às possibilidades e limitações do conhecer. E não é só no tocante à ecologia, inter-acção das bactérias, biologia das populações, à sociologia animal e dos homínídeos que somos. Ou só pelo impreciso das medições. É toda a questão da conhecibilidade, quer científica quer filosófica, acerca do cosmos. Sem esquecer as oscilações no movimento dos planetas, e cometas, estrelas e galáxias. E a matéria negra. É a variabilidade efectiva da *phüsis*. E a insuficiência da perspectiva dos conhecentes. E a complexidade do carácter não-linear inerente a essa dinâmica. Cada partícula ou função de onda, a inter-agir com tudo o mais. Haverá algum ‘princípio de incerteza’ (cp. W.

Heisenberg: Cap. 4, nota 10) que não se restringe ao nível quântico. O da microfísica, não altera os nossos juízos quotidianos. Porém este outro, macroscópico, altera. Quanto mais procuro, menos sei. E é saudável.

Mas por outro lado, descobrem-se outras constâncias. Veja-se um furacão tropical. Ou o imenso turbilhão que é a grande mancha vermelha do planeta Júpiter<sup>6</sup>. Tem-se descoberto que se trata de uma ‘regra’ muitíssimo mais abarcante<sup>7</sup>. O que se apresentava como “desordem”, impossível de calcular com rigor, veio a mostrar (também) fases de regularidade. Em níveis a condizer, revelam estruturas de certa periodicidade<sup>8</sup>. Não de modo directo, é certo, mas envolvendo padrões de correspondência. Em termos de fluxo, intensidade, escala. Outros patamares de organização. Inteligibilidade insuspeitada<sup>9</sup>. Nem se sabe ainda o que pode vir a revelar. E como esta, que outras mais? É todo um subsolo que só ultimamente começou a ser aflorado pela investigação. Quem diria: Na natureza, os imponderáveis *contam*. Para o brotar da ordem, e da desordem. Encadeamentos de escalas que nem imaginamos. É uma grande lição.

E se isto é assim nos escalões da matéria e da energia corpóreas, será de excluir que os ‘saltos’ de elaboração possam dar-se também, mas de outro modo, na dinâmica do espiritual? Ainda que sejam *imponderáveis* em termos de conhecimento (assim se mantiveram até às descobertas recentes), têm o seu peso. Peso de inter-acção – e peso de *ser*. O que o homem sabe ou não a respeito deles, pode modificar alguns parâmetros na (sua) relação ao isso-aí; mas *não* altera outros níveis. De inteligibilidade *ôntica* (6.4). Em suma:

A consistência ‘disso’ mostra-se real. Com níveis de *ser* que têm a sua autonomia objectiva. Seja ela independente do homem e para além dele, ou dada no homem. O antropocentrismo da (nossa) consciência *não* preside a todas as dimensões do real. Digam os físicos quânticos o que disserem (7.2 s). Vamos descobrindo que há outras. De que, por milénios, nem se suspeitou. Ou de que jamais venhamos a saber. Somos finitos. Há sempre alguma espessura, ‘pré-copernicana’, ultimamente irreduzível à nossa condição própria.

O filósofo tem que aprender, com o cientista, a ser socrático face a isso-aí. E o cientista igualmente: tem de entender que a abordagem empírica não é a medida única e o estrito critério da realidade. Em todo o caso, a filosofia da ‘história da ciência’ mostra que as grandes descobertas se devem muito mais à lucidez do espírito do que ao embate do corpóreo.

Para a nossa questão: Como terá de se considerar tudo isto, de modo a que seja *entendível*? Têm sido muitas as tentativas de explicação. As que mais correm no tempo de agora, são vistas por um prisma diferente das do passado. Dantes, atribuía-se tudo ao “voluntarismo” divino. Hoje, é comum atribuir-se qualquer efeito a um ‘princípio de auto-organização’. Que não é só singular, de caso a caso. É envolvente. Planetário. Ou cósmico. E nem é só uniformizante. É também diversificador. Simultaneamente de *convergência* e de *divergência* – *ad intra* e *ad extra*. Ouso dizer que tende para um Centro – de Profundidade – e para uma periferia em ‘ramificação’: que vai sondando todos os ‘espaços de possibilidade’. Em escalões de amplitude e integração, especialização e abrangência crescentes<sup>10</sup>.

Levantam-se pois outras questões filosóficas, mais fundas. Toda essa *força* de coesão e organização, de universalidade e pluralidade, deve-se *a quê?* Se a ideia de

auto-organização é *efectiva*, conota uma entidade, real, que presida a ela. É preciso indagar como pode, e deve, ser entendido este ‘princípio’. E *qual* a sua consistência. É uma resultante endógena ou um factor exógeno, ou é articulação de ambos? E de onde lhe advém a inteligibilidade? E a abrangência extrínseca. Qual é o *fundamento* da sua pertinência e coordenação intelectual, e da sua efectividade real? O mester de cientista, não se demora nestas perguntas. O do filósofo, não pode dispensá-las.

Há quem considere que o resultado vai abrindo caminho por si mesmo. À maneira de um córrego, ou conjunto deles. Mas não se pense em factores mecânicos. É mais de carácter lógico-ôntico. Há muitos outros, na *phüsis* e na sociedade. Que se reforçam a si mesmos, à medida que emergem e vão configurando o ‘terreno’, conjugando as forças em presença<sup>11</sup>. À primeira vista, explicações assim são fáceis de aceitar. Não falta quem as perflhe, sem maior análise. Contudo *não* dão resposta às questões do parágrafo anterior.

Se pode resultar do processo *e* presidir a ele, a que se deve isto? Não interrogo o facto, mas a estrutura *inteligível* que o torna possível. A imagem de um córrego parece elementar. A comparação suscita a ideia de um percurso em declive, da montanha até ao vale. De níveis de mais qualidade energética, para níveis de menos qualidade. O declive da entropia. Por onde a ‘água’ vai sendo levada. Formando arroyos, ribeiros, rios. Porém na evolução não há só o princípio de ‘menor acção’. E por outro lado, no símile literal vai implicada a acção de todos os factores telúrico-orográficos e atmosféricos, pressupostos nos agentes físicos. Águas pluviais e força da gravidade incluídas. Quer dizer: A imagem do córrego não é bastante radical. Além de que é visivelmente auto-recorrente. “Soluções” assim, invocam aquilo mesmo que pretendem explicar.

O fundamento da sua inteligibilidade própria, e da sua influência sobre os efeitos que advêm, continua pois *sem* a fundamentação necessária. Não aceito acomodar-me em castelos no ar. É preciso entrar a fundo na questão filosófica. E ela põe-se a toda a gente. Se as razões que se dão para uma teoria são *circulares* (6.3), a suporem o que haviam de provar, é óbvio que não colhem. Não é suficiente afirmar que a auto-organização é um facto. Isto é tão evidente que não está sequer em questão. O que temos de saber é (insisto) *a que se deve* a consistência ôntica, e a consistência lógica, desse auto-organizar-se. E *qual* é o fundamento de permanecer como regra sobre a *desorganização*. Apesar da entropia. Também este é um facto comum. A requerer explicação adequada. Por isso, as teorias em apreço têm de fundamentar – de modo válido – este prevalecer da ordem sobre a desordem. Só fazendo prova da justificação crítica que devem a si mesmas serão auto-consequentes.

## 6.2 Sem ideia do que procuras não sabes aonde vais

Também isto é exigido pela objectiva *inteligibilidade* do real. É que no conceito de auto-organização vai implicado o carácter constitutivo da ordem real *e* da coesão intelectual. É o princípio (auto-)organizativo que torna *efectiva* a matemática natural e a constância das ‘leis’ (que se observam) na *phüsis*. O que unifica a multiplicidade de efeitos e de níveis que ocorrem na natureza *e* o conhecimento que vamos adquirindo a seu respeito – é a abrangência objectiva dessa inteligibilidade. Mas nada

disto se torna fundamentado apenas pelo facto de alguém o mencionar. A auto-organização do real não se obtém pelo facto de haver uma ‘teoria’, ou a possibilidade de um processamento matemático. É o real, com a sua inteligibilidade, que configura a organização e precede as teorias. E estas vêm clarificar e enriquecer o que descobrimos a seu respeito. Se a inteligibilidade especulativa não for *consistente* com os dados disso-aí, é claro que *não* seria suficiente para tornar ordenado – inteligível – nada a que (supostamente) se aplicasse. São dilemas a que não se escapa.

Porque a metodologia das ciências empíricas não oferece modo de resolver esta questão – a do *fundamento* da inteligibilidade – tem o cientista de se interrogar em sede (também) de reflexão filosófica. Uma vez que o seu trabalho específico é detectar o carácter *inteligível* que a sua área científica estuda, não pode o cientista abstrair da razão de *ser* dessa inteligibilidade. Não vamos confundir cunhos metodológicos distintos. Seja claro: A pergunta, de si, é filosófica. Mas levanta-se no próprio terreno das ciências empíricas.

As ciências aliás não dispensam a linguagem matemática. E ainda não sabemos se a *phüsis* é a expressão da matemática ou a matemática a expressão da *phüsis*. Sendo a matemática (tradicional) uma linguagem, a par de outras também viáveis, melhor se diria: ‘*uma* expressão’ da *phüsis*. Tal como ocorre com as ciências. E tão-pouco sabemos até que ponto de idealidade, ou de imprecisão, cabe dizê-lo. E se todas exprimem a pureza da inteligibilidade e do rigor formal<sup>12</sup>. Terá alguma delas condições de poder lá chegar a 100%? As grandes questões continuam em aberto.

Tocámos numa questão, das mais resistentes da história da (nossa) cultura. A da validade da matemática e/ou da razão da sua fiabilidade no concreto. Ainda ninguém conseguiu resolvê-la. Formulada assim ou de outros modos, estamos perante a questão, filosófica, das possibilidades e das limitações do finito. Seja como sujeito ou como objecto. O carácter do contingente *não* é só factual. É inerente à essência do finito (1.3). No entanto este modo constitutivo não é só labilidade. Participa de alguma raiz irrefragável: que nos escapa. O carácter de inteligibilidade, necessário no real, e a *incapacidade* do (real) contingente para lhe corresponder em plena transparência, são ambos incontornáveis. Gosto de reparar, e não acabo de pasmar disto. Ainda quando me provoca incompreensão, e insatisfação. E muito desconforto. Mas também esperança.

Vejo simbolizada esta dupla tensão no texto bíblico da ‘Sarça ardente’ (Êx. 3, 2-5). Como na ‘espiral’, assim aí há o *Foco*, fogo: a chamar. E há o *fosso*: a distanciar. *Intransitável*. Julgo que esta dupla *tensão* se detecta em tudo na criação. Tudo é inteligível, de algum modo: contingente. E todo o contingente carece de inteligibilidade. São portanto dois horizontes. Por um lado, a Dádiva-Convocação. Em si, *Inalcançável*. E por outro, a aspiração-insuficiência. *Intransponível*: em todo o aqui e agora finito. Têm pois de contrastar necessariamente. Mas são incontornáveis ambos.

Posso justificar este simbolismo? Se pudesse, concluía já o livro. Temos ainda muito caminho a andar. Qual poderá ser o fundamento adequado deste *corresponder*, e deste *não-corresponder* – entre a idealidade inteligível e a sua concretização só-parcial<sup>13</sup>? No carácter contingente do finito e na materialidade física, *não* cabe afirmar

a evidência de um ‘condensar’, pleno, da Inteligibilidade. Qual poderá ser a razão constitutiva quer da concretização *limitada*, quer da ilimitada *desproporção* (relativa a essa idealidade)? É pertinente a pergunta. Pode haver quem não dê por ela; mas revela uma *dis-tensão* evidente. O Infinito transcende, e sustenta, e convoca o finito – e este, porque finito, *nunca* poderá adequar-se ao Infinito. É uma *tensão* sem remédio. Os animais mostram-se escalonados para ‘patamares de saciedade’. Chegados aí, sossegam. O homem, não. É a nossa questão metafísica mais entranhada. A da *carência* radical. Falei dela nos volumes anteriores. Já lembrei (e não era difícil) que se trata da inerência da finitude – vivida.

E será uma resposta, ou uma tautologia? O que é decisivo quanto ao significado essencial não é o carácter de infinitude ou finitude, mas sim o de auto-suficiência ou –insuficiência de *ser*. Teoricamente, não seria impensável algum ente de “infinitude contingente” – isto é: intrinsecamente dependente quanto à perfeição-ser. Tautologia não é portanto. Mas tornemos ao real. Não olho como negativas as picadas da *carência* radical. Sem o seu aguilhão, ninguém passaria de acomodado. Entregue às conveniências de qualquer passividade. Felizmente, é a inquietação que faz avançar; não a resignação. O pragmatismo pode somar êxitos; mas não passa de acomodação de terra-a-terra.

Filosoficamente, a questão-de-fundo da matemática é, já de si, um desafio. E para este segmento do nosso tema, é ilustrativa. Mais uma vez, atenda-se ao símbolo. A que se deve a solidez da matemática? É fruto da *invenção* mental, ou *descoberta* (a partir) do dado real? Por um lado, a matemática mais pura parece constituída de estruturas inteligíveis, que se impõem aos seus achadores. Dando ideia que já estavam aí, com a sua consistência intrínseca e a sua aplicabilidade: à espera de quem lá chegasse. É assim que continuam a ter fecundidade em aplicações novas, e surpreendentes. Muito para além do seu achamento. Por outro lado, sem o génio do homem não haveria matemática explícita. Porque os homens, mesmo os mais geniais, somos afinal limitados, sempre haverá que perseguir esses ‘achados’ e que aperfeiçoar os métodos de achamento. O próprio facto de haver constantes naturais<sup>14</sup> do tipo dízimas ilimitadas (*v. g.*  $\pi$ , raiz quadrada de 2, etc.) mostra que nem a matemática nem a realidade física exprimem a *simplicidade*. Há perfeição (alguma) no criado, mas o criado não é a perfeição. Tudo isto levanta perguntas sem resposta. Sobretudo filosóficas. A efectiva realidade dos números ditos imaginários (a raiz quadrada de números negativos, como -1), e as geometrias não-euclidianas, as geometrias fractais, o conjunto de Mandelbrot, etc., aí estão a afirmar a pertinência de interrogações como estas<sup>15</sup>.

Assim sendo, não será difícil render-se a um “mundo” de Idealidade na-sua-pureza. Platão teve alguma intuição disto. O que é difícil, repito, é aceitar a presença da Idealidade *na-imperfeição* do real empírico. Difícil é reconhecer *no* empírico uma perfeição que é demasiado *inteligível* para ser tão contingente e plural. O (nosso) concreto é demasiado *intransparente* e *impreciso*, para ser equiparável à qualidade do Inteligível como tal. Eis uma das grandes questões de sempre.

Por meios diversos, quer a filosofia quer a ciência vão tentando sondar à volta deste grande mistério. O de haver *Ser*, e ser *assim*. Sem que alguém, de entre os finitos, o possa exaurir. A alternativa entre super-realismo (platonista) e mera percepção sensorial não se deixa resolver – nem quando posta em termos exclusivos nem inclusivos. Se ela nem pode ser formulada

senão através de alguma das linguagens a que o homem chega! Todas necessariamente finitas. Sempre se terá que perguntar se a linguagem empregada pode assegurar a correspondência semântica e o rigor formal.

Na impossibilidade de entrar por essa via, cuja dificuldade desafia os mais competentes, resta-me ir observando: a uma distância respeitosa. Convicto de que a relação da Idealidade com a realidade dará sempre que pensar.

O teorema de Gödel (1931) mostra que até o formalismo da ‘simples’ aritmética é complexo demais, para que pudesse ser auto-fundante. Isto é: Nem um sistema formal simples pode sustentar-se apenas pela lógica intrínseca ao sistema<sup>16</sup>. Quer dizer: Sempre haverá afirmações verdadeiras que não podemos demonstrar. A ideia de uma inteligibilidade estritamente formal, e por isso ‘vazia’ – «sem substância» (R. Penrose) – não esgota a ‘qualidade do inteligível’<sup>17</sup>. Mas sendo assim, como poderia o carácter inteligível de sistemas não-formais (como os do particular-concreto: físico, ou não) ser adequado à Inteligibilidade *tout court*? Não pode. É uma questão nuclear. Também para o nosso tema<sup>18</sup>.

E não é só. A afirmação de que o real físico se rege segundo as leis da inteligibilidade da (nossa) matemática – até onde pode ela ser estabelecida? E qual é o fundamento que *pode* ser invocado, pelo homem, para o afirmar? Em razão de um formalismo estrito, acabamos de lembrar que não pode (Kurt Gödel). Na base de medições empíricas, também não. São só aproximativas. Ultimamente imperfeitas (6.1). E também não pode ser estabelecida à luz do super-realismo platonista. É certo que grandes matemáticos e grandes físicos se declaram platonistas, convictos. Gödel e Penrose por exemplo. Mas nenhum *pode* alcançar de modo adequado o Ideal da inteligibilidade. Ninguém de entre os finitos pode ter intuição da Inteligibilidade *tout court*. A mente finita *não* é a medida da Inteligibilidade como tal. E nem da compreensão dela.

Se de entre os homens ninguém consegue apreender e exprimir o que é a *sua* existência individual, como poderia conhecer e compreender o que ela *deve ser*? E logo em ordem ao Apogeu da perfeição que há-de caber na dinâmica da própria Inteligibilidade! A história tem mostrado, de sobejo, que o homem *não* é ‘a medida’ de nada. Valha-nos pois a modéstia socrática. O real, vimos, não se deixa definir em termos de lógica estritamente formal. Que também ela, para nós, é mediada pela nossa condição *insuficiente*.

Mas são muitos também os cientistas que levantam reservas a uma visão metafísica. Vá ela na linha do platonismo ou noutra. Isso de admitir uma esfera de Idealidade como tal, parece criar-lhes suspeição. Foram configurados por um método reflexivo muito diferente. A metafísica segue uma forma-de-pensamento (*Denkform*) que não está na sintonia deles. Na sua formação directamente empírica, olham-na como se fora só especulação, devaneio sem lastro. E contudo, não é de presumir que Platão, ou qualquer grande metafísico, se limite a olhar a realidade física *apenas* pelo ângulo da percepção sensorial, ou das ciências empíricas. O que um filósofo (digno de crédito) procura, é de outra ordem de significação. Que, no fundo, nem se deixa dizer. O metafísico (*metá*: além da *phüsis*) tenta sondar por esse outro prisma.

Aliás quando um investigador procura no devir físico padrões de relação, constância e coesão, e ensaia interrogações e experiências controláveis em ordem a descobri-los,



o que faz é tentar conhecer melhor a inteligibilidade inerente à sua área de estudo – e a significação dela. O cientista tem pois a convicção (praticada) de que *há uma inteligibilidade* que preside à *phúsis*. E sabe, bem assim, que todos os avanços da ciência só são possíveis graças a essa inteligibilidade de fundo. Que ninguém, por mais êxitos que obtenha, jamais esgotará. Quer dizer: Também o cientista afirma, no exercício mesmo da sua investigação, a realidade e fecundidade e riqueza inesgotável de uma inteligibilidade não-física. Estará, com isto, perante uma noção muito diversa da do platonista ou do aristotélico? Duvido.

Usam abordagens diferentes, e portanto métodos e processos de investigação e linguagens e conceitos distintos. Mas referem-se, uns e outros, a um ‘mundo de realidade ideal’ – com estruturação e consistência própria. Que não se reduz ao concreto empírico nem se esvai em suposições vazias. É a *inquietação metafísica* face ao *mistério* daquilo que está aí – na espessura, incertezas e angústias e esperanças da vida – que leva a descobrir novos *bliks* no viver dos homens (Richard Hare: 1919-2002). As religiões exprimem-no por outra via. Outros olhares.

Descontadas as acomodações vulgares da tradição platónica, hão-de ser muito raros os que se movem de todo à margem de algum horizonte “platonista”. Quer seja entendido como constitutivo ou como tendencial. Ou como síntese, dinâmica, de ambos. Confiar numa Inteligibilidade de fundo, não é isto que move a ciência? O repto da ‘espessura’ faz parte das condições do viver inteligente. E de todas as aspirações (não egoístas) do homem.

### 6.3 A insatisfação dos nómadas

Há uma notável constante da história que, a meu ver, não tem recebido suficiente atenção. Esta: Nem sempre as descobertas mais significativas – para a compreensão do todo – surgem no centro do caudal do saber. Ou da consciência. E julgo que a lição é confirmada em todas as gerações: Quem avança são os *insatisfeitos*. A rotina acomodada deixa-se ir, levada na onda estabelecida. Nem estimula o olhar. A atenção ‘renovada’ é água de outra fonte. Parecia ficar à margem, relegada nalgum refego da corrente principal. Mas é ela que vem a tornar-se ponto de partida. Que abre caminho por novos ângulos. Fazendo quiçá variar, na distância, o perfil de uma bacia hidrográfica. Na história comum, é frequente os rasgos mais significativos ocorrerem assim. E na história do indagar científico, também. Para além da linha da ciência consagrada. Lembro-o como quem pergunta se não vai nisso uma dinâmica oculta. Também ela de (auto-)estruturação (6.1). Copérnico e Galileu tiveram de arrostar tradições. E Kepler. Newton. Lavoisier. Darwin e Wallace. Einstein. Planck. Heisenberg. E quantos mais. Na história da filosofia, é o mesmo. Os maiores filósofos romperam com os *córregos*, e o método, do pensar estabelecido. A epígrafe que tomei de B. Mandelbrot põe-no em destaque. J. Lovelock e o mesmo Mandelbrot são exemplos recentes. Nem tudo nas suas intuições se viu canonizado<sup>19</sup>. Mas são cientistas de provas dadas. Na renovação dos rumos da ciência actual<sup>20</sup>.

Foi neste contexto que o nome de Rupert Sheldrake atraiu a minha atenção<sup>21</sup>. A sua teoria dos campos morfogenéticos pode não passar de uma hipótese. E é assim



que ele a apresenta. Aliás de início levantou celeuma, e rejeição, em meios científicos. E suscitou interesse noutros<sup>22</sup>. «Se a hipótese da causação das formas é útil ou não, será o tempo a mostrá-lo», diz (*SU*. p. 33). Presumo seja um debate para durar. Até se determinar (caso seja possível) se os efeitos em apreço podem ou não dever-se a factores que não os sugeridos na sua hipótese<sup>23</sup>. A análise filosófica que tenho em vista interroga, também, o que pode advir deste ângulo de compreensão para a temática que proponho. É claro que não acolho uma ‘hipótese’ para servir de argumento. Terei de a ponderar criticamente. Gosto de apreciar um *blik*, se ele puder oferecer inspiração desafiadora. Pode ser estimulante olhar por outra perspectiva uma paisagem temática que embora pareça familiar continua densa de interrogações pendentes.

É patente que há imensas questões sem resposta. Quer na ciência, quer em filosofia. Quem reler agora os capítulos anteriores facilmente dá por isso. Uma amostra: Que explicação temos para a auto-organização e a auto-regulação de um sistema autónomo? Seja singular, ou social. Planetário, ou galáctico. Ou cósmico. A nível físico, químico, ou biológico. Como é que se explica o dinamismo intrínseco, e toda a articulação do Grande Fôlego da evolução? *Sincrónico*, e *diacrónico*. A abranger e conduzir entidades tão variadas e dispersas no tempo e no espaço. Mesmo sem contacto ‘físico’ entre si. E lá volta a pergunta essencial: A que se deve que tudo isto seja *assim*? A que é que se deve a *capacidade* de tudo isto ser *inteligível*?

Sinto o peso destas perguntas. Não cabe aligeirá-las: Respeitam à compreensão de fundo<sup>24</sup>. É visível que os cientistas, mais ainda que os filósofos, sobrevoam muitas delas. Como se não se pusessem. Ainda quando a história cultural esboce tentativas de resposta, em regra são ao de leve. Umas por deverdas à metafísica, outras por conotadas com a religião. Metodologicamente, duvido seja critério suficiente. Como resposta a questões que são *de fundo*, que é que fica? Raramente se passa da tautologia. Um estribilho, circular (6.1). Pouco mais se faz que invocar a constância das leis naturais. Lembrar o velho postulado. Que nem a ciência nem a filosofia sabem justificar. Temos de limitar-nos a recorrer a uma abstracção – a ‘natureza’ – como regra do que se mostra regular<sup>25</sup>. É esta ‘regularidade’ que se tenta descrever. Com algum êxito, é certo, mas sem chegar a uma explicação. Afinal o dizer não passa de invocar uma ‘circularidade’. E nisto, confesso, os filósofos não vamos mais longe.

É um hábito mental, eu sei. E tão arraigado que nem se dá por ele<sup>26</sup>. E toda a gente está em idêntica posição: ninguém pode apontar o dedo a ninguém. De tantas falácias deste jeito em que se cai, seria de ir percebendo as falhas havidas. A hipótese de Sheldrake, apesar das suas debilidades (que não são poucas, lá iremos) tem o merecimento de desafiar para mais perspectivas. Quanto ao crédito que mereça, depende das provas que obtiver.

Devo introduzir o leitor na visão de Sheldrake: para poder depois discutir a minha ideia. Começo pelos termos. Como cientista, o britânico situa a sua proposta em sede apenas empírica. «O conceito de campos morfogenéticos só pode ser de valor científico prático na condição de conduzir a afirmações verificáveis». Ficamos cientes: «Efeitos físicos práticos» (ob. cit., p. 38). Que sejam, no mínimo, infirmáveis (Karl Popper). É esta hoje a noção de cientificidade. ‘Campo’ é um dos conceitos mais abrangentes da ciência. Segundo Sheldrake, *não* se trata pois de uma teoria filosófica. Os campos a que se refere são entendidos na compreensão usual que o termo tem na física. Registemos.

A presença de energia (física) produz alteração num dado âmbito. Segundo a diversidade das forças que aí inter-agem. É só por abstracção que se fala de ‘uma’ força, no singular. Um campo é o resultado das forças em acção. Não é pensável um campo que fosse uma zona vazia, ou neutra. O campo é ‘habitado’, em cada ponto, pela intensidade e orientação dessas forças. Campos vectoriais, tudo isto. Mas não é um sólido, mais ou menos maleável ou extensível. Há inúmeras variações num campo. Segundo a regra do quadrado da distância. Há outras além desta. Seja um campo magnético, eléctrico, gravítico, nuclear. A especificação das partículas sub-atómicas corresponde à intensidade da energia em presença. Os vectores são-lhe proporcionais<sup>27</sup>. São referências a ter em atenção para diante. E há na *phüsis* muitos outros campos além desses. Ressonâncias mórficas – na química, e biótica, e motórica, e psíquica<sup>28</sup>, etc.. Sem que tenham de se entender numa significação linear. E também se fala hoje de módulos de activação/inactivação, nos genes, como campos de selecção. Assim como os há na vida e história dos homens<sup>29</sup>. Sujeitas a campos sociais, económicos, ideológicos, políticos, culturais. E sociológicos. A hipótese de Sheldrake não se volta para aqui. É uma teoria organicista, como diz. Apenas a nível orgânico-empírico. Mas não temos de nos cingir a esse ponto de vista. Para já, tenho de anotar o seguinte:

Tal como Einstein reinterpreto a noção newtoniana de ‘força’ [de atracção]<sup>30</sup> em termos de curvatura do campo gravítico – assim aqui pode ser de interrogar: Não haverá algo de semelhante também noutras espécies de campos? E só na *phüsis*, ou mesmo em campos que vão além dela? Talvez esta chave possa ajudar a compreender melhor outras questões. *A priori*, não se vêem razões para não o entender também, por exemplo, acerca da antropologia.

Por que haveria o conceito de campo (morfogenético) de ser incompatível com esta significação ampla? Aplicável quiçá a *todo o dinamismo* que se dá na criação. Partindo do tópico de Sheldrake, poderíamos talvez indagar mais sobre o mistério de *ser*. Parece uma procura legítima.

Sheldrake constrói a sua teoria sobre a dinâmica morfogenética dos campos. O conceito de dinâmica também é estruturante na minha visão do real. E é mais concreto que ‘dinamismo’. Mas devo explicitar. Quem diz dinâmica, é claro, fala de energia. A energia em actuação, é sabido, cria um campo. O britânico só o diz da energia física. Eu julgo que o conceito de campo é compatível com uma significação irrestrita. E penso assim à luz da perfeição-ser. Não é só uma conclusão empírica: Pode ser inerente ao próprio estatuto da realidade. Veremos se a análise que temos pela frente o confirma. Acho que Sheldrake tinha uma ideia fecunda, e inspiradora. Mas metodologicamente o seu posicionamento não lhe fez jus. Repare-se:

O que é isso de campos morfogenéticos? Por vezes diz «ressonâncias mórficas». A inter-acção de ondas de energia<sup>31</sup>. Com esse termo, Sheldrake faz ouvir o grego *morfê*: forma. Campo é a inerência das estruturas de que resultam as ‘formas’ [para ele, dos sistemas *físicos*]. Formas estáveis, e mais ou menos variáveis. Nos vários níveis de organização. Desde as «estruturas de probabilidade» e o que designa de «germes morfogenéticos», até aos graus de maior estruturação e complexidade: como se observam à escala macroscópica. Bastavam estas alusões para se perceber que não tinha de ficar pelo corpóreo, e só pelo seu nível físico. O afã da ‘verificabilidade’ prendeu o britânico a esta vertente. Porém o conceito não tinha de se restringir a essa perspectiva. Convém que o notemos desde já.

E que há-de entender-se por *forma*? Em filosofia, está longe de dizer só a configuração (o feito) ou a expressão exterior de um sistema. Diz também a sua «estrutura interior». Era um bom ponto de partida. Se não fosse a restrição que aponte. Segundo Sheldrake, os campos morfogenéticos, pela sua acção causal, conduzem à «formação das formas» (p. 113). Acho insuficiente. É como dizer: A perfeição (a forma) produz-se no efeito, por ser já efectiva na causa (o campo morfogenético). Mas é ‘efectiva’, a que título? Quem reduziu a causação apenas à dimensão física, limita-se a *repetir* o que devia fundamentar. É certo que a escolástica medieval também dizia assim. Mas é tautológico<sup>32</sup>. Se o pensar não for *mais* longe, a linguagem repetitiva deixa-nos em seco. A procura de inteligibilidade (a que aspiramos: 6.2) obriga a inferir:

Se é a energia-acção que gera (v. acima) *este* campo, e ele por sua vez gera os «germes» da forma – os *desta* e não uma qualquer – é claro que já *não* se trata de energia *indiferenciada*. Tem de admitir-se aí uma *orientação* – que vai tender para *esta* perfeição, e não para outra. O físico no mester de cientista, pode não indagar por este ângulo; mas como pessoa inteligente (relembro) percebe a relevância desta ‘tendencialidade’.

A este princípio dinâmico chamamos *forma*. Lamento a omissão de Sheldrake. Havia de ter-se questionado sobre o “gérmen” capaz de fundar esta ‘determinação’ constitutiva. E sobre o *ser*, qualitativo, que *já* configura intrinsecamente a energia que conduz a *esse* campo. Em suma: Sobre a construtividade que vai tender para este devir, e não para outro qualquer. Só assim a resposta seria consistente. Para as ciências empíricas, ‘objectivo’ é o que é mensurável. A ‘forma’ a que me refiro não o é. Em filosofia, ‘objectivo’ é o que é definível, por ser consistente por si (e não pela mente). A ‘forma’ que refiro, está neste caso.

Esta exigência de fundamentação ‘capaz’ não se aplica só aos pressupostos de Sheldrake. Vale para muitos outros casos. Como por exemplo em relação aos impasses da teoria quântica. E acerca da temática da evolução cósmica. E do devir ‘humanizante’ como rumo da humanidade. Também o dinamismo, intrínseco, dos campos morfogenéticos requer que eles sejam muito mais do que uma estrutura *física*. À perfeição constitutiva (4.3) desta dinâmica dá-se o nome de *forma*. Mesmo quando se aplica a objectos corpóreos, o britânico *não* tinha que reduzir as “formas” a mero fisicalismo (empírico). É uma visão insuficiente. E auto-contraditória.

E nem é só. Tem de se reconhecer como inegável a complementaridade de inter-acção entre campos e formas. Retorna a pergunta: A que se deve afinal o *fundamento* desta organicidade inter-activa? Não são os conteúdos materiais que conduzem o processo, mas o princípio formal que os orienta. Mesmo numa actividade dita ‘de caos’. Se o *feedback* não fosse assimétrico, nunca o processo poderia revelar orientação inteligível. Reduzir tudo isto a um suposto fisicismo, tão-só material – e assim, *desprovido* de inteligibilidade – era voltar ao beco sem saída de uma opacidade fechada. Não faz sentido supor o cunho da inteligibilidade como algo de apenas-físico. A filigrana admirável da proporção e inter-relação matemática (de enorme requinte!), tudo isso inteiramente às cegas? É claro que Sheldrake não dá nem pode dar resposta a isto. A minha questionação começa aí; desde 6.1 que venho a estruturar o tema.

Há modos de inteligibilidade coalescente (4.0, 6.2). Também eles de inteligibilidade constitutiva. É comum ver-se hoje quem julgue aceitar só aquela. Mas já revela

algum intuito. Co-ordenativo. A filigrana ínsita na matemática, na física, na biologia naturais<sup>33</sup>, etc., não é pensável sem inteligibilidade de raiz e de estruturação e de finalidade. E *a fortiori*, as acções dos sujeitos inteligentes, que obedecem a um desígnio. E a actividade que resulta de um processo ‘acumulativo’. Se pode ter lugar, é porque está dada a *possibilidade* (inteligível) do acontecer. Por tudo isto, tenho de concluir: Ou se aceita o fundamento ‘capaz’ da inteligibilidade, ou se entra em choque com a evidência. O dilema não se deixa contornar.

#### 6.4 Impasses e estranheza

A questionação precedente não se confina só ao nível da observação macroscópica. Levanta-se com maior acuidade ainda ao nível da microfísica. Aí, a ‘filigrana’ ultrapassa tudo o que se julgava imaginável. Ao ponto de exceder a capacidade da nossa compreensão corrente. Desses impasses se fala nesta alínea. Mesmo com risco de alguma repetição, devo alertar para alguns equívocos. Que passam facilmente desatendidos. Quando se diz campo, alude-se a algum âmbito em que há energia. Se esta é material, irradia em modo ondulatório. Falando de campos de energia física, percebe-se bem. Sheldrake refere-se a estes. Mas todos conhecemos, e exercitamos, outras espécies de energia. Toda a nossa vivência mostra que a actividade e o exercício da consciência, intelecto, vontade, amor, esperança, cultura, arte, ciência, religião, etc., não é só de carácter material. Há ‘condições’ do exercício da consciência, vontade, cultura, etc. que são materiais; mas a ‘índole’ delas não é. Com efeito, a *estes* níveis do agir manifesta-se uma determinação e intensionalidade que *não* se confina à dimensão física. São campos de acção que relevam, fundamentalmente, de outro modo de *ser*. Mas é cedo para irmos por aí. Por agora é de micro-física que devemos ocupar-nos. Para se perceber o rumo ‘sugerido’ por Sheldrake.

Quando este fala de “forma(s)”, eu duvido que possa significar o mesmo que diz ao usar termos como corpúsculo, partícula, onda, campo. Se o fizesse, era uma redundância. Aliás ele conhece a história filosófica do termo ‘forma’. Faltou-lhe discernir melhor o que se propôs com ele. Temos de aprender quer com a física quer com a filosofia. De momento, voltemo-nos mais para aquela. E é bem que se renove a prevenção. Dizer partículas ou corpúsculos é empregar um termo da linguagem corrente, relativo a percepções do quotidiano. “Coisas” que, apesar das suas dimensões reduzidas, ainda são termos na acepção vulgar: de significação macroscópica. Objectos materiais. Ora, no contexto da microfísica *não* é isso. Quando se fala de partículas ou corpúsculos tem de atender-se à transposição do significado. Exige uma compreensão de outra ordem. Não é questão de tamanho. Passam a designar *constructos mentais* – relativos a características diferentes. Deduzidas em termos matemáticos, ou supostas, pelas grandes teorias da física. Mas num quadro de significação, o da microfísica, para o qual a nossa experiência macroscópica não tem *nenhuma* capacidade de figuração. É isto que pensa a interpretação dita de ‘Copenhaga’: a maior parte dos físicos: «Partículas isoladas de matéria[,] são abstracções. As suas propriedades só são definíveis e observáveis através da sua inter-acção com outros sistemas» (Niels Bohr). Não cabe desconjuntar o cosmos em mini-unidades corpóreas: como se fossem desligadas, e só factualmente juxtapostas.

Em termos de física *clássica*, entendeu-se que os corpos, ou os corpúsculos, originam campos. E a força presente na massa da partícula actua, antes de mais, a partir dela. Diríamos que é óbvio. Por exemplo, o campo gravitacional. Mas a explicação dele, nem o próprio Newton a entendeu (6.3). Resumindo muito: Para a física tradicional madura, a energia-massa<sup>34</sup> de um corpo (quer seja galáxia, ou partícula) é condição do campo. Em linguagem comum: a sua causa, física<sup>35</sup>. Como é sabido, Einstein (com a teoria da relatividade geral<sup>36</sup>) entendeu que a presença de massa se manifesta (= tem efeitos) na curvatura do espaço em redor<sup>37</sup>. Retenho para o nosso tema só o principal: A massa não é alheia ao campo. Na presença de partículas com massa, o campo físico estrutura-se de modo diferente. Qualquer partícula sub-atómica irradia energia. E por ter massa, viaja com velocidade sempre inferior à da luz<sup>38</sup>. Só os fotões, não tendo massa, viajam à velocidade  $c$ . A qual, segundo o que foi postulado por Einstein, não é passível de superação física. Assunto a que tornaremos. Isso, falando de energia material.

Pelo que aos campos (físicos) diz respeito, sabe-se desde James C. Maxwell (1831-79) que são constituídos por energia em vibração. A propagar-se como ondas electromagnéticas<sup>39</sup>: à velocidade da luz. Sendo assim, tem de se considerar a inter-acção entre a intensidade do campo e a presença (ou antes, o momento:  $m.v$ ) da partícula. Contudo, *não* é possível definir com total precisão todos os dados e variações. Por isso, não caberia dar resposta total à pergunta se é o corpúsculo que determina o campo ou vice-versa. Mesmo no âmbito da física clássica, há uma interdependência mútua. E assimétrica.

E em termos de física *quântica*<sup>40</sup>? O amador está pouco à vontade para entrar por aí; e o simples curioso menos ainda. Mas é estimulante olhar uma paisagem diferente. Quem lê, já terá visto referências à dualidade corpúsculo-onda; e talvez se pergunte qual dos aspectos tem a primazia natural. Digo 'aspectos': feições de uma só entidade. E é isto. É o único modo de o enunciado fazer sentido. Ao nomeá-los por essa ordem, toda a gente supõe mais fundamental o aspecto corpuscular. É efeito da nossa constituição corporal. Um eco à escala macrofísica. O pendor a secundarizar o aspecto dinâmico, vem deste hábito. Mas a vivência consciencial mostra a primazia do *dinâmico*. Por muito entranhado que ande o enraizamento do *corpóreo* em nós, para se entender alguma coisa da especificidade quântica tem de se fazer o esforço intelectual de superar a visão coisista. Quer dizer: Nem as partículas sub-atómicas têm nada de grãos minúsculos, nem os átomos nada de mini-sistema solar (de órbitas fixas). Há um século (1913) que Niels Bohr superou essa imagem.

E todos sabemos que há ondas que são físicas: as do mar, as ondas acústicas, as sísmicas. E outras que são de probabilidades: ondas de criminalidade, de certas patologias, de acidentes laborais, rodoviários, etc.. Pois bem: a nível quântico, as ondas envolvem factores físicos, e factores de intensidade e probabilidade. E outras características que escapam a estes exemplos.

«O campo é o espaço curvo». Falando na acepção física. Mas «nestas coisas de 'teorias de campo quânticas', o contraste clássico entre partículas sólidas e espaço circundante é completamente ultrapassado. O campo quântico é [...] um meio contínuo que está presente em toda e qualquer parte do espaço. As partículas são meras aglomerações locais do campo; *concentrações de energia* que vão e vêm, perdendo assim o seu carácter individual e dissolvendo-se no campo subjacente». Não existe lugar para a distinção entre campo e matéria. Em palavras de Einstein: «O campo é a única

realidade»<sup>41</sup>. A imagem do mundo como a teoria quântica a esboça, não se deixa exprimir em nenhum modo figurativo da visão corrente. *Não é possível exprimir inter-relações como se fossem coisas.*

Não há nada do mundo macrofísico que sirva para representar os conceitos da *microfísica*. Já lembrei: A validade objectiva destes conceitos não se mede por padrões da nossa escala. E nem há que estranhar: Trata-se de mais um passo no apuramento do ‘símbolo de Copérnico’ – que vai rompendo a estreiteza do olhar.

Privilegiamos a escala corrente, pelo facto de ser nossa. Se tivéssemos olhos e sentido de orientação como os das borboletas, a visão do mundo a que chamaríamos “objectiva” seria muito diferente. Mas continuava a ser a nossa. Temos de aprender a corrigir o olhar intelectual. Que seria de nós sem a visão da ciência?

E é de admitir que a teoria quântica esteja ainda no início. Não tanto por envolver interpretações de grande abstracção, mas por carecer da elaboração e depuração, e até da clareza e elegância, que caracterizam as teorias científicas já maduras. O facto deixa enleados os próprios físicos. A nível quântico, os ‘objectos’ de que se ocupava a física (clássica) como que se rarefazem em estruturações de *probabilidade*. Para falar dessas inter-acções, o ‘modo do conhecente’ é vigorosamente solicitado<sup>42</sup>. Em sede matemática podem estar bem comprovadas, mas a sua inspiração teorética parece fragmentária. Parece ir a reboque dos problemas, quando havia de os iluminar.

Cada nova descoberta (não raro uma correcção, ou complemento, de pormenor) desperta expectativas de “elo-em-falta”. Como na biologia. Mas na quântica pode não se tratar de um elo mas de uma teoria-chave da *phüsis*. Estamos ainda longe de compreender a expressão real do ‘ser físico’. E de toda a perfeição-*ser*. Sheldrake dá-se conta desta situação. «A mecânica quântica [só] pode descrever em pormenor as órbitas e os estados de energia do sistema químico mais simples. O átomo de hidrogénio. Para átomos mais complicados e já para as moléculas químicas mais elementares, os seus métodos são imprecisos» (*SU cit.*, 103). A aspiração do britânico pode ser estimular; mas não escapa às insuficiências da inspiração de raiz. Não sei se a sua opção por *este* rumo pode ser tão prometedora como Sheldrake pretendia.

Não tenho de entrar, nem posso, em meandros da especialidade. Digamos só: A luz, são ondas (Huygens, Fresnel). Ondas electromagnéticas (Maxwell, Herz, Th. Young). A luz, são corpúsculos (Einstein): fotões. É da física clássica. A quântica reúne as duas perspectivas: A luz, é onda e é corpúsculo (de Broglie, Heisenberg). O fotão – ou qualquer outra partícula sub-atómica – mostra-se como uma onda, se estudado com tecnologia apta a detectar aspectos ondulatórios. Mostra-se como corpúsculo, se estudado com tecnologia apta a detectar aspectos corpusculares. Mas as partículas, em condições propícias, podem revelar fenómenos típicos da vibração luminosa. E a vibração ondulatória, revelar fenómenos típicos da presença (momento) corpuscular. Mais até: Às partículas está associada uma função de onda<sup>43</sup>. E há outras funções matemáticas, além desta, que definem a objectividade e a especificidade dos campos (de energia, física) em acção. Até aí, estamos em terreno pacífico. E como o fotão é o *quantum* do campo electromagnético, assim as outras partículas podem ser entendidas como *quanta* específicos de outros campos<sup>44</sup>. Ou das quatro superforças fundamentais que regem esses campos. Surgia a teoria quântico-relativista do campo.

Para esta, a realidade física é entendida como um conjunto de campos que se regem pelas leis (formuladas nas teorias) da relatividade restrita e da mecânica quântica<sup>45</sup>. Muita coisa *mudou* na concepção científica acerca do mundo. E muito mais irá mudar. A ciência está viva, e bem viva. Da prioridade, espontânea, que se atribuía à coisidade corpuscular, passou-se para a prioridade, científica, da energia. Segundo a qual tanto as partículas como as ondas são de carácter material. Porém a energia, além de ondulatória, revela um significado mais subtil: Uma inteligibilidade que envolve e determina a especificação e as relações e organização crescente das forças e campos. Entre corpúsculos sub-atômicos, e entre grandes corpos. Desde os níveis mais singelos até à dimensão galáctica. E cósmica. É uma inteligibilidade que se revela muito mais como *dinâmica* do que còsica.

E a que se deve esta (auto-)sistematização? E qual a fonte deste devir, e da sua orientação constitutiva? E como terá de se entender a inter-acção e a inter-organização para que sejam comunicantes? Mesmo a distâncias muito grandes. O britânico não ignorou isto. Assumiu-o também na sua hipótese. Sinal de coerência com os pressupostos de que partia. Mas se o problema é difícil na quântica, a importação dele para outro *blik* não trará facilidades a Sheldrake. A questão desta inteligibilidade, em devir, não é nada simples<sup>46</sup>. E então quando é apresentada como sendo instantânea. Ou reversível no tempo. São questões que requerem mesmo outro olhar. E muita coragem em metafísica. Está em jogo o entendimento de realidade. Não serão demais todas as tentativas. E é da procura conjunta que se faz o caminho da história. E que podemos nós concluir daqui? Quem saberá o que vai sob a ponta do véu?

## Notas

<sup>1</sup> B. Mandelbrot, ob. cit., vers. port., Lisboa, Gradiva, 1991. 'Fractal' designa um conceito matemático estudado por Mandelbrot, a caracterizar objectos que reproduzem regras de auto-semelhança a escalas diversas. A nuvem e a couve-flor, são só dois exemplos. E não param no macroscópico. A natureza não se esgota no que julgávamos saber dela.

<sup>2</sup> Um tal ritmo de progressão requer muito maior investimento intelectual e devotamento de meios e condições adequadas. Que só raramente se observam. Posso dizê-lo de experiência.

<sup>3</sup> Na minha idade, julgo que esse desatendimento é o mais preocupante. E a idade, se ainda alerta, ajuda a alargar o olhar. Como tantos outros (e bem mais novos), vou a caminho dos 80. Não é um feito: é um por-fazer. Se lá chegarmos, ou passarmos, terá sido 'caminho'. Penso nisto, com modéstia e reconhecimento. E insatisfação. Quando falta esta, e nem se dá por isso, pode ser já uma via morta.

<sup>4</sup> Sendo uso em filosofia chamar 'transcendental' àquilo que é *imprescindível* admitir sob pena de nos rendermos ao absurdo, chamamos também 'transcendental' ao processo e/ou à regra a que se deva o dito efeito. Mesmo não sabendo explicá-los melhor. É uma maneira, aproximativa, de lhe sublinhar o carácter inteligível.

<sup>5</sup> Salta aos olhos no arredondamento de casas decimais. Não dá o mesmo resultado multiplicar um milhão de vezes (10<sup>9</sup>) suponhamos 0,470 ou multiplicar 0,473473...

<sup>6</sup> Onde caberiam lado a lado 3 globos como a Terra. Há em Júpiter inúmeros outros turbilhões do género. Em escalas menores que essa, mas enormes. Como também os há, mais modestos, no nosso planeta. E por todo o cosmos. O que são as galáxias em espiral, e quiçá os buracos negros, senão turbilhões imensos?

<sup>7</sup> «Os biólogos moleculares começaram a encarar as proteínas como sistemas dinâmicos. Os fisiologistas começaram a ver os órgãos não como estruturas estáticas mas como complexos de oscilações, umas regulares e outras irregulares». J. Gleick, ob. cit., p. 114. Tais como o ritmo cardíaco, a variação do tempo atmosférico ou dos preços de mercado e dos ciclos da economia, etc.. São exemplos hoje clássicos.

<sup>8</sup> Nessas oscilações B. Mandelbrot descobriu «uma relação geométrica consistente entre as séries de erros e os espaços de transmissão sem erros». «A complexidade não era devida simplesmente ao acaso, não era um acidente». Isto significa uma nova visão do mundo: os fenómenos casuais podem ter uma coesão própria. Id., ob. cit., pp. 129 e 132.



<sup>9</sup> «Mesmo em áreas muito distantes, os cientistas começaram a pensar em termos de teorias que utilizavam as hierarquias de escala, como na biologia da evolução, onde se tornou claro que uma teoria global devia reconhecer padrões de desenvolvimento nos genes, nos organismos individuais, nas espécies e nas famílias de espécies, todos de uma só vez». Id., ob. cit., p. 157.

<sup>10</sup> Quando James Lovelock (n. 1919) propôs, em 1972, a hipótese «Gaia» – a Terra como um organismo vivo (a que «não falta senão a reprodução», diz ele) – poderia quicá estender o olhar muito mais longe. Seria uma ousadia ainda maior. Mas não saía da mesma visualização lógico-hipotética que supôs acerca do nosso planeta.

<sup>11</sup> Os matemáticos conhecem este modelo: sob o nome de *credo*. Estudam as suas propriedades. É como um sistema em “windows”: iniciada uma possibilidade, abrem-se outras, e assim sucessivamente.

<sup>12</sup> São outras vertentes de uma vasta área inter-disciplinar, a que apenas faço menção. Cp. nota seguinte.

<sup>13</sup> Os números *reais* remetem para esta ‘idealidade inteligível’ como lhe chamo, e não para a materialização física do ‘concreto’. Que este, *não pode* ser de perfeição ideal. Mas a expressão do texto diz ainda mais. Propriamente significa que todas as modalidades de ‘codificação’ da inteligibilidade matemática a que a mente do homem se eleve – *não* são, também elas, a expressão perfeita da inteligibilidade ideal.

<sup>14</sup> E todas as outras constantes que a física, e não só, tem vindo a descobrir. Gostaríamos de dizer que são suficientemente elegantes para serem belas, e válidas. Mas são ainda demasiado imperfeitas. Não é viável exprimi-las em números inteiros, simples. Também a matemática e a física que temos são imperfeitas. Por que razão  $G$  [a constante da gravitação, ou de Newton], e  $c$  [a velocidade da luz no vazio], e  $e$  [a carga do electrão], e  $h$  [a constante de Planck], etc., têm os valores numéricos que lhes são apontados? Não há resposta da teoria. Para se obter a unificação relativista ( $c$ ) e quântica ( $h$ ) e gravitacional ( $G$ ), tem de se recorrer a uma fórmula tão sobrecarregada como por exemplo a da unidade dita ‘comprimento de Planck’. A saber:  $l_p = (Gh/c^3)^{1/2} = 4 \times 10^{-33}$  cm. Por que razão? Medida nesta unidade, a constante cosmológica (se existir) teria o valor de  $10^{-118}$  comprimentos de Planck. Não é só indetectável. É também inexplicável. De facto, «o carácter incompleto de uma teoria reflecte-se, usualmente, nos seus parâmetros arbitrários ou ‘constantes fundamentais’ [ - ] isto é, em quantidades cujos valores numéricos não são explicados pela teoria, mas que nela necessitam de ser incorporados após terem sido determinados empiricamente. A teoria quântica não consegue explicar o valor que emprega para a massa do electrão, nem a teoria de campo a magnitude da sua carga, nem a teoria da relatividade a velocidade da luz». Fritjof CAPRA, *O Tão da física*, vers. port., Lisboa, Presença, 1989, p. 236.

<sup>15</sup> «A relação entre tais números ‘reais’ [menção aos números *imaginários*] e a realidade *física* não é tão directa ou forçosa como pode parecer à primeira vista, envolvendo, como é notório, uma idealização matemática infinitamente refinada para a qual a natureza não fornece nenhuma justificação clara *a priori*». Roger PENROSE, *A mente virtual (The Emperor’s New Mind)* [1989], vers. port., Lisboa, Gradiva, 1997, p. 125.

<sup>16</sup> Mesmo o da aritmética elementar. Não é possível no âmbito de um sistema formal estabelecer (para qualquer proposição) o valor lógico de ‘verdadeiro’ recorrendo exclusivamente a um procedimento formalista. Ainda que possa haver nele proposições que sejam efectivamente verdadeiras.

<sup>17</sup> O conceito de ‘verdade’ matemática «ultrapassa por inteiro» o de formalismo. R. Penrose, ob. cit., p. 156.

<sup>18</sup> E é uma questão que esvazia qualquer proposta monista. Ou materialista. Ou hegeliana. Repare-se que digo ‘adequado’. A significar, à boa maneira filosófica, *correspondência plena*: no caso, à perfeição da Inteligibilidade como tal. Nenhum ente finito pode alcançar tal perfeição. Nisto, Platão foi de grande lucidez. As aporias de um Ernst Bloch ao pretender reduzir o ‘transcendente’ à estrita condição da “matéria” esqueceram-no por inteiro.

<sup>19</sup> Na ciência não há garantias *a priori* de sucesso. Para nenhuma proposta. Nem depois de recebido um Nobel.

<sup>20</sup> Sem prometer demais, mas oferecendo expectativa contrastante. Isto não implica que algum *outsider* alcance estatuto de cientista. O afã de originalidade não serve de critério científico ou filosófico. Como é do senso comum.

<sup>21</sup> R. SHELDRAKE, *Das schöpferische Universum. Die Theorie des morphogenetischen Feldes*, vers. alemã (de *A New Science of Life*, 1981), s. 1, Ullstein, 2009. Cito *SU*. Estava ainda fresca a tinta desta ed., actualizada, quando a adquiri. A menção ao campo morfogenético (subtítulo) acordava em mim ecos de alguma leitura ocasional. O título, «O universo criativo», moveu-me ao desejo de comparar com *O brotar da Criação*, que publicámos em 1997. São muito diferentes. O seu autor (n. 1942) doutorou-se em bioquímica (Cambridge, U. K.) e estudou filosofia em Harvard. Director de estudos de biologia celular, publicou uma dezena de livros traduzidos em várias línguas.

<sup>22</sup> Seg. o autor, há departamentos universitários de algum relevo que têm acompanhado propostas suas. O Apêndice A (ob. cit., pp. 279-345) descreve, à maneira de relatório, uma quantidade de testes realizados visando a verificação empírica da sua hipótese. Uns ao que parece mais inequívocos, outros nem tanto.

<sup>23</sup> Não tenho de julgar disto. Não é este o ângulo que me interessa aqui.

<sup>24</sup> Agradava-me discuti-las em pormenor. Mas ia tornar mais pesada a leitura. Quem persegue ideias conhece estes dilemas. Tem de se moderar o texto a publicar, por atenção a um público mais largo. Já tive leitores/as que me disseram esperar mais, e outros que se queixaram por ser demais. Agradeço a uns e outros a insatisfação que



me transmitiam. Porém entre os que querem ler mais e os que se quer a lerem mais, é difícil equilibrar o meio-termo justo.

<sup>25</sup> Mesmo o termo grego *phüsis* não avança mais. Apenas explicita o ‘brotar’ (*phü* – de onde o *fui*, latino e nosso, o ingl. *be*, o alem. *bin*, e o russo *bhü*). Brotar, no modo constante ou variável que lhe vemos e de que não sabemos dar razão. As palavras não suprem a nossa incapacidade.

<sup>26</sup> A nível do quotidiano, e da ciência, da filosofia e da teologia. Quando não se sabe ir mais fundo, é típico propor-se um termo alternativo. Quase sempre equivalente, ou mesmo tautológico. Se for manuseável, ainda que menos vulgar, passa como se fora um aprofundamento do assunto! Valha-nos a auto-ironia. Cito um exemplo: «Um sistema quase-intransitivo [o termo é de Ed Lorenz] apresenta um tipo de comportamento médio durante muito tempo, variando dentro de certos limites. Então sem qualquer razão aparente, muda para um tipo de comportamento diferente [...]». J. GLEICK, ob. cit., p. 220. É o caso da inversão da polaridade magnética, da obliquidade do eixo terrestre, das grandes variações climáticas, *v. g.* glaciações, entre muitos outros. Que o mesmo Lorenz, Mandelbrot, Feigenbaum, etc. começaram a estudar em sede matemática. Um deles é a inversão da polaridade magnética do Sol, num ciclo de 11 anos, que acompanha o das manchas solares. Mas dizer que estes fenómenos ocorrem «sem qualquer razão aparente» é uma confissão da nossa ignorância, não uma explicação. Não clarificou nada.

<sup>27</sup> Percebe-se nisto uma certa inspiração a partir da teoria da relatividade geral. E da mecânica quântica. Lá iremos.

<sup>28</sup> Acaso incluídos os “instintos” (que ninguém sabe explicar).

<sup>29</sup> O que se passa desde há séculos com a nossa história oferece exemplos abundantes. Positivos uns, negativos acaso muitos mais (custa dizer). Portugal não é senão o que os portugueses quiserem ser. Numa linha de continuidade demasiado notória, para ser ignorada. Não houve nos sebastianistas rasgo para mais. O de antanho, foi passando. A quebra de depois, até se percebe. O que fica por entender é este pendor para o mesmo. E a megalomania do balofo. É toda uma chave da tradição de outrora. Se não aprendemos da nossa história, quem nos dará mais perspectiva? *In medias res*: Ao ler Fernão Mendes Pinto, vêm-se chusmas de aventureiros (e piratas q. b.) pelos mares do Oriente. Dizem-nos que é bravura; mas será que foi honra? Como traço visível de um *povo*, não é a melhor imagem. Como capacidade de inserção cultural, sim. Face a uma cultura elevada como a do Japão (ou as elites da Índia e da China), soubemos estar com dignidade. Mérito de bons missionários e diplomatas. Aí vejo uma qualidade europeia, e portuguesa, comprovada. Era um rumo. Que não mantivemos. Queríamos o mundo, e não governámos a casa! A primeira etapa foi autónoma. A segunda, saldou-se por uma «apagada» tristeza. Chegaremos a uma terceira? A de partilhar, com visão larga. Penso nisto. Fechado o ângulo (cego) de uma “pátria imperial”, saberemos reencontrar o nosso rumo? Perceber que a identidade se constrói activamente. Como país, o maior erro histórico tem sido desperdiçar a nossa capacidade de abertura ao mundo. Uma possibilidade cultural tantas vezes falhada. Se houve povo na história moderna que tenha revelado aptidão para uma visão universalista, foram os portugueses. E que se fez dela? Como testemunho para a história recente, dá ideia que pouco. Não se trata só de iniciativa empresarial e relações comerciais. Será que não se vê mais? Na sociedade que somos quase não se *cultiva* senão um individualismo estreito. Podem ir muitos (ministros, estudiosos, tropas) em missão internacional: Não altera o horizonte cultural da cidadania caseira. Vivemos entaipados na estreiteza das mentalidades. Cada um a tocar a sua vidinha. Também há quem vai além disto. Mas será que é representativo da mentalidade de cá? Há um *deficit* de universalismo – e de humanismo – na nossa mundividência social.

<sup>30</sup> Como se dizia (com visível peso antropomórfico).

<sup>31</sup> Não o toma sequer na acepção de energia psíquica. Ou noutras, mais esotéricas.

<sup>32</sup> As tautologias são apreciadas em matemática, e nas aplicações dela: em função do rigor formal. Porém são extremamente pobres enquanto conteúdo reflexivo.

<sup>33</sup> *Ínsita* nos processos da *phüsis*: Já vimos (6.1) que não se deve apenas à teorização elaborada pelos cientistas.

<sup>34</sup> Segundo a conhecida fórmula  $E = mc^2$ . Lembre-se que Paul Dirac descobriu (1928) que a fórmula correcta não é assim, mas  $E = \pm mc^2$ .

<sup>35</sup> Em filosofia, condição e causa não têm que ser sinónimos. Sabemo-lo desde Sócrates. Cfr. PLATÃO, *Fédon*, 99 b: «Uma coisa é a causa em si, outra aquilo em cuja ausência jamais a causa será causa».

<sup>36</sup> Se ela puder prevalecer. Descobertas muito recentes, relativas ao movimento das galáxias e à (ainda) não verificação da “matéria negra” podem pôr em dúvida a cosmologia do modelo-padrão admirado no séc. XX (cp. cap. 7, nota 48). E ela terá mesmo de ser revista caso se confirme a conclusão (divulgada em Setº.2011) relativa à experiência do CERN, Genebra-Gran Sasso d’Italia, em que terão sido observados neutrinos a uma velocidade superior à da luz.

<sup>37</sup> É uma visão ainda da física clássica. Sabe-se que nem Planck nem Einstein se renderam por inteiro à nova física (que aquele inaugurou).

<sup>38</sup> Segundo o factor  $1/d$ . É uma regra de simplificação bem conhecida: Em termos de cálculo aproximativo, macroscópico, as leis da dinâmica a que obedecem as partículas individuais e os grandes corpos, mesmo os astros, mostram-se equiparáveis. É este o ângulo mencionado no texto. Todavia, em análise mais fina, isto não é tão simples: também as partículas em velocidade adquirem energia cinética.

<sup>39</sup> O fóton é o *quantum* de um campo electromagnético. De luz visível ou não visível. É sabido que a luz visível ao homem se restringe a uma estreitíssima franja do espectro electromagnético.

<sup>40</sup> Designa-se por física quântica o estudo da *phüsis* a níveis em que é relevante o valor de *h*. Planck, na tentativa de resolver um dos mais célebres becos sem saída da física clássica, descobriu que a energia física irradia – não de modo contínuo, mas por unidades indivisíveis. A cada um destes ‘mínimos’ deu o nome latino *quantum* (plural *quanta*). E calculou o valor de *h* (a constante de Planck). A fórmula consagrada é:  $E = hv$ . Sendo por outro lado  $E = \pm mc^2$ ; e  $\lambda v = c$ . Onde as letras gregas  $\lambda$  [lambda] e  $v$  [nú] significam respectivamente o comprimento de onda e a frequência da energia, e *c* a velocidade da luz.

<sup>41</sup> F. Capra, ob. cit., pp. 173 s. Sublinhei. E aponho uma ‘observação’: Se as paisagens da nova física parecerem baças a algum leitor/a, pode passar adiante. Mas vai perder elementos de relevo para quem gosta de saber e pensar.

<sup>42</sup> «É preciso ver as coisas em termos de sobreposições de *todas* as diferentes localizações possíveis de cada uma das partículas» quânticas. E «para cada uma das possíveis posições que a partícula pode ocupar no espaço». Por isso, «o estado quântico de uma *única* partícula, isto é, a função de onda é, por si só, tão complicado como um campo clássico inteiro». R. Penrose, ob. cit., pp. 360 s. O que se sabe dos fótons individuais, ou dos prótons individuais, ou dos electrões individuais, etc. não é senão uma aproximação (de carácter estatístico) a essa visão geral.

<sup>43</sup> Função esta,  $\psi(x)$  [gr. ‘psi’], que Schrödinger interpretou como a amplitude de probabilidade de a partícula se localizar na posição *x*. E esta intuição de Schrödinger ainda não diz tudo: «Não se pode falar acerca da posição ocupada pelo electrão [ou qualquer partícula], mas somente acerca das suas tendências para se encontrar numa certa zona. No formalismo matemático da teoria quântica estas tendências, ou probabilidades, são representadas pela chamada função de probabilidade» de o electrão se achar «em vários locais em vários instantes» F. Capra, ob. cit., p. 110.

<sup>44</sup> Foi um dos contributos da investigação de Born, Jordan, Wigner, Heisenberg, Pauli. Para a estranheza não ser tanta, ajude-nos esta referência: «Tudo o que é aceitável segundo estas duas teorias [a teoria quântica e a da relatividade], por mais paradoxal que se apresente, deve ser levado a sério». John GRIBBIN, *À procura do gato de Schrödinger*, Lisboa, Presença, s. a., p. 136. “Tudo” mesmo? Não faltam impasses. O texto anotado já envolve um: Ainda não há evidência de um *quantum* do campo gravitacional. «A gravidade é a mais fraca das quatro forças da natureza e a que tem sido mais difícil de conciliar com as outras três» J. GRIBBIN, *À procura do big bang. Física quântica e cosmologia*, vers. port., Lisboa, Presença, 1988, p. 237.

<sup>45</sup> Ao conjugar dois âmbitos que se julgavam separados, a nova teorização possibilitou mais um avanço na história das ciências. Como o foi a unificação das teorias de Galileu-Newton-Maxwell. E a de Newton-Einstein. E a outro nível, a do criacionismo-evolucionismo. Compreende-se: Quanto mais depuração, mais capacidade de sistematização. «O método científico deve o seu grande êxito ao talento [...] de reunir conhecimentos fragmentários». Foi assim que a descoberta do nexa entre gravidade e gravitação (Newton) marca o triunfo da ciência física. A da conexão entre micróbios e doenças, o da medicina como ciência. A do nexa entre as propriedades termodinâmicas dos gases e o movimento caótico das suas moléculas, o ponto de partida da teoria atómica clássica. A da equivalência entre massa e energia, o início da física nuclear. Paul DAVIES, *Superforça*, Lisboa, Gradiva, 1988, p. 150.

<sup>46</sup> São temas de grande complexidade. De ordem matemática, e física, e técnica. Que irão absorver por muito tempo os cientistas que sondam esta área. Daí que não sejam muitos aqueles a quem resta disponibilidade e sensibilidade para as questões filosóficas de fundo que vão implicadas. E menos ainda serão os que mostram preparação filosófica para elas. Interesse-me pela temática, mas não tenho modo de a referir senão ao de leve. Sossegue pois o leitor generalista.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO 7  
TUDO VAI UNIDO A TUDO

*«As coisas todas, na sua natureza fundamental,  
não são nomeáveis nem explicáveis.  
Nenhuma linguagem as pode exprimir com propriedade.»*

Ashvaghosha

Não surpreende que o poeta indiano Ashvaghosha (80?-150? d. C.) se centre no que é «fundamental». Mas o que seja a substância da realidade é, no fundo, inominável. Quem nos dera a sabedoria dos Antigos! Não pude deixar de relacionar isto com o legado de Sócrates: “Sei que nada sei”. Duas tradições culturais se cruzam aí. Uma e outra, testemunho do ‘tempo axial’ (v. Parte I: Prof. Formosinho). Mais contemplativo, o Oriente tem vivido desta luz<sup>1</sup>. O Ocidente seguiu outra postura cultural. *Grosso modo*, os de além-Indo dão-se mais à meditação do Todo; e os de aquém, mais a um olhar sectorial. Que se foi tornando atitude operosa e culto do imediato. Ou por virtude da meditação e empatia vivencial dos orientais, ou por (d)efeito da dominação e pressa ocidental – são duas maneiras de olhar e viver. Mas quer numa quer na outra, a intrínseca ‘excedência’ do real não se deixa captar.

Os dois sábios atendem à profundidade, natural, do mistério da realidade. Mostram grande respeito por ela e um sentido agudo da pequenez do homem. Cada um deles o acentua a seu modo. Para eles, conhecer a realidade é inalcançável; esbanjá-la seria inconcebível. Quanta sabedoria, acumulada por milénios, andamos hoje a desperdiçar: com custos incalculáveis. Ambos percebem que o mistério de tudo, no que lhe é mais íntimo, é denso demais para a mente finita. Em consequência, está vedado à manipulação. O que *é* a riqueza da perfeição-*ser*, não se deixa possuir. Grande sabedoria.

Mas quem toma isto a sério? Soa como discurso de outra galáxia. E no entanto, deixa entrever muita sensatez. Por mais que se julgue saber do mistério de *ser*, não lhe passamos da rama. E só quanto a algumas aflorações. A humildade socrática é uma regra válida para todos os tempos. E a modéstia filosófica: Em *filosofia*, ninguém passa de *aprendiz*. É o que diz a etimologia. ‘Amigo’ (gr. *filós*): Seremos sempre tão-só aspirantes, candidatos à sabedoria (gr. *Sophia*). Se lhe prestarmos atenção humilde<sup>2</sup>. A banalização do que é denso traduz sempre um empobrecimento.

As duas referências iniciais convergem quanto à compreensão filosófica. A modéstia da filosofia tem em Sócrates um modelo. O Oriente conhece outros. E nem um

nem outros se esgotam nessa leitura. Já em termos de cultura, que não só de religião, têm de admirar-se intuições como as do taoísmo. E do hinduísmo. E do budismo. Lembrá-lo genericamente não lhes diminui o relevo<sup>3</sup>. Há intuições profundas, e entre elas as grandes propostas da filosofia, e da ciência. Que não podem ser reduzidas a uma perspectiva ‘voluntarista’. Nenhum cientista ignora que *não* é isso que especifica o carácter da ciência. De facto, Capra aponta inúmeras convergências<sup>4</sup>. Não é meu intuito ir por aí<sup>5</sup>: O tema deste capítulo vinha a desenhar-se já antes. É prática corrente: Os investigadores de física teórica são férteis em recorrer a pistas imaginativas. Admiro-os, mas não vou render-me a uma abordagem que suscita reparo:

A investigação científica tem que excluir (até a eventualidade de) qualquer explicação alternativa. Não sei como ajuizam disto. Trata-se de uma pergunta de interesse epistemológico. E não é acessória nem banal: Os intuítos, mentais, a que faz apelo um dado investigador para construir uma hipótese (segundo os recursos do *seu* imaginário individual e social), como é que *podem* oferecer, e garantir, explicação *objectiva e universal* de factos empíricos? Imaginário singular e garantia universal – mas em que base? É uma questão assaz difícil. De matriz kantiana. E quiçá, a meu ver, mais exigente que a de Kant.

Qual pode ser a base para que um lance imaginativo ou afectivo se torne, *a priori*, expressão – científica – dos dados (*a posteriori*) do isso-aí? Não estará esse “avanço” a impor aos dados, sei lá, um quadro interpretativo? No qual, como “por coincidência”, encaixa a verificação do inquiridor. É claro que o êxito não se deve ao rasgo imaginativo prévio. Daí a pertinência da questão<sup>6</sup>. Vê-se que põe em causa a pretensão a uma objectividade unívoca. Nenhum saber tem resposta directa para isto. E nem eu: mas não ia passar de lado. *Yo no creo en brujas*: Importa dar conta da ‘lógica’ que preside à articulação antecedente/consequente. Não cabe afirmar *tout court* que a validade de uma teoria (no caso a quântica) se deva à “coincidência” com uma certa intuição. Quer se diga normal ou mística. Um posicionamento assim *não* basta como critério de cientificidade.

O problema não se deixa evitar. Por um lado, a vivência permite aceder a (algumas) modalidades do real. Um acesso mais directo, mas muito menos seguro que o da lógica, ou da ciência. E por outro lado, também a abordagem lógica e a científica dependem de posturas selectivas. Poderia algum sensor físico, ou computador, substituir o homem na função de definir as *questões*, decidir das *interpretações*, controlar critérios, neutralizar a intervenção do cientista no juízo e aplicação dos resultados? São interrogações fulcrais para a compreensão da ciência e para a investigação e a correcção da linguagem científica. E por isso, decisivas também para a filosofia. Interessam afinal a toda a gente. O que todos chamamos *realidade* depende da resposta a elas. E depende sobretudo da compreensão de conjunto. Temos uma grande construção, mas suspeitamos dos alicerces.

## 7.1 Certezas e paradoxos

Este requisito da ‘compreensão de conjunto’ deve ser sublinhado. Noutro tempo, a ciência era olhada como um trabalho empírico, de selecção de dados avulsos. Por muito que a imagem se afirmasse, já Ptolomeu e Copérnico e Kepler chegaram a uma

visão de conjunto – relativo sempre. Mesmo quando falível, caso dos primeiros, permitia entender melhor as descobertas feitas, e a fazer. Uma teoria científica, como se sabe, é uma hipótese englobante. Um quadro conceptual que integra numa visão orgânica as sucessivas descobertas singulares, contribuindo para a sua significação real<sup>7</sup>. É muito significativo que as grandes descobertas cosmológicas do séc. XX tenham surgido *depois* das teorias da relatividade: a restrita e a geral. Por guiarem a interpretação, conduziram a investigação, ao mesmo tempo que a *verificavam*.

Porém nem sempre os cientistas são tão meticolosos nas suas propostas “científicas”. O génio de Einstein não impediu que ele também errasse. «O maior disparate» da sua vida, lamentou mais tarde, foi ter introduzido nas suas equações da relatividade uma constante cosmológica que não pertence a elas. Foi um jeito, voluntarista, de as enquadrar na ideia que tinha (ele, e toda a gente de então) de que o cosmos era estático e fechado. Ao modo da superfície de uma esfera. Era o tempo em que se olhava a Via Láctea como sendo o cosmos todo. Poucos anos depois, os astrónomos Edwin Hubble (1889-1954) e Milton Humason (1891-1972) mostravam que é dinâmico e aberto. Como o matemático russo Alexander Friedmann (1888-1925) calculou. Há muitíssimas outras galáxias. E estão a afastar-se umas das outras. Quanto mais longínquas, maior a sua velocidade: termo de referência, a da luz. Já foram medidas velocidades de recessão da ordem dos 100 mil km por segundo. Basta medir o desvio para o vermelho (*redshift*) no espectro da luz vinda dessas galáxias. O desvio é proporcional à distância: lei de Hubble: Outro erro de Einstein foi em relação à física quântica. Admitiu que a constante de Planck (cp. Cap. 4, nota 10) não afectava o carácter das leis físicas; e que a investigação podia prosseguir para  $<h$  – na continuidade da mesma visão do mundo.

Sempre haverá duas concepções do mundo. A que é típica da sensibilidade espontânea; e a que indaga para além dela. É compreensível que também aos físicos agradasse chegar a uma imagem “realista”. E em especial, à escala do nível quântico. Felizmente a filosofia e a ciência já sabem que não podem contentar-se com manusear “coisas”. A física do séc. XX veio potenciar esta clivagem. Por elevá-la a um grau de refinação científica como nunca se vira. E a abstracção está a requerer um esforço cada vez mais depurado. Mas nem esta é de molde a decidir das questões em aberto. Os trilhos de pesquisa, bifurcam-se a todo o passo. Falta uma visão filosófica, que ajude a compreender.

Um rumo polarizou à volta de Einstein, já vimos. Defendiam que a constante de Planck *não* ia ser obstáculo ao paradigma de cognição recebido. E que a *phüsis* continua a obedecer ao tipo de leis conhecido até agora. Leis determinísticas. A cada efeito, a sua causa. E que a física lá chegará, quando obtiver saber e tecnologia capaz. O que a nível quântico ainda está oculto para nós, presumiam, seria homogéneo ao mundo macroscópico. Hoje nenhum físico defende tais posições. Também estas são lições, necessárias. Não há ciência acabada. Nem os maiores cérebros estão garantidos contra o erro. Toda a história da ciência tem sido um progressivo despojamento do apego à coisidade sensorial. Uma das glórias mais puras do homem.

O outro rumo polariza à volta de Niels Bohr, o grande físico de Copenhaga. Afirmam que, a nível quântico, *não* é possível conhecer nada de individual. *V. g.*, o estado *desta* partícula. Não cabe senão um saber de carácter probabilístico. Assim, só se pode falar de conhecimento e de causalidade em termos de abordagem *estatística*.

Ou seja: A esse nível, não há modo de saber o que seja o real senão através da dedução matemática. E por isso, os nomes que se usem para falar da realidade física *não* têm significado analógico. São construções teoréticas mais ousadas: desprovidas de equiparação com o mundo da nossa experiência. Não se regem pelos modelos do entendimento macroscópico; e, menos ainda, pela visão do coisismo espontâneo. A ciência confia nas inferências físico-matemáticas (6.4). Mas é sempre elaboração da mente do homem. Temos pois que (também) os investigadores na linha de Copenhaga assumem postura “visionária”. Como se desvelassem o que não é passível de ser visto. Tudo isto levanta problemas filosóficos muito intrincados.

Acresce que a leitura ‘de Copenhaga’ acarreta um denso novelo de paradoxos: Que chocam directamente com a imagem do mundo por que nos referenciamos. E todavia as suas conclusões apoiam-se em deduções e experiências conduzidas com incedível meticulosidade<sup>8</sup>. Embora nem todas se mostrem de todo inequívocas. Mas são elas que tornam possível o funcionamento de inúmeros aparelhos digitais do nosso quotidiano. De onde procede a dificuldade de chegar a uma interpretação aceitável? Estamos muito longe de chegar a uma visão ‘transparente’ da realidade. Aliás a concepção triunfalista da ciência, produzida nos séculos passados e ainda corrente, não olha à modéstia socrática. Dos primeiros contactos com a física quântica, fica-se muito perplexo. Ou em relação à ciência, ou à visão comum. O ‘realismo vulgar’ prendeu-nos na (habituação da) mundividência imobilista. Digo-o por mim. Vou reaprendendo, em filosofia, com o heleno Sócrates e o luso Francisco Sanches (1551-1623): *Sei que nada sei*. E em teologia, com os Mestres da teologia (pela) negativa. De Plotino, a Tomás, a Eckhart, ao Cusano.

Escrevo como quem *procura* (alguma) luz, e não por fruir de certezas luminosas. Os temas que tenho visitado são ditados por este anseio de ver melhor. Por me ser dado, ainda, algum tempo e condições de trabalho, era quase inevitável vir ter aqui: A questão da inteligibilidade da teoria quântica interpela-me. E a da dinâmica da evolução cósmica. E da condição do humano nela. Situei a segunda; tenho em mente a terceira; e estou a entrar na primeira. Não as vejo tão debatidas quanto eu próprio gostaria de ler. Procuero, não prometo chegar lá.

Esses paradoxos (da física quântica: cp. nota 8), como expressão – científica – da realidade física? Nalguns casos, ainda se percebe; noutros, nem tanto<sup>9</sup>. Tem-se (quando muito) uma “descrição” fenoménica, mas não uma fundamentação capaz. Há-de haver algo de decisivo para a clarificação do ‘conjunto’ que tem faltado à teoria. No mundo macroscópico (já vimos) não temos nada que seja análogo aos conceitos da microfísica. Dá que pensar, até pelo que representa como desafio à ciência, e à filosofia.

É repare-se no alcance disto. Se paradoxos como o ‘efeito túnel’ [de minhoca]<sup>10</sup>, ou o EPR, ou a caixa de Schrödinger (nota 8), etc. podem ter lugar no caso de um par de fótons (um dos quais, admite-se, poderia estar aleatoriamente distante: em qualquer ponto do cosmos<sup>11</sup>) – porque não poderia ocorrer outro tanto com o cosmos todo? A pergunta é, pelo menos, legítima. Mas cautela com as simplificações. Vai aí um mundo de problemas científicos, e filosóficos. Afinal, que havemos de pensar da *objectividade* do universo e da *sua* inteligibilidade e perfeições naturais? Reais. A que é que se devem? À intervenção, “medidora”, de gente como o homem, dizem os físicos. É uma resposta mais do que estranha. Como poderiam as nossas concepções

e medições – macroscópicas – definir o mundo quântico? É este que regula o cérebro, ou vice-versa? Vamos ver se nos entendemos. A ciência tem de tomar a sério a filosofia, e vice-versa.

## 7.2 Fenómeno é representação

«A característica crucial da física atómica é o facto de o observador humano ser necessário, não só para observar [*sic*] as propriedades de um objecto, mas também para as definir. Em física atómica, não se pode falar acerca das propriedades de um objecto em si mesmo, que apenas têm significado no contexto da interacção do objecto com o observador»<sup>12</sup>. Ou no dizer de um físico como Werner Heisenberg: «O que observamos não é a própria natureza, mas a natureza exposta pelo nosso método de a questionar» (*ibid.*). Uma referência a reter: muito lúcida e esclarecedora. E nem se trata sequer de ‘expor’ o que ela é, mas de a representar consoante os constructos teóricos com que o homem a ‘questionar’ e interpretar. Segundo o horizonte das suas capacidades e perspectivas. Aí está o *toque* essencial, que andava desatendido na cultura tradicional. Filosófica, e científica, e popular, e teológica. Que é a “natureza”? É o que nós apercebemos<sup>13</sup> como a regularidade(-razão) de *ser*. Na escrita kantiana, os dois termos a titular esta alínea dizem-se com a mesma palavra alemã (*Vorstellung*). A filosofia começou a dar-lhe atenção a partir de Kant (1724-1804). Agora é a vez de os físicos o descobrirem. Por outras vias e razões. Dos fenómenos da natureza-*phüsis*, somos conduzidos à natureza-essência. O realismo vulgar levará muito mais tempo a chegar lá. Se for ajudado.

«Característica crucial»: bem dito. Pela função activa da consciência-sujeito. Só graças a ela? É óbvio que não. Activa, mas não exclusiva. Houve simplismo a mais a este respeito, à conta dos filósofos. E continua a havê-lo à conta dos cientistas. A ciência que historicamente se tem feito é, fundamentalmente, um conjunto de interpretações *acerca* “disso”. Em texto claro: As interpretações são estabelecidas pelo homem. Mas há o *isso*. A sua consistência, própria, não se deixa reduzir só à imanência do sujeito. Será bem tê-lo presente, para evitar derrapagens na interpretação de algumas hipóteses da quântica.

E cabe ir ainda mais longe. Porque o sujeito não se compõe só da dimensão cognitiva. E nem a filosofia nem a ciência se limitam a descrever e explicar (de fora) a natureza: «A ciência é uma parte de uma acção recíproca entre a natureza e nós mesmos» (W. Heisenberg)<sup>14</sup>. Não tem cabimento isolar a ciência, como se fora um planeta solitário, à parte de tudo o mais. Há a ciência, e há a vivência. A ciência é só ‘uma parte’ da actividade concreta dos homens. Parte de uma acção recíproca: que se desenvolve através da *relação* entre a história dos homens, a inteligibilidade cósmica e os horizontes do espírito e da cultura que nos solicitam. E isto, pelo que aos homens diz respeito, é de enorme importância. *Uma* vertente. Não a única.

A que título se iam recusar as outras? Têm a ver também connosco. Não é boa filosofia ignorar que o olhar dos homens, e o seu objectivo, é poli-semântico. Não se resume nem esgota num só ângulo. O nosso é um actuar plural. A *inter*-acção no mundo é uma condição de possibilidade, e limitação, do *ser* e actuar(-se). E do crescer-conhecer do homem. Condição que situa, e envolve, os sujeitos (da relação) na *inteligibilidade disto* que integramos. O indivíduo singular não vê senão uma nesga. Fragmentária. E todos somos parte activa desse todo.



É um dilema que não deixa evasivas. Ou tudo tem a ver com todos – ou nada, e ninguém, tem a ver com nada. Que ficava então da ciência? Quando prossegue intuitos à margem do ‘sentido do humano’ (e não há dúvida que muitas vezes os prossegue) que validade lhe pode restar? Ser um *meio*, ao serviço de um saber impessoal. Instrumento de dominação, nas mãos dos sistemas de poder. Máquina-ferramenta em função de tecnologias *despessoalizantes*. Pois é: Sem a dimensão do *humanismo*, a ciência facilmente se torna um prometeísmo alienante. Heidegger preveniu. A classe “científica” precisa cultivar horizontes mais amplos que o (seco) enigma do não-sabido, o afã dos financiamentos, a exploração da patente, a aura (e o proveito) da celebridade. Quem se concentra num projecto de investigação, e vive intensamente as várias facetas dele<sup>15</sup>, é de presumir não tenha muito tempo para reflectir sobre a qualidade ética e as incidências humanistas, ou não, do seu trabalho. E sobre as questões filosóficas inerentes à investigação científica.

É sempre uma boa surpresa quando estas componentes fazem parte da atmosfera destas equipas, e áreas, de investigação. Também por este ângulo, importa que a *interdisciplinaridade* seja uma atitude de referência. Uns mais a ponderar o *como*, outros o *quê*, e o *para quê*. Todos temos que aprender a ouvir os outros e a pensar para além de nós. Não é só na problemática da ciência, da política, da economia, da ecologia. Ou da religião. É em todos os âmbitos que dizem respeito ao homem.

Se não se cultivar a *integração cultural*, tudo o que se promova irá redundar em distorção. Talvez a lei de Murphy seja tão constante como as da física. Não é legítimo ignorar a correlação entre a produção científica e a dimensão social e ética. Em razão da sua importância específica. Mas o desenvolvimento do nosso tema não permite seguir agora nesse rumo. Estamos a indagar, em sede de filosofia, acerca da autonomia do real.

Temos pois de ser muito mais modestos quanto ao (nosso) saber da realidade. A ideia vulgar – de que o isso-aí possui, por si, uma consistência exclusivamente sua, é uma meia-verdade. E como tal, *não* colhe o assentimento nem da filosofia nem da física actuais. Porém concluir que é o agir operativo (do conhecer) que lhe confere realidade, é de todo infundado. Onde ficará então a mediedade da justeza? Dissemos (7.1) que uma teoria científica é um quadro, conceptual, indispensável para organizar e tornar significativas as várias descobertas. E afirmo que essa ‘concepção’ representa e interpreta o isso-aí. Mas não tem competência para o elidir. Por mais que a linguagem em uso dê impressão que a ‘realidade quântica’ depende *só* do sujeito (investigador).

Aludi à pergunta sobre a “sobreposição” de estados quânticos: fotão letal SIM/NÃO, gato vivo e morto, partícula SIM quando observada em acto e NÃO se não observada, etc.. Será o cosmos uma caixa de Schrödinger? Partilho da perplexidade do leitor. E sinto a acuidade das questões filosóficas que isto traz. E não é só neste ponto. Como resposta aos problemas pendentes, têm surgido algumas ideias assaz estranhas para a opinião corrente. Uma delas é a hipótese de mundos múltiplos<sup>16</sup>: outros cosmos, quiçá no mesmo espaço e “perpendiculares” entre si. Não é ficção, é uma inferência da teoria das cordas (cp. infra).

Mas *não* assegura que uma ilação “encaixe” no problema (7.0). Mais que ninguém o cientista tem que suspeitar de meras coincidências. Não bastam para verificar hipóteses. Receio que alguns modelos físicos actuais possam fazer lembrar o “acosmismo”

de George Berkeley (1685-1753). O ser dos corpos, defendia o irlandês, é o serem percebidos: *esse [corporum] est percipi*. Na mente. Não será que há hoje quem reduza o ‘carácter do real’ à sustentabilidade matemática? A meio-caminho entre o empirismo e o racionalismo. Acho positivo que Berkeley reparasse nisto: O conhecer só pode dar-se *na* consciência. A suposição acosmista era devedora ao mecanicismo (racionalista) de Descartes. Talvez a quântica faça lembrar o “acosmismo”, mas está afastadíssima da ideia cartesiana da matéria inerte<sup>17</sup>. A teoria do campo quantificado e a biologia molecular confirmam o fim do mecanicismo.

Aprecio muito um conceito que sempre honrou a ciência, e permitiu discernir as hipóteses e teorias sustentáveis das que o não são. O conceito de verificação (7.1) é fácil, mas a sua aplicação é difícil: Torna-se verdadeira (= *verifica-se*) a interpretação que o *isso-af* confirmar – num ‘quadro da compreensão’ *solidamente* estabelecido. É assim já no quotidiano: com menos aparato reflexivo. A atenção às lições da história da ciência e da história da cultura e da filosofia teria ajudado os físicos a balizarem melhor os constructos que aplicam na sua investigação. Há deficiências de olhar que têm de ser revistas.

Porém as questões inerentes são incontornáveis. O que é ‘o real’? Será bem analisar, com atenção crítica. A meu ver, tanto o coisismo das suposições tradicionais como o subjectivismo (dos constructos hipotéticos) da quântica representam dois extremos. Ambos se mostram auto-contraditórios. Aquele, por esquecer a consciência – e no próprio acto de exercê-la. E este, por esvaziar o ‘isso-mesmo’ que quer estudar. Apesar da pretensão de o descobrir objectivamente. Descobrir não é sinónimo de inventar.

Físicos como Eugene Wigner e John Wheeler aspiram a maior subtileza, mas afinal reforçam a ideia. Tomam-na até como um axioma básico da quântica: *Nenhum fenómeno é fenómeno senão enquanto observado*. Enunciado neste contexto, é afirmar que ‘isso’ – o que é à maneira de onda ou de partícula – só é *isso* quando (ou porque?) inter-agido por uma intervenção mensurante. E nem todos esclarecem se a inter-acção é atribuída à presença do campo do sensor de leitura, ou se à mente do experimentador. E quanto a esta: se em termos de campos físicos<sup>18</sup>, ou outros. A fenomenologia da consciência não se limita só ao terreno da física: como todo o investigador observa em si próprio. No exercício mesmo da sua investigação. É indispensável que se entendam as ilações disto. Mas cumpre notar que a sentença em cursivo tem, no contexto da história da filosofia, uma outra significação. Mais reflexiva. Nenhuma das correntes (defensáveis) da filosofia post-kantiana a usaria em aceção tão material como acima. Vale a pena reparar:

Por ‘fenómeno’ *não* entendemos a coisidade-af. Ainda que “observada” por um aparelho sensor. Em filosofia, temos de evitar a alusão coisista-sem-mais.

*Fenómeno* é o que está presente *na* consciência, mediante a interposição desta. O que conta *não* é o mero factio (bruto), nem o sítio dele. Isso era ainda coisidade: material. Mas se há ‘aparecer’, é por haver *algo* que aparece. São noções distintas. E o aparecimento (o acto do aparecer) deve-se justamente àquilo que faz-aparecer. A saber: a actividade da consciência *sobre* (algo). Há portanto uma dialéctica, polar. Assimétrica. Isso que vai aparecendo, nunca resultaria como ‘aparecido’ sem intervir a consciência.

Pode falar-se de aparição em sentido objectivo (como é frequente), mas nunca ela o seria sem o *acto* conhecente. Cruzam-se aqui problemas filosóficos de muito interesse e alguma subtileza.

Parece que se voltou atrás, a um modelo hominocentrista... *pré*-copernicano. E agora de escala muito mais fina, quântica!, que o da tradição antiga e medieval.

O valor de uma descoberta científica, a projecção que traga, a urgência de a anunciar numa publicação de prestígio (a prioridade conta muito na ciência), e bem assim, o geral desconhecimento do quadro filosófico implicado – tudo isto pode onerar uma proposta nova. E afectar (quicá longamente) a visão do mundo que ela venha a influenciar. E estes aspectos, que são *extrínsecos à ciência*, podem ser olhados e cultivados como se fossem o sinal da qualidade científica. E socialmente, assim tem sucedido. Numa lamentável confusão de níveis. Caminhamos em territórios de fronteira (inter-disciplinar) sem bem saber onde ela está.

Que surjam interrogações filosóficas como *estas* – e a partir da própria procura científica – havia de chocar os positivistas da velha escola. E os materialistas. Não pode mais ignorar-se que o factor consciência introduz *heterogeneidade* entre os processos quânticos. Vai aqui envolvida uma relação de outra ordem. Mas não é só essa a questão. Dos cientistas espera-se não só perspicácia na sua área de trabalho, mas igualmente clarividência para a compreensão das incidências filosóficas, sociais, morais, a ele respeitantes. Em tudo isto se levantam questões que é preciso ventilar e amadurecer. Na reflexão e diálogo de todos os que procuram entender melhor. Desde logo, cumpre ter em atenção a con-sistência do ‘todo’.

### 7.3 Um formigar de tentativas

É hábito referir-se a teoria quântica no singular: como se fosse uma visão unitária. Um saber coeso, integrado e completo. Mas trata-se (ainda) de uma aspiração. As propostas científicas são trabalho de pioneiros. À maneira dos insectos ‘batedores’: cada qual explora e assinala as suas pistas. Quando alguma se torna prometedora, outros acorrem. A sondar, por seu turno, as imediações daquela. Pistas que não resultem, ficam desertas. Mas há ‘teimosos’, que voltam mais tarde a tentar algum trilho abandonado. E às vezes, chegam a ser mais bem sucedidos<sup>19</sup> que os anteriores. A ciência faz-se de procura. Plural e (em princípio) *adogmática*. Embora com muito de corporativo. Postura aberta, e no entanto em busca de unidade. Trajectos alternativos, e concorrentes, rumos inesperados, etapas quicá coalescentes, sub-posições eventualmente complementares. Tal como as espécies vivas ensaiam alternativas em nichos favoráveis, assim os cientistas. É o caso, claramente, da teoria quântica. Os ‘nichos’ a sondar são tantos quantos os problemas pendentes. Em geral, tentativas sectoriais. Cada qual a construir sobre as outras: Contributos (tentados), nem todos compatíveis ou convergentes. E nenhum garantido, ou estabilizado. Quem sabe se ainda longe do toque de graça que traga a unificação e harmonia que falta.

Em palavras de Penrose: «Pessoalmente, espantar-me-ia muito que a teoria quântica não viesse, no futuro, a sofrer alterações fundamentais», tornando-se em algo de que isto (de agora) «é somente uma aproximação»<sup>20</sup>. E as ‘alterações’ terão de ser «enormes». Há conjecturas que – de não ser o tratamento matemático<sup>21</sup> que as apoia – dificilmente passariam por hipóteses. Pelo menos na fase que antecede o estudo empírico. Não admira pois que Penrose, como Einstein, Schrödinger, de Broglie,

Dirac, etc., considerasse a teoria quântica como «provisória». Também por isto a proposta de Sheldrake – numa ‘colagem’ material a *um* aspecto da teoria quântica – havia de suscitar reservas. É certo que lhe chama «hipótese»; mas labora na mesma pretensão que venho a apontar. A linguagem habitual olha as hipóteses da quântica e a explicação que procuram, como se de conclusões se tratasse. É um deslizamento, de facilidade.

Não o menciono em desfavor da ciência; mas devo clarificar os conceitos a que a minha análise tem de recorrer. E isto requer distanciamento crítico das habituações do falar estabelecido. Podem passar por práticas legítimas, mas em termos de rigor lógico são extrapolações<sup>22</sup>. Mesmo assim, a demanda tem o seu mérito. Não é em vão este esforço da ciência. Constitui (uma) condição para a investigação prosseguir. Aliás quer a visão geral do mundo quer a reflexão dos filósofos têm aqui muito a aprender. E a corrigir. A visão coisista, do realismo espontâneo, influenciou em excesso o entendimento filosófico. Andamos nisso há milénios. E contudo, por mais alterações que a teoria quântica já recebesse, não parece plausível pôr em causa as suas *intuições básicas*. Que têm sido largamente comprovadas. É por força delas que o nosso modo de entender o real tem que mudar. Desde logo, a noção (corrente) do ‘real’ corpóreo. E do real consciência-relação. Mas devo ir por partes. Mesmo que tudo esteja interligado.

Na física actual, já não é legítimo dividir o mundo «em grupos de objectos diferentes». Temos sim de o entender no seu devir. Isto é: nos processos e vias que tornam possível constituir-se «em grupos de diferentes conexões». É isto que assume relevância fundamental<sup>23</sup>. Esta síntese de Heisenberg evoca outra referência fulcral: É um sumário da mudança radical de paradigma na compreensão da *phüsis*. À luz da física, o ‘real’ corpóreo *não* é feito de objectos-coisas<sup>24</sup>. A física de agora sabe que tudo isso está a fazer-se – numa *rede* de conexões e colisões que são trocas de energia.

Teia de inter-acções, sempre fluida. Fervilhar constante de processos energéticos. Num devir que se altera a todo o momento. Como na colisão entre ‘partículas’: de que resultam outras. Consoante a energia disponível. Continuamente, em cada fracção de tempo – *tão curta* que a essas novas partículas não cabe chamar reais, mas só ‘virtuais’<sup>25</sup>. Com a mesma rapidez que surgem, assim podem decair em partículas ‘reais’, idênticas àquelas de que provieram as virtuais. E assim sucessivamente: em todas as fracções, quânticas, de tempo. Por ser assim, *não* há partículas isoladas. Ou à margem da energia que as define e faz actuar.

Caducou a imagem vulgar, de minúsculas esferas «duras a chocalhar umas contra as outras dentro do átomo». Ou na origem do *big bang*. «Toda a verdade que existe em qualquer desses trabalhos [a invenção de teorias e sua verificação] encontra-se na matemática». Leis matemáticas que descrevem campos de força, o espaço-tempo encurvado sobre si mesmo. «Uma ‘realidade’ que se desvanece numa espuma de partículas virtuais e de incerteza quântica quando tentamos observá-la de perto»<sup>26</sup>. O velho nome de “partículas” passa a designar os momentos desta rede de processos da energia física. São função deste dinamismo.

Já se vê que inferências destas *não* podem ser estabelecidas na base da observação empírica directa, caso a caso. Trata-se de grandezas sujeitas ao princípio de incerteza (cp. cap. 4, nota 10). Para indagar a nível quântico, tem de ser de modo indirecto. As estruturas de que é permitido falar só podem ser conhecidas por abordagem

probabilística, já vimos. A invenção de ‘sub-teorias’ tem sido incansável. Na tentativa de ultrapassar as deficiências ou obstáculos em presença, vão surgindo ora pequenas melhorias ora propostas alternativas, radicais<sup>27</sup>. Admiro os cientistas. São persistentes e imaginativos. Embora sejam ainda muitos os desacertos na quântica. Há ‘verificações’ parciais, e ‘falsificações’ parciais. Até se chegar a uma ‘teoria’ capaz, será sempre de contar que uma nova descoberta venha abalar o laborioso conjunto já erguido. As comprovações são sobretudo de ordem lógica. Aliás a certeza atendível, depende das regras formais da boa dedução e do rigor matemático a que haja lugar. E nisso, a cotação das várias sub-teorias depende da recepção que obtêm do mundo científico. São frentes em aberto. Como é típico na ciência em devir, tudo é provisório.

Tenho de confessar que não é grande base, para uma reflexão filosófica em ordem à compreensão do nosso mundo. É o que temos, e não é possível mais. Um dia os vindouros verão esta problemática (mais ou menos) resolvida – e terão de aceitar o desafio das que vierem depois. Não posso referir todas as actuais. Mas há uma que permite ilustrar as implicações e deficiências filosóficas (directas) desta problemática<sup>28</sup>.

O anedotário alemão tradicional recorda o barão de Münchhausen. Figura da vida real (Karl-Friedrich: 1720-97), célebre pelas suas basófias. Uma delas: gabar-se de viajar pelos ares... puxando da pegadeira das botas. *Bootstrapping*, em inglês. Imaginosos como são os cientistas, um deles (Geoffrey Chew) foi buscar o termo para designar uma hipótese quântica, próxima à da matriz S (nota 27). A teoria assim designada<sup>29</sup> entende que nenhuma entidade física (nem a energia nem a massa) e as suas propriedades é mais básica do que as outras. Todas em pé de igualdade. E que as permutas se dão em circuito fechado: tudo conta, nada se perde. É aqui que entra o símile do barão voador. O segredo da quântica seria a harmonia perfeita (auto-consistência) de todos os elementos da *phüsis*. Como tese, é um bom desiderato.

Mas será que a energia pode surgir de si própria? Um hadrão a criar outros, indefinidamente – sem consumir nada de si, nem da energia do ambiente! À medida que são reabsorvidos, “repõe-se” o débito havido: ressaltando o princípio da conservação da energia e da massa. O sonho do *perpetuum mobile*, enfim concretizado! E como chave da *phüsis*! Seria (só) questão de os *pensar* como surgindo da energia ambiente. Afinal, já lá estava... Sem necessidade de mais nada. Já com toda a prodigiosa filigrana físico-matemática, biológica, etc.. Tudo (já) finamente coordenado. Sem invocar ‘razão suficiente’ nenhuma. Sem quê nem para quê, como diz o povo. Desnecessária até, a ideia de um criador. *Parece* que fica apenas a factualidade física.

É *naïv* demais para ser verdadeiro. Vai nisso, flagrante, o sacrifício da lógica. Repare-se: Energia dispersa no ambiente (vácuo?), ordenação e coordenação em filigrana, inteligibilidade matemática de alto nível – são já *pré-supostas* aí. Tal como a sua coordenabilidade e inteligibilidade. É visível que a hipótese faz apelo a elas, para surgirem no momento preciso. Afinal o “vácuo”... continha já tudo! Aí está a quebra de lógica.

O sonho de um cosmos não sujeito aos custos da entropia pode ser tentador. Mas violenta o bom senso. Afigura-se uma tentativa desesperada. A aura da teoria do *bootstrapping* tinha que se esvaír. Julgo sintomático ter o problema sido formulado em termos desses. Quem tem algum treino de pensamento crítico, vê facilmente a insuficiência

conceptual da proposta e as suas inconsistências conceptuais. Produzir hipóteses, invocando uma “auto-consistência” de geração espontânea, não é explicação nenhuma<sup>30</sup>. Tudo isso, por virtude de *nada*? Qualquer ‘perfeição’ significa um *plus* (8.3). E cada grau de perfeição, também. Se simbolizarmos por 0 (zero) a ‘não-perfeição’ neutra (= abstraindo da *imperfeição*), temos de representar a perfeição, seja ela a mais rudimentar, por um valor maior que 0.

Digo-o em sede ontológica: Falo do valor, qualitativo, da perfeição-*ser*. Olhe-se a imensíssima rede de perfeições do cosmos físico, e do poder do cérebro, e da consciência, e da matemática, que as várias ciências vão descobrindo. E as da bondade, da fidelidade e do amor. E da beleza e santidade, no real concreto<sup>31</sup>. Este imenso *plus* implica uma sustentação capaz. Um fundamento suficiente, para *ser* o que é. É imprescindível dar razão de toda esta *positividade*. Pretender justificá-la exclusivamente pela “factualidade” rasa, era tomar esse *plus* por não-fundado. Negando pois todo esse *mais* de perfeição. Remeter todas estas perfeições, que são inegáveis, para a esfera do *incongruente* equivale a tê-las por *ininteligíveis*. Assim, basear a afirmação da (total) auto-consistência da *phüsis* na suposição desta *incongruência* rotunda – é uma contradição frontal.

