

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 6 • N.º 11 • MARÇO 97

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Fenomenologia e Transcendência. A propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995)*

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA — *Filosofia, Praxis, Hermenêutica: a Perspectiva de H.-G. Gadamer*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS — *Modelos de Democracia*

AMÂNDIO A. COXITO — *Um texto de Luís A. Vernei contra o imaterialismo de Berkeley*

FERNANDA BERNARDO — *A Morte segundo Emmanuel Levinas: Limite-Limiar do Eu inter-essado*

## RECENSÕES

G. HOTTOIS, *Entre Symboles et Technosciences. Un Itinéraire Philosophique*, Bruxelles, Champ-Vallon, 1996, 267 páginas.

O grande mote desta obra de G. HOTTOIS é sem dúvida o seguinte: é necessário que a filosofia acompanhe o desenvolvimento tecnocientífico contemporâneo. Tal acompanhamento não tem sido feito e o resultado é uma separação quase total de campos, que conduz a uma limitação do filosofar à problemática da linguagem.

O autor critica, pois, na linha de uma outra obra sua, anteriormente publicada, aquilo a que chama a *inflação da linguagem na filosofia contemporânea* do Ocidente. Fá-lo, não porque não reconheça a importância da problemática filosófica da linguagem mas pelo significado do que chama a obsessão contemporânea pela temática da linguagem (9). Esta representa, em sua opinião, a marginalidade da própria filosofia, uma secundaridade assumida, face ao desenvolvimento da tecnociência e ao seu incontestável monopólio do referente ontológico de toda a linguagem. “A inflação da linguagem e a obsessão linguística da filosofia contemporânea no séc. XX surgem como uma espécie de último brilho do *logos*: como o fim do homem-linguagem-imagem, do ser vivo que fala à imagem do Deus-verbo, do ser-no-mundo como ser livre” (9).

As filosofias contemporâneas, excluídas das suas tradicionais prerrogativas ontológicas reconverteram-se, de facto, ou à análise crítica da linguagem (modelo analítico anglo-saxónico) ou a uma reflexão linguístico-hermenêutica das condições de acesso ao ser. Mesmo em *Unterwegs zur Sprache* de Heidegger ou em *Wahrheit und Methode* de Gadamer, por exemplo, e segundo uma forma diferente na “écriture” de Derrida, a linguagem tomou o lugar do ser: o ser é linguagem. Por outras palavras: a ideia ontológica e extralinguística (clássica) da coisa dissolveu-se tanto quanto a filosofia da linguagem” (31-32).

É claro que toda a filosofia de natureza fenomenológica, dialéctica e hermenêutica procura sempre salvaguardar a sua abertura a uma realidade mais originária do que o real da ciência. Mas segundo o autor