Admito que uma reflexão como a que faço não ocorresse aos teóricos do *bootstrapping*. De contrário veriam que estavam a imitar uma versão do mesmo. E aí, o que era pícaro dito do barão tornava-se trágico. O mester de cientista é um testemunho ‘em acto’ da inteligibilidade do criado: Refuta directamente qualquer suposição de ser o *ininteligível* a norma da natureza. Um cientista a afirmar o absurdo da *phüsis* faria figura semelhante à de um teólogo a negar a Deus. Seriam ambos contraditórios.

E estas aporias não afectam só a hipótese do *bootstrap*. Oneram igualmente a da matriz S, a dos campos quânticos, e outras que suponham idêntica “facilitação”. Incluindo a celebrada teoria das cordas<sup>32</sup>. E a prometedora ‘teoria M’<sup>33</sup>. Nem mesmo o LHC, o novo e enorme colisor de hádrons, no CERN, pôde até agora confirmar a existência de “partículas supersimétricas”. A energia a que já opera (irá aumentar) haveria condições teoréticas para elas se formarem. A supersimetria é das teorias mais consensuais e elegantes. Unifica numa visão coerente as duas grandes famílias de partículas: os bósons (de *spin* 0, 1, 2) e os fermiões (de *spin* semi-inteiro, 1/2, 3/2). Tem-se esperado dela a solução (quântica) dita ‘supergravidade’. Até ver, sem resultado. Os mistérios da física quântica parecem inesgotáveis.

A meu ver, as concepções que proclamam ter solução para o mistério da realidade física esquecem que a referência essencial tem de ser uma ‘ideia directriz’. Fundamental. Isto é: O sentido de unidade e inteligibilidade em relação ao “todo” (que estudam), e além dele. Não podem ser só os constituintes físicos: Tem de admitir-se uma componente de outra ordem. Que confira a esses elementos carácter *integrador*, unitário. Na componente que é específica *disso* – e em distinção a tudo o mais. Por conseguinte há-de ser capaz de inserir ‘isso’ na com-unidade de *todo* o criado. Em suma: Na dinâmica da espiral de *ser*.

O significado disto, só terei condições de o sondar (na escala que nos seja acessível) mais para o final do volume. Até lá, conto com o acompanhamento do leitor/a. É óbvio que não estou a apelar aos mestres da quântica para fazerem metafísica. A cada qual a sua tarefa e o seu ângulo de abordagem. De cientistas e de filósofos, é de esperar

tenham noção de que a sua área de estudo não pode ser entendida *a priori* como se exaurisse toda a amplitude do real. Todos os que soubermos escutar, podemos aprender uns com os outros.

Se um cientista, face a um dado tipo de casos, encara a *sua* perspectiva como a única possível, vai nisso a recusa da legitimidade de outros para interrogarem por outras vias. Recusa, no mínimo, simplista. A que título elevar os parâmetros de certa *hipótese*, de física, ao estatuto de configuração “última”? *Metafísica*. E sem discutir a fundamentação do seu pressuposto. E sem a indispensável análise para o salto, extrapolativo, do nível físico ao metafísico. A ciência é plural: O seu critério de busca não pode ser excludente. Nem inconsistente.

Não penso que os cientistas de crédito mais sólido cedam a essa ligeireza. A que se deve então o deslize vulgar? Não há ninguém neste mundo que não seja objecto de condicionamentos. Muitos. Faz parte dos sistemas de socialização. Hábitos valorativos e optativos uns, e pré-optativos e -judicativos muitos mais. E há também uma vincada alergia à facilitação de algum linguajar dito “filosófico”. E o maior problema (a meu ver) pode estar mais fundo, e ser comum. A saber: A dificuldade que temos, uns e outros, de reconhecer o carácter *contingente* do finito.

São muitos os factores que incutem em nós a suposição da estabilidade da *phüsis*. Os homens parecem tão “seguros” da constância das leis do cosmos que o consideram perene. Mas não é. Nem somos. Aliás o problema não é só essa ‘ideia’ de duração-perenidade. Há mais raízes. As existenciais e afectivas contam muito<sup>34</sup>: É-nos difícil aceitar a auto-*insuficiência* de tudo o que é finito. Envolve a nossa (minha) *insuficiência*. Esta carência, radical!, vai expressa no conceito – ontológico – de contingência. Ser em plena perfeição, *não* é apanágio inerente à finitude. A tudo o que é finito, ‘acontece-nos’ ser (lat. *contingit*). De nada de finito se pode dizer que *é* [o] *Ser*. Seja o finito qual for. Dito de outro modo:

Na condição própria do ‘finito’ não há nada que pudesse conferir-lhe a consistência de *ser* – por si. Cada um, o que realmente é. O que a grande cultura filosófica designa por contingência é este estatuto de *insustentabilidade* intrínseca. Sartre foi muito sensível a esta incidência. Em tudo o que seja finito, *não pode* caber alguma base a exigir a *perfeição* – lógica e ontológica – como propriedade sua, a título próprio<sup>35</sup>.

E todavia, em abstracto, não seria difícil de perceber. Claro: Se a condição *finita* implicasse, a título necessário, uma total suficiência, então a perfeição que constitui cada ente tinha de sê-lo em plenitude. Absoluta e infinita. Definitiva. Mas uma tal suposição é contraditória: O finito, porque finito, *não é* em plenitude. «A *contingência* entretece *toda* a condição do finito»<sup>36</sup>. Mas não é ‘em abstracto’ que custa a aceitar. Custa-me, porque *é o cerne* de mim, de nós. E nessa proporção configura tudo o que sou. E se o peso da contingência é duro de suportar! Só a inconsciência (alienação) ignora a *carência radical* de que sou/somos constituídos. E todo o finito.

Mas não temos de o tomar em termos de minoração. Ou maldição. Isso são considerações advindas. A problematicidade é-nos constitutiva, não ‘acrescentada’. «A finitude é a condição da nossa possibilidade». De ser, e de receber (ensaio cit.: *UVM*, p. 270). A *insatisfação* face a todas as limitações, é positiva. Sem o *contraste* da transcendência,



não haveria possibilidade de o homem crescer. Lição do tema: Na vivência do homem, e mais ainda no agir *humano* – relação com os outros, anseio de realização e felicidade, trabalho pessoal, reflexão moral, e filosófica, investigação científica, aspiração à libertação e à santidade – não é legítimo ignorar a condição contingente. Só na órbita da *sua* contingência pode o homem humanizar-se. Por isso, as pretensões de quem pretende uma (qualquer) absolutização só podem ser um falhanço rotundo.

#### 7.4 Tudo ligado a tudo

A muitos cientistas, tem faltado a sintonia do indagar filosófico; e a muitos filósofos, a compreensão dos problemas e da linguagem da ciência. Será pois de vantagem mútua aprendermos a sondar nestas águas de fronteira comum. Em razão da sua metodologia, os procuradores da ciência empírica em geral não se mostram sensibilizados para a forma-de-pensar metafísica. Conjugo o termo com circunspecção: Em muitos meios, já científicos já filosóficos, ainda parece uma alusão *damnata*. Basta o nome, para ser logo arrumada! E no entanto a questionação a que remete diz respeito a todos. Aos cientistas, nos impasses da sua investigação. Aos filósofos, no seu sondar a inteligibilidade. Sim, um sondar que precisa de ir mais fundo. Uns e outros têm diante a pergunta radical: Por que razão há *ser*, em vez de *nada*? E por quê estas manifestações de ser, e não outras? Por quê *esta* selecção e *esta* evolução na *phüsis*? Empiricamente, não há resposta.

E isto respeita directamente ao homem concreto que eu sou. A seriedade do *Existir* está inscrita em cada um. A respeito de si, e de tudo o mais. A quem fosse de todo insensível à demanda de Sentido, que é que restava? Regredir para a condição biológica de hominino, será que pode bastar a alguém? Um dilema sempre actual. Justamente porque o homem *não* é um terráqueo à maneira das outras espécies biológicas, é que ele pode interrogar-se. Acerca de tudo. Porque pode relacionar-se com tudo.

A abertura, a auto-transcendência que conota o espírito, é uma das características que identificam o *humano*. Numa sequência de capítulos que versam questões filosóficas sobre a *phüsis*, é natural que este 'tudo' contemple (também) a acepção física. Incluída a inter-ligação do todo cósmico. No que dele se vai sabendo. E já a este respeito, relembro, há mais filosofia debaixo do céu do que se julgava. Muita da qual está por fazer. Atentemos numa abordagem paradigmática.

Isaac Newton (1642-1727) assinalou um problema físico-filosófico cheio de implicações. Eis um resumo do seu relato: 1) Pendure-se de uma corda comprida um balde com água; 2) faça-se rodar o mesmo, as vezes precisas para transmitir à corda a energia de torção pretendida; 3) aplique-se uma trava, até a água ficar em repouso; 4) ao retirar a trava, a corda irá desenrolando: veremos a água a subir na periferia do balde, deixando ao centro uma cava. «Como eu próprio [Newton] experimentei». Ora, como se explica este efeito? É típico a resposta nem hesitar: Por acção da força centrífuga. Mas de que é que provém a sua acção? Da torção prévia, dirão muitos. Não é assim tão linear. Pois uma coisa é a força de torção, outra a força centrífuga (se o for), e outra o efeito mencionado. Pode haver (alguma) equivalência, mas trata-se de entidades e conceitos diferentes. Para vencer a inércia da água do balde,



requer-se uma força correspondente à respectiva massa<sup>37</sup>. E a que se deve o movimento curvilíneo da água? Se por hipótese, numa fracção de segundo, toda a massa do cosmos se localizasse num ângulo pontual (imaginemos a leste), a água sairia lançada para esse lado. Em vez de continuar a toda a volta. Apesar da rotação do balde.

Se a água roda, não será só por essa explicação. Há-de haver mais factores em acção. Com efeito: Porque se forma a cava e sobe a água mesmo enquanto parece imóvel em relação à parede do balde (por acompanhar a velocidade de rotação dele)? É óbvio que a explicação tem de ser de ordem física. Pergunta fulcral: É ‘de cá’ ou ‘de lá’ a força que *lança* a água? Afirmar que a água “sabe” da rotação, não diz nada<sup>38</sup>. Em regra, fala-se da *inércia* como sendo uma propriedade intrínseca a cada corpo físico. Também Newton o pensava. Mas será? E *como* “saberia” esse corpo se está em movimento ou em repouso, para reagir (de pronto) com a ‘sua’ inércia?

E há outra questão, mais funda: O movimento, ou repouso, é (e mede-se) em relação a quê? Newton invocava o que chamou “espaço absoluto”. O meio ilimitado em que estaria situado o cosmos. Supôs que esse “espaço”, este sim exterior!, fosse absolutamente imóvel. Seria ele a referência do movimento ou repouso de toda a realidade física. Mas não passa de uma suposição. Nem podia passar<sup>39</sup>. Como hipótese impossível de verificar, é destituída de validade científica.

Nisto, o filósofo-bispo anglicano George Berkeley foi mais realista. Se nada mais houvesse senão um globo apenas, não seria possível atribuir-lhe nem movimento nem repouso. Isto é: Quer uma noção quer a outra, são *relativas*: Dizem relação a um referencial, constatável. No caso, para Berkeley, o referencial de inércia eram as estrelas fixas (como então se dizia). E a sua hipótese ia mais longe: «Não importa saber se pensamos que a Terra está a rodar à volta do seu eixo, ou se está em repouso enquanto as estrelas fixas andam à volta dela»<sup>40</sup>. O efeito inercial seria idêntico: a água subiria à mesma junto à parede do balde. A abordagem de Berkeley é mais perspicaz, e mais conforme ao ‘princípio de economia’<sup>41</sup>. Foi retomada por Ernst Mach (1838-1916). E através de uma obra deste, chegou a Einstein – que lhe chamou ‘princípio de Mach’. No séc. XX a perspectiva já não remete às estrelas fixas. Agora percebe-se que a inércia de um corpo, o meu ou outro ou todo o planeta, etc., depende da estrutura do espaço-tempo local. É função da massa e velocidade desse lugar e da distribuição geral (média) da matéria do cosmos<sup>42</sup>.

Será um feito extraordinário e muito estimulante intelectualmente, se o puder ser, a proposta de uma teoria (científica) que englobe todo o cosmos. Mas não é possível obter a verificação dela directamente. E há aí problemas matemáticos muito difíceis<sup>43</sup>. A equivalência entre massa inercial e massa gravitacional tem sido aceite pacificamente. Mas não será tão simples fundamentar a equiparação.

Por um lado, temos o valor de  $c$  (a velocidade, constante, da luz). Tem-se mostrado consistente com a imagem científica que se faz do cosmos. Nas teorias físicas mais sólidas não entra nenhum ‘sinal físico’ de velocidade superior a  $c$ . E contudo, no caso em apreço, vai envolvida uma acção-reacção *instantânea*. O efeito inercial, recorde-se. Não se duvida dele, mas da pertinência das explicações avançadas. Com atribuí-lo aos corpos, Newton furtou-se a um problema agudo. Mas ele está aí, irredutível.

E *não* é só isto. Ao invocar-se a força gravitacional, vai implicada a (comprovadíssima) lei do inverso do quadrado das distâncias. Que, no âmbito do cosmos, são imensíssimas. Até às galáxias

mais distantes – e ao que possa haver para além delas<sup>44</sup>. É pois muito estranho que estes dois factores<sup>45</sup> sejam invocados para reacções instantâneas. E de grandeza observável: macroscópica. Passei a vida à espera de ler uma explicação suficiente.

São aporias intransponíveis. Como se resolvem? Ainda não há saída. A hipótese de Einstein, a tal de um cosmos fechado (que ele deplorou depois: 7.1), implicava que houvesse matéria em abundância suficiente para imprimir encurvamento gravitacional a *tudo* o espaço cósmico. E não ao modo de curvaturas avulsas (efeito de ondas gravitacionais, mais ou menos localizadas), mas um encurvamento englobante. A geometrização da gravitação foi uma intuição luminosa: hoje tenta-se alargá-la à quanti(fic)ação gravitacional. Consequência de alguma propriedade inerente à singularidade do *big bang*. Ou outra explicação que suplante esta (notável, mas insuficiente) teoria-padrão.

Uma característica que deixasse em *toda* a energia (física) o vínculo de uma “sintonia rápida”. Que sei eu?, propriedade ‘análoga’ à da radiação fóssil. Eco perdurável do *big bang*. Chamemos a tudo isso *campo cósmico*. Enquanto não se conhecerem melhor as características (hiper-físicas) por que haja de definir-se. Todas as hipóteses, consistentes, são possíveis. E só alguma, aplicável. E disto depende o entendimento que possamos ter do cosmos. Terei de voltar à questão.

Mas será, ainda, de ‘inércia’ que estamos a falar? Sempre se terá de perguntar se não vai nisto, subreptícia, a presunção de uma... ideia por medida. Uma daquelas “soluções” talhadas à justa para o que se pretende. O curioso é que tem sido por esta via que têm surgido inúmeras propostas de cientistas<sup>46</sup>. Não tenho de duvidar da seriedade dos grémios científicos. Mas ficam uns interstícios, e pontas de meada, em que o olhar se detém. Sem perceber. Segundo leio, há nas teorias cotadas perto de 30 parâmetros ‘de conveniência’.

E não fica encerrada a questão. “Matéria suficiente”, diz-se. Mas onde está ela? A ciência está muito longe de descobrir no cosmos matéria em abundância: Para o cosmos poder ter a velocidade de expansão e movimento que revela, precisa de ter *mais* 95,4% de matéria<sup>47</sup>. Não é gralha. Se o cosmos obedece a *estas* leis, esse montante enorme tem de estar aí: oculto entre a energia detectável. Contudo nunca foi possível verificar uma única prova empírica da “matéria negra” ou da “energia escura”. Outras hipóteses recentes vão ainda mais longe<sup>48</sup>, ou propõem números diferentes (mas na mesma linha). Sem necessidade de postular a matéria negra. Aguardemos os debates que se adivinham. De qualquer modo, no quadro das leis que a física actual conhece, *falta* muita massa. Normal, ou “exótica” (insuspeitada dos terrestres)? Quer dizer: Ou se descobre a energia e a massa em falta, ou todo o enquadramento da física terá que ser revisto. Ainda há muito que descodificar sobre o mistério do cosmos. E há muito mais a interrogar acerca do mistério da criação.

A ciência empírica tem a noção de que tudo está ligado a tudo. Mas não sabe explicar a que se deve a articulação de fundo. Como pessoa interessada em saber, dou-me conta de (alguns) impasses. Mas se nem os grandes cientistas entendem, que pode o aprendiz de filósofo avançar? Há-de ser necessário postular (outros?) parâmetros – de conjunto. Mais simples e abarcantes que os de agora. O que requer um olhar mais amplo.

Por índole própria, a ciência faz-se na fronteira do desconhecido. Tal como a filosofia. A ‘qualidade’ de ambas define-se pela *ousadia de olhar*. E nisto, os cientistas dão melhor prova que os filósofos. As questões que vamos visitando mostram isto mesmo. É indispensável ter-se noção das dificuldades em aberto. Enfrentar as barreiras (que parecem) impenetráveis, os meandros e impasses, as zonas de nevoeiro espesso, as limitações da procura e as insuficiências, e incongruências, de muitas respostas. A modéstia socrática tem isto de bom: é estimulante e convida à singeleza. Bem mais do que a presunção dos ‘feitos’. Mesmo se notabilíssimos.

É assim a nível do extremamente grande. E a nível do extremamente pequeno. Temos vindo a balancear a nossa atenção por ambos. Para entendermos alguma coisa do humano, temos de saber-nos na confluência destas duas vertentes. Os estóicos antigos e os neoplatónicos da Renascença tinham alguma intuição disto. Olhavam o homem como *microcosmos*. Não sabiam da *phüsis* como nós agora. Mas entendiam melhor o lugar e a missão do homem, e a sua responsabilidade, em relação ao *todo*.

## Notas

<sup>1</sup> Ver-se-á se o afã capitalista que agora emerge também por lá, vai permitir a vitalidade dela.

<sup>2</sup> Mas é muito fácil perder esta referência. Resido em Coimbra, há dezenas de anos. O topónimo mais significativo da cidade foi a rua da Sofia. Não qualquer Sofia das ruas da baixa, mas a Santa Sabedoria. Enquanto assim a nomeavam. A do Espírito. Em razão dos inúmeros conventos que fizeram essa rua onde os frades das várias ordens religiosas desse tempo estudavam filosofia, teologia, leis. Memórias que primeiro a secularização e depois o secularismo foram apagando. Resta um nome, que perdeu o significado, e as fachadas que se conservaram. Muitas claramente reconhecíveis. É um conjunto diacrónico, e semântico, e arquitectónico, muito simbólico. Estava isto já escrito quando li o livro de João PINHO, *Freguesia de Santa Cruz. História, Memória e Monumentalidade*, Coimbra, ed. Junta de Freguesia de Santa Cruz, 2010.

<sup>3</sup> Pode apreciar-se o entusiasmo de Fritjof Capra pela sabedoria do Oriente, sem com isso termos de enveredar por fervores de neo-convertidos.

<sup>4</sup> Se a convergência entre a física quântica e as mundividências do Oriente é tão objectiva e constante como ele declara, era assunto para outro tipo de análise. Mas (se a fizéssemos) teria não só de discernir o que haja de estrutural ou circunstancial como de considerar também como há-de isto ser entendido. Decidir à conta de sequências factuais pode traduzir uma visão superficial. Acaso equivocada. Lá iremos quando for tempo (Cap. 11, nota 33).

<sup>5</sup> Pode admitir-se o quadro periódico dos hadrões (as partículas sub-atómicas de inter-acção forte: os nucleões) segundo a classificação de M. Gell-Mann – que recorda a ‘via óctupla’ da tradição de Buda – sem que isso conote a física com o budismo. E sem excluir possa haver outras linhas de inspiração pertinentes.

<sup>6</sup> É sabido que as expectativas de quem investiga, por exemplo em testes clínicos, podem condicionar os resultados da indagação que se faz. É subtil, mas não irreal. Nunca é de excluir a possibilidade de uma interpretação apriorística (tal como um *placebo*) afectar o entendimento dos dados. A investigação tem de prevenir tais deslizamentos.

<sup>7</sup> Ou mais explicitamente: «Uma teoria científica não é (só) uma hipótese de trabalho. Se bem sucedida, é um procedimento de unificação intelectual relativo a campos de investigação alargados. E nessa medida, um instrumento heurístico. Segundo o modo de interrogar (olhar), assim será o modo de descobrir e interpretar. E o ângulo por que o ‘isso-aí’ responde. Ou seja: ‘aquilo’ que o sujeito vai achar». Cfr. o meu ensaio *Da Verdade como via dialógica. Questões de entendimento e de práxis*, in “Estudos Teológicos”, 13 (2009), pp. 97-216 (aqui, p. 118): UVM, pp. 184 s.

<sup>8</sup> O leitor/a especializado nesta área, e também o aficionado, não tem de ler esta nota. E quanto aos outros leitores, não vou saturá-los com elementos de pormenor. Mas devo ajudá-los a ler o texto. Num aforamento leve, vou resumir alguns dos problemas mais conhecidos. 1) O problema das *duas fendas*. Se temos uma fonte de fôtons ou de electrões, e um alvo (por trás de um obstáculo com uma fenda, muito estreita) – a luz vai dispersar-se no alvo: segundo um padrão ‘corpúscular’. Mas se o anteparo tem duas fendas, a dispersão mostra um padrão difractivo. Isto é: Onde duas cristas de onda se reforçam temos faixas de luz; onde uma crista e uma cava de onda se anulam, temos faixas de sombra. É um padrão ‘ondulatório’. E se apenas uma das fendas estiver aberta e for disparado só um electrão, este orienta-se para a fenda útil. Ora, *como pode* ‘saber’ o que se passa com uma e a outra? Sentir, inclusive, se por trás de uma delas foi colocado um sensor fotoeléctrico. A partícula, a pré-sentir a inter-acção do

experimentador? E até com mais perspicácia que este? É evidente que *não sabe*. É outra a explicação (cp. nota seg.).

2) A *caixa de Schrödinger*. Este cientista (1887-1961) ideou uma experiência conceptual, célebre (1935): Uma caixa estanque, onde se meta um gato vivo e um dispositivo que dispare um fóton. Este, ao atravessar uma lâmina semi-espelhada, pode seguir dois percursos diferentes: um deles letal para o gato, o outro não. Enquanto não se abrir a caixa, a lógica do experimentador (cá fora) admitirá a “sobreposição” de dois estados quânticos: o gato está vivo, e está morto. E se houvesse lá dentro também um observador, capaz de ver e pensar: Qual será o estado quântico das partículas do seu cérebro – antes de a situação ser verificada do exterior? O estado da consciência dele, é vivo ou morto? Conta mais a consciência do de fora que a do de dentro? E será que a “realidade”, para o de fora, pode admitir a sobreposição de SIM e NÃO? E a do outro não poderá? E se pode acerca do gato, não pode acerca de si mesmo? Vivo e morto ao mesmo tempo... Perante isto, é fácil pormo-nos a duvidar da lógica do bom-senso, ou da dos mestres da quântica. E todavia, ninguém suporá que cientistas de mérito reconhecido andem a treslar no seu mentir. Estou só a resumir o que muita gente já debateu. E o caso é que a teoria quântica tem a seu favor o apoio de reflexão densa e verificações muito rigorosas. 3) O *paradoxo EPR* é outro dos problemas mais célebres. EPR: de Einstein, Podolsky, Rosen. De novo, 1935. Quer estes quer Erwin Schrödinger confiam num entendimento ‘realista’ da microfísica *para lá* das fronteiras da quântica (4.2). Procuravam descobrir falhas na interpretação ‘de Copenhaga’. Só que os resultados experimentais têm apontado (mais) na linha ‘não-realista’, defendida por N. Bohr. Moral da história: O bom senso «não é um bom guia no mundo quântico» J. Gribbin, *À procura do gato...*, 143. Duas leituras opostas. Mas, e como é *para cá* dessas fronteiras? A discussão não acaba. 4) E a chamada *desigualdade* de John Bell reforça as conclusões do paradoxo EPR. Confirmando *esta* interpretação. E vieram depois as experiências das equipas de Alain Aspect (1982) e de Terry Clark (1983), ainda mais exigentes. Resumo a compreensão a que chegaram (os pormenores seriam excessivos aqui). «Já ninguém duvida que o teste à desigualdade de Bell confirmou as previsões da mecânica quântica». «Mas isto não significa a possibilidade de comunicar a [= em] velocidade superior à da luz. [...] A acção à distância só é aplicável a acontecimentos com uma causa *comum* (aniquilação electrão-positrão, regresso de um átomo ao estado fundamental, separação de um par de protões)». J. Gribbin, *À procura do gato...*, 157. Quer dizer: Em sede (realista ou) de visão de conjunto ‘local’, não é possível obter o valor do estado quântico de um par de partículas polares, a vibrar em unísono (= coerentes). Se for alterado o *spin* ou a polarização de uma, os da outra alteram-se em conformidade – de modo instantâneo. Estejam à distância que estiverem. É isto, mesmo que a alteração surja após a emissão das partículas. Compreende-se o desabafo de Einstein: «Quanto mais numerosos são os êxitos da teoria quântica, mais ela me parece absurda». Cit. M. Kaku, ob. cit., p. 78.

Convém saber: ‘Localidade’, ou ‘separabilidade’, é a designação que se usa para caracterizar a propriedade de qualquer acção física se transmitir de um local a outro com velocidade *inferior* à da luz. À hipótese oposta, da acção instantânea à distância, dá-se o nome de ‘não-localidade’. Se fosse este o factor decisivo.

<sup>9</sup> Uma função de *onda* propaga-se pelo cosmos todo. Em inter-acção com todas as outras ondas, também as dos obstáculos e as do “vazio”. E as dos sensores. Adensando-se (mais, menos) em conformidade. Onde a intensidade da energia for maior, irá exprimir-se como *partícula*. Mas até aí, é uma onda. A percorrer todo o espaço. Cá está a explicação para que remete a nota anterior. Tem lógica, e dispensa qualquer jogo de escondidas. A intricação (*intrication*) é hoje aceite como sendo a propriedade energética pela qual dois objectos quânticos, distintos, inter-agem em bloco. Acção que se exerça sobre um deles é exercida, em correspondência simultânea, também sobre o outro. Seja: qual for a distância entre eles é inerente a ambos. Lá iremos. Mas a comprovação, já vimos, é só de base estatística.

<sup>10</sup> John Wheeler defendeu que qualquer partícula, e não só os fótons, poderia passar de um ponto a outro do espaço-tempo através de *outra* dimensão (*wormhole*), que não as do ‘nosso’ espaço empírico. A proposta, na alva dos anos 60, não colheu muito eco. Ainda que o matemático W. K. Clifford, tivesse antecipado (1870) uma ideia algo semelhante. É claro que não se consegue verificação empírica desses ‘atalhos’ (por outras dimensões). Como se “escolhessem” o caminho mais curto. Embora esta hipótese permita dar conta de certos fenómenos quânticos, para os quais não se tem explicação. Apesar de não ser possível prestar crédito imediato aos nomadas de outras paisagens, não é avisado recusar-lhes sem mais o benefício da dúvida, ou ignorar esta pergunta simples: Trata-se de uma ‘coincidência’, ainda por explicar, ou de um factor efectivo de explicação? Convém manter uma reserva de expectativa.

<sup>11</sup> Não é uma afirmação factual. ‘Admite-se’: segundo o modo de probabilidade. É a única maneira de estudar qualquer objecto quântico. Probabilidade da reacção energética, e das suas implicações. Também a hipótese de uma partícula – por ser não-nula a probabilidade – poder surgir em qualquer ponto do cosmos.

<sup>12</sup> F. Capra, ob. cit., p. 115. Citações *ibid.*. Retomo este autor para mais algumas referências neste contexto.

<sup>13</sup> A percepção: acto de aperceber, consciência activa.

<sup>14</sup> Cit. F. Capra, *ibid.*

<sup>15</sup> Método de trabalho, hipóteses de solução, financiamento, motivações de equipa, prioridade sobre a concorrência, oportunidade de aplicação concreta, objectivos de viabilização industrial, etc. «Science, in order to regain its sovereignty, should seek independence and become a power again – a power similar to medical power.

Science needs to confront the problem of responsibility». Jean PETITOT, “End of rationality”, in *Which Values for our Time*, Daniel S. Hamilton (ed.), vers. port., ed. C. Gulbenkian, Lisboa, 2007, p. 33. Cit.: Sebastião J. Formosinho, *Uma Intuição por Portugal*, s. l., Artez, 2009, p. 187. Em ingl. no original.

<sup>16</sup> A suposição de mundos paralelos pode remontar a Anaximandro (séc. VI a. C.) e, depois, a Demócrito (séc. V-IV a. C.). Reaparece em Nicolau de Cusa (1440) e em Jordano Bruno (1584). E com mais densidade metafísica em Leibniz (1710). Na mecânica quântica é proposta por Hugh Everett (1957), sendo ultimamente retomada com frequência também em cosmologia científica. Cfr Bernard J. CARR, *Universe or Multiverse?*, Cambridge University Press, 2007. As propostas de “multiversos”, ou de “universos-bolha” são variadas. Na versão cosmos-gémeo, ou noutras versões: Quicá tantos quantas as hipóteses matematicamente possíveis no âmbito da teoria das cordas:  $10^{500}$ , ou mesmo  $10^{1000}$ . Andrei Linde e Leonard Susskind são dos defensores mais conhecidos. Mas também há opositores de relevo. Lee Smolin será dos mais vincados. E é de peso o seu argumento: São hipóteses que não é possível verificar.

<sup>17</sup> Julgavam que a matéria é apenas quantidade, desprovida de quaisquer qualidades.

<sup>18</sup> Das ondas e partículas cerebrais. Que também lá estão, mesmo que não haja um dispositivo a medi-las.

<sup>19</sup> *Fortuna juvat audaces*. Não é só na política. Também a ciência se faz assim. Excelente cultura geral, gosto pelo seu campo de estudo, inteligência penetrante, rasgo intuitivo, rigor de análise, grande preparação matemática, boa técnica experimental, enorme capacidade de trabalho e de persistência, criatividade incansável, e uma boa dose de auto-confiança e bonomia, é disto que se faz a audácia, e a sorte que a favorece.

<sup>20</sup> R. Penrose, ob. cit., p. 390. Onde continua a falar dos «enigmas» da teoria dos *quanta*. Com efeito, o modelo-padrão da teoria quântica «é feio e *ad hoc*» (St. Hawking). Inclui: «pelo menos 19 parâmetros livres», 3 cópias idênticas e redundantes, etc.. E não faz nenhuma referência à gravidade. É «difícil acreditar que a natureza, no seu nível mais fundamental, pudesse ser tão arbitrária e tão pouco elegante». M. Kaku, ob. cit., p. 241. Daí as inúmeras revisões e correcções. Que continuam.

<sup>21</sup> Mas nem sempre matematicamente puro. Não faltam condições (matemáticas) inseridas *ad hoc*. O termo de Penrose para estes artificios é expressivo: «truques matemáticos». Para método *científico*, temos de concordar que é deficiente. Um preço pesado demais, para poder convencer o espírito científico.

<sup>22</sup> Ainda bem que nem todos vão por aí. Veja-se este passo: «Os conceitos de partículas e ondas são os melhores que temos, e a maneira mais simples de descrever os grandes avanços da física moderna, [e] do nosso conhecimento do Universo, é em termos de partículas. Mas são apenas metáforas de algo que não podemos apreender e compreender inteiramente, e peço [...] desculpa pela necessidade de as utilizar. Sinto-me como um homem cego a tentar explicar o conceito de cor a outra pessoa cega, após ter desenvolvido uma teoria da cor baseada no tacto. A surpresa não é que as nossas teorias tenham falhas, mas sim que, de todo em todo, funcionem». J. Gribbin, *À procura do big bang*, p. 204.

<sup>23</sup> «O mundo surge assim como uma complicada teia de acontecimentos, no qual as conexões de diversos tipos se alternam, sobrepõem ou combinam, determinando a textura do todo». W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, Londres, Allen & Unwin, 1963, p. 96. Cit: F. Capra, ob. cit., 217. Em vez de “acontecimentos”, eu traduziria ‘processos’. E teria de decidir, em presença do texto original, se ia dizer “no qual” [mundo] ou “na qual” [teia]. Mas sabendo que as duas expressões se equivalem: designam o *processo*.

<sup>24</sup> Não é feito, digamos, de partículas: com solidez, estabilidade e autonomia imutáveis. À maneira da concepção dos atomistas antigos: Leucipo, Demócrito, Lucrecio.

<sup>25</sup> Assim designadas porque só perduram pelo tempo, curtíssimo, compatível com o ‘princípio de incerteza’. E quanto maior for a sua massa, «menor será o tempo disponível para o processo de troca». F. Capra, ob. cit., 181.

<sup>26</sup> J. Gribbin, *À procura do big bang*, p. 204. Está a afirmar-se explicitamente que os físicos de partículas têm delas um conceito muito diferente do da linguagem vulgar. As partículas são realmente *quanta* de campo. Os nomes de ‘partícula’ e ‘campo’ «são apenas rótulos que usamos por conveniência». Aos físicos, importa o conhecimento das suas propriedades mediante o estudo e a definição, matemática, das respectivas inter-acções físicas. Quando o podem saber, «os rótulos têm uma importância secundária». Id., ob. cit., p. 217 s, n.

<sup>27</sup> Limite-me a dar uma ideia de algumas tentativas e da dificuldade delas. Há umas dezenas de anos, Capra escrevia: Na teoria de campo e na teoria de matriz S [de *scattering*: dispersão ou espalhamento da energia: no surgir de novas partículas aquando da colisão de hadrões], «apesar da dissemelhança no formalismo [matemático], a noção geral de uma força de interacção [...] é similar» (ob. cit., 225). Por quê assim? Não deu para justificar. A teoria quântica dos campos, uma das mais fundamentais, permite unificar a teoria quântica e a da relatividade restrita. Foi um enorme avanço e um limiar prometedor. E todavia surgiu (anos ‘30) extremamente imperfeita: envolvia quantidades infinitas, que foi preciso aprender a “renormalizar”; e não fazia prever nada sobre os *quarks* (os componentes dos hadrões, as partículas de inter-acção forte: protões e neutrões). A física pôde aspirar à unificação das 4 forças fundamentais. Aplicando níveis de energia suficientemente poderosos, foi possível consegui-lo; mas a força da gravitação continua a resistir. Mantendo irreduzíveis a teoria quântica e a da relatividade geral.

Há quem tente reformular as leis da gravitação a nível quântico. Em resumo: Umhas teorias tornam-se caminho para novos passos; e outras, como a do *bootstrapping*, trazem mais problemas que respostas. Como direi no texto.

<sup>28</sup> Haveria muito que reflectir em termos de significado filosófico, actual, se o nosso intuito fosse directamente a cosmologia filosófica.

<sup>29</sup> Ocupa-se dos hadrões. Mas nem todas as partículas são redutíveis a eles.

<sup>30</sup> As partículas virtuais formam-se a partir da energia cinética e da energia real, a quando das colisões entre partículas efectivas. Por isso, não incorrem na objecção que faço ao *bootstrapping*.

<sup>31</sup> São dimensões efectivas em certos níveis de existência, pessoal. E por isso mesmo, não podem ser aferidas por critérios físicos. Mas isto não diminui (nem falsifica) a sua especificidade. Se não sou competente (eu, qualquer um) para rejeitar as dimensões não-euclidianas, de que falam matemáticos e físicos, que aptidão posso ter para negar o que esteja *para lá* do (estreito) ângulo que é o da 'minha' experiência? É de grande sabedoria o lema socrático.

<sup>32</sup> 'Cordas', isto é, filamentos de energia, a nível quântico: de uns  $10^{-33}$  cm de longo. As várias 'partículas' resultariam dos seus modos de vibrar (*wiggle*). «A grande vantagem das cordas sobre as partículas reside no seu comportamento a altas energias. [“A energia de Planck { $10^{19}$  massas protónicas}, todas as quatro forças da natureza estariam fundidas numa superforça única e todas as dez dimensões do espaço estariam em pé de igualdade”]. A baixas energias, as cordas comportam-se de maneira muito semelhante às partículas» Paul DAVIES, *Superforça*, vers. port. Lisboa, Gradiva, 1988, 243, e (os incisos) 246 s. Parece ser uma das teorias (conjunto delas) de mais sucesso no quadro do modelo-padrão da física de partículas. Chega a ser designada como “teoria de tudo”. Pelo menos o “tudo” da unificação das forças físicas. Se é que, em física, se pode chegar a uma “teoria de tudo”: TOE (*Theory Of Everithing*). O Prof. Formosinho aludiu à teoria das cordas em *O Deus que não temos*, pp. 61 s. Anoto que o número de dimensões não é arbitrário: ainda que não haja evidência empírica a seu respeito, permite dar conta dos *quarks* e explicar as propriedades dos hadrões. (Cada um destes compõe-se de três *quarks*. cuja carga eléctrica se caracteriza segundo “sabores” e “cores” tipificados. Nomes adoptados à falta de melhor, e que não têm a mínima analogia com os homófonos da nossa experiência).

<sup>33</sup> Proposta em 1995 (Edward Witten) para unificar as 5 teorias (conhecidas) de supercordas. Quicá 5 modos de entender os mesmos fenómenos. O maior problema é que parece admitir (segundo os estados possíveis do chamado “vácuo quântico”) um número imenso de soluções. Superior a  $10^{500}$ .

<sup>34</sup> O prisma, particular!, da visão interessada pesa muito. É assim que a longevidade do homem nos parece curta. Só os especialistas não estranham como é breve a vida dos insectos. E muito mais, a das bactérias. Não nos impressiona a sua brevidade. Olhamos pela nossa escala, não por outra qualquer.

<sup>35</sup> É comum muita gente (do saber e do poder) ignorar a humildade ontológica. Tenho admiração por Stephen Hawking pela sua competência científica, e grande respeito pela sua coragem existencial (na gravíssima condição somática que desde a juventude o imobiliza); mas nada disso me pode fazer concordar com ele: «Não há necessidade de apelar a Deus para [...] nascer o universo». Laplace dissera o mesmo a Napoleão. Em sede física, podem dizê-lo: É óbvio que Deus não é um factor empírico. Mas é insuficiente (e lamentável) porem assim a questão. Não é a esse nível que ele se põe. A questão não é religiosa nem teológica. É filosófica. Como digo no texto.

<sup>36</sup> Assim escrevi em *Da Verdade como via dialógica*, p. 210: cfr. *UVM*, p. 274. A reflexão da contingência tem sido tema essencial no que tenho publicado de parceria com o Prof. Formosinho. É uma problemática a que não escapo.

<sup>37</sup> A massa de inércia representa a resistência de um corpo à alteração do seu estado de movimento ou, no caso do texto, de (suposto) repouso. Porém não é possível indicar no cosmos nenhum ponto de imobilidade absoluta.

<sup>38</sup> É um modo de dizer que só traduz a pobreza de expressão comum. Não tem cabimento falar de nenhuma (super-)consciência dos elementos físicos.

<sup>39</sup> A menos que Newton lhe atribuisse “paredes” (a separá-lo do cosmos). Com marcas, por onde pudesse aferir-se de todo o movimento no cosmos. E essas marcas, seriam tidas por fixas... em referência a quê? E a pergunta pode prosseguir. *Ad infinitum*.

<sup>40</sup> Transcrevo o passo de G. Berkeley como citado em J. Gribbin, *À procura do big bang*, p. 93. E anoto, de pronto: A questão não reside no que nós “pensamos”, mas sim no que pode ser determinado – de modo verificável.

<sup>41</sup> “Não se devem supor entes sem necessidade”: Guilherme de Ockham, (<1300-1349).

<sup>42</sup> E como a “resposta” da água no balde, também a do bojo da Terra ou de qualquer corpo em rotação. No equador e, proporcionalmente, em qualquer latitude. O mesmo ocorreria num recipiente de paredes malacéias. Neste planeta, ou noutra lado. Mas os físicos têm de distinguir o que resulta da rotação e o que é efeito do princípio de Mach. O factor ‘distribuição média da matéria cósmica’ não se faz notar só no equador.

<sup>43</sup> Têm que ser os mestres a decidir se há ou não compatibilidade matemática entre as equações da relatividade einsteiniana (vieram depois outros níveis de teorização ‘relativista’) e do princípio machiano. Não posso ir por aí. Mas é sabido que Einstein foi perdendo o entusiasmo pela proposta de Mach. E este, discordava da teoria da Relatividade Geral.

<sup>44</sup> É claro que pode sempre levantar-se a pergunta: E mais além? E qualquer que seja a resposta que se dê, lá vem ela de novo: E mais além ainda? E assim sucessivamente. Se *tudo* o que seja efeito de qualquer radiação, ou

de outro factor físico, tiver ficado *tanto* para trás que já não reste nenhum vestígio dele, que é que haverá daí para mais além? Será talvez um vácuo total. Sem mais nada de físico, e por isso, sem distância nem localização. É mais ou menos a uma abstracção assim que a minha imaginação julga apontar quando se refere a “nada”. E só nesse contexto – relativo ainda!

<sup>45</sup> São conhecidas muitas outras constantes naturais (cp. cap. 6, nota 14). Demasiadas até. Mas para o presente intuito são suficientes estas duas:  $c$ , e  $1/d^2$ . Até ver.

<sup>46</sup> Chegados à ideia, cuidam do travejamento matemático a condizer (que fica, não raro, sujeito a acertos), e depois tratam das verificações a que houver lugar. Respeito muito o trabalho científico – mas *cum grano salis*. Há procedimentos metodológicos que serão talvez correctos, mas cuja solidez não se mostra suficiente. Podendo eventualmente afectar a fiabilidade das suas conclusões.

<sup>47</sup> É uma inferência conhecida desde 1933 (Fritz Zwicky), no quadro da teoria da relatividade geral. Fora postulada para salvar o modelo-padrão do cosmos, e foi sendo recebida pacificamente.

<sup>48</sup> No cosmos, faltariam 83% de matéria negra e matéria negra fria (*cold dark matter*: CDM), e mais 16% de matéria normal invisível (neutrinos, gás, etc.). Saldo: *toda* a massa e energia observável do nosso cosmos... não passaria de 1% do que devia ser. E como se esta não-verificação fora pouco, os astrónomos Brent Tully e Richard Fisher descobriram uma correlação entre a luminosidade de certas galáxias (ou a massa da sua matéria visível) e a velocidade de rotação das suas estrelas. A lei de Tully-Fisher viu-se ultimamente reafirmada por Stacy McGaugh (publicações de 2010, 2011). O seu estudo sobre 47 galáxias (ricas em gás, mas de poucas estrelas) parece dispensar a suposição da ‘matéria negra’. A confirmar-se esta linha de investigação e a generalizar-se às outras galáxias e nebulosas, poderá manter-se a cosmologia vigente, einsteiniana? A isto se referia a nota 36 do cap. 6.



## CAPÍTULO 8 A TENSÃO TUDO/NADA

«Gosto mais de resolver as dificuldades  
do que desculpá-las com o exemplo de outras  
dificuldades semelhantes.»

G. W. Leibniz

Virar de capítulo não tem de significar que se dê por concluído o tema do precedente. Se a explanação se alonga e a mudança permite alargar perspectivas, não será um critério extrínseco como o da extensão que nos vai condicionar. Prossigamos pois. Porque o existir do homem não é *unidimensional*, também a nossa procura não o pode ser. O que caracteriza o espírito é a abertura.

Até “o nada” está ligado a tudo. Desde logo, a tudo o que é contingente. É claro: Porque (de si) o “nada” *não* é, só pode aflorar num suporte *contingente*. No Absoluto como Tal não há cabimento para o *nada*: supor que sim é uma contradição. A insuficiência e a limitação que o finito é, são expressão desse “nada”. Por isso, o contingente está também ligado ao Absoluto. Se é, é em total dependência deste. Em toda a realidade auto-*insuficiente* temos a tensão ser/nada. E tudo o que é contingente é, *de si*, incapaz para dar perfeição-ser. A opinião vulgar não o vê assim. Mas em rigor de conceitos, só a Presença-Dádiva Absoluta pode constituir, e unir, pela via do ser, *tudo* o que é contingente. Quando mais tarde questionar criticamente o que toda a gente chama causar, causalidade (cap. 12 e 13), a raiz vem daqui. A precariedade do ser e agir e causar finitos é radical (cap. 15).

E é assim que, em qualquer realidade contingente, o Absoluto enfrenta (de algum modo) “o nada”. Toda a tensão do devir provém afinal do Dinamismo Absoluto. *Tudo* o mais é, de si, auto-*insuficiente* (7.3). Dito de outro modo: Onde há rastros de ‘nada’ (em toda a contingência!) manifesta-se – de dentro – a Realidade do Absoluto. Para acudir a insuficiências, não basta invocar insuficiências (8.3). Esta podia ser uma leitura da epígrafe. E das mais sólidas. Temos de nos guardar de pseudo-respostas.

Vou levantando muitas questões; e sem presunção de as resolver todas. Tento ventilar algumas noções que nos ajudem a respeito do enigma imenso do ser e devir criatural. Seja na vastidão incomensurável do cosmos, seja no ‘intricado’ do nível quântico. E no meio disto, o homem. Ao abrigo das inúmeras variações da atmosfera física, da existência, da história. E apesar de tantas hesitações e incertezas e erros em que se debate, é admirável o que os homens já conseguiram descobrir e avançar.



Tantíssimo, que a visão ‘óptica’ não chega para o divisar. A matemática e a engenharia, toda a ciência, a filosofia e a teologia, a medicina, a arte, são dos hinos mais solenes que se podem entoar em louvor do homem. E do porfiar do seu espírito. Bem acima das ambiguidades inerentes, sempre inevitáveis.

E muito mais haverá, de que não se faz ideia. É realmente estreita a pretensão de quem julga o seu campo de experiência (ou o alongamento dele) co-extensivo com a ‘realidade’. O que a ciência vai descobrindo tem tanto de inesperado e surpreendente, e de “impensável”!, que leva a augurar muitas surpresas mais quanto à riqueza do real. Bastava esta inferência para nos convidar a uma profunda atitude de modéstia socrática.

Há uma *filosofia da desproporção*. Ainda longe de ser devidamente valorizada. Salvo no contexto da matemática, falar de ‘desproporção’ leva geralmente a conotações negativizantes. E mais, quando incide em alguma envolvimento do religioso. Ou antes: transversal ao religioso. O significado positivo e dinâmico da *desproporção* parece que só excepcionalmente alcança atenção na cultura tradicional. A distorção é gravosa: para a pedagogia social, e moral, e religiosa<sup>1</sup>.

Ora a ‘filosofia da desproporção’, se abordada com justeza, pode – e deve – ser tomada como positiva. A distensão entre a *carência* e a *Plenitude* representa muito mais do que só o ‘vazio’ (ausência) de perfeição. Significa sobretudo a *tensão* de mais-perfeição. Seja qual for o contingente, nesse pouco (que é já algum ‘tanto’) há positividade. E nela, por ser perfeição, transluz algo – relativo-relacional – do carácter constitutivo do (que seja) *ser-perfeito*. A meu ver é um ponto realmente significativo.

Não é por força do *menos* que esta positividade se define. É pela perfeição enquanto tal: O carácter próprio de ‘sempre-e-só-perfeição’. Quer dizer: O que há de *positivo* em tudo o que é – pelo facto de o ser, releva da perfeição como-*sempre-mais*. A *des-proporção* revela justamente a presença desta tensão-intensionalidade. No *menos*, a tensão não é acidental: É intrínseca à perfeição-ser. Para a mundividência do finito, julgo que este é um conceito essencial. A tensionalidade do imperfeito co-*responde* ao dinamismo da Perfeição plena. Deve-se a ela, vimos, e tende *in* (= para) ela.

Isto abre horizontes de compreensão tão amplos quanto a abertura do espírito. A filosofia da desproporção des-vela um dinamismo que tem como *referência radical* o Infinito da Perfeição-ser. Não tanto porque ‘Infinito’, mas porque Absoluto. Temos aqui uma fecunda chave de leitura, ontológica, acerca do Perfeito como Tal, e do imperfeito como tal. No contexto da ‘espiral’, é-nos dado entrever o ‘Foco’. E à luz do Foco, entender mais da espiral. Dá-me gosto lembrar estes versos de Rilke:

*«Deus fala a cada um, só antes de o criar.  
Depois, já no Silêncio, sai da Noite com ele.  
E antes de ele prosseguir, Mistério o da palavra!,  
como em nuvem lhe diz:*

*Enviado além sentidos,  
vai até à fronteira da tua nostalgia (geh bis an deiner Sehnsucht Rand).  
Mas pensa em Me dar vela (gieb mir Gewand).  
Cresce p'ra além das coisas, com rompante de Chama.  
Abertas, suas sombras sempre Inteiro Me velem (immer mich ganz bedecken)»<sup>2</sup>.*

Notabilíssimo. Dá para responder *Amen*. E mergulhar de novo no texto. Um mimo: Os espanhóis gostam de dizer '*Precioso!*' Se todas as orações fossem assim! Mas rezadas com o fôlego da História. Invocá-lo só em nome particular é demasiado estreito.

Porém se é tão notável a capacidade intensional a que pode aceder o espírito cultivado, certo é também que nada de finito pode ser transparente por inteiro. Se é finito, é composição de ser e não-ser. E nenhum finito pode ser inteiramente puro. Já falámos de finitude e ambi-valência (3.3). Nenhum ente contingente pode co-responder com infinita disponibilidade de si. A pretensão racionalista supunha que *não* há, no fundo, complexidade e *in*transparência no real. Ingenuidade a mais! E confiavam, ainda mais ingênuos, poder resolver todas as dificuldades (cp. epígrafe). Foi esta visão de superfície, a da crença racionalista nas "ideias claras e distintas", que abriu caminho à leveza iluminista. Em mundividência tão apressada, nem cabiam "dificuldades"! Tudo optimismos de facilitação (como os da post-modernidade agora). Mas temos de aprender, à nossa custa, a ser modestos. Deixou de ser legítimo ceder a ilusões dessas: Não é atitude crítica. Apesar de Sócrates e de Kant, aprendeu-se pouco.

Que é que tem sido a mentalidade que dizem post-moderna? Uma reacção (típica) a essas des-ilusões. Ocorre-me apelidá-la de 'ideotrópico'. Sim, um leque de sucedâneos que as indústrias ditas da cultura tornam omnipresente, dia e noite. Com objectivos comparáveis aos dos psicotrópicos de habituação. Atenuar desprazeres, e manter a dependência face a desencantos. Acho notável como Marx viu tanto: a este respeito. As ideologias são estupefacientes sociais.

A nível do humano, a criação é um desafio enorme. E arriscado. Ao ser criado, o homem sai da «Noite» do não-ser (Rilke) – mas entra no nevoeiro do existir. A «desproporção» do homem (Pascal), é o seu 'lugar' próprio. É incontornável. E tão densa que provoca ou vertigens ou obtusidade. Quer quanto à maximalidade e à minimalidade da *phüsis*, quer quanto ao enleamento do espírito. Na relação com os seus semelhantes, consigo, e com tudo o mais. Há quem considere isto só pelo prisma do individual. E quem o situe (serão menos) nas ondas da história dos homens: Não sabemos de outra. E há quem ouse (são ainda bem menos) dimensioná-lo pelo fôlego da evolução cosmo-bio-espiritual. Deixou de ser possível o "conforto" de mundividências estáticas. E de ilusões alienantes. Ou antes: Possível é, e cada vez mais facilitado: à escala do hominino. Mas para quem considera o nível do *humano* são facilitações de engano. É uma das grandes questões do nosso tempo.

«Que é o homem no infinito? [...] Uma infinidade de universos [...]. Que é o homem na natureza? Um nada comparado com o infinito, um tudo comparado com o nada, um meio entre nada e tudo» (Pascal, *P*, 72). Ler isto em acepção material, em extensão, diz pouco. O desafio do *humano* é o da positividade. A desproporção diz respeito sobretudo à Perfeição Qualitativa.

## 8.1 Filosofias implícitas

Mas vamos devagar. Tornemos à consideração do microfísico. Sem esquecer a perspectiva do imensamente grande (7.4). Não sabemos como é, mas trata-se de instâncias inter-activas. Ainda não há saber científico capaz de unificar a teoria da relatividade geral e a da mecânica quântica. Como se a magnitude (hiper?-)cósmica e a 'minitude'

(hipo?-)quântica não fossem da mesma *phüsis*. É inegável que são. Cabe inferir que as concepções hoje comuns entre os físicos (7.1) precisam de ser refeitas. Mas não pela via de uma visão coisista. Importa distinguir entre a experimentação *fenoménica* (7.2), e a consistência efectiva disso-aí. As leis da ciência são teorizadas e formuladas em termos de *interpretação*. Quem diz ‘interpretação’, sabe que é referida a isso-aí. As interpretações decorrem do tipo de hipóteses e de experiências construídas na consciência acerca de algo.

Não é o homem que impõe leis à natureza. Os conceitos e os aparelhos de medida do físico não constituem as propriedades e comportamentos da *phüsis*. A consciência não inventa o isso-aí. Ao medir o quantitativo, descobre a objectividade (alguma) do qualitativo. Isto, é de uma evidência tal que vir lembrá-lo parece um truísmo. E contudo, é indispensável que a filosofia o relembre. É que também as práticas, as convicções, e as linguagens, têm a sua *inércia*. A teoria da relatividade e a quântica continuam com muitos aspectos sujeitos a discussão. O que delas vingar, é ciência em-processo. Porém toda a gente cai em arrastamentos que tomam a ciência por concluída. O que me faz lembrar (não passa de imagem) ‘campos gravitacionais’. Estes de ordem sociológica. Com efeitos muito visíveis na compreensão corrente. E não é só na área da ciência. É preciso manter desperta, e mais ousada, a *capacidade de interrogar*<sup>3</sup>.

Não faz sentido, nem ciência, pensar que as “regularidades” previstas nas sub-teorias da quântica ocorrem em total desordenamento. Individualmente, serão efeitos aleatórios; mas o seu carácter estatístico permite descobrir regularidades, outrora impensáveis. Já o lembrámos (6.3): A *ordem* do que se chama “caos” é real. Observamo-lo também no mundo macroscópico. O hábito mental de opor aleatoriedade e regularidade não prima pela exactidão. Se em certos dados os cientistas podem detectar ‘padrões de regularidade’ e estabelecer (predizer) a probabilidade de padrões de reacção, é porque nestes processos se revela uma «estrutura de acontecimentos» (F. Capra). Estrutura objectiva. Que preside ao modo como ocorrem as “coisas”. São pois os próprios físicos a reconhecer que uma efectiva estruturação, dinâmica e complexa, transparece nas inter-acções de nível quântico.

Não cabe entendê-las ao jeito de uma determinação mecanicista, já sabemos. Ou (só) ao modo macroscópico. Como se estivessem vinculadas a um modelo rígido, pré-fixado segundo um padrão invariável. Como entendê-lo então? Antes de mais, em termos de uma regra (formal) imanente. Capaz de organizar a vinculação, variável, de determinada filigrana matemática e tornar operativa a sua, aleatória, inter-ordenação física. Ou seja: Segundo esquemas de *inteligibilidade* identificável.

Penso que esta ‘efectividade’ – justamente porque *rege* operativamente (= regula como regra) a variabilidade aleatória – é de grande significado ontológico. Que deve ser reconhecido como princípio indeclinável. Recusá-lo era negar a própria condição (real) do facto da ciência. E deixar sem explicação a co-ordenação natural e a estabilidade de referências e constantes que asseguram a regularidade e a variabilidade cósmica. E a nossa vida. Não será que muitos cientistas esquecem os *horizontes* do homem?

Apliquemos a casos já referidos (cap. 7, notas 8 e 25). Uma vez que cada uma das combinações hadrónicas obedece a regras precisas<sup>4</sup>, tenho de admitir nelas uma ‘estrutura intrínseca’. E em acepção directa. Se ocorre, é porque dispõe de condições

efectivas para ocorrer. No entanto, «a estrutura de um hadrão não pode ser compreendida como [sendo] uma combinação única de partes constituintes, mas sim como o conjunto de todas as partículas que podem actuar e formar o hadrão» em estudo<sup>5</sup>. «A possibilidade de existência de um hadrão em várias combinações é expressa pela probabilidade da interacção correspondente, a qual deve ser tomada como um aspecto da sua estrutura interna» (Capra, *ibid.*).

Deixo a Capra o sentido que tenha dado à sua expressão. Mas vejo aí a estruturação *ad intra* que lembrei antes (3.5). Repito: Não tenho de pôr um físico a fazer metafísica. Faço-a eu, em busca da clarificação que demando. Eu não invocaria, sem mais, «as tendências internas das partículas», como ele diz (p. 232). Se há estruturas fervilhantes, com dinamismo intrínseco, tenho de reconhecer nelas um estatuto objectivo. Mas *não* me basta o ‘mero facto’: devo procurar a regra *efectiva* que conduz esse facto – e todos. Por isso, preciso de perguntar se a (mera) articulação físico-material *pode* ser a raiz dessa *inteligibilidade*. Entendo que a resposta é negativa. É a olhar por dentro que se descobre o desafio.

Tudo isto configura uma problemática de enorme relevo para a física: É condição da possibilidade dela. E condição, também, para o ordenamento macroscópico. A possibilitar nos entendamos com a *phüsis* – e com o nosso viver. Desde o nível mais vulgar do quotidiano, até à possibilidade de criar sentido e beleza. Desenvolvendo validamente a criação. Humanizando a sociedade. Construindo a história. Não é demais insistir: Nada disto seria possível sem as (ignoradas) estruturas em que assenta a ‘natureza’<sup>6</sup>.

É uma área temática densa. E de significado filosófico profundo. A física quântica, tão estranha para a mundividência comum, releva de outra riqueza de inteligibilidade. Muito mais subtil que aquilo que a percepção macrofísica pode alcançar. É sem dúvida uma questão de escalas (e de muito mais). Um outro modo de *ser*-perfeição. A ‘franja’, mediana, a que os nossos órgãos sensoriais têm acesso determina a capacidade da nossa compreensão intelectual. Vemos o mundo pelos nossos olhos, não pelos da borboleta ou da formiga. Nem pelo ouvido e cérebro do morcego. Ou do polvo. Ou pelos sensores da tecnologia quântica. Aí está: A escala do organismo homínico *não* é o cânon de todo o real. Físico, e não-físico.

O homem andou sempre a supor-se “a medida de todas as coisas” (Protágoras). Penso muito nisto: Somos só a medida do nosso interpretar. Não do conhecer como tal. E muito menos do *ser*. Não, o homem não é o cânon do mundo. A *phüsis* ensina muito mais do que nunca supusemos. Vai nisto uma prevenção de alcance incalculável – acerca do ‘real objectivo’. O âmbito do criado tem revelado perfeições que nem se ousaria sonhar. Tal a amplitude das suas potencialidades. A história da ciência pulula de casos assim. Tem sido prodigioso o progresso da ciência, e da tecnologia. Até onde poderá ir? É uma prova, provada, da capacidade da inteligência no homem. A justificar a admiração que lhe é devida.

A meu ver, a proposta de Sheldrake merece atenção. Não falo dele por falar. Mas não será em razão das suas opiniões em física. Sobre isto, hão-de ser os físicos a dizer. Já mostrei que não posso ficar pela leitura ‘física’ de Sheldrake. A intuição dos ‘nó-madas’ do pensamento (6.3), pode estar para além da área a que apontaram. Quando aludi à possibilidade de algum factor ‘analogável’ (7.4) à radiação fóssil (do *big bang*),

não o digo em modo físico. Importa entender que, em regra, os reptos mais estimulantes provêm de ‘ideias peregrinas’; não de ideias comuns<sup>7</sup>. Em área nenhuma se avança apenas com as ideias já batidas. Os elementos que tenho vindo a colher vão numa perspectiva dinâmica. Até agora, foi possível perceber que é indispensável olhar mais fundo.

Para se ver o que vai na *phüsis*, e em tudo o mais, a abordagem exclusivamente física *não* é suficiente. Conceitos como inteligibilidade, similaridade, relação, proporção de escalas, coordenação, perspectiva de conjunto, etc., não são dados meramente físicos. Transparecem na natureza, presidem a ela, são condições da nossa compreensão dela, mas *não* se deixam reduzir ao empiricamente observável. Seja no quotidiano vulgar, na investigação científica, na indagação filosófica ou na procura espiritual, sempre o homem releva de níveis mais densos. Há aprofundamentos que versam sobre a *phüsis*, e outros que têm de visar além da física. Tem de se atender à importância daqueles e de reconhecer a necessidade destes.

Tenho de pensar que todo o cientista desenvolve para si como que uma *filosofia implícita* ao seu mester científico. E não me refiro só à filosofia do ‘saber científico’. Esta, faz parte do nível explicitado na prática da investigação. Estou a significar algum entendimento também filosófico co-exercido na actividade do cientista e no seu objecto.

Poderá ter-se percepção mais clara ou menos, mas há sempre alguma. Co-afirmada na própria prática da ciência. E se for o caso de o cientista a recalcar (força de hábitos ou correntes de opinião), então será uma filosofia não reconhecida como tal. Mas *efectiva*.

Entre R. Sheldrake e o físico quântico David Bohm (1917-92) é visível a convergência da inventividade ‘nómada’. Bohm admite que a realidade física – a nível inferior a *h*, a constante de Planck, que a ciência *não pode* tematizar – seja ultimamente constituída de «variáveis ocultas». Bohm, com o intuito de esclarecer os paradoxos em aberto, e designadamente o chamado EPR, desenvolveu (1952) um modelo matemático que é tido como uma proposta marcante<sup>9</sup>. Bohm foi uma referência no campo da sua especialidade.

Mas quanto ao nosso tema, a sua metodologia suscita algumas reservas. Se há razão para dizer que são variáveis *impossíveis* de conhecer, como é que se afirma a ‘não-localidade’ da sua inter-acção (física)? Uma aporia semelhante à de Kant: saber e não saber. Não lhe retira o mérito de tentar uma resposta. Porém como é que são variáveis físicas e escapam às leis da *phüsis*? Ninguém conhece tudo das leis físicas. Mas a constância da velocidade da luz no vazio tem sido confirmada e é largamente considerada<sup>10</sup>.

Essa afirmação da inter-acção (causal) ‘não-local’ – e da possibilidade de velocidade *instantânea*<sup>11</sup> – não é das menores dificuldades que se deparam aos dois cientistas. Ou a deles, ou a concepção aceite como científica. Uma disjuntiva penosa. E continua por estabelecer qual o princípio *físico* que permita explicar como poderão as ditas variáveis ocultas exercer acção não-local. Instantânea. As hipóteses dos dois ‘nómadas’ são inferências muito arrojadas. Se não forem infirmadas de vez, poderá talvez ser o início de uma grande revolução na ciência. Impasses como este já ocorreram mais vezes em física. Aliás a questão levanta-se também por outras vertentes<sup>12</sup>.

Bohm defende o seu ponto de vista com convicção. À observação de Sheldrake de que os campos morfogenéticos se estendem através do espaço e do tempo e podem

influenciar outras ocorrências «em qualquer lugar» – Bohm (ao invés da opinião geral) responde<sup>13</sup>: «Isto [a propagação segundo a lei do inverso do quadrado da distância] de modo nenhum tem de ocorrer por necessidade». Como argumento, lembra a abordagem do «potencial quântico» que ele próprio desenvolveu. Não está sujeita «de modo nenhum [repete] a uma lei recíproca do quadrado. Só se exprime a forma do potencial, não a sua grandeza ou a sua força»<sup>14</sup>. «O campo que gera a forma (*formbildendes Feld*) poderia [sic] manifestar-se num espaço não tridimensional (ou local) mas a *n* dimensões». E «as ligações seriam [sic] não-locais. Ligações subtis, entre partículas muito afastadas. Como vemos no experimento EPR» (*SU* p. 355). A designação “campo que gera a forma” diz o mesmo que ‘morfogenético’, e tem vantagem sobre este.

Poderia... seriam... Ainda que o leitor não acompanhe todo o significado destes dizeres, é de notar o modo como Bohm se exprime. O peso do seu nome e competência é um factor extrínseco. Suposto que a referência autoritativa de Bohm não se veja falsificada. Não esclarece (por exemplo) o reparo que se faz ao ‘efeito túnel’ (7.1), mas pode soar mais convincente que a proposta de Sheldrake. É bem que os cientistas levantem hipóteses. Os condicionais supra assinalam a boa regra. Significam: É pensável, mas não há evidência que o verifique. A maior parte da investigação de fronteira faz-se assim. Hipóteses não são ‘teses’.

Vejo aí um bom leque de questões filosóficas. Ambos os autores estão a referir-se à ‘causalidade’ (8.0). Mas não é na acepção coisista, do uso macroscópico. Ambos são explícitos quanto a esta distinção; e Bohm ainda mais. Não liga directamente a causa A ao efeito A, e a causa B ao efeito B. Em vez de lhe chamar “nexo”, chega a dizer «tendência»: A umas propriedades do ‘antes’ tendem a corresponder certas propriedades do ‘depois’. Pode parecer um eco de David Hume<sup>15</sup> (1711-76), mas não julgo seja o caso. Se Bohm seguisse a interpretação de Copenhaga, era mais fácil de entender: o nexos causal (quântico) não seria visto ao modo de leis determinísticas. Mas porque segue a linha oposta, a sua explicação há-de ser mais subtil. Recorre a conceitos como «totalidade» (o todo do cosmos). E entende que a acção da “causa” não vai directa ao “efeito”, mas procede pela mediação do todo cósmico:

Segundo ele, a relação causal deve-se à energia do *todo físico*, e é reabsorvida nele. E a actuação do efeito, igualmente. Com invocar a «ordem implícita» (na *phüsis*), Bohm parece sair-se relativamente bem. Até mesmo do problema da instantaneidade. Vamos ver mais de perto.

Confesso que esta ideia do enrolar e desenrolar (*Einfaltung, Entfaltung*; Bohm) das ondas energéticas, quânticas, me agrada esteticamente. Testemunha de uma intuição de *unidade*, que julgo relevante. Como entendê-la? O símile do mar dá uma ajuda. E talvez o barão voador (7.3) vogue perto. Tudo o que ocorre na *phüsis* faz-se da energia *do todo* – e desfaz-se na energia do todo. Uma linguagem que me recorda a de Nicolau de Cusa<sup>16</sup> (1401-64). Com diferenças essenciais. O Cusano explicita uma concepção metafísica. Que ele polariza em Deus. As criaturas e todas as suas perfeições, são reflexos (finitos) do Divino. Ao passo que Bohm olha só às perfeições físicas. Toma-as como ‘momentos’ ou manifestações do grande todo que é a energia da *phüsis*. A noção bohmiana de *ordem implícita* referencia-se pelo sentido de unidade, *dinâmica*. O que é positivo. Mas entende toda essa perfeição como *auto-suficiente*. Pretensão que não fundamenta. Nem pode. Uma vez que admite ordem, englobante,

reconhece algum princípio de inteligibilidade. Implícito embora (a metodologia do cientista não lhe permite mais), mas actuante. E efectivo. Isto é: capaz de presidir a todo o processo<sup>17</sup>.

Julgo que faltou estabelecer (cp. 7.3) o seguinte: Que é que é preciso admitir *que possa* sustentar, com suficiência, essa *inteligibilidade* omni-englobante? Bohm teve a sua intuição. Porém ao reduzi-la a um processo *apenas físico*, tornou-a inconsistente. Raciocinou como teorizador explícito de física, o que é correcto: enquanto cientista. Mas faltou-lhe a, necessária, explicitação metafísica. Que vai sugerindo nas entrelinhas. Sem ousar reconhecê-la.

E quanto a Sheldrake, observo uma falha idêntica. Acaso a sua posição seja ainda mais “implícita”. Fala de «ressonâncias mórficas», meramente físicas. Sem lhes fundamentar nem explicar a perfeição e a coordenação. A ordem e a inteligibilidade. Ora a que título se fecha assim (nos patamares da *phüsis*) o horizonte da compreensão? É uma questão que não pode evitar-se.

## 8.2 Leibniz redivivo

Já comentei a relutância dos físicos em relação à metafísica (7.4). Acham-na “especulativa”. E de facto muitas vezes o tem sido. Mas nenhum cientista empírico pode construir hipóteses, na sua investigação, sem recorrer à criatividade teórica. Importa distinguir entre a boa especulação e a divagação especuladora<sup>18</sup>. Ter em atenção a ordem implícita, a inteligibilidade e unidade que se revelam na natureza, *não é* especular. São evidências assaz explícitas. Mas considerá-las como de índole exclusivamente física, é especulativo. Leia-se este passo de Leibniz: «Todos os corpos do universo simpatizam [...]. Os nossos sentimentos confusos são o resultado de uma variedade de percepções que é absolutamente infinita. E é mais ou menos como o murmúrio confuso que ouvem os que se aproximam da beira-mar e que vem da reunião das repercussões das vagas inumeráveis»<sup>19</sup>.

Considerar a «memória cósmica» e as «ressonâncias mórficas», tem interesse. Filosófico pelo menos. Se também científico, depende da verificação que obtiver. Se hoje se atende à memória filética (a de cada espécie viva) e à memória celular, foi por alguém ter levantado a hipótese – e esta ser confirmada. Se o mesmo vier um dia a ser reconhecido a nível cósmico ou a nível “mórfico”, não cabe dizer que Bohm e Sheldrake especulassem. Cumpre compreender os conceitos e distinguir o sentido dos termos. Para não laborar em equívocos. O que nas propostas de ambos faz maior problema é a premissa da transmissão ‘não-local’ (instantânea) da inter-acção de estados quânticos.

E os dois, não estão sós. A ideia tem sido lembrada mais vezes. «Teóricos como [Bernard] d’Espagnat e David Bohm sustentam ser necessário aceitar que tudo se relaciona» com tudo. Como os dois fótons da experiência de Alain Aspect (cp. cap. 7 nota 8), também nós (a matéria que nos constitui e a toda a *phüsis*) somos partes de um sistema que já esteve concentrado. No *big bang*. E agora está em expansão pelo cosmos. «A Terra a rodar no espaço, o pêndulo de Foucault, um astronauta ou um átomo, todos ‘sabem’ qual é a distribuição média de matéria no universo». «Se tudo o que esteve em interacção na altura do Big Bang se mantém ainda em interacção, então todas as partículas de cada estrela e galáxia ‘sabem’ de todas as outras partículas do Universo».



Neste contexto, compreende-se bem que Bohm apele à ideia de unidade. Sob o nome de «memória cósmica». Suporte de um ‘saber’ – em sentido lato: a aptidão de qualquer elemento para reagir consoante a situação física. Temos vindo a mostrar, e continuaremos (11.4), que este nível de abordagem não é tudo. A intricação física (cp. cap. 7, nota 8) é um indício: não esgota a problema.

Mas como é que se transmite a informação (objectiva) de uma estrutura longínqua? E como reage a ela a capacidade de adaptação local (resposta)? Que é que há aí de realmente global a unificar o cosmos todo? São perguntas inevitáveis. E nem sempre atendidas. São difíceis. No entanto, é significativo que a noção da unidade e consistência do cosmos seja inerente à concepção que todos fazemos da ‘natureza’ comum. Até o sujeito mais iletrado, que ignora tudo da física, tem alguma percepção dela.

Se interpreto isto em linguagem filosófica, posso dizer que se trata de uma condição da nossa experiência do mundo (11.2). Condição que torna possível entendermo-nos com o isso-aí, e nos permite viver. A ciência física, e outras, vai explicitando esta condição (transcendental) do conhecimento normal. Interpreta-a em termos de saber científico. A unidade, conceito e chave interpretativa, vai-se concretizando em factores de co-ordenação física. Não é difícil aplicar à questão vertente.

Tornou-se comum entre os cientistas falar das propriedades dos campos como se cada um dos seus momentos energéticos (ou as partículas que os corporizam) ‘sou-besse’ dos outros. Não são poucos os que pensam ter aí a solução. Mas enquanto não for dada resposta inequívoca a estes requisitos, o discurso não pode ter-se por sólido. E não é possível invocar um pan-psiquismo universal. Todos os componentes da *phüsis*, até ao último extremo pensável, constituídos ao modo de super-consciências? Por certo que não. Não é uma abordagem crítica sólida. E mesmo deixando de lado o carácter de ‘consciência’: Um par de fotões ou um par electrão-positrão, etc., cada partícula a reagir *instantaneamente* segundo as variações do estado quântico da outra. Ou de todas. Por se tratar de um *antropomorfismo* tão vulgar, e suspeito, não pode aceitar-se como explicação física. Importa hipotizar com sentido crítico<sup>21</sup>.

Atribuir à (suposta) “memória” das partículas o perdurar de um toque provindo do *big bang*, parece tão-só uma tautologia. Dizer o já dito. E *não* explica a efectividade da influência, instantânea, de uma alteração física. A qualquer distância. Já a teoria dos campos soa mais inteligível. E foi assim que pôde tornar-se um património da ciência física<sup>22</sup>. O que Bohm chama memória cósmica, é situado por ele num certo contexto. O da inter-acção (instantânea, não se esqueça) sobre as partículas através do espaço-tempo. Mas ele não é uniforme. Se este ou outros aspectos físicos – as ressonâncias mórnicas, de Sheldrake, por exemplo (6.3) – puderem ser verificados de modo inequívoco, a proposta merecerá atenção científica. Até lá, terá de continuar no limbo das hipóteses pendentes. Não cabe invocá-la com um estatuto que não lhe é devido.

Admito sem dificuldade que a proposta de Bohm e a de Sheldrake são estimulantes. Uma e outra remetem para a noção de *campo cósmico*. Hipótese ainda incomum. Mas defensável, à luz do exposto. Em física, a noção de campo tornou-se familiar (6.3). Há campos electromagnéticos, electrónicos, hadrónicos, nucleares, moleculares, celulares, etc.. Todos pululam de energia. São-no justamente por força dela. A variação nas propriedades de qualquer campo implica inter-conexão de perfeições.



Mutuamente relativas. E conexão, é de supor, a nível cósmico. Não tem cabimento científico, nem filosófico, recusar a ideia de unidade do cosmos.

Penso que a noção de *campo cósmico* é de aceitar, desde logo neste contexto. Não tanto por ir implicada nas propostas dos dois cientistas, mas por levar mais longe. Quem sabe se, mais desenvolvida, ela não permite entender melhor o que eles intuíram. Quer se fale de Sheldrake, Bohm, Mach ou outro físico como Newton e Einstein<sup>23</sup>, é preciso buscar a razão disto: A que é que se deve toda essa notável organização e amplitude? E tão especial mestria matemática e física. Em todo o cosmos, e desde o *big bang*<sup>24</sup>.

Está de ver que isto remete para o carácter efectivo de uma *regra, real*, a presidir à inteligibilidade e à dinamização das perfeições constitutivas de cada tipo de forças, de campos, partículas, etc., no conjunto geral. Em suma: A caracterizar qualitativamente o todo físico. Reconhecer uma ‘ideia’ assim, inteligível e operativa, é já filosofia. Não é assunto de física nem releva do seu método. Por isso afirmo que há muitos cientistas empíricos a fazerem filosofia, tímida embora. E questiono a “solução” de Bohm e Sheldrake: por se deterem no domínio do apenas-físico. Mas apreciei a intuição de ordem-unidade a que foram sensíveis. É frequente a precipitação do juízo e o mérito da descoberta morarem sob o mesmo tecto.

Leibniz tem uma visão mais abarcante – na vertente física<sup>25</sup>, e na vertente metafísica. Revela um elevado sentido «da harmonia geral do universo». E não só. De toda a realidade, e não apenas a de nível físico. Tal como a respeito do Cusano (7.1), também aqui se descobrem afinidades. Não é uma observação que eu faça de agora. Quando li (há largos anos) a tradução do livro *À procura do gato...* (J. Gribbin), apontei à margem do passo transcrito (v. nota 20): «Leibniz redivivo». O que venho a expor reforça este vislumbre de então<sup>26</sup>. «Toda a [= cada] substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus, ou de todo o universo, que cada uma exprime à sua maneira». Pois cada uma «exprime, ainda que confusamente, tudo o que acontece no universo, passado, presente ou futuro». É de apreciar a fecundidade do pensamento, onde o seu estímulo se faça sentir. O pensar destes dois, o Cusano e Leibniz, tem sido inspirador. Ainda suscita novidade. E é um *blik* explicitamente metafísico.

A fecundidade de uma ideia, comparativa, pode suscitar desenvolvimentos ulteriores. Porém, ainda que a noção de *campo cósmico* possa resolver algumas objecções pendentes, julgo que ela não vai até ao fundo da questão. E em sentido físico, não pode. Já a estrutura constitutiva do ‘campo criatural’, ou contingencial (7.3), embora não dê respostas empíricas, pode abrir para horizontes de compreensão mais amplos. No quadro de uma forma-de-pensar onde a física não é resposta última.

O Cusano alude ao Ser-Perfeição Absoluta, e aos ‘reflexos’ (desmultiplicados) do Absoluto – que são os entes finitos. E Leibniz, num rumo similar, entende as «mónadas» como o(s) foco(s) de energia, espiritual, que há em cada ente. Cada mónada traz em si a ‘representação’ de todas as outras. Mas em função *dinâmica*, e não de mútua representação material. Por se tratar de mónadas criadas, esta co-ordenação não é espelhamento directo. É sim reflexo da Fonte originária<sup>28</sup>. Ressalvando as respectivas distâncias, é na referência a este vértice, ou Foco, que se desenha a (relativa) aproximação

destes 4 pensadores. É diferente a abordagem, mas percebe-se a convergência de inspiração. É isto que os aproxima, e (me) interessa aqui. Não a equiparação material.

Para os dois cientistas, a ‘fonte original’ é o todo físico. Para os dois filósofos, é a Perfeição (metafísica) do Uno Absoluto. Anotei a insuficiência daqueles, devo apontar a de Leibniz. Vamos ver que ele não toma o exposto no significado comum. Em rigor, para Leibniz, os entes finitos são unidades (apenas) “paralelas”. «Cada substância é como um mundo à parte, independente de toda a outra coisa, fora de Deus» (*ibid.*, § 14). Sim, as mónadas *não* dependem umas das outras: nenhuma é «como se tivesse portas e janelas». Todas são reflexo de tudo – porém a ‘relação’ *não* é exterior<sup>29</sup>. *Não* se dá pela via (directa) do conhecimento e da acção causal. Por ser constitutiva, a relação é intrínseca a cada qual. Primariamente não é ‘colateral’: é vertical-descendente. Procede, por inteiro, da “dinâmica” da Perfeição Divina. É este, também, o tema essencial do Cusano. Usei comas para “dinâmica”, e justifico:

Segundo Leibniz, essa relação, *constitutiva* de cada ente, não ocorre em termos de ‘conteúdos’. Tem que ser mais profunda: em termos de *ser*. Todavia, a visão racionalista leibniziana adultera essa profundidade. Quer dizer: O nexó (empírico) causa-efeito não é assunto de conteúdos factuais, mas de *implicação lógica*. Deste modo, a «harmonia pré-estabelecida» [na criação de cada mónada finita] *não* será a das “suas” decisões e acções concretas. Ou sequer a decisão do Criador. É sim a harmonia do *rigor lógico*. Que se impõe até ao “deus” leibniziano.

Como se vê, nem tudo aí são méritos. O que parecia ‘dinâmica’, afinal não o é nem pode ser. Para os racionalistas, o real-factual é só *acessório*. Mero efeito-acrescido de um processo de sequência lógica. Leibniz alude com frequência à vontade e à decisão própria de Deus; mas vem a reduzi-las a “efeitos” de uma máquina lógica<sup>30</sup>. O sistema panlogista. O que é aí *imaceitável* é isto. Não a intuição *básica* de Leibniz. Que esta vai na linha das grandes aquisições filosóficas de sempre.

Reconhecer a perfeição, auto-*insuficiente*, das criaturas é percebê-las como vestígio da Perfeição Plena. Vestígio (é certo) desmultiplicado, relativo. Mas que só é concebível se for vestígio da Perfeição Auto-suficiente (8.0). E como tal, Absoluta. Infinita. Tomás e o Cusano, entenderam-no bem. Um e outro foram sensíveis à forma-de-pensar *participativa*. Aquele, segundo a via aristotélica; e este, a (neo)platonista. Perceberam que onde há perfeição auto-*insuficiente*, é porque há a Fonte adequada. A este Fundamento-Plenitude, tem a tradição atribuído um nome: Deus. Há muitos outros designativos. Porém, como expressão do pensar finito, nenhum é adequado.

Tenho de lamentar que Leibniz cedesse a uma sensibilidade epocal. Não há neste mundo quem seja imune a elas. Sacrificou o que podia ser uma boa intuição metafísica: ao interpretá-la ao modo do panlogismo racionalista<sup>31</sup>. Importa aprender com os erros próprios, e os alheios. Leibniz precisava de ter superado o seu racionalismo. Tentou-o em vários pontos, acessórios. E Bohm, havia de ter ousado uma metafísica explícita. Aberta à Perfeição unificante. Aliás como homem da física, estava em boa posição para ir mais longe na reflexão sobre a *inteligibilidade*. Faltou-lhe esta explicitação essencial<sup>32</sup>. É ela que sustenta a intuição leibniziana. Quanto a Sheldrake, temo que o empirismo da tradição britânica o deixasse a olhar para a casca da árvore. De ser assim, não era a precisão dos conceitos filosóficos, ou sequer físicos, que lucrava. E contudo, as suas aporções oferecem referências dignas de atenção.

### 8.3 Causalidade e realidade

Ter ponderado estes contrastes permite-nos agora situar com mais clareza, espero, as questões em debate. Tornemos ao diálogo entre Sheldrake e Bohm. Já sabemos (8.1) que lhes interessa o tema da causalidade. As exigências da análise não nos consentiam seguir logo o rumo da exposição. E sabemos também que os seus conceitos se definem a nível quântico. O símile das ondas na água serve de analogia, mas limitada. «Está em jogo uma espécie de ‘causalidade’; porém não no sentido de a onda A se tornar, linearmente, em *causa* da onda B. Não é isso. A onda B é *influenciada* pela onda A, mas pelo facto de esta se desfazer no conjunto do oceano, [-] do qual a seguir se levanta a onda B». O nexó é dito causal, mas numa acepção incomum. Não-linear. Vem à mente o passo de Leibniz sobre o nexó panlogista (v. nota 27). Ou seja:

Para Bohm, o processo causa-efeito dá-se directamente pela energia do todo – físico. «Há uma espécie de ‘causalidade’: que é *mediada* através da totalidade do oceano implícito [*sic*], e não apenas através de ondas separadas, isoladas, explícitas. Isto significa em última análise que uma tal ‘causação’ seria [*sic*] de natureza não-local [= ubíqua]. O que sucede a uma parcela do oceano, exprime-se em todas as outras parcelas». «O que se acaba de dizer está em conformidade com a actual mecânica quântica, como Bohm a *formulou de novo*»<sup>33</sup>. No imenso campo energético que é todo o cosmos (o «oceano»), tudo se faria sentir por um dinamismo não-local: instantâneo.

Os comentários ora citados não procedem de Bohm mas é provável tenham tido o seu acordo. A primeira observação que me suscitam, já a expus: Parece uma saída traçada à medida, para rematar o problema da instantaneidade. E fico a pensar se a segunda não vai no sentido oposto: É de duvidar que um cientista de renome se metesse a rever a matemática quântica para resolver um problema filosófico. Einstein cedeu a isso; mas era noutro tempo. A mundividência “centro-imobilista” ainda não tinha sido abalada<sup>34</sup>. O avanço da ciência e a facilitação de Einstein serviram de lição. Era outra forma-de-pensar. Não sei se há cientistas que ainda se disponham a arriscar o seu prestígio para defender uma ideia filosófica. Por isso, penso que a reformulação de Bohm segue mesmo *essa* interpretação, física, da ‘instantaneidade’. Se ela é adequada ou não, é outro assunto. Em termos de física, não vou convencer-me sem mais. Ou muito me engano, ou a concepção de Bohm sobre a causalidade e o tempo requer mais análise.

Sheldrake afirma que os campos mórficos (tornaremos a eles: 12.1, etc.) se formam de modo «causal»: A partir do «processo que os precede» (*sic*). É um velho hábito empirista: identificar a sucessão cronológica com a causação real. Vícios de escola (cp. nota 15 supra). A isto, Bohm contrapõe: «A relação de que V. fala, das formas *passadas* às *presentes*, diz respeito à questão do tempo, do tempo enquanto tal: ‘Que é que temos de entender por tempo?’ No sentido da totalidade supra-temporal, aquela totalidade em que tudo está implícito, trata-se apenas – quanto àquilo que surge ou se desenvolve no momento presente – de uma projecção [*sic*], um desdobrar<sup>35</sup> (*Entfaltung*) do todo». E continua: «Por outras palavras: Um certo aspecto do todo é explicitado (*entfaltet*), e o momento respectivo consiste simplesmente naquele aspecto. Tal como o momento seguinte é simplesmente mais um aspecto do todo» (p. 350). Bohm mostra-se mais subtil que Sheldrake. Volta ao modelo do oceano e das ondas. Porém continua a aproximar sucessão temporal e causalidade. Ou seja: Também se mostra afim ao equívoco

empirista: *post hoc, ergo propter hoc* (o que vem depois é efeito, o que vem antes é causa)! Em filosofia, uma tal confusão de conceitos só pode ser inaceitável.

Razões da minha reserva. 1) Bohm não invoca a causalidade como tal<sup>36</sup>: fala de explicitação. Parece insinuar que o devir manifesta o que já aí está, oculto nas ‘dobras’ do todo. 2) Não é dito o que sejam essas ‘dobras’ – do todo físico. 3) Não distingue entre modo potencial e modo implícito de ser. Fico a perguntar se os toma por sinónimos. 4) Não distingue entre modo potencial e modo actual (disso que se diz, vulgarmente, “efeito”). Se ‘isso’ não é mesmo algo de *novo*, talvez o processo possa ser dito (só) ‘explicitação’. Mas como concluir se é realmente *novo* ou não? 5) E será que só apresenta como ‘modo actual’ o que esteja explicitado por inteiro? Não digo que seja este o pensar bohmiano; mas cumpria-lhe averiguar esta noção. 6) Se o conceito de ‘explicitação’ designasse um mero passar dos bastidores para a cena, *não* se tratava de verdadeiro devir. Se o momento que advém-no-devir apenas torna patente o que já era no momento precedente, *não* há lugar a nenhum desenvolvimento entitativo. Reduzia-se ao desvelar do que já era (implícito). 7) Mas de ser assim, a suposição da «totalidade supra-temporal» seria circular. Uma espécie de “retorno eterno” (no sentido vulgar<sup>37</sup>). 8) E a argumentação a seu respeito seria igualmente circular. 9) Aprecio o esforço de Bohm para conciliar instantaneidade cósmica e devir físico. Mas em razão dos impasses em apreço tenho de duvidar da clareza da sua conclusão.

E não é só. Em sede de física, a hipótese de Bohm poderia até colher bom apoio; mas teria de ser revisto o suporte argumentativo. E acresce que levanta problemas *muito* árduos. Sem uma visão, plausível, de como têm de ser respondidos, seria certamente arriscado investir nela. Não ousou precipitar juízos a este respeito. Há boas razões para acreditar no engenho dos homens. Mas a ponderação metodológica nunca é demais. Problemas mesmo muito difíceis. Desde logo em sede física.

Se a hipótese de Bohm se averiguar sustentável, a ideia (postulada) de que a velocidade  $c$  é o limite físico máximo terá que ser revista. E, a ser o caso, *falsificada*. E aplicada às diversas áreas da microfísica. Obrigando a rever em consequência as teorias vigentes a esse respeito<sup>38</sup>. E a explicar por que razão *não ocorre* a mesma possibilidade a nível da macrofísica. Seria uma revolução científica extrema. E outro tanto na filosofia. Pode não ser impossível, mas dá que pensar.

Questões como a da reversibilidade do tempo<sup>39</sup>. E da entropia. E das leis físicas em geral. Que é que faz (distinguir) a instantaneidade e a sucessividade? Que é que determina uma, e outra? E como se conjuga o devir com a instantaneidade. E com a noção de nexo causal. E com a, eventual, reversão da causalidade. O que aí vai de problemas! Se é que tem cabimento aplicar, a nível quântico, a acepção vulgar (macrofísica!) de causalidade. Talvez, quanto a este aspecto, Bohm tenha razão: A falar-se de “causalidade”, terá de ser *noutro sentido*.

Só a hipótese (possibilidade?) da reversão causal-temporal, é uma ideia abissal. Espreitemos um vislumbre desta problemática. Do futuro para o passado... É a regra do todo, quântico, ou só aplicável a uns momentos (aleatórios) dele? E como seria possível obter a verificação dessa inversão do *já* e do *ainda não*? A partir de *lá* (futuro) para *cá* (presente)! Que é que representa *aí* afinal a seta do tempo? E qual seria o factor da “preferência natural”? E da imensíssima raridade dela. Se é que sim! E da... alteração do sinal. E que é que em tudo isso afinal seria “natural”? Talvez venham dizer que a oscilação se dá à escala inferior do tempo de Planck ( $10^{-43}$ .seg.) – inalcançável pela

ciência. A afirmação seria contraditória: *incientífica*. Temo a voragem destas perguntas. Começa logo pela dificuldade de entender o problema. Como seria *pensável* um campo físico ou uma partícula, do futuro!, ocorrer *antes* da série de situações que lhe “dará origem”? Mas pode o ‘pensar’ do homem tornar-se a regra do ser? Qual seria então a aceção (própria) de ‘futuro’? Que sentido poderia ter – da ‘sucessão temporal’ – a visão comum? Ou a visão empirista. E as suposições “racional-aprioristas”. Era (comparação macro...) como se os filhos e os netos fossem nascer antes dos seus pais, avós, etc.. Um nunca-mais-acabar de questões. E certamente, a implosão da noção de causalidade – e de tempo.

Há muitas hipóteses na quântica que são notáveis construções mentais. Mas precisam de ter mais solidez que só o hipotético *mental*. Grandes e árduas tarefas para os físicos. E hipóteses inseparáveis de questões filosóficas difíceis. Vulgar ou genial, o homem sente-se esmagado perante elas.

E no entanto, oferecem *bliks* muito estimulantes. O que isto representa para a noção do todo. E a visão do mundo. E para a compreensão da existência, e da liberdade, da responsabilidade, da história. E até para a noção do nexa lógico. Em suma: É o sentido e a orientação de toda a, nossa, realidade que está em causa. Gostaria de viver o suficiente para ver alguma luz neste horizonte.

Não tenho competência para questionar, em termos de *física*, a interpretação que Bohm dá da instantaneidade. Ou Sheldrake. E sei que não basta aventar interpretações. Requer-se que *possam* ser averiguadas. Com o velho bom-senso de quem se levanta de manhã depois de ter dormido a noite. Mas é de notar que há aí uma intuição filosófica que se afigura bastante apelativa. A ideia de que a causalidade se deve à energia do todo. É tema para mais adiante (11.4). Ouvimo-lo de Leibniz, e de Bohm. Contudo tenho de observar: Entender isto em sentido *apenas físico* é deixar sem base toda a questão.

Confinada no âmbito dos entes particulares, como é usual – a noção de nexa causal, ou relacional, em rigor deixa a desejar. Anaxágoras, e Platão, e Aristóteles, e Tomás, tiveram a percepção disso. O finito *não pode* proporcionar aquilo (a perfeição-ser) de que é *incapaz* a respeito de si próprio. É preciso entender que a *insuficiência*, de insuficiente que é, é formalmente incapaz de se auto-remediar (8.0).

Estamos perante a radicalidade do princípio de não-contradição<sup>40</sup>. E isto vale não só dos entes singulares como de qualquer conjunção deles. Se alguma circunstância parece suprir o *deficit* de suficiência, tem de se dar razão (razão adequada) desse *plus* (7.3). Está em causa a própria consistência da *inteligibilidade*. E com ela, uma chave essencial de toda a realidade. Para não se anular a si mesmo, o pensar tem de ser consequente<sup>41</sup>.

Temos aí portanto – como referência transcendental, do agir (do sujeito) – a percepção de que a causalidade, em tudo o que é finito, remete para uma ‘sustentação’ que só pode provir do Todo-Perfeição. Não pode surgir por acumulação fortuita de fenómenos avulsos. Quer dizer: Não pode tratar-se de um “todo” exclusivamente físico. E mais: Por ser contingente a totalidade dos entes finitos, o Todo-Perfeição (a considerar) tem de ser, em última análise, de natureza *não-contingente*. Já o lembrei: Por mais que se somem “acumulações” de indigência, não se ultrapassa a *deficiência*

*qualitativa* radical. Não é por acrescentos de ‘precariedade’ que pode remediar-se a deficiência que lhes é intrínseca.

A questão reside na *carência* (= contingência) que é constitutiva de tudo o que não é o Absoluto. É isto que descubro na intuição fundamental de Leibniz (8.2). E afirmada expressamente. Embora o filósofo racionalista a asfixiasse de panlogismo. Da parte de Bohm, é diferente. A redução que ele faz da causalidade à mera “influência” passa por alto a referência transcendente. Eu considero que ela veio de lá. Mas Bohm deixou-a *implícita* sob as variáveis da *ordem* oculta. É uma filosofia, mas envergonhada.

Tem o seu quê de curioso o facto de este defensor da interpretação ‘coisista’ da quântica (a linha que diverge do Grupo de Copenhaga) teorizar vias de causação sustentadas em concepções “etéreas”. Não estou a ironizar. Fala de «energias implícitas de natureza subtil», «níveis de energia mais subtis da ordem implícita que influenciam [*sic*] a energia de níveis menos subtis» (in Sheldr., *SU* 354). Pesou aí a linguagem da física, e faltou análise filosófica. Se bem ajuízo, Bohm evolui para um entendimento da questão em termos tendencialmente *formais*. E produz apreciações como esta: «É digno de nota que a física actual não tenha, de todo, nenhuma relação ao conceito de *realidade*. A física clássica tinha ainda um certo conceito de realidade». Quando afirmava que o real consiste em partículas que se movem e inter-agem. «Agora ao invés, na física quântica já não se tem qualquer conceito de realidade. Porque as suas equações, assim nos explicam, não descrevem nada de *real*. Descrevem apenas a *probabilidade* daquilo que o observador poderia ver se tivesse o aparelho» adequado. E sendo também ele composto de partículas, era necessário outro para averiguar deste. E outros, sucessivos: «Regressus ad infinitum. A fim de eliminar este retroceder infindo, Wigner lembrou a consciência do observador efectivo: Diz-se que é ela a instância que atribui realidade a todos os fenómenos» (pp. 357 s).

Ouvir isto em versão de terceiros, pode não ser tão chocante. Mas dito assim em primeira mão, de oficial do ofício, torna-se intrigante. Vê-se que tem a sua lógica: bem expressa nos passos acima. Traça um retrato da quântica que temos. Mas também isto não resolve a perplexidade geral. Devo dizer que nem Bohm nem Sheldrake se dão por satisfeitos. Bohm continua: «A mecânica quântica, no ponto em que se está hoje, é um conjunto de fórmulas, muito bem apoiado, delimitado, abstracto – do qual se seguem certos resultados, definidos. Que têm a ver só com um único momento de uma experiência. E é a partir desta perspectiva, bem apoiada, que os físicos intentam esclarecer tudo. Olhe, a coisa é toda ela sem qualquer significação [*sic*]. Repare só: A física moderna não está sequer ainda em condições de falar acerca do mundo real!»<sup>42</sup>. Aqui há ironia: e endereçada pelo próprio cientista. Como assim, se também ele é ‘do ofício’? É fácil de descobrir: O que há sobretudo é insatisfação face às teorias vigentes.

Ao contrário da ‘outra’ quântica, Bohm advoga uma proposta que julga à altura de dar conta da realidade cósmica. É a sua hipótese: a da *ordem implícita*. Os outros físicos ocupam-se de «um único momento de uma [só] experiência». Bohm ao invés propõe que se atenda à totalidade do *processo*. O dinamismo do «oceano», é o todo: não os momentos «separados, isolados, explícitos». «O desenrolar (*Entfaltung*) do todo é um movimento. E nós [Bohm] podemos dizer que este desenrolar é a realização. Por outras palavras: a física não nos revela nada quanto à relação em que os diversos momentos estão a suceder-se [*sic*] uns aos outros. Ora a ordem implícita, digo eu [Bohm], pode consegui-lo»<sup>43</sup>.

Ou Bohm alarga muito a noção de física, ou aponta (ainda que sem o pretender) a alguma alusão já de índole metafísica. Como a que chamou «ordem implícita». Acaso sem as distinguir. Não o digo como num juízo negativo. É um terreno de interdisciplinaridade. Em que a complexidade do tema e as imprecisões da intuição vão de par. Há que lembrá-lo não só acerca de Bohm como de outras tentativas ensaiadas na quântica. «Bem apoiadas», mas insuficientes. Assim se traçam propostas: passos parcelares, até que uma visão de conjunto os torne em caminho. Temos visto que ainda não há. Quer se chame “teoria de tudo”, como se diz, ou de outro modo.

Falta obter-lhe a simplicidade, concisão e elegância matemática, verificação empírica, e clareza filosófica – sólidas. Não se pode avançar grande coisa a este propósito enquanto não se obtiver uma visão coerente, e de conjunto, com estes predicados. É imprescindível saber o que vai ou não enunciado efectivamente nas concepções propostas. Ainda se está muito longe da clareza que é de esperar de uma teoria científica viável. E de um esboço de compreensão filosófica que seja sustentável. A chave que falta, o inesperado ovo de Colombo, pode quiçá revelar-se de simplicidade desarmante. Como de outras vezes. Pode estar à vista, sem ninguém o ver. Até que um novo Einstein ou um novo Planck traga sistematização a este território nevoento e alagadiço.

Não admira que a insatisfação de alguns (Bohm, Sheldrake e outros) tente vias diferentes. Mas nenhuma será aceitável sem a fundamentação devida. Convém lembrá-lo, a situar toda a pendência. Não temos de culpar Sheldrake de não aspirar a tanto. Mas é pena ter-se bastado (para a sua hipótese) com a plataforma já traçada. É ele que o diz: A sua é uma proposta de ordem «empírica». Adoptou as virtualidades em presença e, claro!, ficou sujeito às limitações delas. Ocorre com frequência na história da filosofia: em relação às conquistas da ciência. Mas a história não se faz à maneira de quem vai a um pronto-a-vestir em busca de uma peça já pronta. Com isso, não se resolvem as questões em aberto – nem na ciência nem na filosofia. É preciso perceber as insuficiências em presença – e ter a coragem de procurar com outro olhar.

## Notas

<sup>1</sup> É fácil perceber a raiz disto, e não vou seguir por aí. Mas cumpre saber: Onde o subdesenvolvimento ou o obscurantismo parecem favorecer a “religiosidade”, é de suspeitar que se está em presença de formas menores do religioso. Concepções que não podem honrar nem o homem nem a Deus.

<sup>2</sup> Rainer Maria Rilke, *Das Stunden-Buch*: ed. cit., p. 240 [O Livro das Horas]. É minha a trad. (como outras de que não menciono edição em port.). Atendi a várias polissemias: Criação e Desafio, Noite e não-ser, Existência e missão dialogal, Transcendência e Silêncio, Palavra e Mistério, Nuvem e Teofania (como na Bíblia), transcendência e corporalidade, fronteira (*Rand*) e nostalgia, *carência* e aspiração, Luz e sombra e Mistério, Chama (incêndio: *Brand*) e urgência, vela-pano (*Gewand*) e velar: acompanhar, e encobrir (*bedecken*), etc..

<sup>3</sup> Não cabe esperar grande coisa de quem se instala no ram-ram. (Ou “rão-rão”, como já vi escrito...) Temos de sorrir: Suspeito que esse hábito tão nosso de nasalizar em “ão” toda as terminações que venham à mão terá a ver com dificuldades “respiratórias” – de um certo espírito português. Angustiado (= estreitado). No que tem de mais vulgar, precisa de se “afirmar” em jeito de trovão. Julga refazer a des-compensação das suas estreitezas pelos recursos(?) do mandão, ou do vozeirão – e (pois não?) do palavrão. Estarei a brincar com este jeito nosso: mas não é tão sem-razão. Recordo (lido em tempos) um poema espontâneo, todo a rimar em “ão”, que o Antero improvisou para uma criança de família amiga. Fácil e infantil, dava a ideia de uma simplicidade sem refegos. Mas a lógica de cada língua tem mais meandros do que parece. É outra área, de muito interesse, para quem lhe der atenção.

<sup>4</sup> Tais como as leis da conservação da energia, e do *spin*, as da simetria, e outras. Os hadrões, relembro, são as partículas sub-atômicas ‘pesadas’; os leptões, as ‘leves’.



<sup>5</sup> F. Capra, ob. cit., 217 s. Onde continua, a concretizar: «Assim, um prótão existe, potencialmente, como um par neutrão-piãon, um par kaon-lambda, e por aí fora. O prótão tem também a possibilidade de se desintegrar em qualquer uma destas combinações de partículas, se estiver disponível a energia necessária».

<sup>6</sup> De que estruturas se trata, não precisamos de o explicitar agora.

<sup>7</sup> «Quando nos confrontamos com problemas difíceis, podemos ter de investir na busca de novas alternativas, por vezes nunca antes imaginadas. A heterodoxia contém em si a potencialidade de acrescentar novas hipóteses alternativas às já existentes e, por isso mesmo, é uma fonte de racionalidade, entendida como esta busca do melhor caminho entre as alternativas possíveis. Mesmo que a alternativa heterodoxa esteja errada». Sebastião J. Formosinho, *O brotar da Criação*, pp. 29 s.

<sup>8</sup> A elas alude Penrose, e aos enigmas da quântica, quando escreve: «Talvez venha a ser possível construir uma teoria de 'variáveis escondidas'. Mas a não-localidade patenteada pelas experiências de tipo EPR [cp. cap. 6, nota 7] constitui um obstáculo muito sério a qualquer descrição 'realista' do universo que caiba dentro dos limites do espaço-tempo ordinário – o espaço-tempo que resulta dos princípios da relatividade – e por isso acredito ser necessária uma alteração muito mais radical». R. Penrose, ob. cit., 390.

<sup>9</sup> É de lembrar que trabalhou com Einstein; e que a proposta de Bohm veio a interessar a Louis de Broglie (1956). Não posso ajuizar do seu mérito matemático.

<sup>10</sup> Era já conhecida antes de Einstein; mas foi referenciada por ele como constante fisicamente inultrapassável.

<sup>11</sup> Não só relativamente superior à da luz, mas virtualmente infinita.

<sup>12</sup> Um exemplo. Não se sabe por que razão o grande *bum!* inicial, o *big bang*, não levou a uma distribuição cósmica regular. O português João Magueijo é um dos físicos que se interessou pelo problema: com uma teoria sobre a velocidade variável da luz. Mas a teoria de Einstein tem mais concorrentes. O cosmos mostra-se reticular. Com uma hiper-estruturação *espumiforme* – cujas “divisórias” (entre as bolsas cósmicas) fossem, *grosso modo*, feiras de galáxias e de aglomerações delas. É a imagem que agora se tem do cosmos. A Via Láctea é apenas mais uma no meio de uns 125... mil milhões [= milhares] de galáxias. No cosmos visível. E este, calcula-se(?), contará alguns 10.000 milhares de milhares (10<sup>22</sup>) de estrelas. O que implica distâncias de que ninguém pode fazer ideia. Digo bolsas cósmicas, em alusão a zonas “vazias”. Com diâmetros de talvez 100 milhões de anos-luz.. Em rigor, não são vazias: contêm pelo menos enorme radiação, e gás muito rarefeito. Hoje fazem-se inferências destas; ainda que a nossa compreensão seja incapaz de as acompanhar. O pensamento de uma escala de grandezas assim enche-me de admiração desde a juventude: a perspectiva era muito mais modesta então. Não aprendi matemática suficiente para o estudar directamente, mas a interrogação filosófica persiste. Por isso aqui estou a considerá-la. Para se (tentar) explicar esta distribuição ‘reticular’, novas hipóteses alvitram que «a expansão do Universo pode estender-se no espaço-tempo muito ‘mais depressa do que a luz’». Já que propriamente não se movem. Seria sim o espaço-tempo a alargar-se. «Por isso a inflação exponencial do Universo proposta por [Alan] Guth e por outros cosmologistas [a GUT, *Grand Unified Theory*] pode ocorrer numa região do espaço-tempo muitíssimo mais pequena do que um prótão, fazendo-a dilatar até um volume com um diâmetro de 100 milhões de anos-luz numa fracção mínima do segundo» J. Gribbin, *A procura do big bang*, pp. 288 s nota. (Um ano-luz, são cerca de 9,4606x10<sup>12</sup> km). Esta tremenda inflação repentina do cosmos teria tido lugar aos 10<sup>-35</sup> do 1º segundo após *t* = 0. O do *big bang*. A temperatura era de 10<sup>33</sup> graus Kelvin. Mais tarde, 380.000 anos depois, já a temperatura descera para 3.000 °K, foi a vez da grande expansão. Cujo vestígio chega até nós na radiação cósmica ‘fóssil’ (2,7 °K). O cosmos seria então vagamente granular. Evoluindo depois, sucessivamente, para a distribuição que tem hoje. E é claro que o processo (ou enigma) não pára aí. Em 1998 descobriu-se que a expansão cósmica está a acelerar, desde há 6 ou 5 milhares de anos. Efeito da matéria escura, dizia-se. Relembro que ainda não foi possível detectar empiricamente nenhum indício dela (7.4).

<sup>13</sup> Cfr. diálogo de ambos transcrito em R. Sheldrake, ob. cit., “Apêndice B”, pp. 347-368: «Campos morfogenéticos e a ordem implícita». Indicarei no texto as pp. a citar. Os seus pontos de vista (o daquele, sobre os campos mórficos; o deste, sobre a ‘ordem implícita’) são apresentados em termos de linguagem complementar. A partir de abordagens diferentes.

<sup>14</sup> Ou seja: «A energia do potencial quântico exerce o seu efeito, mas este não depende da intensidade dela». E continua: «Podíamos [sic] pois dizer que o potencial quântico funciona para o movimento dos electrões como campo morfogenético». Por vezes, Bohm retoma simpaticamente a linguagem de Sheldrake. Como aqui.

<sup>15</sup> Hume reduz o nexo causal à mera sucessão de dois fenómenos, o do ‘antes’ e o do ‘depois’. Sem outra ligação que a expectativa, subjectivista, do ‘conhecente’ – induzida unicamente pelos hábitos da associação mental.

<sup>16</sup> Ainda que a *implicatio* e a *explicatio* do Cusano se inscrevam noutra quadro de significação.

<sup>17</sup> Talvez o físico, em vez de princípio “implícito” (de inteligibilidade), devesse dizer *imane*nte. Mas seja um modo de dizer ou outro, não é isso que faz questão.

<sup>18</sup> Isto é: a ‘espalhar’... (construções subjectivas). Fujo a estes nomes, para evitar confusões.



<sup>19</sup> Gottfried LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, vers. port., Lisboa, Edições 70, 1995, § 33, p. 81. Quem diz «das vagas», diria também das gotas, moléculas, átomos. Ao tempo do cientista e filósofo Leibniz, o alargamento desta imagem não era possível. A intuição estava lá, e é ela que nos interessa. E não pela escuta (subjectiva) do «murmúrio confuso», mas pelo seu significado objectivo.

<sup>20</sup> J. Gribbin, *À procura do gato...*, 158. A seguir a este último passo continua: «A inércia não é um problema do foro da cosmologia e da relatividade: é um problema eminentemente quântico». Comparando com o que víamos antes (7.4), é outra perspectiva. Haverá modo de as conciliar, ou requer-se uma via diferente?

<sup>21</sup> Valham-nos ao menos as regras de metodologia. Um nível 'elementar' da quântica a mostrar mais perfeição que o nível, complexíssimo, do cérebro do homem! E, sei lá, outros (muito) superiores.

<sup>22</sup> Há outras teorizações (de algumas já se fez menção) que atendem a outras vertentes, mas em geral com base na teoria de campo quântico.

<sup>23</sup> "Toda a acção é reacção". Isaac Newton (1642-1727) supunha possível a acção a distância. Ernst Mach (1838-1916) explicou os fenómenos devidos à inércia pela acção mútua da força que une um corpo, o 'móvel', e o seu entorno, o cosmos (7.4). A inércia ocorre do mesmo modo quer este corpo esteja imóvel e seja o cosmos todo a girar quer seja o inverso. Este 'princípio de relatividade', que antecipou o de Einstein, chama-se justamente princípio de Mach. No contexto da época (1872), atribuía-se essa acção instantânea ao éter. Noção que não se verificou. E também não resolvia a questão que se levanta no texto.

<sup>24</sup> Ou o mais longe que se pode recuar: a  $1,33 \times 10^{-43}$  do 1º segundo após  $t = 0$ . O instante de Planck. Desde esse momento até  $10^{-35}$  desse 'primeiro segundo', foi a era da unificação energética do cosmos. Segundo a GUT (cp. supra nota 11), a força da gravidade, a força forte ou nuclear, a electromagnética e a força fraca, todas as diversas forças físicas ainda eram só uma.

<sup>25</sup> Em física, foi ele que fixou a fórmula correcta da energia cinética; e em matemática, a par de Newton, o cálculo infinitesimal.

<sup>26</sup> Já tinha esquecido essa anotação: deparei-me com ela ao preparar o tema de agora. Agrada-me que um filósofo de há séculos (1646-1716) ainda hoje tenha que dizer. Podemos apreciar o rasgo de uma intuição, pelo seu significado amplo, sem que isso implique partilhar do quadro heurístico e hermenéutico em que o seu autor a propõe. O racionalismo de Leibniz não levanta menos objecções que o empirismo de Sheldrake.

<sup>27</sup> G. Leibniz, ob. cit., § 9, pp. 27 s. Uma página antes antecipava: «Quando se considera bem a conexão das coisas, pode dizer-se que, na alma de Alexandre [Magno], há, desde sempre, restos de tudo o que lhe aconteceu e sinais de tudo o que lhe acontecerá, e até mesmo vestígios de tudo o que se passa no universo, embora só a Deus caiba reconhecê-los a todos» (§ 8). E tudo isto não no sentido cósmico-material, mas no sentido virtual-dinâmico: cp. 1ª cit. das notas 29 e 31. É já a noção leibniziana de «mónada»: unidade indivisível, constitutivo essencial de cada realidade singular. À semelhança do espírito, no homem, com a dimensão corporal.

<sup>28</sup> Entre finitos, a 'distância qualitativa' nunca será absoluta. Mas é sempre distanciamento em relação à Fonte imanente da perfeição-ser de cada qual.

<sup>29</sup> «O que acontece a cada uma não é senão consequência da sua mera ideia ou noção completa, uma vez que esta ideia encerra já todos os predicados ou acontecimentos, e exprime todo o universo». Id., *ibid.*, § 14, p. 39. Segundo Leibniz, nem sequer há relação entre corpo e alma (era o peso de Descartes!): «As acções e as paixões de um» são «acompanhadas pelas acções e paixões do outro. [...] Pois não há meio de conceber que um influa sobre o outro». Id., *ibid.*, § 33, p. 79. É explícito o panlogismo. A concepção de que a ordem lógica configura de tal modo o concreto que não deixa margem à mínima variabilidade dele.

<sup>30</sup> Moral do caso: Sem sentido crítico, até as mitificações do "racional" se tornam irracionais. Esta imagem do "deus lógico-legal" dominou por vários séculos. Está hoje (um pouco) mais atenuada que a ideia de Deus sujeito a "preferências", mas ambas perduram ainda. Não é a imagem teológica que decorre do NT e de grande parte do AT. E nem uma imagem filosófica sustentável. Um "deus super-computador" (real, ou virtual: segundo as ideologias) ou um "deus sensível e influenciável", são pseudo-ideias. Que distorcem a Realidade do Absoluto e a Sabedoria de Deus. Há ateus que o percebem, e crentes que não o vêem.

<sup>31</sup> «Tudo o que tem de acontecer a alguém está já compreendido virtualmente na sua natureza ou noção, como as propriedades o estão na definição do círculo». G. Leibniz, ob. cit., § 13, p. 33. O filósofo esforça-se por responder a esta objecção, distinguindo entre o que é "necessário" de necessidade lógica (a noção de círculo) e o que é "certo" factualmente (necessário apenas *ex hypothesi*). Mas não se vê que resolve a dificuldade: «Se algum homem fosse capaz de concluir toda a demonstração em virtude da qual poderia provar a conexão do sujeito, que é César [referido em exemplificação anterior], e do predicado, que é o seu feliz empreendimento [atravessar o Rubicão], faria ver, com efeito, que a futura ditadura de César tem o seu fundamento na sua noção ou natureza» (p. 35). Leibniz serve-se da distinção entre "verdades necessárias" (as «verdades de razão») e "verdades de facto" (verdades contingentes). Como tal a distinção é pertinente. Mas o pressuposto racionalista, em rigor de dedução, anula o

espaço da *possibilidade* contingente. Como se vê no passo ora transcrito. No raciocínio de P. Vendryès que serviu de epígrafe ao Cap. 4 recorta-se (em negativo) uma reflexão semelhante.

<sup>32</sup> Mas era-lhe ainda mais difícil que a Leibniz superar a sensibilidade do seu tempo.

<sup>33</sup> Os 3 comentários citados são anotações de René Weber a uma intervenção de Bohm no Diálogo referido. R. Weber foi a responsável da edição desse texto [in “ReVision Journal”, 5, 1982, 41-48], que o livro de Sheldrake reproduz. Ob. cit., p. 351. Sublinhados e comas são de origem.

<sup>34</sup> Supunha-se que o cosmos não excedia a Via Láctea. Com a descoberta de muitas outras galáxias e da expansão do cosmos por Edwin Hubble, nos anos 20 do séc. XX, toda essa suposição caducou.

<sup>35</sup> Veja-se a etimologia: “desfazer as dobras” (alem. *Falte*: prega, plica; cp. *explicar*, *explicitar*).

<sup>36</sup> Se é que alguém, finito, é capaz de entender o que ela significa. Tenho de suspeitar que só quem for mesmo ignorante é que supõe que sabe alguma coisa de inteiramente indiscutível. Por mim, vou achando que quanto mais descubro menos sei. Mas é animador aperceber-me disto.

<sup>37</sup> Que nada tem a ver com o de Nietzsche.

<sup>38</sup> Quer se fale de ano-luz ou de milhões e milhares deles, a luz é um processo de fótons. E como tal, releva da física quântica. Aliás, não cabe confundir “instantaneidade” e “reversão do tempo”. São conceitos obviamente distintos.

<sup>39</sup> Nem a física clássica alcançara fundamentar a irreversibilidade do tempo.

<sup>40</sup> Que é a própria base do princípio de razão suficiente.

<sup>41</sup> É comum os cientistas atenderem ao empírico com desconhecimento desta vertente da questão.

<sup>42</sup> Assim, com o ponto de exclamação. Sublinhados de origem. In R. Sheldrake, ob. cit., p. 358. Fiz tradução literal (e nem era difícil dada a vivacidade quase coloquial das intervenções).

<sup>43</sup> Id, *ibid.*, pp. 358 s). Segundo Bohm, a sua hipótese «resolveria a maior parte dos problemas da física» quântica (p. 360). Não vou entrar em aplicações disto. Para aqui, baste-nos uma noção do ‘estado da questão’. É de notar que, para o final do colóquio, Sheldrake quase se limita a comentar as intervenções de Bohm. Mostra conhecer bem as posições deste, e aceita a competência autoritativa com que ele sublinha ou pondera as ideias de Sheldrake.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 9 QUE É A REALIDADE?

«*Não é Júpiter quem troveja  
mas, antes, alguma matéria  
que se encontra nas nuvens.*»

W. G. Leibniz

Trago aqui este passo pelo simbolismo. Mostra a atitude de quem quer aprender. Ao homem de hoje, pode soar ingénuo. Mas olhando mais, contrasta uma visão do mundo. Data de 1686. Tinham passado 50 anos do *Discurso do Método* (1637). E um pouco menos da morte de Galileu (1642). Como lapso de tempo, é curto. Mas já revela outra forma-de-pensar. Arrumaram-se as guerras ditas “religiosas”: ocasião para arrumações mais civis. É o ‘segundo movimento’ no *adieu* de uma era. Na ciência e na filosofia, começara o tempo novo (*Neuzeit*): a modernidade. Na Europa, vê-se a história a acelerar<sup>1</sup>. Mas a comunhão de cultura, de Galileu e Descartes a Espinosa e Leibniz, será só aparente. Por sob a grandiloquência das fachadas, o barroco fingiu uma substancialidade que não tinha. O trono de Júpiter era balofo. É claro que o classicismo entretinha-se com essa aparência, mas não a tomava a sério. Era, ainda, uma fachada; mas já extemporânea. Há milénios que a racionalidade pragmática dos romanos descreia dessas coisas. Não bastou para fazerem ciência. A sabedoria requer a integração, compreensiva, da *theoria* (= contemplação) e da acção. Termos cuja ordem um século depois irá inverter-se. A partir de Kant.

Na sensibilidade dos tempos, o que requer mais atenção não são as fachadas. São os fermentos e o ritmo da mudança. Mas nem sempre as figuras de proa epocais vêm *como* pesam os imponderáveis. Quem nos dera hoje ter a percepção disto. Quando se acumula ruído, as palavras pesam pouco. O ‘imponderável’ de que falo é mais subtil que elas. A experiência de um país como Portugal não tem ajudado muito à sabedoria. Restos de um “barroco-palha”. Na *pólis* que somos, o falar barato é um vício: fácil. Continua a faltar a noção do vazio. Cultiva-se a aparência. Ao modo do fulgor de antanho, as mentes de agora ofuscam-se de alienação. Nem a estupefacção ‘pátria’ face à variedade de povos e culturas do vasto mundo deu para romper a estreiteza doméstica. A mentalidade dos que ficaram, tal como a língua, cresceu ao colo da ‘mátria’ (Natália Correia): *sòzinha*. Um diminutivo que fala por si!

Entre o olhar de longe, brumas do mar e da memória, e o olhar de perto, colado à mátria, a nossa oportunidade histórica ficou presa no passado. Saudosismo, lamúrias de

fatalidade (fado, *fatum*: destino), devaneios sebastianistas... Descompensação, em vez de criatividade. E um belo jeito para arranjos vários. O rasgo que podia levar à história do futuro, tem sido país adiado. Ainda hoje. Viram outras paragens, mas não rasgaram o *horizonte*. E para os que ficavam, o chão não passou de sáfaro<sup>2</sup>. Será do outro lado dos Pirinéus, ou do deserto, ou do mar que o rasgo vai fosforejar. É um posicionamento diferente. Vontade de ver, e de querer. Apego e empenho pelo trabalho. Sentido de sistematização e de concretização. Insatisfação e meticulosidade na auto-exigência. Qualidades que também existem por cá. Mais ou menos emperradas, ou desmotivadas. Não deram ainda para criar uma atmosfera integradora. A estreiteza custa sempre muito caro<sup>3</sup>.

Leibniz já espelha outra atitude. Se ele tivesse aplicado, não às trovoadas mas ao terramoto de Lisboa (morreu antes) um comentário como o da epígrafe, traria outros terremotos<sup>4</sup>. A marcha da história é imparável. O velho Júpiter, passou de evocação cultural a figura de retórica. Vazia. E a transição foi tão rápida como imprevista. Os literatos ocupavam a ociosidade com o vazio classicista. Barroquismos de salão, pomposos e estereis. O balfo como estilo de vida criou raízes. O mundo avança, e a comitiva (dita) da frente não dá por isso. Leibniz viu a nulidade desse júpiter de ficção – e bem. Mas isso não o impediu – e mal – de se entreter (também) com um deus-ideia. Atribui-lhe a “ideia” de criar um mundo no qual tinha de caber «o máximo de perfeição que a harmonia universal pode permitir». E «o máximo de felicidade que seja possível» (ob. cit., § 36). Uma suposição ao modo típico do racionalismo. Castelos no ar. Se a ideia de Leibniz fosse aplicável (a Deus?), será que esse “deus” era distinto do júpiter dos literatos? As trovoadas dão-se «nas nuvens»; os danos e os terremotos são em terra. Afligindo os homens. E aí Voltaire aponta certo. Seja «cândido» quem o quiser ser: Se as desgraças se acumulam umas às outras – ou este *não* é o melhor dos mundos possíveis, ou essa imagem de deus *não* é aceitável.

Outros tantos olhares sobre a realidade. O da apologetica *naïve*. O dos que ‘reagem’. De mágoa, ou de inconformismo. E o de todos. Que ninguém entende o Mistério que nos envolve<sup>5</sup>.

Que é a realidade? É mais, e é menos, do que parece. E é, também, o que fazemos dela. Entre a efabulação mental (Júpiter romano, ou “deus” racionalista) e a força das ideologias, a segunda é muito mais efectiva. O real não tem só a incidência objectiva. As construções que se erguem para o situar e enquadrar, e todos os ângulos por que podem ser vistas, também entram a compor o que se toma como real.

Realmente não há ver sem olhar. É o olhar que configura o que vemos. E por isso, o brotar da história revela um ‘campo’ tão vibrátil. Consoante a pluralidade das atitudes, assim a dos efeitos do ver. E a consistência cultural e social deles. E há quem se concentre nuns por falta de visão para outros. Quem olha pela rama, pode não ver as ramadas da árvore. E menos ainda, os troncos da floresta. Mas será que estes se podem ver – no processo de *devir*? O que sabemos da ‘realidade’ depende do olhar. Mede-a, e é medido por ela. Assim haja acuidade para *ver*. Na perspectiva adequada. Não há (nem na física quântica!) predestinações de privilégio. Embora não falem miragens: mantidas pela aura do passado ou as modas do presente. E na antecipação do porvir. “Ídolos” (F. Bacon), a que é preciso aplicar a atenção crítica. Nas lides do pensamento, não dá para adormecer.

Leibniz ainda ignora tudo da electricidade atmosférica. Mas percebe que o palavrismo e as mitificações nada explicam. Há-de haver explicação sim, mas conatural. A da trovoadas, nas nuvens; e as do cosmos (de que ele não sabe), nas propriedades inerentes. Outras mentes lúcidas vinham a antecipar o rumo. Uma nova mentalidade está a fazer caminho. E com ela, *outro* entendimento do real. ‘Isso’, seja o que for, tem de se explicar *juxta propria principia*: segundo as regras que lhe são próprias (Bernardino Telesio, 1509-88). Um pensador perspicaz. Como já Leonardo (1452-1519). Não têm a resposta, mas apontam a chave. Kepler e Galileu souberam usá-la. De não serem eles, eram outros. O avançar da história os faria assomar.

### 9.1 A força, real, do simbólico

A realidade não está feita, está a fazer-se. Segundo os seus princípios objectivos – e a sabedoria que os iluminar. Real é pois aquilo que age ao modo desses princípios, e que a mente (do homem) vai descobrindo sobre isso. Consoante as possibilidades que a história cultural proporciona. Parece um remate inesperado. Traduz uma inflexão objectiva, a ponderar. A *phüsis* é um processo em devir. E a história também. Por isso o saber (seja vulgar ou científico) é um descobrir – que faz parte da descoberta. Se as culturas dos povos<sup>6</sup> vivem, não é a petrificar o passado. É a abrir o futuro. Até o nome ‘cultura’, já vimos, é um participio futuro. A história é dinâmica. Não é só, nem principalmente, memória do passado. É o construir do futuro<sup>7</sup>. Como podia a sociedade ser estática? Ou viver como retrógrada? Nenhuma realidade está aí toda feita.

É comum afirmar-se que todos fazemos a história. Eis uma filosofia notável. Embora tardia. Justamente por ser de *com-participação* – activa – leva tempo a consciencializar, e a aceitar. Activamente. Mas envolve mais dimensões. Uma delas traduz-se no fôlego da *diversificação*. Pese embora a todos os factores de ‘globalização’ (que fazem parte da evolução), as pretensões de *unificação* esbarram num dado essencial: Na história, ninguém participa de modo igual. Uma outra constante mostra que a história não é tão-só produto dos homens. Somos também resultado dela: Queira-se ou não, é a história que nos vai conduzindo. Estes dois fermentos condicionam-se mutuamente. Numa dialéctica mais funda:

A ‘convergência’ encaminha, e a ‘diversificação’ ressalva o espaço de possibilidade – para a individualização. E mais: para a *personalização*. Na síntese das duas dá-se a viabilidade da ‘comun união’ de pessoas. Os homens, entre si, apontam elementos e parâmetros do percurso. E são configurados, todos afinal, por eles<sup>8</sup>. Uma socialização em *circularidade*, sempre complexa. Na história não há “carriis”; mas há vinculações. Em processo, variável: No quadro de uma «instância» (estrutural) aberta. É real a força da estrutura. E real também, a condição efémera do processo. Fazem sorrir as efabulações votadas a Júpiter e seus pares? É mais sério do que isso. Perderam o lugar, passou-lhes o tempo. A configuração que a história nos impõe é necessária. Factualmente. Mas é, também, susceptível de intervenções. E em tantos sentidos. É um dos seus mistérios.

A história «não é um simples desfilar de ocorrências por sobre umas pobres realidades [*sic*], como a gravitação das coisas materiais. Não: é algo que afecta o carácter da realidade enquanto tal. Por isso, falo metafisicamente, o dinamismo histórico é o próprio *dinamismo da mundificação*»<sup>9</sup>. Porque a história avança, em conjunto, os

particularismos *não* servem para creditar a dimensão *histórica*. E todavia, os gostos e preferências individuais, de interpretação ou decisão, as acomodações e conformismos colectivos têm peso nela. Mas não é isto que lhe confere verdade. Que é que se recolhe daí? Referências essenciais para a cultura. Como condição, e regra, da sociedade.

Desde logo, a lição do ‘efémero’: fatalmente fugaz. E a lição da história: como ‘procura’. São como a vida: quando quebra, morre. Se é certo que a cada qual a sua ‘realidade’ – e a quem o particularismo, também a miopia – então as concepções ‘particulares’ do real só podem ser *insuficientes*. Por este ângulo, mesmo «o engenho e a arte» de Camões foi efémero: um classicismo já a esgotar-se. Até as ideias mais aclamadas envelhecem. A aceleração das modas, e modismos, confirma-o. Todos sabem. Falta lembrá-lo. Podia ser uma sub-tese deste capítulo. Realidades, há muitas. E no afã do perdurável, todos vamos passando. Ninguém dos finitos pode alcançar a visão total.

O bom-senso aconselha se cultive a sabedoria, e a humildade, de partilhar pontos de vista que tenham futuro. Válido. Não basta só o ‘por vir’. Onde a procura não tender à comunhão, empobrece. Ou degrada-se. É esta a objecção maior ao teor de globalização que aí vai. Se queremos saber acerca da realidade, temos de começar entre os homens (plural). E com eles.

Só quem for no Sentido da realidade, válida, *pode* olhar o Futuro. Quem se desfasar dele, perde sentido. Como Heidegger apontou, a «historicidade», a capacidade-rasgo de criar história, integra a condição do *humano*. Um dos aspectos mais desanimadores no quotidiano de qualquer quadrante (a pequena política) é ser tão comum não se dar por isso. Mas será que o respeito de todos os homens – e do homem todo – tem sido o cerne da cultura actual? Se não é assim, a cultura vigente anda *desactualizada*.

A tradição cultural está tão habituada, em termos gerais, a considerar a realidade de maneira (apenas) ‘factual’ que todos esquecemos, na prática, que os factos são *feitos*. Pelos ambientes que os fazem. Viajo num veículo em velocidade (neste planeta, e neste sistema solar), e não dou pelos efeitos inerciais dela. Estou numa sala mal ventilada, e não sinto a saturação do ar; quem chega de fora dá logo por isso. São efeitos inegáveis. Com o ambiente cultural é na mesma. Há o da consciência singular, e os ambientes da socialização transmitida. Penso através da língua que falo, respiro a atmosfera familiar e mediática, o estilo da competência ou balda escolar, o teor cívico, e profissional, político, judiciário, religioso, etc. do meu país. Se a educação e a reflexão me ajudam a apurar o discernimento crítico, posso manter-me desperto. De contrário, a acomodação funciona. E de tal modo, que é vulgar nem se dar por ela. Esta efectividade exprime, e transforma, a (nossa visão da) realidade. Se algum leitor supôs que a reflexão precedente sobre a história se afastava daquilo a que toda a gente chama realidade, repare nisto.

Ernst Cassirer (1874-1945) foi um filósofo de mérito. Soube ver a função das «formas simbólicas» em toda a relação do homem com a realidade. A sociologia do conhecimento, também ajudou a entender. É nelas que situamos e interpretamos o real. É que nós não vemos o real senão *através* delas. É este o ‘modo dos conhecentes’. O que podemos saber da realidade é inseparável destas redes simbólicas. Ao tempo de Cassirer, isto era ainda difuso; na era da *net*, tornou-se mais do que palpável. A qualquer *big brother* basta seleccionar e sistematizar o que lhe interesse. Nem se faz ideia do que isto pode representar para potenciais manipuladores – e ditadores. É claro que

a denúncia de George Orwell (1903-49) não ia alterar a história. Mas ajuda a pensar. E estamos só a começar a entrever o que aí vem.

O homem só pode ser como *situado*: Tu, eu. No concreto. Não pode viver *sem atmosfera*. E a de feição cultural não é menos indispensável que a de ordem física. Mais apurada ou inquinada, mas sempre envolvente. E decisiva. Com toda a ambi-valência que vai conotada quando digo ‘feição cultural’ e ‘ordem física’. A promoção ecológica irá ser precisa sempre. Mas a ecologia física, só por si, é *insuficiente*. O discernimento *eco-crítico* só começa onde houver lucidez à altura. Se falta isto, não há nível cultural.

No tempo de agora, é sobretudo ao nível da compreensão e do ajuizamento que as diversificações são imprescindíveis. É um enorme desafio, qualitativo!, para quem se interroga sobre a fundamentação e a *consistência* do conhecer e agir dos homens<sup>10</sup>. O substrato cultural, a experiência, e as diferentes ideologias, sensibilidades, interesses, interpretações – tudo isto pode variar imenso: Muito mais que a realidade “em si” (ninguém chega a ela), confrontam-se aí várias ‘realidades’. Conforme o prisma de cada sujeito, e a perspetivação cultural-histórica que se estabelece nos vários ambientes desta imensa teia, e na conjugação deles. A tal *visão coisista* (das coisas como são “em si”), ninguém a alcança<sup>11</sup>. Mas se o ângulo de atenção não pode ser o mesmo, e um só, é claro que as ‘realidades vistas’ não coincidem por inteiro. Sendo diferentes os observadores, diferem os modos de ver.

É esta a condição, animal e homínica, de aproximação à “objectividade”. O que um bicho vê (e aprecia ou teme) vê-o pelo seu ‘ponto de vista’. E o homem, na mesma. Não é possível separar a (nossa) imagem da realidade, da visão do homem. E por isso, das concepções – culturais e históricas – dos povos. Parece uma tautologia; mas é imprescindível levar em atenção a ‘condição de possibilidade’ de conhecer (que é a) dos conhecentes. É preciso recordá-lo muitas vezes. Não temos outra via. O que podemos saber do real, é-nos dado no quadro das «formas simbólicas» – segundo as sensibilidades culturais concretas. E estas brotam no decurso da história. Isto é: Consoante as «mundividências» havidas (W. Dilthey: 1833-1911). Não é possível abstrair do enquadramento das condições do falar, pensar e conhecer que têm sido as nossas. Acusaram-no de relativismo. Ele ajudou a indagar a feição do saber homínico. Se, a exemplo de Einstein, se tentar compreender o peso destes factores de mediação, chegaremos mais próximo da ‘objectividade do real’. Ignorar esta ‘condição’, não era ajuda nenhuma: À margem da cultura histórica, sempre concreta!, a (nossa?) noção de “realidade” seria fechada. Ao modo de homínídeos, por evoluir.

## 9.2 A construção do real

É vulgar o passo de Gén. 2, 19 ser entendido como se designasse *tout court* o facto, e o direito, do homem ao domínio sobre a natureza. Duvido da legitimidade dessa leitura (material). Quem pode arrogar-se, e a título ilimitado, uma tal maneira de ver? E mais no quadro de compreensão que é hoje indispensável. Por um lado, não é certo que o sentido de «submeter» [a terra] tenha de equivaler a “dominar” (na tradução vulgar: Gén. 1, 28). E por outro: O contexto hermenêutico é claro. *Não* se trata de



uma determinação *teológica*. Principal e absoluta. É, tão-só, uma imagem *antropocêntrica*. Expressão afinal da ‘miragem’ que o homem já fazia de si. Símbolo de uma tradição cultural que o Livro do Génesis preservou. E que importa traduzir e ler com inteligência. Se o homem *se vê* (a si) defronte a «todos os animais do campo e todas as aves do céu», é em ordem a «dar-lhes nome», a eles (Gén. 2, 19), e a descobrir-se a *si*.

É uma figuração, magnífica!, da auto-consciência do homem. É a afirmação daquilo que nos distingue. Para além das explicações correntes, valorizo esta explicitação. A que posso chamar ‘fenomenológica’. É evidente no texto o significado da função da linguagem – comum – e da cultura-consciência, na definição do real. Como digo na alínea anterior. Já em termos de compreensão fenomenológica, não tinha cabimento pudesse haver “domínio” onde não houvesse funcionalidade, coordenada, do agir<sup>12</sup>. E portanto, inter-ordenação de sujeitos em ordem a objectivos compartilhados. A linguagem e a cultura são tarefa de conjunto.

E isto é tanto mais de notar quanto mais voláteis são os produtos culturais. A rotação efémera da ‘cultura internet’ é mais do que *evanescência*: tornou-se *voracidade* social. É de perguntar se o “real” não está a perder lastro. Substituído pela, fugaz, “consistência” do agir real-virtual. Que antropologias estão aí a esboçar-se? Um repto filosófico novo. Requer-se outro entendimento da realidade.

Ao menos, ajuda a deixar para trás o coisismo. Afinal tudo o que sabemos e fazemos, só pode ser ao modo dos conhecentes e agentes que somos. É este o *lugar* em que nos é dado tudo o que chamamos realidade. Mostrei em *BC* que a “realidade nua” *não* nos é acessível. Nua de interpretações. Objectividade (que fosse) inteiramente neutra: *independente* de qualquer tonalidade interposta pelos conhecentes. Não se nega que haja realidades dessas. Mas não podemos alcançá-las. Se alguém supôs que algum ramo do saber científico chegará a uma tal pureza de objectividade, não atendeu às condições do conhecer. Kant percebeu (7.2): O que não é recebido na consciência não é conhecido. E o que chega à consciência, é reconfigurado por ela. Segundo a sensibilidade, pré-disposição e motivação, conveniências (também sub- e inconscientes), horizonte interpretativo e cultural, etc., assim o nosso percebimento ‘disso’.

O agir de cada homem é muito complexo. E a convivência na sociedade, torna ainda mais complexa a inter-acção de uns com os outros. Como se poderia conhecer a realidade, com total isenção? Como tal, ignoramos quase tudo do Universo. Visível e não-visível. As redes simbólicas (8.1) é que permitem situar ‘isso’ – no *aí* das suas inter-acções, e no *aquí* da nossa compreensão e objectivos. Não é que todas as formas simbólicas sejam à maneira de lentes deformadoras. Muitas têm talvez o efeito de lentes progressivas. Ajudam a conhecer, relacionar e comparar melhor. Mas se desfocadas, deformam a visão. No quadro da consciência individual e no das conjugações culturais, as teias simbólicas constituem uma efectiva mediação cultural. Uma atmosfera. Ou antes, muitas. E inter-activas. A da vivência em família, a do ambiente educacional, e local, e sócio-cultural (grupos etários, e sociais, bairro, escolas, lazers, profissões, *mass-media*), afinidades de classe e de política, ‘tribos’ de interesses vários, etc.. E há (ainda) a relevância das tradições de cada povo, das suas intuições e valores profundos, a marca das eras histórico-sociais nas diversas regiões culturais. Países ou etnias, por exemplo. E a dinâmica expressiva de cada família de línguas e de culturas.

Antes de ser planetária, a globalização passou por muitos níveis de agregação. A ‘realidade’ é bem mais do que apenas a dimensão física.

E são redes, teias, muito mais efectivas e envolventes do que parece no imediato. A semelhança de provérbios e outros testemunhos sapienciais – em línguas de povos afastados – em geral não se deve à convivência. É fruto da sabedoria existencial e das aquisições da experiência colectiva. Ambientes distintos, mas semelhantes. A fenomenologia e a história comparativas das religiões sabem-no. Os padrões de comportamento são isso mesmo: ‘padrões’ comuns. Tudo isto são ‘realidades’ muito vastas. Sustentam e ultrapassam o fôlego dos milénios<sup>13</sup>.

Não é de recusar alguma analogia entre as variações do ‘todo’ atmosférico<sup>14</sup> e as que se observam nas atmosferas sociais-culturais. Há períodos luminosos, zonas de ciclone e de anti-ciclone, turbulências e superfícies frontais. Turvação e bonança. Há monções e aridez, desertos, gelos polares e pujança tropical. Há tufões e calmarias de estagnação. E tudo isto se vai alternando, sem lhe sabermos a regra. Mas configura escalões epocais. A consideração da epígrafe envolve o contributo de muitas culturas. Mesmo na cultura de hoje se acumulam saberes ancestrais. Na memória da experiência colectiva ainda há ecos da mentalidade arcaica (mágico-animista por exemplo). E rastros de fases antigas da história, e da era clássica, e renascentista, e cartesiana. Tal como persiste alguma ressonância da expansão europeia, imperialista e economicista, da luta de classes, da ciência tradicional, e darwiniana, einsteiniana, e quântica. Cada qual destas etapas, com as possibilidades e as deficiências do seu tempo. Tudo inter-ligado<sup>15</sup>. Também neste ‘oceano’ (Bohm), as marés deixam memória.

Com os meios de comunicação e transporte de então, os impérios da antiguidade abarcaram continentes. Levantaram civilizações e culturas. Construíram as suas imagens da realidade. Quiçá com valores mais perduráveis que os da evanescência post-moderna. Com as concepções e as comunicações de agora, em tempo real e por satélite, os “imperadores” do mundo globalizado também constroem “imagens” da realidade. As suas. Qual a civilização e quais as culturas que irão legar à posteridade, é outra questão. Sinto o *peso disto*<sup>16</sup>. Continua a haver quem proceda como se “isso de história” fosse só a nossa. Permitindo-se ignorar as culturas que fizeram a grandeza do passado, e malbaratar o que é devido aos vindouros. Os últimos a chegar (os de agora) supõem-se com direito a um lugar exclusivo. Ilimitado, e indiscutível. Todos se dizem iguais, mas estes querem-se «mais iguais». Apesar da denúncia de Orwell, o abuso dessa máscara tem sido cada vez mais descarado. Nas diversas frentes. Excessos que só duram até chegarem os que vêm a seguir. Nem percebem que a miopia de mentalidades leva a rumos suicidários.

Embora a traços largos, era necessário olhar esta paisagem para podermos falar do real com alguma pertinência. Há vertentes da realidade que nem sempre recebem a atenção que lhes é devida. Estamos, como não?, muito distantes do optimismo (cerebral) de Leibniz. E da pretensão racionalista à perfeição plena, neutral, de um conhecimento apenas-racional. Ora isto vale também para o saber científico.

A mitificação da ‘ciência’ foi uma crença ingénua. Cada um dos séculos da ‘idade da ciência’ cultivou a sua ingenuidade: mecanicismo (séc. XVII), iluminismo (s. XVIII), positivismo (s. XIX), ambicionismo (s. XX). Facilitações que importa olhar com

distância crítica. O espírito filosófico ensina a reparar em ângulos que a rotina e as crenças cegas desatendem. A *dúvida metódica* faz parte da atitude consciente. Suspeitar da superficialidade e precipitação de conclusões é condição para pensar com solidez. À conta da ligeireza estabelecida na atmosfera vulgar é que se chegou à generalizada degradação cultural e social em que estamos. São pechas que é imprescindível reconhecer. Aplicando, em ordem ao nosso tema:

Uma dessas pechas é (ainda) a visão *coisista*. É hábito comum supor que só as “coisas” é que são reais. Aquilo que (nos) impõe a sua resistência física. O que releva da consciência e da aprendizagem social, da memória cultural, e até da inter-relação – partilhada ou concorrencial – isso (ainda) se relega para uma área de semi-irrealidade. Imprecisa e facilmente descartada, ao jeito da conveniência. É pois uma visão pseudo-imediatista. Não atende sequer aos sujeitos do ajuizar e actuar. Se atender a este ângulo, a sociedade tem muito que rever. As crises de valores e de princípios são *reais*. E as crises políticas, e financeiras. E as ideias condutoras do mundo empresarial, e do mediático, e do laboral. Há regras de realismo, básicas, que não podem ser abusadas. Toda a gente sabe que isto conta. O homem move-se mais pelo peso das *ideias* que pelo das coisas.

Não é possível saber, a não ser pela presença ‘disso’ – que se dá mediante a acção das *consciências*. E não é só no conhecer, é também no sentir e actuar. No viver. Quem julga falar da realidade *nua*, o mais que faz é (tentar) *inferir*. Mas são ilações indirectas. Do que a ‘realidade’ é em si mesma, relembro, propriamente não sabemos. Mas sentimo-lhe o peso.

Até um materialista tão paradigmático como Marx reconheceu a força operativa da *superstrutura*. Sim, o sistema de ideias<sup>17</sup> que move toda a sociedade. O prisma e o conjunto de regras de pensar e conviver e o sistema de normas práticas e político-administrativas, jurídicas, económicas, etc. que dominam em qualquer configuração social. A mundividência existencial, a mentalidade subjacente na opinião geral, nas normas recebidas, na percepção moral, na identidade religiosa, na tradição do direito e da justiça, etc.. É toda uma filosofia efectiva, à base de certezas assimiladas. Tão inegável e indispensável que dela depende um certo equilíbrio do viver comum. Sabe-se que a ideologia é ‘interessada’. E por isso, falseante. Foi uma grande aportação do Marx sociólogo.

Ora tudo isso é *real*. E é a antropologia a confirmá-lo. Como é real o património dos conhecimentos tácitos e explícitos que assegura a subsistência, e a coexistência, e a experiência de equilíbrio e progresso da humanidade. Desde as tribos mais primitivas<sup>18</sup>. Todo o homem, e qualquer grupo deles, está sempre histórica e culturalmente situado. Basta cada um dar por si, para todos sabermos que *não há* o “homem abstracto”.

Pretender que o real é *só* a coisidade material é uma concepção muito pobre. E também ela uma estratificação ideológica. Sobretudo hoje. “Ciência da história”, o materialismo histórico? Que ideia! Valia pela denúncia cultural-sociológica. Mas acabou por ser, tão-só, a afirmação de uma práxis reactiva contra a práxis oposta. Foi este o seu significado na história do séc. XX.

Suspeito que, nas pretensões das (várias) teorias científicas, possa não ser muito diferente. As pressas do ambicionismo (*theory of everything*: TOE) em geral redundam em ‘reducionismo’. A ambição de um prometismo na porfia de alcançar a ‘chama

celeste'. E em sede apenas física. Ainda bem que me é dado viver no tempo de agora: Aprendi a desconfiar de simplificações dessas. Arrumar o mistério de tudo, em modo tão ligeiro e expedito? Era facilitação demais.

Se há ou não uma esfera de realidade a transcender a da matéria, *não* o podem concluir os métodos da investigação científica. A tarefa própria do cientista é reconhecer a inteligibilidade que se depara no seu estudo. Interrogar o fundamento desta inteligibilidade, explicitar a sua razão-de-ser e a sua necessária co-implicação, não pertence ao método da ciência. Os seus critérios não são aplicáveis aí. Temos visto que a 'realidade' não se esgota na descrição do *como*. Há que atender ao *quê*. E considerar *que é*. E é 'isso'. Que está a ser, na referência de outras realidades<sup>19</sup>. O que *se dá* por si – pois que se dá *por si*, propriamente – não se deixa reduzir à consciência. Mas não pode ser conhecido, se não aparece nela e através dela.

É esta dificuldade em distinguir o *por si* (aí) e o *para mim* (na imanência consciente) que dificulta a muita gente dar razão de uma instância, ou da outra. Mesmo inteligências com algum treino (talvez mais noutros âmbitos). São frequentes os cientistas de mérito, e os bons conhecedores do percurso da ciência, que parecem não ver o desacerto metodológico em que embarcam. Aí está: A força do real-simbólico é mais forte que a presença do real-côisico<sup>20</sup>. Precisamos entender-nos sobre isto. Se um cientista pudesse definir com total exactidão todo o processamento físico e químico e biológico do cérebro do homem, não era *isso* que explicava (por inteiro) a precisão conceptual e técnica do seu estudo, a motivação, a criatividade e o 'golpe de asa' que o levou ao caminho certo<sup>21</sup>. Ora tudo isto é muito mais do que *só* o resultado das variações, aleatórias<sup>22</sup>, das partículas do cérebro.

E se o dito cientista pudesse demonstrar de modo inequívoco o seu "fiscismo", ainda então era inevitável perguntar a que se deve o *mais* que faz a diferença. A da verdade, e a do ser. Em suma: A que se deve todo o outro *mais* que há 'a mais que' o caos total. E 'a mais que' nada. Sim, todo este *plus* – inteligível e dinâmico – que ultrapassa a intrínseca *insuficiência* do *menos* (7.3). Não se pode lidar com esta questão deixando-a elidir a meio-caminho<sup>23</sup>. Para sermos mais directos:

A que se deve, em meio de tanto *indeterminismo* (quântico e não só), a orgânica da litosfera? E da biosfera, e da sociosfera, e da noosfera. E a auto-decisão do empenhamento e a força de vontade para concretizar os avanços efectivos do homem. Isto *não* pode ser explicado só em termos de oscilação (indefinida, e neutra) de campos electromagnéticos. É construtividade e perseverança e regularidade – e capacidade de transcendência – a mais, para que pudesse surgir de tão rotunda *improbabilidade*.

Duvido que alguém, seja ele o mais brilhante dos físicos teóricos, conseguisse justificá-lo em sede puramente aleatória. E se apesar de tudo viesse a ser o caso, eu ficava ainda mais convicto de que o processo em acção (na matéria) *não pode* ser de ordem *apenas* material<sup>24</sup>. À força de se querer absolutizar a ciência (herança ainda do positivismo comtiano), é frequente ver-se o nome da ciência invocado como "argumento filosófico".

Muito próxima a esta, depara-se outra pecha. A saber: A suposição de que *só* é 'real' aquilo que os cientistas podem verificar em sede empírica. É isto que se vê dito sobre física quântica, como se leu nos capítulos acima: Há protões, neutrões,

quarks, electrões, fotões – se e onde houver instrumentos de medida, activados. Fora desse momento singular, é como se não houvesse “nada”. Raciocínios demasiado estreitos. Vejo aí uma variante do coisismo que já critiquei. Variante que parece eclipsar-se, quando se diga na inversa: Sempre que *não* está a ser observada, a normalidade da *phüsis* ficaria reduzida a um “vazio”. Quântico.

Vai aí mais do que um paralogismo. O cosmos, a ser *só vazio* – antes de haver um homem? Como podia então ter evoluído todo o cosmos no seu conjunto!, até que a evolução conduzisse ao homem? Ou antes, aos grandes cosmólogos do séc. XX. E uma vez entrados no CERN e outras instituições da física de ponta, que é que podia valer a ‘lógica de pirilampo’? Que ora mostra ora nega, segundo as opções do investigador. As eventuais galáxias e estrelas ainda não avistadas do nosso planeta, e a energia escura (se a houver) ou outras modalidades de massa que ainda ninguém detectou, mas a exercerem força gravítica na efectiva dinâmica do cosmos – mero nada tudo isso? E a acção de vírus que ainda não foram estudados. Será que não é real? Não convence.

### 9.3 De multiverso a universo

Temos de perguntar: Trata-se aí de um ‘vazio objectivo’, ou de um vazio cognitivo? Admitir o primeiro, é uma suposição insuficiente. Se os campos electromagnéticos, gravitacionais, etc. têm consistência na *phüsis* e são efectivos a nível macroscópico, por que razão não seria consistente a experiência das ‘duas fendas’? E logo quando o sensor está desligado é que havia de reinar o acosmismo! E, para mais, em simultâneo com cada opção do investigador. É de desconfiar da ilação.

E não é só isso: Se não há nada *ali*, nas fendas controladas no experimento (cp. cap. 7, nota 8), posso pensar que o mesmo se passa fora dali. Em toda a parte do cosmos. Será que *nunca* houve ‘nada’ de todo? Desde o *big bang*. Insisto: Não havia lá observador, a detectar os fotões<sup>25</sup>. Mas nesse caso, como pôde o cosmos evoluir (com a coerência empírica que se conhece) até os fotões afectarem os sensores da dita observação? Ao longo de toda a idade (detectável) das galáxias, o eco do *big bang* ainda ressoa na radiação fóssil. Se não havia mesmo nada, como é que decorre todo o processo da evolução biológica que conduziu àquele cientista ali, diante daquele sensor? E aos cientistas que o precederam no elaborar da ciência, e aos técnicos que lhes construíram os instrumentos.

E já agora, *not the least*, a que ficava reduzido o princípio da conservação da energia e da massa? Aporias incontornáveis. Haja quem explique, *nessa outra base*, toda a história da ciência. Toda a constância da natureza. E a consistência dos fenómenos macroscópicos. Incluída toda a articulação das leis da *phüsis*. E toda a coerência da cosmologia. Quer científica, quer filosófica. Acosmismo, tudo isso?

O protesto de D. Bohm tem razão de ser! «A física moderna não está sequer ainda em condições de falar acerca do mundo real» (cp. cap. 8, nota 42). Por isso: De *vazio objectivo*, não deve tratar-se. Há-de ser antes um *vazio cognitivo*. Para o qual não há ainda resposta capaz. Mas do não-saber não cabe concluir pela “não-realidade” de especificações físicas – e metafísicas, e teológicas – ainda por conhecer. São debilidades dos conhecentes que somos, não do real. É tempo de ultrapassar esses equívocos de linguagem.

Há concepções que têm de ser olhadas como interpretação precipitada. Acerca do entendimento comum do real corpóreo, e da ciência que se faz a seu respeito, e acerca de dimensões que o transcendem. Tem-se caído em elevar hipóteses de cientistas ao estatuto de uma “metafísica” de índole empírica. Nunca eu ousaria<sup>26</sup> dar esse nome à metafísica: Quando lhe digo o nome sem comas, é outro conceito. Nessa acepção de “metafísica verificável”, a expressão repugna-me. Se a menciono (neste contexto) é só a traduzir a linguagem de alguns cientistas cuja semântica, ao nível *físico*, supõe designar a realidade toda. Os metafísicos (sem comas) precisaram de se libertar do dogmatismo das suas teorias. Também elas, *hipóteses interpretativas*. Cujas validações dependem da justeza da análise e da solidez de fundamentação a que houver lugar. Mas isto, tiveram os metafísicos de aprender à custa própria. Depois dos excessos do racionalismo, e da crítica de Kant. Um desafio assim, torna-se irrecusável também para os cientistas: Ao envolverem-se em “metafísicas” empírico-verificáveis, é-lhes necessária uma depuração crítica à altura.

Temos ou não de calar a enorme estranheza que suscitam as afirmações documentadas nos capítulos anteriores? Importa distinguir. Não cabe dúvida que a quântica tem regras metodológicas próprias. Há cientistas que as consideram. Foi assim que se obtiveram êxitos de primeira qualidade<sup>27</sup>. Nem todas porém são tão sólidas. Na quântica, há teorias muito diversamente estabelecidas. Por isso o que está em causa é o critério da solidez delas. Será legítimo considerar toda a orgânica fundamental da *phüsis* como uma interpretação *subjectiva*? E logo, regida por uma ‘lógica de pirilampo’. Ao ponto de tornar o discurso da microfísica inóspito até para mentes científicas de enorme perfil. Ou ao ponto de o reduzir, na suposição inversa, a algo meramente cósico. Seja por uma vertente ou pela outra, não parecem abordagens sustentáveis.

Não é sobre física que estou a discutir. Interrogo sim a coesão lógica que se invoca para ela. Enquanto não houver fundamentação capaz, afigura-se demasiado frágil pretender que essa delicada filigrana – a inteligibilidade disso-aí – se defina qual “jogo de escondidas”. De ser/não-ser. Consoante esteja a postos ou não o aparelho de verificação<sup>28</sup>. Não é o mérito dos investigadores que tem de sofrer dúvida, mas o tipo de ilações em que se envolve. Há nelas um *deficit* de suficiência (8.3).

Se a consistência do real houvesse de provir só da consciência, toda essa exigência de rigor objectivo era supérflua. E gratuita. Os cientistas que investigam e formulam ‘leis da natureza’, têm de admitir a inteligibilidade disso-aí, e obedecer-lhe. Já Francis Bacon (1561-1626) o anotava. O empenho que se requer neste esforço pela objectividade *refuta* qualquer veleidade de mero subjectivismo. Não entendo como há cientistas, não é só na física, que não vêem isto. E por outro lado: Se o real se resume apenas às variações dos sensores, então não haveria mais (nada) senão esses “dados” – e as hipóteses (construções mentais, subjectivas) do investigador. Seriam só “impressões na mente”. Ao modo de D. Hume: empirismo extremo. É uma raiz que retorna com frequência na história das ideias. Uma “concepção” ainda marcante entre os físicos quânticos.

Ora porque a ciência – no seu esforço pela objectividade – *não* se resume a construções da mente, têm as instâncias científicas que se definir sobre esta questão. Em termos de validade e de consequência. Seja na filosofia ou na ciência, na política e na justiça e na religião, no trabalho e nos negócios – a coesão do pensar tem regras

próprias<sup>29</sup>. Quem se guie pelo pragmatismo não pode reclamar coerência. E nem credibilidade. Aludi antes ao empirismo de Sheldrake, sem dar explicação (8.2). Aqui está ela. Agora com outra amplitude.

A suposição neo-empirista, a tal “metafísica” (de comas) empírico-verificável, não oferece resposta consistente. Deixa-me a impressão de um, como dizer?, ocasionalismo fantasmático. Não faço ideia de como poderia ser admissível pelo homem – em termos de inteligibilidade – um tal acosmismo *ad hoc*. Se é inteligibilidade, não pode ser ‘pirilâmpica’. Vário-intermitente. Na interpretação quântica em apreço, o repto de Bohm é certo. Tem de se perguntar *que* é que tem faltado tomar em atenção. O real é função da teoria. Vimos que sim. Mas a teoria é também (sobretudo) função do real.

Estará isto a apoiar a posição ‘anti-Copenhaga’? Na ciência, e na filosofia, um juízo isento não pode pré-julgar. Tem de atender às razões. Porém, e se a questão tiver de pôr-se por outro ângulo que não esse? Quem aceita questões que o desafiam, tem sempre que se dispor a um olhar diferente.

Ensaieemos conjugar os veios em presença. Temos apontado duas incidências, ou denominações, de realidade. A mais vulgar mostra-se na versão cômica, ora crítica. Mas essa, só pode ser reconhecida através da segunda: mais inter-conscencial. Nem uma nem a outra são de desatender. Ambas se impõem à consideração. Cada uma, com a sua consistência. E nenhuma pode ser absolutizada como “exclusiva”. As expressões de que fiz uso mostram que o ‘isso’ *não* resulta do sujeito. Ressalta da ‘significação’ envolvida: força, por si, referência, mediação, interposição. Termos que designam o que se apresenta aí, como efectivo. ‘Isso’ mostra (que tem) consistência sua: A ser em si. Sem pender da iniciativa de um sujeito, consciente. Porém, consistência e consciência são inter-activas. Não podemos referir-nos à *realidade* senão mediante o encontro das duas. E é este encontro, síntese de ambas, que toda a gente vai praticando. Seja no agir mais espontâneo ou distraído, seja na relação mais comprometida ou preocupada.

E não é só. A enquadrar essas denominações, estão os horizontes de ambas. Não há nada de cômico que possa subsistir desenraizado. Sem antecedentes nem consequentes. Ao modo de um corte instantâneo. Não: Tudo no cosmos está *em processo*. De conjunto. Os capítulos já avançados são explícitos. E tudo no espírito está *em processo*. De inter-acção. Tanto quanto podemos deduzir, não há na realidade nada de exclusivamente estanque. O real tem de ser visto como *permuta em actuação*. Quer na esfera do cosmos, quer *a fortiori* na esfera do espírito. *O real é permuta em acção*.

O que acabo de dizer aponta para uma razão-de-ser unitária. Um Sentido *conjugativo*. Este sim global<sup>30</sup>. Último. Omni-englobante. Mas de feição poli-dinâmica. Toda a realidade, à maneira de *multiverso* – de variadíssimos níveis, e tensões – a *conjugar-se* em *Universo*. Só assim se pode entender a criatividade do Sentido como respeitadora e realizadora da identidade de tudo. Na diferença, conciliável, de cada individualidade.

Se o observamos (de modo limitado) na química, e nos casos de simbiose, e o vivemos (de modo tão precário) na sociedade, cabe por certo admitir a possibilidade de a realidade se inscrever – como um ‘todo’ – na linha deste Ideal. Pluralidade em vias de Comum-União. Faz sentido. Tudo no real é inter-acção dinâmica.



A ‘perfeição-ser’ não pode ser entendida como oposta ao devir. Ao invés: é ela mesma *actuação*. Não tem que surpreender. Basta olhar. Todo o finito é composto de ser e não-ser. Mas a ‘Perfeição-ser’ que seja Absoluta Plenitude será, por inerência intrínseca, *Puro Acto*. Exclui, de Si, qualquer hipótese de não-ser. O Seu *Puro Actuar* não pode, formalmente, ser um devir em termos de variação<sup>31</sup>. Com ser Plenitude de Ser, o Acto Puro *actua*: mas o Seu Puro Dinamismo não sofre alteração<sup>32</sup>.

#### 9.4 Real, real: nunca houve nada igual

Mas se todo o real empírico está a ser-*em*-processo, de inter-acção, então tudo nele é processo continuado. Em todo o brotar desta realidade, finita, nunca nada foi igual. Ou tornará a ser. Penso nisto «com temor e tremor»<sup>33</sup>. Em termos de mundividência, andamos acomodados a escalas menores. Ora se o devir é [de ser] criativo, por que haveria de ficar em aspectos parcelares? Se falta ao homem a coragem de olhar, é um problema do homem. Mas não cabe concluir *a priori* que tenha de ser limitação da Dinâmica criativa. Ousemos abordá-lo com largueza.

O devir *como tal*, por que havia ele de ser parcial? Se é *devir*, é dinamismo. E se é dinamismo em alguns aspectos, por que não o seria em todos? A força da Dinâmica criativa leva a pensar que sim. E só não o é pela contingência do material-a-devir. Aqui, a questão da *variabilidade* envolve um outro conceito formal: A efectividade do *acto* é recebida na *possibilidade* do efectuar-devir. Esta distinção e com-posição pode escapar à compreensão vulgar. Mas não é difícil de perceber. E não estou sozinho ao apontá-la.

Quem ousa interrogar(-se) descobre sempre horizontes mais largos. Nem se sabe o que devemos aos ‘nómadas’ do *olhar*. A abordagem holística de R. Sheldrake e de D. Bohm – e a aproximação a ela que estou a gizar – converge (nisto) com o pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983). Ainda que os dois físicos não o soubessem, o filósofo espanhol consolidou o caminho. Os temas que afloramos não se deixam evitar. E se os trilhos mais batidos não são resposta, tem de se procurar fora deles. Mesmo com mais perguntas que respostas, há-de surgir alguma ideia. Se mostrar solidez capaz, teremos (pelo menos) um indício de resposta<sup>34</sup>. Foi assim que em meio das perguntas que levanto me voltei para Zubiri. Ele já por lá andara, e sabe olhar fundo. A sustentação que eu buscava pode andar por aí.

Esta convergência vem a desenhar-se desde há vários capítulos. Tenho estima por linhas de encontro. Quando enriquecedoras. Sem anular distinções indispensáveis e contrastes fecundos. Para ser dinâmico o encontro precisa de ser plural e respeitar as identidades. Vejamos onde, e como, entra tudo isto.

Aristóteles, ao seu tempo (388-322 a. C.), fez um trabalho notabilíssimo de reflexão sobre o real. E «foi um subtilíssimo investigador da natureza» (Francisco Sanches: 1581). Apoiado na experiência da cultura do povo helénico e na estrutura da sua língua. Com esta base, percebe-se que a sua ontologia partisse do singular para o plural, do individual para o comum, do particular para o geral, do concreto para o abstracto, do explícito para o implicado, da substância para os acidentes, do ser para o devir. É compreensível. Foi ele, a seguir a Platão, que ensinou o Ocidente a pensar<sup>35</sup>. No quadro



desta estrutura. Ao ponto de se ter suposto que o formato linguístico do grego (e das línguas indo-europeias) correspondia ao estatuto ontológico da própria realidade. Esta, porém, não se dobra às palavras. E extravasa da mente, e das mentalidades. Quem supõe poder mudar os homens pela lógica, desconhece o peso dos processos reais. E as estruturas de processamento que operam na história. E o peso das respectivas superestruturas.

Se eu sei o que estou a significar com isto? Irá muito além daquilo que eu posso pensar. Há-de haver tanto enovelamento e super-enovelamento, de (níveis de) influências entre-cruzadas, que se torna impraticável descobrir tudo o que aí vai.

E queriam os velhos aristotélicos saber *o que é* a realidade! Em si mesma, até ao fundo. É de temer se tenham iludido, quanto à história da cultura. Tanto como Platão. Foi o demérito deles, e será o de quantos supõem poder definir o real de modo adequado. Quando o entendimento vulgar se torna presumido, resta desmitificá-lo, e reparar os equívocos a que deu origem. Porém há mitos que resistem (muito) a ser reconhecidos como tais<sup>36</sup>.

Aristóteles organiza a sua visão do mundo com base na (noção de) ‘substância’ individual. A esta, diz, compete ser «em si». Entende que a primazia é do *ser*. E o agir, uma consequência. Não se tome isto em sentido temporal: trata-se de prioridade ontológica. Mas foi o bastante para transmitir, séculos fora, a distinção entre ser e agir, e a secundarização deste. Longe da Índia, os gregos seguiam a noção do senso comum: A experiência do homem (por vezes activo, outras inactivo) parecia razão de peso para não reduzir o agir ao ser. O fino entendimento de Heraclito foi excepção. Só depois de assentar essa estratificação<sup>37</sup> – a substância, *sujeito* de perfeição-ser – é que Aristóteles articula, em subsequência, a perfeição-agir. E os acidentes relativos, e o nexa causal. A selectividade formal do ‘modo de ser’, ou *essência*, era primeiro. E determinava tudo o mais. (Mesmo que alguns destes conceitos, no primeiro contacto, não se mostrem transparentes, a continuação do texto irá clarificá-los).

É do indivíduo (já) constituído que a análise de Aristóteles parte. Não teria de ser assim, mas foi. Tomar o vivente como protótipo, é apelativo. A percepção da ‘analogia’ faria o resto. Daí, era fácil estender a (mesma) sistematização a agregados inorgânicos, ou até artificiais. A ideia aristotélica de “realidade” concretiza-se na de “substância”. Como raiz e suporte dos “acidentes”<sup>38</sup>. Também isto marcou toda a cultura ocidental, e a própria ciência.

Porém, o olhar específico das ciências veio alterar radicalmente estas concepções. Obrigando a ver o mundo com outros olhos. E é aqui que Zubiri entra, em cheio. Aceita o desafio de repensar a metafísica. Sem ficar preso a cristalizações desse passado. «Não há nenhum sujeito especial, oculto por trás do sistema». Nenhuma substância. «Não há senão o próprio sistema». «E o que chamamos as várias notas [...] não são inerentes a um sujeito<sup>39</sup> mas, repito, coerentes entre si». São elas, as notas, que constituem (*en ellas está actualizado*) o sistema resultante (*constructo*). «Onde ‘constructo’ significa, não que a uma nota se vão agregando outras, mas que cada nota só é o que é por ser precisa e formalmente das demais e na referência a elas». Em resumo: ‘Notas’ dinâmicas. «Toda a sua razão de ser-nota é ser ‘nota-dê’, justamente ‘das demais’<sup>40</sup>. Todas elas a inter-agirem – sem mais esquema prévio (o conceito de essência) senão o que resulta do próprio processo. Todo o carácter concreto de ser ‘aquela’ dada nota é pois «construído» no próprio ‘dar-se’ da sua

inter-acção conjunta, e só<sup>41</sup>. Para a compreensão metafísica, é uma inversão copernicana. Repare-se:

Todo o devir é um fervilhar de alternativas, sempre diversificado. A energia trocada entre duas partículas sub-atômicas está a variar sempre. E com ela, a posição relativa de dois electrões num átomo, e de dois ou mais átomos numa molécula. Com as consequências que isto tem numa reacção química. E no mundo macrofísico. Na litosfera, e hidrosfera e atmosfera. E no processo genético de um vivente e de toda a biosfera. E daí na psicósfera, e na antroposfera. E no desenvolvimento do planeta, e da galáxia, e do cosmos.

A matemática de Mandelbrot (6.2 s), a curva de Gauss e as leis relativas a simetrias, etc. – tudo isto veio possibilitar novas descobertas no atinente à formação de padrões (e de especificações) no mundo corpóreo. É assim nas ciências *micro*, e é assim nas ciências *macro*. Do mundo do espírito todos sabemos demasiado pouco, para que fosse possível aplicar o paralelismo. Mas, uma vez admitido que o Agir criativo é uno (5.3 \*1), é bem plausível que *um mesmo* Dinamismo presida ao espiritual e ao corpóreo. Vejo-o confirmado no princípio da Inteligibilidade.

Aristóteles, abriu caminho a Aristóteles: o cientista e o filósofo na mesma pessoa. E o Cusano, caminho a Copérnico; e Galileu a Descartes, Newton a Kant, etc.. Há filosofias que são ocasião de melhor ciência, e ciências que requerem outra forma-de-pensar. Científica e filosófica. Os avanços da ciência no século XX não podiam deixar de desafiar para novas filosofias. Zubiri procurou corresponder.

## 9.5 A realidade, processo con-structural

Os padrões que se observam têm de ser explicados. Para Platão e Aristóteles e as tradições filosóficas que os têm seguido, é a *essência* que «dá razão» deles. O modelo ideal-real que con-forma todos os indivíduos concretos, segundo a sua espécie. ‘Sua’, dela essência (antes de ser ‘deles’ indivíduos singulares). Zubiri, ao invés, considera *essência* «o sistema básico e constitutivo» cujas notas «se determinam, se co-determinam mutuamente de uma maneira actual». O ‘sistema’ é a *con-sistência*, e o *conjunto*, de todo o processo. Sendo isto o necessário e suficiente «para que uma realidade substantiva seja o que é», Zubiri conclui: «A realidade, radicalmente e primariamente, não é substancialidade mas estruturalidade» (EDR 35 ss). A efectividade das estruturas é inegável. Dinâmicas todas; cósicas algumas (acessorariamente). Quase parecem afirmações chãs. Mas podem virar do avesso a concepção-base de 25 séculos de metafísica. É um rasgo corajoso. Ainda que não prometa resolver todos os problemas que levanta. Lá iremos, quando for tempo.

«Nenhuma realidade está montada sobre si mesma [*sic*], de modo a entrar *depois* em relação com outras». Zubiri é taxativo. Discorda de qualquer entendimento de matriz ‘substancialista’. «O ferro, e qualquer outra realidade do cosmos [...] são realidades, mas intrinsecamente ‘respectivas’». Quer dizer: «Não se trata de ‘relações’, não: É cada realidade que, intrínseca e formalmente, é em si mesma, *in re*, ‘respectiva’» (p. 25)<sup>42</sup>. *In re*: naquilo que lhe é próprio. Se olho uma nota, «tal como ela está num sistema determinado» (p. 35 s), cada uma só é plenamente aquilo que é se em

conexão com as outras. (Eu [J.O.B.], tenho de anotar: Se fora possível saber o que cada qual é *em si*). Zubiri avança. É a isto que chama «respectividade». A qual, segundo ele, não se pode dizer nem substancialista, nem fenomenista. «O que cada coisa é, é-o constitutivamente em função das demais».

A sua é uma metafísica da respectividade, substantiva. Isto é: «As coisas reais são antes de mais sistemas de notas» (p. 55 s). Temos pois que a respectividade «não é um momento conceptual»<sup>43</sup>. Existe relação física: Zubiri diz assim. Talvez por atender à [inter-]«conexão intrínseca e formal». Entenda-se a vertente ‘objectiva’ e a vertente ‘interpretativa’ do real<sup>44</sup>. «Nenhuma nota é o que é senão enquanto relativa às outras, nenhuma coisa produz efeitos senão enquanto voltada para as outras (58 s).

E ocorre-me que ‘respectivo’ não significa apenas “o que diz respeito a”. Tem mais a ver com *re-spicere* (olhar), e com *spēculum* (espelho). É assim que ‘espelhar’ e ‘re-espelhar’ são menções que é preciso *ouvir* no (recorte objectivo do) vocábulo de Zubiri. Este fervilhar de efeitos, revela ordem (gr. *táxis*<sup>45</sup>). Ordem dinâmica: em estruturamento, activo. Não é uma *táxis* imposta de fora. «A realidade não é substância, ‘sujeito’; [...] não está composta de substâncias, mas de estruturas» (p. 65). Reais, dinâmicas.

Porém não cabe entendê-lo a nível de elementos apenas *cósmicos*. O uso corrente de um termo como ‘estrutura’ não ajuda. São estruturas – e Zubiri frisa expressamente: estruturas físicas – mas enquanto inter-acções (p. 58 s). O que conta aí não é o fisicismo das partes (componentes materiais). Não se trata sequer de algo de extrínseco: «Cada coisa está constituída – em respectividade externa com as outras, e em respectividade interna consigo própria»<sup>46</sup>. Porque nenhuma coisa é um acoplamento ou uma conexão externa de notas, é sim uma *estrutura*. «Algo de intrínseco» (p. 58). Boa razão para admitir um conceito mais dinâmico, e actual: o de *essência-em-devir*. Requer alguma atenção, mas não é difícil.

«Estrutura é a actualidade [carácter de acto] da unidade primária num sistema constructo de notas» (p. 37). Olhe-se um vivente: O que é ele primariamente senão uma unidade estruturante? Todos os seus componentes vão sendo renovados, mas a estrutura não só se mantém a mesma formalmente como resulta do processo – e preside a ele. A meu ver, merece atenção o significado filosófico de *feedback*. Circularidade-a-devir.

O todo (‘estruturas físicas’) é químico-genético: certo. Mas a estruturalidade *não* se esgota na inter-acção física. É uma distinção que reputo indispensável<sup>47</sup>. Faltou a R. Sheldrake e D. Bohm. E falta em muitos ajuizamentos vulgares, superficialmente materialistas. Zubiri, como Aristóteles, inspira-se no modelo do vivente. E ambos alargam esta chave de compreensão aos não-viventes. «A realidade é constitutivamente estrutura, não é constitutivamente substância» (p. 39).

Acho que também aqui – para se entender o significado correcto de ‘estrutura’ – convém lembrar o verbo latino *struere* (dispor, ordenar, *construir*) que lhe está na raiz. Tendo em atenção que: 1) o substantivo em apreço deriva do participio futuro do verbo, activo: o que vai (ou há-de) dispor, ordenar, estruturar; 2) a acção destes verbos pode depender de um agente (sujeito) extrínseco, ou exprimir um significado reflexo. Se houver as condições necessárias e suficientes, o vivente está a ordenar-se (organizar-se, estruturar-se) por si. E o conjunto dos viventes. E a evolução do planeta, da geologia, do clima, da evolução biológica. Logo, também do sistema planetário, e galáctico, e cósmico. Tudo isto, já vimos, no quadro da contingência inerente ao finito. Muita gente o podia saber muito antes de Zubiri.

Repito: A ideia de um Criador ao modo “artesanal” é uma noção primitiva. De causação, em termos de agente cósico. O Criador, oleiro a moldar um dado(?) barro. Hoje graças à ciência, a compreensão do cosmos tornou-se mais elaborada. Mas ainda insuficiente. A suposição de um *material* enfiado, por força de uma heteronomia externa<sup>48</sup>, numa *fôrma* ( $\delta$ , fechado) prévia e invariável, deixou de ter cabimento. Era isto a essência na concepção platónica e aristotélica. Na mundividência em que entrámos, essa ideia de matéria “puxada por cordelinhos” (ocultos) caducou. A realidade *acontece* como respectividade em processo. A auto-estruturação é *constitutiva*.

Percebe-se que há aí problemas pendentes. Mas a reflexão de Zubiri mostra pertinência. E revela capacidade de interpretar filosoficamente a ‘realidade’ de modo mais compatível com a compreensão proposta pela ciência<sup>49</sup>. É gratificante ter a possibilidade de o anotar. Importa que os nómadas do *olhar* não se cansem, nem abduquem, de ver mais. Embora não se saiba para onde apontam. O que é decisivo aí não é o caducado. E nem o caduco. O nosso percurso tem destacado algumas pistas. O mérito é dos que ousaram aperceber-se delas: eu apenas afloro alguns dos seus passos (mais visíveis). Por agora, ainda são ‘de fronteira’. Pistas que se anunciam ricas de promessas, e desafios.

É assim que o *mais* se desenvolve. A ‘estruturação’ do porvir é uma *dinâmica* aberta<sup>50</sup>. Assim haja a coragem de o reconhecer. Concepções estáticas, fragmentárias, não-respectivas, não-participativas – perdem a possibilidade de um *verdadeiro* futuro. A força ontológica do *mais* é inconfundível com as deficiências do menos.

## Notas

<sup>1</sup> Entre nós, era o seiscentismo. E de Espanha soprava o gongorismo. Uma ilusão nunca vem só.

<sup>2</sup> Um nome expressivo. Li alguma vez que deriva do árabe *Sákhara*: o deserto.

<sup>3</sup> Se não fora a expulsão dos judeus, este país teria sido outro? Talvez. Foi uma encruzilhada da nossa história. Ou os portugueses despertavam, e aprendiam a fazer pela vida, ou desapareciam. Nunca o sonho de uma “terra da promessa” estivera tão perto, e ficou tão longe. De uns, e de outros.

<sup>4</sup> Pregadores católicos atribuíram o terramoto a religião de menos; comentadores protestantes, a catolicismo de mais... Projecções! De um lado e do outro, concepções deploráveis sobre as iras de Deus.

<sup>5</sup> A esta inquietação dediquei a reflexão que fiz no volume *A Pergunta de Job. O homem e o mistério do mal* (PJOB), que os dois autores escrevemos.

<sup>6</sup> O plural “culturas” é aqui propositado. A globalização em curso, tendencialmente ‘unidimensional’, não só está a ameaçar os direitos dos outros povos como é também um empobrecimento da história. O multiculturalismo é tão preciso como a biodiversidade. Esta, é indispensável para a sobrevivência do homem, e das outras espécies; e aquele, para a sobrevivência do humano. É impressionante o número de línguas, de saberes e memórias culturais que estão hoje a desaparecer aceleradamente. E não é o número que conta aí: é a qualidade – única talvez – que se perde.

<sup>7</sup> Porém, ao contrário da ideia vulgar, a história propriamente não tem a ver com o fluir do tempo. Não é mera transição quantitativa. É dinamismo qualitativo. Construção de *humanidade*. Também não é apenas progresso económico, e biológico, e civilizacional. Uma “cultura” que veja só isso, é vazia. A história «no es jamás una prolongación de la evolución». «O passado vai-nos legando um sistema de possibilidades que constituem o presente individual [...] e as estruturas sociais para o futuro. É iluminação[,] e obtenção[,] de possibilidades. É nisto que consiste formalmente a história». Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (EDR), Madrid, Alianza Editorial, <sup>2</sup>1995, p. 268 s.

<sup>8</sup> «Os homens e a sociedade que formam, e a que eu pertenço, são algo que me força, me *insta* a tomar certas atitudes, a executar certas ações, e que por sua vez me oferece um sistema de *recursos* para poder executar estas ações e constituir – a figura do ser da minha realidade substantiva». Id., *ibid.*, p. 258.

<sup>9</sup> Idem. Sublinhados de origem. E explica de seguida, como quem reflectiu sobre Hegel: As intervenções que têm dimensão na história relevam de outro nível que não o das opções pessoais. «En este sentido, la historia es despersonalizada» (p. 272 s).

<sup>10</sup> É uma problemática que não se deixa resolver ao de leve. Aflori no tema no ensaio *A verdade como via dialógica. Questões de entendimento e de práxis*, “Estudos Teológicos”, 13 (2009), pp. 97-216: ou UVM, sobretudo pp. 264-275. Certezas curtas, são de ilusão. «Graça barata» (D. Bonhoeffer). Ou, talvez, sem graça: Quanto mais míopes, mais convencidos ficamos. Tem feito muita falta a coragem de estranhar as cegueiras – e a ignorância – da alienação e da irresponsabilidade. No mínimo é inconsciência (e erro) supor que é possível definir o que é *sim* e o que é *não*, à base de acomodações. Para quem *pensa*, esse género de cedências (pseudo-pluralistas) só pode ser suspeito. Se não passa de relativismo, mais ou menos populista, interessado!, que é que pode oferecer de válido? Quando a vacuidade se torna referência, que mais cabe dizer? Pluralismo – de *quê?* E *para* quê? A cultura *light* convém a quem a serve. A cada sistema os seus *apparatchiks*. É claro que a sua é uma “realidade” acomodatória. Lá têm a recompensa (cfr. Mat. 6, 2), e bastam-se com ela. É a lei de Murphy. Quem supôs que o princípio da entropia só conta em física, viu pouco.

É indispensável ter a percepção do que *são* os princípios e valores essenciais, e do que redunda no inverso deles. Das intransigências (tantas delas absurdas) do passado, derivou-se para as inconseqüências (tão desarticuladas quanto absurdas) do presente. Há auto-demissões, para as quais não se vê justificação possível. E o mais inquietante é nem se tratar (só) de casos ocasionais. Tornou-se uma atmosfera, geral. Praticada normalmente, e recebida como legítimável. Há meio-século chamavam-lhe “culto da personalidade”. Agora é só ‘culto da figura’. Não guardo boa imagem do que aí vai. São demissões que vão custar muito caro. Já se começa a ver. A nível de civismo, e de família. A nível moral. E escolar. E económico-financeiro. E político. Numa sociedade cujo ambiente geral se degrada, como é que vai erguer-se o futuro? Antes de ser moral, a questão é cultural. Antes de ser religiosa, respeita à sociedade civil como um todo. E se esta não tem noção disso, tanto pior para todos. Eis o ponto – e a pendência.

<sup>11</sup> Já referi isto. Mas se parecer complicado, lembro que cada um pode fazer por si esta experiência. No mais simples do quotidiano. Seja acerca de um *fait divers*, situação laboral, evento político, variação económica, caso desportivo, etc.. É vulgar ouvirmos jornalistas a reportarem sobre uma mesma ocorrência, pública. De modo tão díspar que (à parte os nomes) se tem a impressão de estarmos perante notícias sobre factos distintos. Pode haver um fundo de coincidência comum, mas às vezes nem esse ressalta claramente. Já me tenho divertido a reparar nisto. E não cabe diminuir tais divergências como se fossem de atribuir sem mais a parcialidades várias.

<sup>12</sup> Há textualidades do passado que hoje têm de primar por compreensão mais apurada. Como neste caso.

<sup>13</sup> As criações dos grandes artistas bebem com frequência na inspiração do povo. No teatro, na literatura, no cinema, nas artes plásticas. E na música, e na pintura, na religião. Para o homem de todos os tempos, e em qualquer povo. Quando fecundas, as superestruturas da cultura (erudita) retomam a inspiração que promana das riquezas de fundo. As tragédias gregas abordam questões que ainda hoje o são. São áreas essenciais para ajuizar com perspectiva sólida. E não só em termos de realidade histórica como também de arqueologia antropológica. Tem-se procedido como se fosse possível tocar a alma do povo com umas “colagens” mais ou menos improvisadas sobre a rama de modas fugazes. Em tempos de esvaziamento (post-moderno), cultiva-se a superficialidade! É ilusão. E perda de tempo. É por isso que, verniz após verniz, nada de fôlego subsiste. Como é notório a respeito da definição de um projecto (de identidade) nacional. “Portugal pode vir a ser [isto ou aquilo]”... Já satura esta modorra, da banalidade quotidiana. Lá *poder*, talvez pudesse. Mas onde está a reflexão sólida e a motivação interior e a organização dos meios para isso? É assim na sociedade civil. E na esfera da religião. E mais, quando se alude à formação cultural – do humano, e do propriamente religioso. Quem tem ideia clara das respostas que *faltam* no tempo de hoje? E quem (se) interroga sobre o modo, inadiável, de chegar a elas? Há termos que se gastam sem se chegar a definir o que haviam de significar.

<sup>14</sup> De comas: Porque sem a acção do Sol, e da Lua, da galáxia, e de todo o cosmos, não caberia falar da atmosfera terrestre como um todo. Nunca será possível avaliar de todos esses factores de influência. Mas não é por isso que ela pode ser excluída.

<sup>15</sup> Se pudesse comparar a visão do mundo que tinha aos 15 anos, ou 30, ou mesmo 50... com a que vou tendo hoje, havia de lamentar a minguagem de então. A dinâmica dos tempos obriga a crescer. Apesar de – e pelo desafio de – todas as ambivalências inerentes. Não o compreender assim, é ficar preso de anacronismos.

<sup>16</sup> É uma questão séria, e preocupante. Por aquilo que o leitor já viu da minha escrita, pode saber que não me ponho a seriar alusões para fazer literatura.

<sup>17</sup> Conjunto este que Marx entendia como expressão da classe capitalista, em ordem a continuar a manter sob a sua dominação as classes exploradas. Os estudiosos das ideologias ao longo do séc. XX souberam alargar a sociologia de Marx a este respeito. Não há mundividência que não seja ideologicamente marcada. Não há nenhuma classe social que seja imune às influências e condicionamentos histórico-sociais.

<sup>18</sup> Não é aplicável só ao contexto da exploração dos trabalhadores que Marx denunciava no seu tempo.

<sup>19</sup> Por certo que o leitor se apercebe da dificuldade que há em (tentar) dizê-lo.

<sup>20</sup> É a força das teias simbólicas. Mais do que o hábito, o que faz o 'monge' é a habituação. Como toda a gente pode ver.

<sup>21</sup> Acaso milhares deles se ocupassem do mesmo problema; e aquele leu (ou ocorreu-lhe), tempo antes, uma ideia em que nunca mais pensou. Talvez outros estivessem perto de uma solução. Mas para eles a chispa não fulgiu.

<sup>22</sup> Não se esqueça o princípio de Heisenberg (cp. Cap. 4, nota 10).

<sup>23</sup> Não se entende como é que, na perspectiva de muita gente de cuja inteligência não cabe duvidar, parece tão fácil conviver com esse jeito de abandonar a meio-caminho questões de fundo.

<sup>24</sup> Estou a referir-me à *inteligibilidade* de tudo isso. Que é inegável. Já o terei dito: Se algum cientista pudesse contradizer a inteligibilidade do seu objecto de estudo, negava-se a si mesmo como cientista.

<sup>25</sup> Não tenho de polemizar com ninguém. Alinhei estas razões apenas para destacar que a explicação tem de ser outra que não o que chamei a 'lógica de pirilampo'. Porque é frequente lerem-se expressões dessa lógica peregrina até da parte de cientistas de renome, tínhamos de o considerar no texto.

<sup>26</sup> Dizer "metafísica... empírica", é obviamente uma contradição.

<sup>27</sup> De uma ideia muito arrojada, Richard Feynmann desenvolveu «uma teoria quântica completa do electrão: a electrodinâmica quântica (QED). Esta foi verificada depois com um erro experimental de um em dez mil milhões [10<sup>-10</sup>], que a tornava uma das teorias mais exactas de todos os tempos» M. Kaku, ob. cit., p. 282.

<sup>28</sup> Se as variações de campo, ou partículas sub-atómicas, fossem à maneira de super-inteligências, eram capazes de se divertir, a prever o que vai decidir o experimentador.

<sup>29</sup> Nem todas as hipóteses podem ser tidas por formuláveis. Há propostas (soluções?), sobretudo em física quântica, que carecem de apuramento crítico a respeito destes problemas de base.

<sup>30</sup> O que se usa chamar "globalização" está muito longe. E é ambíguo. Não condiz com a acepção a que me reporto no texto.

<sup>31</sup> Digo «formalmente»: isto é, considerando o significado mais estrito que possa caber em 'Acto-Perfeição-Plenitude', 'Acto-Ser-Dinamismo-Absoluto'. Não cabe na finitude nada que possa comparar-se a essa Absoluta Plenitude de Perfeição. São conceitos de que, em rigor, nenhum finito pode ter a mínima noção. Esta foi a sabedoria da teologia (pelá) negativa. Dos neoplatónicos, a Tomás de Aquino, Nicolau de Cusa, etc. Seja o que for que a linguagem finita afirma a respeito do Absoluto, terá sempre de atender a uma inadequação absoluta. Foi esta linha de abordagem que presidiu ao nosso livro anterior *O Deus que não temos* (Lisboa, Bizâncio, 2008).

<sup>32</sup> Não há nada da experiência que possa servir-nos de "imagem" ou comparação da Perfeição Absoluta.

<sup>33</sup> É uma expressão do Salmo 55, 6.

<sup>34</sup> Embora a humildade socrática aconselhe a não presumir demasiado. E sobretudo em questões de fundo.

<sup>35</sup> Nem sempre o seu mérito foi reconhecido. Contingências da história cultural. Ao reforçar assim a conviência das culturas, marcou as mundividências de milénios. Na Europa e no mundo. Poucos meses antes de escrever este capítulo, pasmei ao ouvir um "endoutrinamento" transmitido pela rádio de Teheran. Mera casualidade: procurava notícias na madrugada e saiu isto, em língua acessível. Pasmei da familiaridade, é o termo!, do método de exposição. Reconheci claramente o rigor escolástico do tratamento do tema. Como o dos grandes mestres (medievais) durante o meu tempo de estudante. A cultura grega, de Platão, Aristóteles, etc., irradiou para leste e para oeste. Graças ao famoso "Estudo Geral" que foi a Bagdad islâmica desde o séc. VII: com a participação de cristãos e judeus. Pasmei (e em vários sentidos) por ouvir tão vivo ainda hoje o mesmo rigor expositivo.

<sup>36</sup> Isto vale também na área do saber científico. Em qualquer âmbito, a incapacidade para estabelecer padrões de comparação não ajuda a ninguém. Foi isso que sempre levou a atribuir aos povos de usos, línguas e culturas de padrão diferente a condição de "barbárie". E a estranheza, foi traduzida em rejeição. Não foram só os gregos. Somos todos afinal. A respeito dos outros. E da barreira do "outro", ao repúdio do "demais", ou à (auto-)conotação "de ser mais", o passo é muito curto. A semântica das línguas é como é. E se além dela faltar horizonte e rasgo, seja qual for a camisola ou o pedestal, a visão será fatalmente estreita. Aferir por esta regra a vitalidade das culturas e os ritmos da história, havia de ser um estudo muito esclarecedor.

<sup>37</sup> Que é bem menos elementar do que este resumo. Não cuido de fazer uma explanação completa, mas de prosseguir o meu objectivo.

<sup>38</sup> John Locke (1632-1704) ainda lhe faz eco: Substância é o substrato das qualidades sensíveis (das coisas).

<sup>39</sup> Linhas depois, escreve: «Substâncias há muitas, em número imenso num organismo». «Não se trata de o vivente ser uma substância; o ser vivente é uma estrutura» (*Estructura dinámica de la realidad*, 37). É de notar que Zubiri fala de substância na acepção vulgar; e Aristóteles, na acepção metafísica tradicional (que resumi no texto). Um ente (um leão, uma pedra, um figo, um bocado de pão) é uma substância. São pois duas noções diferentes.

<sup>40</sup> X. Zubiri, ob. cit. (*EDR*) 36 s. Optei por multiplicar as citações: pareceu-me a solução mais prática para não dilatar muito este trato do nosso percurso – como seria inevitável se as substituísse por comentários meus. O tema dava para vários capítulos, e o meu objectivo não permite esse alargamento.

<sup>41</sup> É uma linha temática muito de Zubiri: «Toda [a] coisa real abre a partir de si mesma um *campo de realidade*». «O campo de realidade, de modo diferente do que chamamos campo perceptivo, está aberto em e por si mesmo; é ilimitado em e por si mesmo». «O campo determina a realidade de cada coisa como realidade 'entre' outras. O 'entre' está fundado na campalidade e não ao invés. [...] Não há campo porque haja umas coisas entre outras, mas ao contrário: umas coisas estão entre outras só porque todas e cada uma delas estão no campo» X. Zubiri, *Inteligencia y Logos* (IL), Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 14, 26, 34.

<sup>42</sup> Por vezes é ainda mais taxativo: «Na sua própria constituição [qualquer realidade] é função das demais». A respectividade «não é formalmente relação. Antes de mais, porque toda a relação supõe [cor]relatos. E aqui não temos [cor]relatos, por ser cada coisa função das demais» (p. 56). O volume *EDR* faz parte da edição das obras de Zubiri, promovida pela Fundação homônima, e reproduz um curso de 11 lições dadas pelo filósofo no final de 1968 em Madrid. Os editores optaram por manter no texto a marca da oralidade da exposição. O que, pesem embora as redundâncias, lhe aumenta a expressividade. A propósito deste estilo de comunicativa singeleza, recorde uma conferência do Prof. Nemesio G. Caminero, um dos meus professores mais apreciados na Univ. Gregoriana. Roma, circunstância solene, organização oficial da representação espanhola, presença de embaixadores, alguns cardeais, inúmeros convidados protocolares, e ouvintes como eu. O orador, com o brilhantismo que lhe admirava nas aulas, mas agora a condizer com a solenidade, ia apresentando a primeira das 5 partes em que anunciara o tema. Que era precisamente sobre Zubiri. A noite prometia. O maço de folhas à sua frente impressionava. E a hora de jantar acelerava. De repente fez uma pausa, apontou para os maços de folhas que tinha diante, e comentou: *Pero es mucha metralla!* Anunciou que ia resumir as páginas finais – dessa primeira parte. E em 7-8 minutos estávamos a aplaudir e a cumprimentá-lo. Além do muito saber, a sabedoria e lhanza da simplicidade. Grande lição.

<sup>43</sup> Não se trata de eu formar o conceito de uma coisa, e depois o de outra, e a seguir formar o conceito da relação de uma coisa à outra.

<sup>44</sup> Seja ou não com pertinência (não vou deter-me nisto), faz-me lembrar o chamado paralelismo psico-físico que se aponta em Espinosa. “Psíquico” (= do espírito): interpretativo; e “físico” (= corpóreo). Foi um dizer epocal. Entendível no passado: ao tempo em que “psíquico” era, nas nossas línguas, sinónimo de ‘espíritual’. Deixou de ser.

<sup>45</sup> Zubiri reage ao termo quando expressão de uma ideia directriz – ou “essência” (sentido aristotélico) pré-determinada. Mas não o pode recusar enquanto efeito (derivado) da inter-acção estrutural. É que os critérios de classificação (a *taxonomia*) revelam que a ordem objectiva é realmente mais que um ‘conceito’ da mente.

<sup>46</sup> Poderia pensar-se que vai nisto alguma versão da leibniziana «harmonia pré-estabelecida» (8.2), mas não é isso. O próprio Zubiri faz a distinção: «Não se trata de uma *possibilitas* [já ‘dada’: segundo o panlogismo racionalista] no sentido de Leibniz [...]. Trata-se sim de que haja na realidade factores justamente capazes de produzir outra realidade – a qual, enquanto não está produzida, é um ente potencial». A azinheira que ainda não existe, é um ente (só) ‘em potência’ em relação à bolota (*EDR* 44). Retomo o exemplo, e não é só em eco a Zubiri. O meu primeiro professor de filosofia também o invocava. Não vem só por isso a menção ao Dr. Esteves de Aguiar. Era um homem bondoso, que sabia muito mais do que podia ensinar(-nos). Lembro-o com consideração.

<sup>47</sup> E Zubiri também destaca: «Seria um erro ingente pensar que as estruturas transcendentais do ser dependam só da estrutura dos electrões ou da matéria inanimada. Estamos sempre inclinados a supor que, quem alude ao amor ou às pessoas está a falar de umas coisas antropomórficas e metafóricas quando o que conta são os campos electromagnéticos e os electrões. Mas por quê? Será que aquelas outras coisas [*sic*] não são realidades? Será que o dinamismo não tem efectivamente uma estrutura que afecta de maneira diferente, que se aplica de maneira analógica [...]? A estrutura dinâmica do movimento local, a estrutura dinâmica dos fenómenos físicos não é o mesmo que a estrutura dinâmica de um ser vivo, de uma pessoa, e muito menos de todo o conjunto da história e da sociedade humana» (*EDR* 64). Um texto claro.

<sup>48</sup> Ainda que sob invocação de um Criador Transcendente, ignorava toda a Consistência – intrínseca – que lhe advém, igualmente da Imanência de Deus. Também na história das religiões há rotinas que se estruturam ao modo de córregos (6.1). Entre outras razões, sociológicas, morais, etc., também por acomodamentos históricos das suas teologias. A realidade histórica das religiões como transparece das tradições de cada uma, também é fruto disto. Como tudo o mais na tradição dos povos. Temo-lo anotado desde o início do capítulo.

<sup>49</sup> Pela ciência como tal: e não por teorias (de cientistas) que ainda carecem da devida comprovação.

<sup>50</sup> Se o afã de repetir o passado – ou o medo de ir além das ideias-feitas – não imobilizar as gerações a seguir. De ilusões de aparência, já houve demais.



## CAPÍTULO 10

### NÍVEIS DE REALIDADE

«*Se as coisas actuam como actuam,  
é porque são como são.*»

Xavier Zubiri

Acabo de confessar, uma página acima, a força ontológica do *mais*. Mas há que entender o que isto pode, ou não pode, significar. Nem todos os reflexos do real (se o são) se revelam realmente válidos. E não são todos igualmente *reais*. Parece estranho? Já nos distanciámos das simplificações do coisismo e do subjectivismo (9.2). Tem de prestar-se atenção às implicações da, diversa, densidade do real. É típico dos míopes (quem o não é?) supor que o real é *como* nós o vemos. Mas é ignorar a atitude crítica e a reflexão já feita.

A dinâmica da história (9.1) não se desenvolve num sentido só. E nem de modo constante. São impulsos multi-factoriais. E ambi-valentes. O movimento da história, *grosso modo*, pode sugerir a ideia de espiral. Com variações de escala. Fases de aceleração ou desaceleração. E de ressonância ou desfazamento. Mandelbrot deu por isso. É admissível que, atingida certa alteração crítica, se instaure um salto qualitativo. Que será positivo ou não. Vimo-lo nos capítulos iniciais. Isso de “essências” necessárias e imutáveis, à maneira estrita de Platão ou Aristóteles, é uma interpretação. Quem a pode garantir?

Importa dar atenção à actual tendência para o *evanescer* valoral (9.2). Será sempre imprescindível apurar a clareza de discernimento e promover a *qualidade* do humano<sup>1</sup>. O que mais conta aí não é que a hegemonia ocidental possa estar a ceder. Conta sim a *qualidade* da linha cultural em que vamos. Todos os que ‘somos a história’ fazemos parte do movimento de uma curva qualitativa. Se o fôlego económico é importante, como não o seria a problemática da vitalidade cultural! A questão torna-se mais séria do que a da coerência com uma religião. Ou da coerência de cada religião. Porque a qualidade *de fundo* é mais abarcante. Há muita gente que parece não ver o que está em causa.

Dir-se-á que dramatizo. Mas vai nisso a condição do homem, agora e sempre: Em relação à história, não cabe um olhar indiferente. Uma atitude neutra lesa o humano. E redundante em falta de solidariedade com os marginalizados da história. Não há o direito de os enfiar debaixo do tapete. A hipótese (ou desiderato?) de uma elite de super-privilegiados de um lado, e uma imensa maioria em condições hipodegradadas



do outro, abandonada à sua sorte – cultural, ecológica, económica, sanitária e, sei lá, criminal – é um modelo sub-humano absurdo. Um mundo de condomínios fechados e outro de favelas... é a comprovação do falhanço intelectual e moral das supostas “elites”. O fosso entre ricos e pobres não cessa de aumentar. Deu nisto a revolta planetária de 1968. E por cá, a revolução dos cravos de 1974. Porque não se trata de efabulação catastrofista mas de uma prática corrente não vejo razão para um optimismo balofo, ou *naïf*. Ainda que uma minoria cultural subsista desperta.

Inconsciência e alienação, costumam ir de par. As ideologias dominantes teimam em promover cegueiras. É lição da filosofia da história (social). Quando se tomará consciência disto? Tento não me convencer que a hominidade vá cair em falência tão rotunda. Mas a questão, quer filosófica quer sócio-biológica, não se resolve pelo elitismo ou pelo egoísmo. Tem sido uma questão *diminuída*. Apesar das portentosas tecnologias ao dispor do homem, que realidade (histórica) se tem vindo a construir? Ou os homens reagem à *desertização*, globalizada, que varre o nosso mundo – ou pouco ficará para os que não ousarem um Futuro *humano*. A esperança não se improvisa.

A força ontológica do *mais*. Que *pode* isto afinal dizer? E que é que não pode? É no concreto que a pergunta se mostra mais árdua. As proclamações *mais* soantes tornam-se ou as *mais* balofas ou as *mais* arriscadas. Sem sentido crítico, num ápice darão cobertura à opressão *mais* anti-humana. Nem a recente crise financeira mundial fez mudar as raízes do sistema neocapitalista. A “realidade” como convém a uns, *não* é a realidade, sem *mais*. A história tem servido para configurar e impor as versões de “realidade” que interessam a algum poder. Vai havendo uma ciência da história, mas ainda não sabemos humanizá-la, e universalizá-la, como necessário. Sobre isto, não cabe ser ingénuo. Na *phüsis* como na sociedade, as possibilidades inter-estruturais são ambi-valentes. As páginas precedentes não dispensam a reflexão em que estamos postos. Quais são os níveis de realidade que importam? E o que é realmente-*mais*?

### 10.1 Desafios de um olhar diferente

«O que constitui o cosmos é a respectividade». «Nada é realidade a não ser no seu carácter constitutivamente respectivo a todas as outras realidades, à realidade das notas, e a todas as realidades que há no Universo» (*EDR* 56 ss). Já vimos o tipo de abordagem, fisicista, de Sheldrake. Agora, pela análise de Zubiri, descobrimos outra solidez filosófica. E será ela suficiente? «Aquilo a que chamamos coisas, cada uma delas, é um fragmento (no sentido *mais* estrito do vocábulo) do Universo»<sup>2</sup>. «O Universo *primo et per se* é um sistema de conexões». Zubiri acha pretensioso o latim escolástico do inciso, mas não o recusa. E é um termo forte. «O cosmos, pelo menos o cosmos físico, está constituído antes de *mais* e acima de tudo por um sistema de conexões que tem uma certa substantividade em si mesmo. E é isto, por exemplo, o que em física se chama um *campo*». Seja, *v. g.*, um campo electromagnético. *Primo et per se* [em primeiro lugar e por si mesmo], o cosmos é um campo. Zubiri a falar<sup>3</sup>.

«E assim[,] o que chamamos coisas são simplesmente pontos de aplicação deste campo. [...] Realmente, as coisas seriam como os nós de uma rede, porém a realidade primária seriam os fios dessa rede e a estrutura filamentosa dela». A esses nós de inter-acção em rede, chamamos coisas. Mas, para Zubiri, a inter-acção deriva da rede – de

energia – não das coisas (9.4 s). «É justamente a concepção oposta à de Aristóteles». «O primeiro e fundamental é o sistema de conexões, isto é, o campo; e as coisas, em segundo lugar, são o ponto de aplicação do campo» (EDR 51 s). Tem muito interesse que Zubiri o aborde por este modo. É a noção de campo que conhecemos da física? É pelo menos isso. É só a noção de campo conhecida da física? Temos vindo a mostrar que não.

Por muito que toda a gente julgue saber o que é isto de realidade, não é assim tão linear. Olhe-se a epígrafe acima<sup>4</sup>. Parece tão vulgar como um dito do Sr. de La Palisse. Mas não é. E que fosse: Se desafia a olhar melhor, devo interrogá-la. Tal como está<sup>5</sup>, tínhamos de estranhar. No seu teor facial, não traz novidade: Por serem como são é que os entes agem como agem. É um velho aforismo: O agir segue o ser – *āgere sequitur esse*. Que Zubiri parece também enunciar. Mas será que sim? Trata-se de uma indicação de interesse ontológico: Se não é possível entrar directo na metafísica, pode todavia ser viável chegar a ela por força das implicações do incontornável<sup>6</sup>. Como regra metodológica, é um princípio com provas dadas<sup>7</sup>. Era de esperar que Zubiri, por se distanciar de Aristóteles (9.4), invertesse a sequência: “Porque a realidade actua como actua, é que ela é como é”. Por agir como age, vai sendo como se mostra.

E não são questões de palavras. O problema é de percepção ontológica. A Escola sempre soubera: “O modo de agir exprime o modo de ser”. Mas Zubiri, e outros, entende ao invés: “É por inter-agir (com tudo o mais), por ser *‘respectiva’*, que a realidade se torna o que é”. E o caso é que esta outra formulação traduz (vemo-lo desde 7.4) uma compreensão mais consentânea com o que propõe a visão científica. Tantas vezes Zubiri frisa que o próprio da realidade é «dar de si», que a articulação da epígrafe se torna uma tese. Para os de um prisma, e para os do outro. «A realidade é dinâmica e activa por si mesma e não em virtude de potências que emergem dela» (EDR 65). É fácil, mesmo sem treino filosófico, dar pela dissonância. É uma outra compreensão. E uma interpelação.

Diz ele: «A potência, [gr.] *dýnamis*, não é alguma coisa que *brota* da realidade: ‘é’ a própria *constituição* da realidade enquanto realidade». Cá está: Irredutível a Aristóteles. Em vez de constituição (termo literal), estive a ponto de grafar: ‘o constituir-se da realidade’. Enquanto tal. E confirma logo: «Toda a realidade é activa em e por si mesma[,] precisa e formalmente por ser real». A *dünamis*, o carácter activo, é propriedade intrínseca, constitutiva, da realidade. É aquilo mesmo em que consiste a realidade; e não algo de derivado, adicionado, ou distinto dela. «É a própria realidade enquanto real, pura e simplesmente» (p. 61). Mas ‘dá de si’ porque é – ou é porque dá de si? Ora bem: As estruturas que se *conjugam* – e na sua respectividade conjunta *dão* ‘de si’ – elas é que *são* a realidade. No que tem de mais próprio: o seu *dever*. Como antecipei (9.5): A *efectividade*, *construturante*, inverte o rumo da metafísica. É por isto que eu esperava ver Zubiri a reverter o aforismo. A dizer, na linha da proposta que é a sua: *Esse sequitur āgere*, o ser segue o agir. Mas não é isto que ele faz. E trata-se de uma constante na sua escrita.

Segundo ele, a concepção tradicional é que «não é tão óbvia». «Do que cumpre falar é de *realitas in essendo*. Primeiro é a *realitas*, e o *esse* [= ser] é precisamente o seu acto segundo» (pp. 24, 27). Fundamental, é a realidade – que é activa por si mesma. Recorde-se o exemplo do vivente (9.5). A perfeição-ser, é já expressão da ‘realidade’. No entender de Zubiri, o *real* é mais básico que o *ser*.

O real não é um predicado (um adjetivo) aposto ao substantivo ‘ser’ (latim: *ēsse*). Temos pois uma revolução copernicana: na maneira de ver e aceitar o real. É isto, antes de mais, que ressalta da epígrafe. Vale, pelo menos, como desafio a pensar mais por dentro.

Zubiri toma com frequência o significado do coloquial: «dar de si». Mas na aceção activa de cada um dos termos. O que permite relevar o pensar zubiriano acerca do real. «Há que partir [...] da essencial e constitutiva respectividade em que estão todas as realidades do Universo». A respectividade *não* decorre *do* modo de ser ‘realidade’ mas, ao invés (cá está!), «é formalmente constitutiva dele. Estas estruturas, e as notas estruturais que as compõem, são activas por si próprias». O seu tom, repetitivo, visa ser didáctico. «Não é que a realidade seja actividade»<sup>8</sup>. E explícita, mais directo: «A realidade é activa por si mesma» (EDR 126). Ora o que se lê na epígrafe parece ao arrepio disto. Como entendê-lo? Comecei por chamar-lhe ‘dissonância’. Como na música<sup>9</sup>. Seria ingénuo da nossa parte supor o filósofo a desatender uma das suas intuições mais significativas<sup>10</sup>.

*Realidade*, segundo ele, é a auto-estruturação: processo *activo*, e *respectivo*. É isto, no âmbito de todo o cosmos. O qual revela diversos níveis, qualitativos, de articulação. Temos de confrontar essa pluralidade de prismas e conjugações, e a sua (eventual) complementaridade, para descobrir a inter-acção mútua – e o carácter ontológico que daí decorre. São questões que não se deixam contornar: Todo o real é dinamismo, actuação. Em rigor não parece aceitável afirmar que haja no cosmos algo inteiramente inerte. Exclusivamente estático e passivo. E nada é imutável nele (9.4). Nada já pronto. Nem definitivo. Ou sequer susceptível de ser apontado (empiricamente) como já-definido.

É um olhar que rompe com a sedimentação cultural e o jeito do “ver” estabelecidos. Em que ainda prevalece o coisismo (7.1, s). São questões que já se recortavam nos capítulos acima. Em escalas sucessivas, a nossa ‘navegação’ tem de prosseguir esta viagem temática.

Não venho aqui pelo debate académico do tema. Importa-nos entender *melhor* a realidade que somos, e as outras com que possamos estar em (vias de) *coordenamento*. Na sociedade e na história. A evolução e todo o cosmos, bem como os seus horizontes. Como quem procura – em ordem a *con*-struturar o sentido do todo (11.2). Pela maturação (possível) de tudo isto. Todos, e tudo, a *comp*articiparem na grande gestação, comum, do porvir criatural.

Porque o devir criatural (o nosso) conduziu ao advento de entes inteligentes, segue-se que o sentido de tudo não se fará sem estes. Ou seja: O devir criatural tem de integrar, também, o agir da inteligência finita. Falei disto em *O brotar da Criação*. Em filosofia, *não* cabe excluir nenhuma vertente da realidade<sup>11</sup>. Percebê-lo foi um salto enorme na perspectivação filosófica.

Contudo, todos os passos são insuficientes. Não é miúdo objectivo este a que o homem se vê proposto (chamado!) pelo facto de ser – sempre – o que ainda não é. Dotado de consciência intelectual, e por isso de aspiração *sempre aberta*<sup>12</sup>. A transcendência inerente à inteligibilidade transparece logo na efectividade (aberta e plural) da ‘filigrana’ matemática e física, e criativa-espiritual, a que se aludiu nos capítulos anteriores.

## 10.2 Uma dinâmica de *construturação*

Reconhecida a questão, podemos voltar a Zubiri. A sua abordagem torna indispensável clarificar (melhor) os conceitos a que recorre. É um ângulo de visão diferente, a desafiar concepções estabelecidas. E a clivagem parece vincada. Vamos ver o que resulta do desafio.

«Só é real o que é respectivo a outra realidade». O indivíduo não é, primeiramente, um 'sujeito' que vai recebendo estruturas de acréscimo. Segundo Zubiri, é ao invés: O que o indivíduo é, resulta de 'estruturas'. Efectivas e dinâmicas. É a combinação, a unidade estrutural, delas que faz o indivíduo. A unidade primária do 'real' «não brota de nenhum sujeito, mas é a própria unidade do sistema» (*EDR* 86 s). O qual, por isso, é (e se mostra) *construturado* (9.4).

Ter-se-á com isto esclarecido a noção de 'estrutura'? Para quem lida com estes conceitos, talvez. Ao menos parcialmente. Para quem não saiba deles, duvido. Aí pelos anos '70, o estruturalismo era apresentado, no mundo da cultura, como uma chave conceptual de alcance universal. Parecia abrir todas as portas, para a compreensão do real. E todo o real. Retomo uma descrição que comentei com frequência para os meus alunos dessa época<sup>13</sup>:

«Em primeira aproximação, uma estrutura é um sistema de transformações, que comporta leis enquanto sistema (por oposição às propriedades dos elementos), e que se conserva ou se enriquece pelo jogo mesmo das suas transformações»<sup>14</sup>. «Sem que estas levem para além das suas fronteiras ou faça [franc. *sic*; façam?] apelo a elementos exteriores». «Numa palavra: uma estrutura comporta assim as três características de totalidade, de transformações e de auto-regulação».

Percebe-se que a noção de Zubiri anda perto desse 1º inciso de Piaget; e do 3º. E quanto ao 2º? Fica ou não fechado em si o jogo das combinações (estruturais)? De modo expresso e repetido, Zubiri afirma que há de umas e de outras. «A respectividade não é unívoca» (*EDR* 100). Há essências fechadas (estruturas que se combinam e confinam na relação), e essências abertas. «O homem é[,] radical e constitutivamente[,] uma *essência aberta*». «A pessoa é uma essência aberta. Aberta antes de mais e acima de tudo (e é por isso que é pessoa) à sua própria realidade, e nela à realidade das outras coisas precisamente enquanto reais». Eu digo: Aberta sobretudo às pessoas<sup>15</sup> (10.5). «Todas as demais essências – fechadas lhes chamei [Zubiri] – são-no porque são em si mesmas efectivamente de seu (*de suyo*) aquilo que são»<sup>16</sup>.

Que é que decorre disto? Aquilo que *é de seu* tem a sua consistência. Mas a pessoa, com ser capaz de se auto-possuir, dispondo de si, é consciência. É como propriedade *sua*, que o entendimento (que é uma 'nota' do homem) «nos abre ao *todo* da realidade *qua* [= enquanto] realidade» (p. 208). É claro que não se trata da inteligência no vulgar sentido de instância psíquica (= adaptação às situações: comum também aos animais). Aqui fala-se da capacidade de entendimento conceptual.

A «função transcendental» é uma capacidade *nova*, que estrutura o homem. Não os animais. A capacidade de o homem «se enfrentar com as coisas enquanto realidades». Nota-se a acentuação metafísica (11.3). Os animais, reagem à estimulação do seu 'meio'. Interior e exterior (cp.

cap. 4); o homem faz o seu *mundo* (EDR 221). «Com isto, a evolução ganha um novo tipo de respectividade: ‘em abertura’» (p. 216).

«O homem é um animal de realidades. E como animal de realidades é uma essência nova». Nasce «no seio da matéria e em função dela»<sup>17</sup>, mas com a capacidade de «se encarregar da situação». Esta nova estruturação faz toda a diferença. Cria o *quem*. Justamente: a pessoa, que se encarrega (*se hace cargo*) da situação. Aí está: A «inovação qualitativa tem um dinamismo próprio» (pp. 218 s).

É uma visão que surpreende: A quem retiver o que fui compendiando, pode ficar uma dúvida: De que realidade está Zubiri a falar? Ele próprio lembra que «aqui» está a fazer «metafísica intramundana» (p. 216). E não raro é ainda mais taxativo: «Nada há que esteja isento de uma referência a um lugar. [...] Tudo o que é real, está em alguma parte»<sup>18</sup>. Tudo mesmo? Radicado na matéria? Vamos ter problema.

Zubiri ora transmite esta ideia (de mecanicismo serôdio), ora diverge dela. Em que ficamos? «Até agora parti da realidade material, caracterizada por um modo especial de estar num lugar, que é ocupá-lo. Mas a ocupação de um lugar não é a única maneira de estar nele. Por exemplo, o espírito humano está no corpo de cada um, e não o ocupa no sentido apontado». Claro: O dinamismo do espírito é *outra ordem* de actividade que não a configuração (volumétrica) do corpo, no homem. É *outro* modo de ser efectivo: formal-dinâmico. A tradição chamou-lhe “definitivo”; eu diria ‘definiente’. Isto é: activante, e delimitante, da vitalidade corporal do homem. A ‘acção de definir’ (acepção referida) *não* tem que significar uma “ocupação”, co-extensiva, de partes materiais: as do corpo, pelo espírito. Como se vê, Zubiri faz distinção: Pela «actuação e presença de uma realidade no espaço, sem que por isso esta ‘definição’ seja ocupar lugar». Socorre-se até de um conceito da tradição filosófica de muitos séculos<sup>19</sup>.

Só que torna a dizer logo: «Vê-se imediatamente a enorme transcendência que tem o espaço, o lugar, em todas as entidades que há no Universo. Não há nada que esteja isento de alguma referência ao espaço, como quer que seja, tomada nesta máxima amplitude» (*sic*) (EDR 124 s). Nada menos! Aqui, não julgo aceitável. Afirmar que tudo só pode ser em «referência ao espaço»! Na base de quê? A que título essa absolutização do “sítio” é erigida em critério de «todas as entidades que há»? Mesmo quem olhe o “universo” (apenas) como um todo físico<sup>20</sup>, como é que pode fundamentar esse fisicalismo – apenas còsico – de «tudo o que é real»? Só a tal (pretendida!) pretensão de extrapolar conclusões além de uma análise comprovada. Tenho de achar muito equívoco esse jeito de ajuizar.

Explico: Propriamente, o conceito de *transcendência* designa um significado formal. Uma “transcendência” de cunho só fisicalista, restringida ao dinamismo de estruturas só intra-còsmicas, era um conceito bem pobre. ‘Fechado’. A noção de ‘transcender’ como tal tem de excluir qualquer confinamento. Logo, diz respeito propriamente ao dinamismo do espírito, não às características do espaço. A acção *definidora* pertence ao espírito, não ao “sítio”. Em que se apoiaria Zubiri para apadrinhar o equívoco?

É um problema intrigante. Não é de supor que um filósofo de mérito se ponha, frase sim frase não, a dizer sim e não. E ora redundante em excesso, ora omissa em demasia. Tenho de perguntar se não haverá aí algo mais. Sei lá?, um intuito viável. Que, para ele, fosse claro. Mas não deu para clarificar a sua intuição em modo objectivo. Resta-me ensaiar (por minha conta) uma via, possível, de esclarecimento. Se der, pode interessar

para questões mais amplas que intento esclarecer. Se não der, vale pelo exercício intelectual. Meu, e do leitor/a. Serão mais duas ou três páginas, mas ficamos a lucrar.

### 10.3 Um processo intramundano e transcendente

Vimos que Zubiri toma como referência básica a respectividade. No concreto. É um procedimento legítimo. «Básica: não outra coisa». Mas quem assim pensa, é porque reconhece que *além* deste ‘escalão’ de base há outros. Se propõe «aqui» uma metafísica «intramundana» (como já se leu: *EDR* 216), é sinal de que também considera outros níveis. Que transcendem este. De não ser assim, era vazia a menção. Irei sondar nesta linha.

Zubiri é sensível à dimensão do ‘todo’. As coisas «são, todas, momentos mais ou menos abstractos e extractos de uma única substantividade que compete ao todo». Porém «este todo não é nem um sujeito nem uma raiz; nele consiste a pura estrutura da respectividade [ – ] enquanto em si e por si é activa». Digamos que é uma respectividade pan-activa. «Daí que, definitivamente, a verdadeira causalidade se encontraria no todo enquanto tal» (*EDR* 98 s). Assim no condicional: uma hipótese formulada com as devidas cautelas. Talvez, uma referência a reter (11.3, 14.1). Por isso preferi abdicar de locuções mais ao jeito da nossa língua e manter a expressividade do autor. É a sua linha de pensamento<sup>21</sup>.

Será esta a chave de compreensão? Bohm e Sheldrake teriam gostado. A proposta que fazem quanto à “transmissão instantânea” de variações quânticas obteria aqui (talvez) uma teorização metafísica<sup>22</sup>. Lá chegaremos quando for tempo (15.3). Acaso a concepção zubiriana de “espaço” possa entender-se neste contexto<sup>23</sup>. Ou talvez Zubiri seja mais pertinente quando escreve: O «dinamismo radical e elementar [...] não afecta só o mundo físico, mas a inteira realidade» (*EDR* 111). Repare-se: Aqui, «dinamismo radical» já não significa só uma espacialidade que fosse característica apenas de «sítios» (materiais). Quem escreve assim é porque *não vê* a *phüsis* como sendo co-extensiva com ‘a inteira realidade’. Mas, só, como um dos níveis dela.

Ou será que não? Julgo pertinente o contraste da contra-pergunta. É que, às vezes, parece que nem com isto se afasta a sombra do dito mecanicismo: «A respectividade fundada no lugar [sítio] é por conseguinte a respectividade básica de todo o dinamismo ou variação» (*sic*) (p. 112). Todo mesmo? É preciso reunir mais elementos, para avaliar do que Zubiri intenta dizer<sup>24</sup>. O mérito do filósofo não consiste em saber, mas em *procurar*. Uma lição preciosa: se a soubermos cultivar. Pitágoras e Sócrates, e Platão, Plotino e Agostinho, já o intuía. Depois, a tentação da “certeza” levou celebridades sem conta a abdicarem da humildade própria da *filosofia*. E Zubiri?

Ele sabe que é corrente falar-se de diversos tipos de matéria «*de una manera muy unívoca*. O que não é correcto»<sup>25</sup>. E de «diferentes tipos de espaço». E «diversos tipos de leis». Fico a contar vá referir-se também a vários tipos de realidade. E refere. De muitos modos. Nem todos tão directos como o seguinte:

«Deus não quis produzir só um mundo de realidades diferentes de Si mesmo. A estas, podia tê-las feito de outra maneira. Mas fê-las de tal modo que se conduzam (mesmo a partir da

matéria mais elementar) o mais divinamente possível [*sic*]. A saber: Dando de si aquilo que são em si mesmas na sua própria realidade. Que dizer: Na sua estrutura própria e formal [ - ] a realidade é evolvente. [...] A substantividade é activa por si mesma» (EDR 157). E por ser assim, onde quer que a substantividade se verifique, o ‘dar de si’ irá sendo diversificante.

Aqui, é bem explícito. Embora nem todos os segmentos desta formulação se mostrem fundamentados, aqui julgo viável acertar o passo com Zubiri. Mais acima, não era possível. A insistência de Zubiri no «intramundano» já vinha a saturar. Embora esteja ainda por esclarecer, ao menos já declara que há níveis de realidade que transcendem o intramundano. E que alguns níveis do intramundano não seriam possíveis *sem* os níveis de transcendente. Não seriam possíveis nem em termos de inteligibilidade nem de realidade. Implicações distintas, mas inseparáveis. Níveis portanto que *não* se deixam reduzir às concepções do mecanicismo e do materialismo<sup>26</sup>.

Vinha eu a questionar se tem cabimento reduzir a respectividade estrutural da *inteira* realidade apenas à função física. Quem diz ‘estrutural’, diz (no mínimo) susceptível de inteligibilidade (10.1). E mais. «Estes dinamismos – assim no plural [*sic*] – em primeiro lugar são diferentes; mas além disso estão organizados». Exacto: «em primeiro lugar», são ordenáveis. Até a estruturação emergente supõe a *possibilidade* de ordenamento. Aqui está a resposta de Zubiri.

E contudo... Não se vê por que a deixou enleiar tanto. Quer ele dizer: De todos esses dinamismos, «o mais elementar de todos eles» é a variação. «Que precisamente é básico para todos os outros» (p. 158). A afirmação *parece* aceitável. E tautológica até. Mas prefiro ir mais devagar. Não custa admitir que «a variação», em razão de o ser, é... variável. E por ser assim, pode ser aleatória. Porém, chamar “básico” sem mais ao dinamismo da variação *não* é dizer precisamente o mesmo (gr. *tautós*). E também lhe faltou fundamentá-lo. Por isso não vou por aí.

Entendo que a regra da inteligibilidade – no caso a «respectividade básica» (EDR 112) – tem de ser *mais* radical que os dinamismos a que preside. É natural que Zubiri atenda aos efeitos devidos a dinamismos físicos. Porém dado que estão sujeitos a esquemas de ‘organização’, tem de *reconhecer neles* a definição principal: A inteligibilidade. É esta, segundo Zubiri, a condição *metafísica* a que chama respectividade.

Por isso temos de perguntar: A que se deve esta condição metafísica? De onde brota afinal a definibilidade estruturante? Não vou ficar por sombras de palavras: Não posso aceitar que esta actividade (pan-activa, frisei) seja ‘*meramente* activa’. Só por si mesma. Que seja actividade aberta, iluminada pela inteligibilidade, é inegável. Que seja actividade (só) a esmo, é mais que duvidoso. Apenas por essa via, unicamente *a posteriori*, não é pensável chegar-se à respectividade. Estrutural. Constitutiva. Universal.

Por conseguinte, resta admitir: Se há uma construturação, é por haver estruturabilidade. A das próprias estruturas, e a da *conjugabilidade* e efectiva conjugação dos factores que as tornam tais. Estamos perante uma implicação que não se deixa elidir. De carácter lógico, e de carácter ontológico. *Não* é pensável que a inteligibilidade como tal possa resultar sem mais da *in*inteligibilidade como tal. A meu ver, todas as questões de toda a realidade e de toda a filosofia vêm ter aqui. São implicações incontornáveis.



E contudo, a consequência desta ontologia tem sido ignorada por demais. Como se não fosse uma problemática real. É corrente haver quem julgue que a negatividade *pode* – apenas por si – levar à perfeição. Passar, sem mais, de não-ser a ser. De caos a cosmos. É um paralogismo assaz vulgar: a desconhecer toda a história da filosofia. E da cultura. Tenho-o lido tanta vez. Até em cientistas, e mais gente com treino intelectual. Falta-lhes atender a uma distinção essencial.

A compreensão deste problema depende do que se entenda por esse ‘pode’. Se o que se chama “possibilidade” for estritamente vazio, é evidente que *não pode* nada<sup>27</sup>. Se pelo contrário está a designar uma capacidade activa, potência positiva, seja do modo que for – e é isto que decorre da análise já feita – então *não* se está em presença de um *vazio total*. Não é legítimo negar essa *positividade*. Não cabe nadificar a inteligibilidade do real e os seus vectores, como se fossem irreais. Por serem condição de alguma realidade em concreto, estão muito acima desse (hipotético) *mero nada*, incapaz de qualquer possibilidade e desprovido de toda a inteligibilidade.

«Estamos habituados a considerar que não há mais leis no Universo senão as *leis accionais*: as que vinculam antecedentes e consequentes. Mas isto, se falamos com rigor, não é verdade». O evoluir e configurar-se do cosmos mostra mais tipos de leis. *Leis de estrutura*. A da gravitação é uma delas. «Não há força de gravitação: a gravitação é a estrutura da curvatura do cosmos» (EDR 155). «Tomada assim, a realidade é estruturalmente emergente». E de que realidade se trata aí? Directamente, da do cosmos. No entanto, a frase a seguir é mais subtil: «A emergência [o brotar de novas perfeições] consiste em dar de si uma alteridade». Zubiri está assim a explicitar que «a evolução da realidade significa propriamente evolução do ‘de seu’. E neste sentido há *graus de realidade*» (EDR 156: sublinhado de origem).

E prossegue: «Naturalmente, não é que um homem seja mais real que um orangotango, se se entender por realidade o ter existência física; não se trata disso. Trata-se de a tomar *in re*. Aquilo que constitui o ‘de seu’ próprio do orangotango é muito menos de seu do que aquilo que constitui o ‘de seu’ próprio de um homem. E nem falemos do de um anjo. E *a fortiori*, naturalmente, do de Deus. É completamente distinto» (*ibid.*).

Temos pois, e com clareza, que a análise metafísica de Zubiri olha bem mais longe do que parecia. Releva de uma reflexão mais funda. Tenho portanto de considerar como jeito (de expressão) insuficiente as locuções que apontei antes como sabendo a mecanicismo. Estariam condicionadas pela feição gradativa das lições editadas no volume em referência. Trata-se de uma rectificação relevante. Que tínhamos de explicitar. Valeu a pena aceitar o desafio da epígrafe, que nos pôs no caminho desta procura. Podemos continuar.

#### 10.4 O desafio de ser pessoa

Como se observou, a dimensão física obtém enorme relevo aos olhos de Zubiri. Mas não lhe faz justiça quem ficar só por aí. A sua não é uma metafísica dualista (cp. nota 17). E nem materialista. A ‘mera’ densidade física está longe de ser a sede exclusiva ou o critério único do real. Mesmo quando declara: «A respectividade é uma dimensão física das coisas. Absolutamente física. Não é uma respectividade meramente mental ou relacional [cp. passo cit. no cap. 9 nota 42], de carácter mais ou menos



abstracto, ou mesmo concreto. Porque não é um conceito. É um momento estritamente físico no sentido tradicional e filosófico do vocábulo; real com a realidade física de algo» (EDR 59).

São expressões fortes. Que estaremos agora mais perto de compreender, no contexto do que podemos cotejar: A potência, *dünamis* não brota da realidade, mas é a própria realidade a constituir-se enquanto realidade (EDR 61, cp. supra 10.1, s). ‘No sentido filosófico’, não há *real* se não há efectividade, consistente. Identidade, em inter-acção. Inteligibilidade. Aí está a unidade, dinâmica, de si – e do todo.

É no real corpóreo que, antes de mais, nos damos conta do isso-aí. E até, da vivência do isto-aqui: *eu*, a *ser-me*. Ao constitutivo (essencial) do ‘real corpóreo’, a Escola chamava *quidditas rei sensibilis*. Quer dizer: Para saber o *que* (*quid?*) alguma coisa é, a abordagem do homem – corporal, como é – atende antes de mais à condição sensível disso que lhe é presente. Se a tem, é este o seu terreno natural: o objecto *próprio* do nosso conhecer. Também do conhecer metafísico. É este o terreno primário em que Zubiri se move. Só que, em vez de falar em abstracto de ‘condição’ ou estatuto do corpóreo, atende à «estrutura» dele.

Ora estas dimensões – estabilidade inter-activa, inteligibilidade una e dinâmica – do real, *não* são redutíveis só ao (mero) nível da *phüsis*. Quando Zubiri se refere a esta, pode bem manter que são dimensões *in re*. Aí: na densidade das coisas. Mas *não* é viável pensar que, segundo ele, a *consistência* formal dessas dimensões se esgote na estreiteza do coisismo físico. Zubiri sabe da intensidade do real, e dos avanços da física recente. Conhece-os bem demais, para tropeçar em ajuizamentos tão ligeiros. Mas também não faz concessões à habitação escolástica. Não cai em supostas coisificações ou efabulações “ontológicas” ao modo da velha tradição (filosófica, teológica, cultural). Considero que Zubiri se propôs navegar entre as duas águas. Se queremos aprender da sua reflexão, será por aí que se tem de procurar.

Há diversos tipos de matéria (10.3). E cada coisa com a sua identidade. Diversos níveis de vida. E cada vivente com a sua mesmidade<sup>28</sup>. O animal mantém-se ‘o mesmo’ entre as coisas. Estas, são o seu *meio*: fornecem-lhe estímulos. E o homem, enquanto entre *coisas*, «comparte esta condição com o animal». Mas se o homem se auto-possui – dispondo de si, frente às coisas, então cria, ele, o *seu* mundo. Assim, graças à «função transcendental» do homem, o meio «ganha um carácter inteiramente diferente» (10.1): «falando propriamente, torna-se um *mundo*. Isto é, um sistema de realidades enquanto realidades» (EDR 221). Propriamente: O homem – e só ele – está a caminho de (deixo como no original) *poseerse*.

É um facto que Zubiri usa este verbo quer para o animal quer para o homem. Mas importa saber que é força do dizer. Não se pode escapar à distinção apontada. Estar entre “coisas”, no meio delas, *não* é o mesmo que situar-*me* (eu, a mim) *na realidade*. No sentido forte. Definindo o mundo: de mim. Para eu Existir como *Eu*<sup>29</sup>. É este precisamente o dilema. Serei *Eu*, se tender para o *humano*.

Tenho portanto de achar descabido que Zubiri aplique o *mesmo* verbo tanto ao homem como ao animal. Não tinha que se enleiar nisso. Trata-se de um carácter formal diferente. Entendo por isso que deve ser reservado ao homem em tensão para o *humano*. Eu tomo o verbo *poseerse* com o significado de *ser* (ir sendo!) *senhor de si*.

A consciência bio-psíquica com que o animal se organiza no ‘meio’ (disso que lhe transmite estímulos), essa não tem condições de possibilidade que se equiparem às da consciência do homem. Mesmo só da sua consciência bio-psíquica. Desde logo, devido à capacidade de elaboração vivencial-cerebral verificável no homem. Mesmo antes de se entrar em linha de conta com qualquer implicação do nível (que se denomina) espiritual. Tenho assim de interpor uma, fundada, distinção quanto ao emprego por Zubiri do homófono “possuir-se”. Formalmente são acepções inconfundíveis. Significam dinamismos distintos. Não vou render-me a generalizações equívocas. Tanto mais que estamos a apontar a base fontal que torna possível a aspiração ao *humano*.

Por conseguinte, há que perguntar como é que *este* dinamismo, o do humano, surge como tal e se mostra *assim* como é? «A realidade enquanto tal, em respectividade» revela as «potencialidades que constituem precisamente o carácter activo» que é o seu. O emergir, a identidade-em-devir, o agir, o evoluir fazem parte da «mesmidade em variação estrutural». Zubiri está a falar da mesmidade em acção. «A capacidade que o real tem de ser *si* mesmo integrando as alterações», é isto a evolução. «Não consiste em mudar, mas em dar de si integrando» (EDR 156 s). Ao modo animal, uma; ao modo homínico, outra; e ao *humano*, outra. A cada ente, segundo a sua especificidade.

Abdicar desta distinção era esvaziar as referências essenciais do homem. A análise em apreço não passaria de abstracção ontologizada<sup>30</sup>: relativa não a homens reais, mas a uma “ideia” de homem. Infirmada aliás, a todo o passo, pelo testemunho ordinário. A noção que se faz do homem-como-tal tem sido uma ‘codificação’. Na medida em que é útil, é dita necessária. Mas não se deixa definir com inteira propriedade. Não é possível definir a dinâmica existencial do homem:

Na “definição do homem como tal”, não cabe afogar o existente concreto. E o modo de cada qual exercer o seu *eu*. A radical unicidade da consciência, e a intangibilidade de cada pessoa, *não* é passível de ser diluída em nenhuma generalização<sup>31</sup>. Por mais sistematizante que se pretenda. A leveza da ‘abstracção’, possibilita conciliações. Mas só valem, nos casos em que é possível assegurar a fidelidade à consistência do real. Vou aprendendo a ser mais cauteloso quanto a esses modos de pensar e dizer. Que sabemos nós afinal do *quid* concreto?

Gosto da concisão<sup>32</sup>. E confio na inteligência de quem lê. A redundância de Zubiri soa-me a desperdício. Pode ser mais clara, ou talvez não. Tornemos ao caso, e seja o texto a decidir. «A vida do homem, como a de todos os animais, repito, consiste em *possuir-se*». «No homem temos sempre a mesma estrutura. Consiste por certo em *possuir-se* (*poseerse*) de modo exactamente igual ao animal» (*sic*) (EDR 221 s). «A mesma estrutura», já vimos, está a designar as da autonomia bio-psíquica. É destas, e só, que o afirmado pode valer – ao modo «exactamente igual»(?) ao do animal. É precisamente por isso que o facto de Zubiri o exprimir *assim* me obriga ou a contestar ou a discernir o que lhe faltou esclarecer. Da primeira vez que li este e outros passos do género, senti pressa de ver o autor a sair do impasse<sup>33</sup>. Não sei por que gosta de nos demorar no equívoco. Quando uma dissonância musical se prolonga demais, perturba. Ainda bem que por fim aparece o que fazia falta. Cito sem interromper:

«Não é só no sentido de manter íntegras as suas estruturas individuais que [o homem] se possui. É no sentido de conservar e definir a substantividade que lhe compete enquanto realidade e no seio da realidade. Há aqui algo de inteiramente diferente e novo. Por isso *poseerse* (possuir-se) não significa simplesmente continuar a ser o mesmo. Que é o que ocorre<sup>34</sup> ao animal. Possuir-se é *ser a sua própria realidade*. A substantividade humana é *eo ipso* [por si mesma] pessoa» (p. 222).

Era tempo de o vermos explicitado. Para Zubiri, «*poseerse* não significa ser dono de si; isto é uma coisa vaga[,] e além disso relativamente falsa. Inclusive no caso do homem. Possuir-se, consiste em executar formalmente a sua [própria] mesmidade» (EDR 198). Citação literal. Onde traduzo «ser *senhor* de si», está a ser significado um conceito que *difere* propriamente do de “mesmidade animal”. Na sua mera individualidade biológica. A significação que se exprime na minha formulação visa o carácter do *propriamente* humano. A autonomia que ao humano compete «executar», é inteiramente *outra*. Aqui está a distinção formal que tenho de destacar.

Aliás Zubiri também o reconhece: é a sua afirmação (p. 198) que estou a cotejar. E confirma-o de seguida. «A suidade, o conservar-se e afirmar-se como suidade, é a maneira peculiar de *poseerse* daquilo em que consiste ser pessoa. [...] Ser pessoa consiste na passagem da mesmidade à suidade por [virtude da] hipermesmidade» (EDR 222). Assim, podemos estar de acordo. Não resta dúvida que é este o seu pensamento. Embora, roupagem de ‘lições’ (10.1), explicitado lentamente.

O que possibilita ao homem elevar-se a condições do *propriamente humano* é a viabilidade de perspetivar *com sentido* a realidade de si e o alcance de toda a outra realidade. É este o rasgo da consciência intelectual. Parece difícil, mas não o é tanto. Se se trata de aceder ao ‘propriamente humano’, então há-de ser possível a todo o homem. Capaz de *se* conhecer.

Por conseguinte, o *alcance* da realidade de si, e do *mais* que seja, há-de remeter para o horizonte do *sentido*. Estamos no âmbito da metafísica. Como *dimensão transcendente*. Dimensão que só será excluída por quem não vê possibilidade de horizonte. Ou prefere a horizontalidade do imediato.

A relevância da «realidade» (sentido forte) é justamente esta. Zubiri está a contrastar pela positiva o carácter formal daquilo que é o significado próprio da *densidade* do real. A seus olhos, é nisto que consiste o que chama a sua ‘inteira diferença e novidade’. Aqui está uma perspetivação que vai muito além do desgaste da linguagem corrente. Dá-me gosto sublinhar a validade, e a evidência, disto. Não me prendo a palavras: tento olhar à densidade do conceito. Ser «pessoa» *não* é um processo de estruturas bio-psíquicas. Ou mera substantividade respectiva. Se fosse só isso, estávamos (quando muito) a nível animal. Não é mero processamento de impulsos bio-químicos ou -psíquicos. ‘Ser *senhor* de si’, define o procedimento-atitude de quem dispõe de si.

«*Persona es justamente ser ‘suyo’*. No es simplemente ser ‘de suyo’», diz logo depois do passo citado (EDR 222: v. supra). À escala zoológica reina a «mesmidade»; para a do humano tem de exercer-se o ‘carácter próprio de si mesmo’ (*suidad*): Só como ‘senhor de si’ se é (vai sendo!) *pessoa*.

Anda tanta gente a reduzir as pessoas a indivíduos, e estes a números. Na práxis social, tem-se perdido a riqueza do conceito de *pessoa*. Um reducionismo tecnocrático e economicista. Não é só deficiência de compreensão: é empobrecimento global(izado). Em termos de cultura e de civismo, de justiça social e de maturidade política.

Se não há noção do que se diz, como pode haver condições para pensar – e viver – o *propriamente* humano? A pobreza mais gravosa do nosso tempo não é só de ordem material. Por muito grave que ela seja – e é, para mais de 1/5 da população mundial. A pobreza maior é sobretudo este *deficit de cultura*. Que é muito mais fundo. Há excesso de “culto da personalidade”, e uma crise imensa no *cultivo da pessoalidade*.

### 10.5 Pessoalização dialógica

É esta a clivagem. É como pessoa, e não como mera estrutura biótica, que o homem «se enfrenta com as coisas reais enquanto realidades no todo da realidade». Com a intensionalidade de uma autonomia *sua*. É como pessoa que ele *se* perspectiva um mundo – o seu – e «alcança o carácter de Eu» (p. 223). Constitui-*se*, a si, como «centro» desse mundo. *Seu*, porque estruturado a partir da sua Liberdade. Esta, de maiúscula. Em vias de amadurecimento: na respectividade das outras pessoas – o *Tu*. Liberdade responsável. Inconfundível com as liberdades (minúscula) ou com as arbitrariedades, e as prepotências do egoísmo e do poder.

Há aqui, como está de ver, um jogo denso e subtil de reflexividades. Horizontes de compreensão e de maturação, orientação existencial, trajectória de vida, etc.. E a concretização de tudo isto depende de condições de possibilidade. Consoante a atmosfera social-cultural, as tensões da história, a educação e sensibilidade da consciência pessoal, e o apuramento da ‘significação’ contextual. Já a da língua de uso comum (a lógica da “cultura estabelecida” pesa muito), já a das circunstâncias de uma situação. Tudo isto intervém no carácter da iniciativa própria. Por *se* constituir como «centro», o sujeito está a perspectivar-*se* um mundo: o seu – com o próximo.

Porém quem «se enfrenta com as coisas» não o faz num entrechoque físico-social. De “coisa com coisas”. Mas agora este «se» é reflexo. É o acto da pessoa que *se* auto-exerce. Em co-operação com o próximo. Assumindo-*se* como centro da *sua* autonomia, vai-*se* definindo, a si, como *pessoa*. Vive a sua condição própria: como «intimidade». Intransmissível. E é por esta ser *sua* – com propriedade inalienável e insubstituível (*suidad*) – que pode perspectivar o *seu* contributo na criação, e na história. Pode ser tão modesto como o de uma molécula no conjunto da atmosfera ou do oceano, mas não é insignificante. São outros níveis de realidade – e de realização.

Entendido assim<sup>35</sup>, não há aqui fechamento de horizonte. Como seria num autismo ontológico, ou (pseudo-)moral. Ou em qualquer fisicismo. Quando Zubiri falava de «estruturas físicas» (9.5), é evidente que *não* podia estar a significar o *nível pessoal* da realidade. Com isto, fica igualmente superada e respondida a deficiência maior que observámos, em capítulos precedentes. Também a respeito da abordagem de D. Bohm e R. Sheldrake.

Tenho mencionado a proposta deles à maneira de um “paradigma”. Não tanto a título nominal, ou exclusivo, mas como tipificável em várias interpretações que (em nome da ciência?) julgam poder recusar as outras dimensões do real. Numa visão muito precária, e insuficiente, como tivemos de contrastar nestas páginas. Os físicos, no seu mester de físicos, não têm de se ocupar de metafísica. Já lembrei. Mas como estudiosos de reconhecida inteligência e perspicácia, não lhes fica bem ajuizar ao de leve ou

negar sem mais os ‘escalões’ de realidade que se apresentam no agir do homem. A competência científica é como um cartão de crédito muito apreciado, mas sujeito a condições muito restritas. Abusar delas só traz descrédito.

É certo que todos estamos sujeitos a prender-*nos*, e se estamos!, em graus inferiores. Ao nível de coisa entre coisas, e animal entre animais: hominíneo entre hominíneos. Ou não fosse o homem também um sistema de estruturas bio-psico-sociais. E não estivesse o seu agir e arbítrio envolvido nelas. Mas *esses não* são os níveis do humano. No homem, a inteligência e a vontade nunca funcionam em estado puro. O angelismo platonista não é senão uma projecção, idealizante. A reflexão de Zubiri revela-se notavelmente enriquecedora para a nossa compreensão (parcial sempre!) do real. «O Eu funda-se no Mim. E o Mim funda-se no Me». Em conjugação estrutural. Às vezes progressiva, e sempre oscilante.

Chamar-lhe “escalões” como digo (mesmo de comas) foi um pobre recurso: obviamente limitado. «Cada momento tende dinamicamente a outro, ulterior. Há um momento em que o ‘me’ não pode sentir-se *me* senão sabendo-se, sentindo-se *mim*. E o mim não pode, em certo momento, ser mim senão tendendo em forma de *eu*» (p. 223). Um belo tema. F. Ebner chega por outra via à afirmação do Eu. A via dialógica. Estabelecer aqui uma comparação de pormenor entre os dois filósofos excede o objectivo deste volume. Limito-me a uma citação:

«Aquilo que existe como personalidade, não pode nunca e de maneira nenhuma ser compreendido realmente como existindo no sentido de substância. [...] Para com o ser de uma personalidade, não podemos ter nenhuma outra relação senão uma relação ‘Pessoal’. A relação do Eu para com o Tu. Para com uma substância [côisica], a relação não é de modo nenhum pessoal: por isso, nela o eu desaparece»<sup>36</sup>.

Para quem procura compreender a *realidade*, a questão fundamental *não* se coloca a nível de coisas ou elementos côisicos. Para Zubiri, não. E para quem olha dentro, também não. Os cientistas buscam leis (relações), e os filósofos fundamentos. *Não* se trata só de “coisas”. Insisto: Quem diz estruturação, reconhece inteligibilidade. A análise que fizemos já superou o coisismo chão: de ‘estruturas físicas’, auto-suficientes(?). É uma velha ideia, vulgar; mas não é bastante<sup>37</sup>. Seja no particular, ou no todo. Se são ‘estruturadas’, não se constituem *só* de conglomerados côisicos. Ou de modo apenas factual. Todo o reagir e relacionar-se do homem o manifesta. Devem fazer sentido.

Aliás, no contexto em apreço, Zubiri está a comentar a condição biótica. «Já as realidades físicas têm propriedades sistemáticas que não são propriedades aditivas». E o mesmo ocorre nas «actividades moleculares» (EDR 174 s), etc.. E nas estruturas biológicas<sup>38</sup>. Zubiri está a pôr em evidência a este respeito um «extracto muito mais fundo da actividade biológica». Que tem de se entender, justamente, «em termos de acção. Se as coisas actuam como actuam, é porque são como são» (EDR 174). Cá temos o texto da epígrafe. O facto de o vivente se relacionar com as coisas torna-lhe possível ter as suas estruturas próprias. «Estruturas estas que envolvem a passagem do que chamaríamos as substâncias componentes à estrutura em que formalmente consiste o vivente» (174).

Aí está o significado que põe no seu texto. Cada vivente é formalmente uma estrutura (9.5). E como cada um, assim toda a biosfera. E toda a evolução. E todo o cosmos. Sincrónica e diacro-

nicamente considerados. E mesmo em áreas de realidade, ousou dizer, cuja consistência constitutiva transcende a “cronidade”: o carácter do tempo. Sempre *ainda-não*: sempre em tensão para *ser*. Como que ‘movido’ pelo carácter da unidade e da inteligibilidade e da bondade e da beleza *como tais*. As quais, em razão de serem válidas, são perenes. A integração do contingente revela-se muito *mais dinâmica* do que só à superfície da *phüsis*. Não é possível restringir o conceito de estruturas apenas ao físico. A insistência de Zubiri neste ponto requeria explicação.

## 10.6 Toma tento onde poisas

Entre coisas e loisas, toma tento onde poisas. Ou não houvesse nisso de “lousas” também o seu lado obscuro. E fúnebre. Porque a vida não se faz só de rimas prazenteiras, são precisas referências sólidas. E não é uma hipótese qualquer que as pode assegurar<sup>39</sup>. Todo o homem está posto nesta procura. Que tem isto a ver com o que venho a dizer sobre a epígrafe? Temos agora melhor base para tornar a ela. Relembro o tópico em aberto (10.0). “O agir segue o ser” – ou “o ser segue o agir”? O confronto da posição escolástica e da alternativa de Zubiri não se basta com explicações hipotéticas. A reflexão das últimas páginas justifica-se. O percurso que fizemos, além de estruturante, permite iluminar as questões que trazemos dos capítulos precedentes.

Frisei a seu tempo (8.1) que não basta o mero arranjo fático de um “aglomerado” para se ter o carácter organizativo que há numa *estrutura*: É indispensável a *ideia* condutora dele. E o dinamismo que ela conduz. À pergunta se a mera articulação material podia ser, só ela!, a raiz desta *inteligibilidade*, respondi logo pela negativa. É evidente. A regulação estruturadora, qualquer que seja, *não* é um facto bruto. Apenas fruto de um acaso cego. Temos, é claro, de reconhecer o carácter aleatório (de quase tudo) na *phüsis*. Mas isso *não* é sinónimo de um acaso estritamente cego. São conceitos distintos.

O que tenho de questionar é uma imprecisão diferente. Que por serem de um dado modo é que as coisas actuam como actuam. Parece que Zubiri retoma a concepção que visava corrigir. É sua ideia que as estruturas são *primo et per se* agentes físicos. Pode ser que ele o diga *assim* por conveniência da sua exposição: didáctica, gradual; mas como definição, conclusiva, não julgo aceitável.

Fomos descobrindo que a compreensão zubiriana quanto à realidade das estruturas é *propriamente formal*. «O dinamismo pertence *primo et per se* à unidade respectiva das coisas» (p. 315). O leitor/a leu bem: A *inter-relação unificante* (a unidade ‘respectiva’) dá-se nas coisas, *mas não é còsica*. É sim um princípio unificante «muito mais fundo». O desgaste habitual da linguagem é que impedirá de notar a força do que está a ser dito. Já sabíamos (9.5) que Zubiri *não* identifica as estruturas com os componentes (físicos) da *coisa*.

E é de recordar a distância que vai entre a noção que ele propõe e o uso vulgar do termo estrutura. Montar *v. g.* uma estante, alinhando “estruturas” (peças individuais, de produção prévia), não tem nada em comum com o conceito zubiriano. Neste, não se trata de módulos materiais (algo de extrínseco: se não for um vai outro), mas da *dinâmica intrínseca*. Esta é que é decisiva<sup>40</sup>. Embora ela se corporize em elementos físicos (como admite sem problema<sup>41</sup>), é constitutiva da definição formal ‘disso’ tudo. Os esquemas da linguagem corrente falham por inteiro no que Zubiri está a significar.

O que é fulcral aí não é a materialidade das coisas. É sim o que as faz ser-devir o que são. E mais, nos viventes. E sobretudo nas pessoas. O que é constitutivo da estruturabilidade ‘disso’, é o seu dinamismo. Em respectividade mútua, mas «activo por si mesmo». Tenho porém de perguntar: “Por si mesmo” – ou em razão da ‘estrutura’ de que lhe resulta ser assim? A estrutura *viva* adquire, deste modo, «uma distância activa [ - ] que quanto mais viva, mais se separa do resto do cosmos». Este ‘distanciar-se’ (em relação ao cosmos, não ao todo da realidade!) requer atenção. Vai obrigar-nos a interrogar mais (11.4).

Já vimos: Quanto mais dinamismo *de si*, mais independência do ‘meio’. «E mais controle específico sobre ele». Com base, e em função, de quê? É nítida, e frequente, a insistência do filósofo a respeito disto. Os viventes «são estruturas. Estruturas materiais, está de ver, mas estruturas» (165 s). Para Zubiri, *não* é a mera coisidade das “coisas” que tem primazia sobre o agir. Importa distinguir, para poder compreender.

Estarei eu com isto a requestrar um estruturalismo já meio-esquecido? Talvez recorde alguma conotação dessa época (10.2); mas julgo injusto reduzir Zubiri só a esse prisma. Que legitimidade podia haver para se tomar a *phüsis* como o padrão (supremo) da *realidade como tal*? E com que base se podia supô-lo? Já expus muitas e boas razões acerca da insuficiência do coisismo. E não há só essas. Que sabemos nós de tudo o mais, para ousarmos definir “a medida” de tudo o que ignoramos? Metodologicamente, é uma presunção sem base. Eu vou pela humildade socrática. A procura de melhor compreensão não recusa os desafios epocais; mas só será procura *válida* a que aceita inquirir sempre mais. Não a que se fecha numa suposta suficiência.

Tínhamos de esclarecer isto. De facto o enunciado na epígrafe, quanto ao teor material, envolve um significado diferente daquele que Zubiri lhe pode dar. Foi o que adiantei, logo a abrir o capítulo. Onde ele escreveu «as coisas actuam», eu esperava ler “*a realidade actua*”. Como se percebe da reflexão que fizemos, o que é essencial na visão de Zubiri é o *dinamismo*, estruturante. Não a mera “reacção” ao meio<sup>42</sup>. Mas que sabemos nós do que vai *além* de nós? Só na base das ‘implicações da inteligibilidade’. Kant percebeu bem mais do que muitos outros depois dele.

As coisas reagem, ‘em ressonância’. O vivente *inter-age*. Em co-acção mútua. Que pode tornar-se coacção. Se as respostas se adequam, mantém as suas estruturas vitais. É este o seu carácter formal. Quanto mais vivos, mais reais. Relembre-se: Há mais realidade num chimpanzé que num verme. Um ‘mais’ *qualitativo*, e não só quantitativo. É neste ‘quadro de compreensão’ que tem de entender-se a afirmação cotejada. Os demais viventes «fazem o que fazem por ser como são». «É a única maneira de poderem continuar a ser iguais a si mesmos» (p. 193). O vivente mantém-se o mesmo, e nunca na mesma. A análise já não está situada (só) no patamar da biologia. Já estamos a outro ‘nível de densidade’ do real. Com assumir o entendimento, dialógico, ascendemos à densidade de *peçoas*. Como se explicitou acima. Também sobre isto a epígrafe me desafiou. Pode ‘sentir-se’ uma sintonia, ou distonia, muito antes de a discernir (com alguma clareza).

No viver *humano*, o homem não age apenas para se manter ‘o mesmo’. A sua é uma «essência aberta» (10.2). Aberta «ao carácter de realidade das coisas». E, já sabemos, «aberta em primeira



linha à sua própria realidade» (p. 206). *A de si*. Tudo considerado, era desejável que Zubiri especificasse com mais precisão a *realidade* da pessoa humana. E isto torna-se ainda mais patente se compararmos com a antropologia de Ferd. Ebner (10.3).

Condições de sensibilidade diversas. Zubiri é mais analítico (e mais recente: m. 1983). Ebner mostra mais rasgo (m. 1931). E trouxe, a meu ver, uma perspectiva mais rica. Zubiri olha mais à «formalização» intelectual<sup>43</sup>, Ebner à vivencial: O eu é *Eu* enquanto responde ao *Tu*. Os dois filósofos afirmam como central a dimensão da *pessoa*. Mas não a tomam no mesmo sentido formal. São dois modos de compreender a ‘realidade’. Duas metafísicas diferentes. Manifesta-se em ambas o que Zubiri chama respectividade. No entanto, Ebner está longe de ver o sujeito como um... ovo lógico. A gerar-se dentro da sua casca, a de ‘si’. Para Zubiri, a *peçoalidade* (o carácter de *pessoa*) é *fonte de si* mesma. A respectividade parece nascer da inter-acção, estrutural<sup>44</sup>. E cobra relevo, foi dito, em relação ao cosmos. E a *tudo*. Não posso não sentir o contraste<sup>45</sup>. Intuições que não tinham de coincidir, mas podiam convergir. E completar-se. Era até fácil. Para nós, parece estar à vista<sup>46</sup>. Porque tenho apreço também por Zubiri, custa-me dizer: Julgo que lhe faltou<sup>47</sup> o golpe de asa de uma sintonia mais alta. Mesmo quando podia intuir mais:

«A vida, mesmo a mais perfeita e nos seus graus mais perfeitos, no seu último extracto de formalização, não passa de ser um *primordium* daquilo que é precisamente a mesmidade plena e formal» (EDR 201). Gosto de o ler. Linhas antes escrevera: «Todo o ser vivente, numa forma ou noutra, é um fragmento do Universo. E a sua própria vida é um momento do Universo inteiro».

Mas serão só os viventes biológicos? E o que chama de «Universo inteiro», será só o cosmos físico? E poderia a *Mesmidade Plena* ser um ‘primórdio’ – a *nível idêntico* ao do ser contingente? Mesmo «a vida mais perfeita»? A da *espiral* é uma questão ontológica.

Se o homem actua como *pessoa*, vai sendo humano. Mas só pode sê-lo graças ao desafio de se transcender. É um dinamismo de *outra* dimensão. A ‘morada’ da sua *peçoalidade* é a *insatisfação*. Mas qual? Se não fosse a *carência*, nenhum finito se abria ao *dinamismo*. Também gosto de o viver. Mas será que só o finito? Ouso pensar que não. Mas por outro lado, a Fonte Plena poderia Ela ser ‘Primordial’ se o fosse só como Dinâmica (estrutural) sempre em *véspera de ser*? Grandes questões. Que vamos ter por diante até ao fim do volume. Fazem ver que o homem é *pessoa* no Horizonte do Tu Eterno. E que o Tu da *Plenitude* não pode ser apenas ‘véspera de ser’. Compete-lhe ser o Absoluto *Mais*.

## Notas

<sup>1</sup> É quando o panorama se torna mais inquietante que importa manter desperta a atitude de inconformismo. Tem sido esta a missão dos profetas. De todos os tempos, e todos os povos. Não resolve tudo o que era preciso, mas ajuda a não pactuar. E é, muitas vezes, a única atitude sensata. Ao invés, o afã de ‘desdramatizar’, tão vulgar em titulares interessados, só confirma as conveniências que tentam disfarçar.

<sup>2</sup> E continua: «E os fragmentos não têm carácter de substâncias, no sentido aristotélico da palavra». Mas ao serem fragmentos do cosmos, «haveria quando muito só uma substância no sentido aristotélico, e seria o Cosmos inteiro» (p. 50). Não transcrevo isto para secundar o argumento de Zubiri contra a noção aristotélica de “substân-



cia”, mas para apontar outro aspecto: Uma vez o autor escreve «Universo», e outras «Cosmos» (usa maiúsculas): cp. passo em apreço. Sem fazer distinção entre ambos os significados. Como no uso vulgar. Eu prefiro distinguir (já o disse em livro anterior). Lembrado que o latim *Universum* significa tudo, tudo mesmo, prefiro o termo ‘cosmos’ quando quero nomear todo o conjunto da *phúsis* a nível cósmico; e gosto de reservar o designativo *universo* para indicar a realidade toda. As ‘coisas’ visíveis e as invisíveis. Pode ser um pormenor, e não muda o mundo. Mas se discordo dessa imprecisão do falar corrente, não tenho de ceder a ela. Nem fazia sentido: Estamos sempre envolvidos com *realidades* que não são materiais. E Zubiri também o sabe. Cp. a seguir no texto.

<sup>3</sup>Também eu já fiz referência ao “campo cósmico”. E não era uma abordagem devedora à de Zubiri. Desenvolvi-a no comentário que vinha a fazer sobre Sheldrake (8.2). O facto de haver linhas independentes a apontarem rumos de convergência não surpreende. É frequente. Mas não é a consonância factual que mais conta. Importante é a solidez das razões dessa reflexão.

<sup>4</sup>E outras mais podiam vir a propósito.

<sup>5</sup>De modo incidental no texto, e sem esclarecimento ou comentário.

<sup>6</sup>Digo assim, por atender às lições da Escola e de Kant, da fenomenologia e da filosofia dialógica.

<sup>7</sup>A que também Zubiri recorre. E o próprio Kant (que nunca foi um escolástico). Sem este princípio nunca ele teria chegado à inteligibilidade universal. Que é a base da sua “metafísica”, tanto gnoseológica como prática. E a base de toda a ciência. Cujo estatuto metodológico não contempla o *ser* mas só as expressões do *agir* fenoménico.

<sup>8</sup>‘Actividade’ no sentido recebido, exposto acima: o ‘agir’ como consequência do ‘ser’.

<sup>9</sup>Se mais não fora, pelo efeito funcional.

<sup>10</sup>Para quem refere a «efectividade» do real, era fácil reforçar-lhe o significado: explorar o termo alemão para ‘realidade’, *Wirklichkeit*. O próprio da realidade não é apenas ‘estar’ aí, meramente a opor resistência às outras realidades: é, «de si», actuar – *wirken*. Zubiri (que sabia alemão) não o diz por estes termos explícitos, mas refere-o muitas vezes: Com invocar a respectividade e a inter-actividade, a efectividade, de tudo. Graças ao todo.

<sup>11</sup>As grandes questões do real não se reduzem a debater o primado do ser ou agir, do ser ou devir. Essas ‘surpresas’, necessárias, da iniciação à filosofia.

<sup>12</sup>Ainda que a pretensão linear do imanentismo teime em recusar horizontes – que não tem capacidade para negar. E em que se apoiaria essa suposta competência de negar o que nos excede? Aliás, em toda a história da cultura, ainda não surgiu uma comprovação filosoficamente sustentável de um imanentismo fechado.

<sup>13</sup>O entusiasmo epocal confundiu muitas vezes o estruturalismo epistemológico (o seu método de análise) e o estruturalismo filosófico, isto é, a concepção metafísica. O 1º tornou-se um instrumento cognitivo de grande interesse. Ao passo que o 2º, em geral vertido em expressões menos elaboradas criticamente, redunda numa visão coisista (sob outro nome). Ao tempo, Piaget já via que os estruturalismos perseguem «um ideal ou esperanças de inteligibilidade intrínseca, fundadas no postulado de que uma estrutura se basta a si mesma e não requer, para ser entendida, o recurso a elementos estranhos à sua natureza» Jean PIAGET, *Le structuralisme*, Paris, PUF, 1970, pp. 6 s. Aí estão as duas vertentes que era indispensável distinguir. A última equivale a uma concepção materialista.

<sup>14</sup>Id., *ibid.*

<sup>15</sup>Temos de corrigir, como se dirá depois, esta preferência pelas coisas (no teor directo da citação).

<sup>16</sup>X. Zubiri, *EDR* p. 206 s. Temos de entender o filósofo: A cada formulação, a sua densidade. Ainda é cedo para o discutirmos (15.1). Um parágrafo antes explicara: «Aberta a si mesma como realidade, a substantividade do homem [...] é uma forma especial ‘de seu’, que consiste em ser ‘sua’ (*suya*). Ser ‘seu’ não é o mesmo que ser ‘de seu’. Todas as realidades são ‘de seu’. Só a realidade humana (pelo menos só as essências abertas) são realidades que são ‘suas’, além de serem ‘de seu’. E o ser ‘seu’ é precisamente o que chamamos *persona*». É expressivo: para quem gosta de pensar. Mas vê-se que a língua castelhana adquiriu (e em pouco tempo) mais plasticidade filosófica que a portuguesa. Os muitos séculos de paralelismos vários não dão para verter a densidade do texto original.

<sup>17</sup>Zubiri não é, de todo, um dualista. «A inteligência tem antes de mais e acima de tudo uma função biológica. Estabiliza a espécie. Uma espécie de idiotas seria inviável» (p. 213). «O simples facto de o homem começar por sentir a realidade como realidade estimulante indica bem claramente a continuidade total, integral, em que a essência humana está com relação às essências animais» (*sic*) (p. 219). É dos temas favoritos de Zubiri. Que escreveu um estudo com o título expressivo de *Inteligencia sentiente* (Madrid, Alianza Editorial, 1980).

<sup>18</sup>Id., *EDR* 112. Um pouco antes dizia: «Não há dúvida nenhuma de que ao fim e ao cabo [...] a mudança de lugar, a variação local, é a estrutura dinâmica básica de quanto acontece na realidade. Básica: não outra coisa». Mas junta logo: «Não se trata de dizer que é formalmente o único tipo de actividade. Isso seria um mecanicismo grotesco». Parece mais ponderado. Só que, de imediato, volta à sua: «Porém digo que sem movimento local não existem nem são possíveis todos os outros dinamismos que há na realidade. Pense-se no crescimento» (p. 110). «O movimento local é a base de todas as demais variações tanto quantitativas como qualitativas» (p. 122).

<sup>19</sup>Julguei, depois do tempo de aluno (aprendiz terei sempre de o ser), que não tornava a estes modos do dizer de outrora. Aqui está um, e pela mão de um contemporâneo: Zubiri. Algumas dessas concepções, temos de as

apreciar. Pela inteligência delas. Ou não fossem tantas as incidências em que ainda não se conseguiu melhor. Não julgo seja o caso da concepção (definitiva, ou definiente): em razão do dualismo antropológico que implica. É fácil colar ao passado; ou desdizer dele. Sem alternativas mais válidas. Eis uma questão muito actual. E não é só. A teoria de Copérnico, a de Newton, a de Darwin, a de Maxwell, a de Einstein, etc., permitem descobrir muito mais do que supôs o rasgo dos seus criadores. E a de Marx, o sociólogo. Lição de tudo isto: Será sempre necessário perceber o que há de comum e de distinto entre o passo e o rumo. Curta é a dinâmica de um, de fôlego a do outro.

<sup>20</sup> Cp. supra nota 2. Voltarei à questão (11.2).

<sup>21</sup> «Toda [qualquer] coisa real é em si mesma, enquanto real, algo que é certamente ela mesma e só ela mesma, mas que por ser real é mais do que o que é apenas pelo seu conteúdo. É uma excedência transcendental. E isto é próprio de toda [qualquer] coisa real em si mesma» Id., *Inteligencia y Logos* (IL), p. 29.

<sup>22</sup> Embora continue por explicar a questão (física) acerca de uma velocidade infinita.

<sup>23</sup> Talvez. Cp.: «O espaço por si mesmo não tem estruturas, senão as que lhe impõem os corpos que o ocupam». E «isto é de índole física» (EDR 116). Percebe-se nisto um eco de Einstein: acerca da curvatura do cosmos (teoria da relatividade geral). Mas parece-me uma (re-)petição de princípio. Não vou pormenorizar sobre isto.

<sup>24</sup> Se eu fosse mais novo, já teria largado o zig-zag desta 'lebre'. Mas faz bem aos aprendizes que somos, e seremos sempre, ver que nem os filósofos celebrados estão isentos de titubear. Quando procuram a luz da Sabedoria. É bom sinal. É muito mais de duvidar dos que nunca sofrem dúvidas.

<sup>25</sup> EDR 153. Sublinhei. E continua: «Que é que tem de comum por exemplo a matéria 'corrente' de uma [estrela] anã branca, como Sirius B, com a matéria de Sirius A que, por estar inteiramente ionizada, tem uma densidade tal que cada centímetro cúbico pesaria mais de onze mil toneladas? Que é que tem de comum a matéria da Terra, preferentemente molecular, com a matéria que pode conter por exemplo o interior do Sol» que é fundamentalmente atómica, e quase sempre ionizada?

<sup>26</sup> Por invocar a inteligibilidade, qualquer tentativa de demonstrar o materialismo anula a hipótese a provar.

<sup>27</sup> Com palavras destituídas de sentido não pode afimar-se conceito nenhum.

<sup>28</sup> É um conceito apreciado na filosofia espanhola do séc. XX. Cujos representantes não hesitam em criar uma linguagem própria no quadro expressivo da sua língua. Temos visto umas amostras.

<sup>29</sup> Sobre o alcance da afirmação e o significado das maiúsculas, cfr. o meu ensaio *Ferdinand Ebner e o paradigma dialógico. A filosofia para lá da filosofia*, in "Estudos Teológicos", 14 (2010), pp. 71-168 = *UVM*, pp. 286 s.

<sup>30</sup> As páginas dos filósofos estão cheias delas. Mas não é disso que se faz a filosofia.

<sup>31</sup> Há aquisições da filosofia que não é lícito ignorar. Se a cultura não tivesse aprendido nada a este respeito, teria ficado muito longe no passado. Algures para trás de Kierkegaard (1813-55) e dos existencialismos do séc. XX. E para trás dos escolásticos. E da antropologia cristã, e judaica. E mesmo da estoica.

<sup>32</sup> E faço por evitar, com algum cuidado, o palavrisimo supérfluo. É um jeito e uma opção, que as circunstâncias ajudaram a treinar. Se Zubiri fosse mais sucinto e directo, os leitores atentos ficávamos a ganhar.

<sup>33</sup> São frases seguidas: apenas elido uns sobejos dispensáveis. E são mais que redundâncias: são verbalizações excessivas. A (auto-)exigência de uma boa análise filosófica é indissociável do rigor crítico. Culturalmente o gongorismo reforçou nos nossos vizinhos uma notória habituação verborreica. Ao destacar a exuberância de um Quixote, o que Cervantes faz (se não erro) é potenciar um retrato já 'tipificado' pelos usos e costumes da tradição vigente. É assim que Zubiri usa a cada passo termos como "absolutamente", "plenamente", "completamente"... onde não são de todo admissíveis – por não o permitir a ponderação filosófica. Era basco, e não sei dizer se era em castelhano ou em basco que ele por então pensava. As estruturas sócio-linguísticas, e outras mais, pesam nestas coisas. Hábitos de estilo.

<sup>34</sup> Ao invés de Zubiri, eu não escreveria «acontece». Na antropologia que cultivo, *acontecer* não é sinónimo de um mero suceder ou ocorrer. É penoso ver pensadores a definirem conceitos à base do vocabulário vulgar. E outros profissionais da palavra, mais ou menos à margem do pensamento. E da linguagem. Não é raro haver traduções (ou serão também os originais?) de livros de cientistas a incorrerem na mesma crítica. E até traduções da Bíblia. E de outros textos, mesmo oficiais. Há passagens que são corrigidas em edições posteriores. Mas há muitos outros casos que continuam. Como se fossem expressão aceitável do pensamento que devem transmitir, e da cultura e da língua que devem respeitar. Importa prevenir a incultura do "menor esforço". Um *bom* critério tem de ter a percepção antecipada do que é indispensável. É a sabedoria da dúvida metódica.

<sup>35</sup> É uma reflexão que faço com base na nossa expressividade idiomática. São modos nossos de dizer e sentir. Outras línguas têm os seus: mais paralelos ou menos. Voltarei à lição de Zubiri, mas em função do que se dirá a seguir.

<sup>36</sup> Ferdinand EBNER, *Schriften* I, Hrsg.: Franz Seyr, München, Kösel, 1963, p. 829.

<sup>37</sup> A preferência pelo termo "coisas" é desadequada: A par do abuso que dele fazem as nossas línguas, o pairar na periferia da realidade é insuficiente.

<sup>38</sup> «A primeira descrição da actividade de um vivente» é «a estrutura suscitação-resposta» (EDR 172). Todo o vivente tem de avir-se (o castelhano diz *habérselas*) com o seu meio. É assim que reage, sente, se nutre. Todas as outras estruturas biológicas (fenoménicas) arrancam daqui.

<sup>39</sup> Os vários ângulos das questões podem oferecer desafios fecundos. Importa dar atenção ao que têm de inesperado. Se toda a gente pensasse (só) o que é suposto como óbvio, ninguém saía dos nichos de acomodamento. Fechados no velho conformismo, ninguém chegaria ao presente. E muito menos ao futuro.

<sup>40</sup> «O característico da vida é uma estruturalidade, não uma substância. Substâncias, há milhões em cada ser vivo. [...] Um ser vivo não é uma substância mais, e nem sequer uma super-substância: é uma estrutura» (pp. 166 s).

<sup>41</sup> «Não se pode pretender que o psiquismo animal, e até o do homem na medida em que tem um psiquismo animal e sensitivo, seja outra coisa senão uma propriedade estrita, rigorosa e formalmente material» (*EDR* 176). Zubiri cuida muito de afirmar as suas distâncias em relação aos escolásticos.

<sup>42</sup> «O vivente executa as suas acções, mas não como reacções» e sim como respostas ao meio externo e ao meio interno. «Uma reacção ocorre com o choque de duas realidades, quaisquer que sejam». Ora «responder é actuar a partir de si para manter o seu próprio equilíbrio dinâmico» (p. 199). É a 'interpretação' do *conhecente* a achar que o vivente desenvolve este dinamismo *para* poder ser si mesmo, ou é o vivente a desenvolver este dinamismo como *condição estrutural-ontológica* para ser si mesmo?

<sup>43</sup> «Definir o homem como animal racional é dizer muito pouco. O que há que dizer é que é um animal de inteligência, isto é, um animal de realidades» (p. 211: cp. 10.1).

<sup>44</sup> Uma vírgula pode fazer muita diferença.

<sup>45</sup> Digo «sentir», ontologicamente. A par dos volumes com o Prof. Formosinho, escrevi mais do que um ensaio, e outras páginas, sobre Ferdinand Ebner e a sua filosofia dialógica. Cfr. *Uma via para a Manhã (UVM)*.

<sup>46</sup> «O homem está aberto ao seu próprio carácter de realidade. Ora bem: esta abertura [...] não é uma espécie de apêndice problemático que acontece ao vivente humano. É sim uma *modificação estrutural de estruturas que o ser humano possui em si mesmas: a realidade humana*» (p. 207: sublinhado de origem).

<sup>47</sup> Mas isto, só com modéstia se pode lembrar. Depois de Copérnico ou Newton, “parece” que qualquer um podia dizer o mesmo que eles. Só que (à excepção de Aristarco de Samos, 310-230 a. C., para o primeiro) ninguém lá chegou antes! Assim no caso vertente.

## CAPÍTULO 11 NO HORIZONTE DO TODO

«Se toda a realidade,  
do ponto de vista da sua actualidade no mundo,  
é uma *realitas in essendo*, no caso da pessoa humana,  
este *in do in essendo* é justamente uma *inquietude*.»

X. Zubiri

Uma sentença a merecer atenção. O que não significa que se entenda bem logo de entrada. Podia traduzir-se de modo menos anguloso; mas vou deixá-la no tom original. Para não lhe atenuar o cunho significativo. Mas antepoño duas prevenções.

À primeira vista: A «*realitas in essendo* de toda[!] a realidade» como tal e o «ponto de vista da sua actualidade no mundo», não são o mesmo. Afirmar que «toda a realidade» é susceptível de se reduzir ao «ponto de vista da sua actualidade no mundo» merece atenção (crítica). Desde logo, ‘toda a realidade’ não é só o “mundo” empírico: ao modo dos físicos. E nem tão-pouco o “mundo” consciencial: como na fenomenologia. Zubiri pode estar a falar deste; mas não há só este. Não há só os níveis *vivenciais* do real. E segunda prevenção: quanto à pessoa humana. A sua «*inquietude*» pertence ao seu ‘ir sendo’ (*in essendo*). É-lhe constitutiva, e por isso incontornável. O que também não é o mesmo que Agostinho expressou. O grande africano (354-430) sabe que a *insatisfação* do finito só em Deus obtém sossego. Agostinho, que teve vida e vivência aberta e intensa, tinha de saber disto de *inquietude*. Vem daí a referência de Zubiri, mas directamente a nível ontológico. O arroubo de Agostinho é teo-ontológico.

Confio mais na largueza da Dádiva que na estreiteza dos recebentes. Somos finitos e, tantas vezes, mesquinhos. Temos sempre de contar com a estreiteza pedestre. *Maxime* perante Deus. Onde não cabe horizonte e capacidade de visão, não pode haver largueza de vistas. Se há consciência disto, aí a *inquietação* é de raiz. Aí o desassossego vem de dentro. Não é (só) periférico. Ou de conveniência. Tentaram configurar-nos para ouvir (e cumprir, materialmente) sem pensar. Seria isso educar?

‘Sossegar’ não é sinónimo de *alcançar* de posse plena. Sossegar é, só, *receber* (alguma) paz. A que for compossível ao recebente. Quanto mais depauperada a condição do recebente, menor a capacidade de reconhecer o esvaziamento e reagir a ele. É a regra da proporcionalidade: “Quanto mais, mais; quanto menos, menos”. No finito, consciente de si e do *Mais*, a *insatisfação* (qualitativa) não pode deixar de o ser. *Insatisfação*

sempre, finita sempre. É que, no fundo, a Fonte de toda a nossa sede é Deus. Mas não à parte das «notas, respectivas», de *ser*. Passa por aqui a ‘ponte’ do africano ao basco.

Tenho-o afirmado mais vezes: «Se a sede (de cada um) pode obter resposta na água que se bebe, é porque ambas, sede e água, a todos solicitam» (*DQN* 556). Nunca a pessoa finita poderá estar à altura de Deus. Nem no além-morte. A condição dos recebentes finitos que somos é de todo incapaz de tanto. Já lembrei a filosofia da desproporção (8.0). Por mais plenificante que seja a Doação, sempre ela *de Si* aumentará a nossa sede.

Quanto mais atentos ao Absoluto, mais *relativos* a Ele nos vivenciamos. Os servidores/as de Deus, vivem isto. Também em relação ao próximo. Quem fique mais pelo terra-a-terra, julga servir-se de Deus. Quem se supõe auto-suficiente, nem percebe como é estreita a sua indigência. Para quem vive em *abertura*, há possibilidade de receber mais; para o definhado, até o que lhe resta vai definhando<sup>1</sup>. A regra da proporcionalidade sobressai como uma constante empírica. Já visível a nível físico, químico, biológico, sociológico. Quem vê nisso “arbitrariedades divinas”, olha a natureza – e a religião – ainda por um paradigma de mitificação. Mas o alcance do princípio de proporcionalidade pode ser muito mais profundo. Não uma imposição “divina”, mas uma exigência ontológica.

### 11.1 A referência radical

De si, a capacidade de aspiração nunca deixa de o ser. E se deixar, é porque (ainda) não se trata do âmago da *carência*. Se o espírito perde a tensão para o *Mais-Sempre-Mais*, ainda não está atento à presença da tensão *radical*. Ainda não a reconhece por tal. Já frisei que não me prendo a palavras: persigo o horizonte, real, do conceito em apreço. Não vejo melhor maneira de me referir à relevância, indispensável, do (horizonte do) Todo. O alcance disto não é só de carácter noético. É também ético. E profético. Mas antes destes, é de carácter ôntico-lógico.

A condição *contingente* não é só definidora do que vamos sendo. É também uma inerência definitiva. A condição contingente é ‘irremediável’. Por mais que durem os homens (e qualquer finito), aquém ou além morte, serão sempre contingentes. O espírito só pode ser em *véspera de ser*. Aliás, tudo no-lo faz sentir. A quem se mantém (de espírito) desperto, é impossível não dar pela *carência*. No entanto, jamais o finito (não é só o homem!) poderá fazer ideia adequada do infinito *sempre-Mais* para que tende. Sermos, é na tensão da Transcendência. De maiúscula.

Devia ser esta a linguagem filosófica, e teológica. O facto de *não* ser este o discurso mais comum não altera o estatuto ôntico da contingência. Um cego de nascença não pode fazer ideia da luminosidade de um dia esplendoroso. Ou das cores de Fra Angelico, Botticelli, Leonardo, Tiziano, Tintoretto, Kandinsky, etc.. Um surdo de nascença não pode ter ideia das sonoridades de Mozart, Mendelssohn, Mahler, Mussorgsky, Miles Davies, Messiaen. Por lembrar só alguns. Maravilhas de todas as cores, e coloraturas. Como podia a finitude, ainda a mais excelsa, não estar em desproporção com o Absoluto? O Auto-dinamismo do Transcendente só pode ser Absolutamente Outro.

Se já em relação ao rasgo do finito (e não é só o da matéria) nos é sempre necessária a modéstia socrática, como poderia qualquer criatura alcançar o Absoluto como tal? Sem a apercepção dos nossos limites e da desproporção ao Absoluto, estamos pior

que cegos e surdos de nascença. A consciência desta desproporção é o *lugar* da nossa tensão para todo o transcender. É aí que a sede que nos move faz sofrer. E toda ela brota do Todo. Vai nisto um profundo mistério. Bem mais profundo do que aquilo que (todo) o finito pode entender. Esta, comum, condição *vesperal* (Jean Daniel diz *carceral*) é a prova provada da profundidade *radical* da nossa *inquietude* (11.2, s). Dois termos opostos, e no entanto convergentes. O meu, a atender mais à perspectiva ontológica; o dele, mais atento à espessura factual. Sem ilusões de lhe perceber todo o significado, tentemos sondar o (pouco) que nos for possível.

Acabamos de notar que isto de *inquietude*, no homem desperto, se revela muito mais profundo que a mera facticidade do finito. Por ser assim, é legítimo pensar que há-de revelar sentido. Não é só uma fatalidade. Eis um primeiro passo para entrarmos no texto em epígrafe. «Do ponto de vista da sua actualidade<sup>2</sup> no mundo», toda esta realidade está sujeita às condições do mundo. Merece destaque a perspicácia de Zubiri ao apontá-lo. Admitida a clarificação que procurámos nos passos anteriores. A acção do Criador sustenta a efectividade de toda a evolução – do/dos (eventuais) cosmos (1.1). E a deste planeta, com todas as criaturas. E a de cada pessoa, nas concretas sociedades que integra. Tudo isto é contingente, finito, cósmico também. E estrutural: ‘respectivo’, na acepção explicada. Enquadrado segundo as estruturas, dinâmicas, que vão surgindo naturalmente.

Cabe afirmar – já em sede filosófica – que a Força Criativa age à *Sua* maneira. Age sobre isso tudo e em tudo isso. Mas não se identifica a nada disso. O que é realmente a Profundidade e a Amplitude, e a Visão, própria de Deus, ninguém contingente tem modo de lhe aceder. Mas o Agir de Deus – ‘no mundo’ – não dispensa as características inerentes às criaturas, nem absorve ou anula as condições de que se faz o mundo. A efectividade destas condições, e a sua natural ‘inerência’ – tem de ser parte constitutiva do estatuto próprio da criação. Contingente: logo ambivalente. Bem sei que nos é difícil, a toda a gente, aceitá-lo assim. Gostaríamos de dispor de condições de excepção. Estatuto criatural sim, mas bem resguardado contra os riscos de uma contingência deixada ao seu desamparo “normal”<sup>3</sup>. Só que não é esta a realidade – e nem sequer a possibilidade dela. A imperfeição é própria da contingência. E mais: Se bem ajuízo, não pode haver inteligibilidade na contingência senão no quadro desta ‘inerência’ do imperfeito. Esta reflexão não traz novidade. Mas explicita uma incidência realmente angustiada. Terrível mesmo.

Se a respectividade não fosse senão uma *estruturabilidade* plural, e o *seu* “ponto de vista” não afectasse mais nada senão a complexidade cósmica (dos seus elementos), seria apenas um problema físico-matemático. Intelectual. Porém, dado que a consciência também integra o ‘mundo’, a questão deixa de ser neutral. Por haver *peessoas* envolvidas na respectividade estrutural, tudo muda de figura. Ninguém suponha que sabe o que é o ‘mundo’.

Não falamos de sociedade no vago. É na história concreta que vivemos. Onde está Deus?, perguntavam os condenados ao extermínio do Holocausto, e do Gulag. E gritam-no as vítimas de todas as guerras e genocídios, chacinas, terrorismo, golpismo financeiro, exploração sexual, trabalho escravo ou clandestino... Quantos não houve nos últimos 20 anos! Na Bósnia, Ruanda, Burundi, Irak, Congo, etc.. E nos

países ditos evoluídos. Não é exclusivo das ditaduras. É de todas as estruturas de opressão e injustiça que se faz (o que chamam) a história.

E na *phüsis*, que é que se passa? Será superficialidade filosófica, e teológica, ignorar a pergunta. Onde está Deus, no processo de todos os cataclismos telúricos e na extinção de tantas espécies? E entre elas, as várias hominidades já extintas. Um dia, também a nossa. E onde está, no meio de todas as epidemias e desgraças por que sempre passaram e irão passar as criaturas? Onde houver algum nível de consciência, há lugar para o sofrimento. Será Deus realmente todo-poderoso? Ou tomará tão a sério o estatuto das criaturas que abdica da “omnipotência”? Será que quer ser o verdadeiro *Deus* de modo... não-omnipotente? Tento pensar honestamente sobre isto, mas não sei nada. E de entre os que supõem saber, é aos humildes que dou crédito. Mais gritada ou calada, a pergunta é inevitável.

A efectividade do real como é, comporta tantas interrogações que nem sabemos que pensar. Considerar *tão-só* a respectividade das estruturas, pelo ângulo que vimos até agora, é demasiado neutro. Não tenho o direito de ficar por aí. A questão é duplamente metafísica. Tentámos aflorá-la em *A Pergunta de Job*. Um volume de porte (quase-)excessivo e contudo insuficiente. Não bastam respostas teomáticas. Ou apenas “intelectuais”.

Respeito todos os que tomam a sério a pergunta. Ainda que fiquem por concepções imanentistas, e contestem a imagem tradicional de Deus. No concreto das situações, na reflexão pessoal, no decorrer das aulas e no que escrevo, tenho procurado olhar de frente a questão<sup>4</sup>. Entendo que a seriedade intelectual está acima de todas as “razões de conveniência”. Mas é, sempre, uma *procura* – envolta em nevoeiro. Respeito os imanentistas, mas discordo da sua abordagem. O desgaste da linguagem abunda em equívocos. Zubiri prefere falar do “mundo” na modalidade de mundo empírico. É legítimo e necessário saber dele, e olhar por ele. Porém esse tipo de abordagens não dá resposta suficiente. Zubiri sabe que é indispensável a abordagem metafísica (10.3). E já tivemos ocasião de ver que a sua competência de filósofo é sólida demais para se bastar com uma visão coísta do mundo.

No texto em epígrafe, vislumbro um notável princípio de discernimento. Para nós nunca será compreensível a afirmação de que Deus é realmente omnipotente. “Do ponto de vista de criaturas”, *não* é possível entrever o que seja a Sua Plenitude. O *‘in essendo’* (o exercício) da condição contingente, chegue ele onde chegar, *não* tem nem pode ter nenhum paralelo com a Realissimidade.

Por isso, a nenhum ente finito pode assistir título algum, capaz!, para recusar que Deus seja realmente *Deus* – à Sua maneira. No Seu Horizonte *próprio*, de Realíssimo. Não vejo que isto esteja a receber a atenção que lhe é devida. A pretensão dos homens sobre saberem de si, e de tudo, e até do Absoluto, presume demais. Quanto a este “ponto de vista”, considero que a humildade socrática traduz respeito. Se não ceder à auto-demissão (como no fideísmo<sup>5</sup>, mais ou menos obscurantista). E quanto ao mistério do mal, apesar de todas as aporias, julgo que tem de prevalecer o Sentido-Ser. E não só como sentido, mas como Sentido-Incomparável<sup>6</sup>. Como Transcendência Infinitamente Positiva.

A desproporção do finito é de tal maneira evidente, que não oferece dúvida. Mas ajude-nos uma comparação, minha. Julgo que aprendi (um tudo-nada) a apreciar a *Paixão seg. S. Mateus* de João Sebastião Bach. Influência por certo da interpretação que

adquiri primeiro (no tempo dos LPs). Mais tarde (na era dos CDs), levei anos em busca de uma versão que se aproximasse da ideia que me ficou daquela. Fui adquirindo várias: eram boas, mas não correspondiam ao que eu esperava. Acabei por oferecê-las<sup>7</sup>. É claro que *não* sei dizer o que buscava. Quem sou (e que sei) eu, para poder<sup>8</sup> referenciar a Perfeição? Apenas sei que *devia* ir muito além do que vi concretizado. Mas será que pode haver neste mundo uma interpretação ideal? E qual o finito que poderia saber o que é o Ideal? Como poderia uma perspectiva ‘particular’, ou o conjunto delas, alcançar a perspectivização da Plenitude? Só ela seria realmente *universal*. Perguntas necessárias sempre. Esta lição ajudou-me a pensar com (mais) modéstia acerca da *densidade*, e dimensões, do real. Se é assim com «a actualidade no mundo», como poderia não o ser a respeito do Transcendente Absoluto? Intuir isto (cá de infinitamente por baixo) não nega a Validade do Transcendente. Antes a implica.

Porém a contingência não será nunca perfeita. Cumpre discernir o que Zubiri julga dizer com a expressão «o Todo». Juízo (filosófico) que não seja válido não chega a filosófico<sup>9</sup>. Superficialidade individual, estruturação social, “ídolos” culturais – tudo isso anda carregado de equívocos<sup>10</sup>. O balofo, ou é vaidade ou ilusão. Ou ambas. Não julgo possível (aspirarmos a) definir ‘o Todo’. E precisamos saber que legitimidade nos assiste para usar expressões que possam valer, minimamente, acerca deste conceito: para nós inacessível como tal. Vejamos.

Ainda no contexto da epígrafe há que atender à *conjugação* (mais que distinção) que Zubiri faz entre «toda a realidade do ponto de vista da sua actualidade no mundo» e «no caso da pessoa humana» (10.2). O modo habitual de falar separa-os como se fossem dois mundos distintos. Concepção que o velho platonismo se apressou a canonizar. Versão que ainda prevalece no cristianismo sociológico. Ousar perceber a inércia das ideias requer coragem. E esta, a nível sociológico, torna-se difícil. São sedimentações ainda pouco exploradas. Por este andar, duvido que os hábitos culturais alguma vez se libertem de chamar mundo ao conjunto das coisas. Teme-se o auto-exercício da consciência (10.4).

E contudo, para quem quer olhar com atenção, é evidente que não cabe sequer falar de ‘mundo’ – ou de ‘realidade’ – se não intervém a consciência<sup>11</sup>. E ela nunca é isenta, e nunca é só passiva. É esta a debilidade de toda a reflexão: Referência intensional e universalidade, ambiguidade e ambivalência, são fruto da mesma consciência. Acredito na positividade, mas não lhe ignoro a dialéctica.

A «radical inovação» que acontece no caso dos humanos, está dito, é a intervenção da consciência e da liberdade. Para Zubiri, é de tal modo inovadora (10.4, 11.5) que «pode chamar-se *quase-criação*»<sup>12</sup>. E prossegue logo: «Este carácter não é abolido nem sequer no contexto teológico [*sic*], porque neste, como já expus várias vezes, a liberdade do homem é justamente a causa segunda de uma inovação divina, de uma iniciativa divina» (*sic*).

## 11.2 O *Todo*, que é isso de *Todo*?

Quem leia a epígrafe à maneira vulgar, ou em chave apenas imanentista (como se “toda a realidade” não fosse senão a efectividade do intramundano) tem aqui, explícito,



o entendimento do autor. Que já analisámos (10.3): O «dinamismo radical e elementar» não é só, nem principalmente, o do somatório das coisas. Ou mesmo o do entrejogo das estruturas físicas (de que resultam as “coisas”), na versão por que se oferecem à experiência quotidiana, ou científica. Os «graus de realidade, como quer que se lhes chame, *não* são uma série, uma espécie de escala, das realidades que há no universo». São uma realidade toda.

O dinamismo *radical* «*não* afecta só o mundo físico, mas a inteira realidade» (EDR 111). O que foi dito acerca da ‘respectividade’ do real é incompatível com qualquer interpretação sectorial, parcelar. A construturação, se o é efectivamente, co-envolve um sentido de *todo* (10.2). É um *tudo*. Ainda que de articulação variável (9.3). Convém esquivar a compreensão: A referência a «toda a realidade» – mesmo do ponto de vista da sua actualidade no “mundo” – requer necessariamente uma perspectiva do Todo. E é por isso que a consciência de pessoa tem de ser «*in-quietude*» (11.0).

É a *perspectiva do Todo* que introduz a «*inovação radical*» (11.5). É claro que o *dinamismo* não procede de baixo, mas do topo. Do Todo, sempre-Mais, que só pode ser a Absoluta Transcendência. Não se pense pois em “*inquietações*” da ordem do particular. Categoriais. Não é de um somatório de parcialidades que se fala, é da própria *constitutividade* efectiva do real. Ou seja: Trata-se da *Dinâmica de Tudo*. Como tal.

E aqui, precisei de parar. Expressões destas facilmente se tornam exorbitantes. Tinha de averiguar se era eu a tresler de Zubiri, ou ele do real. Acho que nem um caso nem o outro. Mas se não quero ser iludido, tenho de controlar criticamente o discurso. Consciência, e Liberdade, na perspectiva do Todo. Absoluta Transcendência. Inteligibilidade radical, efectividade dinâmica, respectividade constitutiva: Em rigor, que é que valem estas elocuições? Ao longo dos capítulos recentes, o vocabulário de Zubiri foi ficando mais familiar. Ora bem: As suas não são referências casuais. Mas também é certo que o ‘*todo*’ que podemos dizer/pensar, do ponto de vista do finito, *não é o Todo-como-Todo*.

Não o é de modo nenhum em termos do real como *conteúdo*. Por este ponto de vista, tudo o que os homens forem esboçando não passará de uma “*aproximação*”. Ínfima. Jamais na perspectiva *plena* do Todo. Reafirmo: Tenho de me distanciar de qualquer pretensão de considerar o “*todo*” à maneira de um somatório. Seja a matéria do cosmos ou seja o conjunto do que é material e do que é espiritual. Do finito e do Infinito. E isto, porque nunca a consciência finita poderá espelhar nem o fundo nem o conjunto desses “*conteúdos*”. E nem, muito menos, a Plenitude do Absoluto.

E não é só por causa da nossa (curta) duração temporal. A questão não reside na expressão, quantitativa, dos objectos-coisas<sup>13</sup>. O que é questionante mesmo, é a *densidade do real*. Enquanto real. E sobretudo, a profundidade do Absoluto. Que excede toda a possibilidade do finito<sup>14</sup>. Absolutamente além de qualquer proporção.

É comum derivar-se da experiência o quantificador “*todos*”. Toda a gente usa um termo como “*todo*”. De minúscula, e até de maiúscula. E toda(!) a gente faz alguma ideia do que seja uma ‘totalidade’. Até de totalidades que vão além da capacidade da nossa experiência. Parece um processo elementar, e mesmo empírico: “*Já vieram todos os convidados*”. E partindo de casos restritos, é vulgar enveredar-se por alargamentos – em que já não é legítimo generalizar (exemplo: “*todos os viventes são aeróbicos*”).

Tanto mais que são inúmeros os âmbitos de significação dos quais não temos suficiente perspectiva. Nem empírica nem racional. São conhecidos os problemas da indução amplificante. Sirva o exemplo anterior: Não sabemos nada de outros géneros de viventes fora da experiência corrente. Em suma: Há contextos que nos permitem falar ao modo comum, e contextos em que se tem de ser muito mais modesto.

E no entanto, apesar de tantos equívocos, o homem não dispensa noções como ‘todo’, ‘totalidade’, ‘tudo’<sup>15</sup>. Não sabemos garantir, por nós, este salto; mas todos(!) o damos com grande à-vontade. Já Platão e Aristóteles perceberam que a legitimidade da ‘generalização’ é função de uma capacidade *formal* da razão. A nossa mente mostra visível co-naturalidade em ordem a esses horizontes de formalização. Dediquei os primeiros capítulos ao conjunto da evolução, todo o cosmos ou todos os cosmos possíveis, toda a biosfera, toda a humanidade, toda a história, a cultura como um todo, cada sistema autónomo como todo, etc.. Pois bem, qual é o conceito que permite distinguir tudo isso, seja o que for, como um *todo*? O conceito formal que possibilita esta perspetivação – e a pode legitimar – não pode ser um critério *extrínseco*. Por acrescência quantitativa ou aglomeração material: Como base, era excessivamente restrito. E débil. Tem de ser um olhar formal. Se cabe falar de junção, há que atender às condições de compreensão que tornam isso ‘juntável’. Compatível.

Se lidamos tão domesticamente com este princípio básico do ajuizar e do agir, é porque a percepção material-empírica *não é a única* que nos é acessível. Há mais horizontes. Sem mesmo dar por isso, todos praticamos modos de abordagem *formal*. E em que se funda esta (nossa) capacidade formal? Não pode vir do empírico como tal. Não se deduz da análise apenas do caso-a-caso particular. Tenho de pensar que se deve à *pré-sintonia* transcendental. Condição de possibilidade do pensamento humano (12.1). E de onde lhe vem a efectividade e a universalidade?

As condições de inteligibilidade são a atmosfera essencial tanto do agir corrente como da reflexão metafísica. A regra é a mesma. É este o critério *intrínseco* (da compreensão) do todo. Enquanto tal. Quer dizer: Só é inteligível falar-se de uma totalidade se houver efectivas condições de *unidade*. Que tornem possível (no inter-agir dos sujeitos) tomar como um *todo* o que se apresenta na realidade.

E que é que pode assegurar esta *unidade*? Zubiri lembra a «mesmidade» (10.4). Mas não o será como derivativa, resultante. Não se está a falar de cada estrutura de per si. Fosse em articulação simultânea, ou sucessiva. A mesmidade designa a auto-coesão: constitutiva. Os aristotélicos sempre viram nela a perfeição-ser; Zubiri pensa que o ‘ser’ é já expressão da *efectividade* do real. O que lhe permite evidenciar o dinamismo e a respectividade que a ‘realidade’ é. Uma boa explicitação. O real é permuta em acção (9.3). «A realidade é radical[mente] e primariamente [...] estruturalidade» (p. 37: 9.5). Zubiri olha-a *in essendo*: no acto de (ser) efectividade de «carácter estritamente dinâmico» (p. 149).

Kant soube ver. O que nem os filósofos clássicos viram. Se o nosso conhecer é válido, é porque tem efectivas condições para ser cognitivo. Em termos de focagem racional, foi uma intuição de grande mérito. Reconhecer o particular como ‘particular’, é sabê-lo referenciado pela razão do *Todo*. O Todo da Inteligibilidade. E da Realidade. Quanto a isto, Platão soube perspectivar<sup>16</sup>. A capacidade para a *formalização* é dos rasgos mais notáveis da consciência do homem. Julgamo-lo claro, e com razão.

Se para conhecer e agir, o homem não dispusesse senão de casos *isolados*, à margem de alguma perspectivação englobante, nunca saberia de nada. Nada lhe aparecia em conexão<sup>17</sup>. É um processo complexo. Que articula o apelo e a dialéctica de várias vertentes: Carência, negação, abstracção, potenciação. E sublimação. Sempre em aberto: sobre o *Mais*. Pelo ângulo da depuração, e pelo da infinitização. Graças a uma noção formal. Conjugativa, e distintiva.

É assim que o *finito* vai pré-sentindo algum indício (só) da Plenitude e Identidade de ‘Ser=Acto’. O da Inteligibilidade, harmonia da Auto-Consistência (Auto-Posse) e da Auto-Doação, Bondade e Beleza. Amor. E Generosidade.

É assim que o *imperfeito* tenta perspectivar como *significante em si* aquilo que, para nós, é impossível de compreender. É pelo contraste da sombra e da luminosidade que vislumbramos algum vestígio da *Luz*. Vou dando cada vez mais atenção a esta dialéctica<sup>18</sup>.

### 11.3 Da realidade como todo

Ficamos assim a saber o que há-de ser o entendimento do Todo? “Nem por sombras”. O estribilho coloquial é mais expressivo (e platonista!) do que se julgava. Temos o ‘significante’ nominal, sem poder aceder ao seu *significado* próprio. Embora vivendo inseridos e sustentados no Todo. Terei sempre de estranhar: Zubiri, e quase toda a gente, fala do “universo” como se ‘tudo’ se reduzisse a uma orgânica só de estruturas materiais. Já o lemos antes: «Há que partir [...] da essencial e constitutiva respectividade em que estão todas as realidades do Universo» (ele escreve de maiúscula).

Não julgo que ele, com isto, faça justiça ao rumo da sua filosofia. Ou fará? A respectividade *não* decorre *do* modo-de-ser realidade mas, ao invés, «é formalmente constitutiva dele» (EDR 126: cp. 10.1). O leitor/a foi vendo como tivemos de debater, por várias vezes, essas imprecisões de linguagem. «O Universo está em movimento em e por si mesmo. Não há ninguém nem nada que tenha desencadeado o movimento do Universo». Assim.

Já vimos que não basta remeter, sem mais, a co-ordenação das estruturas para a mera factua-lidade cósica. Zubiri continua: «Se se quer falar de causa, haverá que dizer que é a totalidade do Universo. A respectividade integral, o todo [minúscula] em questão é que seria a causa das variações de lugar [*sic*] que acontecem dentro do Universo» (EDR 121). “Seria”: Hipótese que já afastou<sup>19</sup>. E já lemos o oposto: Por exemplo, EDR p. 64 é bem explícito (cp. cap. 9 nota 47). Pois bem: Que totalidade? E que ‘Universo’?

A «função transcendental» remete (em acto exercido!) para o Horizonte da verdade. Que quer isto dizer? Poderia não ser válido o Horizonte da verdade? Ser não-significante, rotundamente vazio? Era uma contradição. Poderia ser só parcelar? Se é da Verdade *tout court*, tem de *ser da* Verdade Fundamental. Tem de ser Horizonte, intrínseco, da Inteligibilidade *radical*. Do real. Enquanto realidade. E por isso, *Raiz Universal*. De todo o conhecer e agir. De tudo o que for. Situa, e abre, cada conexão – e todas – na relação com tudo. E cada ente, consigo mesmo.

«O que se chamou a ordem transcendental [é] aquilo em que consiste a realidade». «Pensa-se que é pelo menos o correlato de um conceito muito abstracto». Mas não é.

«*Formaliter* [formalmente], a ordem transcendental, a função transcendental, não é o correlato de um conceito: é a estrutura real das coisas *qua* [= enquanto] reais. É precisamente o modo de realidade que a sua talidade determina em cada uma delas». Zubiri defende que a ordem transcendental *não é anterior* às coisas: dá-se nelas. É intrínseca, acabo de notar. «Não há mais realidade senão a realidade de cada uma das coisas» (EDR 243 s).

É certo que diz assim. Eu julgo mais exacto falar não «de cada uma das coisas», mas da *realidade como todo*. E julgo também que a sua é uma formulação de aparência demasiado factualista. Que a ordem transcendental se dê na ‘realidade como todo’ não tem de implicar que resulte só factualmente delas coisas. Ou só por acumulação. Cumpre distinguir entre ordem – e mesmo ordem relativa – e caos total.

Dizendo em linguagem mais filosófica: Tudo o que podemos entender – a realidade como real, a sua inteligibilidade, o seu carácter próprio, ordenamento, finalização – tudo o que é ou pode ser, pertence à ordem *transcendental*. Trata-se de uma referência incontornável.

Por isso, ‘transcendental’ *não é* sinónimo de mental. Ou só relativo ao sujeito. Transcendental, designa tudo aquilo que é imprescindível admitir<sup>20</sup>. Porque vai co-implicado como condição da inteligibilidade do real – e da nossa pertença a ele. Quer dizer: A transcendentalidade é inerente à realidade. Já pela vertente subjectiva, já pela vertente objectiva.

Vivemos inseridos e sustentados neste ‘todo’. Somos (uma) expressão dele. Apercebemos alguma noção dele: não enquanto somatório de conteúdos, mas *enquanto realidade*. Por participação formal. Não é coisa de conteúdo. É óbvio que isto *não* nos possibilita *objectivar* o ‘todo’. Mas assegura-nos a abertura a esse Horizonte de Referência, essencial. Graças a esta Referência do Todo, é possível procedermos *com sentido*. Em toda a relação com o nosso *mundo*. Não caberia sequer saber o que é mundo<sup>21</sup>, e o que é *Todo*, e o que é *Sentido* – se não fora este Horizonte essencial. O da Verdade transcendental<sup>22</sup>.

Relação portanto muito mais profunda que qualquer unidade particular (= categorial), e qualquer versão casuística, ou conveniência utilitária. E até que a própria bondade moral. Estas são já ‘aplicações’ dessa primordial Referência transcendental. Inexprimível, mas essencial e estruturante. Que mede tudo o mais. Também toda a inteligência, seja cósmica ou puramente espiritual. Toda a razão-de-ser de toda a *phüsis* e de toda a história – e toda a ‘aventura’ da criação, evolutiva – tem nela o seu fundamento. E o critério de *realização* efectiva.

E tudo isto, numa dinâmica inesgotável. A *consistência* do real não é inerte: É a actividade relacional de tudo<sup>23</sup>. A efectividade própria – de tudo – é a realidade (cp. cap. 10 nota 10). E a estruturalidade activo-respectiva, universal, é a sua dialéctica constitutiva. Uma expressão da Fonte, Fundamento e Sentido de tudo. Infinito ou finito, possibilidade ou realizabilidade, espírito ou matéria, todo o devir e todo o agir, tudo é afinal por força desta Dinamicidade.

A cultura, a moral, a religião, as civilizações, a economia, a história, a ciência – usam passar à margem do essencial. Cada uma a julgar-se a referência máxima do real. Não o são nem podem ser enquanto não forem à *raiz*. O Sentido, decisivo, do *Todo como tal* é irreductível a vertentes sectoriais. É a Ele que procuro aludir<sup>24</sup>, mas sei que não podemos chegar lá.

«O devir não é algo que acontece ao sujeito. Algo que se inscreve nas próprias estruturas, essenciais, da substantividade real» (EDR 39). São dimensões ontológicas. Que Zubiri

reafirma de modo expresso e constante. Hegel redivivo? Zubiri, que é um pensador profundo, nunca se bastaria com um “verniz”, requentado. Revisita Hegel, como revisitou Aristóteles. E Agostinho, e Kant, e Husserl. Não vou entrar no pormenor. Em filosofia, todos precisamos de aprender com os que já por lá andaram. E também aqui, tal como nas ciências, a ‘procura’ faz-se a partir de pistas que eles abriram. Neste mundo, não há verdade toda feita. Não há verdade já definitiva. No mínimo, ensaia-se alguma ‘releitura’<sup>25</sup> – que possibilite novas perspectivas, e nova fecundidade. A árvore diante da minha janela vai crescendo; mas não por mérito de umas células isoladas. É também assim na cultura, na filosofia, arte, ciência, religião, etc.. Onde haja alguma sintonia com o horizonte da Verdade.

Não faço um estudo sistemático da obra toda de Zubiri: o objectivo não é compen-diar a sua posição. Procuo em ordem ao meu tema. Já visitámos vários ‘portos’, e a nossa navegação prossegue. Tínhamos de entender a que é que Zubiri chama “toda a realidade”, a realidade como tal, o todo ou o Todo, o mundo, o Universo (assim, de maiúscula), e a substantividade<sup>26</sup> de tudo isto. Nem sempre se lhe dá a devida atenção.

É frequente ver-se o crescer do finito interpretado em termos de projecção. Como se não fosse senão um modo-de-ver (subjectivo). De quem julga ver o que afinal não vê. Porém o que temos aí é que a toda a efectividade do real finito é, inegavelmente, expressão de uma dinamicidade constitutiva. Zubiri chamou-lhe *respectividade*. Acho notável que os que a tomaram como “projecção” (desde Feuerbach: 1804-72) se apercebessem que a *carência* do finito aponta para uma densidade *outra*. Que nenhuma dispersão no ‘particular’ pode suprir.

Desta vária *tensão* (dinâmica!) nos ocupámos desde os capítulos iniciais. Não se limita ao âmbito da epígrafe, mais relativo ao homem. Faz sentido que Zubiri (logo antes, no seu texto) lhe vincasse a «fluência». Diz ele: A inquietude «é justamente a função transcendental da fluência. A inquietude inscreve-se toda ela por inteiro [*sic*] na ordem transcendental. É a in-quiescência [do lat. *quies*, repouso: cp. o port. *quieto*, *inquietao*] como modo de realidade mas *em ordem ao ser*» (EDR 250).

E compreende-se que o diga: O dinamismo do Todo revela-se como chave da realidade. E por conseguinte (digo eu) chave da *realizabilidade*. Não estamos muito longe de Platão. A Ideia (ontológica) do Bem e do Belo: retomada em sede actual. Não há aí nada de fixidade, de essências *definitivamente* pré-fixadas. Não é o Platão histórico: mas pode ser ainda mais pujante.

Afinal o “ponto-de-vista” da realidade como tal, nenhuma época o alcança. A Verdade Plena, não pertence à compreensão de Platão. Nem à de Hegel, ou à nossa. Nem a nenhuma. Repare-se: Não seria possível contemplar a Verdade Plena, senão a uma luz diferente das sombras da Caverna. A função transcendental – pois que é referência de Sentido – afere-se pelo *Mais*. Já dissemos: *qualitativo*. E contrasta o *menos*. O crescer-fluência em espiral (*qualitativa*) deixa perceber uma curva assintótica: Tende (é tensão!) para o *Foco*. Mas sem poder coincidir com ele. Ia por aí a intuição do 1º Fichte.

#### 11.4 Pessoalização, é na dinâmica do Todo

Porém, Zubiri não faz segredo, a realidade de que se ocupa aqui é a realidade intra-mundana. Não nega outros níveis de realidade. Refere-se, repetidamente, à realidade

que transcende as coisas do cosmos. E refere-se nomeadamente a Deus. Mas não é disto que trata no volume cotejado. E eu também não oculto a minha perspectiva: Nenhuma resposta às questões essenciais da realidade me aparece como suficiente – se apenas circunscrita ao nível do intra-mundano. Ou mesmo ao nível do contingente. Quando falo do Todo, e do mundo das pessoas, do Sentido, do Transcendente, é claro que *não* me refiro *só* à realidade que Zubiri chama «intramundana». Tenho apresentado as razões do que afirmo. Se não queremos ficar no beco sem saída do meramente factual, do *é-assim-porque-é*, temos de olhar mais por dentro. A inteligibilidade a que podemos aceder não é perfeita; mas é inteligibilidade. E inegável. Por isso, tem de se admitir fundamento bastante, para que ela seja o que mostra.

Não me disponho a invocar Deus nesta questão à maneira de “argumento”. De que se lança mão para salvar (em recurso?) um teorema abalado. Não quero invocar o ‘nome de Deus em vão’. E logo num tempo em que a menção à Realidade de Deus, como Criador e Fim Supremo, se tornou mais rara e obscura<sup>27</sup>. Os modismos epocais *não* têm resposta para a questão. E ela é incontornável.

A necessidade de Sentido não releva do debate académico. O ‘carácter necessário’ do Transcendente não assenta numa afirmação ou debate confessional. Não pertence a esta ou àquela religião, ou todas. A questão da *inteligibilidade* é omni-englobante. É da *phüsis* e da história, e de todos os outros níveis de realidade: alguns deles bem mais profundos como temos observado. Não é o homem a sua medida. Mas está em causa a razão de existirmos. E as razões de viver e de morrer de todos e cada um. O mero factualismo, ou o imanentismo, deixava-nos num impasse sem saída. Era uma não-resposta. Que, é claro, a consciência inteligente não pode aceitar.

E também está de ver que não podemos saber o que seja ‘o Sentido’. No nosso mundo, tão apostado em imediatismos de qualquer sorte, a reflexão sobre o Sentido exige seriedade moral e fôlego intelectual. Pode até nem ser possível apresentar uma ideia consistente a respeito do Sentido. Justamente por apelar ao Transcendente. No fundo, é uma *procura*. Que requer fé e confiança. Religiosa, e humana. Do chamado 1º mundo, não se esperaria tanta imprecisão – ou insegurança. Apesar de todo o progresso na escolaridade, profissão, teor de vida (digamos) cultural e talvez religioso, etc., de que serve ao homem ganhar o mundo inteiro (cp. Marc. 8, 36) se não sabe de um Fim Definitivo por que valha a pena viver?

Todo o homem precisa que haja Sentido. E que seja Omni-abarcante. E contudo, *não* o podemos definir. Não é categorial. E cresce que temos – sobretudo quem se reporta a Deus Criador e Senhor Universal, Referência Plena do Sentido – de nos defrontar com a pergunta sobre a aleatoriedade na criação. E a espessura do Mal (11.1). Perguntas hoje incontornáveis. Em a *PJOB* mostrei que o discurso relativo à Providência não pode ser imaturo.

Em suma: Impasse de um lado, impasse do outro. Posso até achar plausível que Zubiri preferisse navegar por um canal mais demarcado<sup>28</sup>. Não se escapa ao dilema. Seja que se ignore ou se aceite, também este faz parte da condição transcendental. Como assim?

«Devir não é mudar, é dar de si» (*EDR* 241). Mas Zubiri, vimos, entende a realidade como ‘dar de si’ no sentido *activo* (10.1, s). E diz considerá-lo como uma efectividade – perfeita(?). Inscrita na «fluência» do devir (11.3). Como se fora pura

actualidade. Ora *não* há disso na *phüsis*: Toda a acção é reacção (Newton). Não o há a nível físico, químico, biológico, cósmico. Intramundano ou não, o real contingente *não* é actualidade *pura*. Lembro que o coloquial ‘dar de si’ designa também a vertente *passiva*. Dar de si é, também, acusar atrito externo e desgaste interno. Um e outro são expressão directa da contingência.

Quer dizer: O estatuto metafísico da realidade *contingente* não é, nunca podia ser, a Perfeição. A nível do contingente, nenhum devir pode ser perfeito. Nem a título de causa, nem de efeito. Se a razão supôs que sim, foi uma extrapolação. Infundada. Um erro crasso da modernidade, na esteira do racionalismo. Zubiri tem razão em distinguir entre o dinamismo como constitutivo da efectividade do real, e a mutação (*cambio*) que ocorre em consequência do devir.

Por conseguinte, sempre que se refere ao Todo, ou ao Universo, teria que esclarecer se está a designar o que de si é contingente ou o que de si é Absoluto. Faz toda a diferença. Era uma lacuna do texto em epígrafe. Tenho de ser mais explícito que Zubiri.

Estabelecida a distinção, podemos prosseguir. Estamos a falar da Dinâmica do *Todo como tal*. E não acerca de ‘todos’ parcelares. Não falamos de «fluências» singulares, de que viesse a surgir um ‘todo’, derivado. Já superámos esses particularismos.

E contudo, no meio das deficiências que aponte, é notável que Zubiri afirme expressamente: «A realidade não só tem uma talidade<sup>29</sup>, mas tem ademais um carácter de real. Ora bem: A respectividade não afecta apenas o conteúdo talitativo da realidade – a que eu [X. Zubiri] chamei Cosmos – mas afecta a realidade enquanto real – que é aquilo a que eu chamei Mundo» (EDR 94).

A uma primeira leitura, nem tudo aí será transparente para todos; mas dá para entender. Ao falar da ‘realidade como real’, está a falar de “Mundo” em sentido *formal*: O cosmos material, com as particularidades que o tornam *tal*, «não passa de ser um sistema estrutural» (*sic*). Este, concreto: assim como é. «De facto, poderia ter sido de outra maneira»<sup>30</sup>. Nesta acepção, apercebemo-lo apenas enquanto ‘cosmos’. Em sede física. Se além da *talidade* se atende ao carácter «do real enquanto real», a perspectiva é metafísica (12.1). É na sua realidade que os homens se distinguem como *peçoas*. Empenhados em transformar o ‘meio’ em «Mundo» (10.4). Aqui podemos aceitar a maiúscula: a relação é de *sentido*. Agrada-me que Zubiri o refira: Não se ficou afinal só por uma abordagem cósica.

«A entrada da inteligência na escala zoológica é uma inovação» (11.1). E por isso, implica «uma causação diferente». Capaz não de uma consciência qualquer, biológica, mas «em ordem ao ser». Cursivo do autor. A consciência (só) biológica, é função de um sistema de auto-equilíbrio do vivente. Mas Zubiri não pára aí. Como acabamos de ler, não é de uma relação particular (ou categorial: da categoria *A* ou *Z*) que ele fala: é do ‘causar’ como causar: E da compreensão «em ordem ao ser». A índole da causação, seja ela a «dos elementos que constituem a respectividade do mundo» [minúscula], *não* é coisa só dos elementos (físicos). «A esses elementos, genericamente, podemos chamar-lhe o Todo. São um Todo, constituem um Todo» (EDR 213 s). Assim de maiúscula<sup>31</sup> e com essa variação imediata: “o Todo/ um Todo”. Enquanto componente ‘material’, são insuficientes. E é fácil de ver:

A perspectiva fulcral, a da inteligibilidade, só pode ser de *outra ordem*. É constitutiva. E não apenas daquele efeito como particular. É ‘formal’: Diz respeito ao Todo,



enquanto efectivo. Chama-lhe «*natura naturans*»<sup>32</sup>. A respectividade *não* é uma característica adveniente, sobre-acrescentada. *Não* decorre *do* modo de ser realidade mas, ao invés, «é formalmente constitutiva dele» (EDR 126: cp. 10.0).

Sob a designação “todos” podem caber muitos ‘todos’. Segundo as várias escalas em significação. O *Todo formal*, tem de entender-se como regra de compreensão. Condição transcendental. Mas *Todo* – como Referência Própria e Plenificante, e *Pessoalizante*, Última – só o *Absoluto*. O *Qual*, como *Absoluto*, é irredutível ao contingente. E este, é incomparável a Ele. Não se trata de um conceito abstracto. E nem do ‘todo’ cósmico só.

De uma assentada, as acentuações devidas. Do mesmo e único Dinamismo. A causalidade global em relação a tudo. Se é que sabemos o que é (12.2). E a regra da inteligibilidade, universal e específica. Também acerca da condição pessoal do homem; e de tudo o que este Dinamismo *único* criar. Graças à Largidade Plena da *Pessoa Absoluta*.

É descabido pensar a vida, a morte, este mundo, o futuro, em termos da antropologia dualista. Zubiri já o venceu várias vezes (10.4, 11.1). E cá temos de novo, frescura de água clara, a explicitação que faz: «A inteligência aparece por um *dinamismo novo do Todo*» (p. 214). A vida e a evolução dos viventes «procedem de um dinamismo único, que é justamente o dinamismo do *Todo*, da *natura naturans*». E também «o homem, no sentido rigoroso dos termos, é um momento desse dinamismo do *Todo* e da natureza *naturans*» (*sic*) (215). O grande dinamismo, a *inovação*, é do *Todo*. E dizer assim é co-implicar a inteligibilidade do *Todo*.

Quem confessa o «dinamismo *novo* do *Todo*» e da «natureza naturante», confessa obviamente que *não* está a referir-se ao “Universo” *apenas* realidade cósmica. Só física. Pois a pessoalização, intelectual e moral, é «um momento» do *Todo* que (também) se manifesta como *naturante*. Já fiz notar que são muitas as vezes em que Zubiri se refere mais à orgânica das estruturas materiais. Do ponto de vista do conhecente-homem, é correcto. Mas não é suficiente como reflexão. Os passos ora citados deixam ver que a perspectiva zubiriana está muito longe de se limitar ao linear empírico, à materialidade coísta. Importa ter isto em atenção, para se entender o que vem a seguir.

Não é (só) isto o “Universo”. É preciso perceber o que Zubiri realmente designa quando emprega a expressão. O uso que faz da maiúscula terá a ver com isto. Em muitos casos, não todos. Mas eu preferia vê-lo mais explícito a distinguir entre Universo – toda a densidade e vastidão do real, também o realmente inteligível – e cosmos<sup>33</sup>. Ele próprio o deixa entender, como citei: «O Universo está em movimento em e por si mesmo», etc.. Está a referir-se ao “Universo” como um *Todo* causal – a tornar actuante toda a efectividade do real. Por ser assim, *não* pode estar a reduzir à mera facticidade coísta todo o dinamismo e a co-ordenação das estruturas da matéria. E contudo, prosseguiu logo: «Se se quer falar de causa, terá de se dizer que é a totalidade do Universo», etc. (cp. 11.3).

Já mostrei que não aprecio a confusão. Caso a grafia de Zubiri possa ajudar, teríamos que «a causa das variações de lugar» (11.3) seria a respectividade, inerente ao ‘todo’. De minúscula. Fala-se aí obviamente de variações materiais (lugar!), e do todo cósmico. Que não é de confundir nem com o ‘*Todo formal*’ nem com o ‘*Todo* Pessoalizante, *Absoluto*’ – que vimos reconhecido parágrafos acima. Tenho de achar infeliz, neste contexto, quer o uso de um termo como “Universo” quer a restrição



“dentro do Universo”. Tão inaceitável como a redução da causalidade (sem mais) à acção física. Ou até mecânica («variações de lugar»). É uma hipótese já rejeitada (9.3). Mas também é certo que já lemos o oposto. E bem explícito, por exemplo em EDR p. 64 (cp. cap. 9 nota 47). Em que ficamos?

Por mim, uso evitar o termo ‘Universo’; e quando o emprego, é a significar a *universa realitas*: a realidade toda mesmo. Que não se limita à realidade física: A linguagem vulgar equipara “universo” e “cosmos”. A meu ver, são conceitos diferentes. Ora bem: É ao *Todo*, não às partes, que se deve a efectividade. Respectivamente. A inter-estruturalidade é inerente à realidade *como real*. Zubiri já o dissera antes (a pág. é outra, o parág. o mesmo): «A causalidade é função do real enquanto real». É uma formulação elíptica, que perde por não ser explicitada (13.1):

1. Entender a riqueza da realidade ‘como realidade’, requer a compreensão – e a acção *significante* – de *peças*. E por isso, requer a *inovação* radical (11.1) que a consciência intelectual e a Liberdade tornam possível. Quer dizer: Estamos já no plano que é o da relação (dádiva) inter-*peçoal*. 2. Requer também a «ordem transcendental». E, claro, não são as pessoas ‘particulares’ que a podem tornar *significante*. 3. Nada disto pode surgir apenas por inter-acção de ‘estruturas físicas’. Ou só bio-psíquicas. Se tudo, em toda a realidade, se mantivesse como *nexo só* de um ou outro factor corpóreo (particular), a relação não passava de “efeitos particulares”. Por conseguinte: *A causalidade pertence ao Todo como tal*.

## 11.5 A causalidade do Todo

É fácil de dizer, e difícil de propor. Apesar das confusões apontadas, deu-me gosto descobrir esta percepção em Zubiri. Não segue o modo de entender habitual. E todavia revela uma visão mais abarcante – que “à primeira vista” (11.0) não se detectava. Agora, acabamos de notar o sentido que se ocultava no texto da epígrafe: O «ponto de vista da sua [do real] actualidade no mundo» é também expressão da «*realitas in essendo* de toda[!] a realidade» como tal. Mas, insisto, não se pense no “Todo” como um acumulação material. É de ordem transcendente.

Dou-me conta da densidade e relevância que estas outras sensibilidades (‘nómadas’) têm, ou podem ter, na valoração focal. E até na aproximação cultural dos povos. O culto do *Todo* foi das grandes intuições das filosofias e religiões da Índia antiga. A partir do hinduísmo influenciou o budismo, nas suas várias tonalidades. ‘Culto’ aqui, não é termo exagerado. Tem inspirado e configurado ao longo de milénios toda a mundividência e a cultura e a vida daqueles povos. Em níveis de assimilação e vivência que a mentalidade ocidental não assimilou<sup>34</sup>. Ver-se-á (quem o viver) como vai a dispersão e superficialidade da ‘era da globalização’ influir sobre essas culturas pluri-milenares. O desafio não está posto só no Ocidente.

Com a sua interpretação da *causalidade do Todo* «como tal», Zubiri traz uma abordagem de grande relevo. Tornarei a ela (14.3). Entretanto, temos de esclarecer vários sub-temas. Desde logo, tem-se a impressão que Zubiri aproxima demasiado<sup>35</sup> os conceitos de causalidade categorial (ou concreta) e causalidade como tal (ou transcendental). A história da filosofia tem mostrado, quase sempre, dificuldade em conciliar o entendimento da unidade e da pluralidade. Ainda se anda à procura (se

é que sim) de uma verdadeira síntese de ambas. Não digo que Zubiri a alcançasse. E não sei, tão-pouco, definir um “ponto de vista” que ofereça as condições de pensabilidade indispensáveis para um juízo adequado a isto. Ainda hoje não passámos das questões primordiais da história da filosofia, e da teologia. Sendo que algumas das mais básicas têm decaído na atenção dos estudiosos. Por ser preciso avançar a este respeito, prefiro ir mais devagar<sup>36</sup>. Além desta, outras questões estão pendentes. Temos pela frente mais aporias. E não são se limitam ao discurso académico: É uma demanda que envolve o homem.

«Que tipo de causalidade tem este Todo», para introduzir a «inovação radical» (11.1) que é o homem (nesta evolução)? Zubiri é explícito: «A inteligência aparece por um *dinamismo novo do Todo*. Qual é precisamente esse tipo de causalidade?» (EDR 214). É que a inovação *não* consiste no surgir do psiquismo: «Não é uma prolongação meramente transformante [*sic*] da causalidade pela qual a *natura naturans*» produziu os viventes anteriores ao homem. Porque «em definitiva, todos eles procedem de um dinamismo único, que é justamente o dinamismo do Todo». Aí está:

O dinamismo da ‘novidade’ deve-se ao *Todo*. Maiúscula. A intensidade qualitativa do espírito deve-se ao *Todo*. Não à auto-complexificação dos elementos físicos. E há que dizer «que o homem, no sentido rigoroso dos termos, é um momento desse dinamismo do Todo e da natureza *naturans*» (p. 215).

É isto que diz. Todo o agir do homem «é um momento» do dinamismo do Todo. E um momento «radical». O entendimento consciente e livre é a *inovação*. Esta sim qualitativamente *outra*. Eleva os homens à perspectiva específica do Todo. Ser *pessoa* – espiritual – é assim.

Se eu sei o que isto realmente significa? Bem no fundo, não. O finito não abarca o Transcendente. Mas sei que *não* tem cabimento pensar que esse *horizonte* se decide ao nível de estruturas cósicas. Por dentro delas, e mais fundo que elas, tem que haver outra dimensão. Fundante. Não que Zubiri o diga deste modo; mas tenho de ver que ele está a especificar *este* «Todo» com uma qualificação propriamente *espiritual*. Ao modo de Intelecto, Vontade, Liberdade, Pessoa.

E sendo assim, qual será a “natureza *naturante*”<sup>37</sup>? Não é em vão o emprego desta expressão filosófica, de cunho englobante. Como se referiu (11.4). Usada por Giordano Bruno (1548-1600), e Espinosa (1632-77), com significado monista. Ninguém a evoca de casualidade. Mas não é isso que faz de Zubiri um monista. Já o vimos a distinguir níveis imanentes e níveis transcendententes da realidade (10.3). A evolução do homem «é uma continuação da evolução animal». Pois é. Mas vai muito mais longe. Eleva o homem a uma (capacidade de) hiperformalização «que não lograria alcançar estabilidade a não ser inovando com uma inteligência» (EDR 215). Isto é: «como capacidade de apreender as coisas enquanto realidades». Abrindo o homem ao ‘carácter de realidade’ (de tudo o que é real) enquanto realidade (219 s). Diz-se: «enquanto realidade», e não ao modo de coisa à parte (= particular).

Ora justamente: Esta capacidade, hiper-formal, não é de carácter agregativo (material). Não é acumulação empírica: nem física nem bio-psíquica. Onde a inter-estruturação é qualitativo-intensiva, tem de relevar da inteligibilidade e intensionalidade do *Todo*. E é por isto que revela densidade *espiritual*.

Gosto de escutar quem tem que dizer. «A nova causalidade do Todo é uma causalidade intrínseca ao anterior [devir evolutivo]». É uma causalidade que torna o homem (biológico) uma «essência aberta» – a acontecer «em forma pessoal». «É o mesmo Todo que, nas essências fechadas, vai adquirindo primeiro a sua mesmidade interna e que, na função transcendental, se vai abrindo a si mesma, ao seu próprio carácter de realidade» – o ser *seu*.

Na evolução biológica, «a realidade fez-se ‘mesma’». Na evolução como pessoa, «a vida faz-se hiperformalizada, e portanto *hiper-mesma*».

Como teorização do *dever-ser ontológico*, merece atenção: O homem<sup>38</sup> continua a linha evolutiva, mas agora em modo de *pessoalização*. Assim, dá gosto ler. Ao tender para a dimensão de ‘hiper-identidade’ (se a obtiver), aporta – espiritualmente – *outro* sentido a *toda* a realidade. E revela assim a «nova causalidade do Todo» (215 ss). Nova, por contraste com o nível só biológico. É visível que isto supera as formulações precedentes, que Zubiri deixou soar a materialismo ou mecanicismo (do todo).

Mas não esclarece toda a nossa questão. É fácil descobrir aqui semelhanças com Fichte, e Hegel, e Heidegger<sup>39</sup>. A consistência ontológica do contingente *não* é a do Absoluto. E nem pode ser (11.4). O Absoluto, a *precisar* de obter *sentido*? Mediante a evolução biótica, e a auto-compreensão que eu, cada um, alcance! Que “Todo” seria esse, a depender da evolução cultural e moral do homem? E das consequências, e riscos, dela.

Tanto quanto podemos saber, o mistério do mal e do sofrimento é inseparável do enigma da *imperfeição*. Também os animais sofrem. E toda a natureza: cfr. Rom. 8, 22. Embora sem terem a nossa capacidade de questionação<sup>40</sup>.

Dispomos de mais perspectiva; mas não temos (e nenhum finito pode ter) profundidade capaz de compreender o Grande Mistério. O Ideal, sujeito às eventualidades do não-ideal? Não. A distância do Absoluto ao contingente é *absoluta*. São estruturas ontológicas inconfundíveis. Como podia o ‘Todo’<sup>41</sup> estar pendente das mutações do ‘constitutivamente relativo’?

Ou a pergunta é insolúvel (por contraditória), ou a questão não andar bem posta. Por um lado: A pessoalidade (qualidade de pessoa) mede-se pelo horizonte do Todo. Está em *tensão* para ele. E por outro: Não sendo a pessoalização um processo (biológico) auto-assegurado, que noção cabe acerca desse ‘Todo’? Como poderia ele ser a Fonte da Inteligibilidade como tal, e admitir a labilidade do contingente? Mas se é realmente Absoluto, poderia estar *pendente* de condições de realizabilidade tão falíveis? O que se observa ao longo da história acerca da *pessoalização*, é penoso por demais. Em termos de identidade, verdade, bondade, etc. que *faltam*. E em termos de tudo o que é vulgar e ordinário, que sobeja na hominidade. Se os homens entre si não são de confiança, que consistência podiam eles aportar como condição da (hétero[?]-)definição do Absoluto! ‘Pendente’, não é pensável que esteja. É ridículo querer-se que o Sentido do *Todo* Se reja categorialmente. Venham os Heideggers que vierem, não cabe num juízo filosófico sustentável.

Ao longo da história tem havido progressos notabilíssimos em humanização e pessoalização. Tal como as andorinhas, podem ser um indício; mas não são a primavera. E haverá modo de uma primavera generalizada, ou esta criação não passa de uns quantos «oásis de sentido» (Peter Noll)<sup>42</sup>? Acaso mais raros que os planetas habitáveis do cosmos? Mas de permeio com germes de sentido. Perguntas sobre perguntas. Que ‘Todo’ pode ser então?

Tenho debatido a questão por diversos ângulos. Interrogo o dia, e a noite. Sem poder alcançar clareza, precisamos de procurar. A filosofia tem produzido esboços de ‘racionalização’. Só esboços. E indirectos. Foi pena que Zubiri ficasse demasiado à margem desta problemática. A meu ver, *o fulcro* de todas as questões (nossas ou não) acerca da realidade passa também por aí. Julgo que não basta a hipótese de P. Noll. Entendo que o sentido ou é por inteiro (e, no mínimo, tensão inteligível), ou nunca seria sentido. E também não basta (só) o que apresentei em *A Pergunta de Job*. É uma «pergunta»: Em sede de reflexão natural, não sabemos de resposta que satisfaça. Reflecti o indispensável, para tentar perceber o possível:

Mas a inteligibilidade, *ou é* chave última e definitiva – de tudo – *ou não* chega a ser realmente inteligibilidade. A função transcendental (11.3), e a não-contradição lógica, explica o que havíamos de ‘pensar’ a este respeito. Mas a “explicação” não nos basta. Quando se trata de *sentir* o agradável e o penoso, a reacção afectiva e a emoção estética podem mais que o raciocínio ‘cerebral’. É esta a realidade do homem. E não haverá nunca saída desta nossa constitutividade metafísica. E se isto, a contingência, é *inquietante!* Como pessoas, não há evasiva.

Como resposta, bem sei, o que digo é muito pobre. Postos no impasse do grande dilema, resta-nos *procurar* o apoio possível. E cabe dizer que a ordem transcendental é mais ‘credível’ que as emotividades de superfície<sup>43</sup>. A meu ver, não há muitas saídas. O que nos vai ajudando, neste nevoeiro da contingência ou é a fé, filosófica, nesta *credibilidade transcendental* – ou a fé, teológica, na *credibilidade do Divino*. De maiúscula. Para designarmos de modo entendível as religiões autênticas. As que se mostram com fundamento sustentável. Sendo que esta segunda ‘credibilidade’ não dispensa a primeira. A clivagem, crítica, passa por aqui. Nem a fé filosófica nem a fé teológica se fazem de razões abstractas. Uma e outra são existenciais, e testemunhais. *Incarnadas* socialmente. Requerem ambas um salto qualitativo. A saber: A decisão de *confiar* numa promessa de Sentido, muito mais *pleno e plenificante* que toda a nossa capacidade de “explicar”.

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. Luc. 19. 26. Um comentário directo à palavra profunda de Mat. 5, 3: Felizes os que se sabem pobres.

<sup>2</sup> Relembro: Em linguagem filosófica, significa o carácter de *acto*. O auto-exercício do real efectivo.

<sup>3</sup> Provavelmente é este anseio que determina a religiosidade mais típica de todas as culturas e configura muitas das práticas religiosas. Inclusive nas religiões superiores. É uma temática que requer ainda muito estudo e reflexão. E não menos purificação. O «espírito e verdade» (Jo. 3, 23) de que Jesus dá testemunho e que inspira também os Grandes Crentes de todas as religiões é bem diferente dessa atitude da religiosidade vulgar.

<sup>4</sup> E por isso não hesitei em reagir directo nuns quantos casos, raros, em que as minhas palavras foram tomadas como de ofício. Do género: V. diz assim porque tem de usar o “discurso da firma”. Como se a coerência pessoal fosse uma “anedota”! Lembro-o com pesar: Em situações existenciais difíceis as pessoas não têm disponibilidade para um juízo isento. Mas lembro-o sem estranheza: É uma amostra da falta de credibilidade adoptada nas práticas sociais vigentes. Na sociedade que temos construído, todos são nivelados pelo padrão do linguajar estabelecido. Ninguém acredita em ninguém – e toda a gente acha normal que se debite o discurso das várias “firmas” em palco na sociedade. Ficando tudo pelas aparências de fachada. O relativismo como regra de vida, a apatia moral e o despudor social são o que são – e falam por si. Muito elucidativo!

<sup>5</sup> Não acabamos de surpreender-nos com o texto, portentoso, de Gen. 3. Lido por este prisma, representa justamente um ‘despertar’. Sim, de uma fé acomodada [“foi mesmo Deus que proibiu?” – 3, 1], para a ‘vivência’ do dispor de si [“e a mulher achou que era bom comerem” – 3, 6]. É sabido que o texto é simbólico, e que há nele mais elementos a considerar, a par destes. Esta não é a leitura habitual. E no entanto a pergunta permanece: Será de excluir que num texto antropológicamente tão denso não possam ter cabimento mais significações? A auto-

-maturação é inseparável do risco e da responsabilidade de dispor de si. Ora este passo, será um desafio negativo ou positivo? A versão agostiniana tem a sua verdade – é uma elaboração de Rom. 5, 12: «Por um só homem entrou o pecado no mundo». Mas isto está escrito em função da proclamação de Paulo: Se «de Adão até Moisés dominou a morte», com muito mais razão a graça de Deus se tornou efectiva para todos – e em abundância – pela doação de um só Homem, Jesus Cristo (Rom. 5. 15 s). É a abordagem mais positiva que Paulo pode fazer. Centrar-se na leitura negativa (habitual) não faz justiça à riqueza do texto. Sendo este um ‘chamamento’ positivo, temos de perguntar se em Gén. 3 não vai já simbolizado um apelo ao crescer do homem. No plano natural, e no plano sobre-natural. E sendo assim, de Quem pode ser, no fundo, o chamamento? Julgo que esta linha de reflexão sugere mais valências interpretativas do que a visão negativista. Na economia do Dom, nem tudo é só o que parece.

<sup>6</sup> Penso, só: Se o pudesse provar, contradizia o que acabei de escrever.

<sup>7</sup> Além daquela primeira, notável, resta-me só uma. De um dirigente célebre, mas longe do que eu pretendia. Uma obra assim, pode ser uma produção musical de boa qualidade; mas se lhe falta o espírito religioso que lhe é essencial, será sempre insuficiente. A autenticidade da vivência religiosa não pode suprir-se de modo nenhum.

<sup>8</sup> Vai no comentário um certo auto-humor. Que nunca é demais. As ironias da vida mereciam mais atenção. Quando não dá para rir e nem vais chorar, resta sorrir. Com inteligência. Se é contigo, aprendes alguma coisa; se não é, e nada podes fazer, deplora – e adiante! Há situações que não dão para mais.

<sup>9</sup> O leitor/a já viu que não me tenta a prolixidade. Importa-me a análise indispensável. A seriedade intelectual tem de ser prévia a qualquer outro discurso. Seja o dos negócios ou da ciência, da política ou do direito, da moral, da religião, da teologia, da arte, etc..

<sup>10</sup> Não é a imprecisão do dizer que aprofunda o pensar. Na reflexão (filosófica) em que estamos, é preciso ir além dos termos e avaliar dos conceitos implicados. A práxis social mostra que não é de fiar nas palavras.

<sup>11</sup> Não vou pormenorizar o tema: abordei-o em *O brotar da Criação*.

<sup>12</sup> «A partir deste ponto de vista, a livre apropriação e apoderamento [*sic*] de possibilidades é justamente uma inovação radical». Id., *EDR* 250.

<sup>13</sup> Até o mais elementar é demasiado rico em inteligibilidade, para a nossa compreensão. Que o digam os investigadores de ponta em qualquer ramo da ciência.

<sup>14</sup> Quando num exame oftalmológico se faz dilatação das pupilas, sabe-se o que é o excesso de luz (física). Sentido como insuportável mal-estar. Quando me seja dado um vislumbre da Transcendência, tenho de sentir o *excessivo* dela. Mas neste caso, como *atração*, e não mal-estar. E nem há comparação possível entre as duas luminosidades.

<sup>15</sup> Não são termos equivalentes. Não vou debater o que pode ou não ser chamado ‘todo’, ou ‘tudo’. Embora me desse gosto explorar este *item*, devo restringir-me ao mais estrito dele. Afastava-me do meu tema. E entrar nisso sem a precaução necessária, podia envolver um problema ‘circular’.

<sup>16</sup> Tem levado milénios a reconhecê-lo: O materialismo esconde um grave erro de visão.

<sup>17</sup> Ainda que o pobre (que nunca viveu rico) tenha alguma noção de ‘riqueza’. Tal como o finito tem alguma noção de infinito. Mas ao invés, o rico não a tenha de pobreza. Há subtilizas do real a que é preciso prestar atenção.

<sup>18</sup> Que nem é nova. Os escritos joaninos (do NT) ressumam dela. Surgiram de uma sensibilidade cultural, de que hoje só poucos se apercebem. Das inúmeras vezes que são lidos, tem faltado quem no-lo ajude a ver.

<sup>19</sup> *EDR* 110: «A variação local é a estrutura dinâmica básica de quanto acontece na realidade». “Básica”, só. «Dizer que [este] é formalmente o único tipo de actividade seria um mecanicismo grotesco». (cp. cap. 10 nota 18).

<sup>20</sup> Mesmo não sendo consciente ou conhecido.

<sup>21</sup> Cujo oposto é a desordem, o caótico, o... “imundo”.

<sup>22</sup> Os parágrafos anteriores mostraram que esta terminologia não tem que assustar ninguém. É uma linguagem consagrada (de alguma densidade filosófica, concedo) e amadurecida pela reflexão crítica de muitas gerações de filósofos. Ajuda a formular o pensamento com uma notável economia de meios de expressão, e precisão de conceitos. Qualidades estruturantes que interessam a quem precisa e gosta de se exprimir com exactidão. Em contraste com a dispersão e imprecisão do palavrisimo comum.

<sup>23</sup> Este vocabulário ganha mais clareza se nele se entrevir um eco do conceptuário de Hegel (1770-1831). Segundo Hegel, a *Ideia* designa a Inteligibilidade Ideal, substantiva. De tudo o que é ou pode ser. Para quem tem conhecimentos da história da filosofia. Há muito mais por sob a reflexão de Zubiri, e o afloramento que faço aqui.

<sup>24</sup> Se é esta a perspectiva de Zubiri ou não, é outro assunto.

<sup>25</sup> Como Hegel recupera intuições de Proclo, e este dos neoplatónicos, e dos gnósticos da antiguidade. Todos somos herdeiros de um património recebido e (mais, ou menos) cultivado. E todos chegamos demasiado tarde, para alguém presumir ter partido de zero.

<sup>26</sup> Que, já se percebeu, não tem nada a ver com o carácter de ‘substância’, e nem com nenhuma substância particular, ou o conjunto delas. Não vai por aí o conceptuário de Zubiri.

<sup>27</sup> O que não é de estranhar: Na atmosfera que hoje se vive de generalizado laicismo (a-religioso), de agnosticismo a respeito da Transcendência, e de debilitada presença das religiões. Atmosfera que envolve os crentes, como a toda a gente. Quanto maior a falta de esclarecimento e sabedoria e coragem para lidar com esta situação, mais se acentua a reacção (obtusamente desesperada) dos fundamentalismos pseudo-religiosos. Já o lembrei em *DQN*.

<sup>28</sup> Evitando os escolhos de um lado, e os escolhos do outro.

<sup>29</sup> O carácter de ser *tal*, esta e não outra.

<sup>30</sup> E acrescenta: «Aliás não está dito que não o tenha sido nunca antes do estado inicial» (p. 94).

<sup>31</sup> Ao invés do que vimos por exemplo em 10.1.

<sup>32</sup> Natureza naturante. É uma expressão consagrada, e profunda. Mais típica do conceptuário monista e panteísta, mas sem ficar confinada a ele. É muito significativo: Quem receba em Dom um sentido muito vivo da *Unidade* – con-sistência *constituente* do Todo – pode mostrar-se arrebatado (“absorvido” não diz tudo!) pela densidade da *Natureza naturante*. O oposto da dispersão vulgar, e da superficialidade. Não me surpreende que Zubiri lhe dê esta atenção.

<sup>33</sup> Já basta o hábito, comum, de confundir estes significados. E não é só no falar vulgar. Observa-se a mesma confusão, ou mais grave, na linguagem de filósofos e de cientistas. E no campo da religião. Mais em correntes que se dizem místicas e esotéricas. Religiosas ou não. Sobretudo de influência oriental. Tenho citado Fritjof Capra com algum pormenor. Como testemunho na vertente científica. A qual tem que distinguir-se (cap. 7, nota 3 s) das envolventes “místicas” ou “religiosas”. Foi assim que marquei distância entre a visão científica e o (possível) apreço pela sabedoria oriental. No caso, a que se inspira em incidências do taoísmo chinês. Deixe assim implícito, já aí, um distanciamento ainda maior quanto às conotações de Capra com o corpo de convicções dito “New Age”. É claro que não ajuzo da adesão subjectiva de Capra às doutrinas que entenda seguir. Mas devo evitar que algum leitor tome o conceito de ‘Todo’ no meu texto, ou no resumo de Zubiri, com um significado equiparável à pretensão que representa no quadro de crenças “New Age”. Procedam elas do físico F. Capra, do psicólogo Ken Wilber, ou de outros. Como conciliam o carácter de cientificidade próprio destes ramos do saber e o integram no que chamam “experiência mística” imediata, isso são eles que têm de o justificar. Posso admitir a validade de intuições que transcendem a racionalidade geométrica e a mundividência apenas física. Por causa da facilidade (ligeireza) com que muita da linguagem vulgar se designa de “místicas”, ou “religiosas”, tenho de suspeitar de concepções *acríticas*. Que também se observam no âmbito da religiosidade cristã. Mas isto requer um estudo inter-disciplinar competente. Mostrei nos volumes anteriores que há razões para afirmar que *não* se deixam reduzir a um mesmo objecto formal. Não são efeitos de um ‘inconsciente colectivo’ de índole exclusivamente subjectiva. E temos, por um lado, que a cientificidade *não* pode abdicar da solidez da compreensão lógica e da análise intelectual; e por outro, que a articulação da razão e da fé (fé, no sentido que tem em teologia) *não* é equiparável à redução capriana da racionalidade (científica, no caso) ao “sentimento místico”. É visível que nem científica nem filosoficamente se pode ter por válida a posição de Capra quando escreve, em estilo “New Age”: «O nível transpessoal é o nível do inconsciente colectivo e dos fenómenos a ele ligados [...]». É uma espécie de consciência na qual o indivíduo se sente em união com o cosmos como Todo [*sic*], podendo assim ser identificados com o conceito tradicional do espírito humano transcendente» (F. Capra, *Wendezeit*, vers. alemã, p. 416 s, cit.: Hans-Jürg BRAUN, *Das Jenseits. Die Vorstellungen der Menschheit über das Leben nach dem Tod*, Frankfurt a. M., Insel Verlag, (1996), 2000, p. 474). Os livros que os dois autores temos escrito dão prova, fundamentada, da crítica que merece a debilidade de concepções dessa ordem. O ‘recolhido’ anterior no meu texto é bem explícito. Falamos do Absoluto como Pessoa, não de uma noção vaga de consciência, dita “transpessoal” mas apenas supostamente equiparada ao cosmos. Uma amálgama, em que todos os conceitos são imprecisos, e equívocos. Está longe de ser caso único.

<sup>34</sup> Para os budistas *tudo* é Divino. Mas nada é Deus. Deus pessoal. Isto, na pureza doutrinal do ‘Pequeno Veículo’: *Hinayana*). Excepção típica a este parâmetro básico, são as versões da religiosidade popular (quer do ‘Grande Veículo’: *Mahayana*, quer do ‘Veículo de Diamante’: *Vajrayana*, este no Tibet) em que o mesmo Buddha é comumente divinizado. Uma das figurações mais notáveis desta linha (que me foi dado contemplar numa Exposição, europeia, de peças vindas do Tibet) foi o “Buddha dos mil braços”. Uns quantos a orar, e todos os outros estendidos a ajudar os orantes. Representação vivacíssima da abundância e pluriformidade dos recursos divinos. Um simbolismo equiparável ao da figuração cristã da Mãe de Misericórdia, ou Senhora do Véu (ou Manto), na tradição cristã ortodoxa. A fenomenologia da religiosidade pode ensinar muito.

<sup>35</sup> Era assunto para uma análise mais específica. Mas não empreendi um estudo monotemático sobre Zubiri.

<sup>36</sup> Sabe-se no que dá a pressa de construir sobre a areia. Ver castelos de cartas a desmantelarem-se não surpreende. Mas custa notar quebras (algumas) que não eram difíceis de superar. E não é que o presente se mostre mais perspicaz que o passado.

<sup>37</sup> Repito: Tem de se atender ao significado *activo* do ‘particípio presente’ (já no latim): ‘aquele que exerce’ a acção. Sem isto não se entende a expressão. Não é raro perder-se por tão pouco a compreensão de um texto.

<sup>38</sup> Pode haver pessoas não humanas. A teologia e a filosofia ocidentais referem-se a Deus como *Pessoa*.

<sup>39</sup> Cada qual a seu modo. Sem que nenhum resolva as aporias da sua teorização.

<sup>40</sup> Que é condição ontológica do devir moral.

<sup>41</sup> No sentido mais integrante que possa competir-lhe.

<sup>42</sup> É uma afirmação de inteligibilidade na criação. Porém tão restrita como a área dos oásis na vastidão dos desertos. A expressão de Noll (1926-82) provém do seu diário, de canceroso, que ele, enquanto pôde, foi ditando para o gravador. Falei dele em *PJOB*: P. Noll, *Diktate über Sterben & Tod*, München, Piper, <sup>5</sup>1993. Há várias edições posteriores.

<sup>43</sup> Julgo porém que a ‘ordem transcendental’ não deve ser considerada apenas em sede intelectualista. Isso foi uma consequência da tradição filosófica: desde a Grécia antiga até ao presente, salvo raras excepções (com relevo maior para Feuerbach, Kierkegaard, os existencialistas, e a filosofia dialógica). Não é casualidade que os cientistas (pelo menos os da *phüsis*) considerem a elegância estética como um dos critérios das boas teorias científicas.

## CAPÍTULO 12 DA PRIMICIALIDADE DO SER

«Duas coisas enchem o ânimo  
de admiração e veneração, sempre novas e crescentes,  
quanto mais [...] delas se ocupa a reflexão:  
O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim.»

Immanuel Kant

Ponderei outras variantes do título. Pensei escrever ‘Do Fulgor do ser’. Ou ia dizer “Fulguração”? O primeiro parece indicar um resultado; o segundo, nomear uma intermitência (latim *fulgur*: relâmpago). Ou diria “Irradiação”? Sugere continuidade, voltada *ad extra*. Vendo bem, ‘Fulgor’ diz uma realidade que *se* mostra: em expressão contínua. E ‘Irradiação’ diz *acto*. Se é *Ser*, revela *enérgia*. Perfeição. Imanente, antes de mais. Portanto, é em *acto*. E se for caso de a energia se mostrar potencial, também isto é em razão do *acto*. Donde: Não é entendível nem afirmável que o *acto* ou a potência o sejam só em sede física. O *acto* como tal, e a energia a ele inerente, tem que poder brotar *ab intra*. Com dinâmica própria. Bastava isto para termos de nos situar em sede metafísica. É uma primeira referência. Essencial.

E um grande Mistério: Que nenhum finito descortinará até ao fundo. «A do ser é a mais universal das questões que se podem levantar, e por isso a primordial entre todas; tanto em si própria como em referências às outras. Todas as outras questões, de um modo ou de outro, dependem desta»<sup>1</sup>. Não era preciso ir aos livros para o afirmar. Ouve-se desde as primeiras aulas de filosofia. Se o trago em citação, é para situar o carácter *primicial* do *Ser*. Explico o neologismo: É uso falar-se de ‘primícias’ como coisa logo superada (no que vem a seguir). Mas é uma acepção que não cabe no termo<sup>2</sup>. Se são ‘primícias’, irão sê-lo para sempre<sup>3</sup>. O que faz a Primicialidade, é indelevel. E sobretudo a de *Ser*.

Evito o termo “primordialidade”. Mais familiar, é certo, mas não diz o mesmo. O que for primordial é compossível com o não-primordial. Onde cabem “primórdios”, não tem de caber só a ‘primeira ordem’: admite outras. Dizer “primordialidade” (que Alcorta, 1910-83, mantém – sem reparo) é como apagar o carácter de ‘indelevel’. O das *primícias*: de *Ser*. Há noções recebidas, que dão ideia de simples; mas ficar preso delas pode ser simplista<sup>4</sup>. Aqui, olhamos ao *Primicial*. Se cabe afirmar do *Ser* estes qualificativos, é porque apontam a uma significação *de raiz*. Parménides já



tinha visto. Mas como posso assegurar-me da validade da significação se não sabemos o que é *Ser*?

Não sabemos, mas estamos «embarcados» nele. Pascal intuiu que a Primicialidade nos envolve. E era sobre o homem que ele reflectia. Com outra linguagem, Kant sabe também que a questão co-envolve toda a consciência. E toda a ordem do inteligível. É pois uma questão *transcendental*. Não cabe alternativa: Tudo se move numa atmosfera global – a ordem do *Ser*. Se este Fundamento não pudesse ser *radical* – nada de ‘subsequente’ teria hipótese de surgir. Como anotei a propósito da contingência (11.1). Mesmo só a eventualidade do real já implica a inteligibilidade. E vice-versa. A *Primicialidade* é a Referência Originária. E não se trata de uma suposição. Gratuita, hipotética, ou fictícia. Não é possível evitar esta forma-de-pensar. Porque não se escapa a esta forma-de-ser. Vamos olhar mais directo.

Fulgir-Irradiar é Acto: Energia. A vantagem dos verbos substantivados sobre os seus substantivos é explicitarem o carácter *dinâmico* da noção. Como neste caso: É em razão de *ser ab intra* que se revela a (sua) expressão *ad extra*. Parece tautológico, ou quase, mas não é. Porque na ‘razão’ de *ser* é que se dá o grande Mistério. Não há co-envolvência de *ser* em que não vá significado tudo isto, directamente. Faço por escrever ‘ser’, e não ‘o ser’; mas nem sempre a língua deixa. Lidamos com um *verbo*-acção, não com um substantivo-estado. Reduzir [o] *Ser* a qualquer “coisa”, um ente [a par de outros], é já degradar toda a significação<sup>5</sup>. Gosto de atender a incidências como estas. Fazer falar as elocuições usuais é um modo de sondar o subsolo da cultura, acumulada, que devemos às gentes de muitos milénios. E da qual somos devedores às gerações futuras. Há aqui muito em que reparar.

Dizer *Primicialidade* ajuda a reflectir. O *Irradiar* fundamental, e fundamentante, é [o] *Ser*: E justamente pelo ângulo da sua ‘razão’ de *Ser*. Que nos permite atentar no brotar potentíssimo e universal que é a perfeição-ser<sup>6</sup>. Se vale a pena dar-lhe atenção? Para quem não se contenta com a banalidade, vale. Ao Espírito não é possível intuito de maior fôlego que o de ‘Ser’. Não há nenhum mais profundo e abrangente que (meditar sobre) a ‘razão’ de *ser enquanto ser*. Se este intuito não valesse, nada valia.

Mas se isto que digo se afigurar alteroso a algum leitor/a, sugiro que releia a epígrafe. Um passo bem conhecido. É digno de nota, e nota alta, o entusiasmo de Kant (1724-1804). Uma afirmação muito expressiva. Na verdura dos anos, também a terei olhado pelo valor facial. Vem de um pensador que não disfarça o seu jeito “frio” de pensar. Mas é animador ver Kant enlevado na contemplação filosófica. E não tinha ele as perspectivas científicas e filosóficas agora à nossa disposição. Com os anos, aprendi a olhar mais. Dei-me conta (e era fácil) que «o céu estrelado» inclui o cosmos todo. Com o muito que os progressos recentes da cosmologia têm descoberto. (Kant foi um pioneiro nela). Mas o que é mais significativo, no ‘céu estrelado’, não é o conjunto conteúdico. Com efeito, tudo o que resulta a modo de ordenamento plural releva de componentes e estruturas (que lhe competem materialmente – mas) *em razão* de um carácter *ordenador*. Sendo que este se mostra regido por uma *constitutividade* inteligível.

Também isto revela a perfeição-ser, e a sua razão formal. Atender a esta constitutividade não é o mester dos cientistas: lembrei-o a propósito de Sheldrake. Porém,

sem esta ‘razão formal’ ninguém daria conta da regularidade e constância da filigrana real que torna possível o cosmos e a vida. E a ciência. Há realmente uma razão funda para admirarmos o ‘céu estrelado’. E há uma razão não menos profunda para admirar também «a lei moral». Mas esta (fui aprendendo) não tem por que ficar limitada só ao que a abordagem kantiana viu nela. Como Kant a considera, a norma (da) moral revela o carácter *absoluto* da racionalidade constitutiva. Tal como Grócio (1583-1645) dizia do direito natural – que era válido ainda que não houvesse Deus: *etsi Deus non daretur*. Não me demoro a indagar se Kant foi inspirar-se nessa teorização. O que me desperta mais atenção é ver aí, já de corpo inteiro, o pensar típico da Ilustração. Num contemporâneo de Descartes<sup>7</sup> (1596-1650). Mas Kant não se limita a seguir Grócio. Segundo Kant, ‘fundamentar’ é deduzir da inteligibilidade. É atender à coesão da racionalidade, e seguir a *auto-nomia* dela. O racional *tem que* valer por si.

Todavia faltou a Kant perguntar qual o *fundamento* que sustenta a regra transcendental<sup>8</sup>. Ainda assim, há nesta ‘regra’ um inegável testemunho da consistência do *Ser* como tal. Em nome da racionalidade, é certo, vai em Kant mais metafísica do que só a do conhecer. Aliás, nem a do conhecer seria possível sem a do *ser*. Ou não se interrogasse ele a respeito do *Incondicionado*. É justamente a Perfeição ‘Além-de-toda-a-condição’ que dita a sua «veneração». E até a sua paixão, como confessa noutro lugar: «Tenho o destino de estar apaixonado (*verliebt*) pela metafísica».

Evoco a sua meditação, a dar voz à emoção filosófica que também sinto. Há *ser* – e faz sentido. O que não faz sentido é o esvaziamento da densidade-ser, a sua banalização. O que a reflexão do homem entrevê quanto à Riqueza da ‘realidade’ – na luz do Irradiar-*Ser* – implica uma escala de tal fôlego que só pode deixar de fora... *nada*. Por isso, meditar sobre o fundamento dela faz sentido.

## 12.1 Em todas as questões, a questão

Este subtítulo traz-me um eco pessoano. Também F. Pessoa/Álvaro de Campos sentiu *a questão*. Não escapa a quem repare um pouco: Por que razão há *Ser*, e não *nada*? É a questão mais metafísica<sup>9</sup> de quantas o homem pode levantar. E logo vem outra: «Por que é que há ser e é assim?» (como digo em *A Pergunta de Job*). Esta supõe aquela. Por mais voltas que demos, talvez a resposta no fundo não seja (que sei eu?) senão esta: Por que é que há *Ser*? – ora, porque a ‘razão’ de ser é *Ser*. E a “razão” de nada é... nada. Dir-se-á que não é muito, e lembra uma tautologia. Penso que diz o essencial. No âmbito que nos é possível. Não nos falte a coragem de interrogar. Ainda que não se possa chegar a respostas suficientes.

A perspetivação anterior era indispensável para podermos abordar as questões que trago pendentes, de há vários capítulos. De entre elas destacam-se as seguintes:

1. A que “todo” se referiam, ou podiam referir, os (vários) discursos cotejados antes? E que ideia caberá delinear a respeito dele? A de que o todo é, sem mais, o conjunto do cosmos? E que não é senão a energia, e matéria, dele? Já ultrapassámos a visão fisicista. Como poderia ela dar razão da filigrana finíssima que se revela (mesmo só) na *phüsis*? Embora finita, a sua inteligibilidade faz suar os cérebros mais dotados. Ou será a ideia de que o Todo, *tout court*, é Deus

(11.4)? Porém que Deus seria esse, se fosse tudo mesmo! A incluir a opacidade, os erros, as falhas, a degradação e a perversidade que ensombram<sup>10</sup> o conjunto em acção. Quantos não foram, e hão-de ser, os que se protestam ateus à conta de suposições destas. Ou será, acaso, algum “Tudo” que unifique e supere uma e outra dessas faces? Ou, quem sabe?, resulte delas. Pseudo-respostas, insustentáveis.

Em alternativas assim, terei sempre de achar precipitado o “tout court” dos homens. Envolve simplificações, inconsistentes demais. E além disso – cumpre admiti-lo, já metodologicamente – o ‘fôlego de Ser’ não se mede pelo homem. E nem pela materialidade física. Insisto: Que competência podia ser a nossa, ou a de outro finito, para ajuizar taxativamente de âmbitos que ignora? E *maxime* quando à escala do Infinito. «A perspectivação de um Horizonte *infinitamente aberto* ajuda a ver que a inteligência finita será sempre *inadequada* em relação a ele»<sup>11</sup>, este Horizonte. E não é só pela acumulação conteúdica, ou pela complexidade dela. É pela *questão de Fundo*. A da razão-de-Ser. O Infinito é incomparável com a finitude. Mas não é incompatível com a inteligibilidade. Por conseguinte: O nosso ajuizamento *precisa* de ser crítico. A modéstia socrática traduz-se numa atitude de precaução, sempre indispensável.

2. Além destes, temos o problema da Grande Evolução. Que não cabe reduzir só à dimensão biótica. É *grande*, em acepção pluri-envolvente. Cós mica, e biológica. Civilizacional, e cultural. Histórica, e comunitária. Inter-pessoal, e espiritual. E quem sabe a que nível de consciencialidade pode chegar.

A primeira, a biológica, está bem estabelecida. E a evolução cósmica, também. A controvérsia deixou de ser sobre o ‘facto’. Como já sucedera com o heliocentrismo. Mas há outras modalidades, não-físicas, de evolução. Estas, podem ainda passar por imprecisas. E difíceis de clarificar. Podem não se mostrar tão definidas, e faltar ainda muito que interrogar. O processo criativo é um processo em aberto. Depende da inter-acção de todas as ‘estruturas’ em presença; mas não se reduz só a ela. Apesar destas imprecisões, o que faz questão já nem é o ‘facto’. É o entendimento dele: Qual poderá ser a dinâmica e a finalidade de todo este devir evolutivo? Já entrevimos que a Primordialidade do *Ser* não se resume a meros ‘primórdios’. De qualquer ordem. Tentamos olhar à razão desta dinâmica, não aos resultados dela.

3. E não deixarei esquecido o problema dos campos morfogenéticos (6.3). A realidade de cada um deles, e a de todos conjuntamente. Quiçá na omnitude de alguma “hiper-esfera” (um nome simbólico) – de que não sabemos nem o mínimo. A temática dos ‘campos’ tem sido a que nos apareceu mais vezes. E teve de ser adiada, para podermos reunir os elementos de compreensão necessários. Deixei claro que é *inaceitável* considerar os campos e a sua morfogenia ao modo como R. Sheldrake os propõe.

Por ser insuficiente essa concepção, apenas fisicista, tenho de indagar deles com outra solidez filosófica. Além das razões temáticas inerentes ao nosso percurso, também esta me conduziu a visitar sucessivos patamares: Julgo haver necessidade, e legitimidade, para reformular o conceito de campo morfogenético. Não vejo impedimento a manter a designação, contanto que seja compatível com um conceito adequado. Mas temos de o estudar devidamente. Não vai caber neste capítulo: Será mais adiante: a caminho das etapas finais da nossa demanda.

4. Se for possível ver mais claro sobre estes *items*, será viável opinar acerca da outra pendência: a da possibilidade (teorética) de “informação instantânea”. Velocidade superior à da luz? Velocidade infinita, ou viabilidade de algum modo de inter-acção simultânea? Modo simultâneo, porque (já) ubíquo. Não presumo ter uma ideia da solução acabada; mas admito que o nosso percurso nos leve a uma linha de resposta. À maneira de hipótese. Não a procuro em sede física, mas metafísica (15.3). À luz do *Ser*.

Não vou pela pista de Sheldrake e Bohm. A ninguém está vedado o estímulo, e o gosto, de procurar. A questão levantada suporta um desafio mais amplo. E não temos de nos limitar a pontos de vista já criticados. Se a nossa reflexão puder avançar um pouco, vale a pena tentar. Não esqueço o contributo de Zubiri, e outras apertações. Podem proporcionar algumas pistas. Em filosofia, não nos obrigamos «a jurar nas palavras de um mestre». «Por isso tu, quem quer que sejas», procura agora comigo<sup>12</sup>. Para discernir destas questões, o melhor que pudermos.

Não irei seguir a ordem da enumeração feita, mas o ordenamento lógico que mais ajude à estruturação desta problemática. Começo pelo tema da evolução. É uma amostra dos problemas sob juízo. Vimos que a evolução é um facto. E excede em muito o nível cósmico e biológico. Mas não pode ser entendida só como facto. É próprio do homem não se bastar com “factos”: Temos de indagar sobre as razões (de ser) deles. Percebe-se que a evolução levasse milénios a ser conhecida. Não havia perspectiva<sup>13</sup> e condições para hipotizar o facto. E menos ainda, para o verificar e tipificar. E quando se chegou a tanto, a descoberta empírica *não* foi suficiente. É assim: A visão de pormenor não vê tudo. O voo rasante não é o que traz mais informação. As águias o confirmam: voar em altitude permite outro olhar. Se houver visão capaz. E no tocante à evolução, há bons indícios de que implica uma dinâmica mais envolvente.

É inegável a força intrínseca que se mostra na *phüsis*. E se exprime em toda a química. E na vida. Em cada espécie viva, e em cada vivente. E na evolução como um todo. Em todo este imenso fervilhar de conjunto, e a nível das sociedades, e das culturas, e religiões, e artes, e ciências. Por ser assim, temos – *a fortiori* – de o afirmar de toda a esfera do Espírito. Sem esta ‘força intrínseca’, o que era a Cultura, a Bondade, a Beleza? E o reconhecimento da ‘Presença’ a que damos o nome Deus. À perfeição-*ser* é inerente o dinamismo – imanente, e transcendente. E se posso aludir à Plenitude desta Perfeição, tenho de admitir que é Acto Dinâmico. E de Transcendência Absoluta. Penso que valha da perfeição-*ser* como tal.

Porém sabe-se pouquíssimo sobre este dinamismo omni-envolvente. A cultura e a filosofia estão só a começar a descobrir que a *ratio essendi* (= a razão de ser) é *crescer*. Dito assim, é ambíguo. Por isso precisamos de o entender com justeza. Repare-se:

Se se considera uma perfeição por si mesma, o que lhe é próprio é ela ser ‘perfeita’. Que ela se degrade, vítima de imperfeição, isso é que não é entendível. É pois compreensível que a unidade se perfile como coesa, a verdade como inteligível, o bem como meta final, etc.. E que a perfeição-*ser* se *afirme* como tal. Unificando *tudo*. Omnipresente. Graças a uma força formal, universal: Tudo por inteiro, a identificar-se por um mesmo e único carácter. O de real: *enquanto realidade*. Não o do real apenas ‘tal’.

As filosofias monistas centram-se nisto em extremo. A ponto de menosprezarem a evidência da pluralidade e da variação, da imperfeição e do erro, do mal e da perversidade. E se isto pode ir longe! Comparado com a distonia moral, o desacerto físico não passa de uma sombra. E contudo, o escândalo da opacidade e do absurdo não se deixa apagar da experiência do homem. *Não* tem cabimento supor que tudo é idêntico ao Absoluto. Mas por outro lado também não é aceitável o dualismo ôntico<sup>14</sup>.

Não dá para fugir à questão. E que saibamos, só cabe abordá-la com metodologia copernicana. Quero dizer: Se a diversidade e a variação, a contingência e a aleatoriedade, a imperfeição ontológica e o erro e o mal estão aí, é sinal de que são *compatíveis* com o ser-em-geral. Nunca o poderemos explicar; mas tem de haver modo e justificação para ser *assim*. Se não, não havia explicação para a evidência de *o imperfeito* estar aí – realmente – a fustigar-nos com o seu agravo e o seu desafio. Permanentes.

É o impasse mais apertado e angustioso da criação. Desta que conhecemos. Para nós, é uma inteligibilidade desconcertante. O princípio '*ser é crescer*' não é isento de ambivalência. Grande mistério, este da dialéctica do *ser*. Cabe nele a dinâmica do transcender e a dinâmica inversa. A do degradar, e a do desvirtuar. Na esfera do homem, e a nível geral.

Parece haver uma força de *convergência* e uma força de *oposição*. Será que a segunda é condição (ou custo) da primeira? O gnosticismo, o dos antigos e o dos modernos, foi por aí. Será uma mesma força, ou forças opostas? Muitas teorias foram esboçadas a este respeito. Desde a Índia e o Irão antigos, aos gnósticos e neoplatónicos mediterrânicos. E às suas ressonâncias na história, alargada, das filosofias e das religiões. São só um balbuciar. Ainda hoje não vemos claro onde os antigos também não viram.

Quem poderá perceber a densidade do mistério criatural? E a do Mistério Fundante. Se já é precisa atenção para dar pelo factual (*v. g.* o facto da evolução), mais lucidez de espírito se requer para ver que o factual, por si, não basta. Procurar a *chave* de tudo isto, será tarefa para toda a história da cultura. E tarefa inesgotável. O dinamismo de *Ser* não é para menos. É grandioso que o homem possa sintonizar o Mistério do real. Mas é igualmente penoso não podermos chegar a ele. Se é desafio *do* transcendente, só pode ser a transcender-nos. Custa realmente aceitar a condição contingente. A «admiração e veneração» (epígr.) não são a única resposta do homem. Há também o protesto, ou a recusa. Ou a fuga.

## 12.2 O enigma da causalidade

Admita a ideia da 'causalidade do Todo' (11.5). Mas devo distingui-la da imagem que se faz comumente de "causar". Há milénios que se anda a 'imaginar' que se sabe o que é. Julgou-se que era só apelar à ideia de causa – transposta das imagens dos sentidos. Que *não* podem averiguar dela: Que é que sabemos afinal a respeito do *ser*? E da acção do devir qualitativo? E do âmagô do agir causal? Seja no agir singular ou no causar sectorial. E sobretudo no significado total da sua perfeição. E quanto à orientação finalística? Seja a do causar eventual ou conjuntural. E a do causar estrutural-global (13.1). Tem sido suposto que sabemos. Em tudo isto, sempre se retorna à visão

sensista. A do antropomorfismo mais simplista. Temo se continuem a *metafísicar* concepções de um realismo “à flor da pele”.

Para o jeito comum de dizer, a experiência do agir, e da “causalidade” (não será só causação?), parece coisa directa. Como se o agir causal nos fosse acessível: detectável como tal logo a nível *sensorial*. Quanto a isto, David Hume (1711-76) foi frontal: O *vínculo* (como) *causal* não é coisa que se descubra pelos sentidos. Tem razão. Como podia ser sensitivo o ‘nexo’ causa-efeito? A ilação vulgar é (no mínimo) uma precipitação de lógica. Hume, o campeão do empirismo, explorou a *inconsistência* dessa “metafísica sensorial”. Mas caiu numa outra falha: Reduziu a causalidade (e tudo o mais: realidade e saber) a nomes vazios<sup>15</sup>. Em resumo: Nem a opinião vulgar nem a empirista atendem ao que é *constitutivo* na causalidade. A ciência deixou-se ir neste arrastamento da linguagem: Perfilhou as expressões em uso e os pressupostos dessa (suposta) “metafísica” sensorial. Recordo que já me distanciei disso (9.3).

Ao explicar um facto (o ‘efectuado’: efeito) mediante outro facto ou factor que antecede aquele, é vulgar supor que se capta o nexos causal. E daí, fala-se (acriticamente) de verificação empírica do “vínculo causal”. Mas nenhum saber *empírico*<sup>16</sup> é apto a verificar a *relação causal* (11.4). Como se fosse evidente (por si) o vínculo de causalidade eficiente. Seja na vertente determinativa ou na vertente estatística. E o de causalidade final. E exemplativa; e evolutiva. Ou outra.

Kant foi mais subtil. Não cedeu à rotina da linguagem recebida, e nem à facilitação de Hume. Foi kantiano! «Quando sabemos, pela experiência, que algo [o efeito] acontece, pressupomos sempre que alguma coisa [causa] antecede, à qual o acontecimento [efeito] segue, segundo uma regra. Caso contrário, não diria do objecto que ele se segue»<sup>17</sup>. Um esclarecimento elucidativo: A certeza, não vem da sucessão (factual). Qual é então a razão de *pré*-supomos no antecedente a actividade causante?

Para Hume, é o “hábito”, prévio, e a “expectativa” que ele induz. Uma inferência psicologista. A supor já a noção que havia de explicar. Em Kant, é diferente: A razão da *pré*-suposição é «uma regra». E não na acepção humiana. A regra é na consciência; mas *não* provém do ‘eu’ empírico. Deve-se à inteligibilidade, universal, que torna possível o afã de compreender. É pois *regra* de cunho *transcendental* (11.3). Kant percebe, e bem, que «pela simples [= mera] percepção fica indeterminada [= por conhecer] a *relação objectiva* dos fenómenos que se sucedem uns aos outros». Para definir essa relação, *objectiva*, requer-se «um conceito puro do entendimento». ‘Puro’: que *não* está dado no percebimento sensorial. Para Kant, o conceito puro é uma estrutura judicativa, inerente *a priori* ao sujeito, na qualidade de sujeito. É esta que garante o conhecer<sup>18</sup>. A validade do ‘vínculo’ de causa a efeito é deduzida por Kant como uma categoria transcendental do nosso conhecer<sup>19</sup>.

A questão da causalidade tem história larga. As filosofias coisistas supunham guiar-se pela realidade-aí. E só ela. Como se o homem a alcançasse tal como ela é<sup>20</sup>. As filosofias transcendentais julgam possível conhecê-la por ‘dedução’: A partir do conhecente. Com base na inteligibilidade universal, comum ao sujeito e ao objecto. Vimo-lo agora mesmo em Kant. Um e outras, confirmam a dificuldade do problema. E tentam responder-lhe segundo os modelos da época. Não vou lidar com o assunto ao estilo académico mas como quem procura o que para aqui nos importa. Vamos seguir pelo mais básico (12.4).

### 12.3 Na luz, intangível, do Ser

Se damos por alguma coisa é graças ao ser. Se quero saber de algo, é por *ser*. É isto que se mostra, a cada um, no saber de si. Aquilo com que cada qual se depara de modo *imediato* é com a consciência de si: tudo o mais vem pela mediação dela. Todavia sugiro ao leitor/a que *não* pense logo na sua, individual. Ninguém faz *sozinho* o saber, a cultura, a língua. E além disso, todo o analisar requer distanciamento. Quem *reparar*, vê mais. E pode perguntar: Afinal *que é* que faz dela ‘consciência’? *Que é* que a torna consciente? Se não for consciência *de* algo (um *dever-a-ser*, ou<sup>21</sup> *ser-a-dever*), não chega a *consciente*. Não tem de ser um ‘alvo’ concreto. É sabido que qualquer *quê* desperta a consciência. Quer dizer: Se ela não versa sobre um objecto, é *vazia*: não-consciente.

E não é só isto: Toda a realidade é compatível com alguma sintonia do sujeito. E este releva de alguma pré-sintonia com a realidade, toda. Pertencemos a ela. Ou seja: Esta e aquele, *são* mutuamente conjugados. Numa *compreensibilidade* solidária. Qual? A inteligibilidade que lhes advém de *serem*. Por conseguinte:

Sejam quais forem os ‘particulares’ que se apresentem, nunca é *só deles* que eu me apercebo. Ou de aspectos só relativos ao “isso”. Todo o perguntar (o que é isso, como é isso?) co-envolve a presença, activa, da perfeição-*ser*. Parece a cada um, em modo espontâneo, que (só) apercebe “esta” coisa. Mas já lá está muito mais do que (só) essa percepção: Já lá estou eu, o sujeito, com esta consciência. E toda a minha vivência anterior. Existencial e cultural. Eu já *me* apercebo disso – e nisso. E não é só o ‘isso’ concreto: É ‘também isso’: enquanto *alguma* coisa. Que pertence a um conjunto muito amplo. Imensamente (mais) abarcante. Seja qual for o particular de que eu pretenda saber, a pergunta *já* está a situá-lo no conjunto do-que-*é* e do-que-*pode-ser*. É neste âmbito que ‘isso’ – e tudo – *me* ocorre. Mas é por *ser*, que vai brotando assim. Ao meu/nosso encontro: Já lá está a bagagem de milénios.

«O entendimento estimulado pela aparição do ente ‘intende’ ou ‘entende’ o ser»<sup>22</sup>. Na apercepção, ou consciência de qualquer coisa, entendemos [= tendemos *in*: para] a forma-perfeição que *constitui* a realidade *como realidade*. De tudo o que é ou possa ser. Assim, faz sentido. Veja-se que *não é* (só) o “entender” da acepção vulgar: é o que vai por dentro, e além, dele. Que pode afinal o homem (ou outro finito) assimilar do real *enquanto tal*? Em atitude socrática, temos que deixar-nos das fantasias do realismo comum, e do aristotélico, e racionalista, ou outras.

Vai aqui uma referência-chave. Que vale para as perfeições próprias de *ser*. Tais como a unidade e o dinamismo, a relação, a inteligibilidade. E as do *ser* enquanto *acto*, ou agir como tal. E para a causalidade e a finalidade, etc. no que as define propriamente. É *insuficiente* dizer que o *ser* é ‘luz’ (a brilhar de fora). *Ser*, é a *consistência* mais própria de tudo. É a *forma primicial*. Não posso saber *o que é*, mas sei *que é*. Se intento saber de algo, é por eu *ser* e isso *ser*. Por força desta tessitura, dinâmica, o conhecente e o a-conhecer estão inseridos na ordem transcendental. Se sei de algo, é por *sermos*. Quer dizer: A ordem transcendental supõe a ordem ôntica. E esta, a *Inteligibilidade fundamentante*.

É graças a ela que ‘tudo’ está co-envolvido. Mesmo sem aprofundar a análise, toda a gente pode ter uma certeza, directa: ‘Isso’ – tudo afinal – remete-nos para uma *ordem*, ôntico-inteligível, de conjunto. Ou do ‘ser em geral’<sup>23</sup>. Para ser-crescer, o sujeito (finito)



carece de outros sujeitos, e do isso-aí. E 'isso', para receber (mais) sentido, carece de sujeitos conscientes e con-vergentes. Não cabe ir além, nem ficar aquém, desta co-envolvência. Real-objectiva. Grande parte das pessoas não se demora a reflectir sobre esta *pertença* imprescindível. Que no entanto é inegável.

«O homem pensa naquilo que é, [ - ] quer dizer, sob o aspecto de realidade» (SCT 133). Porém não ao modo de (só) 'aquilo', concreto, mas ao modo de *realidade como realidade*. Uma distinção, pluri-secular, a não perder. «A sensação alcança o ser, mas não enquanto ser»<sup>24</sup>. O saber prático, o sensorial e o senso comum captam *manifestações* 'daquilo' que é. Recebidas do concreto. O saber científico e o tecnológico, explicam-no com mais dados e aplicações. Empiricamente verificáveis. Mas nenhum deles alcança a realidade no brotar profundo de si – e pelo prisma de 'ser na qualidade de *ser*'. A isto, directamente, nem a metafísica chega. Vamos dando por essa luz – alguma, e só numa 'lucidez' difusa e pálida. Como irei dizer.

Na vida corrente, ninguém emprega estas formulações "técnicas". Este carácter de 'ser em geral', ou enquanto ser, apresenta-se a nós por outra via que não a sensorial. É um saber tácito – na consciência vivida – da *co-envolvência* do real, que nos une a tudo-o-que-é. Pode não chegar a uma verbalização reflectida. E não é uma ideia clara e distinta<sup>25</sup>. A reflexão filosófica vai circundando "Jericó", com a linguagem possível. Mas se os muros de lá (Jos. 6, 3-5.20) caíram, os do *Ser* não cairão. Não conseguimos entrar no Mistério-*Ser*. A sua densidade é irrefragável: A sua consistência 'não quebra'. Não se deixa objectivar pelo saber finito<sup>26</sup>.

E contudo esta intuição comum *não* é uma generalização oca. Toda a gente é capaz de dizer isto: *Ser* é tudo, significa tudo. E não deixa nada de fora. «Está presente em todo o ente sem se reduzir a ele» (SCT 117). *Ser* é uma força 'geral'. É omnitude (diz a linguagem erudita). Sustenta os modos *daquilo que é* (ou seja, os entes), mas não os especifica nem explica. Porque assim é, a densidade-*ser* tinha de envolver e de transcender<sup>27</sup> tudo o que é (como) precário. É uma perfeição que *não* vem ditada nem medida pela mente finita. *Sei* já – mas implicitamente – que se 'isso' (o que seja!) faz sentido, é por força da perfeição-*ser*. A qual se desvela transmitindo (a tudo) uma validade e consistência *sua*. A sustentar, de dentro, todas as outras perfeições. Sem a validade do *Ser*, os entes seriam nada. *Ser* é a perfeição primeira. A mais profunda. Suprema. Extensiva e intensivamente. Primicial em relação a todos os entes particulares.

Por isso lhe chamamos 'transcendente'. Como tal, [o] *ser* impõe-se por força de si. Pelo que a ele respeita (*quoad se*), não pode falar-se de 'ser' só como ideia. E sobretudo, *não* é ao modo de conceito subjectivo. Se é *Ser*, é mesmo independente do juízo subjectivo. É, com densidade *sua*. Supor o oposto era contradição. E aí, não seria possível a minha consciência. E o meu pensar. Nenhuma realidade. Nenhum relacionar e agir. Nenhuma «respectividade» (Zubiri). Fosse o que fosse. Não era possível a pergunta que levanto, e a resposta que procuro<sup>28</sup>.

E há mais: Se *pretendo* saber de algo, é por estar dado na consciência e com a consciência algum apercebimento (indistinto, já vimos) da *omnitude do ser* (12.1). Não pelo prisma de "isto-*assim*", mas *enquanto* realidade. Os 'quês' particulares, são o que são na inter-relação de *ser*. E se eu o posso saber, é por estarmos<sup>29</sup> na pré-tensão de mais-*ser*. Se não fosse assim, não havia menos nem mais. Nada era.



Tudo isto se desvela no gesto (miúdo?) do *dar por* uma coisa. Um ‘dar-se’ em que já vai tanta densidade: E tanto dinamismo. Percebe-se que não falo da respectividade em modo de relação conteúdica (material) mas enquanto ‘força de relação’ formal. Nada é sem a presença da omnitude (15.5).

Onde há ser há relação. *Ser* é, sobretudo, *inter*-relação. Digo que o sabemos vivencialmente; mas não se chega a esta perspectivização de modo imediato. Vamos discernindo gradualmente. Desafiados pelo *ainda-não*. Movidos pela transcendência-ser. Quem ouse (de dentro) olhar mais, pode entender que [o] *Ser* é de si *dinâmico*. Não cabe separá-lo do crescer. A hipótese inversa nem fazia sentido.

‘Discernir’ não é contemplar (só). Aliás nada disto se mostra em modo diáfano. Não podemos ‘dar por’ isso senão enquanto somos, e conhecemos, configurados nesta dinâmica. O facto de *sermos*, mostra-nos inseridos na ordem-realidade transcendental do *Ser*. E o facto de sermos *con*-scientes<sup>30</sup>, mostra o homem a participar já da ordem transcendental. É a nossa via de acesso. É por pertencermos a ela objectivamente que a *com*-(a)preensão é possível. À margem desta relação mútua, *não cabe* nada. Nem os entes como particulares nem [o] *Ser* como tal poderiam ser – e ser inteligíveis – à parte da realidade-*ser*.

A ordem transcendental significa a envolvência sempre-mais. E significa também a translucidez da inteligibilidade. E a participação na *con*-sistência de *ser*. A realidade é respectiva. A perfeição-*ser* é a sede de todo o dar e crescer e partilhar ontológico. E de todo o perguntar e todo o responder. É mais do que ‘lugar’: É a própria *in*-sistência – e *con*-sistência – de tudo o que é. Para finitos, finita. *Ex*-sistir, é uma expressão disso. Se somos, é por pertencermos à ‘*in*-sistência’ de tudo.

Conota possibilidades de sentido, sempre em aberto. E sobretudo, as possibilidades da dimensão espiritual. É assim que a consciência *se vai* descobrindo sujeito. E os sujeitos, como *inter*-sujeitos. Na tensão, constitutiva, *para* o horizonte da Pessoa Absoluta.

Em tudo o que seja contingente – se à ‘leveza de ser’ não for dado sentido, será de todo *insustentável*. Porém, dar *sentido* como “propriedade” inteiramente autónoma é tarefa impossível para nós<sup>31</sup>. Nenhum finito é competente para tanto. O saber e o agir finitos não podem instituir a *pré*-tensão. Ou sequer defini-la. Ou alcançar o seu objecto: a realidade ela mesma. Para que a consciência (finita) possa agir, já a *pré*-tensão há-de estar a defini-la. A ordem transcendental *não* é só subjectiva. Nem todos os alunos de Kant o vêem. Não é do particular que se vai ao Todo. Ou do relativo, ao Absoluto. E *a fortiori* no âmbito do qualitativo. Somos movidos pela dinâmica do *Mais* – qualitativo. O homem pode obter o ‘uso’ de algumas realidades, não a sua ‘propriedade’. O que é *próprio*, constitutivo, da realidade enquanto realidade transcende o particular. O *Telos* Absoluto excede absolutamente a capacidade do finito.

Por isso, é impossível que o acesso (de-terminado) ao *Telos*-Fim Último esteja ao nosso alcance. Se somos, e interrogamos, e agimos, causamos, crescemos – é pela *força do Ser*. Que, como tal, só pode vir ‘de além’. Acabo de anotar que estamos numa ‘fronteira’. De participação, e tensão-desafio. Uma osmose permanente (constitutiva!) de transcendência e imanência. O vertical e o horizontal inter-agem em todo e qualquer nível. É outra incidência da dialéctica do *ser*. Falando de osmose, no finito:

Ao lado de cá, chega a *dádiva de ser* e os limites do receber, a *dinâmica* formal de *crescer* e o *deficit* (transcendental, também ele) da *carência*. Do lado de lá, são os longes do inalcançável. O Infinito da Plenitude como tal. Em todo o ente finito, está dada perfeição-*ser* – e o Fundamento, inacessível, da realidade como real. Apresenta-se em modos específicos ('determinados'): isto, aquilo. Mas à Perfeição em si própria, não me é possível nem pensá-la nem tê-la por objecto meu.

Ajude-nos um símile, imperfeito: É no horizonte que vemos e situamos as coisas. É possível situar horizontes parciais, relativos. Mas o horizonte como tal não o podemos ver nem situar. Como símile, é pobre: vale pela amplitude. Não é a força do particular que sustenta as identidades. Toda a energia que uma estrela irradia deve-se às (inimagináveis) condições de dinamismo que a animam, do núcleo estelar à periferia. E quanto mais intensa a energia, menos 'visível' é a estrela. Para nós. Valha-nos o símbolo. O dinamismo-*ser* dá consistência e anima toda a esfera dos entes e todo o inesgotável campo de possibilidades que alarga a periferia do real. A tudo isso se estende a realidade enquanto-realidade.

Vai aqui um feixe infundável de problemas. Seria ilusório supor que é possível resolvê-los. Sempre os homens terão de procurar. Sabendo que ninguém lá chega. Não conta pelo resultado, mas vale pela procura. Os melhores desafios provêm da insatisfação. Ainda bem que para esta não há limites.

## 12.4 Da forma do Ser em geral

Termos como 'forma', formal, formalidade<sup>32</sup>, etc. integram uma terminologia (técnica) familiar em muitos ramos do saber. São imprescindíveis também em filosofia. Por haver quem não esteja à vontade com eles, vamos aplanar o caminho. Alguns exemplos: Entre a minuta, exacta, de uma lei (por aprovar) e o texto da lei já promulgada, que diferença há? Toda. E entre o propósito de casar que une um homem e uma mulher, e a efectiva celebração do casamento? Toda. E entre a decisão de alguém quanto às suas vontades últimas, e o seu testamento? Toda. Em cada um dos exemplos, a 1ª situação é só uma 'intenção'; a 2ª, tem validade legal. Vai dotada de força (= *virtus*<sup>33</sup>) vinculativa. 'Forma', não é sinónimo de aspecto ou figuração exterior. Em regra, o dizer vulgar vê por fora: e aligeira as noções. A filosofia, a moral, o direito, têm de olhar a fundo. A *forma*, em sentido próprio, confere a 'isso' a perfeição *constitutiva*. Vindo ao tema: É a perfeição-*ser* que torna *consistente* tudo o que é, e tudo o que pode ser.

De Platão e Aristóteles a Kant, tem-se entendido 'o constitutivo' como puramente formal. Estruturas conceptuais a definirem (qualquer) 'isso', sem restrição de conteúdos. O que vale igualmente da *virtus-ser*. Devo frisar isto: A forma-*ser* não depende da matéria, e não deixa nenhuma de fora. Porém não é um carácter 'formal' vazio. Ao invés: Porque é *ser*, é *tensão de* (= para a) *realização*. E é *enquanto ser* que significa a (omnitude da) qualidade-*ser*. Mas não especifica os entes no que têm de particular. A perfeição-*ser* é a mais rica de todas as perfeições. Dando atenção a esta intensionalidade, realizativa, percebe-se o que se exprime pelo conceito *forma*.

Todo o perguntar é sustentado pelo afirmar-se do *ser* Mas nem toda a gente se dá conta deste 'afirmar-se': É irredutível a qualquer tematização como objecto. De modo reflexivo *não* conseguimos defini-lo. Não temos nenhum conceito mais envolvente que

[o] *ser*. De modo vivido, sim: Todo o homem se apercebe de alguma intuição, tácita, acerca da omnitude. E a certeza, vivida, é confirmada pela ordem transcendental. O *acto-ser* constitui a possibilidade e a realidade de tudo o que é real e de tudo o que é possível<sup>34</sup>. No desafio da forma-*ser* descobre-se a dádiva da inteligibilidade – e da realidade.

É a forma-*ser* que torna possível a consistência geral do cosmos, a condução da nossa vida e da sociedade, e torna possível a cada um as razões de viver. Sabemos que a condição de inteligibilidade é inerente ao *ser*. É ela que nos permite buscar – e até *exigir!* – clareza objectiva, coordenação e estruturação, causalidade, finalidade. E descobrir a ordem moral. De modo vivido, espera-se *inteligibilidade*. Até no ainda desconhecido. Mesmo na morte. Contamos com a *ordem*, choca-nos a *des-ordem*.

Tem de se olhar com grande inquietação o decaimento de toda esta dimensão, que hoje se aceita (e promove) em largos sectores da ‘atmosfera cultural’ dominante. Não é só a questão do ordenamento moral. Para nós, o mais grave é a questão da própria inteligibilidade do humano. O volume que já levo não permite seguir por aí. É dos dilemas mais agudos na sociedade actual. Que é o homem afinal em tudo isto?

Nenhuma das razões que apresentamos pode ser dita apenas subjectiva. Não se devem ao hábito ou expectativa do mero suceder. Psíquico, como em Hume e nos psicologismos que dele se inspiram. Até racistas. Ou o suceder social, como em Dürkheim e noutros pendoros imediatistas. Tornados linha-padrão do mundo ocidental(izado). A referência kantiana é outra: Kant sabe interrogar, não dispensa a fundamentação crítica. Com ele e o seu método, podemos aprender. Com a deriva factualista, não. Desta, nem o método nem a proposta são defensáveis.

O carácter transcendental de *ser*, como ser, ou é fundamentante ou seria vazio. Se é, é porque tem condições (reais) para valer por si. E a reflexão que se faça sobre ele, partilha deste carácter ‘necessário’. Quer dizer: Se há validade na nossa compreensão, é na referência ao real. Do agir ou do devir. A intensionalidade transcendental, objectiva, *não* se deve aos entes como *tais*. E nem à *insuficiência* do contingente. Ou do factual-precário. E não procede do sujeito como particular. Deve-se ao Valor-validade da perfeição-*ser*. Se o cerne da realidade como tal fosse precário, não havia senão precariedade. Ou antes, nem ela havia. Não havia nada de ser. E nada de inteligibilidade. Não cabia nem hipótese de nada. Por que razão-*virtus* há (= se dá, *es gibt*) o real como real, e não nada sem mais? A resposta, é a Força-*ser* (11.1). Por conseguinte: O que possa afirmar-se sobre a ‘causalidade’ – também no saber científico – só pode ser à luz da (nossa) reflexão sobre a *virtus essendi*. Não há horizonte mais fundo.

É por esta *virtus*, que nos é dado entrever o que (nos) seja possível do ser – na qualidade de *ser*. É um auscultar da névoa: Ao modo dos conhecentes que somos. Mas é, ainda assim, ‘entender’. E só graças ao carácter ‘geral’ de *ser*, se pode receber (alguma) luz. Também a respeito da *causalidade do todo*. E assim – ajuizar se, e onde, cabe falar de um todo (minúscula), ou do Todo (11.3 ss). Se Zubiri não o esclarece como cumpria, temos de buscar por nós. Para se debaterem as questões pendentes, há que atender à forma-*ser*.

À perfeição-*ser* se deve a validade de tudo o que é inteligível. «O ser é a forma comum e transcendental de toda a inteligibilidade na sua indeterminação, é uma

forma comum a tudo quanto pode ser compreendido» (SCT 114). Forma *constitutiva*, vimos: Perfeição primeira e objectiva. A qual se deixa antecipar (de modo *indirecto*, julgo eu) na apercepção simples. Na «indeterminação» que é, para nós, a da significatividade geral-*indistinta*, de *ser*. Sem este carácter de *virtus* formal, dissemos, o entendimento seria incapaz de conhecer e pensar. Relembro: Ao referir a ‘ideia de ser’, *não* se trata de um conteúdo, ou objecto cognitivo. A noção mais ampla de todas, não designa nada de determinado em si e explícito para nós. Mas *não* é vazia: Significa tudo o que é e tudo o que pode *ser*. Ora bem:

Por ser assim, está de ver que *não sei*, não posso saber, *o que é* a perfeição-ser (12.4). Se eu nem sei o que é ser-*me*. Sim, da vivência que exerço a título único, tenho só uma noção imprecisa. À maneira de intuição, vaga. Das que vêm «com pezinhos de lã», mesmo que sejam intuições das mais ricas (Nietzsche). Quem pode dar razão do que vai no fundo de *si*? Não dispomos sequer de termo de comparação. É como se até o mais próprio e intrínseco de mim fosse “meu” só parcialmente. Nem isto, de mim, eu sei. O Mistério *pré-enche*, e envolve, o cerne do que sou. E como de mim, assim de tudo o mais. Tudo é inteligível. Iluminado de dentro: mas numa luz coada. De neblina. Inerência da finitude. E não é só a condição do homem: É o estatuto ontológico de todo o finito. Sabemos da sua realidade, mas o que ela seja propriamente não podemos saber. Para a finitude, tudo isso é profundo demais. Será excesso de precaução minha? Em filosofia trata-se de reflectir criticamente, não de arriscar às cegas.

Não sei dizer *o que é* ser; mas sei que [o] Ser *é*. E não à maneira de “coisa”: *É*. Por ser esta a sua *ratio* formal, os entes são. E mais: Por força desta Primicialidade, posso dizer que os entes (isto, aquilo) *não* se equiparam ao carácter do ser *como tal*. A qualidade tensional de ‘real’ é devida à *virtus essendi*. Uma acentuação que a sabedoria dos séculos soube apontar e vincar. «É graças ao ser que podemos perguntar-nos (*con el ser nos preguntamos*) por tudo o que é, quer dizer, por todo o ente e razão de ser»<sup>35</sup>.

Eis uma distinção fulcral. Válida na vertente ôntica e na vertente noética: em «mútua implicância» (SCT 296): Tudo *o que é* [= todo o ente, seja qual for] tem como ‘razão de ser’ a dinâmica-*ser*. Mas *não* estou a designar a causação *côisica*. Como fazia o realismo mecanicista. Falamos de *virtus* formal.

## 12.5 Intransparências e vislumbres

Até aqui é fácil entender. A este carácter formal – de ‘enquanto realidade’ – pertence a efectividade. É ‘real’: não é aplique de retórica. Mas há um problema que tenho de ponderar. Já por si mesmo, já em atenção a leitores meticolosos. E é este: A ‘razão’ de *ser* define-se pelo *quid* (isso que é), ou pelo *Ser*? A nossa reflexão prosseguia tranquilamente; mas há uns textos de Alcorta que obrigam a reparar.

Segundo entendo, e fui mostrando, a linha da *Primicialidade-ser* não oferece dúvida. O ser, ‘dá-se’ como *forma*. Que ilumina e constitui a tudo. E deixa-se receber onticamente. É pela qualidade-*ser* que ‘isso’ é. E tudo. «O conhecimento do ser é um testemunho imediato e directo da realidade que se torna patente nele [...]: Por isso o ser não se obtém nem por dedução nem por indução». Ora bem. Mas que significa esse “em certo modo, directo”? Que está Alcorta a dizer? «A mente não se põe em

contacto com a realidade através de *outro* conhecimento inteligível [sublinhei], mas [através] de qualquer dado percebido (*percibido*). E explicita: «Esta imediatez originária e irreduzível faz que o ser seja *primum cognitum*» (SCT 105).

Diz, e reitera, que na «imediatez» do percebido *me* descubro a ser consciência ‘consciente-de’... Ou seja: Consciência que destaca, de entre a consistência do geral – da qualidade-*ser* – ‘isso’ (o percebido) *de que* vivencio. Dito nesta sequência, julgo correcto. Mas chamar-lhe sem mais «testemunho imediato e directo» acho apressado. Já que a “imediatez” que se percebe, é *na* consciência. E é *por* ela que se vai ao co-envolvimento objectivo. Seja este o da estruturação sensível. Quiçá muito vaga, em caso de estranheza. Seja o da pertença-ser. Seja mediante o (ente/s) que isso é ‘em particular’. Ora nenhum destes níveis releva *só* dos «dados percebidos» no consciente sensível. Alcorta havia de ter usado linguagem mais precavida. Claro que pode falar de ‘imediatez’: na consciência. Não a do ‘isso’: esta é *indirecta*. Mediada através da sua consciência. E mais. A formalidade *ser* distingue-se da especificidade dos entes<sup>36</sup>. E o nível da percepção *sensorial* não se equipara à intuição *intelectiva*. Uma distinção que já apontámos a propósito de Zubiri (10.2).

E há mais formulações dissonantes, noutros passos de Alcorta. Para não sobrecarregar o texto, refiro-as em nota. Talvez possam levar-se à conta da linguagem tradicional<sup>37</sup>. É uma conhecida posição da Escola<sup>38</sup>. Não podia caber confusão. Ainda bem que adquiri (em tempo) os 3 volumes da obra em citação<sup>39</sup>. No volume 2º, *El realismo transcendental*, Alcorta diz claramente:

«A *gigantomakhía perì tês ousías*<sup>40</sup>, foi o programa do esforço da Filosofia grega, e com ela, em certo modo, da Filosofia universal. Programa que deve ser energicamente revisto e transmutado. Não se trata de centralizar o esforço filosófico em torno da *ousía*, mas do *ón* como ser. A nova perspectiva e o horizonte de visão da titânica *gigantomakhía perì tou óntos* que é preciso empreender e promover, há-de transferir-nos primariamente para campo transcendental e [há-de] aprender a pensar que o campo categorial é reduzido, limitado e relativamente secundário».

Com isto é de concordar. Para evitar equívocos, explicitarei o tema da *Primicialidade do Ser*. E para o nosso intuito resultou positivo. Tenho pois de estranhar ver Alcorta a defender (SCT 123) que o intelecto entende «à luz do ente». E até os sentidos<sup>41</sup>. Não é uma questão menor. Vai-o dizendo como se designasse “toda a realidade” na acepção conteúdica de ‘os entes’. E como se o decisivo não fosse a *dinâmica formal* (cp. recolhido). Embora afirme com frequência (e no mesmo volume) a posição correcta. Um exemplo: «Pensar é pensar algo, e [este] algo não é senão o conceito indeterminado do ser» (SCT 126). Já o lemos mais vezes. Trata-se, repito, de uma fronteira de compreensão. E Alcorta sabe o que vai nela: «O ser está dado em qualquer ente todo inteiro e desde o momento primeiro como forma ilimitada indeterminadamente de toda a realidade» (SCT 298). Fácil de entender, no contexto. Ele próprio, no 3º volume<sup>42</sup>, considera «ridículo e absurdo já no perguntar» (*sic*) pôr-se uma pergunta como esta: «Que entes tenho que conhecer para que neles possa conhecer o ser?»: É demasiado simples. Em que ficamos?

Ora bem: Em modo sensorial, posso saber *das* coisas. E *da* sua inter-acção. Partitivos, estes ‘de’. Já pelo prisma do sujeito, já pelo do objecto. Mas como poderia eu saber *o que* são?

Se até a consciência intelectual (mais dotada) mal pode entrever um vislumbre de *ser*, não era a percepção sensitiva que podia sabê-lo. Conhecer a *virtus* qualitativa de ‘ente’ – a *raiz* do seu agir, do seu causar, inter-influir e devir em ordem ao seu fim – julgo que, propriamente, *não podemos*. E, menos ainda podemos saber o que é a *virtus* de ser *enquanto ser*. São especificidades que transcendem o finito. Vislumbrar não é conhecer até ao fundo, em inteira transparência e compreensão.

Era tentador prosseguir o problema de Alcorta<sup>43</sup>, mas não é do meu objectivo. Ajudou-nos a ver que a «luta de gigantes» é «*pelo ser*». E não apenas pela *ideia* de ser<sup>44</sup>, nem pela “percepção” de entes. É isto que me importa destacar. E ele também o afirma: «Ao tratar aqui do ser, não é senão a ele mesmo que apresentamos[,] e primeiramente como ‘cognitum’ [conhecido]. Atemo-nos ao seu oferecimento primeiro e significação mais óbvia expressada directamente nele mesmo» (RT 77). Assim, sim. Por esta pista, do *ser* como tal, é possível avançar.

Se o homem pode chegar à “ideia de ser” é por estar radicado, com tudo o mais, na imensa, radical, *esfera de ser*. Por isso, quando se fala de *ser* como «o primeiro conhecido» (e a Escolástica já o sabia), *não é* pelo prisma de ‘uma ideia’. E menos ainda, podia ser pela suposição de, os finitos!, atingirmos a “totalidade conteúdica” de tudo o que *é* ou pode ser. Nem por sombras! É sim pela perspectiva da *ordem* transcendental. Chamei-lhe *omnitudo* neste sentido formal<sup>45</sup>.

A constitutividade ‘*ser enquanto ser*’ é a estrutura *primicial* e indeclinável de todo o real e todo o inteligível. É que «ser transcendental como sinónimo de realidade no sentido ilimitado e inesgotável desta, significa exprimir uma ‘ratio intelligibilitatis objectiva’ [razão objectiva de inteligibilidade] que se afirma (*conviene*) e vai dada em tudo o que *é* e pode ser» (RT 175). E de nenhum modo, já vimos, cabe atribuir a esse ‘primum cognitum carácter de *sensível*’. «Trata-se do próprio ser[,] tal como primeiro se oferece»: «Trata-se da compreensão, melhor preensão [*sic*] primeira do ser» (RT 50). Valha a explicitação (se não se entender como “preensão sensitiva”). Chamo-lhe *virtus radical*. De *ser*, tender, conhecer, agir, causar.

Está de ver que o carácter de ‘particular’, seja qual for a sua modalidade, tem necessariamente que distinguir-se do carácter de *enquanto ser*. A originariedade, radical, de *ser* é irreductível a tudo o mais. Nenhum entendimento finito a pode alcançar em toda a densidade e amplitude. É «inequiparável com as ideias» (RT 174).

Por isso, e *a fortiori*, nunca uma individuação sensorial poderia captar a razão-de-ente. E chegar à especificação de ‘este ente’. Ir por aí, era embarcar em dizeres sem sentido. A percepção empírica *não* é apta para entender a *ratio formalis essendi*.

É que isto de *ser-como-tal* «é uma noção supracategorial, transcendental, supragenérica e supraespecífica» (RT 174). Ainda bem que o vemos explicitado. O sujeito-consciência é unitário; mas o carácter de *ser enquanto ser* transcende necessariamente o prisma *deste ente* que sou. E o de todos os outros. Singularmente, ou em conjunto (de entes particulares). Cumpre pois chamar-lhe *transcendental*. É tão vinculada a diferença (‘ontológica’: Heidegger) que nem dá para hesitar. Assim, entendemo-nos.

## 12.6 O Horizonte sempre-Além

A aportação que recolhemos destas várias etapas vai ajudando ao nosso propósito. É animador ver os autores que visitámos a complementarem-se a respeito de um tema que é fulcral. A procura de cada um tem sido tão estimulante como os seus impasses. Zubiri sublinhou (11.2) o carácter da realidade *enquanto realidade*. E isto não é de tomar em sentido estático. Percebemos que – em tudo o que é ou possa ser – o dinamismo constitui o real. E que não é possível confundir a *virtus-ser* com nenhuma realidade particular. Frisei o peso dessa força primicial; mas tenho de confessar que *não sei* o que ela é em si própria. Nem o que é propriamente a causalidade. Ou mesmo a causação. Nem sequer no nosso agir mais directo. E muito menos podemos saber o que é a realidade no mais fundo de si.

Na Escola, nem todos os tratados o entendiam assim. Apontavam o real como sendo (primeiro) algo “em si”, e (depois) como actuando para “fora” de si. Era como se o ‘agir’ surgisse, acrescentado ao ‘ser’<sup>46</sup>. E este, supostamente, fosse (tido como) estático. Platonistas, aristotélicos, monistas, e panlogistas (8.2), incluídos os racionalistas, – não foram poucos os que andaram por aí. Inclusive entre os que sabem que ‘a perfeição’ é acto. Dinamismo. E sobretudo a perfeição-ser. E entre os que ensinam que todo o ente é bom e que o bem é *diffusivum sui* (de si).

Enunciar estes princípios foi um claro avanço. Mas reconhecer-lhes as implicações, e aplicá-las, ainda hoje não é fácil. Para o grande estudioso que foi Aristóteles (no quadro do seu tempo) não seria inviável propor uma mundividência dinâmica<sup>47</sup>. Mas o génio dos gregos não sintonizava por Heraclito. Teria sido outra a cultura europeia. Muito depois, os portugueses que foram à Índia, também não olharam à filosofia de lá. Uns iam com o fito na ‘fazenda’, outros na ‘missão’. Podiam ter sido dois grandes rasgos na história cultural. A par dos de outros povos. Não foram. Nem o pensamento antigo nem o medieval e o moderno estavam permeáveis a tanto. Também a evolução e amadurecimento das culturas requer condições de possibilidade.

Tem levado milénios a romper a visão coísta, e imobilista. Tanto mais se têm pois de apreciar perspectivas como a de Zubiri. Soube perceber que a realidade como tal «é estruturalmente emergente». Atendeu ao sentido formal e dinâmico da realidade. Este ‘emergir’ «consiste em dar de si uma alteridade» (EDR 156). Não temeu o desafio de uma análise a nível metafísico. Votada a considerar as condições do ser-devir – que presidem, também, ao dinamismo da realidade cósmica e biológica.

Numa perspectiva assim, cabe afirmar: 1. A realidade *enquanto tal* é dinâmica por si mesma; 2. E será tanto mais ela própria, como identidade de si, quanto mais outridade desenvolver. Constitutivamente, o seu modo-de-ser é *irradiar*. Criar respectividade. Por auto-actuação: de si. «E não em virtude de potências que emergem dela» (p. 65). Mas repare-se que se fala da realidade enquanto tal, e não (só) enquanto contingente.

Até aqui, ainda parece claro. Contudo tenho de perguntar de novo: Que constitutividade pode ser esta? Zubiri volta a afirmar (p. 280, cit.), que «a forma geral do dinamismo como forma de estar no mundo» – é «o tempo». Lá vem o equívoco. Já o contestei mais de uma vez. Por onde se encaminha afinal Zubiri? Propõe uma metafísica do *ser* em geral<sup>48</sup>, ou uma “meta-empírica” da *phüsis*? Tenho de discordar de



oscilações destas. É certo que pudemos chegar a alguma compreensão de Zubiri (10.1 s). Convém tê-la presente, para decidir o que podemos entender da realidade<sup>49</sup>.

E quanto a isto, não é de titubear: Se há razão, sólida, para intensionar a realidade de *como tal*, então não é legítimo restringi-la a parâmetros do particular. E isto, quer se olhe a realidade como correlato da consciência transcendental ('mundo', na acepção fenomenológica) ou da consciência cerebral (do homem empírico), ou se olhem as realidades cômicas do nosso planeta.

Esta alusão de Zubiri ao "tempo", como ao espaço (cp. 10.1), tem de ser lida com justeza. E importa recordar (10.4): A *inter-relação unificante* (ou «unidade respectiva») dá-se nas coisas mas não é cômica. 'Respectiva' na acepção zubiriana. Sobre isto, há que dizer: Zubiri *não* identifica as 'estruturas' (que segundo ele são a realidade) com os componentes físicos das coisas (9.5). A sua visão metafísica decorre de um princípio unificante «muito mais fundo». «O dinamismo pertence *primo et per se* à unidade respectiva das coisas» (p. 315). Mas atenção: Coisas, são 'coisas' – ao passo que a *unidade respectiva* delas... *não* é coisa! Faz toda a diferença. A compreensão essencial de Zubiri acerca da realidade própria das 'estruturas' é *formal*. Já o lemos antes (10.1): «Toda a realidade é activa em e por si mesma[,] precisa e formalmente por ser real» (p. 61).

E há mais. E não pode ser afirmado de ânimo leve. A *virtus*, formal, de *ser* é inteligível; não se deixa exprimir na capacidade compreensiva do finito. Por conseguinte, *não* podemos traduzi-la (de modo adequado) em conceitos e juízos. A riqueza, dinâmica, do *real* é mais densa e profunda do que o que a nós é possível entender. Por mais que a tradição, de Aristóteles a Descartes, Espinosa ou Hegel, ou Marx ou Comte, supusesse o oposto<sup>50</sup>.

Como saída, fica a pista transcendental. A que tenho recorrido, e em que Alcorta investiu largamente. O método de Kant afirmou (de modo implícito) a 'inteligibilidade universal'; mas só a explorou pelo ângulo do sujeito transcendental. Temos sido mais abarcantes. Atendemos ao prisma do *Ser*. E há ainda uma outra pista, de abordagem mais directa. Vivencial. A da filosofia dialógica. Intuída por Feuerbach e desenvolvida por Ferdinand Ebner, e outros, no séc. XX. Dediquei-lhe dois estudos, amplos (cfr. *Uma via para a Manhã*). Que é que podemos então saber verdadeiramente? Por estas duas vias é possível ao homem prosseguir uma reflexão *metafísica*. Mas não se trata de uma visão triunfalista, como as que ora se referiram. Há que aprender com a filosofia crítica – e as lições da humildade socrática.

Desde há milénios, têm-se cultivado metafísicas... de hipóteses. Cada qual a canonizar as suas, como sendo a expressão mesma da realidade. Tenho de ficar reticente quanto a isso. Uma dose saudável de modéstia, umas noções de gnoseologia crítica e um mínimo de bom-senso permitiam acautelar os riscos dessas metafísicas "convencidas". O (nosso) conhecer procede por aproximações. Julgo que não pode passar disso. Se coubesse traduzi-lo numa curva matemática, seria assintótica. E são, sempre, abordagens interpretativas. Nunca podemos alcançar o *cerne do Ser*. O carácter *primicial* que é o seu.

Bastava olhar a finitude e as insuficiências de todo o homem para o sabermos. E, como não?, de cada filósofo envolvido. Mesmo os que iniciam alguma pista válida. Levantar hipóteses, é legítimo a todos. Mas não é viável equipará-las sem mais ao *ser* da realidade.



Isto não significa negar o horizonte de *Ser*. Bem ao invés, mostra que respeitá-lo – como horizonte, para nós incomensurável – implica *outra* metafísica. À qual não julgo possível o homem aceder directamente. Por ser de homens, não pode senão *aludir* a ‘isso’ – dimensões que nos *transcendem*. Chamo-lhe metafísica *apofática*<sup>51</sup>, ou *metafísica pela negativa*. A respeito dessas *outras* dimensões, o que podemos entrever é através de reverberação pálida. O *Foco* da ‘espiral’ está necessariamente para lá do alcance finito. É, de si próprio, transcendente.

Como na (sugestão da) simbólica já evocada: a do Sol. O que vemos, de quanto nos é visível, é mediado pela *virtus* do Sol. Mas a este não o vemos: é luz excessiva para nós. Só vemos o que nos chega reflectido da sua luminosidade. *Não* é a ‘sensibilidade’ a um revérbero, ténue, que é *capaz* de captar o Fulgor-*ser*. A neblina (da contingência) empalidece a nossa visão, mas torna-a possível<sup>52</sup>.

No âmbito do finito é imenso, e imensurável, o salto do Ideal ao real. E do real ao Ideal. Uma nova componente se oferece à nossa reflexão a respeito do *ser*. Uma dialéctica dupla. O Ideal questiona e solicita o real, e o real desafia os ideais. É também assim a tensão da Utopia. Porém, como vimos, o quadro de entendimento *não* é o de utopias ou ideais ou transcendências ‘relativas’. A reflexão que temos feito diz respeito ao *Ser*, e Inteligibilidade, *enquanto tal*. A perfeição de *Ser* como tal conota a forma-perfeição de *Absoluto*.

Saberei eu *do que* estou a falar? E o que tento referir? Era contraditório pensar que sim. Mas se a consciência se perspectiva num quadro desta amplitude, só pode ser pela graça de uma intensionalidade marcada pelo *além-limite*. Sei que me reporto (por modo de ‘alusão’) a um *Horizonte sempre-Além* de tudo o que possamos significar. Não é possível saber *o que* ele é em si. Posso entrever que tudo é na dependência dele. Mas não temos capacidade de exprimir, em conceitos nossos, este Horizonte: apofático. A que pertencemos. Horizonte que é Transcendente, e também Imanente. Aliás não há horizonte que o não seja.

## Notas

<sup>1</sup> José Ignacio de ALCORTA, *El realismo transcendental* (RT), Madrid, Ediciones FAX, 1969, p. 81. É o 2º vol. da obra que reportarei mais adiante.

<sup>2</sup> Convém duvidar da segurança (aparente) dos “ditos” usuais.

<sup>3</sup> O que venha a seguir já não são ‘primícias’.

<sup>4</sup> Sucede a cada passo. No processo de globalização em curso, é muito sério o esvaziamento cultural que nos arrasta (12.3). E a sua aceleração. Quanto menos atenção lhe for prestada, mais abrasivo ele vai sendo. E nem estou ainda a referir a inquietação moral. Isso é consequencial.

<sup>5</sup> A língua habituou-se a confundir “ser” e “ente”. Mesmo gente ilustrada cai nisto. Ora ninguém equipara ‘participante’ e ‘participar’, ‘pensante’ e ‘pensar’, ‘estudante’ e ‘estudar’. Não se equivalem. Para evitar confusões a alguns alunos, por vezes digo *perfeição-ser*. Mas olhando bem, vê-se que há nesse *lapsus linguae* uma boa razão metafísica. Ninguém é sempre “pensante”, e “falante”, “estudante”, e “paciente”, etc.. Porém tudo é *ser*. E a todo o momento. Tudo é, e é o que é – este ente – por inteiro graças a *ser*. Dizer que somos “seres”, como é vulgar, tem no fundo esta pertinência.

<sup>6</sup> Que a banalidade habitual, ou a urgência das pressões do quotidiano, vai desgastando e enevoando.

<sup>7</sup> Qual dos dois é afinal o “pai” da filosofia da era moderna? ‘Pai da era moderna’, nem um nem o outro: já havia, pelo menos, Maquiavel (1469-1527) a precedê-los de longe. Sobre o ‘pai da filosofia moderna’, pode opinar-se. São designativos simbólicos, e não vou pensar que foi uma andorinha só a ocasionar todo o leque da filosofia moderna. Estamos a mencionar alguns dos marcos do secularismo actual. Quem julgue que este nasceu do séc. XIX, pode comparar. Identificado o homem com o racional, aí está a modernidade.

<sup>8</sup> O mais relevante não é a interpretação filosófica que Kant lhe dá. É a intuição que lhe vai subjacente. Em Kant, uma intuição mais implicada que explicitada. Por isso, digo como no texto. Não entro nesta problemática, que excede o nosso tema.

<sup>9</sup> Heidegger diz «ente», distinguindo e reafirmando assim a transcendência de «Ser» (*Seyn*).

<sup>10</sup> E outros desacertos, de que nem sabemos.

<sup>11</sup> Assim escrevi no *Postfácio II* ao 1º Encontro 'Fé e Pensamento Contemporâneo', promovido pela Faculdade de Filosofia de Braga (7-9.Nov.1997) sobre o nosso livro *O brotar da Criação*: Cfr. "Revista Portug. de Filosofia", tomo LIV, 1 (Jan.-Março 1998), p. 104.

<sup>12</sup> Francisco SANCHES, *Que nada se sabe*, Lisboa, Vega, s. a., p. 58. O filósofo português (1551-1623), que anunciava obra mais completa, foi o precursor do método cartesiano da dúvida metódica. Não é pequeno mérito.

<sup>13</sup> Deficiência esta que, para muita gente, ainda continua a ser um factor do problema.

<sup>14</sup> A noção de um "absoluto negativo" ou "deus do mal" ou "omnipotência perversa" é contraditória.

<sup>15</sup> À outra, a metafísica ontológica, não a entendeu.

<sup>16</sup> Por mais alargamento e potenciação que as técnicas de investigação e os meios laboratoriais ponham ao alcance dos cientistas. Podem-se comprovar semelhanças e diferenças de fósseis. E mais acuradamente, proximidades e distâncias a nível de ADN: o 'relógio bio-molecular'. Mas falar do *como*, não é justificar o *porquê*.

<sup>17</sup> E continua logo: «porque a simples sucessão, *na minha apreensão*, não sendo determinada por uma regra em relação a algo precedente, não legitima uma sucessão *no objecto*». Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, vers. port., Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, s. a., p. 222. Sublinhei, a vincar o nexa da compreensão kantiana.

<sup>18</sup> «Para toda a experiência e mesmo para a sua possibilidade [que por ser experiencial é do sujeito,] requer-se o entendimento, e o seu primeiro contributo não é tornar clara a representação [cognitiva] dos objectos, mas é tornar possível a representação de um objecto em geral». ID. *ibid.*, pp. 218, 224 s. «Representação do objecto em geral», quer dizer a constituição do objecto como tal. Os leitores de Kant sabem que a sua linguagem não é das mais acessíveis. Para os não-iniciados, tenho inserido umas ajudas.

<sup>19</sup> «O princípio da relação causal na sucessão dos fenómenos» é válido «anteriormente a todos os objectos da experiência (submetidos às condições da sucessão [fenoménica]), porque ele próprio é o fundamento da possibilidade dessa experiência». ID. *ibid.*, p. 226. Estou a abreviar muito. Para os estudiosos de Kant, o que eu dissesse aqui em complemento seria insuficiente. E para quem não o estudou bastante era por certo fastidioso. Limite-me a referências mínimas.

<sup>20</sup> Pré-supondo sem mais que podiam conhecê-la em si mesma. O que é uma falácia.

<sup>21</sup> Não vou analisar isto agora.

<sup>22</sup> J. I. ALCORTA, *El ser. Conocer trascendental* [SCT], Barcelona, Herder, 2º1975, p. 298. É o 1º vol. da obra em citação deste autor. Bastava este passo, e as distinções que tenho feito, para termos de arredar várias afirmações de Alcorta que (materialmente) sobrepõem os entes ao *ser*. Como se verá adiante.

<sup>23</sup> É uma locução "técnica". Tal como 'ideia de ser', 'ente em comum' e outras. Faço por evitar estas, para não suscitar confusão. Prefiro *não* conotar o significado de ser *enquanto ser* com a noção de "ideia". É que 'ser' *não é* uma ideia. E não está a significar a perfeição dos 'entes' como se fosse equiparável em todos eles. Já distinguimos entre a Perfeição de Ser, Absoluta, e as perfeições contingentes (I.1.1). São expressões que se tornaram (ao longo dos séculos) como que codificações. Para designar toda a força, amplitude e significação que possa caber no carácter de ser *enquanto ser*. A elas Zubiri prefere, já vimos, a de «realidade enquanto realidade». Por certo em reacção a Heidegger. O qual dá impressão de caracterizar o *Ser* à maneira do *Uno* dos neoplatónicos: Tão intensamente transcendente que parece uma "Super-realidade". Além até da Realidade Divina. Por não julgar dispensável essa opinião, posso dispensar a reacção a ela: Emprego por igual as duas expressões formais.

<sup>24</sup> P. SCHEUER, *Notes de metaphysique*, in "Nouvelle Revue Théologique", 1926, pp. 331 s. Cit. André MARC, *Dialectique de l'affirmation*, Paris, Desclée/ Bruxelles, Edition Universelle, 1952, p. 42. Onde a citação diz «ser», já sabemos que Zubiri prefere dizer «realidade».

<sup>25</sup> A dúvida cartesiana ficou muito longe de sondar como era preciso.

<sup>26</sup> Nem sequer ao nível de pormenor. Quanto a isto, os cientistas não estão melhor que os metafísicos. Tentam descrever o 'efectuado'. Mas nem uns nem outros sabemos em que consiste a *énérgeia* do 'efectuar'.

<sup>27</sup> Como tenho mostrado em muitas aplicações no texto, *transcendental* (de maiúscula ou minúscula, segundo a intensidade expressiva), qualifica uma ordem omni-envolvente de ser e de inteligibilidade que podemos afirmar como objectivamente válida, e universal – ainda que não a conheçamos directamente. É que, sem ela, nem o ser seria viável e inteligível, nem o nosso conhecer e pensar a respeito dele seria possível. É pois muito diferente da noção de *transcendente*. Uso falar de transcendência em várias acepções. Há a transcendência do Espírito como tal, há a transcendência do espírito finito, há a da nossa mente (sempre condicionada). Aqui, falo da transcendência que é a de ser *enquanto ser*: que pode sempre ir 'mais além'. E há a Transcendência do Absoluto como Absoluto. Na medida em que se possa falar a Seu respeito, Deus *realiza* em Si absolutamente toda a Perfeição que pode caber na qualidade de *Ser como ser*. Mas não é este o contexto de agora.

<sup>28</sup> Se ao iniciar esta alínea eu tivesse anunciado uma análise fenomenológica, haveria leitores a temer-se do “rótulo”. E afinal é tão simples (de dizer) como isto. Ninguém teve de se atemorizar.

<sup>29</sup> Cada um age e conhece na sua consciência, mas ninguém vive e conhece senão graças a uma cultura que é comum a muitos. Daí o plural – que *nos* insere numa dinâmica omni-abarcante: a do ser.

<sup>30</sup> Mas consciência, não é só conhecer. É também sentir. E há o sentir das senso-apercepções e o sentir dos sentimentos. E o do ansiar, do ter, do entender (tender *in*: para), pré-tender, desejar, querer, poder, mandar, etc.. A intensionalidade do sujeito (a consciência) está muito longe de se confinar só à especificidade do conhecer intelectual. As teorias, tradicionais, do conhecer é que não atenderam à vastidão desta dinâmica.

<sup>31</sup> O que é ‘próprio’ do contingente, não é propriedade sua *tout court*.

<sup>32</sup> Acepção muito diferente do plural (comum) ‘formalidades’.

<sup>33</sup> Não é sinónimo de ‘virtude’. Mas, tal como a nota precedente, leva em atenção a raiz do conceito

<sup>34</sup> O possível, mesmo só como possível, é irredutível a mero nada. Exprime já uma consistência lógica e ontológica; impossível de esvaziar. Por ser inteligível, *pode* ser pensado e vir a receber realidade efectiva.

<sup>35</sup> SCT 127. Em filosofia, não se discutem palavras: interroga-se a realidade, e o que ela revela de si.

<sup>36</sup> Pudemos observá-lo mais acima, na análise da consciência (12.3). A consciência é unitária, em cada sujeito. Não temos uma para o âmbito sensorial e outra para o intelectual. Uma para o foro cognitivo, e outra para o afectivo ou o reactivo. É a única que pode ser *de* mim. O homem é unitário. Mas contingente; precário sempre.

<sup>37</sup> A tradição escolástica usava falar de *ens qua ens* (ente enquanto ente) para designar a perfeição que transcende os entes particulares. Ouvi-o muita vez a professores na Univ. Gregoriana. E nem todos explicitavam que “sob o aspecto de ente” cumpre atender à perfeição-*ser*. E não pelo ângulo de ‘ser-isto’, mas *enquanto ser*. Há no entanto em Alcorta oscilações que, à letra, custam a aceitar. Olhe-se esta: «A valia (*el valor*) do ser está assegurada por toda a realidade, por todo o ente que é ou pode ser» (SCT 128). E esta, que lhe segue de imediato: «Não obstante, a razão ontológica do ser é diferente da dos entes [até aqui é de concordar, digo eu], porque nenhuma noção que não seja ele [*ser*] tem como *ratio intellecta* a inteira realidade, quer dizer, a totalidade do que há» (*ibid.*). Aqui devo discordar: Entendo que a validade da «noção» de *ser* é assegurada não pelos entes mas pela *perfeição-ser*. É graças a esta que também os entes são. Só vejo um modo de isto ser entendível. E já o expus: A razão formal do *ser* como tal *não* designa nenhum conteúdo explícito determinado. Não significa nenhum ente. Para que seja possível tomá-la como «razão inteligida» (*intellecta*), tem que se dar atenção à «inteira totalidade daquilo que há». E temos de voltar a distinguir: Se por ‘a totalidade que há’ se designa o carácter de *ser enquanto ser*, concordo. Caso contrário, seria a qualidade de *ser* a fundar-se nos entes – o que já foi excluído. E acresce que o modo de dizer reforça o equívoco: Com efeito, a locução «aquilo que é» não se emprega para dizer *ser*. Pode haver quem não o saiba; mas Alcorta (que frequentou e professou Filosofia em Faculdades clássicas) sabe que esta locução está a dizer *ente(s)*. Olhando ao texto, não é confusão que lhe fique bem.

<sup>38</sup> De que se partia, a defender que o objecto primeiro do conhecer do homem são as coisas. No seu *quid* sensível. Mas dizer assim, não é sinónimo de afirmar que o nosso objecto primeiro é a “quididade” do sensível: *Quid est*, que é isso? Pois não: No 1º caso, temos um concreto corpóreo; no 2º, uma elaboração a nível do logos: o pensar.

<sup>39</sup> Título geral, de Alcorta: *Investigaciones noológicas acerca del realismo transcendental*. É um estudo amplo sobre a transcendentalidade, objectiva, do *ser*. Nestes 3 volumes (cada um de sua editora) não se apresenta um plano de conjunto. No 3º, a propósito de um dado tema, promete (em nota) voltar a ele «no 5º volume» desta obra. Indaguei, mas não consta senão a publicação dos 3 primeiros.

<sup>40</sup> Em grego no original (transliterei), e título do capít.. O autor traduz (no cabeçalho): «Luta gigantesca pelo ser». Tenho de anotar: 1. *ousia* não significa ser, mas essência, substância (e de modo implícito, ente); 2. o «esforço» em apreço é, seg. Alcorta, o de vencer o «ocultamento do ser» em que caiu a filosofia ocidental, focada nos entes (após os primeiros pré-socráticos). Um eco da problematização de Heidegger. O que é muito elucidativo no contexto que venho a discutir: Alcorta faz uso de uma formulação recebida, mas *não* para a tomar à letra. O que ele pretende expressamente significar afasta-se dessa linha tradicional, e atende à indagação «do *ón* [literal: *ente*] como ser»: cp. citação em curso. ID., RT p. 73, nota.

<sup>41</sup> «Posto que o intelecto está inscrito no ser e quanto entende o entende *sub specie entis*, o ser não pode ter derivado de nenhuma outra percepção ou apreensão, mas teve que ser captado numa apreensão espontânea e primeira da mente [ - ] e como tal constitutiva dela na actualidade do seu pensar». Id., SCT p. 123. Tradução literal, para os leitores/as ajuizarem por si. Trigo e joio. É fácil de perceber: Para o *alguém corporal* que é o homem, a «apreensão primeira da mente» é do “isso-coisa-sensível”. E é “nisso-sensível” que eu me dou conta de “alguma coisa” e (com ela) de mim – ‘eu-que-conscientizo’. Pertencendo ambos, isso e eu, a um âmbito comum: o do *ser*, realidade *em geral*. Acerca do qual (vimos há pouco) só sei de modo *indirecto*. Assim me parece, como digo em texto. Enquanto Alcorta afirma que, já na percepção “sensível”, me dou conta disso *qua ens* (na qualidade de ente). Tenho de discordar (com risco de ser repetitivo). A 1ª apreensão, é do consciente (a nível) sensitivo. *Não* podendo, por isso, captar nada sob o *aspecto de ente* (este ou outro). E nem o *aspectus entis* pode, *quoad se*, anteceder a

perfeição-ser. Por mais vezes que Alcorta o diga, não é pertinente. Já o 2º apreender (cp. cit.), que é “constitutivo do pensar”, releva do consciente como *intelectivo*. Aqui, no intuito geral desse ‘alguma coisa’, vai apercebida a ordem do *ser* como tal. Aqui, fala-se da ordem transcendental. Lamento que nem todas as suas formulações mostrem esta clareza. Alcorta foi um estudioso de mérito apreciável e apreciado. Mas não disfarça a impressão de uma escrita por vezes apressada. Ou então, de alguma demora em amadurecer a visão correcta. Não acredito: Não se coaduna com a sua competência filosófica, patente a todo o passo. E destoava do catedrático distinguido que foi, e de larga carreira.

<sup>42</sup> Id., *Nueva visión de la filosofía* [NVF], Barcelona, Departamento de Filosofía Práctica [Univ. de Barcelona], 1972, p. 126. Na edição deste volume, o autor figura como José Ignacio de Alcorta y Echevarría.

<sup>43</sup> O qual aliás se mostra atento ao «extravio» da filosofia: quando «apanhada (*cojida*) em palavras» que se arrastam nos tratados.

<sup>44</sup> Tenho falado do *Irradiar*, *primicial*, que é *ser*; e aqui, fala-se de «luta pelo ser». À primeira vista, parecem posições antagónicas. Mas não são. Ambas estão a frisar a transcendência que é a de ser ‘enquanto ser’. Os filósofos, e toda a gente, teremos sempre de “lutar por” uma compreensão mais pura do *Mistério de Ser*.

<sup>45</sup> Cada conceito tem o seu peso. Não temos de nos perder nas palavras, mas de prezar o seu significado real.

<sup>46</sup> Era uma conclusão antropomorfista assaz superficial. Como se o homem ao descansar depusesse todo o agir! O génio de Tomás de Aquino viu melhor.

<sup>47</sup> E com ela abrir para outra visão do mundo. E, quem sabe?, apontar muito mais cedo para a hipótese da evolução (cosmológica e) biológica.

<sup>48</sup> Já deixei entender que além da metafísica do ser há a dos ‘entes’ (ou *ontologias*, no plural a condizer). E há as metafísicas do dever-ser. Do *lógos*, do *éthos* (e do *éthos*), do *páthos*. E mesmo a da *tékhnê*. Aristóteles intuiu mais caminhos para mergulhar no real do que se pensa. Mas como todos nós, tinham de envolver luzes e sombras.

<sup>49</sup> É o entendimento da realidade que me interessa. Como acerca de Alcorta, também o debate sobre (a interpretação de) Zubiri é subsidiário ao nosso tema. Lamento ter de me demorar a clarificar equívocos de filósofos que fizeram o mais difícil.

<sup>50</sup> Mas não é o peso das tradições filosóficas que é decisivo. Em filosofia, já sabemos, qualquer argumento “de autoridade” (ou de fama) é obviamente extrínseco.

<sup>51</sup> É um nome, e uma atitude, consagrado na história da cultura. Teve início na ‘teologia [pela] negativa’, que se entende assim: Sendo a Entidade Suprema a Plena Absolutidade, transcende em absoluto toda a finitude. Assim, só *pela negativa* os finitos podemos predicar alguma coisa a Seu respeito. Negando acerca de Deus tudo o que é *imperfeito*. Vem daí a aplicação que faço do termo: Pela positiva, pouco podemos avançar quanto ao conhecimento metafísico.

<sup>52</sup> É isto que vou tentando aprender do concreto. E não apenas a propósito de Zubiri mas de outros filósofos, e cientistas. Importa também para a teologia. E para a organização da mundividência comum. Da meditação a respeito do Mistério de Ser e de Existir, nada fica excluído.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 13 DA PRINCIPALIDADE DO AGIR

«No princípio era a Acção.»

Goethe

Admito que um ou outro passo do capítulo anterior parecesse um tanto íngreme a alguns leitores. Mas a subida valeu a pena. Permite alargar a visão. Levou-nos a um planalto de onde se divisam horizontes inesperados sobre o real. Envolve-nos numa escala mais intensa: A do ser *enquanto ser*. Como do cimo de um monte, o leitor/a pode agora contemplar a ‘paisagem’ a outra luz. As últimas alíneas ajudam a ver os marcos mais salientes do percurso que temos por diante. Ficámos mais próximos das questões pendentes. Ao dizer ‘luz’, não falo de conteúdos mas da regra de compreensão: O que (mais) transparece aí é a perspetivação *formal*: já explicada. Assim:

1. Vemos que está respondida uma pergunta sobre o ‘todo’. Se há que entendê-lo em minúscula ou maiúscula, já se anunciou em 11.2: O conceito formal de ‘todo’ *não pode* resultar só de acrescências materiais. O conceito de todo ou de totalidade (= o carácter de ‘todo’) não é coisa de critérios *extrínsecos*. Em rigor de noções, tem a ver sobretudo com o princípio de integridade. A imprecisão da linguagem de Zubiri (11.3) resolvía-se facilmente; mas foi bem debatê-la: permitiu-nos atentar na força da perfeição-*ser*.
2. E respondida está a pergunta sobre a suficiência ou não de um todo só-físico. Ainda que fosse o cosmos em conjunto. Não falta quem suponha que é este o único “real” possível. Porém como a reflexão feita mostrou, não cabe reduzir a realidade ‘como realidade’ ao todo físico sem mais. Era visão de circuito fechado. Quem esquece o que vai implicado no (seu) entender, acaba a supor que não há mais nada senão materialidade cega. Só que nem ela, materialidade, é tão errática assim. Aí está pois: A primazia *não* é de conteúdos opacos. Tão-só exteriores. A primazia é a do *ser* como *inteligibilidade*, e da *inteligibilidade* como *ser*. À luz das páginas anteriores, não tem cabimento duvidar disto<sup>1</sup>. Já havíamos ultrapassado o confinamento, fenoménico, de Sheldrake e de D. Bohm (9.5, 10.3).
3. E o mesmo se diga quanto à *insuficiência* (do conjunto) de todos os cosmos que possa haver<sup>2</sup>. A ‘possibilidade’ deles *não* é um resultado *a posteriori*: isso era supor o que faltava provar! É antes uma condição *a priori*. A eventualidade que

levantei, de inumeráveis cosmos (num hiper-cosmos), serviu-nos para acentuar esta problemática e questionar estreitezas ancestrais. A pseudo-solução ‘conteúdica’ *não pode* suprir a dinâmica da forma-ser, e nem comparar-se com a sua envolveria (12.2 s).

Nenhum somatório quantitativo poderia, como tal, definir a perfeição formal. É uma tentação velha, mas simplista. Se nem o somatório das ‘coisas’ nem a extensão *material* dos ‘entes’ pode ser auto-suficiente é porque o horizonte do Ser *como ser* não é de ordem material. Um amontoado, caótico, de elementos – só por si – nunca poderia ser a razão do ordenamento que venha a estabelecer-se neles.

Bem sei que os cientistas da teoria do “caos” insistem no oposto. Na sua área de investigação atendem ao quantificável. O que está correcto. Contudo no seu estudo vão pressupostas *outras* dimensões, não-mensuráveis, que prevalecem sobre o ‘factual’. Se no seu campo de averiguação sabem definir uma fórmula, ou lei, que rege (e pode predizer) os padrões que estudam – é porque os ‘elementos’ em acção *não são* apenas-materiais. Requer-se uma *ratio* objectiva (12.3): é ela que permite entrever, e assegurar, a efectiva inteligibilidade e capacidade de se estruturarem ordenadamente. Sem esta *ratio*, nem a ciência nem a tecnologia e nem o viver quotidiano seriam pensáveis.

E este princípio formal está longe de se limitar ao nível do factual-empírico. Tem de valer para toda a esfera do contingente (11.4). Este, uma vez que não é auto-suficiente, nem para ser nem para agir, também *não pode* ser inteligível *só* por si. Requer condições de efectiva possibilidade. Não é feito só de aglomeração material. Que é que poderia fundamentar esse ‘âmbito de possibilidade’, se não justamente a ‘razão de ser e de inteligibilidade’?

O que em tudo isso se mostrou imprescindível (fomos vendo) é esta dinâmica *radical*. A do Ser enquanto tal. Nenhuma outra se pode mostrar mais profunda e abarcante. Não a podemos alcançar como tal, mas sabemos *que* é assim (12.4). O carácter (formal) do Absoluto é independente de quaisquer (pré-)juízos nossos. Fundados que fossem, ou por fundar<sup>3</sup>. E independente das circunstâncias deles.

Toda a gente partilha de uma dada cultura; e ninguém alcança pensar senão dentro de uma cultura: particular. Para o nosso percurso, cumpria-nos discernir o que é fundamentante. Não o fazer, era ceder a pré-conceitos. E foi nesta linha que a consistência e validade do *Ser* se impôs por si, como decorre do cap. anterior. Em última instância, a autoconsistência que tem de haver, só pode ser a do Todo. E Todo em Absoluto. Não se vê que seja possível outra sede do Ser e da Inteligibilidade. Perspectivar menos a fundo era deixar tudo insustentado.

Julgo ter assentado com solidez os passos que demos. Mas ainda assim, reforço a questionação. Vimos abrirem-se perspectivas cada vez mais largas. Da geo-evolução, subimos até às galáxias, e ao(s) cosmos. E da bio-evolução, à hominização. Neste caminhar, muito lento, para a humanização (como é neste planeta). Quero pensar que haja rasgo e tempo para a promover; mas ignoro se o desenvolvimento do Espírito no homem irá mostrar-se à altura de iluminar os avanços da técnica. E de os preceder e inspirar. Se o ousar – segundo as necessidades do mundo que temos – podem abrir-se horizontes, muito promissores. De que nem suspeitamos<sup>4</sup>. Mas não está dito que o rumo da humanização seja linear, ou fácil a sua dialéctica. As concepções vigentes

não têm de ser o parâmetro único por onde conhecer o real. Por esta dis-tensão se tem de medir também o que nos *falta* crescer, para sermos *humanos*.

Tem sido grande equívoco equiparar ‘homínico’ e ‘humano’. É fácil observar que nem todo o progresso civilizacional pode ser dito progresso *humano*. Da sabedoria, inter-pessoal, depende o caminho da história por-fazer. Se vislumbramos a possibilidade de este cosmos e outros fazerem sentido, pode conjecturar-se da amplitude de possibilidades que se oferecem ao espírito finito. Na condição de ser respeitada a Primalidade *qualitativa* do Ser. E a respectividade das tensões dialécticas – na ordem global.

O desafio da Criação é enorme (13.3). E antes de mais, ousar dizer, é desafio para o Criador. Meter-Se com gente auto-convencida, apostada em ganhos miúdos (ou mesquinhos) de terra a terra, não é de pouca monta. Se tudo isto faz sentido há-de ser um Rasgo muito generoso. Se quero ter uma noção aprofundada do que pode ser o ‘campo morfogenético’, quando propuser a sua releitura, tenho desde já que o situar numa perspectiva assim.

Não é pois atrevido pensar que nem os espíritos mais atentos e abertos, ou mais geniais, estarão à altura. Face a este *Horizonte* de dinamismo<sup>5</sup>, todos somos demasiado pequenos. E míopes. E não é só por sermos finitos: É que *não* cabe aferir pela nossa estreiteza o alcance da realidade como *Ser*. E o seu *Telos* (Finalidade). No fundo, e em texto claro: Fechar-se o espírito à dinâmica do *Mais* não é só uma recusa: é a Recusa. Estas maiúsculas aludem à Referência decisiva. Ontologicamente mais fundamental que os critérios morais e as di-visões religiosas. O que nesta Referência essencial se proclama<sup>6</sup> é a radical *Positividade do Ser*. Sobre isto, não deve haver equívocos.

Esta linha de alusões ao crescimento *sempre-mais* da ordem do *Ser* confirma a distinção já estabelecida. Tenho mostrado que não é possível falar dos ‘horizontes do Espírito’ em termos de multiplicação, apenas quantitativa, dos entes. Não fazia sequer sentido tomá-lo só por esse ângulo. Temos acentuado que se trata antes de mais da dinâmica *formal*. A do Ser na sua *virtus* ou carácter de *ser*. É ela que define a possibilidade, a inteligibilidade e a realidade de tudo o que *é* e tudo o que *pode ser*. Mas isto, que ousar afirmar em hipótese, ainda vai exigir algum esforço de clarificação. Se levanto questões, é bem que não as deixe ‘mal vistas’. Na medida em que (nos) seja possível. Como terá então de entender-se?

Falámos da ‘Primalidade do Ser’; estamos a falar da ‘pricipialidade do Agir’. Sim, do ‘carácter de princípio’ que é o do Agir. Que têm os dois a ver entre si? Tudo. Em rigor, significam o mesmo. Vamos entrar um pouco mais na expressão disto. Que era o Ser sem o Sentido? Um absurdo. E a Força sem o Ser, ou ao invés? Inerte. E o Agir sem o Ser? Nada. Cada uma destas Perfeições, considerada como tal, co-implica as outras perfeições. Significa-as. Mediante uma (co-)incidência, formal, mais explícita. Isto é: são Perfeições puras. Expressam a *Perfeição* mesma enquanto tal.

Por conseguinte não cabe entender o Ser sem o Agir, como tais. A dinâmica do proceder, causar, fazer, evoluir, etc. *não* é um acessório de Ser: Diz a própria Perfeição-*Ser*. No entanto, já sabemos, nenhum ente particular pode significar a Forma-Ser. A realidade *enquanto realidade*. Os entes particulares exprimem perfeições ‘de ser’, no género que é o deles.



### 13.1 Da relação causal

Nada *pode* ser à margem da perfeição-Ser. Embora pareça que o afirmo em modo directo, não são senão implicações. Mas serão sustentáveis estas referências em sede de metafísica-pela-negativa? Posto que avancei a proposta (12.4), devo tentar aplicá-la. E faz parte do meu percurso. No capítulo 12, não falei *só* do ser ‘enquanto ser’, e do ‘todo’ como tal; comecei também a análise do vínculo causal. Como a jornada ia longa<sup>7</sup>, tive de a dividir. Torno pois ao problema da causalidade (11.5; 12.2).

É próprio da percepção sensorial captar a relação, extrínseca!, que se observa num ‘suceder’ de fenómenos. Em termos de compreensão do ‘real’, vimos que a relação de causalidade releva de outra ordem de análise que não da verificação empírica. O que a percepção pode captar no concreto *não* é a causalidade enquanto tal. O específico desta não se resume nem esgota na ordem do empírico. Co-envolve uma densidade constitutiva própria: Implica o carácter formal «do real enquanto real» (11.3). E é por isso que, a nível da percepção, *não* é possível individuar o vínculo do efeito à causa. Se o ‘nexo causal’ fosse de dizer apenas empírico, não podia ser realmente *causal*. É de nível metafísico: ontológico. Ora, posto que é imprescindível ao entendimento admitir o *vínculo causal*, então o saber só-empírico *não* é o único de que o homem dispõe. Se o saber sensitivo fosse o único viável, o homem nem chegava a conhecer o nexo de efectuado a efectuante. Não cabia sequer designá-los assim.

Aliás toda a gente cresce ambientada em diversos tipos de análise. A do lidar quotidiano-vulgar, com menor ou maior maturidade etária, a familiar-doméstica, a social-pragmática, civilizacional, escolar, educacional, moral, empírico-laboral, técnico-profissional, económica, comercial, política, administrativa, científica, etc.. São ‘leituras’ que em geral diferem muito da forma-de-pensar metafísica<sup>8</sup> – embora suponham alguma (mais ou menos implícita). E não é o facto de alguém ser proficiente no seu ramo que o torna competente para negar a legitimidade de outras vertentes.

Os *bliks* que resultam do perguntar metafísico são tão indispensáveis para a cultura como os demais. Todos temos a aprender com todos. A cultura dos valores do real e do humano não é menos relevante que a cultura alimentar, e social, e sanitária, e económica, e política, e artística, etc.. Ao invés: É a referência metafísica que está na base destas vertentes e muitas outras. É essencial à maturação do homem. Quanto maior a diluição dos valores<sup>9</sup> (e se ela está a agravar-se na sociedade actual!), mais precisamos cultivar referências sólidas. Sobre isto, já aduzi razões de ajuizamento (6.1; 8.3; 10.3; 11.4). De que valia o progresso técnico-material se perdermos a qualidade do humano? E a razão de viver.

Para falar da relação propriamente *causal*, a ciência não está em melhor condição que o saber sensorial. Porque o seu objecto «não se preocupa das causas em sentido metafísico, mas em sentido vulgar» (Zubiri, *EDR* 95). A ciência «não tem nada que ver com a causalidade»: «só trata de explicar como ocorrem as coisas». E «estes ‘comos’ da ciência são leis, de modo nenhum são causas» (p. 79).

O sentido vulgar de ‘causa’ evoca a noção metafísica; mas dificilmente se tem consciência disso. O equívoco também se dá na filosofia moderna: Há concepções de “causalidade” que só em acepção muito alargada terão a ver com o conceito de causa,

objectiva: nem todas chegam ao âmbito da ontologia<sup>10</sup>. Aplicar nome idêntico a dizeres tão díspares não contribui para a precisão do significado<sup>11</sup>.

E além disso, ou sobretudo, nem o cientista nem ninguém poderá nunca determinar com rigor todos os antecedentes de um fenómeno, e a vinculação entre eles. Se não dispuser de um conceito de causalidade, transcendental, não pode. E como os cientistas estão os metafísicos. E todo e qualquer sujeito finito. Mas porque o homem não é alheio à realidade e carece de respostas para viver e ser si mesmo, tem de interrogar. O nosso não é um mundo neutro: é um «mundo vivido» (M. Merleau-Ponty). E interrogar, sem nunca lhe esgotar o fundo. A densidade de tudo *enquanto ser* tem necessariamente de exceder-nos.

Alguma noção (geral) de causalidade faz parte do nosso conviver real. Genérica embora, designa uma referência essencial – implicada no nosso entendimento. Enquanto «possibilidade de *todo* o entender e compreender espiritual»<sup>12</sup>. Mas não a sabemos definir. É um requisito *transcendental*. Indispensável e conatural à inteligibilidade do sujeito-homem, e a conjugar-nos com a presença da realidade como real. Porém, já anotei, é uma noção que não alcança a realidade ao modo de tema-objecto. Não nos permite aceder directamente a um certo vínculo causal. Mas é na luz do ser-agir causal que nos é dado conhecer. É esta perspectiva que, à maneira de pré-sintonia (12.2) confirma (no concreto) a nossa possibilidade de conhecer e agir *acerca* do real<sup>13</sup>.

Centrada assim a questão no que lhe é mais específico, podemos avançar para a noção de *causa*. Seguindo o já exposto, não é difícil apurar uma intuição. Próxima do que me ensinaram como noção clássica. A saber: Entende-se como ‘causa’ aquilo que influi a perfeição-ser<sup>14</sup>. ‘Influir’ é fazer fluir [perfeição-ser] *in* (= para [isso]). Parece claro. E já a nível de avaliação sensorial. Mas não é. E duplamente. Trata-se de um ‘isso’ que não era tal antes de ser-causado. O influído só começa a ser como realidade-efeito. Desde logo, soa como uma articulação objectuada: como se exprimisse o real “tal qual”. Mas que sabe dele o nosso intelecto? E muito menos pode a percepção sensitiva saber do nexa causal. Temo que a noção clássica pouco mais faça do que “metafísicar” a suposição do realismo comum.

É óbvio que tínhamos de levantar objecção a isto. A causação do efeito, o *actuar* sobre o efectuado, *não* se deixa detectar como tal. À excepção, talvez!, de acções elementares que cada eu põe como sujeito imediato. Sei-me a agir; sei que (em regra) o meu agir conduz ao “efeito” pretendido. Mas será suficiente para eu saber o que é “causar o ser do efeito”? Julgo que não. Isso de ‘fazer ser’ (o efectuado) *não* se deixa captar. Nem directamente nem pela rama. Tal como a afirmação do Ser como tal, também a da causalidade não é mera articulação (côisica) entre antecedente e consequente. O finito não pode chegar a ela. Ainda bem que a função transcendental (10.2) é mais subtil do que a visão coisista.

No entanto, o apelo transcendental da *inteligibilidade* – testemunho efectivo da inter-relação que nos liga a tudo – *não* pode ser apanágio só de mentes excepcionais. Integra a atitude normal do bom-senso quotidiano. Porque o desafio de viver é dirigido a todos. Às mentes mais ousadas, e às mais simples ou até *dis-hábeis*<sup>15</sup>. Não sabemos os rumos por que esta dimensão transcendental situa, ilumina, questiona e referencia cada pessoa – e todas. Em conjunção. Sabemos que sem isto, tudo na condição do homem e na sua existência e história seria incompreensível.

Temos alguma intuição da ordem transcendental. Mas *não* significa estarmos habilitados a entrar no íntimo da realidade, em si mesma e como tal. O que se mostra mais fundamentado é uma aprecepção (genérica) da ‘realidade causal’ *enquanto implicada* na nossa (com-)apreensão da inteligibilidade<sup>16</sup>.

A transcendentalidade animal (digamos assim) é da ordem da funcionalidade. A do homem que se interroga, é da ordem da compreensão – na luz do ‘ser em geral’. Se me atenho à noção de causa *como tal* (e em todo e qualquer caso: logo, em sede universal), não estou *só* ao nível da funcionalidade. Seja que hipotizemos (um pouco) seja que apofaticamente confessemos ignorância, o significado em presença só pode ser *metafísico*. Por inerência da própria problemática, *não* cabe aí uma visão só coisista.

E é de lembrar que ‘influir *ser*’ não se resume a influir o *como* disso (que é). É tópico habitual dizer que as ciências explicam o *como* (disso que é) – não o *quê*. No âmbito do seu objectivo e método, o saber científico não atende ao foro da perfeição-ser. Que faz ‘isso’ *ser*. Perfeição que, já vimos, não é possível ignorar. Se cabe com propriedade falar de vinculação *causal*, é a nível ontológico que ela se dá. Seja o que for isso de ‘causa’, o ângulo de sintonia é *metafísico*.

Há investigadores que atendem a este ângulo. Além da visão científica anima-os, também, a interrogação filosófica. «A ciência parte [do facto] de a realidade estar aí [...]. A ciência não se põe o problema do que significa começar a ser e deixar de ser na realidade». Não pertence à consideração do cientista. Este, enuncia leis – no quadro do empiricamente verificável. Ou seja (e já mostrámos): não esgota o real. «O ‘como’ da ciência é um como meramente talitativo [11.3]. Nunca é um como [*sic*] que diga respeito à realidade enquanto tal» (EDR 95 s). É precioso podermos ler assim. Não venho vincar uma disjuntiva (ou *a*, ou *b*), mas lembrar uma distinção e complementaridade. Por sob a homofonia (o nome “causa”), tem de se reconhecer a especificidade de significados diferentes. Se se quer evitar o equívoco.

### 13.2 Fausto, ou a procura que não pode parar

Será que estamos ainda a falar do Ser e do Agir ou do Causar, como tais? Penso que sim. E por isso me ocorreu o verso de Goethe (1749-1832) que tomei para epígrafe. ‘Fausto’ é o símbolo de todos os que *procuram*. Infatigavelmente. Interroga a todos, e tudo. Em termos de simbolismo, é o seu significado maior. *Zwar weiss ich viel, doch möcht ich alles wissen*: «O que sei não é pouco, mas queria saber tudo»<sup>17</sup> (v. 601). Uma aspiração que vem de longe. A par de Gén. 3 e das tragédias gregas, Job e Fausto são dos símbolos mais portentosos, e angustiosos, da condição humana<sup>18</sup>. Que sempre foi de *insatisfação*. Já lembrei o «desassossego». Pascal percebeu. E o «divertimento» confirma. Por mais que a alienação vulgar tudo faça por iludir o dilema. É a Transcendência que faz correr o homem, na sua *carência* (13.4).

Fausto *procura*. Mais do que aos livros, persegue o mistério. Bate a todas as portas. Envolve-se num pacto “mefistofélico”. Sonda «o supra-terreno» (*das Überirdische*). Aspira a qualquer revelação que lhe desvende o enigma. Vai à Bíblia, «o texto fundamental» (v. 1220). Nem o «Original sagrado», do Novo Testamento, o satisfaz. «Ao princípio era o Verbo!» (v. 1224). Acha «alto demais» dizer ‘o Verbo’, a Palavra

(*das Wort*), gr. *ho Lógos*. E tem a sua razão: Todas as palavras são insuficientes para (dizer) a Palavra. É que o Nome (e até o artigo) já excede toda a particularidade. Aquele que é impossível ‘nomear’ [*Iahveh*] transcende, por Sublimidade, qualquer ‘determinação’ nossa. Fausto, não ousando olhar tão alto, julga-se no entanto esclarecido para propor: «Ao princípio era o Sentido» (v. 1229). Mas não o satisfaz: «Será o Sentido (*der Sinn*) que tudo realiza e cria? /Havia de estar: ‘Ao princípio era a Força!’» (v. 1233). Mal acaba de dizer ‘a Força’<sup>19</sup>, logo acha que não vai ficar por aí. Por fim («Quem me ajuda?»: v. 1225), lampejo do tal espírito, lá vem a chave demandada. «Ao princípio era a Acção!» (v. 1237): *Die Tat*. ‘O Agir’, como julgo preferível dizer.

É visível, como não?, que Fausto simplifica. Em termos de entendimento, percebe-se que a Primordialidade é do ‘Verbo’. Quem olhe à ‘Acção’ (expressão de um sujeito) compreende que ela se deve à Força-Ser-Agir como tal. É devida ao Sujeito Principal. A ‘Acção’ é ontologicamente<sup>20</sup> posterior ao ‘Ser-Agir’. Quando se fala das acções do homem (ou de outra contingência), são de ordem categorial. Não podem servir aqui de modelo. Eis o ponto. Ao aludir ao *Sujeito Principal*, tem de se entender: O que ‘era ao princípio’ – é por ser como *Princípio*. Radical. Em tudo. Agora e sempre. Necessariamente. E tal como nos capítulos acima, ao falar de *o Sentido* entendi a *Fonte Originária* da Inteligibilidade-come-tal, assim agora: Ao mencionar o ‘Sujeito Principal’, estou a referir *Alguém*. Que realiza em Si toda a Riqueza significada na Forma *Ser-Agir*<sup>21</sup>. E toda ‘a Força’ do *causar como tal*. Quem é esse ‘Alguém’?

Aqui, *não* estamos a considerar entes, ou actos, ou causas como *categoriais*. Trata-se da Raiz Fontal, que sustenta a realidade ‘enquanto realidade’. E a torna *real*. Fala-se da fundamentação transcendental da *Perfeição como tal*.

Até agora situámo-nos no quadro da compreensão cognitiva. Atentos às exigências do carácter *formal* que vai no real: significado. Agora é preciso entender que, para se explicar essa ‘fundamentação transcendental da Perfeição como Perfeição’, tem que reconhecer-se *Alguém*. Pessoa. Que seja, em Si e por Si, a Plenitude real das imensas possibilidades (positivas) significadas na Perfeição-Ser<sup>22</sup>.

Prescindo da análise literária do poema de Goethe. E do comentário ao texto bíblico (Jo. 1, 1). Porque pretendo dialogar com todos, e não só com os crentes, prosseguirei a nossa temática em base filosófica. Enquanto necessário: será sempre. Não é só pelo ângulo teológico que um texto bíblico precisa ser entendido; é também pelo seu significado filosófico e cultural. Há um lema de grande sabedoria, muito considerado na tradição da era cristã: *Fides quaerens intellectum* – a fé requer o entendimento. Quer dizer: É para ser entendida<sup>23</sup>. Nem *Atenas* nem *Jerusalém* a ignorarem-se uma à outra, mas uma e outra e *Alexandria* – e *Benarès* (Peter Berger). Como símbolo da iluminação recíproca a que podem e devem conduzir. É uma simbólica rica de horizontes, e de actualidade. Em versão ‘abstracta’, talvez fosse legítimo (no contexto) uma questionação do tipo “ou, ou”. Mas na versão vivida, tem de se considerar a coordenação: de tipo ‘e, e’. O entendimento, *e* a fé, *e* o coração.

Poderá ser o homem – sozinho – a decidir do ordenamento das três vertentes? Duvido. É significativo que na estrofe última do poema Goethe<sup>24</sup> escreva: «Todo o transitório /é só uma parábola; /Aqui, o [que era] insuficiente /torna-se Acontecimento, /[...]» (vv. 12104-12107). Dá gosto ler.

Mas não se veja nisto um resumo da obra. A chave é outra: «*Os homens andam toda a vida cegos*». Para tornar mais expressiva a parábola, é no meio das trevas (depois de cegar) que Fausto percebe: «*Só por dentro a Luz brilha claro*». (Sublinhei os vv. 11497 e 11500). Mas, para ele, nem a ‘luz’ é suficiente.

«A quem aspira e se esforça, /a esse podemos salvar» (vv. 11936 s). É esta a «chave para a salvação de Fausto»<sup>25</sup>. Já lá vamos.

Pode exprimir-se isto de muitas maneiras. Os mitos dos povos antigos são em tantos casos, Bíblia incluída, obras-primas da linguagem simbólica. Deu-me gosto comentar alguns no nosso volume precedente<sup>26</sup>. De povos, latitudes e culturas muito diversos. Sabedoria profunda. Poesia, filosofia, teologia – de enorme riqueza. E em povos que a cultura europeia julgou “primitivos”. Tomar esses mitos em termos de relato factual, tem sido uma estreiteza. Anoto a criatividade e a mestria literária de Goethe como um exemplo da abordagem simbólico-figurativa<sup>27</sup>. Pelo que expus acima percebe-se que, de entre tantos Poetas (de maiúscula), olhasse para este. Com o que diz e o que deixa por dizer, é emblemático. E tem pertinência neste segmento do nosso estudo. Abreviando muito, e abstraíndo de tantos outros aspectos que tenho de deixar, recortemos:

«Ao princípio era a Acção!» Mas *que Acção* afinal? O poema, e a porfiada procura de Fausto, finaliza a celebrar «o novo dia». São Coros de anjos plenificados (*vollendeter*), e anjos mais novos, e jovens bem-aventurados, é o «Pater Ecstaticus», o «Pater Profundus», o «Pater Seraphicus», o «Doctor Marianus», é o «Coro das Penitentes», a «grande pecadora» [cfr. Luc. 7, 36-50], a samaritana [Jo. 4], etc. – todos eles, «Chorus Mysticus», a aclamarem o «Horto Sagrado do Amor» (*Heiligen Liebeshort*). «O cerne do Amor Eterno (*Ewiger Liebe Kern*). A venerar «a Rainha do Céu», «a mais excelsa Senhora do mundo!» E a cada um<sup>28</sup> a «Mater Gloriosa» chama: «Vem, eleva-te às esferas mais sublimes» (v. 12102 s). E todos a aclamam: «Virgem, Mãe, Rainha, /Deusa, continua graciosa» (vv. 12110 s): Que sejas sempre assim. Parece um coro devotado ao louvor da Senhora, no qual o Poeta exaltasse toda a centração mariana<sup>29</sup>. Parece. Mas não é. Da parte de Goethe, seria uma leitura ultra-improvável. Era sair do contexto:

Goethe é um homem do seu mundo. O das convergências deístas e laicizantes e do protestantismo culto – numa época tão característica como a da Ilustração ao romanticismo. Um quadro cultural bem definido. Os 4 versos finais, dessa estrofe última, não deixam dúvida: «O impossível de descrever /está feito [no poema]; /O Eterno-Feminino /nos arrai [e conduz]» (vv. 12108-12111). Goethe *dixit*. O Encanto do Eterno-Feminino. A atenção linguística do alemão recorta o neutro: *das Ewig-Weibliche*. E não por acaso.

O tema da Grande Mãe, da Grande Deusa, perdura há milénios. E é visível ainda hoje. De maneira tão vincada que seria ligeireza alguém supor que tivesse desaparecido sem mais do panorama cultural<sup>30</sup>. As de Goethe são aclamações que dizem mais do invocador, o homem-varão<sup>31</sup>, que da «Esfera» invocada. É pois outra a significação: ‘O Sentido, a Força, o Agir’, que evocou antes como Princípio Universal, são – por último – celebrados na feição feminina. Menos pessoal numas culturas que noutras, permanece uma referência profunda. Mas tenho de perguntar: Será que é Suprema? Princípio Eterno?

É claro que não estou a falar de disjuntivas categoriais. Ditas ‘de género’: masculino/feminino. Mesmo se consideradas a nível espiritual. Está de ver que se ligam

excessivamente a conotações e alternativas bio-culturais. Era manifestamente limitado se fossem elas a Referência ‘Una e Originária’. Universal. Será uma “estrutura metafísica”, mas ao de leve. Sem rasgo para olhar mais fundo. Se vai por aí, tenho de ser reticente em relação à proposta de Goethe. Entendo inaceitável que o homem fáustico *não* ousasse ir até ao Fim no seu procurar. E no entanto, por insuficiente que seja, é o que temos no texto: A parábola do *categorial* foi erigida como parábola da “Plenitude”. Uma extrapolação insustentável.

É estranho como há barreiras que se mantêm abruptas ao longo dos séculos. Barreiras, umas à filosofia, outras à religião. Entraves para os quais nunca se dá justificação capaz. Como se houvesse modo de ficarem invisíveis. No caso, sob a capa de uma “religião” secularizada. Goethe chega aí, e não pergunta mais... Poderia ele não saber que também o «Eterno-Feminino» revela a *Carência* radical que vai no homem – varão e mulher? Poderia ignorar a imanência do Princípio-Pessoa Absoluta? Duvido que a inteligência de Goethe se rendesse a uma tal cegueira, epocal.

Tem pois de se olhar mais dentro. É o que o meu percurso vai ensaiando. Através de uma sondagem também simbólica (não temos outro falar), mas em linguagem mais conceptual. Ontológica. Não é um procedimento tão poético, mas é mais auto-controlável. As Perfeições transcendentais são puras – e todas coincidem com o *Ser*. São expressão do que vai significado no ‘ser como tal’. Como já analisei. Porém a Primacialidade Ser-Agir deve ser entendida como *Princípio Pessoa*.

Claro: Não há ‘Inteligibilidade’ sem Inteligência. Nem ‘Sentido’ sem Fonte de Orientação. E não basta enunciá-lo em modo abstracto. A Sabedoria, ou é Pessoa ou não era a *sabedoria*. Tudo isto decorre da reflexão estabelecida. Mas não foi ainda suficientemente explicitado. O Ser, o Verbo, o Agir – isto, ou é a Presença de Alguém que é o Fundamento, Absoluto!, da *Realização* de tudo, ou então nada seria. *That is the question* (Shakespeare, *Hamlet* III.1). A Questão Maior: Principal a todas as outras.

### 13.3 Etyy, o *Sim* num meio de *Não*

Mas há uma outra via para atender ao Ser. O Sentido. A Força. O Agir. A par das já mencionadas. É a experiência funda de quem vive por dentro, directamente, a intensidade da Presença do Ser e do Sentido. Metafísica – numa *outra* modalidade. Que não é comum ver-se relatada em primeira pessoa. Etyy [= Esther] Hillesum é um testemunho impressionante desta vivência. Como ela a verbalizou no seu *Diário*<sup>32</sup>. Esta moça, filha de judeus russos refugiados na Holanda, vai passar de um teor de vida disperso, quase vulgar, a um aprofundamento espiritual para o qual não tenho palavras. Da normalidade de uma vida sem nada de especial (além de uma personalidade rica, uma inteligência atenta e subtil, uma ironia pronta a saltar e uma finíssima capacidade de introspecção), a rapariga que «não dobrava os joelhos» vai sendo posta diante da Realidade e Proximidade do Mistério. O de si, o de Deus, o dos outros, o do Mal, e o do Bem. Irá descobrir por dentro de tudo, penosamente<sup>33</sup>, o Deus Vivo e Misterioso. Não exagero.

A sua vivência pode ser lida por vários prismas. Psicológico, social-cultural, histórico-filosófico, religioso, etc.. Sem que nenhum deles seja de tomar à parte dos outros. Veja por si o leitor/a. Vou respigar alguns passos de entre os muitos, igualmente ricos, do seu

*Diário* desses anos. Que, não se esqueça, foram os do terror nazi. Deixo-a falar, reduzindo o meu comentário ao mínimo. Num caso como o dela, não cabe melhor hipótese que um silêncio de respeito a acolher a leitura. Ainda que o prisma que interessa para estas páginas seja o da reflexão sobre o *Ser* e a sua *Força* a agir. O testemunho interior de Etty exprime uma evidência muito diferente das ‘vivências’ da fenomenologia, da abordagem simbólica do *Fausto*, e da indagação metafísica. Complementam-se, mas são de índole diversa. Por agora vamos contemplar e meditar; a nossa leitura filosófica continuará mais adiante.

«Tenho por vezes a sensação de que estou num caldeirão. Ou num qualquer purgatório e que me forjam noutra coisa. Que coisa?» (*D.* p. 114; 4.Set.1941). Vai ser uma depuração intensiva. Também activa, mas sobretudo *recebida*. Como judia, sabe o que a espera durante a ocupação nazi. Sabe ela, e sabem os outros. Continua a levar vida normal, trabalha, convive, ajuda quem precisa. E lê. Também o NT, e Agostinho e Tomás de Kempis, e Rilke<sup>34</sup>. Etty aprende a rezar – e a viver – com uma densidade que se pode chamar Descoberta Mística<sup>35</sup>. De maiúscula. «Deus, pega-me pela mão [...]. Não me desviarei de nada do que nesta vida vier de encontro a mim, tentarei integrar tudo em mim com as minhas melhores forças» (*D.* 139: 25.Nov.1941). «Uma pessoa constrói o seu próprio destino a partir de dentro» (*D.* 171: 27.Fev.1942). E ela vai construí-lo assim.

À medida que aumenta a perseguição aos judeus, e mesmo com a saúde a debilitar-se, amadurece uma ideia: Irá solicitar, ela mesma, ser convocada para o campo de concentração (= de “trânsito”!) de Westerbork. Era como solicitar a sentença de morte<sup>36</sup>. Mas ela queria poder ajudar os prisioneiros mais débeis. E assim fará de Agosto de 1942 a Setembro de 1943. Quando foi (também) ‘transportada’ para Auschwitz. Os pais e o irmão iam no vagão nº 1, ela no nº 12 (vagões de gado, é sabido). Escreve uma testemunha directa: De todos os «transportáveis», ela continuava sorridente, a animar os outros. Em 30.Nov.1943, a Cruz Vermelha informou do seu assassínio.

Onde menos se espera, oculto na mais rude borrasca ou barbárie deste mundo, num meio infundável de ‘Não’, está Deus. Deus, o Improvável. O Inesperado. O Surpreendente. O Misterioso. Quem “julga” Deus pelo terra-a-terra, não chega a ver nada. Também nisto – e para o mundo deste tempo – a Vivência de Etty se torna um Sinal. Denso de significado. A sua maturação levou um tempo. Mas intensamente rápido. É da *Força* o Agir que arrebatava. Daí, esse mergulho vertiginoso. Misteriosamente ponderado. Primeiro em alusões remotas, como se leu antes. Ou nestas:

«Sim – Westerbork. Se bem percebi, aquele lugar – agora um ponto central do sofrimento judeu – era ainda agreste e vazio há quatro anos, e o espírito do Departamento de Justiça pairava sobre a charneca»<sup>37</sup>. O agreste da paisagem é um símbolo da agrura geral. «Pergunto-me se há assim uma diferença tão grande entre ser devorado aqui pelo terror ou morrer de piolhos e de fome na Polónia». Vai em frente. «Não é resignação, nunca é». Muito mais do que resignar-se à fatalidade, vive um processo de interiorização espiritual e empenhamento concreto com os outros e de ajuda a eles. «Hoje em dia, o lugar que o sofrimento exige não tem nada de insignificante». É o germinar de uma vocação. «O que interessa é o modo como as pessoas o carregam e se uma pessoa lhe sabe dar espaço, continuando porém a aceitar a vida» (*D.* 214 s: 2.Jul.1942). Um caminho, que será o seu. A brotar de quê? Não vem do nada.



Vejo aí, assumida, a memória colectiva do povo judeu. Bíblico e post-bíblico. Em simbiose (ouso dizer) com os ‘longes’ profundos da alma russa. Torturada, meditativa, inquieta. Memória dolorosa, e religiosa. Tocados do Essencial, a alguns é dado sobrevoarem o acessório. Mergulham, na profundidade. Ou são arrebatados, em altura. Defender e promover a dignidade das pessoas é afirmar a realidade delas<sup>38</sup>. A actuação empenhativa diz mais que o discurso metafísico, ou teológico. Mas são três vertentes, todas necessárias. E há vocações, em cada uma delas. Umhas de linha pessoal; outras de linha tipológica. Nós não somos ‘Elias’; nem ‘Isaías’. Nem todos dão para ‘Ezequiel’, nem todos para ‘Amós’. Não cabem comparações. «Há mais coisas no Céu e na Terra», muito mais, do que a nossa filosofia pode suspeitar (Shakespeare, *Hamlet* I.5). O que não será acima do Céu!

«Ao fim e ao cabo temos tudo em nós: Deus e céu e inferno e terra e vida e morte e séculos, muitos séculos». Pois temos; mas não entendemos. «Transportamos tudo connosco[,] e as circunstâncias não são o factor decisivo, nunca o serão». Um tema que lhe vem com frequência. Vê-se que Etty está a ser *transformada*. Com adesão e participação pessoal. Até descobrir com clareza e integrar – também emocionalmente – esse seu caminho. «De repente, a morte entrou na minha vida, grande simples e óbvia e quase em silêncio. Presentemente, ela tem um lugar e agora sei que ela faz parte da vida. Ora bem, agora posso dormir sossegada» (D. 218 s: 3.Jul.1942). Quantas vezes ela confessa que «a vida é bela!» E densa de sentido. Não o diz por dizer. Não é discurso barato, ou beato. E a sua paz e alegria – no meio de toda aquela desgraça! – também não é auto-ilusão.

Mas tem igualmente horas de desânimo. Os seus «desesperos». E quem poderia estranhar? «Palavras como Deus e Morte e Sofrimento e Eternidade devem ser de novo esquecidas. E devemos ser outra vez tão simples e sem palavras como o grão que cresce ou a chuva que cai. Devemos só ser». Os Místicos falam disto: Chamam-lhe ‘despojamento’<sup>39</sup>. Vivem-no. E prossegue logo: «Será que já cheguei ao ponto em que é honesto dizer: espero poder ir para o campo de trabalho a fim de poder fazer algo pelas raparigas de dezasseis anos que também vão? A fim de poder dizer com antecedência aos pais que ficam: ‘Não se preocupem, eu tomo conta das vossas filhas’» (D. 242: 9.Jul.1942). Não há aí dolorismo ou “heroísmo” equívoco. Há amor ao próximo – realista. Mas até isto vai sendo depurado:

«Sobre as coisas derradeiras e sérias desta vida só se deve falar realmente quando as palavras brotam de ti tão simples e naturais como se fossem água de uma fonte. E se Deus não me ajudar mais, nesse caso hei-de eu ajudar a Deus». Teologia kenótica, profunda<sup>40</sup>. «Hei-de partir sempre do princípio de ajudar a Deus tanto quanto possível e se conseguir, pois bem, nesse caso também estou disponível para os outros. Mas ilusões heróicas sobre isso, é melhor não as ter» (D. 245 s). Tem razão. Onde o místico perde o bom-senso não há misticismo. «A minha aceitação não é resignação ou apatia. Continua a haver lugar para a indignação mais elementar em relação a um regime que lida assim com as pessoas». «Esta conjuntura da época em que vivemos é algo que consigo suportar [...] sem vergar» «e consigo mesmo perdoar a Deus por permitir que tudo seja como provavelmente deve ser» (C. p. 46: s.d. [Jul.1942?]).

O homem a «perdoar a Deus»? É um arroubo místico ou o peso do sofrimento? Etty não diz. Como sofredor, não falta ao homem de que se queixar. E no meio da loucura do Holocausto... De cujo excesso e obscenidade, ela ainda não vira tudo.



Pode compreender-se que o diga assim; mas temos aí questões muito difíceis. E para nós, insolúveis. *Quem é Deus? E que Deus é esse que precisasse de ser perdoado?* A formulação de Ety é delicada. Precizado de perdão, não por querer o mal mas por «permitir» que tudo seja ‘assim’. Que a criação siga a regra da condição contingente. Tenho de olhar em silêncio. Tentei abordar esta problemática em *PJOB*. E retomei uma pergunta que foi sempre crucial. Não se deixa evitar. E nem tocar em abstracto. São muitos os que a sofrem. No que foi o Holocausto, e o Gulag, e em todo o lado. Há quem a ponha com toda a frontalidade. Vivida<sup>42</sup>. Esta:

Será Deus realmente Onnipotente? Ao ponto de anular o estatuto do criado? Ou será que a Sua “Onnipotência” tem significado muito diverso da concepção utilitarista que se lhe atribui? A saber: Soberania de modéstia e respeito pelas criaturas. Soberania de paciência e quase-ocultamento. De Bondade, Auto-Contenção (*Zimzum*) e co-envolvimento. O tema retorna sempre nos nossos livros. É escandalosa a espessura da contingência. E inimaginável o desafio que Deus assume na Criação. E na história (13.0).

«Dizem-me: ‘Alguém como tu tem o dever de se pôr em segurança. Ainda tens tanto a fazer mais tarde na tua vida [...]’. O que eu tenho ou não a oferecer hei-de conseguir dá-lo onde quer que esteja». Também num campo de concentração. «E mesmo que não sobreviva, então o modo como hei-de morrer será determinante para saber quem eu sou. Já não se trata de escapar a uma certa situação» mas de «como uma pessoa se comporta e continua a sua vida em qualquer situação» (*D.* 249 s: 11.Jul.1942).

«Vou ajudar-te, Deus, a não me abandonares [...] mas torna-se-me cada vez mais claro que tu não nos podes ajudar, que nós é que temos de te ajudar». E assim nos ajudamos a nós. Amadureceu imenso. «E esta é a única coisa que podemos preservar nestes tempos [...] uma parte de ti em nós, Deus. E talvez possamos ajudar a pôr-te a descoberto nos corações atormentados dos outros» (*D.* 251 s: 12.Jul.1942). É outra Imagem de Deus, e do homem. Depuradas em extremo. Como em Sexta-Feira Santa.

«Gostava tanto de continuar a viver para ajudar a preparar o novo tempo que há-de vir de certeza – não o sinto eu já crescer em mim todos os dias?» (*D.* 263: 20.Jul.1942). «Um dia quando já não houver arame farpado no mundo» (*C.* p. 55: 28.Set.1942). A esperança. A Ressurreição, na Fé.

O que ela sonhava “tempo novo”, ainda está *longe* da renovação. E sempre estará. Sem o contraste da utopia não há viver. Tenho também de me sentir responsável. Pertença, pertencemos a uma época em que tantos continuam a teimar no *Não*. Como se nada tivesse havido naquele tempo. E em todos. Na sociedade do supérfluo (em que o Ocidente se tornou) a acomodação ao banal está a ser demasiado vazia. De valores de referência. Desmotivando reacções saudáveis. A banalização do mal é um terreno propício onde pode voltar a haver tudo isso, e sabe-se lá que mais. E agora, potenciando por novas tecnologias.

A não ser que a crise económica *desperte* o tempo de agora. Não basta a garra dos egoísmos. E a miopia individualista. Ou mesmo o afã pessoal-singular. É indispensável a dimensão pessoal-*histórica*. Secundada pela visão da fé. Da fé que vive *para diante*. «Esta tarde [em que ‘as ralações pareciam não ter fim’], disse subitamente para os meus botões: ‘Se realmente acreditas em Deus como afirmas, então deves ser consequente

e entregar-te completamente e ter confiança'» (D. 264: 21.Jul.1942). Até no enquadramento mais cerrado pode brilhar o desafio do Espírito. «Tanta coisa bonita e tanta coisa difícil. [...] Este último ano e meio, meu Deus! E os últimos dois meses, que em si já foram uma vida inteira! E não tive eu horas em que disse: 'Esta hora só por si valeu por uma vida inteira e se morrer daqui a pouco, então esta hora valeu por uma vida toda'? E eu tive frequentemente esse tipo de horas». Está a escrever numa vinda a casa<sup>43</sup>. «Sinto-me compelida a voltar a esse ponto no meio da charneca para onde tantos destinos humanos foram atirados» (C. p. 48: 14.Ag.1942). «Quero melhorar depressa [a saúde]. Mas aceito tudo das tuas mãos, meu Deus, seja o que for. Sei que é sempre bom» (D. 280 ss: 15.Set.1942).

«Estes meses entre arame farpado, foram os meus meses mais intensos e ricos, foram uma confirmação enorme dos derradeiros e mais altos valores da minha vida. Apaixonei-me tanto por esse Westerbork e tenho *saudades* de lá». Sublinhados de origem. «Estou-te grata, meu Deus, por tornares a minha vida tão bonita onde quer que eu esteja, que sinto *saudades* desse local quando lá não estou». (D. 291: 17.Set.1942). Temos talvez, diz, faculdades desconhecidas, além da razão: faculdades «que possuem a capacidade de lidar com o incompreensível» (C. p. 90: fins Dez.1942). Soa muito diferente de *Fausto*.

É de ler, e meditar. Depois disto só o silêncio. Com densidade humana e religiosa. E também isto é Metafísica. O que tenho de analisar filosoficamente a respeito de uma Vivência assim (a maiúscula é pertinente) tem de ficar para o capítulo a seguir. Não é para agora. Quem *vive* realmente, não vive de vazio mas da *Intensidade*.

### 13.4 Será Deus o Todo?

Perante a riqueza de testemunhos como estes, a atitude devida é de meditação. A do recolhimento é uma via, a da indagação filosófica outra. E a da religião outra. A primeira vamos, aqui, deixá-la a cada um. Quanto à reflexão filosófica, tenho um dever para com os leitores, e para com o tema: fazer o possível por conduzir a nossa demanda a bom porto. E quanto à terceira, cada um verá que importa conjugá-la com as outras duas. Tornemos pois à visão da filosofia.

Da antítese entre a Luz e a barbárie<sup>44</sup>, tem de concluir-se o que o bom-senso ensina, e todos sabemos: O “todo” *não* é Deus. Porque não é possível que a negatividade, sob qualquer aspecto, fosse compatível com a Perfeição como tal. Ou com a noção de ‘realidade enquanto realidade’. Confirma-se a conclusão a que chegámos por via filosófica. Porém, e a hipótese inversa? Não será Deus um outro nome a envolver o “todo”? Nome a designar algo (que esteja) sujeito a uma “Força” intrínseca. Que o obrigue (Deus) a aceitar em si a própria necessidade do mal. “Destino” esse (entranhado no divino e confusamente impessoal) que houvéssemos então de “perdoar” a Deus. Será isto que vai no desabafo de Etty? Julgo não haver dúvida de que ela se dirige ao Deus-Pessoa. Condoída do *constrangimento* divino face ao emaranhado da história dos homens. Que mais se pode dizer de ‘objectivo’? E no quadro da metafísica apofática (12.6). A questão é mesmo radical.

E já leva milénios. No pensar de Parménides de Eleia (± 540-470 a. C.), tudo é uma só realidade. Una e total (gr. *hen kai pan*). O eleata olha tão a fundo que desvaloriza

a variação e a diversidade. Há outros monistas que vão nesta linha. Será esse também o pensar de Zubiri? O leitor/a pôde ver o que Zubiri diz quando usa termos como “todo”, ou Todo, ou Universo. Muitas vezes parece implicar uma ideia de perfeição, digamos, auto-suficiente. Eco de Parménides? Não creio que Zubiri esteja a afirmar que *esse “todo” é o mesmo* que Deus. Porém tinha de perguntar, no mínimo, *se é afirmável* que Deus seja *tudo* nesse todo. Mas uma coisa é eu “não crer” seja essa a posição de Zubiri, e outra as razões do meu juízo. A pergunta tem pairado sobre as linhas e entrelinhas da minha reflexão. E não tive pressa de a abrir: Importa-me que os leitores disponham de elementos para ajuizar. Se escrevo com mais delonga é por isso.

Quando o “todo” é visto como omni-operante – ao modo de uma efectividade (material) que concretizasse tudo, sem nada lhe escapar – é fácil pensar que é isso o “Absoluto”. Essa imagem já tentou muita gente. Daí a sobreposição-lhe a etiqueta tradicional, o nome “Deus”, é um passo curto. Deus como Omnipotente extrínseco, ou “máquina de tudo”, energia (ou somatório) de todas as peças do cosmos, e da mente. Ler Zubiri desse modo, é não o conhecer. E no entanto, um filósofo como ele não tinha o direito de ceder a uma linguagem confusa. Não foram poucas as vezes em que tivemos de a corrigir. Mas também visitámos outros passos em que o mesmo Zubiri se refere a Deus como inequivocamente *distinto* daquilo a que chama o “Todo”, o “Universo” (10.3). É imprescindível uma linha de pensamento coerente.

Zubiri sabe que a metafísica do transcendente *não* se confina no intramundano. Pode considerá-la «do ponto de vista da sua actualidade no mundo», ou também do ponto de vista da pessoa humana. ‘Mundo’ que, já se disse, *o é para pessoas*<sup>45</sup>. Ora por muito que Zubiri releve as estruturas de carácter cósmico, ele sabe que *não há só estas*<sup>46</sup>. Aliás não se assume como materialista. Ou imanentista. Embora nem sempre o diga expressamente, não duvida que a dimensão transcendente da pessoa-homem seria impensável sem a Transcendência como tal. É a Transcendência que *realiza* a Perfeição-Pessoa.

É de notar que a metafísica do transcendente se manifesta já a nível individual. E a nível social. Como é notório na cultura dos povos. No seu saber, arte, religião, etc. (11.1). O que se queda no particular carece de perspectiva. Não é o caso na sabedoria dos povos. Porém essa metafísica não se detecta de modo directo. Com efeito, se o carácter de ‘particular’ é reconhecido é porque o finito capta uma *tensão* que transcende o ‘aqui e agora’. Onde a contingência dá por *si*, é por estar na luz da transcendência. Eis a graça da *carência*. Se há na nossa pequenez algo de especial é o anseio de compreender. Este contraste, deve-se justamente à presença, atractiva, da transcendência. A *distensão* é, como se vê, positiva.

Mesmo o real mais elementar revela uma densidade desafiante. Nenhum conceito metafísico nos é suficiente. Ou acessível por inteiro: Nada do que é finito pode atingir a Unidade e Identidade *plena*. Mas é inegável que precisamos de nos entender com o real. E não só no enquadramento de perspectivas particulares, mas *enquanto real*. Temos pois de admitir que este ‘horizonte de tensão’ *não* é nem fictício nem projectivo apenas. É requerido pelo nosso entendimento e pela condição do exercício dele. Em termos de compreensão metafísica, os entes finitos são *movimento intensional*. Para um ‘máximo’ de realidade. O *Plenum* de tudo. Até a morte (pelo menos a nossa) está inserida nele<sup>47</sup>. É a bondade do *Plenum* que mantém actuante toda a dinâmica,

pluriforme, do finito. No horizonte de um finalismo último. Mas dinâmica também *dispersiva*: se os movimentos ‘particulares’ têm lugar nela, é porque podem ter.

Que está a significar? Por agora, recorro a um conceito (formal). Mas percebe-se que o ‘Plenum’ *não* é um conceito vazio. E nem o somatório (material) de todas as peças, estruturas ou energias particulares que possam existir. Daí a maiúscula. A contrastar esta *impossibilidade metafísica* de algum modo de ser exclusivamente particular. Em termos mais acessíveis: Como poderia o ainda-não (real) influenciar o já-real? *Intensionar* a inteligibilidade e o dinamismo do porvir? O conceito, formal, de *Plenum* é, para já, um “termo médio”. Até podermos ser mais conclusivos (15.0 ss).

Aí está: Quando Zubiri se refere a «toda a realidade», tenho de entender que é a significar a realidade *toda*. Ora o todo do cosmos *não é* o todo do ‘mundo’. E o (nosso) mundo *não é* o todo do ‘Universo’. E este *não é* o ‘Plenum’. O Todo Realíssimo. Esta reflexão tem por base *exigências metafísicas* que decorrem do que fui expondo. O Absoluto há-de ser absolutamente mais *denso* que tudo o que pode haver no contingente. Muito mais do que (todo!) o saber dos homens poderá alguma vez sonhar.

Que é que me leva a afirmá-lo? O saber profundo de um velho princípio: O homem, este ou aquele, *não é* a medida de tudo. Relembro: O homem não é a Perfeição da Identidade, e da Inteligibilidade, e do Todo delas. Não é a Perfeição da Bondade, e do Todo da Bondade. Não é a Perfeição da Beleza, e do Todo da Beleza. Não é a Perfeição da Realidade, nem da Transcendência. Cada um, e todos, é tão-só a medida (curta) do seu vivenciar. E no momento particular em que se encontra. Se nem sei, propriamente, a que (des-)conhecimento vou chegar no próximo passo! Todo o conhecer é descoberta – em *tensão para* um horizonte de sempre-mais.

As perfeições que estou a apontar não são quaisquer perfeições. São intrínsecas à realidade *como tal*. A autoconsistência, ou unidade, que tudo *informa*. A inteligibilidade-verdade. A sua valia essencial: bondade. O seu esplendor-beleza. Eis o Sentido radical da Perfeição-*Ser* que a tudo preside. São Perfeições *puras*. Exprimem o real na medida da sua afirmabilidade. Tal como é e se auto-exerce – na efectividade de *si* e na floração da sua respectividade. Definem-se pela *perfeição* como tal. A partir do Vértice do seu significado. Pleno. Não cabe tomá-las à maneira de qualquer interpretação subjectiva ou de explicação particularista, ou coísta. São implicação imediata do autoconsistir da *realidade* enquanto referência *intensiva*.

Acabo pois de aludir à inerência do *Sentido* como Perfeição pura. Chave Última do sentido de tudo o que pode ser, tem que prevalecer também na efectividade do nosso quotidiano. Por mais aleatória que seja a funcionalidade das estruturas em acção no concreto. E se esta se mostra problemática (11.4)! Do nosso ponto de vista. De não ser assim, tudo era (de todo) insustentável. E impensável. Se a vida é vida e é bela (Etty), não é *só* à mercê das circunstâncias do factual. Se *é*, é porque a inteligibilidade pode assegurar – com carácter constitutivo – e abarcar, por dentro, toda a variabilidade do que ocorre.

Julgo que me dou conta (alguma) do alcance, e delicadeza, desta observação. Por implicação dessa *razão de fundo* em que está envolvida a efectividade do concreto, descobrimos (num mesmo passo) que *não* cabe considerar o conceito de ‘estrutura’ só no foro empírico. Ou da matéria. A ordem transcendental é omni-envolvente.

Estende-se infinitamente além do âmbito do imanentismo<sup>48</sup>. Confinar o carácter formal da inteligibilidade e das demais Perfeições puras só à esfera do intramundano é manifesta contradição. Invocar sentido, para negar o sentido – e a unidade e a efectividade – de *tudo* o mais que nos transcenda é supor aquilo mesmo que se pretendia rejeitar.

E se me disserem que incorro em contradição idêntica, ao afirmar a perfeição daquilo que me excede, tenho de frisar que não é o caso: Apoiei-me nas condições que tornam possível a compreensão da inteligibilidade relacional. Que vivenciamos a nível prático e de identidade ôntico-moral, e a nível intelectual. As estruturas da inteligibilidade, da validade, amor, justiça, generosidade, bondade, felicidade, esperança – do Transcendente – não são coisas materiais. E nem projecções (só) da nossa frustração. A Vivência, riquíssima, de Ety Hillesum é significativa. No seu agir, construtivo. Mesmo o de pequena escala, como é o de todos os mortais. Em virtude desta Perfeição efectiva da Presença *realizante*, a necessidade de *Sentido* revela-se como incontornável. E ‘verificável’.

Daí que a existência dos homens e a sua história, a filosofia e a religião, clamem pela Realidade em Plenitude. Clamor metafísico. Para quem sabe olhar o real. A vida e a história dos homens foi sempre *movimento*: tensão *do Porvir*. Ainda que, por agora, se lhe note sobretudo o devir titubeante, é o desenvolver de uma dinâmica – «uma estrita *unidade metafísica* de enorme riqueza» (EDR 323) – que, através do ‘multi-verso’, tende para um sentido de ‘Uni-verso’ (9.3). Presença já do *Plenum*, Realíssimo, no ainda-não do periférico. Tornaremos ao tema desta dinâmica (15.0 ss).

O absurdo do “não como não”, e a sua *insustentabilidade*, isso ‘falsifica’ toda a pretensão de afirmar qualquer particularismo como tal, ou factualismo-sem-mais.

O cerne da realidade – e seu horizonte de fundo – será sempre um Mistério para nós. Dado porém que *o* vivemos, temos um vislumbre da sua inteligibilidade. Sabemos que acontece realmente: Está a dar-nos ser. A nós e a tudo. E não se trata, repito, de uma ilação sensorial. É uma Vivência essencial. A reflexão metafísica tem o seu método. A que não são alheias as imprecisões do contingente. Não partilho do convencimento dos velhos metafísicos, nem da recusa (precipitada) dos anti-metafísicos. De um lado como do outro, as coisificações (também sobre a causalidade) são tentativas mal encaminhadas. A modéstia socrática previne excessos de uns e dos outros. E inspira ousadia para olhar mais por dentro.

É justamente a evidência do nosso limite que nos des-vela a excedência do (outro) *Mais*. Esta é uma dialéctica essencial. E não só do conhecer. É a Presença de uma Transcendência que nos supera e eleva. É este o nível da ‘qualidade de *pessoa*’. Por isso admitimos que é, *realmente*, Presença-Dádiva. De Pessoa, a pessoas. A nossa pequenez é tensão para o Tu Absoluto, graças a esta intensionalidade-Doação. É a Unidade que possibilita e realiza a comum-união: o convergir de muitos, intensionalmente todos, para a comunhão. Perspectivas a que tem faltado prestar atenção, e em que é preciso investir. A dimensão dialógica – vida como inter-doação – faz toda a diferença.

A filosofia de Zubiri deixa impressão de ser (sobretudo) objectivante. E não tinha de ser. *Não há só a respectividade objectivista*. Já vimos: Se podemos falar de ‘mundo’ é antes de mais como correlato das consciências-pessoas que somos. E tudo isto, só pode dar-se na perspectiva transcendental do Sentido Pleno. Num quadro-de-compreensão *con-vivencial*. Inter-pessoal. O método fenomenológico percebeu. É assim que se

torna possível – e ganha sentido – a vida quotidiana, a reflexão filosófica, a indagação científica, o processo da história. De tudo isto se faz a *con*-humanização. Horizontes que não podem ser determinados *só* na vivência de sujeitos avulsos. “Particulares”. Como horizonte, apelam à *inteligibilidade constitutiva* do humano: e de todas as estruturas implicadas na efectividade e intensionalidade do real. Tudo isto, sempre dinâmico e aberto. Em porvir – e a construir – na fidelidade ao *Sentido*. Dádiva da Pessoa-Plenamente, a pessoas imperfeitas. A meu ver, toda esta perspectiva, filosófica, era compatível com os pontos de vista de Zubiri. Mas fico na dúvida se Zubiri o entendeu por este ângulo.

Não o digo ao de leve. Meditando sobre o tempo a que pertença e relembrando a pergunta já posta – «Por que é que há ser, e é *assim*?» (*PJOB* 244) – hei-de sentir fundo a acuidade da questão. ‘Assim’ como se mostra. A questão do *Sentido* não se deixa resolver à base de suposições à ligeira. Se tudo, mesmo tudo!, viesse a acabar em cinza cósmica, então tudo não passava de mero fervilhar a esmo. Inútil e penoso. E pernicioso. Intervalo de nada a caminho de nada. Em tal caso, todo o afã dos homens, e mais habitantes do cosmos – desde a ética à beleza, e da cultura à ciência – seria um absurdo total. Mesmo só como ideia, é uma hipótese desesperada. E inestética.

Tem sido observado que a simplicidade e elegância das hipóteses é um critério que os cientistas prezam, na ‘hora da verdade’. Lembrei-o em *DQN* (p. 419): Para se avaliar do real, a apreciação estética mostra-se mais verificável que a “frieza” metafísica. Não me refiro à ‘estética’ empírica, mas a um horizonte de transcendência. Trata-se de uma ordem de razões que se vê geralmente respeitada, embora a solicitar mais esclarecimento. A constância desta norma não será função da mera incidência estatística<sup>49</sup>: Há-de relevar do Princípio das Perfeições puras. Também a falta de horizonte é inestética.

O Sentido, temos de o construir. E entre todos. Na parte que nos é possível – por missão. Apesar de haver quem se tente pela omissão. A rotina dos hábitos sociais, e mentais, pesa muito. A atmosfera de ‘desertização’ hoje dominante é de tal modo envolvente, e dissolvente, que a degradação da *ecologia cultural* veio a tornar-se decisiva. Ou a humanidade desperta deste esvaziamento dos valores, ou vai ser difícil confiar no futuro desta civilização. A espécie *homo*, esta que somos, pode saturar de população o planeta; mas está a ficar uma espécie ameaçadora. E ameaçada – por si própria.

E de nada serve alimentar ilusões: Quanto mais depauperada a situação, mais difícil é reagir ao depauperamento em processo. No meio das ‘idas e voltas’ da evolução, é uma possibilidade que não se pode excluir sem mais. Vale na saúde como na economia. No saber, como na moral. No progresso económico como no desenvolvimento espiritual. Irá a humanidade, globalizada, levá-lo a sério? Urge cultivar o «princípio responsabilidade» (Hans Jonas: 1903-92). Muito mais do que até agora<sup>50</sup>.

E a primeira condição para isso, é *tomar consciência*. Da pessoa que sou e da sociedade-história em que somos. Dos desvarios ideológicos dela. E da estreiteza, mesquinha, dos egoísmos estabelecidos. Sem isto, nem se descobre a necessidade de resolver as estruturas de injustiça. Que também elas são ‘estruturas’. E se são efectivas! E entrosadas. A sua des-ordem é bem mais espessa que a respectividade das estruturas físicas. Foi uma falha ter-se olhado sobretudo para estas.

A pretendida suficiência do imanentismo parece ignorar toda esta *inversão* do real. Com todas as sequelas que isto acarreta na des-humanização dos homens e da sociedade. No entendimento e aplicação do direito, da cultura, da política, do trabalho, da justiça, da economia. E no campo da ciência, da técnica, da defesa (e renovação) da natureza, etc.. Não chega a haver humanismo nem percepção do sentido do Todo se não se procura ordenar estas estruturas *antagónicas*. ‘Faus- to’ procurava entender. Hoje, temos de saber e de agir. Agora o dilema passa por aqui.

Poderia Deus, Ele mesmo, ser *tudo* neste “todo”? Bastava atender a isto (e há muito mais), para anular qualquer pretensão de identificar Deus e o “todo” contingente (10.3; 11.1): o Absoluto e o relativo. As suposições do monismo, do panteísmo, do materialismo – desmoronam-se por si mesmas.

## Notas

<sup>1</sup> Não está em causa a legitimidade dos métodos da ciência no âmbito da sua especificidade. Está sim a reconhecer-se a distinção que os separa da indagação filosófica.

<sup>2</sup> Supô-lo(s) suficiente(s) é um paralogismo, ainda muito frequente. Como lembrei antes, não é a multiplicar insuficiências que se fundamenta a suficiência.

<sup>3</sup> É visível que as tradições culturais são agregados de uns e de outros.

<sup>4</sup> Quem ousaria, há 100 anos, imaginar os avanços da tecnologia e da informática actuais!

<sup>5</sup> O leitor/a já terá notado que esta expressão me sensibiliza. Se algo posso entender, transparece nela o apelo da Transcendência (13.4).

<sup>6</sup> Por muitas aceções, também suspeitas, que possam infiltrar-se sob ela.

<sup>7</sup> É frequente o texto impor-se ao autor. Pensei reunir num só o tema do capítulo precedente e deste e do seguinte. Era meter o rossio na betesga: e de véspera, é fácil madrugar. Porém importa-me a lógica da exposição e a orgânica do texto e o acompanhamento dos leitores. Gostava de ser mais breve, sem lesar a clareza. Mas se os temas o requerem tenho de me alongar: os leitores têm direito quer à acessibilidade quer a uma reflexão fundamentada. Não devo defraudar nem os que desejam aquela nem os que procuram esta. Dilema de quem escreve.

<sup>8</sup> Dizê-lo assim não é o mesmo que negar as ‘metafísicas implícitas’ que (mais estruturadas ou mais supostas) toda a gente perfilha ao longo da vida.

<sup>9</sup> Há inúmeros bens de cuja qualidade não cabe fazer comparação. Não é isso que pretende o texto. Importa reconhecê-lo: há questões sobre as quais é indispensável reflectir explicitamente. Às vezes parece haver, aqui ou além, mais preocupação por espécies biológicas em vias de extinção (são importantes) do que por valores humanos culturalmente ameaçados. É uma distorção de cultura, e de análise.

<sup>10</sup> A partir do sentido vulgar de “causa” se foi apurando o significado metafísico. Mas nem os filósofos se livraram de equívocos. Como se vê por este resumo: Para Aristóteles, a causa é como um princípio. (“aquilo de que algo procede”). Galileu, o ‘pai da física’, não se ocupa de causas mas de leis. Para Leibniz, a causa é entendida como um princípio de *razão*. De razão suficiente. Trata-se de uma fundamentação lógica. Com Hume, a causa fica reduzida a uma explicação psicológica: é (só) uma expectativa do sujeito. Fruto do hábito de ver um fenómeno a ser precedido habitualmente por um outro, antecedente. Para Kant, a causalidade não deriva da análise de percepções ou de conceitos: é uma condição de inteligibilidade inerente ao (nosso) entendimento, sem a qual não seria possível conhecermos nada. Porque conhecemos, tem de se admitir que o intelecto se rege por esta constitutividade.

<sup>11</sup> Embora as confusões de linguagem sejam mais de relevar da parte dos cientistas que dos filósofos.

<sup>12</sup> Karl RAHNER, *Curso fundamental da fé*, vers. bras., S. Paulo, Ed. Paulinas, 1989, p. 34.

<sup>13</sup> A este respeito Kant foi mais explícito e mais subtil que Aristóteles e os seus discípulos. Olhando por outro ângulo, pôde ver mais que eles. Há que perguntar se não atribuíam o acesso à causalidade também aos sentidos – ponho isto em questão no texto. A formação dos nossos conceitos obedece a uma regra, célebre na gnoseologia aristotélica: Nada se dá no intelecto, que não derive do conhecimento sensitivo (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). Mesmo os conceitos mais propriamente espirituais. Estará isto a insinuar que o conceito de causalidade já implica um conhecimento dela a nível sensitivo? Julgo que é de entender deste modo: Se é ‘conceito’, é intelectivo. Dá-se no entendimento. E o homem tem de chegar lá a partir da sua vivência, sensorial. O cego de nascença *não pode* ter nenhuma noção de ‘cor’. Mas não temos de alinhar Arist. pela visão empirista. Com efeito: De onde procede na mente do homem o conceito, aristotélico, de causalidade? E o de Infinito, e de Espírito,



Dignidade, Justiça, Santidade, Deus, etc.. Apenas afloro a questão: O entendimento elabora, por abstracção, os conceitos a partir da nossa vivência corporal. Porém a significação constitutiva do conceito deve-se ao intelecto. É este, e não a vivência sensorial, que pode chegar ao entendimento do que é o *ser* e o *agir* do 'real' – em todos e cada um dos casos concretos e na inter-relação deles. A percepção empírica *não* é capaz de descobrir o carácter constitutivo da densidade metafísica do seu objecto. Só a consciência intelectiva pode elevar-se a este nível formal.

Porém nem tudo começa no (nosso) intelecto. E nem nos sentidos. Digo “pré-sintonia”, e anoto que Rahner escreve «pré-apreensão». Um termo que, para ele, está a designar não o resultado mas a capacidade do conhecer. E explica-o com esta clareza, e profundidade: «O que move a pré-apreensão do homem em sua absoluta amplidão de transcendência não pode ser o nada, o vazio puro e simples». Claro: O nada não pode mover nada. Ora, «uma vez que essa pré-apreensão como mera pergunta não se explica a si mesma, precisa ser entendida como ação daquilo para que o homem está aberto, a saber, do ser puro e simples». K. Rahner, *ibid.*, p. 48 (grafia do trad.).

<sup>14</sup> A formulação permite distinguir entre 'causa' e 'condição' (aquilo de que depende o exercício da causa). Mas é uma distinção que funciona mais em termos de teoria que de prática. Noutras áreas do saber, e no quotidiano, nem sempre se vê destrinchada com clareza.

<sup>15</sup> E julgo poder afirmá-lo tranquilamente. Quiçá partindo do provérbio: 'Deus dá o frio conforme a roupa'. Esta afirmação pode não passar de uma “racionalização ideológica” (de quem está bem nesta vida e relativiza o mal dos outros); ou de uma “racionalização psicológica” (de quem, por habituação e inconsciência, relativiza as desgraças próprias). Mas pode ser bem mais: Um testemunho de outra sabedoria. No contexto que invoco, a sua verdade pode dever-se à certeza do Mistério do Sentido. Limito-me a sugeri-lo. Há muitos temas que requeriam, cada qual, um largo volume. Como este da pobreza, do subdesenvolvimento, exploração, inconsciência forçada.

<sup>16</sup> Quem atenda ao problema de fundo – aqui, o de dar *ser* – concordará que se impõe ajuizar com modéstia. Descasco *v. g.* uma maçã, e considero-me a causa directa do “sucedido”. Mas que sei eu do *ser-me*? E do *ser* da maçã? E das suas células, e átomos, e agentes físicos que intervêm na sua formação? E da acção que o gume da faca exerce sobre as células e a separação destas. Ou então, penso uma ideia; e julgo-me o causador disso. Mas não tenho noção das estruturas mentais e culturais envolvidas no meu agir. E da complexidade dos factores em presença, não sei senão *grosso modo*. Do âmagô da realidade, que sabemos nós?

<sup>17</sup> Não me demoro a apurar a minha tradução: atendo apenas ao nosso tema.

<sup>18</sup> Não é onde se afirma a sua pretensão que a grandeza do homem pode ser consagrada. É sim onde a sua dignidade se vê esmagada. *Aí* há campo e modo de a sua grandeza se afirmar. No passado, isto era um exclusivo dos deuses; hoje, tem de ser missão dos homens. Se o está a ser, e à altura das alienações em curso, eis a questão. Que um dia julgará de nós, e dos horizontes da “actualidade”.

<sup>19</sup> O original diz 'Força' interior (*die Kraft*), e não “poder” externo (*die Macht*). E há um terceiro termo (*die Gewalt*) para a força-dominação, ou violência. São distinções precisas, que a língua alemã preservou.

<sup>20</sup> Em *BC* lembrei que a locução «No princípio era...» *não* tem só o cunho temporal que resta no dizer usual.

<sup>21</sup> Para leitor apressado, atender a todos os meandros desta formulação será talvez um esforço. Quem o veja assim, pode achar isto supérfluo. Mas são incidências que mais adiante irão fazer falta para o nosso caminho.

<sup>22</sup> Admito possa ser esta a (linha de) pertinência do ‘argumento anselmiano’. Mas não vou para aí. Há tantas questões que dava gosto estudar. Quando havia tempo, faltavam condições; e quando há algumas condições, mingua o tempo. Lei da vida. Na minha idade, poder ainda sondar nestas águas é um testemunho de reconhecimento. Gratificante igualmente por me ser permitido continuar a procurar.

<sup>23</sup> E assim foi ao longo dos séculos, nas eras mais ricas da reflexão teológica. Um intelectualismo abstracto será (ainda que diferente) tão unilateral como o obscurantismo fideísta ou fundamentalista.

<sup>24</sup> Ao fim de 400 páginas densas de texto poético, na edição (compacta) que tenho, e de bons 63 anos (no mínimo) de envolvimento com o tema (1769-1832).

<sup>25</sup> Palavras do próprio Goethe. Cit.: ID.: *Faust: Anmerkungen* (Notas), München, Goldmann, <sup>2</sup>1981, p. 922.

<sup>26</sup> Cfr. *O Deus que não temos* (DQN), Lisboa, Bizâncio, pp. 202-251.

<sup>27</sup> O mesmo Goethe o explica, noutra obra (de 1825): «O Verdadeiro, que é idêntico ao Divino, nunca se deixa conhecer por nós directamente. Só o contemplamos em reflexo, em exemplo, símbolo, em manifestações singulares e aparentadas (*verwandten*). Apercibemo-lo como Vida incompreensível, e contudo não podemos furtar-nos ao desejo de o compreender. Isto vale de todos os fenómenos do mundo sensível». Id., *Versuch einer Witterungslehre*. Cit. Id., *Faust: Anmerkungen*, p. 851. O romanticismo vinca a conotação, não lhe tira o significado.

<sup>28</sup> Distorção irreformável, daquele e de todos os tempos, não podia faltar o individualismo e o voluntarismo!

<sup>29</sup> «Graciosa» (*gnädig*), na ambivalência do termo alemão: gentil, e misericordiosa. No meu ouvido ecoa quer o primeiro significado, de uso social (em perda), quer o segundo, de uso religioso. Também ao modo da Contra-Reforma. Julgo que Goethe joga com ambos.

<sup>30</sup> Outrora, teve muito a ver com o tema e o culto da fecundidade. Mas não se limita a essa vertente. Como as culturas (directa ou indirectamente) matriarcais, e a reacção a elas, evidenciaram/evidenciam.



<sup>31</sup> A observação pode parecer inesperada, mas é pertinente. É explícita («*Was des Mannes Brust / [...] Dir entgegenrätet*»: vv. 12011, 12014). É evidente que Goethe não encomendava para Maria os atributos que aplica ao 'Eterno-Feminino'. Mas enquadra neste a sublimação mais depurada que o cristianismo tradicional reconhece e venera na Mãe de Jesus. A doutrina cristã, é claro, não lhe aplicará o qualificativo "Deusa". O cristianismo na linha do NT teve sempre a lucidez de evitar esses desvios da Fé bíblica. O tema continua muito actual. Embora nem sempre obtenha a atenção devida. Há manifestações que vêm de longe e têm ser ponderadas na escala dos milénios.

<sup>32</sup> Etty HILLESUM, *Diário 1941-1943* (1986), vers. port., Lisboa, Assírio & Alvim, 2008, 2008. Cito: *D*.

<sup>33</sup> Não esconde a vida que faz, os seus gostos e aspirações literárias, a sua insatisfação interior e uma fundura de honestidade a que não quer ser infiel: «Absorvo tudo, há anos e anos, [...] mas um dia terá de sair tudo cá para fora [pela escrita], senão fico com a sensação de ter vivido para nada, de só ter espoliado a humanidade e não ter dado nada em troca». «Todo este devorar de livros desde pequena, é preguiça da minha parte. Deixo que os outros formulem aquilo que eu mesma devia fazer» (Id., *D*. 100: 4.Ag.1941). «Dentro de mim há um poço muito fundo. E lá dentro está Deus. Às vezes consigo lá chegar. Mas acontece mais frequentemente haver pedras e cascalho no poço, e aí Deus está soterrado. Então é preciso desenterrá-lo». (*D*. 112: 26.Ag.1941). «É um processo lento e doloroso, o despertar para a verdadeira autonomia interior. [...] Há sempre o impulso de te perderes num outro, no chamado outro. [...] Porém, também há um sentimento forte. E por vezes feliz. Só. Deus. Mas custa». (*D*. 128: 21.Out.1941).

<sup>34</sup> Além das vezes que o diz expressamente, julgo entrever outros ecos de Rilke. Embora não demore neles como havia de ser, há poemas do seu *Livro de Horas* e do *Livro de Imagens* e outros no saltério do meu quotidiano.

<sup>35</sup> Uns meses depois, já o aprofundamento espiritual a leva a escrever assim: «Deus, [...] estou grata por não me teres deixado ficar sossegada a esta secretária, mas teres-me colocado no meio do sofrimento e das relações desta época. Não seria nada difícil ter um idílio contigo num quarto de estudo abrigado, mas agora o que interessa é eu trazer-te comigo sem o mais pequeno defeito e permanecer-te fiel apesar de tudo, como te prometi» (*D*. 266: 22.Jul.1942). Quem viu no tema das 'Bodas Místicas' de S. Catarina (de Alexandria) apenas uma lenda medieval e o seu aproveitamento por pintores quatrocentistas, depara aqui com a mesma linguagem simbólica. De uma rapariga "sem preconceitos" do séc. XX. A densidade é do tema, mais que das sensibilidade.

<sup>36</sup> Houve famílias, várias, que propuseram escondê-la dos nazis. Recusou. Num dos casos responde, terminante: «Não me compreendes». «Quero partilhar o destino do meu povo». Relato do interlocutor. Cit. in Etty Hillesum, *Cartas 1941-1943* (1986), vers. port., Lisboa, Assírio & Alvim, 2009, p. 104, nota. Cito: *C*.

<sup>37</sup> *C*. p. 81: fins Dez.1942. Escrita de casa, em saída de licença.

<sup>38</sup> O padre Maximiliano Kolbe deu a vida por um companheiro de Campo que ia ser executado; Etty foi apoiando muitos, que o iriam ser.

<sup>39</sup> Diz muito mais que 'desprendimento'.

<sup>40</sup> Fiz-lhe referência em *A Pergunta de Job*.

<sup>41</sup> Mas é um peso insuportável: «Por vezes, pensamos que seria mais simples irmos nós próprios de vez 'no transporte' a sermos obrigados a testemunhar continuamente o medo e desespero de milhares e milhares de homens, mulheres, crianças, inválidos, deficientes mentais, bebês, doentes, idosos, que passam pelas nossas mãos auxiliados numa torrente quase ininterrupta» (*C*. p. 85: fins Dez.1942).

<sup>42</sup> Recebi há dias uma carta assim. Mais uma. De alguém que se vê 'consagrado pela morte' (*todgeweiht*: é riquíssima a expressão alemã). Todos o somos afinal, mas a maior parte não dá por isso. Etty saberia (talvez) que dizer. Eu, ainda que tente e queira responder, sei que não vou dar *a resposta*.

<sup>43</sup> Refere-se, respectivamente, à fase da evolução espiritual que o meu Diário regista, e ao tempo que levava como voluntária a prestar assistência no campo de concentração de Westerbork. Os/as auxiliares que o 'Conselho Judaico' (*Judenrat*) colocava nas cidades e em cada Campo, tinham alguma possibilidade de ir a casa de licença. O *Judenrat* tentava o possível para prestar assistência aos judeus em vias de deportação. Roupas de agasalho e provisões (para a viagem, 3 dias em vação selado até Auschwitz). A organização foi acusada de colaboracionismo com os nazis e de ser controlada por eles. Mas ajudou muita gente posta em necessidade extrema. Etty lamenta que o tempo em que esteve fora do Campo (razões de saúde) tenha privado muita gente da ajuda que lhes podia ter prestado. «Sinto-me quase como uma desertora por não estar aí convosco neste momento» (*C*. p. 60: 9.Out.1942).

<sup>44</sup> É referida aqui só de modo indirecto. Dei-lhe atenção mais explícita em *PJOB*, e em *UVM*: "1. Sobre as ideologias do séc. XX".

<sup>45</sup> Mundo *não* é o aglomerado das coisas. Mas falta que este princípio, que devemos à boa fenomenologia, inspire as relações e as estruturas da sociedade e do direito, do trabalho e da economia, do saber e da história, etc..

<sup>46</sup> Temo-lo destacado a partir dos seus textos: O dinamismo e a respectividade e a substantividade, *não são* só de ordem cósmica. Ou meramente de índole física.

<sup>47</sup> O homem tem alguma consciência disto. No passado, seria mais ou menos implícita; hoje, com o abuso do ambiente, o sobrepovoamento do planeta e o esgotamento das matérias-primas, vai-se tornando mais explícita.

Tudo isto precisa de ser maduramente reflectido a nível filosófico, teológico, moral, político, empresarial, económico. *Precisamos* de o aplicar, desde logo, a nível das mentalidades e do viver quotidiano.

<sup>48</sup> Seja ele coisista, ou conscientista.

<sup>49</sup> De qualquer modo, quem se contentar com opiniões destituídas de sustentabilidade filosófica, indicia menor sensibilidade estética.

<sup>50</sup> Nestas coisas, reagimos mais pela emoção; e somos muito lentos de compreensão. E sobretudo quando estão em causa interesses mais imediatos. É visível que não há racionalidade suficiente, e nem coragem política, para se promoverem – em conjunto – as indispensáveis correcções de rumo. Só se irá por aí quando a ameaça seja de tal modo palpável que, sei lá?, pode ser tarde demais. Para a maior parte dos homens, ou esta espécie deles, seria/é uma involução desastrosa.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 14 DA MORFOGENIA DO TODO

«A vida é bela. Até na sua absurdez  
é rica em sentido, desde que uma pessoa  
a traga dentro de si como uma unidade.»

Etty Hillesum

O primeiro enunciado soa vulgar. Mas não é esse o tom: os seguintes revelam exigência. Apesar do contexto de risco que é a decisão do homem. E é por isso que os destaco em epígrafe. A «unidade», repare-se, excede a ‘particularidade’. Física, ou não. As etapas que fizemos permitem-nos algum horizonte de compreensão para abordar enfim o tema da «morfogenia de campo». Na fase de selecção de tópicos, anotei um que esteve para servir de título aqui: “Da estruturação dos campos morfogenéticos à morfogenia do Todo”. Isto, na perspectiva ascensional de quem precisa de *procurar*. Dou-lhe agora formulação mais sintética. O plural «campos morfogenéticos» conota significações restritas, que os capítulos anteriores já relativizaram.

Comecei a mencionar os campos morfogenéticos no contexto de R. Sheldrake (6.3). E logo mostrei que não podíamos ficar por aí. Ele fala apenas de campos físicos. Que se propagam através do espaço e do tempo e se estendem a todo o lado... instantaneamente (8.1). A versão de D. Bohm confina-se no mesmo enquadramento. Os físicos dirão se a hipótese pode valer em física. Porém, a nível do cosmos, é visível que envolve uma concepção recorrente. Se ficamos por aí temos uma ligeireza de lógica. E de conceito. Se o campo “gera a forma” (= morfogenético: 8.1), a que factores – de *ser* – se deve a formação do campo? Os físicos têm a sua legitimidade para falar de campos. E de estruturas. Como F. Capra (8.1). E os psicólogos, os sociólogos, os políticos, etc., a sua. E, como não?, os metafísicos. Mas ninguém a tem para negar, sem questionamento, outras modalidades de ‘campos’, além da física<sup>1</sup>. Sheldrake atendeu só à *phüsis*, e ao que nela seja verificável «cientificamente». Porque tomou isto por definição, é só isto que pode admitir. Mas tive de contrapor que a realidade *não* pode consistir *tão-só* em dados empíricos. E dei argumentos.

A pista que o britânico levantou tem interesse; mas a plataforma em que a coloca não é defensável. Uma plataforma que, por suposição, fosse exclusivamente ‘material’ seria (já vimos) auto-insustentável. Um factualismo vazio de inteligibilidade não seria apto a funcionar. Nem na ordem do quotidiano, nem para a ciência e a técnica.

Por exemplo, o teorema de Gödel é muito mais exigente<sup>2</sup> do que essa materialidade seca. Como poderia a matéria – *só por si* – mostrar-se inteligível? O peso da tradição “insular”<sup>3</sup> não permitiu a Sheldrake atender a isto. Tem de se ver mais a fundo. É óbvio que tem cabimento aplicar a noção, também, em todo o âmbito da antropologia. E na sociedade, na cultura, na história, etc.. Não se trata do conceito de ‘campo’ na acepção física. A que pode então, com pertinência, chamar-se campo?

A meu ver é legítimo, partindo de Sheldrake, apelar a uma significação muito mais ampla. Aplicável mesmo a *todo o dinamismo* que se dá na criação. Mas estamos a invocar *outro* conceito. Percebe-se que *não* estou a designar só a criação material. Ou apenas o surgir da matéria cósmica. Tenho de olhar além da noção de Sheldrake. Não é por uma dada expressão ser dele (ou de outro) que temos de ficar presos a um modo restrito de ver<sup>4</sup>. Os conceitos, e as hipóteses, são heurísticos. Permitem abrir caminhos. Não tenho a menor ideia de equiparar a pista de Sheldrake e a de Zubiri. Mas admito que do confronto das duas propostas pode resultar um *blik* (que julgo) iluminador.

E ao falar de «forma», também não o faço na acepção físico-empírica. Como já mostrei. O campo de um certo quark, ou hadrão, ou electrão, o campo de um vivente individual (este vírus, esta bactéria, o cão lá de casa, esta precisa pessoa), o campo deste planeta, o desta galáxia, deste cosmos, etc. – todos são únicos. Em rigor, nunca houve nada igual ao que é neste exacto momento (9.4). Embora passem por “idênticos” a tantíssimos outros, em cada campo dão-se ‘respectividades’ sempre diferentes. Por não haver modo de discernir o estado qualitativo de cada qual, não é possível saber as razões da combinação que conduz a estas inter-acções e estruturas e não a outras. A ciência pode afirmar que cada uma das ditas estruturas é aleatoriamente *indeterminada*. E o mesmo se diga das que lhe vão subjacentes. Mas não é resposta bastante. O caso é que destes 3 quarks resulta um certo hadrão e não outro, numa dada relação e não outra. E de certo casal nasceu este filho e não outro, esta filha e não outra. Que irão definir a sua vida numa linha e não noutra.

Temos portanto aí ‘determinações’ reais. Que definem esta perfeição de conjunto. É de pensar que ela se deve a um princípio especificante. Mas reduzi-la a um vínculo *físico*, não é aceitável. Sheldrake camuflou isto, usando o nome “forma”, que a cultura milenar atribui a um conceito fundamentado. Segundo ele, as formas não têm senão carácter *físico*. E os campos, pela sua acção causal, é que originam a «formação das formas» (Sheldr., *SU*, p. 113). Por isso lhes chama morfogenéticos. Não se trata de campos indefinidos, que levassem (indeterminadamente) tanto a uma perfeição como ao seu oposto. Sheldrake está a *supor* o que havia de provar<sup>5</sup>.

Tenho de achar insuficiente. E não pelo peso de uma tradição, mas por ter Sheldrake ignorado a necessidade de (admitir) um ‘princípio determinativo’. Para dar conta do real concreto, temos de reconhecer o que lhe é constitutivo. Quanto a isto, o britânico deixa tudo no vazio. Invocar «ressonâncias» e «germes» (6.3) é apelar ao “A-1”, e desse ao “A-2”, e assim *ad infinitum* – tudo sobre uma plataforma *insustentada*. A sua linha de pensamento não dá razão nem do surgir nem do configurar *desta* dada *formação* real. Esta, e não uma qualquer ao acaso. Não justifica a sua identidade e consistência própria.

Foi para dar conta desta precisa realidade que Aristóteles apelou à *morphê* (gr. forma). Entende-a como a raiz, princípio constitutivo, da ‘perfeição específica’ de um ente. Em

termos mais dinâmicos: A ‘forma’, a *conjugação* de estruturas (metafísicas), co-envolve como pré-requisito ôntico a *possibilidade* – e o *dinamismo* – da inter-actuação delas. Sem isto, não se ia além de algum efeito aleatório. A materialidade nua, de elementos a esmo, deixava tudo em altíssima improbabilidade. Ou antes: *ininteligibilidade*. Não aportava um único factor de selecção, e de ordenamento e acção. De determinação ontológica. É a isto que se tem que dar resposta.

#### 14.1 Da *raiz* do Ser

«Há toda uma cascata de configurações», as posteriores condicionadas pelas precedentes. À maneira do modelo matemático do “creodo” (já lembrado por Sheldrake: 6.1). Cada nova alternativa abre para outras mais. Quiçá menos como resultante do que como inteligibilidade condutora. É da *Força* respectivante que deriva a configuração «absolutamente essencial» (EDR 151 s). As mesmas «potencialidades» poderiam dar ‘de si’ outros resultados, *se* a ‘configuração’ fosse outra. Num tempo em que não se conheciam as possibilidades admiráveis das células estaminais, Zubiri soube ver que esta capacidade é bastante comum também na *phüsis*. Embora em graus muito diferentes. Já na conjugabilidade física e química, etc., já na plasticidade biológica. E na configuração auto-biográfica.

A linguagem corrente usa falar de ‘configuração’ como efeito. Que resulta de qualquer junção de elementos, ou estruturas. Sheldrake vai por aí. E, pela maior parte, também as afirmações de Zubiri serão lidas desse modo. Contudo estamos *noutra* acepção. Mais efectiva, embora menos atendida no falar comum. A configuração não é só efeito: é também o acto de configurar. Acto que, é claro, remete para o agente e para as condições ‘estruturais’ que se impõem aos agentes e aos seus actos. Os dicionaristas não se demoram na filosofia; mas podem dar boas lições dela. Como neste caso.

Zubiri deixa bem explícito o seu pensamento: «Com configurações diferentes, um mesmo *substratum* e os mesmos caracteres dinâmicos dariam lugar a substantividades muito diferentes. A configuração é essencial, absolutamente essencial [*sic*] a um *substratum* para explicar justamente este dinamismo da produção de substantividades e de essências constitutivas» (EDR 132). Ou seja: Também o ‘configurar’ se deve ao carácter estruturante da Perfeição-ser. À sua *forma*. E como podemos afirmá-lo? «Nenhuma substantividade, no seu emergir e no carácter dele, vem do nada, assim directamente: está sim *apoiada* em algo anterior» (EDR 131).

«Algo», o quê? Imaginá-lo à maneira de coisa, física, é superficial. Tentará muita gente, desconhecadora da ponderação filosófica. A falta de aprendizagem explica muitas falhas. A tradição da “insularidade” e a da formação científica pesaram no caso de Sheldrake. Mas nem uma nem outra têm que impor o fechamento de horizontes em relação a outras áreas culturais, e a outras perspectivas filosóficas. Zubiri tem o cuidado de explicar: «Aqui, o *substratum* não significa uma espécie de matéria prima, de cuja complicação [= co-implicação] resultasse aquilo que vai emergir»<sup>6</sup> (p. 131). Que ‘substrato’ pode ser então? Metafísico. Capaz de dar razão e de fundar aquela precisa «configuração» activa (mas não cósica) que é imprescindível para se terem as perfeições – aquelas, e não outras – que brotam num determinado ente.

A este princípio<sup>7</sup> que *determina* a ‘definição’, o que constitui *esta* perfeição, com a con-sistência que lhe é própria, se chama *forma*. A significar o conceito de *perfeição constituinte*. De cada ente singular e, também, de qualquer entidade ou inter-relação. Venho a referi-la desde 4.3. E a insistir: Não é o designativo que é relevante: É sim a indispensabilidade de uma ‘raiz’ (permanente) *capaz de fundamentar* a qualidade essencial – a que faz a unidade – das perfeições de cada ente, e de todos.

É isto que *define* cada «configuração» na sua «talidade»<sup>8</sup>. Trata-se da sua substantividade e identidade.

Porém o que é a *forma*? Em rigor, ninguém sabe dizer. Os conceitos *metafísicos* não se deixam representar mediante dados empíricos. O que se chama ‘forma’ é indispensável para dar razão da efectiva inteligibilidade e presença-acção de perfeições que são inegáveis. Porque reais. E muitas, são até perfeições verificáveis. Mas a um nível de reflexão que *não* é o das ciências empíricas. Que o método das ciências não seja apto para este nível de análise não anula nem invalida o questionamento filosófico da realidade. Invocar apenas a sua factualidade é deixar por explicar o fundo da questão. Há inúmeras questões – essenciais para o homem – que não relevam da ordem do empírico. Questões de possibilidade e de realidade. O que os cientistas puderem averiguar ajudará à compreensão filosófica. E vice-versa: O que os filósofos aprofundarem poderá contribuir para um melhor entendimento da ciência. Horizontes de compreensão diferentes, mas convergentes.

Quando refiro, como acima, as *condições estruturais* de uma ‘configuração’ é este princípio de determinação ontológica que estou a significar<sup>9</sup>. E as *estruturas*, são os requisitos de inteligibilidade e de efectividade ‘constitutivos’ dessa precisa «configuração» metafísica<sup>10</sup>. A grande falha de Sheldrake não é a de um modelo no campo da física, mas a de o tomar por modelo cabal. E exclusivo. Pode ser também a falha de quem leia Zubiri por um prisma parcelar, ou no arrastamento da linguagem corrente.

Ainda bem que a reflexão de Zubiri oferece alguma luz para se avaliar disto. Tem o mérito de propor uma visão dinâmica acerca da realidade. E leva a palma às concepções estaticistas a que a filosofia ocidental aderiu durante milénios. Ele fala de «substantividade», não de substancialidade. A noção aristotélica de “substância” ficou presa de interpretações coisistas do real. Não tinha que ficar, mas ficou (9.4). Em Zubiri, vemos outra forma-de-pensamento (*Denkform*)<sup>11</sup>. E Zubiri é um metafísico que não teme as conquistas da ciência: mostra que as conhece e acompanha. E não se intimida de tradições anti-metafísicas. A dos empiristas, dos epígonos de Kant, ou de Comte, do cientismo, do neopositivismo<sup>12</sup>. Apesar de uma ou outra rectificação que tive de fazer, a abordagem de Zubiri é digna de apreço. E sobretudo no quadro de uma indagação de conjunto como esta que nos move.

Tantas vezes destaquei a tónica de Zubiri – o dinamismo é a expressão *própria* da realidade – que bem cabe dizer: as premissas estão firmadas. Só um exemplo: Afirmações como as que visitámos em 10.2 (*EDR* 156 s) não deixam dúvidas quanto à amplitude da visão zubiriana. «A realidade enquanto tal é activa por si mesma» (p. 158): Por força da *raiz-ser*. É isto que está a ser significado quando Zubiri se pergunta «em que é que consiste a unidade intrínseca entre o dinamismo e a própria forma da realidade enquanto realidade» (p. 280).

E isto é tanto mais significativo quanto justamente está a afirmar-se que há «unidade intrínseca» entre a dinâmica da realidade e a perfeição *constitutiva* (a forma) dela enquanto realidade. Afirma que ambas coincidem. A *dinamis* não brota da realidade: É toda a realidade, e cada realidade, que – para ser si mesma – tem que ser dinâmica (10.1). O real, na sua constitutividade própria, formal, não é distinto nem separável deste carácter dinâmico. Não são aspectos sobreacrescentados. Repare-se que isto está a ser afirmado de toda a ordem do *ser*. Da ‘realidade enquanto tal’. «Toda a realidade é activa em e por si mesma precisa[mente] e formalmente por ser real » (EDR 61).

Gostei da atenção que Zubiri dá ao que chama «campo de realidade»<sup>13</sup>. Compreendeu que «o campo determina a realidade de cada coisa como realidade ‘entre’ outras». Na materialidade dos termos, talvez soe semelhante a Sheldrake<sup>14</sup>. Mas só ‘materialmente’. Os capítulos anteriores centraram-se na perfeição-*ser*. Ora à perfeição-*ser* se deve justamente este «ser entre» coisas (entes!): é a respectividade. Sem ela, não havia nem hipótese de nada. Zubiri, metafísico, sabe que «a campalidade», como diz, *não* é só a qualidade de ser ‘campo’. O que o neologismo aponta é a propriedade ‘ser enquanto ser’. Se é Ser e Sentido, é *respectividade*. E portanto, ontologicamente a relacionalidade *colateral* é devedora à Respectividade *radical*<sup>15</sup>. Esta, de maiúscula: Aquela não é sustentável, nem afirmável, senão graças à Raiz, e à Fonte de inteligibilidade, da ‘realidade enquanto realidade’. Zubiri há-de ter achado que era uma explicitação fácil: e por isso a deixou ficar implícita. Nem ele nem os seus leitores ganharam com isso.

«O ‘entre’ está fundado na campalidade e não ao invés». Cá está: Campalidade, na acepção metafísica, *não* é o resultado de ‘campos’ particulares. Não deriva de nada de categorial. Todos os outros ‘campos’ são derivados (e restritos). Bem como as relações entre eles, ou entre os elementos que neles se dão. Por mais amplos que sejam, *não* são ‘a Campalidade’. Transcendental. A da Perfeição-Ser como tal. «Não há campo porque haja umas coisas entre outras, mas ao contrário». De uma assentada, Zubiri vai ao fundo desta problemática. Aqui, há toda a razão para apreciar a sua reflexão.

A esta luz, e apoiados na análise desenvolvida, é claro que não podiam bastar-nos as ideias de ‘estrutura’ e de ‘campo’ na acepção só-empírica que já debatemos. Pudemos contrastar essa pretensão a propósito de Sheldrake e de Zubiri. É, desde logo, indispensável admitir a *estrutura ontológica*. Que a filosofia designa por ser enquanto Ser, Perfeição transcendental, Forma-Ser. Ou a Respectividade, a Estruturalidade, a Campalidade. Que é obviamente real: Pois sustenta (tudo) aquilo que se dá na realidade.

Mas dizer assim é, também, significar a Perfeição-Ser na sua Unidade-Identidade, e Inteligibilidade, e Dinamismo-Finalidade. A Perfeição pura, na sua radicalidade de *ser* ‘enquanto tal’, implica uma *Forma radical*. Unitária. A respeito dela tenho de admitir a Morfogenia. De maiúscula. Já lá iremos.

Nada disto se deixa *reduzir* a uma coisidade apenas-física. Haverá que o lembrar sempre: Se o empírico fosse *não-só* de carácter empírico, não passava de meramente-factual. Desprovido de sentido. Mas onde *não cabe* sentido não há nem possibilidade de inteligibilidade. O que aí se mostraria absurdo, seria a inteligência – que exercemos e reconhecemos. Até na esfera do empírico. E absurda *seria* a ‘filigrana’ admirável que



se revela na *phüsis*. E toda a Dimensão do Espírito e a Beleza inteligível e a Ordem transcendental. Que é irrecusável. É ela que torna possível a ciência, e é a sua razão-de-ser<sup>16</sup>. *Não é* isto que é absurdo, mas a *negação* disto. Se tudo isso não passasse de sem-sentido, *nenhuma* inteligibilidade podia fazer sentido. Quanto a este ponto, não cabe alternativa. Há hoje uma corrente forte, em parte dos cientistas, a supor que as leis da *phüsis* são apenas-emergentes. Como se explicaria nesse caso a sua altíssima inteligibilidade? Que tem desafiado, e desafiará, os espíritos mais agudos.

O Ser e o Sentido como tais não sofrem dúvida. A sua estrutura de Respectividade e Dinamismo, *é*. A sua Campalidade, *é*. E *é, como tal*. A Fonte Originária da sua realidade, *é*. Na Força e Finalidade de Si. E por si. E na Respectividade de toda a ordem do Ser.

O nosso percurso permitiu contemplar vislumbres (alguns) desta densidade metafísica. Real e incontornável. E neles, na experiência do real, pudemos entrever a densidade da *Fonte Originária* de Ser e Agir, de que tudo isto decorre em última instância. Se o que apelidamos a *Originariedade* fosse em razão de, ou em ordem a, outra entidade – não era, de todo!, a Instância Originária. Ela mesma, como tal e plenamente.

Os homens têm tentado o possível e impossível, como que a evitar a força (inegável) destas implicações. É uma maneira paradoxal de confirmar a necessidade delas. Em nevoeiro cerrado, não se vê a paisagem. Mas seria estultice negar-lhe a amplitude. Recusar o real e sacrificar ao imediatismo do aparente, ou da miopia. É por haver equívocos e desvios que é imprescindível exercer o juízo crítico. Sem ele, nem o sentimento nem a inteligência podem ser guia seguro.

## 14.2 Morfogenia ontogenética

Nenhum ente particular está constituído sobre si mesmo de modo tal que só depois entrasse em relação com outros (9.5). Cada ente *é*, antes de mais, constituído graças à *estrutura ontológica*. A qual já inclui, como Zubiri soube notar, a unidade consigo, a identidade dinâmica e a respectividade (a respeito) da realidade ‘como realidade’ e como ser e agir *com* os outros entes. Toda esta estruturação *é* dada, *de raiz*, pelo ‘princípio’ que temos designado por Forma-Ser. Qualquer estruturação emergente supõe a possibilidade, real, de ordenação (10.2). Tudo isto ganhava mais clareza se Zubiri o tivesse explicado melhor. Mas a sua não é uma leitura linear: Se não fossem muitos outros passos, inequívocos, haveria quem ficasse confundido.

É pois indispensável clarificar qual o conceito que *é* aceitável, e qual o que não *é* legítimo. Já lembrei: O facto de Zubiri salientar tanto as ‘estruturas físicas’ foi vantajoso: Deu azo a explicarmos as acepções em causa, e a linguagem sobre elas. Zubiri foi por aí, em função da (sua) metafísica do concreto<sup>17</sup>. Importa redescobrir a densidade ontológica do concreto. Porém é um ângulo parcelar da reflexão de Zubiri, não a sua visão total. Ele próprio o declara: «Não fora a configuração em que estão, e essas potencialidades não davam de si o que dão» (EDR 151).

Mas não se fala aí de uma ‘configuração’ factual-empírica, *a posteriori*. É sim uma *condição* de possibilidade *ontológica*, que se deve à Perfeição-ser. Estou a afirmá-lo numa perspectivação transcendental. Nem Zubiri nem eu visamos o corpóreo *só*

corpóreo<sup>18</sup>. E não podemos aceitar a noção de campo morfogenético (o singular alude à sua densidade, única: 14.0) ao modo de conjugação só-empírica. É o que a nossa demanda vem a apontar e fundamentar.

Falo de *morfogenia* – e tenho de a entender como ontogenética. Conceito muito diferente do de Sheldrake. O nome é o mesmo, a significação muito outra. Já analisei os pressupostos disto.

A morfogenia em apreço alude à centralidade *radical* da Perfeição-Ser. A que constitui o ser e o sentido de todos os entes e de cada um. E a validade e finalidade do seu agir. Por tudo o que já se expôs, sabemos que não há nem pode haver Estruturalidade e Campalidade mais fundamental do que a do *Ser* ‘como tal’. A nível de ‘enquanto realidade’ e para este segmento do nosso estudo, deixou de ter cabimento ficar pela consideração de estruturas particulares, deste ou daquele tipo.

E esta conclusão não surge inesperada. Chegámos aqui através da meditação persistente a que, autores e leitores/as, nos decidimos. Nem sempre as voltas do caminho deixavam divisar a meta: e ei-la que se recorta diante de nós. Peregrinos que vimos de longe, sondámos os campos do cosmos, e da bio-evolução, os da insatisfação do homem, e os da ciência e da filosofia. Aqui ou além, gostaria de ter reparado mais. Mas não o permitia a extensão da jornada. Ainda assim, foi fácil o passo de agora. Mas é o descobrir de um Pórtico. Falta entrar: Como barqueiro desta navegação, devo continuar a apoiar quem não se fica em “pórticos”.

O designativo *morfogenia ontogenética* é fácil de descodificar. Tudo o que brota – na esfera da realidade, e da possibilidade – só pode brotar devido a alguma ‘forma-perfeição’. Não será só uma matriz ideal<sup>19</sup>: se o fosse, não se passava de um “castelo”, teórico. Tem de ser possibilidade efectiva. E antes de mais, ‘possibilidade’ *ad intra*. Não o é a partir de fora, como em Sheldrake. A duplicação (-genia, -genética) não é pleonástica. ‘Morfogenia’ está a assinalar o significado de auto-actividade. Ontologicamente, a ‘forma’ é capacidade, imanente, de auto-actuação. Já a ‘ontogenia’ (para o que estou a significar) é ‘possibilidade’ *ad extra*: capacidade, transiente, de fundar os entes. A tradição filosófica, e jurídica, etc., entende a ‘forma’ como perfeição constitutiva (6.2, 11.2, 12.2 s, 14.1). Acabo de o mostrar: em dupla acentuação. E há outra incidência. O ‘Todo formal’<sup>20</sup> é a Força de inteligibilidade e a condição transcendental de compreensão. A tudo unifica e compreende. O *Todo* como Princípio e *Telos* – Realizante – é a Definitiva Referência da efectiva possibilidade do real (11.3).

Numa vertente e na outra (‘Morfogenia’ e ‘ontogenia’), estamos no contexto da Instância Fundante Última (10.3). Tudo, pois, constituído ultimamente por força de um mesmo e único carácter. O de real como real. É esta a *raiz* mais funda e universal da estruturalidade e respectividade de tudo o que é ou pode ser. Por particulares que sejam as perfeições em cada caso, e os níveis que lhes forem inerentes.

Tudo é devedor à Forma-Ser, como se foi mostrando. Tudo o que é, tudo é inteligível. Como ser e como sentido. Tudo se deve à Omnitudo: a Força-Ser ‘em geral’ (12.2). Ou dito de outro modo: As morfogenias finitas são devedoras ultimamente à *Morfogenia ontogenética*. A qual constitui a Perfeição de todas as perfeições, o Agir de todos os actos. É a *Morfogenia radical* que sustenta o ser e o agir de todos os entes e todas as perfeições que podem caber na realidade como realidade.

E no entanto, não cabe pensar que tudo vai fundido (e confundido) num monobloco, à maneira de Parménides (13.4). Compacto, espesso, indiferenciado. Sem dar lugar à identidade e actividade de cada ente singular: consoante as respectividades individuais, específicas e grupais que integram e actuam o seu dinamismo. Não. A comum participação de ser e a multiforme diversidade, ser-devir, de substantividade e respectividade – tudo isto é de tal modo pujante, surpreendente, que bem podia elidir a veiedade de o homem gizar padrões “a priori” acerca do cosmos e das variedades de vida que nele ocorram. E das possibilidades da inteligência, e da criatividade do espírito. É o dinamismo da Morfogenia a *ser* que dá consistência a toda a esfera da realidade como tal, e a todo o campo de possibilidades que se vão abrindo (12.2).

É realmente prodigioso que a Forma de Ser e Sentido comporte, como tal, tão grande dinamismo de Unidade e de possibilidade de diversificação. Maravilha-me esta *estrutura ontológica*, e a sua dialéctica. Que nos constitui e transcende. Aos homens, e a tudo o que é finito. É visível que não posso explicá-la. Mas sei que é real. Sei que a Força-Ser é de tal modo rica de Sentido que a dinâmica centrípeta pode suportar – e exceder – todo o leque de possibilidades de qualquer auto-definição (centrífuga): Pode conjugar o movimento da unidade-coesão com a pluralidade diversificante. Sem sacrificar nem a componente *primeira* nem as outras. Sei que o (pouco) que o homem vai descobrindo a este respeito não será senão uma amostra infinitesimal de todo o inesgotável *campo de possibilidades* do Ser.

Podemos já depreendê-lo da amostra, sempre curta aliás, que temos da evolução cósmica, e biológica. E podemos auscultá-lo através da capacidade do espírito, que todo o homem exerce. É assim que se dá amplitude para o desenvolvimento espiritual. E o crescimento das pessoas. E há espaço para o risco, mais ou menos consciente. E espaço até para a eventualidade do negativo. Também esta é real. E de que maneira!

A filosofia da Escola, na esteira de Platão e de Aristóteles, distinguiu entre o ‘acto-ser’ (também digo perfeição-ser) e a ‘essência’, como determinabilidade-tipo. Permite pois tipificar um ‘princípio’ que explique a semelhança de perfeições, como se revela em cada espécie de entes. Uma percepção notabilíssima<sup>21</sup>. E contudo, se atendermos estritamente ao modelo da teoria clássica, é uma distinção *insuficiente*. Supunham essências imutáveis. “Eternas”. Ontologicamente pré-estabelecidas. Nem a mundividência da nossa era nem a ciência o podem aceitar. Estamos por demais envolvidos em cálculos de probabilidades, oscilações quânticas e climáticas e orbitais, mutações genéticas, etc., para se (poder) aceitar o fixismo platonista. Que também a filosofia contesta. Sobretudo depois que a sensibilidade dos existencialismos do séc. XX o percebeu e cultivou. E até a teologia. *L’homme fait, et en faisant il se fait* (Paulo VI): É a agir como tal que o homem *se faz*. Nisto, temos a aprender de Sartre: Conforme traça o seu existir, assim vai definindo a sua essência<sup>22</sup>.

Aliás nenhuma essência pode ser entendida apenas como “potencialidade”. Todas revelam imensa capacidade activa. De auto-afirmação, especificação, e adaptação. Todas essas perfeições são possíveis, e reais, graças à perfeição-ser. A doutrina clássica tem certa pertinência; mas há que prestar atenção à radical plasticidade e riqueza da Forma-Ser. À sua *morfogenia*.

Este dinamismo portentoso, a sua pujança de proliferação-diversificação, ainda não recebe o apreço e consideração que lhe é devido (11.4). Inseridos que andamos

nisto, e rotinados todos desde a infância, parece banal<sup>23</sup>. Porém a *levedura* ontológica é tão intensa que move toda a contingência, e tão ampla que cria o *campo* que torna possível a qualquer ente ser ‘cada qual’: com o carácter próprio da sua identidade. Por mais débil que seja, é única.

Olhando em sede metafísica esta conjugabilidade *estrutural*, tenho de ficar atônito: “sem tom”. É a sua densidade que permite *realizar* o Pleno da perfeição-ser. Até no vazio do não-ser. É ela que impulsiona a ‘leveza’ dos entes contingentes – no espaço de si mesmos e da respectividade do finito. Devo pois frisar: A *contingência* não é só o lugar ontológico da limitação: É também o *lugar da Dádiva*. Sem nunca o podermos entender, importa dar atenção ao Mistério.

Por ser ‘*assim*’ a via *gratificante* do Todo (13.4), tenho de me ver ‘sem compreensão’: *fassungslos*. Atônito e maravilhado<sup>24</sup>. Infinita há-de ser a Sabedoria e a Auto-confiança da *Força* que preside a esta respectividade activa. Omni-envolvente. Um prodígio tal, que a todos os factores intervenientes – incluídos os agentes aleatórios<sup>25</sup> – *pode* oferecer o dinamismo e o espaço de que precisam. A forma da estruturalidade e campalidade é a Forma-Ser. A sua Largidade mostra-se de tal modo fecunda que nenhum finito faz ideia. Gosto de pensar nisto. Que sabemos nós quanto ao Fundo da realidade como real? Sabemos que nos transcende sem medida. A *nossa* medida é, realmente, de outra ordem. Ainda que *aberta*: pelo rasgo do espírito. Neste quadro geral de compreensão (de fecundidade englobante e diversificante), tenho de achar que as suposições da superficialidade vulgar e a do materialismo cientista ou filsofista se mostram estranhamente pretensiosas. A sabedoria socrática é bem mais subtil.

A consideração do *lugar da possibilidade* requer muito mais relevo do que tem tido na filosofia, e na teologia, na ciência, e nas mundividências do quotidiano. Precisamos de lhe prestar atenção meditativa e respeitosa<sup>26</sup>. A *Morfogenia ontogenética* não faz só brotar o que é. A sua densidade e profundidade constitui também o campo da *possibilidade*. Abissal, em qualquer dimensão. E em todas as direcções da positividade.

Protágoras (± 485-415 a. C.) podia não o saber; mas depois de Sócrates (± 470-399 a. C.), não se pode ignorar. Não é de ânimo leve que evoco a metafísica apofática (12.4). Acerca do Grande Mistério, sabemos que *não* sabemos. Então como é que me votei a bater pedra dura, tentando seguir por aí? *Não* me basta o não-saber. Quem se acomoda a ele nem dá pela carência<sup>27</sup>. Como regra de vida, cultivo a *insatisfação*. E sei que não agrada a todos. Mas no mais fundo, a *Dinâmica do Mais* só pode ser a Forma e Imanência do Absoluto. Não é sequer uma escolha *ad libitum*. É o apelo da Transcendência. Um rumo que vou tentando olhar, com a modesta persistência que me é possível. Na vertente que procuro cultivar, e em que mais incide a minha reflexão, devo muito à lição de Kant: Pelo método da dedução transcendental. E mais devo a Sócrates. O patriarca da cultura ocidental é um mestre da *procura* humilde<sup>28</sup>. No atinente ao não-saber que é (também!) a fé – sob o desafio de outro Saber, Revelado – aí procuro aprender com as lições da Bíblia e da história da cultura. E com quem escuta de ânimo desperto. Sem *esta* carência, a demanda que prossigo não avançava.

### 14.3 Da constitutividade pan-respectiva

Mas como há-de entender-se a *Dinâmica* do ‘Mais’? Se dissermos que é a Força-Estruturalidade da Perfeição-Ser, enquanto Respectividade, a resposta soa correcto. Mas conceptual. Ficarei mais esclarecido com isso? É comum a impressão de que o ‘agir’ só se entende em termos de “causalidade”. E na versão mais banal: a do *fazer*. O homem só ‘sabe’ propriamente aquilo que faz. Há que perguntar se é legítimo aplicar aqui essa visão de causalidade. Seja na acepção do dizer vulgar, da linguagem científica, ou até filosófica. O problema já surgiu nos capítulos anteriores. Para (tentar) responder, faltava o que foi dito nas alíneas acima.

Julgo que é uma visão insuficiente. E desfasada. Tornou-se hábito usar e abusar de termos como causa, causal, etc.. O próprio Zubiri é pródigo nisso. Não lho invejo. No contexto que estudamos, do *ser* como tal, tenho relutância em falar de causalidade ao modo vulgar. Não pode ser *isso* a noção do vínculo causal. Aprecio, quando Zubiri declara que a Força ‘respectivante’ se deve ao *Todo*, não às partes (11.3). Mas não cabe aceitá-lo ao modo material, conteúdico (12.0, 12.2).

Em vez de um termo como “causalidade”, em relação a tudo (Zubiri), julgo que é de assinalar o Dinamismo-Ser – que sustenta e anima tudo quanto *é*, ou *pode* (vir a) ser. Importa entender «a pura estrutura da respectividade enquanto em si e por si é activa» (cp. 10.3). Trata-se da Forma-Ser como ela mesma *se* afirma. «Activa em si e por si». É indeclinável atender ao seu alcance ‘formal’. Por ser *de raiz*, há que entendê-la como uma constitutividade pan-respectiva. Radical.

O arrastamento da linguagem vulgar, geralmente sensista, leva a nivelar por baixo. Mas *não* faz sentido supor que a causalidade se dá pelo modo de afectação artesanal. Ou se resume a respectividades categoriais (11.3). Horroriza(-me) ouvir falar da criação nesse tom<sup>29</sup>. Nada disso favoreceu a cultura, ou a filosofia. Por aí, não se entende nem a Força e o Sentido do *Ser*, nem o carácter ‘estrutural’ e ‘respectivo’ da realidade como tal. Zubiri pode dizer que todos os entes são momentos («abstractos e extractos») da substantividade única. A do todo. Se fosse só isso fazia lembrar Hegel, e os seus equívocos. Quando Zubiri lhe chama «Universo», de maiúscula, a que “todo” afinal está a referir-se? Não é pertinente tomá-lo na acepção correntia (11.3). Já referi que a proposta de Zubiri por um lado me desperta interesse, e por outro reservas. Seria possível o “todo” esgotar-se na imanência<sup>30</sup>?

Na intensionalidade da *carência* vejo uma pista de resposta. Co-involvência que atrai<sup>31</sup>, num movimento em espiral. Englobante. É que um transcendente ‘só parcial’ (também os há) deixava sem resposta o *fundo* da questão. Mesmo que esse “transcendente”, e a sua causalidade, fosse a matéria toda do (hiper-)cosmos. Um transcendente “só relativo” seria, em última instância, auto-insustentável. Era uma contradição.

As concepções só biologistas, ou sociologistas, e materialistas, passam de lado uma distinção básica. Esta: A matéria que conhecemos é inteligível<sup>32</sup>; mas o conceito de ‘matéria’ e o conceito de ‘inteligibilidade’ não são idênticos. Nem co-extensivos. Não cabe pois equipará-los<sup>33</sup>. Vivemos esta distinção, cada um, na experiência de *si*. A matéria, ela só, que plenitude realizativa podia trazer ao homem? Um animal, não é por

biologicamente são e bem tratado que denota mais horizontes. E o homem? Existe: na ‘carência’ de Viver. Seja o que for que cada um chame assim, estará sempre *além* de todo o seu fito particular. É *o Mais* que dita a aspiração. O que nos pessoaliza é a *insatisfação* da Transcendência.

A pressão da *carência* mostra quanto o desafio do *transcender* nos é inerente. E o anseio de *realização*, e a insatisfação de felicidade. São componentes das mais específicas do ‘carácter de humano’. E do seu horizonte (cfr. *BC*). Também por isto, importa perceber que o afã dos metafísicos merece apreço semelhante ao rasgo dos poetas. Se, uns e outros, o são deveras. Duas sensibilidades face ao desafio do real. O que se alcança realmente, pode valer ou não; mas o *procurar*, como tal, conta sempre. Por isso, o dom da *insatisfação não* se basta com nenhum aceder particular. Eis uma boa referência para o esclarecimento dos nossos temas. O diálogo filosófico não pode abdicar do debate necessário. Tornemos a Zubiri. Ainda bem que ele diz em texto claro:

«A causalidade é função do real enquanto real» (cp. 11.3). Em ordem a ser entendido sem equívocos. Mantenho o que disse (12.1): Não sei em que consiste a acção causal. Mas sei que é efectiva: real. Sei-o na vivência transcendental (que a causalidade não explica). Não sei em que consiste o carácter próprio da realidade ‘enquanto realidade’. Ainda bem que Zubiri valoriza expressamente a densidade formal de *Ser*. Pelo que diz da actividade causal<sup>34</sup> (cit. anterior), posso admitir uma afirmação como esta: «A causalidade consiste pura e simplesmente na funcionalidade do real enquanto real» (*EDR* 93). Mas admito-o sob reserva:

Acho notável que Zubiri, neste passo, entenda a «causalidade» como co-extensiva e idêntica com a efectividade e a respectividade da ‘realidade *como tal*’. Porém tenho de discordar, se ele equipara o cunho formal da realidade enquanto realidade pura e simplesmente a uma «funcionalidade». É outra vez o dizer vulgar a embrulhar o conceito filosófico. Custa ver um filósofo, atento e metuculoso, a elevar o “funcional” a sinónimo da densidade omni-inclusiva da realidade. E não apenas quanto a modos *particulares* de ser ou agir, mas na especificidade, definitória, de ‘enquanto realidade’. Custa-me escrevê-lo, tão chocante me parece. Isto *não pode* (estar a) significar que a ‘forma’ é só um acidente<sup>35</sup> (da “substância” do todo). Tenho de considerar que Zubiri esteja antes a significar a respectividade, activa!, do real – na *qualidade* de real. Há deslizes de linguagem, expressa, que se dispensavam lindamente.

A elocução de Zubiri *não* pode ter-se por tão “pura e simples”. O que seja efeito da “funcionalidade”, podemos (talvez<sup>36</sup>) constatar-lo a nível do particular; mas, a meu ver, *não* é legítimo predicá-lo do real *enquanto real*. Seria mais justo falar da ‘Efectividade’ ou ‘Principialidade’ do Ser-Agir (cp. cap. 13) – da realidade enquanto realidade. E apenas enquanto tentativa de balbuciar o que *não* sabemos exprimir: Metafísica apofática. Porque, em rigor, só cabe dizer que nos transcende:

1. O carácter de *Ser* como tal *não pode* ser comprovado empiricamente<sup>37</sup>. 2. Reconhecer aí a dimensão metafísica requer uma compreensão intelectual absoluta. Que não é a nossa. 3. Não está ao alcance do finito objectivar (tematizar) o que é propriamente a realidade como real. Já que esta razão formal engloba também a Realidade Absoluta. Mostrei a incapacidade do finito para tanto: cp. a metafísica pela negativa. 4. Sabemos que o real *é*, mas não podemos saber *o que é*. 5. Falar de ‘causalidade’ à margem disto, e desde logo no sentido vulgar (mesmo só “funcional”), parece-me descabido.

Mas não será que venho a cair num formalismo exagerado? A falar do Ser enquanto ser, do Todo como forma universal, da Plenitude Realizante como condição de inteligibilidade da ‘realidade como tal’. Não estarei a bastar-me com considerar tudo a nível de noções? Quiçá deixando de fora o nível do real “acessível”? Tenho ponderado este risco. É certo que investi bastante no recorte conceptual. Se refiro *AA*, importa-me que se entenda isso, e *não* Aa, Ab, Ba, bb, ou dx. Porque todas as nossas linguagens acarretam equívocos, maior tem de ser a precaução. Daí a insistência no significado *formal* dos conceitos que invoco. Porém não são eles o principal. Que saída há então? Insistir em metafísicas de tipo coisista, *não* é solução.

A tradição do aristotelismo defendeu a ideia da capacidade “plena” do intelecto, mesmo finito. Fizeram crer que o nosso entendimento conhece os entes «como são». Todos os entes, e de modo indubitável. Dir-se-ia que até o Absoluto. É manifesto exagero. Infundado, e infundável. Não há filosofia do conhecer que o consiga justificar. Kant veio tarde (séc. XVIII), mas veio: Não há filosofia que possa assegurar(-nos) o conhecimento do real tal *como é* em si. O homem vive e vê com a *sua* consciência<sup>38</sup>. É sempre *esta* pessoa, configurada na *sua* corporalidade. E enraizada no concreto vivencial-biográfico e social-histórico. Por isso qualquer pessoa (finita) só pode conhecer ao abrigo de uma dupla analogia (cp. 9.4): Sou e ajo incarnado no concreto – mas, como consciência-pessoa, o *aqui* ou *já* é sintonizado num horizonte de *Além*. Estou inserido num âmbito transcendental. Que *é* a dimensão do Todo. O imanente descobre-se no quadro do transcendente.

Apesar de afectados pelas deficiências do vivenciar e entender, nosso, temos (alguma) experiência – vivencial – deste desafio. E do anseio, transcendental, do *Mais* de compreensão – e *realização*. Sem isto, ninguém chegava a *alguém*. Julgo vá por aqui a chave que buscamos.

Vivemos *do* horizonte: transcendente. É da própria intuição de ‘horizonte’. Sem que seja possível de-terminá-lo, e objectivá-lo. Se o fosse, não era nem horizonte, nem da Transcendência. Temos (alguma) vivência deste rasgo, mas o fundo da realidade *não* o podemos tematizar: A realidade como tal, em si mesma, excede “pura e simplesmente” todo o alcance e toda a possibilidade do finito.

Sem este lastro ontológico da realidade ‘enquanto real’, seria tudo *inconsistente*. Dito de outro modo: A ‘*além(d)idade*’ é a dimensão do *Mais*. O Todo, o Sentido, a Força, a Estruturalidade ontológica, a Pessoalidade e a Morfogenia, a Originariedade e Finalidade Absoluta, a Respectividade-Abertura que é a Fonte-Ser, a Sua auto-contenção (*Zimzum*: 13.3), e o dinamismo e auto-diferenciação e pluralidade dos entes finitos – não são só palavras. Ou noções mentais. Até o espaço de não-ser só é por graça e Força do Ser: Real.

Pertencemos, com tudo o mais, à esfera do Real. Que nos integra na sua ‘respectividade’. Mesmo quando não o podemos exprimir. *Somos* graças à efectividade da realidade como tal – em nós e para lá de nós. Esta dimensão da *transidade*, o carácter de *além(d)idade*, mostra-se ainda mais relevante que a esfera da *cisidade*, ou ‘*alguém(d)idade*’. Dois neologismos fáceis (basta lembrar o significado de ‘*transalpino*’ e ‘*cisalpino*’): Preciso de vincar o ‘cunho de’ *transcendência* que nos é constitutivo – a nós e a todo o real.



O leitor/a tomará isto consoante a sua respectividade; eu tenho por muito significativa, e apelativa, a *In*-manência da *Trans*-cendência. O carácter próprio da Dinâmica do *Mais*. Sem a sua inerência, *não* há horizonte que responda à *carência* que nos constitui. Sem a *Morfogenia Radical*, as morfogenias contingentes não passavam de inconsistentes. Atribuir-lhes auto-valência plena era portanto impossível. Absurdo.

Haverá quem não o veja assim. Porém é acerca do *real* que tenho analisado. E não é de supor que me fique em exercícios de mero formalismo. Se valorizei a filosofia dialógica e reflecti a respeito do Tu Absoluto<sup>39</sup>, não ia bastar-me com qualquer abstractismo metafisicante. Por mais estruturado que o pintasse. Prezo muito a «filosofia nova» (L. Feuerbach, F. Ebner: 14.4): Não fica pelo conceptual. É outra atitude no pensar (*Denkform*) e viver. Que muita gente considere como “real” só o concreto corpóreo, é indício de pobreza cultural. E rotina epocal. Vem a propósito citar Etty Hillesum (no quadro que era o do seu existir):

«As minhas realidades são simplesmente diferentes daquelas que a maioria considera como tal, mas *também* o são» (C. p. 107: Primavera.1943). Sublinhado de origem. Etty sabia do que falava (13.3): Ao ‘*sim*’, do Ser, pertence irradiar o seu Dinamismo. Ainda mesmo num meio de ‘*não*’. E se o do Holocausto o foi! «A vida é bela e também recheada de sentido. Até na sua absurdez é rica em sentido» (D. p. 222: 4.Jul.1942). Etty deu prova serena<sup>40</sup> disso. Soube manter sensibilidade e disponibilidade para o humano. Hoje o homem precisa meditar *também* estas realidades. É um tempo que torna indispensável ajuizar das rotinas culturais e da insensibilidade globalizada – à luz do *campo da realidade*. Como real, e não como abstracção ou ilusão.

Tenho mostrado nos capítulos acima a efectiva presença desta *consistência* transcendental. O ‘sentido’ *não* é uma construção em termos teóricos. Espécie de hipótese que dá jeito admitir enquanto não se detecta, coisicamente, o objecto dela. Não. O texto em epígrafe é expressivo: Há *sentido* quando o *Viver* é assumido com integridade. Quem sabe acolher *tudo* na sua vida percebe que o Sentido confere *unidade*. O desafio maior do *Viver* é o desta linha de orientação. O *Telos*, a Bondade, é dom – mas requer sabedoria a corresponder-lhe. Não se trata pois só de noções formais<sup>41</sup>. Tive de me deter a respeito delas, para facilitar ao leitor/a as ferramentas intelectuais do discurso filosófico.

E foi assim que a reflexão sobre a realidade ‘como realidade’ nos descobriu a densidade mais funda em *todo* o real. A Fonte-Ser: como Intensidade-Sustentação graças à qual *tudo* é. A Força-Ser e Força-Sentido e –Validade que *Se* dá em *tudo*. Por ser assim, sei que ao mencionar a *Originariedade* não invoco um conceito (só) teórico. Estou a referir-me à *Realissimidade*. A ‘consistência ontológica’ do (que é) contingente *não* é auto-suficiente (6.2, 7.3). E é fácil de perceber: O ‘carácter de’ Perfeição pura *não* se fundamenta no menos-perfeito, mas na Qualidade per-feita – Plena – da Perfeição como tal (13.4).

Que a «inovação» radical, a nível do cosmos, começasse no corpóreo percebe-se. E que, a partir de modos rudimentares de adaptação, evoluísse para a inteligência e a consciência como as conhecemos (11.1). Não vejo aí problema. Mas isso *já supõe* ‘a perfeição’, a Inteligibilidade prévia: não a explica. A ‘perfeição como tal’ *não* é uma questão de primordialidade da matéria, quantitativa. Se o fosse, só por si!,



então a materialidade era de todo *ininteligível* (10.3). A qualidade a que se chama ‘espiritual’<sup>42</sup> pode ser compatível com o estatuto corporal. São incontáveis as expressões desta compatibilidade. Mas o que é propriamente *Espírito* excede a materialidade-sem-mais. Aliás se este dinamismo da criatividade ‘espiritual’ coincidissem, de todo, com a matéria – por que razão teimaria (neste planeta) em manifestar-se no homem<sup>43</sup>?

Se é grande o mistério da riqueza-ser que vai no corpóreo, incomparável há-de ser a que é própria do Espírito como tal. Estas páginas referem-na a cada passo. Através de modos de questionação que fundamentei. Tenho por isso de achar ligeira a postura do materialismo (14.1). Recusar âmbitos, inegáveis, de perfeição real, que a matéria como matéria *não* pode justificar, não é resposta. E é pretensão contraditória.

#### 14.4 Pessoaalidade e morfogenia

Porém a ‘perfeição como perfeição’ não é nossa. Cada homem, e cada ente contingente, *participa* de perfeição. Em algum grau: finito. Recebe *dela*, mas não é – nem pode ser – *sua*. É evidente que não. Fonte Originária o auto-*insuficiente*? O homem, Fonte absoluta de alguma coisa? Seja do que for. Impossível. Porém o que distingue o Espírito, é a capacidade de *abertura*. E de aceitação e doação a essa Fonte. Ora quem diz abertura diz *insatisfação*. E diz dinâmica *do* Transcendente. No finito, (só) alguma: Não é capaz da Plenitude.

No entanto, a dimensão-Espírito – como tal – transcende todo o *já*. A quem reparar, suscita espanto. Dá que pensar. Olhe-se a criatividade do *dar*. E da bondade: generosa. E a cultura, em acepção larga. A riqueza dos símbolos. Desde logo, os mitos ancestrais. E a elevação moral<sup>44</sup>. A densidade religiosa. E até o impulso (“criativo”) da maldade! Na derrapagem do espiritual. E não é só. Veja-se a inventividade das artes. Das técnicas. Das ciências. Na arte dos sons: Todo o leque de expressões em música<sup>45</sup>. Na arte das palavras. E das imagens. O atractivo da beleza! Na literatura. Popular ou erudita. Nas artes plásticas. Da pré-história aborígene, à arte vanguardista. Onde haja afã de ir mais longe pelo prisma do Espírito, a história cultural do homem é impressionante. Embora limitada sempre, e jamais concluída. O que diz mais da capacidade de transcender que da limitação do finito. O mais profundo e belo da Bondade, e do Amor, atitude *de Pessoa*, não se esgota. Pascal tem razão: *l’homme passe infiniment l’homme* (P. 434). Grande meditação a sua. Finitos que somos, é sempre um bálsamo a atenuar os nojos da hominidade. E é, também, um horizonte. Que os contrasta e acentua. O que aí vai de contrastes, que doem! Mistérios no meio da noite. Entre o escuro e a aurora.

E este é só um ângulo, curto. O do *espírito no* homem. O que acabo de lembrar tem a ver (mais) com ‘objectivações’ do espírito. Mas o que nelas efectivamente se mostra é o espírito-sujeito. Por aí, se há-de entrever o que será o Espírito *como Espírito*. Isto é: *Sujeito de si* como *Plenum*. Sem deficiências. Nem se pode fazer ideia. Teríamos de o viver. Impossível. A esta *Força* intrínseca, ousou chamar *Morfogenia* do Espiritual. Estruturalidade essencial que faz brotar e configura todo o dinamismo.

O conceito de *Pessoa*, como a tradição cultural da era cristã o foi apurando, tenta aludir a esta Riqueza *activa*. “Tenta”: mas *não* é possível definir a identidade ‘Eu sou’. Quem a vive

*não* é capaz de a objectivar. Nem isto é só *ad intra*. E nunca estará terminada. “Sozinho”, o homem não conta. E nunca chegaria ao Humano. A realidade viva e integral de *Eu*, ‘sujeito’ por-inteiro, não é redutível a um conceito filosófico ou jurídico<sup>46</sup>. Muito mais que esquema pragmático, vive do Horizonte da Perfeição.

O Ideal do Homem Perfeito é ontológico. O que, sempre, nos excede. Mas acredito nos seja dada alguma aproximação a esse Ideal. A cada qual, na sua condição e capacidade. Alcançá-lo cada um por si, *não* é possível a ninguém<sup>47</sup>. O Dom, por sê-lo, é relação *peçoal*. Entender a *Dádiva* ao modo de coisificações categoriais é cair no *banal*<sup>48</sup>.

Ferdinand Ebner (1882-1931) recusa olhar a pessoa como “substância”. Ou “objecto”. Como, depois, Zubiri. «A Existência do eu não pode nunca ser dita, sem contradição, em 3ª pessoa» (Ebner, cit. *UVM* 313). Pessoa é a concreção do Espírito – a auto-exercer-se como sujeito de si, e do seu decidir e agir. Um paradigma realmente novo, o terceiro, em toda a história da filosofia: 26 séculos! Eis a grande aportação da filosofia dialógica. Ebner é o pioneiro dela.

Que a práxis dominante na sociedade, na cultura, economia, política, etc. persista em *não* o ver, pode servir de critério para avaliar a *des-humanidade* da nossa civilização. Apostada em globalizar por baixo. No estudo sobre Ebner e em todo o volume ora citado, digo bastante mais sobre isto. A objectivação do ‘eu’ faz dele eu-palavra. Ou eu-coisa. Esvaziado, ou a esvaziar... Eu-explorado. Nisto se tem andado, a coberto(?) de pregões de humanismo. Honra seja aos grandes profetas do *humano*. Que dizem, e fazem. Uns mais atentos à motivação religiosa, outros à inquietação civil. Vêem a deficiência, e notam a falha que afecta a hominidade. O problema são os que nem dão pela deficiência nem pelas estruturas, incluídas as ideologias, que potenciam a falha em função do proveito. «Se a luz em ti são trevas, como elas hão-de ser escuras!» (Mat. 6, 23).

Mas nem assim, apesar da frontalidade de Jesus, se foi lá. O individualismo e o capitalismo cresceram entre “cristãos”. É outro mistério. E mais espinhoso: A complexidade hominino-social fica longe do *humano*.

«A pessoa do homem, o Eu no seu ser-dado-a-si, não Existe senão na relação ao Tu» (Ebner, cit. *UVM* 333). É este o *côgito* de F. Ebner: A pessoa é, graças à dimensão do Espírito. O resto, ou é filosofia “abstracta” ou ideologia interessada. «O eu monológico», sem o Tu, não é *Eu*. (Id.: *UVM* 351). A filosofia *nova*, não é «a verdade de um pensamento» que a faz. Porque a *ideia* de pessoa não é a *pessoa*. «A ideia nunca tem condições de ser a ligação entre o Eu e o Tu, entre Pessoa e Pessoa» (Id. *UVM* 366).

O *homo faber* dos nossos dias, o *sapiens*, o *con-sapiens*, e o *homo ethicus* – se chega a *si*, é pela *relação* dialógica, *peçoal*. E a ‘relação’, se o pode ser, é pela *relacionabilidade*. A principalidade deve-se ao dinamismo do Ser; mas não se entenda a respectividade como ‘ideia’ Ou como estrutura còsica. A perfeição afirma-se como respectividade inter-pessoal. A brotar *de dentro*<sup>49</sup>. Na tensão *para o Tu*. Dito de outro modo: A Pessoaalização é *morfogénese, dialógica*. A estrutura metafísica da pessoa-homem é *de Tu para eu*. O carácter de *Pessoa* revela-se na «respectividade» ontológica. Capacidade e disponibilidade para o *Encontro*. É claro que Ebner não usa a linguagem de Zubiri. Mas, na sua intuição, está o essencial. A abordagem que faço explicita a reflexão ebneriana.

Sem a dimensão dialógica, não há sociedade que possa elevar-se do homínico ao *humano*. «A doença do espírito do homem tem como raiz a [sua] falta do Tu (*Dulosigkeit*)» (Ebner, cit. *UVM* 362). O dilema, a nível do homem, passa por aqui.

As ideologias e políticas economicistas *não podem* bastar para conduzir ao humano. A *impessoalidade* e a *indiferença*, e a exploração dos “outros/as”, são o descrédito de todos. Mas a *crédito* de estruturas do quotidiano individual e social e do anti-humanismo institucionalizado nelas e “globalizado” na civilização actual. Pela acção das (tantas) “tribos” que abusam dos mais débeis. De modo mais subtil ou mais cru, e asqueroso, e obsceno<sup>50</sup>. Nem se faz ideia do que se passa no real concreto. Supor que é possível promover a cultura, o progresso civilizacional, a grandeza dos povos e a sua projecção histórica, sem atender a *isto* – tem sido um equívoco imenso. E um erro perverso e fatal. Até onde nos deixaremos iludir?

Estamos num nível prévio à carência psicológica e à referência moral. Foi pela análise ontológica que o dinamismo-*ser*, a *personalidade* e o carácter dialógico mostraram coincidir com o próprio núcleo da *morfogenia*. No sentido mais denso, a ‘propriedade de Eu’ é esta *Nascente* a brotar *de dentro*. A *Respectividade* do *Ser* é muito mais exigente que os códigos morais em uso. É *radical*. E a partir daí – da *morfogenia* de Pessoa – se definirá então o imperativo ético<sup>51</sup>. E a *realização* de cada qual *com* os outros. Em comum-união. A *perfeição-ser* da metafísica dialógica não é comparável com a *perfeição-ser* das coisas.

A estruturalidade ontológica é um poder *de ser*. A criação do(s) cosmos está em curso. E a evolução biológica. E, devo admitir, a *Pessoalização*. Aquelas, envolvem factores *impessoais*; a 3ª, factores *pessoáveis*. A *Pessoalização* acontece se os homens a promovermos. A nossa *morfogenia* é um ‘*podermos*’ ser. É claro que, ontologicamente, não podia ser um automatismo bio-social. Ignorar a *Transcendência* é recusar o humano.

Mas a nível concreto é tudo muito mais complexo do que qualquer formulação pode exprimir. Se não houver massa crítica com horizonte para pensar, capacidade para olhar em profundidade e criar mentalidade e opinião pública para agir com peso social – *pessoalizante* e *com-pessoalizante* – não vai. Por mais teorias e discursos e normas legais que se proponham. É visível que os desafios do humanismo contam ainda demasiado pouco na cultura-orientação da sociedade<sup>52</sup>. Vai havendo mais sensibilidade e participação. Mas a nível individual e social, privado e público, falta *realizá-lo*. Fazer do homem, e da organização da sociedade, primariamente uma função de “meio” material – continua a ser a atmosfera corrente. E nem sempre *soft*. A exploração do “outro” é tão anti-humana no escravagismo antigo como na ideologia hoje dominante<sup>53</sup>.

A *transcendência* da pessoa-homem, tal como a sua *inteligibilidade*, é *impensável* sem a *Dádiva* da *Transcendência* como tal. ‘*Dádiva*’, segundo a nossa capacidade e disponibilidade. Dizendo de outro modo: É a *Transcendência* que *realiza* a *personalidade* das pessoas finitas. Na sua pequenez, a relativa *perfeição* do homem como pessoa é *tensão para* o Tu Absoluto (13.4). E porque a *perfeição-pessoa* no homem mostra ser *morfogenia*, percebe-se que a *Densidade* da Pessoa Absoluta é a *Morfogenia*. Realíssima. A *Plenitude* e a *Identidade* da *Inteligibilidade* e *Auto-consistência*. E da *Autoposse* e *Autodoação*. A *Bondade* e a *Beleza* (11.2), e o *Amor* – em Pessoa.

Julgo pertinente aplicar aqui o designativo de “campo morfogenético”. Porém do tópico de Sheldrake só retenho o nome e o desafio inspirador. Tal como já tive que depurar a (sua) noção de “forma”. Também aqui, o conceito é metafísico. Entendo que à Auto-Identidade que o é por Si Mesma cabe chamar *Campo Morfogenético* em Pessoa. Ser-Agir. Antes de mais, *ad intra*. A Pessoa Absoluta, a Ser-Se. Realissimamente. E o ‘Campo’, é a Plenitude de Si mesma. Abissal Densidade, Auto-Suficiência de Ser. Não só *realiza* em Si toda a perfeição que possa caber na (noção de) ‘realidade enquanto realidade’ mas transcende-a em absoluto. Tenho referido esta *Plenitude* como Autoconsistência, dinâmica<sup>54</sup>. E cabe chamar-lhe *Campo Morfogenético* também *ad extra*. Isto é: Toda a Amplitude e Dinâmica Infinita da *Ontogenia*, Respektividade, Dimensão-Espírito, Autoadoação que é a Sua.

Quando trouxe à colação (6.3) os “campos morfogenéticos” (hipotizados por Sheldrake, em sede física) e decidi repensar a ideia, ainda não se entrevia este alcance; e nem dava para o explicar logo. Foi longa a peregrinação? Do alto deste monte, a perspectiva vale a pena. Os homens, e todas as criaturas, somos sustentados e desafiados por uma *Dinâmica* de Tudo<sup>55</sup>. Sem que este *Tudo* (no seu todo) seja redutível a uma construção ‘apenas formal’. Ou a uma planura sem dimensão espiritual-pessoal. Já superámos isso.

À luz disto, julgo legítimo admitir que a realidade como tal é constituída por um *dinamismo campal*. Na significação *morfogenética*, profunda, que temos considerado. Digo ‘Campo’ como Densidade (de Dinamismo) Interior; não como efeito derivado. Força Criadora que tudo sustenta e conjuga. *Campo Unificante* – do Ser, do Sentido Último, da Finalidade. Dá *ser*, e deixa ser. Não elide nem absorve a capacidade de nenhum ente, antes promove cada um a ser si mesmo: Fomenta a identidade de cada qual: segundo a sua finitude. Desta articulação do ‘mais’ e do ‘menos’, os homens entendemos demasiado pouco.

Mas, posto que a Inteligibilidade requer a validade do Sentido Último, os vários ‘campos’ têm de ser conjugáveis. E segundo amplitudes de inserção ultimamente (co-)ordenadas. A ‘respektividade’ mostra-se efectiva. Não é um termo vazio, ou só uma hipótese. Para a *consistência do Sentido* ser auto-sustentável, tem de haver lugar *para tudo* no Horizonte, Pleno, do Amor-Pessoa. Lugar até para as negatividades que a criação, e a evolução do cosmos, e a existência dos homens e da sociedade e da história comporta. Mas como? A pergunta tem pontuado o texto. E quem dos finitos poderia saber realmente?

Não é falsa modéstia dizer que não sei. Como pessoa, vou sendo uma realidade. Penso, interrogo, anseio, reajo. E tento entrever respostas: a continuar a procura. Como as que tenho vindo a estabelecer – pelo método da dedução transcendental – a partir da inteligibilidade que nos é possível reconhecer. Mas não sou a (regra da) inteligibilidade. Não sou *a* realidade. E *a* auto-identidade. A auto-posse. Nem de minúscula. Nada de contingente pode ser a resposta.

Para o caso de alguém supor que estou a especular, acrescento: Entre *rejeitar* todo o sentido, todo mesmo!, e aceitar uma ‘solução’ que *transcende* todo o nível do contingente (que não só este mundo), opto pela segunda. Apesar do que envolve de *incompreensível* para nós, não é sinónimo de absurdo (= contraditório). Há demasiadas evidências de inteligibilidade na criação: A possibilidade de esta ser olhada como

“inteiramente absurda” não é inteligente. Reconhecê-lo não é especular: é assumir *a questão do real*. É aceitar a inteligibilidade por vir – *a crédito* da inteligibilidade presente.

Nesta aceção, cabe dizer que se trata de ‘acreditar’. O cientista, o engenheiro, toda a gente credita à conta da constância da natureza as soluções que propõe. Sabendo que a *phüsis* se rege por leis probabilísticas. Assim também no que digo: Porque a Fonte de Ser e de Sentido do criado (quer que se Lhe chame Deus ou outro nome) *não* é demonstrável nem à maneira de um teorema lógico nem de uma conclusão empírica – acredito de fé filosófica, e fé teológica, na Inteligibilidade do *Plenum*. Mas o que é em Si mesma e o Mistério da Sua Morfogenia, Realíssima, não sabemos. Deixo para o capítulo final a perspectiva que posso propor.

## Notas

<sup>1</sup> O empirismo releva de um reducionismo não fundamentado. Há posicionamentos que, por excesso de alergia à metafísica, se anulam a si mesmos. Seja no caso do cientismo, seja no do empirismo.

<sup>2</sup> Gödel demonstra que nem mesmo um sistema “simples”, se apenas formal, pode admitir consistência auto-sustentável (6.2).

<sup>3</sup> O contexto explicita a aceção do termo. Cfr. o meu estudo *Da Verdade como via dialógica*, in “Estudos Teológicos”, 13 (2009), p. 157 = *UVM*, pp. 221 s.

<sup>4</sup> Mal fora que um certo conceito ficasse definitivamente estancado, só por alguém lhe ter usado o nome: em vaga aceção seminal. Ninguém poderia mais falar de ‘átomos’ senão Leucipo. De ‘ideias’ senão Platão. Dos graves ou do pêndulo a não ser Galileu. Nem Foucault. Ou de gravitação a não ser Newton. Nem Einstein! Ou de magnetismo senão algum grego antigo, desconhecido. Nem Maxwell! De lâmpada eléctrica senão Edison. De ‘quântos’ de energia senão Planck. Etc..

<sup>5</sup> Sustentar que um campo é, *sem mais!*, o efeito da acção de forças estruturais de que (só ulteriormente) resultam as “formas”, é uma (re-)petição de princípio. Deixa a questão sem resposta.

<sup>6</sup> “Matéria prima”, não (obviamente) na aceção vulgar, e nem no significado do hilemorfismo escolástico.

<sup>7</sup> Ninguém entenda “começo”!

<sup>8</sup> É uma expressão de Zubiri. Para dizer: Na sua qualidade de “tal”, e não outra distinta. Veja-se que não é sinónimo de “como tal” (= enquanto tal).

<sup>9</sup> Não uma conjunção de condições factuais, que viessem a convergir, mais ou menos aleatoriamente.

<sup>10</sup> Não as componentes físicas de uma coisa corpórea: estruturas, no dizer vulgar.

<sup>11</sup> É uma outra aplicação da noção de *forma*. E também nela repercute o significado básico que lembrei acima. A locução não designa “maneiras de pensar”, mas a orientação dinâmica do pensamento activo. A sintonia de Platão difere da de Aristóteles; e ambas, da de Zubiri; e a de Descartes, da de Pascal; a de Kant, da de Hegel; etc..

<sup>12</sup> Aludi a eles com frequência em *UVM*.

<sup>13</sup> A não confundir com o campo perceptivo do sujeito. Acedemos à realidade mediante a consciência, mas não é legítimo identificar sem mais os dois termos como se valessem só enquanto representação da consciência.

<sup>14</sup> «Umás coisas estão entre outras só porque todas e cada uma delas estão no campo». Cp. cap. 9, nota 41. Retomo desta nota as citações a seguir.

<sup>15</sup> A não confundir, segundo Zubiri, com a ‘relação’ (cp. cap. 9, nota 42): A relação supõe correlatos, não os faz. Não vou demorar-me nisto, mas julgo que o dito se aplica à ‘relação predicamental’ (ou acidental), e não à ‘relação transcendental’ ou constitutiva. É a esta que se refere o texto.

<sup>16</sup> Há pré-juízos acerca da filosofia que se mostram realmente incompreensíveis.

<sup>17</sup> A destacar a compreensão do homem, no seu mundo. Mundo cósmico. Em saudável reacção aos “angelismos” platonistas e aos idealismos des-incarnados que têm onerado a história da filosofia. E das ideias em geral. E da teologia.

<sup>18</sup> Entrei por aí, nos primeiros capítulos, para situar a problemática; depois, passámos a interrogar a realidade enquanto realidade.

<sup>19</sup> Já se viu que não lhe chamo assim à conta de uma palavra soante: fundamentei os passos que demos.

<sup>20</sup> Seja ou não reconhecido como tal.

<sup>21</sup> Não sei de outra filosofia que até hoje conseguisse melhor, ou aproximado. Em geral, não olham o problema.

<sup>22</sup> Jean-Paul SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, vers. port., Lisboa, Presença, 3.ª s. a., pp. 217 s.

<sup>23</sup> Vai-se ‘falando’ (um pouco) da bio-diversidade. É um primeiro passo. Leve. Se e quando e onde for o caso.

<sup>24</sup> Para o balbuciaros (em português ou alemão), não é preciso folhear autores. Basta descobri-lo por si, e em si. Já Platão e Aristóteles diziam o mesmo. «Maravilhar-se (*thaumázsein*): Isto que tu experimentas é o próprio da filosofia» PLATÃO, *Teeteto*, 155d.

<sup>25</sup> Como é o caso na quase totalidade dos agentes físicos, na genética e nas conseqüências dela – da parte do homem e da sociedade – em relação ao ambiente, à história, ao próprio futuro da humanidade. E em toda a criatividade.

<sup>26</sup> O que é comum é o oposto: uma atenção exploradora e egoísta. Esbanjadora.

<sup>27</sup> A vida está cheia de situações destas. Outros, muitos, iludem a carência de *ser* com a ambição de *ter*. Ou de *parecer*. São saídas(?) bem conhecidas.

<sup>28</sup> Da escolástica aos racionalistas, do *côgito* de Descartes, Espinosa, a Leibniz, Fichte e Hegel e ao *côgito* husserliano, foi-se perdendo a lição de Sócrates. E foi uma perda real.

<sup>29</sup> As cosmogonias mesopotâmicas e bíblicas foram testemunho de um tempo. As mitologias que legaram são de respeitar, e admirar. Mas há que saber interpretar e traduzir as suas leituras. Sem isto, fica uma deturpação. Quem ia hoje tomar à letra a mitologia da *Iliada*, da *Eneida*, dos *Lusiadas*?

<sup>30</sup> Não é uma pergunta gratuita. Imanência é a con-sistência em si. Mostra-se inegável. O que tenho de contestar é uma imanência (que fosse) à margem da transcendência. Imanência nua seria a da matéria sem mais. Opaca. Tenho pois de achar muito infelizes formulações de Zubiri como estas: «A causação e a determinação aplicam-se de uma maneira estrita e formal a este sistema de respectividade que constitui o mundo e o cosmos». Cito-o pelo contraste. E continua logo: «Este sistema é o único que é substantivo, o único sistema que está dotado precisamente de causalidade» (*sic*) (EDR 91). Uma asserção vincada. Se Zubiri refere a causação só a nível *cósmico*, posso aceitar (a frase). Causação, no sentido vulgar. Física. Mas estará com isso também a afirmar a respectividade, e o horizonte transcendental, e a inteligibilidade, e a realidade enquanto-realidade – só no âmbito intra-cósmico? Não era compatível com a filosofia de Zubiri. Tem de haver também a imanência ontológica: Presença-Acção da Inteligibilidade: Transcendência.

<sup>31</sup> Pressão da ‘carência’, imanente, porque presença da Transcendência. Um mesmo dinamismo, o do *ser*, em dois movimentos convergentes. Um atraí, o outro é atraído. Não se fala de física, mas de ontologia.

<sup>32</sup> De contrário não seria conhecida. E nem mesmo conhecível.

<sup>33</sup> Aprecio que António Damásio, com base na sua investigação sobre o cérebro, mostre que o lugar fisiológico da consciência, o nível “nuclear” dela, é o córtex cerebral. O qual radica numa estrutura fisiológica muito mais antiga em termos de evolução: o tronco cerebral. É assim que distingue entre o «eu nuclear» ou de primeiro nível e o «eu autobiográfico». Já falava disto em *O erro de Descartes*, e por aí continua em *O livro da consciência*. É meritório que Damásio critique, e ultrapasse, «a velha ideia do dualismo cartesiano». E, acrescento, outros dualismos. Como os que, devedores a Platão e a Mani, persistem ainda em versões correntes do cristianismo. Nem toda a gente nota que nos livros pré-helenistas da Bíblia se afirma a unidade do homem (cfr. *O brotar da Criação* [BC], 373-384). *Nenhum* dualismo é apto para exprimir a vivência unitária da experiência de homem acerca de si mesmo. Quanto a isto Damásio tem razão. Temos de aprender com quem sabe, no campo da sua especialidade. A coisificação do “espírito” e a do “corpo”, como autónomos e contrapostos, foi um desastre na história da cultura. O que julgo terá faltado a Damásio (embora não se confine na sua área de estudo) é o reconhecimento da estrutura-consciência, no homem – como dimensão transcendental e lugar da transcendência. Que tenho mostrado e analisado ao longo do texto. A compreensão que apresento não integra a forma-de-pensar do cientista; porém não tem por que ser incompatível com a radicação bio-evolutiva da consciência, que ele põe em relevo. Mas não se reduz a ela. O que digo no texto evidencia isto, e qualquer leitor/a atento o pode reflectir por si.

<sup>34</sup> Zubiri não nega a causalidade. Mas contesta que o enunciado do nexo causa-efeito se confine só ao nível de caso a caso. No contexto, discute-se o entendimento tradicional do ‘princípio de causalidade’ – «ao qual se quer [na escolástica] dirigir o qualificativo de absoluto» (EDR 93).

<sup>35</sup> Modos de dizer, da herança aristotélica, que Zubiri já repudiou.

<sup>36</sup> Talvez: Se não sei o que é a ‘vinculação causal’, também não sei que é que pode ser chamado “efeito”.

<sup>37</sup> Não basta que Zubiri se refira ao homem como «inteligência senciente» (10. nota 16). Se é válido o que aduzi no texto, então a “percepção-inteligente” depende da ‘função transcendental’, e não ao invés. Sobre isto, sou mais reticente do que Zubiri. Mas só o lembro tangencialmente. Não vou alongar-me nessa linha.

<sup>38</sup> Digo “percepção” (cp. nota anterior), e é da experiência comum: sensorial-intelectiva. Mas esta, vimos, *não* se estende sequer ao âmbito da microfísica. Quanto mais a níveis supra-empíricos. Aristóteles, e os medievais, e os modernos, ajuizaram à base de conhecimentos mais limitados. E os vindouros também o dirão de nós.

<sup>39</sup> Cfr. volumes precedentes (BC, *PJOB*, *DQN* e *UVM*).

<sup>40</sup> Não há nela *pathos* de alienação ou cegueira de fundamentalismo ou fanatismo – como hoje é frequente.

<sup>41</sup> Não venho aqui por um exercício intelectual. O panlogismo racionalista não ajudou ninguém (8.2).

<sup>42</sup> Formulação tão ampla, não é do meu agrado; mas não devo correr a tudo o que aflora no tema: E tenho de olhar ao volume do livro. Como sei das obras anteriores, não é difícil começar, e prosseguir. O difícil é travar. O esforço de concisão custa. No trabalho de escrever, não luto só pelo *ainda-não* formulado. Também luto com o *já*. Se conseguir dizer o que quero numa dúzia de palavras, tento dispensar as que forem a mais. Há leitores que apreciam, e outros que preferiam mais explicitação. Penso nuns e noutros. Sem poder assegurar a solução perfeita.

<sup>43</sup> Antony Flew (1923-2010) foi um professor ateuista, militante, de renome internacional. A sua reflexão levou-o a rever essa posição. Aos 81 anos. E teve a seriedade intelectual de divulgar as razões da sua viragem. No livro *Deus (não) existe* [grafia do cabeçalho], Lisboa, Alétheia, 2010, pp. 72 ss, conta o seu ponto de inflexão. Durante um painel em que interveio, na N. Y. University, deparou-se com este problema: O que sabemos «sobre o ADN mostra, em virtude da complexidade quase inacreditável das combinações necessárias para produzir (vida) [cp. meu cap. 2 nota 36], que uma inteligência teve de estar envolvida [...]». E lembra uma experiência feita no *British National Council of Arts*. Numa jaula de 6 macacos foi colocado durante um mês um computador. Resultado: «50 páginas impressas, mas nem uma só palavra». Fossem elas as de uma única letra: ‘a’ ou ‘I’ (inglês). A probabilidade de sair alguma destas, seria 1/27000: Gerald Schroeder, matemático israelense, participante no painel, fez as contas. Deram a isto o nome de “teorema dos macacos”. Para um dado soneto de Shakespeare (de 488 letras), a probabilidade seria de 10<sup>-690</sup>. Compare-se este número com o número de prótons, electrões e neutrões do nosso cosmos todo: “só” uns 10<sup>80</sup>. Não há partículas físicas [e nem tempo] «que cheguem para tomar nota das tentativas». É só um exemplo, e restrito. A nossa abordagem vai mais fundo: interroga a condição da própria inteligibilidade.

<sup>44</sup> Também a moral é cultura. Do espírito. E a falta dela, incultura. E sub-rasgo. Há quem não dê por isso.

<sup>45</sup> A do povo, e a dos estudiosos. Quando lhe sabem cultivar a qualidade e a autenticidade. Isto vale aliás para todas as artes. O experimentalismo pode relevar da curiosidade e das técnicas. Mas não é isso, sem mais, que faz a arte.

<sup>46</sup> Ou sequer a um desses nomes de uso abstracto, expressão semi-vazia de procedimentos impessoalizantes.

<sup>47</sup> Isto de ‘Ideal’, ou se funda na Transcendência (maiúscula!) ou fica em concepções insustentadas.

<sup>48</sup> É uma deturpação vulgar. Em geral os crentes empenham-se mais em pedir “coisas” que em atender à *Dádiva*. E à Pessoa Absoluta que nela Se dá. E os não-crentes também. Não faltam expressões disso.

<sup>49</sup> ‘Pessoa’ não é o mesmo que “indivíduo”. Por mais que o uso confunda os dois termos, estão muito longe de ser sinónimos. Indivíduo, é qualquer ente singular: indiviso. A pessoalidade é o ‘carácter’ onto-dinâmico do espírito.

<sup>50</sup> «Há hoje no mundo mais escravos do que em qualquer outro período da história. Estima-se que 27 milhões de pessoas vivam cativas e que 800 mil sejam traficadas [“carne branca”...] todos os anos». Margarida Mota (“Expresso”, 21.1.2011), a entrevistar Aaron Cohen (n. 1965). Como se as traficadas fossem *nada* (e só mudassem de “poiso”), e os/as que aproveitam, gente de mãos limpas! Cohen, um infatigável libertador («caçador») de escravos/as, não fala de cor. A sua acção no terreno (Sudão, Iraq, Camboja, América Latina, etc.) é uma denúncia directa do que vai nesses submundos. Cfr. Aaron COHEN, *Slave Hunter. One Man’s Global Quest to Free Victims of Human Trafficking*, N. Y., Simon Spotlight Entertainment, 2009. Ainda bem que há no mundo lutadores como ele.

<sup>51</sup> É natural que as interpretações vulgares da “moral” andem carecidas de reflexão em profundidade. Que, para os crentes, passa inclusivamente por reaprenderem a ler a Bíblia. Afloréi alguma reflexão nesta linha em *DQN*. Quantas normas e imposições (chocantes umas, mais ideológicas outras) são atribuídas a Deus sem mais. Como se a Vontade de Deus fosse ‘categorial’. O que digo no texto conota uma chave de leitura a requerer atenção.

<sup>52</sup> Distingo entre a validade da reflexão e a ilusão de “florilégios” de uso externo (e maquiavelismo q. b.).

<sup>53</sup> E tão materialista no capitalismo ou no marxismo como no globalismo post-moderno. Mas é muito mais geral: Quem discorda do chefe, está “feito”.

<sup>54</sup> Não como auto-causação. Nem Descartes nem outros racionalistas viram que esse nome é contraditório já nos termos: Se um ente fosse “causa de si mesmo”, tinha de ser (como causa) *antes* de ser (como efeito). Um tal nome não passa de pseudo-conceito. A aporia só mostra a incapacidade dos finitos para conhecerem o Absoluto em Si Próprio.

<sup>55</sup> Mas não se pode saber a que distância da realidade ficam as “interpretações”, e as teorias. Os físicos têm procurado uma “teoria de tudo”. Einstein bem o tentou, e muitos depois dele (7.4). É indispensável que os meta-físicos interroguem com empenho não menor.



## CAPÍTULO 15 A DINÂMICA DE TUDO

«É Nele que vivemos:  
Nele nos movemos e somos.»

Paulo de Tarso

O título anuncia diferenças em relação a capítulos anteriores, que mencionam ‘o Todo’. Prestes a finalizar o percurso, importa que a conclusão seja tão precisa quanto possível. À primeira vista parece que ‘todo’ ou ‘tudo’ se equivalem. Em sede coloquial, o termo ‘tudo’ pode ser a variante neutra de ‘todo/a’. Em línguas como o latim, grego, alemão e outras, o neutro é corrente; na nossa, é muito raro. Dizer “todas essas coisas” ou “tudo isso”, dá no mesmo: o neutro seria apenas uma categoria mais abarcante que os outros géneros gramaticais. Mas o pensar é mais subtil. À intenção significativa importa distinguir o “todos” quantitativo, ou o “todo” extensivo, do “tudo” qualitativo e intensivo. Não basta olhar à quantificação do real. Não foi para cair em confusões dessas que temos dado atenção à seriedade do *ser*.

É também de atender à enorme diferença que vai no uso ou não do artigo definido. É certo que escrevi muitas vezes ‘o Todo’. Não era viável debater em cada caso o artigo que o jeito da língua pedia e a precisão filosófica impedia<sup>1</sup>. Devo explicá-lo agora, na perspectiva final. A nenhum finito é possível dizer pela positiva *o Todo*. Não dispomos deste conceito, ou de outro mais universal. *Não* podendo conhecer o Todo ‘como todo’, não temos modo de o determinar. Mas vê-se que a pretensão assoma no uso do artigo<sup>2</sup>. Em conjuntos tomados da experiência quantitativa, é um dizer vulgar. Mas são “todos” parcelares. Fora destes casos, directos, a “determinação” que vai no artigo é abuso de competência, e de linguagem. Seja em que área for, é o homem a supor-se capaz de a objectivar. Sem ver como é imperfeito e limitado o nosso conhecer. Ora, sendo caso de a questão se referir ao Todo, a mera hipótese disso já indicia o conhecente, finito, como se estivesse acima do ‘Todo’. E de Tudo. Tão desmedida pretensão, só pode ser irracional<sup>3</sup>.

Com dizer ‘Dinâmica *de* Tudo’, sem artigo, evocamos (também) a indispensável modéstia socrática. Esse ‘Tudo’, por sê-lo, *não* pode ser tomado em termos de objectivação<sup>4</sup> (14.1). Não é pela via dos conteúdos que se vai à Dinâmica *de* Tudo. A nossa análise não podia ir por aí. Atendemos a (algumas) vertentes, conteúdoicas. Mas para ponderar sobre os requisitos da



compreensão filosófica. Que outra via resta a quem, tal como o homem, não é competente para entender o fundo do Mistério do (seu) ser e agir? E como poderia de outro modo saber do Fundo sem-fundo (*Ab-grund*: Jacob Böhme; 1575-1624) do Mistério-Tudo?

Aludi por vezes à perspectiva *de* ‘Tudo’. Como vimos, não é possível alcançá-la, nem prescindir dela. A Perspectiva Última é um horizonte transcendental – necessário como ‘condição’ – mas *não* é objecto do conhecer finito. E se cabe dizer ‘última’, *não* pode ser em acepção quantitativa, ou de um porvir temporal acumulativo. A consciência intelectual não se restringe a modos categoriais<sup>5</sup> de ver. Sem o horizonte, con-vivido, de Ser, não há horizonte (intelectivo) particular (12.3). O conjunto dos entes particulares nunca estará dado todo, em definitivo. Não pode portanto constituir referência efectiva<sup>6</sup>. A pertinência da metafísica ‘pela negativa’ não sofre dúvida (12.4; 14.2).

Ou seria ‘o Tudo’ quiçá uma perspectiva qualitativa, de cunho *formal*? Também não pode<sup>7</sup>. A análise que fizemos do ‘carácter formal’ foi um bom instrumento de pesquisa no nosso percurso. Mas não é um critério exclusivo, nem bastante: O homem, ou outra criatura inteligente, só pode aceder a algum conceito formal – porque *já é*. E *é*, como dotado de capacidade ‘respectiva’ e intelectual. Vimos que a respectividade e a actividade se revelam como expressão da perfeição-ser: Cada ente *é* na força de si – porque *é* na Respectividade e Finalidade de *toda* a ordem do Ser (14.1). O movimento da espiral deve-se à Dinâmica do Foco. O que põe em evidência a realidade e inteligibilidade e relacionabilidade de tudo isto (14.2). Mas não o podemos saber só por dedução transcendental *conceptual*. Sabemos, porque está *dado*. E se está dado – é graças à Força que É e DÁ, no fundo, ‘Ser e Sentido’. Ou seja: Que *é* *Auto-subsistente*. Por *Intensidade Sua*. Não Se deixa reduzir a uma construção conceptual.

A inteligibilidade formal que se requer – e mais na perspectiva em apreço, a de ‘Tudo!’ – conota ‘referências’ que supõem o *já dado* e a *dar-se*. Claro: O que *é* ‘quanto a nós’, *não* brota do *vazio*. Se fosse tão-só isso, não tinha sustentação capaz. Se nada mais houvesse a não ser a condição contingente, não chegaria a haver *nada*. Quer dizer: Nenhum sujeito contingente pode subsistir só com a contingência. Qualquer referência que se lhe faça envolve esta *intensionalidade*. Implica a tensão *de* (= para) uma Plenitude – *Capaz* de ser ultimamente *ex se* (de si). Isto *é*: Que *seja* Autonomia Ontológica a *Se*: por Si.

Não *é* o ‘puramente formal’ que pode constituir a Auto-Suficiência de fundo: como Sua, *quoad se*. Na consistência de ‘enquanto *por si*’<sup>8</sup>. Se a Fonte Última de Inteligibilidade fosse puramente formal, não seria sequer fonte, inteligível. Apelar a recorrências de circuito-fechado *é* ficar no *vazio*. Não *é* metafísica viável. E nem a nível empírico faz sentido. *Não* basta um “tudo” impessoal. *É* imprescindível *seja* *Pessoal*.

### 15.1 A insuficiência confessa um além

Kant admite como válida a (regra da) inteligibilidade universal. Porém *não* se interrogou sobre as condições de possibilidade dela. Foi uma falha. E Heidegger, embora depare amiúde com ‘pistas de transcendência’, não dá atenção à *Transcendência* de que são sinal. Enaltece a transcendência do *Ser*, mas limita-se a confiná-la na

imanência do intra-mundano: Na do homem como sujeito de si. Como se fora possível dar razão da transcendência do *Ser* tão-só a este nível. São muitas faltas.

É óbvio que temos de reconhecer o alicerce implícito em Kant, e silenciado em Heid.. E não por sabermos o que é a ‘inteligibilidade ela mesma’, mas porque se trata de uma condição imprescindível (transcendental!) de compreensão. O problema de Heid. está em deixar a resposta a um nível que não é suficiente. Por mais post-kantiano que seja (hoje não há modo de não o ser), não é possível concordar com Heidegger quando atribui ao existente<sup>9</sup> a Fonte do sentido. E se for a fonte de algum sentido, isso não é o mesmo que ser a garantia da Inteligibilidade *quoad se*<sup>10</sup>. E a chave *tout court* do real (11.4).

Se é mesmo do ‘Sentido do Ser’ que se trata, a chave tem de sê-lo de maneira *Última*. Por importante que seja ‘o sentido do ser’ *para* o ‘existente’, não pode ignorar-se que tem de haver Ser e Sentido *além* destes ‘existentes’. Vimos (11.2 ss) que a dinâmica *dos* contingentes, porque distinta da razão de ‘enquanto realidade’, *não pode* ser a Fonte Última do real. E *a fortiori* – de ‘contingente’ que é – o *Dasein* não pode ser a razão do Ser e da Dinâmica *de Tudo*. É que este *Tudo*, quanto à Validade do seu Ser e Agir, *não é* nem pode reduzir-se ao contingente. A Sua Auto-Suficiência é de Plenitude Absoluta (15.0). O que seja possível dizer a Seu respeito, é (alguma) alusão à Realissimidade.

E o que a nós seja “dizível” (se o for!) acerca da Absolutidade, só o é no quadro da contingência, finitude, imperfeição, e corporalidade que é a nossa. Base inadequada por demais para se ter a veleidade de absolutizar seja que afirmação for a Seu respeito. Para o sabermos basta atender ao desafio das questões, e à pertinência delas<sup>11</sup>. Mas *não é* possível sabermos (o que é) a Realidade de Si e por Si. Tem pois de se estranhar a pressa com que Heid. afasta as questões implicadas nas pistas da Transcendência, Última<sup>12</sup>.

Para a maturidade do humano, é indispensável o espírito crítico. Quem olhar por dentro, sabe que a Perspectiva Última é irredutível a percepções fragmentárias. Não é pela via do ‘menos’ que ela se define. A procura que estamos a ultimar obedece à *insatisfação*, mas deriva do Incondicionado. Kant percebeu. Apesar das lacunas, a sua postura merece atenção. Ao invés, o imanentismo de Heid. quer atribuir ao homem uma capacidade metafisicamente impossível. Fonte última do Sentido do Ser, o homem? Contingente, limitado, lábil como é, não pode. Um tal intento, torna patente a sua nudez:

Servia a uma concepção da história: *fechada* sobre si. Uma visão da história sem dimensão nem horizontes. Prometeica, mas incapaz de dar razão das grandes aquisições do Espírito. Na cultura, na humanização, na moral, nas religiões, na filosofia, na arte, etc.. Não entendo como é que Heid., o mesmo que apontou a importância da «autenticidade» do ‘Existir’ e se preocupou da «desertização» que a dominação tecnológica vai impondo aos homens, passou por alto as aporias desse imanentismo exclusivista. A sua filosofia tem propostas notáveis. Mas não esta. E não é só Heidegger.

Há regras, básicas, de metodologia a que não se pode faltar. De uma (pré-)noção que se baste com o factual, não cabe dizer seja filosófica<sup>13</sup>. Insisto: Sentido-para-nós não é o mesmo que *o Sentido*, absoluto. Que pessoas sem treino filosófico confundam, é de lamentar. Mas que Heid. alimente a confusão, é inaceitável. Claro: Sentido que

não o fosse *em absoluto*, não o seria também ‘para o homem’. A quem reflectir com isenção, não é difícil perceber a distinção entre o ‘Todo’ da respectividade contingente e o ‘Tudo’ da Plenitude Ontológica.

A esse nível, a dificuldade provém mais da rotina da linguagem e da banalização que ela induz no ambiente cultural e nas concepções aceites. Perdi apreço pelo 2º Wittgenstein por ter erigido sem mais a linguagem corrente (*Umgangssprache*) como chave de significação do dizer e pensar dos homens<sup>14</sup>. Como pôde não ver que a linguagem do quotidiano é o terreno de todas as superficialidades e equívocos? Havia de saber que a atitude crítica é de regra desde Kant. Sem reflexão e análise crítica, sobejam generalidades, e auto-ilusão. Qualquer ciência, bem como a filosofia, tem de cultivar a precisão do pensar e dizer.

A «função transcendental», do finito, *não pode* valer acerca de nenhum “todo” (qualitativo) senão pela Excedência do Transcendente. É esta *dis-tensão* que descobre, imparável, o desafio do Espiritual (11.4). E é a sua *crux*: Se o horizonte – de Transcendente – não o fosse realmente, algum finito o poderia alcançar? Era “transcendente”... sem o poder ser<sup>15</sup>. E este desafio co-implica toda a dinâmica do real. Nada pode *ser* senão no quadro de possibilitação que é a *Inteligibilidade*, realizante.

Os cientistas falam muito de perfeições emergentes. Mas desconhecem este outro nível de reflexão. No fundo, nada é pensável só a partir do *menos*. Admitir que a perfeição surge apenas por acumulação, é supor já o que faltava explicar. A Inteligibilidade só é pensável a partir do *Mais*: Por suscitação deste ‘Horizonte-Mais’. Tenho pois de ser mais precavido que Zubiri quanto à capacidade do homem para maximizar a, nossa, “generalização” (do prisma) de ‘enquanto realidade’<sup>16</sup>. A questão não se resolve por conceitos ou palavras (nossos): A questão é do real.

Como anotei (7.3; 11.1; 11.3), *não* é legítimo afirmar que a Realidade Absoluta e a realidade contingente se caracterizem (formalmente) por uma perfeição qualitativamente idêntica. O finito *não pode* alcançar o Absoluto (8.3; 11.2). Em nenhuma hipótese, e por nenhum aspecto positivo. «Podeis pensar um Deus?» (Nietzsche)<sup>17</sup>. Não podemos. As concepções correntes (pró ou contra) têm sido rudemente coisificantes. Podemos apenas aludir<sup>18</sup> à Transcendência do Absoluto – e só mediante a via (pela) negativa (cap. 9, nota 31). *Finitum non capax Infiniti*. Aquilo que de si é *auto-insuficiente* é radicalmente *incapaz* de compreender a Auto-Transcendência Absoluta. Supor o oposto era contradição. Por isso hei-de insistir:

Se ao Absoluto de Auto-Suficiência se der o nome ‘Tudo’, tem de entender-se que *não* é um “tudo” de acumulação. Embora se esteja a aludir a uma Realidade de que não fazemos nem ideia, é possível perceber isto: Nada do que é entretido de não-ser (isto é: os entes contingentes) pode adicionar-se à Realissimidade Absoluta. Por criação-evolução surgem ‘mais entes’, mas *não* ‘mais Perfeição-Ser’. A Qual, é óbvio, *não pode* resultar da “junção” deles. Supor a hipótese inversa era de total sem-sentido. Até a pretensão de (poder) dispor de alguma palavra “própria” para *dizer* o Absoluto – até isso é impossível. Claro: Se ao finito fosse possível dizer, pensar, tematizar a Transcendência, *não* era do Transcendente que se falava. Qualquer linguagem acerca do *Indizível* precisa cultivar a humildade e sabedoria de meditar nisto<sup>19</sup>. É caminho para a vida toda. E a história toda.

É pois sob reticência que recorro ao vocábulo “Tudo”. E tenho de excluir dele qualquer conotação panteísta, ou significado coisista. O termo ocorreu, à falta de proposta melhor, a tentar exprimir um intuito que já aflorou nos capítulos acima: É o modo possível de aludir à Realissimidade que *pode* – a Única que pode! – criar propriamente Sentido e *realizar* o Infinito de Perfeição de ser ‘enquanto ser’.

## 15.2 O ‘Campo’ da Excelência Pessoalíssima

É neste quadro de significação que ousou evocar a qualificação “*Tudo*”. Embora seja para nós impossível de definir. Julgo legítima a designação desde que atenda à Intensidade (indizível!) do Fundamento Absoluto. O Realíssimo. Se esta significação, acerca do *Intensivo* puder mostrar-se (de algum modo *sub-entendido*), há-de atrair o olhar para mais fundo. A par deste nome *em Intensidade* – ‘Tudo’ – admito que também o designativo ‘*Plenitude*’ seja aceitável nas mesmas condições. Em alusão à Densidade *ad intra*. A do Absoluto Si-Mesmo.

Apesar de nenhum finito poder saber o que está a ser propriamente significado: O finito como tal (não é só o homem!) é *incapaz* de com-(a)preender a Infinitude Qualitativa. Não temos nem conceitos nem linguagem adequados. Sabemos que *não* se está a designar uma grandeza gradual, ou sucessiva. Se é que isso era ‘plenitude’<sup>20</sup>. As perfeições de que pode falar-se aqui não são categoriais, mas puras (13.0, 13.2, 13.4). O conceito de plenitude *não* é quantitativo. E o de quantidade, não é discernível senão pelo de qualidade. Se me refiro à ‘Dinâmica de Tudo’ tem de ser neste contexto. Explicar a ‘plenitude’ por agregação? Não é nem pensável. A Perfeição Plena, repito, ou *se* auto-afirma (a Si) no carácter Qualitativo que lhe é Próprio ou nem dá para ser entendida como perfeição. Falar de ‘plenitude’ sem atender a esta propriedade, constitutiva, intrínseca, era abstrair do conceito em exame. Repare-se em Zubiri (14.1):

«A realidade é por si mesma activa: basta-lhe a sua conexão com outra realidade para entrar em actividade» (EDR 88). O 1º inciso conta mais: «Activa, por si mesma». A respectividade e conexão é acção de *ser*. Mas o Absoluto *não* carece do relativo. A língua alemã pode ‘ouvi-lo’ de modo expresso: A ‘qualidade do real’ (*Wirklichkeit*) consiste no agir (*wirken*: actuar<sup>21</sup>, cp. cap. 10. nota 10). O que a realidade é revela a perfeição de si, *acto*. Auto-exercício e auto-relação. Pela força da sua perfeição-ser.

Zubiri tem razão quando afirma que «a sede da causalidade se encontra na respectividade» (EDR 91). A raiz da causalidade e da respectividade consiste na realidade-ser. É todo este alcance *intrínseco* – ontológico – que vai significado na Dinâmica de *Tudo*.

Não tem cabimento pensar isto ao modo de imagem material: um todo/tudo quantitativo. E nem pelo ângulo apenas formal: uma regra conjugante (de ‘tudo’) em sede abstracta. A reflexão dos capítulos acima era necessária: é fácil perceber-lhe agora a aplicação. O agir, o causar, a respectividade, “o todo” – e os campos morfogenéticos do real, e o de ‘Tudo’ – não são de entender aqui em termos de coisificação (do *agir* relacional). A abordagem que persigo visa a compreensão metafísica. O próprio do real – activo por si mesmo (EDR 88) – *não* pode ser olhado como se fora só (ou sobretudo) função de consistência ou resistência coisica<sup>22</sup>. O que é a realidade ‘em si mesma’ e o que a respectividade é como inter-relação, só pode ser inferido. Propriamente, não

o podemos saber. E é ‘inferido’, a partir das apercepções mais ao nosso alcance<sup>23</sup>. Embora destoe das ideias correntes<sup>24</sup>, está apoiado na análise que fizemos.

É inegável que o nosso entendimento da realidade, e da respectividade de tudo, releva da referência *transcendental* (12.1). Zubiri vai por aí, e dá gosto ler<sup>25</sup>. Mas isto não há-de fazer esquecer que todo o nosso saber – também o metafísico, e o teológico – só pode ser à maneira dos *conhecentes que somos*<sup>26</sup>. Porém somos num *horizonte de Transcendência*. E este horizonte – *de ‘Tudo’* – constitui a suprema condição ontológica de inteligibilidade e realidade-realização. E, também, da criatividade que (nos) permite lançar e interrogar hipóteses<sup>27</sup>.

Em todo o agir, vai sempre implicado o ser próprio desse ente, e as ‘respectividades’ inerentes. Mas suponha-se um agir que fosse apenas ‘relativo’. Seria uma reacção *exo-gerada*: marcada *de fora*. O que se revelasse (a ser) em modo tão acessório, era um grau de realidade muito pobre. Trago aqui esta problematização, hipotética, para vincar o contraste: Níveis mais densos de realidade não-de ser mais *ativos*. E quanto mais o forem, mais *abertos* serão à *transcendência* e à *relacionalidade*. E mais susceptíveis de entendimento e disponibilidade de si, capacidade de auto-decisão e liberdade. Mais que passividade reactiva, será um ente capaz de energia *endo-gerante*. Elaborar um ‘mundo’, *ab intra*, é bem mais que responder a um ‘meio’. O brotar deve-se à riqueza ontológica que possibilita ser *de si*, e dar *de si*. Expressões notáveis da nossa língua. “Ser *de si*” diz capacidade de *autonomia* e *autoposse*, e diz o fulcro da decisão e da auto-responsabilização. E por isso, “dar *de si*” não é só cedência ou reacção ao meio. A acepção coloquial empobrece o auto-dinamismo da perfeição-ser.

Mas a nível mais intenso, o que diz é sobretudo capacidade de iniciativa, dádiva, generosidade. Em suma o *carácter de pessoa*. Que, justamente, *não* nasce de mim; nem se deve a um regime jurídico. E não provém dos meus pais. É muito mais profundo que qualquer ‘re-acção’ particularista (ou coisista). Pois bem: Esta Força ontológica, imanente, é que torna possível a autonomia da pessoa para *se* definir. O que não podia ser o caso se não brotasse da Transcendência.

São imensas as possibilidades, e gradações, desta dinâmica. Será assim que um processo *exo-gerado*, ainda semi-extrínseco, vai evoluindo. Ultimamente em ordem à intensificação intrínseco-*pessoal*. De interiorização, consciencialização, responsabilização. Em suma: em vias de Pessoalização (11.3).

Mas repare-se: Nada de nada se movia se a imanência como ‘carência’ de *ser* não estivesse *já* sob a acção e a Densidade deste Imenso, Único e Universal *Englobante*. O absolutamente *Englobante* (K. Jaspers: *das Umgreifende*, o que envolve a toda a volta). Em todas as dimensões, também de intensidade e profundidade. Por ser assim, ouse chamar-Lhe *Campo Morfogenético*. E no sentido intensivo de *Pessoa*. Digo assim a sublinhar a Energia *ab intra*: a Realissimidade e Relacionalidade que é a Sua. O Seu ‘Campo Endogénico’ é, por excelência, Pessoa Plena. Auto-Identidade, Absoluta Coincidência Consigo. Perfeita Unidade de Si. E como tal, Tu Absoluto de todos os ‘eus’ particulares (13.2, 13.4). Pela Dádiva, participada, da Pessoalissimidade os eus finitos são *peçoas*. «Nele é que vivemos» (epígr.).

Percebe-se que *isto* nunca poderia ser afirmado de nenhum ‘eu’ contingente. Somos todos inevitavelmente periféricos<sup>28</sup>. *Central* aqui é o Foco, o *Tu Absoluto*: não o (nós

que) “vivemos”(14.4). Do *Seu Viver*, é suscitada (para nós) alguma centelha. A do espírito. À maneira dos *recebentes* que somos. É de admitir que a dos homens não seja a mais densa. Não sabemos dizer *Quem é*. Mas o Foco não vive à parte: Não é uma (como que) “super-realidade” à margem do real. É totalmente distinto (*totaliter aliter*) dos entes contingentes, mas não separado. E não há ente que pudesse ser à parte da Sua Imanência. Esta, na Sua Presença ‘Endogénica’ (que tudo faz ser), engloba e sustenta tudo o que é ou pode ser.

Falo de ‘Campo’ *ontogénico*, Campo-Pessoa. A Sua Densidade *não absorve* nem o brote mais leve de nenhum ente. Não esmaga os campos de possibilidade da contingência. «Nele nos movemos e somos» (Act. 17, 28). Com ser de Plenitude Intensiva, é *de Si* que todos recebemos (Jo. 1, 16). A Sua Riqueza de Ser pré-enche e dá realidade ao todo por inteiro (Ef. 1, 23). A Sua Transcendência move, anima e dá consistência e dinamismo a tudo o que respira ser. Não obstante a *carência* intrínseca que é (e sempre será) a finitude contingente.

Evocar aqui estes passos bíblicos não subtrai nada à estrita abordagem filosófica que temos desenvolvido. Antes revela a compatibilidade mútua dos modos teológico e filosófico de reflexão, reforçando o significado de ambos. Platão, Aristóteles, os neoplatónicos, etc., souberam olhar como Transcendente o Princípio e Fim Último. A Escola chamou-Lhe Pessoa em Plenitude: Auto-subsistente *per Se*. E a filosofia dialógica reconhece-O como «Eu Absoluto». A não confundir com os (nossos) ‘eus’ particulares. Se ousar aqui chamar-Lhe Realissimidade e Campo Morfogenético é a evidenciar a Sua Intensidade Pessoal e Autonomia de Liberdade intrínseca e Doação sem limite.

Mas este *aludir* ao Absoluto, Primitivo (em termos de estrutura ontológica), não está a propor um saber “objectivo”. Nenhum *finito* é capaz de tanto. São, tão-só, tentativas nossas que, sem poderem exprimir o *Inexprimível*, ajudam (a lidar com) o nosso *não-saber* a Seu respeito<sup>29</sup>. Postos perante o Desconhecido, os homens não desistem de (se) interrogar. Recorrer a símbolos é sinal de inteligência. Aliás não temos outra via: Todo o nosso pensar, e falar, é simbólico. Mantém-se a metafísica apofática. Quer dizer: *Não* é possível ao finito dizer a Realissimidade. No entanto a tenacidade da reflexão mostra a confiança e (como não?) a humildade com que interrogamos a Inteligibilidade Suprema. Apoiado nesta ousadia de que a cultura sempre fez prova, recorro a um símbolo. Insuficiente, como todos. O que os símbolos aportam de mais positivo é a alusão ao que *não* conseguem dizer.

### 15.3 Da espiral como símbolo

A simbólica da *espiral* insinua a Absolutidade-Ser, e ilumina a insuficiência e relatividade do contingente. Duas incidências, inconfundíveis. Não diminui o fosso infinito a que todo o criatural fica da Realissimidade, nem a referenciação (e reverenciação) que é devida à Sua Intensidade de Sujeito-Pessoa. Para pensar acerca da Pessoalissimidade, Tu Absoluto, socorro-me da ideia de uma Força em *espiral intensiva*. Realidade, de Acção pluri-dimensional; ou antes, de infinitas Dimensões. E (insisto) não em acepção físico-espacial. Ou à maneira da curva de expressão matemática. Isso é a sugestão material. A ideia para que o *símbolo* aponta é radicalmente outra.

Qualitativa<sup>30</sup>. A Riqueza da Intensividade não se deixa figurar. E nem representar pelo espírito finito. Nesta simbólica *em espiral*, o que é decisivo é a Força e Significação do *Foco*. Origem e Sentido, *Telos* e Consumação de todo o Dinamismo.

Não invoco esta simbologia como se fora a mais válida, ou a única possível. Admito seja, para nós, uma sugestão inspiradora. Mas *não* sabemos o que entra ou não na Sabedoria Transcendente, e no Seu Desígnio (cfr. Rom. 11, 33). Como símbolo, tem a vantagem de aliar um profundo significado ontológico, apreciável simplicidade e regra de unificação, e uma dinâmica inesgotável: criativa. Apelativa também para a contemplação. Penso que permite representar, numa ideia plástica, a Beleza do *Espírito*. Na metafísica, na matemática e na religião. Exprime, em toda a ordem do Ser, a Excelência do Ideal e a complexidade do concreto. E conjuga a ideia de Campo Morfogenético e de Pessoaalidade Absoluta, bem como os temas que a nossa análise metafísica foi reportando<sup>31</sup>.

No quadro destas incidências, julgo sobretudo significativa a distinção e a relação do *Centro* e das periferias. Pela dinâmica ‘Concentração-dispersão’ que a noção de espiral, *intensiva*, sugere. A ideia de Centro evoca a *Intensividade* infinita da Identidade-Unidade do próprio Foco. Transcendendo em Absoluto toda e qualquer periferia. Que, mais elevada ou mais remota, só pode ser contingente.

Digo-o como quem medita, e não como se soubesse. A respeito deste ‘Campo’, não há expertos nem profissionais. O Próprio do Dinamismo Absoluto é transcender-*Se*. Intensamente além de todo o relativo. Em rigor, não cabe falar de ‘analogia’ estrita. Não há no finito nada que possa servir de ponte (ontológica ou lógica) para a Excedência que é a Plenitude Absolutamente Dinâmica. Talvez a noção matemática de curva assintótica possa sugerir uma ideia, ‘outra’. Porque a nenhum finito é possível compreender directamente o Mistério. Só indirectamente, por via negativa (apofática: 12.4), se pode ‘aludir’ à ‘Profundidade’ metafísica do Foco. Estamos no ponto fulcral do nosso tema.

Como ente corporal, o homem lida naturalmente com imagens sensíveis. Como ente espiritual (dimensão interior-comunicativa), elabora-as em conceitos supra-sensoriais. E acha que têm estatuto de quase-continuidade, cósica, com o sensível. Mas que sabemos nós realmente? O uso da analogia (= semelhança de relação) é das práticas mais comuns da linguagem e da cultura. E o seu conceito, uma elaboração filosófica das mais notáveis de sempre. O que, a meu ver, não basta para garantir as conclusões tradicionais. Não estou a discutir o emprego da ‘analogia’ no quadro comum da nossa experiência<sup>32</sup>. Situo o debate a nível mais fundo: Entendo que tem de ser questionada a pretensão de afirmar a analogia como se tivera validade (de proporção) *directa*. Isto é: Tem de se perguntar se é legítimo transpor conceitos de cunho ‘relativo’ (como são os nossos) *para* a Realidade do Absoluto. Em Si mesmo. Eu julgo que não.

Não considero legítimo proceder como se o ‘juízo crítico’, de Kant, não fosse uma aquisição maior na história (das ideias). Nem a teologia o pode ignorar. Há que discutir a posição do aristotelismo cristão – que atribuiu ao entendimento do homem competência para afirmar a ‘analogia’ de todos os entes como são: *ut sunt*. A meu ver, era supor o que *falta* provar<sup>33</sup>. É uma objecção de peso. Devo pois insistir:



A quem cultiva a análise metafísica (fundamentada), – 1. será viável afirmar ‘O Absoluto *é*. Se não “fosse” com inteira Absolutidade, não poderia ser com Identidade Sua; – 2. e é fácil afirmar também “O relativo *é*”. Porém, está de ver (de evidência lógica, antes de mais) que: – 3. o *ser* do Absoluto e o *ser* do relativo *não podem ser equiparados*. Como se pertencessem a um mesmo “super-conjunto”. Eis o ponto que discuto quanto à ‘analogia’. É necessário distinguir entre a Realidade *do Real-Absoluto* e as realidades do *real-contingente*; – 4. a suposição de unificar uma e outras num conceito *único*, sob o nome de “realidade” (sem mais), tem de levantar a maior reserva<sup>34</sup>. Os finitos não têm capacidade para aceder ao Transcendente Absoluto. Tudo isto podia ter sido afirmado muito antes de Kant. Não foi, mas podia ser.

Fica então o homem confinado a um conhecer tão atomizante e superficial que não nos deixa senão o mais absurdo agnosticismo? Todos sabemos que não é o caso. A condução da vida quotidiana, os feitos da ciência e da tecnologia, o apelo a princípios, valores e ideais (morais, filosóficos, religiosos) como razões de viver – tudo isto mostra que a consciência cognitiva com a sua intensionalidade, universal, revela muito de válido. E bem assim a capacidade transcendental, e da metafísica pela negativa.

Devemos admitir (11.2) uma *pré-sintonia* de ordem transcendental. Condição de possibilidade do saber acessível ao homem. A validade do conhecer e do querer e da liberdade (intelectivos!) – implica alguma luz: *incondicionada*. Alguma: *não* a luz ela mesma, reduzida a objecto. Nenhum finito alcança a Luz Absoluta como tal. Se nem a luz do Sol, que é física, podemos ver! É excessiva para a nossa visão<sup>35</sup>. E quer um homem reivindicar aptidão para ver a Infinita Transcendência? Não, do finito, não tem cabimento concluir da nossa capacidade (efectiva) para conhecer o Absoluto em Si Próprio.

Porém mesmo reflectida, a luz é sempre luz. Mas não na ‘continuidade’ metafísica da Luz absoluta. Deixo para trás a menção da luz física. É ‘luz’, por ser inteligível. Graças ao sentido que advém da Fonte última da Inteligibilidade. Esta foi a grande intuição de Platão.

E é também o significado profundo da reflexão de Tomás de Aquino: «Nada é tão contingente que não tenha em si algo de necessário»<sup>36</sup>. Mas a minha proposta *não* se limita ao sentido que S. Tomás e Lotz aplicam neste passo. Que se refere à ‘necessidade’ do ser, e da forma, enquanto tais. Necessidade que é inerente (também) a tudo o que é contingente – em virtude da sua ‘razão de ser’. É esta que torna inteligível todo o contingente<sup>37</sup>. Percebe-se que a perspectiva que desenvolvi (e fundamentei) é ontologicamente prévia àquela que os Mestres citados explicitam aqui. O *Foco* da Espiral de Ser é ‘necessariamente’: Subsiste *por Si* próprio. Tudo o mais, o contingente, *não* subsiste por si.

E não é só esta vertente. Quem dos homens pode avaliar o Existir de cada Eu, a começar pelo seu – na sua identidade única – e compará-lo com o Existir de qualquer outro? E avaliar das semelhanças e diferenças que autorizem, ou não, a falar de “analogia” entre eles. Sou pois muito reticente quanto às pretensões de um conhecer (tematizado) acerca do Fundo do real. A estes níveis de análise, julgo que a reflexão metafísica actual tem de olhar com mais modéstia e ponderação que as suposições tradicionais. Que sabemos nós afinal acerca da identidade própria de *cada* ente?



E não tenho de forçar a nota. Baste lembrar o que foi anotado a respeito da ‘mesmidade’ (10.3). E da sua dinâmica, em cada qual. E noutros campos de *ser*, seja infra-pessoais seja infra-biológicos. No átomo mais vulgar, ou na partícula quântica menos identificável: Em termos empíricos só por abordagem probabilística se podem estudar. Muito maior é a nossa ignorância a nível da caracterização metafísica. Como poderia o homem ser ‘a medida’ (do sentido: Heid.) em cada um deles? O homem conhece pelo *seu* ângulo. Não ao modo de todos e cada um dos entes, e por tudo aquilo que são.

Se em rigor «nunca houve nada igual» (9.4), então o conceito que se fazia de “analogia” tem que ser revisto. Onde é que isto pode levar? São desafios que a ciência coloca e a reflexão filosófica tem de enfrentar<sup>38</sup>. O facto de aperceber um ou outro, não me assegura saber responder.

Sabemos que se dá no real uma força de auto-afirmação. Diversificante, e não unívoca. E que ela é (ao menos) tão forte como a força de especificação, tipificante. A nível do contingente, acho que estes dois princípios se apresentam em relação dialéctica. E penso que, no fundo, procedem de uma mesma dinâmica. E estão em tensão para uma síntese. Sem que se possa individualizar qual vai ser em concreto. São inúmeros os rumos possíveis na *phúsis*. E mais ainda a nível do Espírito.

Será possível provar isto que digo? São implicações de doutrinas, e debates, milenares. Não é que a pervivência seja por si uma prova. Mas é um indício da reflexão crítica havida. A doutrina do *ser* como *acto* de auto-afirmação e -coesão, a da inteligibilidade, bondade, finalidade última, logo con-vergência, e a das perfeições ontológicas em geral, e da contingência, dão de si um longo testemunho. Esta prova de *resistência crítica* é uma prova real (nunca suficiente). Na ciência, na filosofia, na teologia. Se tais provas não fossem consistentes, tinham caducado há muito. Já a *virtus* de Ser é uma razão intrínseca. Bem mais forte. Tudo que *é*, brota da *Dünamis-Ser*. E cresce no desenvolvimento do seu agir próprio. Graças ao único Dinamismo que «realiza tudo em todos». Segundo a dialéctica das possibilidades ‘respectivas’.

Julgo legítimo inferir daí um *outro* entendimento de ‘analogia’. Se for lícito manter o termo, terá de ser de molde a distinguir radicalmente entre o *Acto Absoluto*, como Absoluto, e o ser-agir contingente. Como acima se viu: À *Realidade-Absoluta* compete ser em Absoluto. E a realidade contingente, só pode ser como auto-*insuficiente*. Aquela, consiste na própria Perfeição-Ser e -Sentido. Ora o que os entes contingentes recebem, *não é essa*. O que recebem não tem nada de Absolutidade.

Não dá para supor uma plataforma conjunta, que desse base à afirmação da analogia (na acepção vulgar). É que não tem cabimento pensar numa “equiparação” conceptual. Repare-se: Falar de analogia como ‘proporção de relações’ (acepção filosófica) implicava *saber* o que é ser-relativo, e Ser-Aboluto. E *ser* enquanto realidade e relação. E poder dizer qual a esfera a abarcar os dois subconjuntos. Mas *não é* possível ao homem formar tais conceitos, e unificá-los num superconceito. Há-de haver quem recuse falar de analogia. E não é que seja o melhor nome. Porém o peso da linguagem é como o do organismo: não se pode abdicar dele. Reafirmo pois: A auto-actuação,

o ser, dos entes contingentes *não* tem nem pode ter nada de coincidente – ou de “proporcional” – com a Autonomia-Ser do Absoluto. Mas é um juízo meu; e eu *não* sou medida (de nada) *quoad se*. Nenhuma contingência pode ‘medir’ a Absolutidade.

#### 15.4 Da Intensidade, Focal, do Mistério

E há que prestar atenção a muito mais. A contemplação do *Suscitar* Divino em todo o leque do ser-agir e devir criatural pode encher uma vida inteira. Todas. Não há finitude com fôlego (cp. cap. 1) para tanto. Vamos concluir a nossa reflexão, modestamente, na linha de rumo que trazemos.

Quando se designa o Absoluto de ‘Omni-englobante’ e ‘Irradiação’, *não* pode entender-se isto em termos de “continuidade” (unívoca) de acção. Material ou outra. O Mistério *Focal* é – em absoluto – Mistério por Si Próprio. Para dentro. Não é mistério só de algum “ponto de vista”, finito. Supô-lo seria pretender erigir algo de finito, contingente, em ‘a medida’ do Transcendente<sup>39</sup> Absoluto. Pendor vulgar de quem não sabe a pequenez que é a sua. Já vimos: *Não* é afirmável que o Ser, a Sabedoria, a Dinâmica da Realissimidade se estenda seja ao que for a nível da realidade contingente. Ou que a Imanência do *Absoluto* possa *ser* (e ser entendida) ao modo de um contacto ou presença còisica<sup>40</sup>.

Em rigor, nem dá para evocar o símbolo platonista de ‘sombra’. A sombra implica a luz. Porém *não* é da luz que vem a sombra. Julgo que vai aí desatendida uma quebra de lógica. Se fosse legítimo falar aí de “participação”, seria ao modo de *indução*<sup>41</sup>. Mas *indução metafísica*. Como é que se pode dizer? Invoco um fenómeno de física, sabendo bem que a noção dos físicos *não* é aplicável. Nenhum conceito empírico é apto para valer como razão de conceitos metafísicos<sup>42</sup>. O de ‘participação’ é um belo e fecundo conceito (platónico). Que toda a gente aplica. Por inúmeros ângulos de incidência. Mas *não* pode (continuar a) ser padronizado ao modo material<sup>43</sup>.

Penso que o Acto Absoluto *não entra* como tal no agir contingente. Talvez caiba admitir que induz uma dinâmica, *outra*: A viabilizar o brotar contingente, na área do finito. Porém a um *desnível* absoluto. A *suscitação* é real, mas de disparidade infinita. *Suscita* – para cima! – as criaturas: *ex nihilo*, de nada. Nada delas, e nada do Sujeito Criador. É a definição clássica. Não se pode afirmar a “continuidade” do agir criador.

Tornei claro o que intento dizer? Não. Porque não sei o que é o Dinamismo do Absoluto. Nem o *desnível*, abissal, a que fica o contingente. E não sei o hiato da ‘descontinuidade’ e o cume da ‘Suscitação’ que se dá na receptividade e na resposta de cada criatura<sup>44</sup>.

Por atender à Possibilidade em Doação, de «abertura *outra*»<sup>45</sup>, vou usando o nome de “analogia”. À falta de melhor. Considero que esta *Possibilidade*, activa, torna (mais) inteligível a *criação* do real contingente. É Força e Benevolência. *Suscitação* e *Revelação*. Cria o crescimento das criaturas, o envolvimento das pessoas finitas, e a esperança e oração dos homens. E por ‘cintilar’ em nós (o termo remete a Eckhart: ±1260-1328), deixa transparecer alguma luz para os problemas que trazemos pendentes.

Da Sua Dádiva-Suscitação, ontológica, julgo de afirmar que é universal e instantânea. *Incitante* e *diversificante*. Mas de modo nenhum a identifico com o ‘Absoluto

*ad intra*'. Nem a reduzo a qualquer modalidade de energia física ou acção material. Não a tomo ao modo coisista dos usos linguísticos habituais. Os do realismo vulgar, do realismo científico, ou filosófico, ou religioso. Mantive sob reserva crítica (desde 8.1) a hipótese de Sheldrake e de Bohm – da acção não-local<sup>46</sup>. Deixei para trás o prisma da física; e da sua epistemologia (14.0). O que estou a propor é de outra ordem. Não se prende à acção e energia empíricas. Já frisei (10.3): Trata-se de uma implicação metafísica.

O rumo destes capítulos fala por si. A fundamentação que estabelecem ajuda a *aludir* ao significado deste 'Suscitar' Criador. Que *não* é o Absoluto – e não é o contingente. É *do* Absoluto, enquanto intenciona (o que irá ser) o não-absoluto. Será uma ousadia dizê-lo assim. Mas esta formulação talvez nem seja tão insuspeitada<sup>47</sup>. A ideia do que irão ser as criaturas é *do* Criador – mas não é *o* Criador. Se o finito o pudesse formular assim: A pré-Visão, divina, daquilo que as criaturas podem fazer de si mesmas (cada qual a seu modo) *não* é de equiparar à Interioridade que é o Absoluto, em Si, *ad intra*. E o que seja o Desígnio de Deus a respeito delas, *não* é de identificar com o Desígnio de Deus em relação a Si. E a Respektividade de Deus *ad extra*, também *não* é redutível à Sua Bondade-Largidade *quoad Se*.

Em rigor, não sei o que intento exprimir; mas se a 'lógica transcendental'<sup>48</sup> tem valor, são afirmações pacíficas. Em sede de metafísica. E de teologia. A cooperação e entendimento entre os homens, parcial embora, mostra que tem. O «Mistério Absoluto» (K. Rahner) ou é *Si Próprio*, na Sua Transcendência Absoluta, ou nada seria o que é. Não sei de reflexão que pudesse esquivar-se à Radicalidade deste dilema. Até a morte, se faz sentido antropológico, é *Suscitação*. À maneira do Transcendente. Também isto pertence ao Grande Mistério.

Nenhum momento da *curva dos entes* – na 'espiral'<sup>49</sup> – tem condições de possibilidade para coincidir com o Foco. Do que foi exposto, segue-se que não pode haver continuidade alguma da Realissimidade com a 'insuficiência' *ex se* (de si): contingência. A 'Transcendência em Absoluto', a *Se* (por Si), é Auto-Afirmação ontológica – Irredutível e Inconfundível. O tema dos *campos morfogenéticos* não me traria tanto interesse se não apontasse para o 'Campo' da Intensidade-Pessoa. Por sob a figura, imperfeita, dos campos de Sheldrake foi possível *aludir* a um símbolo mais puro. Na tentativa (periférica sempre) de induzir o que *não* é dizível. As ideias que pensamos serão sempre de homem; a Pessoalissimidade é Acto *de Si* – de Infinita Intensidade. Mas em vez de chegar a uma "Auto-Espiral", de isolamento sempre mais fechado, foi-nos dado reflectir acerca do Absoluto como Respektividade: Dádiva sempre aberta.

Mas seja claro isto: A sugestão de um *símbolo* não é uma demonstração. Mantém-se o já afirmado: Não sabemos nem podemos saber *Quem* é propriamente a *Pessoa Primicial*. E contudo, a ideia do 'símbolo' não surge aqui de modo gratuito. Resulta da meditação metafísica que fizemos e das propostas que discutimos. O nosso percurso seguiu um rumo que as etapas anteriores ajudaram a definir. A compreensão solicitada nas afirmações de agora foi-se estruturando desde o cap. 8. E valeu a pena o investimento intelectual de prosseguir a procura. É inegável que somos *carência*. E que nada pode ser mais decisivo (também para os finitos) que a *Densidade* que fundamenta<sup>50</sup> e aprofunda o Dinamismo-Ser e -Sentido. Quer dizer: A Intensividade Fundamentante é, de Si, *qualitativa*.

Ainda bem que a *insatisfação* e intensionalidade do Espírito não pode bastar-se com menos. É isto que vejo no símbolo da ‘espiral’. O que *o Fundamento* afirma, de Si, é propriamente a *Intensidade* Ontológica. A Fonte-Plenitude de Ser e Sentido. O Princípio Supremo e a, única, Realização-Consumação Capaz – e por isso, o Fim Último – de quanto é ou pode ser. Embora nenhum finito possa saber nada da Densidade Absoluta. O que as expressões praticadas supõem nomear, *não* diz nem pode dizer *o Absoluto*. A Transcendência é, de Si, *Inefável*.

O que a linguagem em geral usa nomear, são expressões voltadas *ad extra*. Atendem ao *desenrolar* ‘periférico’, não à Intensividade do *Foco*. É um arrastamento “tão assimilado” que anda, há milénios, a ser tido por válido. O Heidegger da «desdivinização» percebeu isto (cp. nota 39 supra). A linguagem praticada é como a “ideologia”: Por sob as boas-vontades, particulares, há mais meandros. Que contam, ainda que ignorados. Quem procura a Verdade tem de aprender com todos. E em todas as frentes.

Continua a faltar reflexão sólida sobre estas vertentes. É óbvio que considero legítimo *aludir* ao Amor Divino e ao Amor humano<sup>51</sup>. Porém, do que se mostrou, temos que *não* se trata de uma realidade idêntica, e nem de um mesmo conceito. O que se designa por Amor de Deus, é *de* Deus. É do Âmbito do *Seu* Mistério Inefável. Deus a ser Si mesmo: à *Sua* maneira. Sucede que toda a gente se apressa a sobrepor a esta perspectiva (para nós insondável e inexprimível) uma outra. Mais ou menos objectivada ou objectivável: As “obras” de Deus. Mas o que assim se usa chamar, também na linguagem da Bíblia, são expressão *extrínseca*. Que não é de identificar com a Sua Pessoalissimidade, *intrínseca*. Pode ser muito natural o deslize da linguagem, mas não é sustentável. Segue-se daí, para todo o âmbito desta dialéctica:

Quando falo aqui de ‘Campo’ importa distinguir. O Campo da Identidade-Ser Pessoal-respectivo *ad intra*, designa o Mistério do Absoluto. Inefável. O Campo da Omnipresença-Ser Pessoal *ad extra*, será por certo o lugar ontológico – *Zimzum* – da Criação. Que torna possível, e realizável, a ‘periferia’ da espiral.

A Bondade-Deus é o ‘Campo’ *intrínseco* de Si: o *Eu* de Deus. Já o Seu ‘Campo para fora’, é respectivo, mas de outro modo: É “de aplicação”. Dirigido segundo a Sua Intensionalidade. Omni-abarcante (*Umgreifende*). Não sabemos nada; mas duvido seja legítimo confundir as duas perspectivas. Pelo que a nós respeita, entendo que *não* podem significar o mesmo conceito.

«Nele nos movemos e somos»<sup>52</sup>. Paulo não olhava à perspectiva que aflorei; mas é visível que ao dizer como diz se refere ao Campo da respectividade *ad extra*. Que possibilita o ser e agir das criaturas. Não podia estar a significar a Morfogenia *quoad se*. O *desatendimento* do *Primicial* continua, ainda hoje, um dos equívocos mais onerosos de quem supõe falar *do Absoluto*<sup>53</sup>.

Afirmada a distinção, vemos que a *densidade simbólica* da ‘espiral’ aponta a *uma* significação – no que respeita ao Foco. Transcendente. E *aque*m dessa aponta a *outra*<sup>54</sup>, que se refere à periferia: contingente. Quanto ao Absoluto, as Suas Perfeições Essenciais são a Pura *Morfogenia*: Originária. Quanto à periferia, são a *Ontogenia*: Originante. O agir das criaturas é sempre originado. A Respectividade ‘Essencial’, permite invocar a Dinâmica de *Interioridade* e *Irradiação*. As Perfeições da ‘Plenitude’ Espiritual-Pessoal, podem *aludir* ao ‘Campo Morfogenético’ – no sentido intenso: Originário. E podem sugerir o carácter próprio desta *Presença*, enquanto *Radiação*.

Assim, o ‘Foco’ é, *por Si*, Identidade e Doação. Plenitude-Pessoa. Fim Supremo, Bondade Plena, que re-*une*, na Luz do *Seu* Amor, quantos a aceitem. Em convergência de *peças*: Liberdade assumida. Ao apresentá-lo deste modo, estamos na continuidade mais rica da grande tradição filosófica. Desde Platão. Sentido e Inteligibilidade, Bondade e Fim, Amor e Beleza – manifestam a Unidade, revelam o Ser. Referem-se ao Divino. Para Si e em Si. E não como “centrado” em nós.

E o que é de carácter *infra*-pessoal recebe ‘suscitação’ (de minúscula) do Grande Movimento do Espírito, que tudo rege e congrega. É Dádiva *ad extra*. «A criação inteira aguarda com ansiedade» que a presença (a qualidade) dos filhos de Deus se faça sentir (Rom. 8, 19 ss). Uma intuição genial a de Paulo. Em sede teológica, mas válida também em sede filosófica<sup>55</sup>. Como se foi mostrando à nossa procura. As criaturas a celebrarem o Amor Divino *ad extra*. Só o abuso da liberdade pode fragmentar a coesão da *espiral*. Apesar do risco, prefiro meditar como de novo um dos versos mais belos de Dante:

«*l'amor che move il sole e l'altre stelle*»<sup>56</sup>.

No quadro de ponderação que temos analisado, faz sentido. Toda a realidade (contingente) a ser envolvida, sustentada, atraída no Grande Fôlego da Dinâmica de Tudo. A Intensividade *ad intra*, Auto-Actuação Pura, da Unidade-Pessoa, há-de estar *além* da Dinâmica Derivante. A da Força-Tudo enquanto ‘voltada para fora’. Por ser *Morfogenética*, a Densidade do Absoluto «dá de Si» algum ‘vestígio’: na modalidade de Dádiva. *Ontogenética*. É assim que brota o Desígnio da criação, e pode evoluir o ser de cada criatura. Cintilante. O Amor-Respectividade, *ad extra*, cria a Relação pessoalizante. E com ela, a possibilidade do devir(-*se*) das criaturas – em modo espiritual-*pessoal*. Aberto à Transcendência, é um ‘Pro-jecto’ entendível. E Divino. Se há inteligibilidade, há intensionalidade. Um Pro-jecto que suscita re-conhecimento e amor. E diálogo e co-responsabilidade.

Se o processo do real fosse impositivo, concentracionário, fechado à Transcendência, era absorvente e autista. Absurdo. Que significado podia ter toda a *abundância* criacional e evolutiva, se tudo entrasse e saísse da cena do real – para se perder em *nada*? Mesmo que se considerem todos os feitos positivos da hominidade, de que valia afinal todo esse esforço se não passasse do factual-efémero? Por exemplo o feno dos campos, Junho adiante: Só para transmitir genes a outra geração, e a outra, e outra... E mais nada senão isso? Se dos *quarks* às galáxias, às bactérias, ao feno, aos homininos, etc., tudo fosse apenas poeira ao acaso – no contexto de tanto absurdo e tanto sofrimento como vai no mundo – seria *tudo* escandalosamente a mais. *De trop*. Era caso de gritar: Para isso, não! O negativista Sartre não se suicidou? Ainda bem. A chamada ‘razão *ex absurdo*’ não tem de parar aí.

Vê-se que o dilema dos metafísicos ateus e o dos crentes convergem. O protesto é a reacção daqueles; a confiança, a atitude destes. Vou por esta. Mostra que pode ser bem mais positiva e fecunda que aquela. Se há alguma inteligibilidade – e todos vêem que há – tem de haver *Sentido*.

Porém farrapos de sentido – avulsos, fortuitos, particulares (a concepção factuálista, hoje tão vulgar) – não são *o* Sentido. Ou há *o* Sentido, ultimamente luminoso,

real, omni-abarcante e definitivo, ou não haveria senão o absurdo. O espessamente opaco. E aí, nem “farrapos de sentido”. Só que a hipótese mesma de tal absurdidade seria impensável. Não sei como seja possível evitar a disjuntiva.

Mas será que é só um requisito transcendental<sup>57</sup> da *inteligibilidade*? A envolver aliás outras limitações: Não possibilitava a compreensão do *Mistério de Ser*, e não eliminava os escândalos da criação a que pertencemos. Sobre eles, o homem não tem resposta. Só sabe que não se escapa à disjuntiva. Que havemos de pensar a este respeito?

## 15.5 Do símbolo ao Significável

Digo ‘Significável’, e de maiúscula. O finito *não pode* assegurar a inteligibilidade de nada. Porque depende, também ele, da condição de todo o ser e agir contingente. De si, o homem é incapaz de conhecer e exprimir, até ao fundo, o isso-aí. Sem poder saber capazmente o que intento significar, olho esta procura, a do espírito, em modo de “sugestão”: *simbólica*. A intensidade, em espiral, do Ser está diante de nós. E deixa-se expressar no anseio de sabedoria, bondade, beleza, contemplação.

Quanto mais a realidade (contingente) tende para o ‘Foco’, mais se faz sentir esta Dinâmica unificante. A nível ideal, seria a Perfeita Comunhão (comum-união). «O Senhor é subtil», «O Senhor é uno» (Einstein). Deus, como Centro e Fim Supremo, a ser tudo em todos (1 Cor. 15, 28). E quanto mais pesa a dispersão no vazio, mais a consistência do real se rarefaz. No extremo, seria a desintegração (metafísica).

Também isto integra o Mistério. A *entropia ontológica* pesa sobre todo o contingente. É real a ameaça de algum desvirtuamento último<sup>58</sup>. Sentimo-lo, e repugna. Não podemos entender. O esvaziar do ser, o empobrecimento das identidades, o arrastamento da despersonalização, as estruturas de depauperamento e desagregação, etc., tudo isso segue ângulos de *fuga* na espiral. No extremo limite, seria a dispersão total. A absoluta *ininteligibilidade*, sem-sentido. O absurdo sem alternativa. Hipótese que nem se deixa pensar.

A seriedade da criação implica a seriedade dos riscos. Não cabe aí um processamento automático. E não é pensável seja o homem a chave de tudo isto. É *excessivo* que um dilema de tal acuidade e envergadura dependa, ultimamente!, de nós<sup>59</sup>. Somos demasiado pequenos e instáveis, e vivemos uma história demasiado mesquinha, para podermos comportar tão grande, e inimaginável, responsabilidade<sup>60</sup>.

O dinamismo *centrípeto* é regido pelo *Foco*. É Absoluta a Sua Excedência. E nada de contingente pode nunca estar à altura da Unidade Focal. Isso de pensar a *espiral* como se fora uma ‘continuidade homogênea’ – em que, por exemplo, uma vibração ou dilatação física se transmitisse do foco à periferia, em uniformidade: de convergência ou dispersão respectivamente – já vimos que não faz sentido. Não o faz em matemática; e não o faz em metafísica. A Realissimidade e a contingência *não podem* corresponder-se, como se fossem equiparáveis – num mesmo plano ontológico, unívoco.

Bastava uma reflexão desta ordem para se terem de recusar – por incompatíveis – muitas suposições correntes. De grande equivocidade. Umas, já da filosofia clássica.

Por exemplo, as relativas à “analogia” entre as criaturas e Deus. Outras, da cultura e da filosofia recentes. A ideia de “concorrência” entre o homem e Deus: o famigerado prometeísmo do homem. E outras mais, que a tradição religiosa tem promovido. Como aquela ideia (será *teológica*?) de que *Deus* é atingível pelo agir do homem. Um Deus susceptível de ser alcançado pelas ofensas e pelo amor das criaturas – é afinal um “objecto”. Dos erros, ou frustrações, ou paixões dos homens. Há largos capítulos que a nossa análise filosófica superou a ambiguidade dessa linguagem.

Também aqui, a simbólica da Grande Espiral – de Ser – se revela um bom instrumento heurístico. Oferece algum entendimento sobre estes impasses<sup>61</sup>, e evita ilações descabidas. Como é a de ficcionar a criação ao modo de um processo ao acaso. Releia-se o comentário de A. Flew (cap. 13 nota 43). Ou de a imaginar como efeito de um criador “artesanal”; ou incompetente... Supor que o homem é capaz de avaliar daquilo que não conhece ou o excede, é um desastre. Já metodológico, já gnoseológico. E se é assim a nível de transcendências relativas<sup>62</sup>, e intra-cósmicas, o que não será acerca da Transcendência em absoluto! Que saída pode haver que não seja um salto no absurdo?

Posto que a pergunta quanto ao *Mistério-Sentido* apela a uma ‘Chave’ – do Âmbito da Transcendência, de maiúscula, – é insensato pretender (*a priori*) excluir o horizonte do Transcendente<sup>63</sup>. O finito a supor-se competente quanto ao Absoluto? Mas poderia o finito superar a sua contingência? *Sit modus in rebus* – haja noção desta desproporção! A imensa riqueza do real, objectivo, recomenda modéstia<sup>64</sup>. No mínimo, temos de admitir (desde logo *ex terminis*) que à ‘Transcendência em Absoluto’ tem de competir ser *Transcendente*<sup>65</sup>. É de grande sensatez a atitude socrática.

No ‘Foco’ da Grande Espiral vejo simbolizada a própria Intensidade do Transcendente. Por ser assim, a Sua Identidade *vive ad intra*. Em Pessoalíssimidade-Respectividade Plena. A Imanência mesma da Sua Largidade-Amor propicia a *possibilidade ontológica* de tudo o ‘mais’.

Realíssimo, o *Foco* suscita toda a ‘periferia’, dinamizando a contingência: as criaturas reais, e as possíveis. Mas o Foco *não* se equipara a elas: definitivamente relativas e auto-insuficientes na sua condição contingente. Nenhum momento da ‘espiral’ é pensável à margem do *Foco*. Eis o ponto decisivo. Será por força do *menos* ou em virtude do *Mais* que o Foco *não* se equipara a elas?

Acabamos de co-afirmar a Absoluta Transcendência e a Plena Excedência-e-Imanência da Realíssimidade. Em conjunto e em simultâneo. Não só são com-possíveis como são igualmente reais. Pela Força *a Se* (por Si) do *Seu Íntimo*, o Absoluto *pode* ser o ‘cunho interior’ (a *cisidade*: 14.3) de tudo quanto é ‘suscitado’. Mais na profundidade das pessoas (onde o seja), e menos na espessura das coisas. E ainda menos na eventualidade dos possíveis. Mas sempre, Presença Transcendente-Imanente. Por *Ser* em Substantividade Auto-suficiente, sustenta *de dentro* («*intus pandens*»: Agostinho) todo o possível e todo o real. E todos os ‘eus’. É assim que a *Sua Densidade* é, necessariamente, «mais íntima ao meu íntimo» que o meu próprio eu (Agostinho). Se sei o que tento expressar? Não há linguagem finita capaz de balbuciar o Mistério Último. Nem sequer nos aspectos que nos são mais imanentes.

«*A l’infini de ta présence  
le monde est allusion*»<sup>66</sup>.



O símbolo da ‘espiral’ ajuda a *aludir*, talvez como nenhum outro, à Profundidade e Envolvência do Grande Mistério. De tudo. Incluído o mistério da *dispersão* no vazio do sem-sentido. A perdição *tout court*. Aquém de “nada”, será esse o extremo mais extremo da ‘espiral’.

Ainda assim – por toda esta abrangência – há um encanto profundo no conceito da *espiral*. Basta contemplar-lhe a presença para o sentir. Condensante como *centrípeto*, diversificante como *centrífugo*. Questões que nos interrogam sempre, e sempre interrogamos. Em qualquer nível ou horizonte. É mais fácil simbolizá-lo ao modo da figura geométrica do que entrar (ser introduzido) no Mistério em alusão. Ao reconhecimento da Relevância Máxima, da Fonte-Fim Supremo, têm as religiões mais densas (não só da Bíblia) chamado *Adoração*. E ao invés: Não reconhecer a Sua Relevância Suprema é falhar a minha/nossa pertinência de criaturas conscientes. E abdicar da nossa ‘razão-de-ser’ no conjunto desta criação.

É evidente que não é a Densidade do Absoluto que está em causa<sup>67</sup>. O que está pendente é a pertença deste homem (cada um) e da hominidade à Dinâmica, *centrípeto*, do Tu Absoluto – ou ao esvaziamento, *centrífugo*, da dispersão. Deste dilema depende o sentido da nossa existência e da história dos homens. E a pertinência de um segmento (o nosso...) da evolução do cosmos: neste planeta. Não é o ‘Sentido do Ser’ que está em questão (Heid.), mas o da valia ôntico-efectiva desta hominidade. E pelo que aos homens se refere, não é pouco.

Não se trata de um problema só de interesse teórico. Onde a humanidade está em questão, a resposta só pode acontecer a nível de *peçoas* – e como *relação* de acolhimento à Pessoa Absoluta. «Para com o ser de uma pessoalidade, não podemos ter nenhuma outra relação senão uma relação ‘Pessoal’» (F. Ebner, cit. *UVM* 299).

Contudo não é uma distorção, num segmento da (linha da) Grande Espiral, que pode afectar toda a Dinâmica estrutural dela. E muito menos pode lesar o Desígnio Fundador e Consumador – da Pessoalissimidade Absoluta. Mas quanto ao modo *próprio* da Sua Super-Abundância, não sabemos nem balbuciar. Também por isto, e sobretudo por isto, a Esperança é legítima. E construtiva. Tal como a fé teológica, também a fé filosófica – realista como é – confia na *Plenitude-Ser*. Uma e outra, são atitude «pessoal». Irrecusável, no pulsar de toda a Grande Espiral:

*Ich will dich immer spiegeln in ganzer Gestalt,  
und will niemals blind sein oder zu alt  
um dein schweres schwankendes Bild zu halten.  
Ich will mich entfalten.  
Nirgends will ich gebogen bleiben,  
denn dort bin ich gelogen, wo ich gebogen bin.  
Und ich will meinen Sinn  
wahr vor dir. Ich will mich beschreiben  
wie ein Bild das ich sah,  
lange und nah / [...]:*

«Quería ser, sem defeito,  
um quadro denso de ti.  
Espelhar-te a preceito,  
deixar crescer o que vi.



Não quero viver fechado  
por coisa nenhuma em mim.  
Porque logo eu sou negado  
onde me dobro assim.

Queria alcançar sentido  
verdadeiro a teus olhos.  
A aclamar coenvolvido  
tua beleza, sem escolhos»<sup>68</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Não há linguagem de homens que consiga atender a todas as vertentes.

<sup>2</sup> Os romanos foram, confirmadamente, gente pragmática. A especulação teórica não era o seu forte. O facto de o latim não precisar de 'artigos' é manifestação disso: Para eles, o que é vale por si, e não pelo enquadramento interpretativo que os homens lhe dão. Entre a elaboração dos gregos e a pragmática dos romanos, não há muito em comum. Os bustos que povoam os museus não deixam dúvida. Serenos aqueles; de feições tão explícitas quanto o pragmatismo que ergueu o império, estes. Estaremos hoje mais evoluídos. Mas talvez não tanto como se supõe. Em Roma, dei por mim a comparar fisionomias da rua com as dos museus. Apesar de toda a mobilidade social, era visível que se continua no mesmo torrão bio-cultural. Não dá para concluir nada, mas é sugestivo. Como não hão-de ser complexas as heranças culturais que marcam os modernos, e post-modernos.

<sup>3</sup> A índole das línguas, e o (não-)dito nos seus paralogismos, revela muito sobre as concepções dos falantes que as configuram/aram. Não são só lapsos: são estruturas, sociais-culturais, bem eloquentes.

<sup>4</sup> Como é na habituação do falar comum. E no saber científico, e filosófico. Quando seguem linhas objectivantes. Mesmo que nem se apercebam do problema.

<sup>5</sup> Aliás nem a memória histórica pode recolher somatórios abertos. São ultimamente *inalcançáveis*. O que é categorial é particular [categoria = classe, divisão]. O que é categorizante pode ser universalizante [categoria = função englobadora do entendimento] – num horizonte de inteligibilidade de conjunto. A sutileza do intelecto apela a *outro* modo de compreensão. Ao modo do conhecente. Que nem sempre sintoniza o horizonte que lhe falta. Prometeu pode intuí-lo a tempo (gr. *Pro-* = antes); Epimeteu, o seu duplo, só dá por isso mais tarde (gr. *Epi-* = depois). Grande sabedoria dos clássicos gregos: um tratado de antropologia filosófica, resumido em dois prefixos.

<sup>6</sup> Kant mostrou lucidez: Não é possível ao homem ter a totalidade dos dados do "conjunto eu" (ideia psicológica), do "conjunto mundo" (ideia cosmológica), do "conjunto Deus" (ideia teológica).

<sup>7</sup> A mera formulação da pergunta (antitética, no teor do texto) já desperta estranheza: Nem a inteligibilidade que a torna possível nem o sujeito que a formula são *só* formais. E sobre a possibilidade de uma resposta exclusivamente formal, há que lembrar Kurt Gödel (6.2).

<sup>8</sup> São duas noções muito diferentes. Ser *ex se* (a partir de si), pode dizer-se de qualquer vivente ou de qualquer reacção espontânea: física, química. Em termos relativos, está de ver: Nenhum ente contingente pode ser com inteira autonomia ontológica. Nenhum é fonte *plena* de si próprio. Ser *a Se*, por (Força de) Si, só é afirmável da Plenitude que é a Absoluta Autonomia. A Realissimidade. São noções que balbuciamos, e conceitos que *não* podemos entender. De nenhum modo é legítimo apelidar a Plenitude-Ser de "causa de si mesma". Uma elocução contraditória. Absurda já nos termos. Mas passou por moeda soante para os grandes racionalistas. Incluído António Sérgio. E para outros: Sartre ainda a critica (recusa um Deus *causa sui*) – como se ela fosse de tomar a sério.

<sup>9</sup> Ao 'existente', *Dasein* (o homem que *se* assume, e só ele) – ou, digo eu, a qualquer finito: contingente.

<sup>10</sup> A meu ver, é esta a questão que decide sobre Heidegger. Debatí isto em *DQN*.

<sup>11</sup> A missão dos grandes filósofos é rasgar caminho sem abdicar da perspicácia e do aprofundamento da sua reflexão. Mas também os filósofos precisam da simplicidade e sabedoria dos que são «como as crianças»: Não é sem razão que a linearidade espontânea das crianças desconcerta os "sofisticados" deste mundo. Quando é profunda, a intuição dos simples não se equipara a qualquer ruído. Ingénua, ou cultivado. Percebê-la a tempo é sabedoria.

<sup>12</sup> Heidegger investiu na meditação acerca da transcendência do *Ser*. E na filosofização de vários temas da teologia quer católica quer luterana. Pode mesmo considerar o Ser como transcendendo o próprio Deus. À maneira dos neoplatónicos: «O Ser está mais distante do que todo ente e, não obstante, está mais próximo do homem do que qualquer ente, seja um rochedo, um animal, uma obra d'arte, uma máquina, seja um anjo ou Deus. O Ser

é o mais próximo. E, todavia, para o homem é a proximidade o que lhe está mais distante». Martin Heidegger, [Carta] *Sobre o humanismo*, vers. bras., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 51 (grafia de origem). Gosto de meditar sobre isto. O que não significa que julgo suficiente a abordagem do filósofo. Não é aqui o lugar de ir mais longe no tema. Cfr. *DQN*, pp. 439-471. Aliás não é impossível que as convicções de M. Heid. na área do nacional-socialismo tenham o seu peso nisso. Em *UVM* 313-320 e respectivas notas resumi o que foi possível averiguar a este respeito.

<sup>13</sup> Seja em que aspecto for, e seja qual for o filósofo. Temo-lo confirmado nestas páginas: Não é a sonância de um apelido que confere validade a uma proposta ou argumento. Em filosofia, o que conta são as razões intrínsecas do que se afirma.

<sup>14</sup> Nem a crítica transcendental de Kant, e a depuração fenomenológica de Husserl, nem a ponderação das descobertas da sociologia do conhecimento, e a consideração do peso das tradições sociais e das habituações individuais, nem a influência dos interesses e conveniências das classes dominantes e as deformações ideológicas que daí decorrem, e nem a crítica que delas se fez, no mínimo desde Feuerbach e de Marx – nada disso foi tido em conta. *Umgangssprache!* A procura que leva ao 2º Wittgenstein não é à ligeira; mas havia de andar distraído das aquisições do tempo. Como é que em época de intensa revisão crítica pôde remeter tão acriticamente para a linguagem corrente?

<sup>15</sup> Importa apurar (quanto possível) a noção de ‘Transcendência’. De maiúscula. Figurar uma transcendência à base de padrões coexistentes ou categorias espaciais, é ficção. O Transcendente, ou é – ou não é.

<sup>16</sup> Não achei oportuno discuti-lo nas abordagens iniciais (9.1). Aprendemos bastante com a proposta de Zubiri, e outras. Mas há que discernir entre o que pode ser uma intuição fecunda e uma formulação insuficiente. É uma condição de todo o pensar e dizer. Ainda que o rasgo conte mais que o risco.

<sup>17</sup> Aflorrei o tema no nosso livro *O Deus que não temos*.

<sup>18</sup> ‘Aludir’ não é (o mesmo que) ter capacidade de com(-a)preender a Sua Realidade como tal.

<sup>19</sup> É vulgar as falhas começarem logo por aí: No olvido, ou disfarce, da auto-insuficiência. Processo subtil (ou nem tanto!) de conviver com ela. Uma das ajudas maiores que os ateísmos actuais prestam aos crentes (e, quem sabe?, a sua razão-de-ser) é a de nos fazerem sentir a necessidade desta depuração auto-crítica.

<sup>20</sup> Que levasse, de menos para mais, a um aumento da perfeição. Julgo que essas maneiras de pensar, vulgares, são de todo inadequadas.

<sup>21</sup> Sendo que *Wirkung* significa quer a actuação quer o efeito dela. E a obra (*Werk*). Está pois a dizer: O real, por ser *age*. E com agir, *causa*. É o tema da ‘realidade como respectividade’. Não me surpreenderia se Zubiri o tivesse elaborado a partir da língua alemã (que conhecia). Estava isto escrito (há semanas) quando me deparei com um passo de F. Ebner a dizê-lo também: «A palavra alemã ‘Wirklichkeit’ tem um sentido belo e profundo. Vem de ‘wirken’ e é aparentada com o grego *organon*. Pois não é que toda a realidade (*Wirklichkeit*) é ‘actuante’ [de] alguma coisa (*etwas Wirkendes*)? E não haverá no fundo de todo o ser e acontecer alguma coisa de ‘orgânico’, de vivo, a actuar na conservação do mundo e no desenvolvimento das forças que o habitam? ‘Actuante’, porque o *organon* [instrumento] na mão daquela Força que tudo realiza». F. Ebner, *Schriften I*, p. 734: “Versuch eines Ausblicks in die Zukunft”.

<sup>22</sup> Uma leitura empírica, a habituação vulgar, a percepção sensista, são extrínsecas ao tema.

<sup>23</sup> Convém lembrar: No fundo, é bem restrito o que nos é possível saber da densidade do real (12.1). Mesmo já a nível categorial. No conhecer sensitivo, não vamos além de uma franja mediana, estreita, e relativamente superficial: Nem o muito grande, ou intenso, nem o oposto. «Trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue» (PASCAL, *Pensées*, 72). E no conhecer intelectual? Temos alguma capacidade de olhar mais dentro (intelecto), mas curta. Do nosso planeta sabemos um pouquinho; da sua ecologia, e do cosmos, muito pouco. Menos ainda da biosfera. Muito menos da co-relação dos homens. E nada em relação a outros eventuais habitantes do cosmos – e outras modalidades do real.

<sup>24</sup> Do realismo vulgar, da tradição aristotélica, e racionalista, e empirista. Materialistas e (neo)positivistas incluídos. Se parecer que envolvo nisto toda a história da filosofia, tenho de lembrar que a filosofia é portadora de uma missão. De procura. Não o digo gratuitamente. Dediquei ao tema um ensaio recente: *Da verdade como via dialógica*. Cfr. *UVM*, pp. 161-279.

<sup>25</sup> Não resulta da tal visão coexistente. Zubiri reflecte em sede metafísica. Ainda que insista em se reportar ao mundo das coisas, não o entende só à maneira de “coisas”. Interessa-lhe a inteligibilidade inter-estrutural em acção. Analisei a insistência de Zubiri sobre a realidade sensível (10.1, s). Agora atendemos ao carácter (também dela) «enquanto realidade», e consideramos a Fonte da sua realidade e inteligibilidade. Supor (ainda) que o alcance destes conceitos se pode limitar ao ângulo da fisicidade, mais directamente empírica ou menos, era falhar a questão.

<sup>26</sup> E somo-lo a ritmo muito lento. E em etapas nunca exaustivas. As pretensões de auto-suficiência da racionalidade do homem mostram vezes demais a sua falência: Teríamos de andar mais precavidos face às rotinas e ilusões. Se até as de superfície, que não dizer das de profundidade.

<sup>27</sup> De cujo valor se concluirá segundo a *comprovação* delas. O coisismo das interpretações vulgares não vai por aqui. Há tentativas fundamentadas, e há as que não passam de concepções apressadas.

<sup>28</sup> O homem arranja sempre maneira de se colocar a si no centro da acção. Por mais universal, ou divina, que ela seja. É sintomático que as religiões usem iludir-se quanto a isto. Até as que se declaram teocéntricas.

<sup>29</sup> Com décadas de docência (e alguma reflexão publicada), é este o meu modo de ajuizar. O ‘não-saber’ de quem pensa deste modo resulta da atitude socrático-kantiana. Como regra metodológica, a ‘estabilidade crítica’ (onde subsiste) já conta um arco de tempo digno de atenção. Quem presume saber (pela negativa, frisámos) acerca do Transcendente, tem de começar por justificar a solidez da sua pretensão.

<sup>30</sup> Os braços de uma galáxia em espiral podem comportar milhões de estrelas, muitas delas (é de admitir) com o seu séquito de planetas, os seus turbilhões de gás estelar e inter-estelar, e toda a multiforme variedade de partículas e átomos em inter-acção de fenómenos físicos, químicos, eventualmente biológicos, etc.. E todos afinal qualitativamente diferentes. Mas é tão-só uma sugestão – do que não pode ser dito.

<sup>31</sup> E até nos volumes precedentes, desde *O brotar da Criação*.

<sup>32</sup> Sempre haverá que o ponderar filosoficamente. É assim que Platão e Aristóteles, Tomás e muitos mais o afirmam. «O ser [se em versão vulgar; na versão textual: ‘o que é’] diz-se de muitos modos» (Arist.). Isto é: Diz-se de modo analógico. Semelhança na perfeição-ser; diferenças quanto ao modo-de-ser (essência). É a doutrina clássica.

<sup>33</sup> Supõe que podíamos chegar a um conceito claro do que significa propriamente a Perfeição-Ser. Em cada um dos entes: reais e possíveis. Inclusive acerca do Transcendente-Absoluto. É óbvio que nenhum finito pode.

<sup>34</sup> Este é um modo elementar de apresentar o problema da analogia. Mas é claro que a questão não ficou por aí. É grande o pendor de unificar uma e outra numa mesma perspectiva formal. Foram adiantadas várias tentativas neste sentido. Num quadro histórico, merece destaque a doutrina platónica da participação e causalidade exemplar, e a aristotélica da causalidade eficiente. Tomás orbitou entre aquela e esta. No fundo, a segunda supõe a primeira; e esta remete para aquela. Também a inteligibilidade é dialéctica. Desde logo, segundo o nosso modo de ver. Kant, que se dedicou como é sabido apenas a interrogar o conhecer, não o ser, escreve: Um conhecimento por analogia «não significa, como a palavra se entende comumente, uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma relação perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dissemelhantes». E em nota, explica: «Existe na sua relação uma completa semelhança. [...] Assim como a promoção da felicidade das crianças =a se refere ao amor dos pais =b, assim a prosperidade do género humano =c se reporta ao que é desconhecido em Deus =x, que nós chamamos amor». Não é que este ‘amor’, de Deus, tenha semelhança com o sentimento humano. Mas permite-nos «pôr a sua relação [Sua, de Deus] como semelhante àquela que as coisas do mundo [no caso do amor, as pessoas] têm entre si». Por aqui se vê a dificuldade do problema: “Perfeita”, “completa”: de onde o sabemos? É uma “semelhança” *quoad nos*. Como Kant diz ao voltar ao texto: «Graças a esta analogia, resta um conceito de ser supremo [Deus] suficientemente determinado *para nós*, embora tenhamos deixado de lado tudo o que o poderia *determinar* absolutamente e *em si mesmo*». Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*, vers. port., Lisboa, Edições 70, § 58, pp. 152 s. Sublinhados de origem.

<sup>35</sup> O que vemos é a luz reflectida de objectos iluminados por ela (e com intensidade atenuada).

<sup>36</sup> «Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat» (I, q, 86, a. 3, Resp.). No contexto que Tomás analisa, ‘necessário’ refere-se ao carácter da necessidade lógico-ontológica na luz do qual o entendimento do homem pode conhecer. Veja-se o exemplo que ele dá no mesmo passo da *Suma Teológica*: «O facto de Sócrates correr é contingente; mas a relação do correr com o mover-se, é necessária; se Sócrates corre, é necessário que se mova» (*ibid.*). Tomando partido do passo em estudo, Johann Baptist Lotz alarga depois a aplicação: «Nada é tão finito que não tenha em si algo de infinidade: Nihil est adeo finitum, quin in se aliquid infinitatis habeat» (J. B. LOTZ, *Metaphysica operationis humanae*, Roma, Edit. Universitá Gregoriana, 21961, p. 100. De acordo. Mas a nossa reflexão não fica por aí. E nem a deles. O contexto da sua argumentação é que lhes restringiu a expressão.

<sup>37</sup> Nem Tomás nem Lotz discordam disto. Quem aprendeu as bases da filosofia clássica, sabe-o. No entanto o contexto deles é mais circunscrito do que o que nos importa aqui. Esclareço que emprego a expressão ‘razão de ser’ – na acepção forte. A contrastar com o uso idiomático (desgastado!) desta locução na linguagem vulgar. Daí o cursivo. Já tínhamos distinguido a propósito de um passo de Alcorta (12.5).

<sup>38</sup> Levanto perguntas. E não tenho de as condicionar em função do resultado, ou risco, a que possam levar. Seria manipulá-las. Não é critério defensável. Se a seriedade intelectual é lesada, será que prevalece outra?

<sup>39</sup> Quanto a isto, Heidegger tem a sua razão: É preciso *desdivinizar* os deuses. Os «deuses», as concepções das filosofias, as coisificações das religiões. Aliás, para Heid., a «desdivinização» (*Engötterung*) é um fenómeno histórico (cultural e psicológico) de mais alcance que só o teo-lógico. «Dizer-se que ‘Deus’ é ‘o valor supremo’, é uma degradação da Essência de Deus. Pensar em termos de valor é aqui – como alhures – a maior blasfémia, que jamais se possa pensar com relação ao Ser» M. Heidegger, *Sobre o humanismo*, vers. cit., p. 78.

<sup>40</sup> A falta de cultura filosófica tem ocasionado tanta coisificação absurda. Também à conta de “religião”.

<sup>41</sup> Não dá para legitimar a tradição da ‘analogia’.

<sup>42</sup> Já Sócrates o sabia. Na linguagem do seu tempo. Mas reparemos: Entre a *luz* e a *sombra*, e o fundo da Caverna (o *écran* onde ela se projecta), tem de haver algo mais. Que nem é luz, nem é sombra, nem *écran*. Porque a Luz (maiúscula!) *não* é a contingência. E a ‘sombra’, a experiência, só pode formar-se no *écran*-consciência(s) graças à Luz. Mas esta – por não ser tematizável, na condição dos cavernícolas – iria inspirar, quiçá, alguma frente de compreensão: a que mais tarde se chamou ‘transcendental’. E nela, Platão teria avançado milénios. De ser assim, onde já se iria hoje! Bem sei, os futuríveis não fazem história. Mas ajudam a ter alguma noção de oportunidades perdidas. Um dia se verão as que o nosso tempo falhou.

<sup>43</sup> Como se fora a Realidade do Absoluto a emanar de Si Própria a substantividade dos entes finitos. Ia por aí a visão vulgar do neoplatonismo. A sua deficiência maior tropeça em si mesma. Plotino (205-270 d. C.) é mais subtil. Claro: Sendo o *Uno* a Super-Transcendência, Inefável, nunca a Seu respeito se poderia saber, e afirmar, que emana (para) os entes finitos e constitui a substantividade deles. É tão fácil a gente enredar-se numa ideia que parecia luminosa. Como toda a gente, nem sei quantas vezes caio no mesmo.

<sup>44</sup> Supor que sabemos, tem sido a pretensão cultural comum. Legítima como aspiração (humilde), e cheia de equívoco enquanto auto-convencimento mais ou menos simplista.

<sup>45</sup> Repare-se que vão aí significadas duas acepções radicalmente distintas, como já foi dito: a Abertura *ad intra*, Auto-Absoluta, e a Doação *ad extra*, que torna possível o ser dos entes contingentes. Entre aquela e esta, há quem admita o *Zimzum* – um hebraísmo (do místico judeu Isaac Lúria: 1514-72), a designar o que chamou ‘Auto-Contenção’ do Absoluto, Deus (13.3).

<sup>46</sup> Que parece retomar a ideia da acção, instantânea, à distância (Newton).

<sup>47</sup> Pelo menos não será difícil ensaiar a aproximação dela a doutrinas teológicas reconhecidas de há muito. Como a distinção entre ‘Graça Incriada’ e ‘Graça criada’. E outros desenvolvimentos sobre a ‘Graça natural’. Pedro Lombardo (+ 1160) e o monge grego Gregório Palamas (+ 1359) e toda a escolástica já por aí andaram. A extensão do volume desaconselha mais comentários. Embora tivesse a vantagem de contrastar a inviabilidade de respostas apenas em sede física, ou à base da contingência. São insuficiências significativas (também) para a metafísica.

<sup>48</sup> Isto é: A condição de possibilidade de todo o entendimento e linguagem entre os homens. O nome vem de Kant, mas o seu alcance (essencial) não tem de ficar restringido ao enquadramento que ele propôs.

<sup>49</sup> A espiral como ‘curva’ já é periférica: Distinta do ‘carácter de Foco’. E nisto, está de ver, o conceito matemático não compete com o significado metafísico a que se intenta aludir.

<sup>50</sup> Chegados aqui, será redundante lembrar que este Dinamismo *não pode* originar-se na matéria. Nada que pudesse figurar-se ao modo material, ou formal, por exemplo de um campo gravitacional. Tão denso que ficasse “esmagador”, ou tão diluído que resultasse “inconsistente”. Nada disso.

<sup>51</sup> E por nomeá-lo: Que pobre me parece neste contexto a tela, todavia esplendorosa (como todas), de Tiziano: *Lamor sacro e lamor profano* (1515-1516): Roma, Galleria Borghese.

<sup>52</sup> Nem a Pessoalissimidade *ad intra*, nem a Sua Largidade *ad extra* ou a implicar “variações” de resposta – nada do Absoluto é entendível ao modo de coisificação. É dos deslizes mais instalados na rotina cultural e na ignorância “religiosa” habitual. A pressão do imediatismo tem contaminado os hábitos não só da cultura, como até da fé religiosa. É uma tentação directamente questionada em Mat. 4, 3-11. Que o inconformismo profético soubera perceber desde cedo. Por onde paira agora a inquietação dos tempos bíblicos? Não é, ainda e sempre, o mesmo Deus? E é o mesmo Cristo – «ontem, hoje e na eternidade» (Hebr. 13, 8).

<sup>53</sup> “Tomar a nuvem por Juno”, é uma projecção de que os clássicos sorriam. Hoje, como se observa, qualquer um “adora” os jeitos que lhe agradam. Nem já a sabedoria do povo mostra ser o que parecia.

<sup>54</sup> A fluidez da escrita impede que o repita a cada passo.

<sup>55</sup> À filosofia pertence aprender de todos e ajuizar com autonomia sua: Não depende dos critérios da ciência, nem da política, nem da teologia. Quanto mais é activa e exigente, e responsável, maior há-de ser a sua atenção.

<sup>56</sup> DANTE, *La Divina Commedia, Paradiso*, XXXIII, 145. Sublinhei. E isto, claro está, em Sentido bem mais profundo que o da cosmologia medieval; ou o de uma concepção cósica, de qualquer época.

<sup>57</sup> Já sabemos que não é uma conclusão empiricamente verificável.

<sup>58</sup> Ou será que pesa também sobre o Absoluto? Os gnósticos antigos, julgavam que sim. Tentativas e modos de ver, finitos, a sondar o Mistério Inefável.

<sup>59</sup> Heidegger exagerou. Pretendeu que o Sentido do Ser depende do «homem essencial». Isto é: da autenticidade do Existente (*Dasein*). Mas trata-se da «significação apenas noética (do sentido). Que nenhum filósofo ousará considerar como única». São inerências da abordagem de Heid.. Ele tinha de saber que «uma inteligibilidade a surgir, toda ela, só a *posteriori* – e de ec-sistentes *particulares* – não faz sentido». O que Heid. anunciava como a Transcendência do Ser «requer Inteligibilidade *efectiva*. Ontológica». Assim escrevi em *O Deus que não temos*, onde dediquei mais atenção ao filósofo (DQN 421-471; aqui, pp. 441 s).

<sup>60</sup> São muitas as pretensões do homem; e muitas também as dúvidas se a humanidade estará à altura para a manutenção ecológica do planeta. Ou para a convivência e o respeito e justiça e solidariedade entre os cidadãos

de cada país e do mundo. E entre vizinhos chegados. Não é uma visão tranquilizadora quanto à nossa maturidade responsável. Se a falta de civismo e a agressividade andam por aí sempre à flor da pele, é difícil estarmos a caminho de uma humanidade amável e responsável.

<sup>61</sup> 'Alguns': O finito *não* pode obter respostas a nível do Transcendente. Respostas de alcance infinito.

<sup>62</sup> Cada homem transcende muitas, e é transcendido por muitíssimas mais. Mas quem olhe só ao coisismo do dizer material não verá senão a rama.

<sup>63</sup> A respeito da 'Transcendência em absoluto' não cabe verificação *a posteriori*. Mas todo o agir intelectual tem por condição transcendental (ou de possibilidade) o horizonte, *primicial*, da Inteligibilidade. Como já vimos.

<sup>64</sup> Os grandes cientistas praticam-na. Mas nem todos os *opinion makers* (filósofos?) se dispõem a ela.

<sup>65</sup> Se algum leitor/a vir nisto uma aplicação do "argumento anselmiano", devo antepor que não o olho assim. Não estou a deduzir *da noção* de 'Transcendência em absoluto' a *realidade* de um 'Transcendente'. Esta foi a deficiência apontada a S. Anselmo (1033-1109) e aos seus seguidores. O que digo é diferente: Não interrogo uma "noção" mas a componente de sentido e de não-sentido que toda a gente pode observar em "tudo o que entra e sai da cena do real".

<sup>66</sup> *Prière du temps présent*, Paris, A.E.L.E., 1980, p. 670. Em versão menos poética, é o que tenho vindo a dizer: Ao Mistério Infinito da Auto-Consistência do 'Foco', toda a periferia da espiral é alusão.

<sup>67</sup> É desoladora a mentalidade de quem olha a religião como uma "prestação" do homem a Deus. Ou uma "troca de favores" entre ambos. E ainda é mais desolador que a acção e o entendimento, vulgar, das religiões tenha contribuído para isso. Que persiste há milénios.

<sup>68</sup> Rainer Maria RILKE, *Das Stunden-Buch* [O Livro das Horas]: in Id., *Die Gedichte*, ed. cit., p. 206. Tradução minha: elíptica. Admirar, contemplar, está na linha do poema. Mas não coincide com o que a nossa reflexão explicitou quanto à Excedência do Foco sobre a espiral. E, queira-se ou não, da tensão do Mistério segue-se o contraste. A simbologia de Rilke é sensível a umas vertentes, e a nossa a outras. Não sendo equivalentes, são aproximações que se complementam.

## ÍNDICE REMISSIVO

- Absoluto 363, 401, 407 n 31, 425, 430, 434, 441, 453, 458, 466, 472, 485, 501, 515-526, 533 n 45.52
- Acaso 42, 218, 344 n 8, 423, 528
- Acosmismo 398-400
- Adoração 529
- Agir 473-477, 527
- Agostinho, St. 91, 129, 136, 186, 206, 415, 429, 438, 480, 528
- Alcorão 74, 160, 161, 164, 195
- Alcorta, J. I. 449, 461 ss
- Aleatoriedade, aleatório 297, 301, 454
- Alem(d)idade, aquem(d)idade 504
- Alexander, C. 23-25
- Allegro de Magalhães, I. 177
- Ambição 285
- Ambivalência 187, 288, 317, 326, 393, 454
- Amor 63, 69, 71, 75, 169, 194, 200, 508 s
- Amor de Deus 57, 155, 159, 178, 185, 220, 525 s
- Análise por Componentes Principais 129, 130, 202
- Análise por Agrupamento Hierárquico 93, 94, 202, 205
- Analogia 28, 32, 39, 145, 174, 223, 520-523, 528, 532 n 32 ss
- Animais inteligentes 41, 106, 191
- Anselmiano (Argumento) 534 n 65
- Antrópico (Princípio) 241, 258, 268, 280, 293 n 8, 298
- Antropocentrismo 269 ss, 283
- Antropologia (Nova) 28, 177, 227, 262
- Aristóteles 54, 111, 158, 220, 268, 307, 382, 401-405
- Armstrong, K. 134, 136, 138, 153, 157, 158, 164, 180
- Arquitetura 21-28
- Ateísmo(s) 44, 185, 199, 224, 516
- Auto-afirmação (ôntica) 522 ss
- Auto-criação 265, 509
- Autonomia 299 s, 421, 451, 458, 514, 518
- Autônomo (Sistema) 45, 299, 302, 304, 338
- Barroco 289 s
- Bento XVI 105, 116-118, 121, 130, 208, 211-213
- Bíblia 92, 132, 135, 138, 139, 156, 164, 195, 217, 257, 267, 271, 273, 282, 314, 316, 318, 326, 476, 478, 501, 525, 529
- Big bang* 242, 254 n 18.20, 326 n 1, 357, 373
- Biologa, -ológico 238
- Biologia cognitiva 38, 39
- Biologismo, -ista 285
- Bohm, D. 374 ss, 380-384, 398, 400, 415, 453, 493
- Bootstrapping* 358 s
- Boyle, R. 60, 207
- Buda 135, 154, 155, 159, 162, 169, 200, 314
- Campo *ad extra* 525
- Campo cósmico 363, 377 s, 410
- Campo Focal *ad intra* 525
- Campo ontogénico 519
- Campo, -alidade 337, 344, 377, 403, 408 n 41, 452, 493 s, 497-501
- Campos biológicos 43
- Campos morfogénicos 337-341, 374 s, 452, 473, 493-498, 509, 518 ss, 524 s
- Caos (Ciências do) 311 n 4, 329, 372, 472
- Carência 278 s, 283, 285 s, 293, 318, 335, 360, 370, 383, 430, 438, 476, 484, 501s, 511 n 31, 519, 524
- Cartesianismo 30, 62, 67

- Cassiodoro, F. 57, 58
- Castillo, J. 181
- Causa sui* 530 n 8
- Causa, -ção, causar 264 s, 329, 380, 436, 441, 454 s, 458, 461, 464, 474 ss, 488 n 10
- Causa, condição 342, 346 n 35
- Causa-implicação 379 s, 386 n 27.31
- Causalidade 42, 47, 146, 299, 331, 344 n 4, 375, 380-383, 415 s, 441-444, 454 s, 460, 464, 474 ss, 502 s, 517
- Centralidade 292 s
- Cérebro 44-49, 104
- Cesaropapismo 130, 131, 163, 164, 198, 202
- Ciência 29, 30, 60, 61, 80, 87-89, 92, 99, 103-106, 109, 111, 121, 132, 139, 174, 202, 203, 205-207, 212, 217-222, 226, 263 s, 353-360, 397, 402 s, 476
- Cientificidade 350
- Cisidade, transidade 504
- Civilização actual 28, 30, 163, 164, 507 s
- Cognição 27, 37, 38, 42, 47, 83, 84, 95, 99, 108, 218, 227
- Coisa(s) 410 s, 423 s
- Cóisico, coisismo, -ista 396 ss, 404, 412, 422 ss, 441, 464, 475 s, 518
- Coisificação 533 n 52
- Comparação (Padrões de) 407 n 36
- Complexificação 268
- Comunhão (Comum-união) 391 s, 400, 486, 508, 527 n 27.29.31
- Concreto (Metafísica do) 498 s
- Confucionismo 132, 134, 139-141, 153, 154, 169, 200
- Conhecimento corporalizado 18, 39, 41, 82-85, 101-103, 107, 111
- Conhecimento pessoal 17, 89, 104, 107, 112, 121, 152
- Conhecimento tácito 17, 41, 46-48, 56, 80-87, 91-95, 99, 101, 102, 109-111, 115, 116, 120-122, 124, 130, 132, 133, 135, 138, 141, 142, 144, 151, 152, 154, 156, 157, 162, 170, 179-183, 186, 191, 199, 206, 208, 212, 214, 217, 219, 221, 224, 225, 227
- Consciência, -ente 30, 37 ss, 48, 60, 68, 86, 91, 100, 106, 135, 152 ss, 161, 210, 219, 225, 258, 261, 272, 298 s, 332, 353-356, 395 ss, 400, 419, 433, 442, 456-462, 504
- Constantes da física 345 n 14
- Constructos teóricos 308, 341, 353, 399
- Construtividade 267, 397, 402 s, 423
- Contingência, -ente 152, 217, 220, 223, 247, 250, 278 ss, 286, 293, 310, 318, 360 s, 363, 369, 382, 404, 422 s, 430 s, 440, 454, 458, 466, 482, 501, 509, 514-522, 532 n 36 s
- Controvérsias científicas 88, 89, 107, 108
- Convergência-divergência (Dialéctica) 321, 332, 391, 454, 457, 504, 522, 526
- Convicções justificadas 30, 88
- Copenhaga/ anti Copenhaga (Físicos) 222, 303, 341, 351 s, 355 s, 375, 400
- Copérnico, copernicanismo (post- e pré-) 60, 261 ss, 271 ss, 277, 285 s, 288, 291, 309, 314, 322 s, 332, 403, 412, 454
- Corporalidade 39, 83, 101 ss, 111, 144, 151, 504
- Córrego, creodo 333, 345 n 11, 495
- Cosmologia 234, 242
- Cosmos 18, 29, 54, 55, 60
- Cosmos (Outros) 234, 242, 246, 292, 295 n35, 318 s, 325, 385 n12
- Cosmos (Unidade do) 318-324, 378
- Criação (Desafio da) 473
- Criação (Unidade da) 318-324
- Criação e Salvação 323 s
- Criação em processo 325, 431
- Criação, criar 248 ss, 252, 260 ss, 268, 335, 431
- Criação-evolução 516, 526, 528 s
- Criador 405, 432, 439, 473, 482
- Criatividade 13, 25, 30, 88, 110, 132 ss, 246
- Criaturas (Vocação) 318 ss
- Crise financeira 32, 33
- Cristianismo 55, 57, 61, 73-76, 79, 99, 103, 130-132, 136, 158, 160-164, 170, 171, 174-178, 182, 183, 185, 187, 194, 199, 200, 205, 206
- Crítica (Análise) 516
- Cro-Magnon 40, 47, 48
- Cultura e religião 130 ss, 163, 187, 200 ss, 283 s, 325, 391, 394
- Cultura, -al 34, 41, 43, 46-48, 74, 83, 84, 87, 90-92, 95, 99, 100, 103, 104, 118, 122-126, 129-131, 147, 169, 170, 173, 176, 177, 187, 191, 194, 200-202, 208, 209, 217, 218, 220, 225, 284, 409
- Cusa (Nicolau de) 375-379
- Dádiva 507 s, 518, 523-526
- Damáσιο, A. 38, 82
- Dawkins, R. 28, 273
- Darwin, Ch., darwinismo 29, 262 s, 265 ss, 273



Decisão 300  
 Dendrogramas 94  
 Densidade (do real) 434, 517 s, 524  
 Descartes, R. 30, 37, 40, 61-63, 88, 102, 107, 209, 218, 225, 289 s, 403  
 Desdeusamento, desdivinação 532 n 39  
 Desenvolvimento 284  
 Desertização 410, 487  
 Desígnio criativo 318-325  
 Desproporção (do homem) 252 s, 283, 291, 528  
 Desproporção (Filosofia da) 370 s, 430 s  
 Determinismo, indeterminismo 106, 120, 217, 222, 301 ss  
 Deus 103, 107, 133, 135, 145, 158, 160-163, 170-173, 181, 184, 193, 198, 199, 207, 210, 217-220, 224, 252, 271, 367 n 35, 322 ss, 439, 451 ss, 479-483, 508, 516  
 Devir 285, 401 ss, 411 s, 437, 439 s, 456  
 Dialéctica 286 s, 291, 309 s, 321, 500  
 Dialógica (Relação) 507 s  
 Dias da Silva, J. 116, 211  
 Dinâmica criativa 401  
 Dinâmica de tudo 517, 520-529  
 Dinâmica do mais 261, 458  
 Dinâmica do menos 261  
 Dinâmica do Ser 522-527  
 Dinâmica, dinamismo 248, 261 s, 265, 278 s, 291, 305-309, 330, 339, 350 ss, 363, 374, 400-403, 411, 415-418, 423 s, 434-441, 453 s, 458-461, 464 s, 472, 484 s, 494-505, 509  
 Dinamismo campal 509  
 Dis-tensão 330, 516  
 Dis-tensão Ideal-concreto 330-336, 472 s, 484  
 Diversificação 391, 415 s  
 Dividualidade 285  
 Di-visão 278  
 DNA 42, 44  
 Dominação (Dinâmica da) 287 ss  
 Dualismo 30, 37, 82, 217 s, 220 ss, 305-308, 511 n 33  
 Dúvida metódica 61s, 396, 427 n 24  
  
 Ebner, F. 209, 210, 422, 425, 507 ss, 531 n 21  
 Eça de Queirós, J.M. 25  
 Ecologia, -ógi 81, 95, 191, 237 s, 259 s, 279 s, 300 s, 393  
 Economicismo 508  
 Efeitos de energia decrescente 49  
 Efêmero 392, 526  
 Einstein (O erro de) 351  
 Elegância e simplicidade (Critério de) 26, 42, 70, 322, 423, 487, 506  
 Emergência, -ente, -ir 417, 419, 464, 495, 498  
 Emoções 37-38, 63, 69, 84, 101, 103, 104, 107, 109, 112, 120, 194, 208  
 Empirista, -ista 399 s  
 Energia escura 363  
 Englobante (Omni-) 518, 525  
 Entropia 279, 250, 285 s, 310, 333  
 Entropia ótica 527  
 Equilíbrio-desequilíbrio (Tensão) 308 s, 332  
 Era Axial 133-139, 142-146, 151-153, 155-165, 170, 184, 208  
 Eras geológicas 243 ss  
 Esclavagismo, escravos 119, 146, 160, 181, 508, 512 n 50  
 Espinosa, B. 289 s  
 Espiral 321, 334, 370, 409, 425, 466, 502, 514, 519-529  
 Espírito, -iritual 29, 41, 45, 60, 79, 103, 131, 136 ss, 142 ss, 152 s, 156 ss, 169 ss, 177, 180 s, 198, 206 ss, 286 s, 290, 304-310, 332, 361, 414, 443 s, 458, 506 ss, 515 s,  
 Espiritualismo francês 306 s  
 Essência 402-405, 408 n 45, 409, 413, 424, 500, 532 n 32  
 Estrada, J. 173, 212  
 Estrutura(s), -ção, -lidade 372, 403 ss, 408 n 47, 413, 415-418, 422 ss, 431, 435, 463, 485 s, 493-501, 506  
 Estruturalismo 413, 424, 426 n 13  
 Eterno Feminino 478 s  
 Ética 54, 57, 60, 62, 69-71, 80, 99, 103, 108-112, 115-117, 121, 125, 134, 136, 140, 141, 154, 158, 169, 193, 195, 196, 199, 206, 285  
 Ético (Imperativo) 508  
 Etty Hillesum 479 ss  
 Evolução aberta 303, 313, 452  
 Evolução biológica 28, 38, 194, 237, 239 s, 500  
 Evolução cultural 30, 82, 195 ss, 234, 259 s, 272, 281, 317, 325, 329 s, 354, 420 s, 464  
 Evolução qualitativa 38, 41, 48, 64, 72, 102, 106, 120, 193 ss, 199, 218 ss, 282, 289, 298, 371, 422 s, 472 s  
 Evolução, -tivo 243, 246, 259-272, 280-283, 286 ss, 291, 297, 317, 324, 340, 419, 453, 487



- Evolucionismo, -ista 257, 263-268  
 Existencial, -idade 278, 280 s  
 Existente, -stir 247 s, 280 s, 361, 418, 458, 515, 524  
 Exociências 314 ss  
 Exofilosofia 315-318  
 Exoteologia 317 ss
- Fausto 476-479  
 Fé (Credibilidade da) 476-479  
 Fé bíblica e ciência 17, 56, 74, 103, 107, 129, 135, 137, 157, 161, 170, 172, 176, 185, 194, 197, 210, 218, 271, 282  
 Fenômeno 298, 353-356  
 Ferry, L. 49, 53, 62, 69-72, 74-76  
 Feuerbach, L. 260, 274 n 14, 438  
 Fiduciárias, bases de conhecimento 13, 17, 56, 61, 62, 64, 86-94, 99, 104, 106, 107, 109, 129, 133, 152, 162, 172, 185, 196, 202, 205, 207, 220, 225, 226  
 Filigrana 340 ss  
 Filósofos da suspeição 68, 71, 72, 107  
 Fim (*Telos*) 223, 439, 458, 473, 484 s, 499, 505, 509, 520, 525, 529  
 Finalismo, -ista 268 s, 280 s  
 Finito, -tude 257, 310, 369, 382, 461  
 Fixismo, -ista 263, 267, 298, 301, 304  
 Flávio Josefo 119  
 Flew, A. 44, 170, 199, 528  
 Foco 252, 514, 518-529  
 Fonte Última 521  
 Fonte, -al (Raiz) 430, 444, 477, 498, 510  
 Força 242  
 Forma 339 ss, 494-497  
 Forma substancial 307  
 Forma-de-pensar 315 s, 336, 379, 496  
 Formal, -ização 435 s, 443 s, 461, 465, 471, 514  
 Forma-ser 459-463, 473, 498-501  
 Fractal 329, 344 n 1  
 Fuller, B. 26  
 Função social da ciência 129, 132  
 Fundamentalismo(s) 165, 209, 224, 447 n 27  
 Fundo 514
- Galileu 30, 60, 121  
 Genes 42, 43, 45  
 Geocentrismo teológico 323
- Geografia do conhecimento 83, 94, 95  
 Geologia, -ológico 240  
 Glaciações 240, 253 n 12  
 Globalização 32 ss, 72, 105, 196, 232, 284, 392, 395, 400, 407 n 30, 507 s
- Gnosticismo 217 s, 454  
 Gödel, K. (Teorema de) 49, 220, 309, 336, 494, 510 n 2  
 Goethe, J. W. 476-479  
 Gould, S.J. 18, 41, 42  
 Graça (Desígnio criativo e) 320 s, 323 s  
 Grande estilo 69, 70  
 Gratuito (Dom) 321, 327 n 20  
 Gravitação 417
- Hélice dupla 42  
 Hiperbólico, crescimento 31, 34  
 História (Maturação da) 271 s, 282 s, 389-396, 405 s, 409  
 História e pré-história 285 ss, 432  
 Historicidade 56, 272, 392  
 Homem (O), esse definitivo? v. *Homo perennis?*  
 Homem (O): a questão 238 s, 246, 249 s, 257-262, 269, 277 s, 280, 283, 335, 439, 485 ss, 506  
 Homem como tal 419  
 Homem no cosmos: Singularidade? v. *Homo perennis*  
 Homem situado 393, 396  
 Homem: di-visão 278 s, 284 ss  
 Homem: integridade 414, 417-420, 426 n 17, 428 n 43, 477  
 Hominidade 239, 260, 272, 301, 313, 472, 487  
 Hominocentrismo 288, 291, 322, 356  
*Homo* (Espécies de) 244 ss, 255 n 29  
*Homo biologicus* 313  
*Homo perennis?* 261 s, 268-271, 279, 283 ss, 289, 299, 313 ss, 325  
 Horizonte 68, 83, 176, 210, 290 ss, 464 ss, 473, 485, 506 s  
 Horizonte cultural 316  
 Humanismo e ciência 19, 60, 67, 68, 74-76, 79, 119, 120, 172, 207, 209, 232, 354, 508  
 Humanização 227, 272 s, 277-280, 300, 305, 325, 371, 392, 409 s, 422, 473 s, 487, 503, 506 s  
 Humano, in-humano 27, 29, 38, 40 ss, 54 ss, 67, 74, 79 ss, 89, 102 ss, 120, 134, 141 ss, 155,

- 161, 170, 177, 182, 194, 199, 208 ss, 217, 224, 227, 287 s, 300, 317, 330, 371, 410, 418-422
- Identidade dinâmica 464
- Ideologia 27, 69, 134, 284, 396, 406 n 17, 410
- Ídolos 67, 71, 185, 390, 433
- Igreja 58, 59, 79, 116-121, 131, 132, 176, 181, 183, 187, 200, 201, 207, 208, 212- 214, 219
- Imanência (ontológica) 315, 408 n 48, 479, 501-505, 511 n 30, 519, 523, 528
- Imanentismo, -ista 426 n 12, 433, 439, 486 ss
- Incarnação 56, 162, 170, 219 ss, 314, 320-324
- Incerteza (Princípio de) 222, 312 n 10
- Individualismo 116, 225, 243, 507
- Indivíduo 413, 420, 512 n 49
- Indução metafísica 523
- Infinito, -tude 252, 434, 452
- Inovação radical (A) 443, 505
- Inquietação metafísica 335, 360
- In-quietude 429 ss, 434, 438
- Insatisfação 337, 425, 429, 501 ss, 506, 515
- Insuficiência, -ente 382, 471 ss, 477
- Intelecto e sentidos 474 s, 488 n 12
- Inteligibilidade 13, 14, 22, 61, 104, 109, 207, 210, 219-225, 248 s, 252, 264, 269, 282, 286, 288 s, 298-301, 308, 313, 318 ss, 323, 330-341, 353, 358 s, 361, 373-376, 382, 397-400, 416, 422 s, 431, 435-441, 444 s, 446 n 13, 452, 456-460, 471-479, 485 s, 493, 495, 498, 505, 509 s, 514 ss, 526 s
- Inteligibilidade (Dinâmica da) 308, 332, 424, 431
- Intensionalidade 370, 468 n 30, 459, 466, 484
- Intensividade 520, 524, 526
- Intricação 365 n 9, 377
- Intuição 12, 17, 59, 61, 80, 83, 84, 91, 101, 107, 108, 115, 122, 136, 138, 157, 184, 218, 219, 226, 227, 250, 252, 260, 266, 279, 281, 291-293, 307, 323, 353, 336, 350, 357, 363, 373, 375, 378, 379, 382, 383, 394, 412, 425, 435
- Islão 58, 74, 134, 138, 160-164, 198, 224
- Jesus (Singularidade de) 314
- Jesus Cristo 55-57, 73, 74, 79, 102, 117-120, 130, 158, 159, 164, 170-173, 175-187, 195, 198-200, 206, 208, 211, 212, 214, 217, 219, 221-227, 271, 314, 323, 507
- João XXIII 211
- João Paulo II 23, 117, 200, 202, 213
- Judaísmo 130, 134, 136, 138, 156, 160, 163, 170, 174, 175, 199, 224 , 249, 265, 481
- Kant, I. 69, 74, 80, 103, 210, 218, 232, 298, 353 ss, 394, 403, 426 n 7, 435, 450 s, 460
- Kováč, L. 29-31, 37, 39
- Kuhn, T. 86-88, 95, 107, 218, 222
- Le Fanu, J. 29, 46, 47
- Lei de Murphy 282, 288 s
- Leibniz, G. W. 298, 376-379, 389 ss
- Leis da natureza 60 s, 111
- Leis de estrutura 417
- Leis determinísticas 351
- Leis probabilísticas 351 s
- Liberalismo 238, 288
- Liberdade (em Deus) 322, 421, 442
- Linguagem 40, 44-48, 100, 104, 121, 133, 135, 147, 152, 163, 170, 172, 178, 198, 200, 209, 210, 218
- Lino, R. 21, 165, 185
- Logos 54-56, 146, 158, 181, 198, 199, 210, 214, 219, 221, 224, 477
- Lucy 40
- Lutero 121, 131, 186, 219
- Luz (e cegueira) 477-483
- Luz-sombra (O problema) 343, 523, 533 n 42
- Macacos (Teorema dos) 512 n 43
- Mach (Princípio de) 362, 367 n 42 s, 378, 386
- Mais 430, 436 ss, 458, 473, 485 s, 501-504, 516
- Mais-ser 285, 299, 397, 405, 410, 429, 436, 458
- Mal 45, 57, 73, 117, 121, 136, 169, 186, 219, 286, 432, 439, 444, 454, 482
- Mandelbrot, B. 403
- Maomé 160, 162, 163, 195, 198, 314
- Marx, K. 31, 68, 87, 328 n 32
- Massa-energia 342, 346 n 34, 347 n 42 s, 357, 365 n 9, 366 n 22 ss, 377
- Matéria 29, 43, 69, 102, 157, 195, 221, 415 s, 418, 427 n 25,
- Matéria eterna? 268, 285
- Matéria negra 363, 368 n 48
- Materialismo 47 s, 68 ss, 117, 238, 265, 286, 416, 444, 501, 506
- Mecanicismo 280, 301, 303, 414-417, 444
- Meek, E. 84, 208

- Mentalidades 44, 59, 92, 94, 118, 119, 176, 182, 213, 225, 232, 260, 273, 278, 282, 284, 285, 287, 306, 317, 326, 371, 389, 391, 395, 396, 402, 442, 508
- Mente 47, 48, 101, 102
- Mesmidade, hiper-mesmidade 418 ss, 425, 444
- Metafísica 69 ss, 84, 132, 158, 207, 250, 281, 289 s, 308, 318, 332-338, 361, 373, 399-402, 411-420, 440, 449, 451, 464 s, 474 ss, 479, 483-486, 495, 508, 526
- Metafísica pela negativa 466, 474, 501, 503, 514, 516-521
- Mistério Absoluto (O) 524, 529 s
- Mistério do real (O) 11 s, 241, 246 s, 251, 279, 290, 349, 380 ss, 390 s, 396 s, 444, 454, 461, 469 n 44, 479, 486, 489 n 15, 514, 520
- Mistério Focal 523, 526-529
- Mitificação 326, 391, 430
- Moçárabes 59
- Modernidade 59, 62, 67, 69, 80, 84, 105, 106, 135, 197, 198, 233, 279, 288, 389 ss, 440, 466 n 7
- Moral e cultura 512 n 44, 508
- Morfogênese, morfogenia 497-508, 525
- Morte 12, 53, 55, 57, 62, 74-76, 120, 134, 140, 141, 145, 152, 153, 157-160, 174-176, 178, 186, 187, 198, 206, 217, 225, 238, 240, 247, 286, 389, 430, 441, 460, 480, 481, 484, 524
- Mozi 134, 139, 141, 159
- Multiverso, Universo 366 n 16, 398, 400, 486
- Mundificação 391, 440
- Mundo 418-421, 433, 440, 518
- Nada 248 s, 251, 268, 369 ss
- Não-contradição (Princípio de) 382
- Natura naturans* 441 ss, 447 n 32
- Natureza (*phüsis*) 26, 29, 37, 60, 68, 89, 106, 132, 146, 191, 193, 207, 218, 222, 225, 239, 260, 286, 297, 301, 333, 338, 353-358, 377, 391, 398 s, 423, 430, 432
- Newton, I. 60, 69, 378, 386, 403
- Nietzsche, F. 67-71, 79, 80, 99, 104
- Nihilismo prático 67, 68, 71, 79, 287
- Nisbett, R. 84, 95
- Objectividade 63, 68, 99, 105, 107, 111, 220, 222, 393 s
- Obras de Deus 55, 60, 218, 525
- Omnipotência, -ente 185, 432, 482, 484
- Omnitude (de ser) 457-460, 463
- Ontologias 19, 49, 53, 69, 86, 99, 102, 108, 147, 152, 218, 221, 224 s, 247 s, 253, 258, 268, 278, 285, 291, 307, 319 ss, 359, 372, 402 ss, 409 ss, 429 ss, 444, 458, 463 s
- Optimismo 211, 390, 410
- Ordem: dinâmica 404, 416, 460
- Osmose (Tensão e) 458 s
- Outridade (alteridade) 464, 519
- Outro (O) 407 n 36
- Padrões 23-26, 28, 41, 46, 50, 92, 101-103, 157
- Pagola, J.A. 56, 73, 79, 171
- Panlogismo 298, 303, 379, 383, 386, 511 n 41
- Pan-psiquismo 377
- Papagaio Alex 44, 45, 47, 82
- Papocesarismo 131, 163, 164, 198, 202
- Paradigma científico 87, 89, 95
- Partículas virtuais 357
- Pascal, B. 75, 251 s, 283, 290 s, 325, 371, 506
- Pascal, P. 41, 106
- Paulo, S. 55, 132, 151, 159, 171, 179-182, 187, 194, 198, 199, 208, 213, 292, 314, 319, 513, 525, 526
- Perfeição, Perfeição-ser 54, 83, 155, 169, 285, 298, 324, 359, 370, 382, 401, 411 s, 433, 453, 456-461, 464, 473, 477, 495-500, 505 s, 516 ss
- Perfeições puras 473, 479, 485 ss, 497, 517
- Pessoa, -lidade, -lização 391, 413, 417-425, 429, 440-444, 477 ss, 486 s, 504, 506-509, 514, 518, 524-529
- Pikaza, X. 170-173
- Platão 61, 75, 145, 157, 158, 220, 231, 232, 292, 336, 345 n 18, 435, 438, 526
- Plenitude-ser, Pleno, *Plenum* 484 ss, 501, 506, 508 ss, 514-520, 529
- Plus*: v. 'Mais'
- Poder 30, 48, 63, 70, 74, 103, 105, 108, 118 s, 130 ss, 143, 154, 163 s, 169, 181, 185, 194, 198, 206 s, 212 s, 286
- Polanyi, M. 17, 46, 56, 68, 80, 81, 84, 86-91, 99, 100, 102, 103, 107, 108, 110-112, 117, 120-122, 129, 132, 138, 141, 151, 152, 182, 206, 207, 217, 218, 220, 222, 225
- Política 19, 27, 54, 62, 67, 79, 85, 105, 124, 130, 133, 146, 153, 163-165, 169, 185, 194-198, 200-202, 207, 209
- Popper, K. 38, 122, 218, 338
- Portugal 25, 34, 85, 91, 94, 105, 106, 116, 121-126, 131, 192, 202-206, 213, 238, 346 n 29, 389 s, 406
- Positividade, -vo 417

Positivismo 17, 30, 54, 84, 92, 121, 122,  
 Possibilidade (Campo de) 500 s, 519  
 Potência 411, 417 s  
 Pré-tensão 458, 461 ss  
 Processão 250  
 Profetas 73, 92, 135-138, 142-145, 157, 160, 169-  
 -173, 183, 199, 425 n 1  
 Projecção 438, 484  
 Prometeísmo 396, 528  
 Proporcionalidade (Princípio de) 430  
  
 Qualidade, -tativo 409, 414, 424  
 Quântica (Física) 73, 197, 220-222, 249, 293 n 7,  
 301 ss, 340, 347 n 40, 372, 407 n 27  
 Quântica (Paradoxos da) 350-357, 364 n 8, 374  
 Questão (A) maior 479  
 Quociente epistêmico 30  
  
 Razão 17, 37, 38, 48, 54, 56-64, 69, 72, 84, 89,  
 103, 115, 158, 183, 251, 263, 269, 298, 307,  
 336, 358, 403, 424, 435, 450, 461, 483,  
 Real, -idade 231, 315 s, 332, 350-358, 369 s, 373,  
 382 s, 390-402, 405 s, 410-422, 426 n 10,  
 435-443, 453-456, 464, 484, 496-505, 508 ss,  
 515-521, 531 n 21.23  
 Realidade (Níveis de) 422, 424  
 Realissimidade 432, 485, 505, 508 ss, 514-524, 527 s  
*Redshift* 351  
 Relativismo científico 29, 68, 82, 88, 104, 108  
 Religião 17-19, 29, 31, 54, 55, 57, 58, 60, 62, 67-69,  
 72-75, 79, 83, 84, 92, 95, 99, 100, 103, 130-137,  
 144, 145, 151, 152, 157, 165, 183, 193-195,  
 200-202, 205, 219, 226, 327 n 15, 534 n 67  
 Resistência crítica (Prova de) 522  
 Respectividade, -vo 403 s, 411-421, 431 s, 435 s,  
 440 s, 464 s, 495-498, 502, 507, 514-517,  
 522-526  
 Responsabilidade (Princípio) 487  
 Ressonâncias mórficas 376  
 Ressurreição 56, 57, 73-75, 171, 174-180, 184, 186, 199  
 Ruse, M. 218  
  
 Sabedoria 21, 53-57, 60, 72, 76, 111, 112, 115,  
 118, 135, 144, 170, 171, 183, 184, 479  
 Salto qualitativo 298, 409  
 Salvação 54-57, 60, 62, 71, 75, 76, 132, 152, 155,  
 178, 182, 183, 196, 199, 209, 212, 226, 318, 323  
 Sede 430  
  
 Seleção natural 19, 39, 194, 263 s, 289  
 Senso comum 47, 60  
 Sentido 18, 23, 28, 29, 46, 54, 56, 60, 62, 72, 75,  
 95, 100, 104, 107, 132, 135, 141, 146, 152,  
 159, 178, 180, 186, 194, 195, 197, 209, 225,  
 247, 251 s, 269, 298, 310, 318 ss, 361, 400,  
 412, 420, 432, 437-440, 445, 458, 473, 475  
 ss, 485 ss, 505, 509, 514-517, 524-527  
 Ser (Ideia de) 467 n 23  
 Ser 247, 260 ss, 289, 307-310, 315, 318 ss, 335,  
 339, 349, 353, 359 ss, 363, 373, 382, 400 ss,  
 435 s, 440, 449-463, 466, 466 n 5, 471 s,  
 495-500, 513-519  
 Ser e ente 468 n 37  
 Sheldrake, R. 43, 337 ss, 357, 373-376, 380-384,  
 401, 415, 493-497, 499, 509  
 Simbólicas (Formas) 392 ss, 397  
 Simbólico 26, 29, 274 n 46, 279, 397, 445 n 5,  
 478, 519  
 Símbolo 519 s, 524, 527 ss  
 Socialização 191, 391 s  
 Sociedade 18, 21, 31 s, 39, 54, 79, 99, 103, 116,  
 123, 129, 132, 141, 144, 146, 153 s, 155, 174,  
 184, 191 s, 199, 206, 234, 273, 277, 285, 300,  
 373, 394, 410, 431, 453, 474, 487, 508  
 Solidária (Forma-de-pensar) 261, 409 s  
 Snow, C.P. 34, 226  
 Sobrevivência 28  
 Sofrimento 27, 37, 42, 57, 135, 141, 145, 155 s,  
 157, 165, 174, 180, 200, 211, 251, 432, 444,  
 480, 481, 526  
 Substância, -tantividade 402, 407 n 39, 415 s, 420,  
 438, 495 s  
 Sujeito 49, 62 ss, 86, 88 s, 100 ss, 222, 260, 300  
 Superestrutura 396  
 Surpresa 59, 94, 106, 107, 193, 212, 220, 223  
 Suscitação (ôntica) 523-528  
  
 Tábua rasa 27, 62  
 Talidade 440, 453, 496  
 Tauismo 134, 153, 154, 169, 351  
 Teologia 12, 14, 19, 58, 135, 151, 152, 157, 158,  
 162, 171, 174, 178, 181, 182, 198, 201, 210,  
 217-219, 221, 223, 227, 235, 264, 267, 271,  
 292, 316 ss, 323 ss, 330, 352, 370, 443, 478,  
 481, 500 ss, 520 ss  
 Teilhard de Chardin 108, 261, 291 ss, 321  
 Teleologia, -ógico v. Finalismo  
 Tensão radical 430 s

Teologia (pela) negativa 407 n 31, 466  
Teorema dos macacos 44, 512 n 43  
Teoria científica 53, 60, 61, 351-357, 364 n 7  
Terêncio 261  
Tipler, F. 223  
Todo, Tudo 301, 305, 308 s, 320, 329, 415, 421,  
430-444, 451-460, 471 s, 483-488, 499-504,  
509, 513-518  
Torrance, T. 217-227  
Torres Queiruga, A. 173, 176, 224  
Transcendência –nte 67, 74, 103, 105, 108, 140, 142,  
157, 161, 171, 195, 210, 221, 224, 253, 258,  
260, 265, 286 s, 290 s, 305, 310, 322-325, 360  
s, 397, 414 ss, 420, 425, 430, 432 ss, 439-443,  
447 n 27, 453, 455-458, 467 n 27, 476, 484-487,  
501-508, 514-528  
Transcendental 298 s, 331, 344 n 4, 413, 418,  
435-445, 450 s, 455, 467 n 27 ss, 457-463, 467  
n 27, 475 ss, 518, 534 n 63  
Tu Absoluto 425, 486, 508, 518 s  
Túnel (Efeito de) 352, 365 n 10, 375  
Turkana, rapaz de 40, 48  
  
Ucronia 280  
Universalidade, intento de 69, 74, 75, 88, 89, 92-95,  
99, 103-110, 115, 125, 147, 181, 185, 193,  
200, 207-209, 213, 218, 222, 225  
Universidades 58, 59, 130, 219  
Universo 18, 29, 44, 47, 54, 60 ss, 68 ss, 132, 154,  
176, 198, 207, 218 ss, 366 n 16, 410, 414, 425  
n 2, 436, 441 s, 486  
Utopia 233, 482  
  
Valor(es) 21, 27, 31, 34, 54, 62, 67 ss, 79, 99 s,  
108, 111, 157 s, 169, 409, 474, 482, 488 n 9  
Vazio 417, 482  
Véspera de ser 425, 430 s  
Vida (Formas de) 239 s, 327 n 5, 428 n 40  
Violência 42, 134, 136, 139, 141-144, 155, 157,  
161, 164, 165, 208, 211, 246, 251, 260  
Vítimas 42, 69, 117, 431 s  
  
Wallace, A. R. 266  
Wright, N.T. 170, 174, 176, 177, 199  
Wright, R. 193-196, 198, 199, 206, 212  
  
*Zimzum* 482, 504, 525, 533 n 45  
Zoroastro 136, 139, 164, 169  
Zubiri, X. 231, 234, 401 ss, 410 ss, 464, 471, 484,  
486 s, 495-503, 531 n 25

(Página deixada propositadamente em branco)

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press  
2013

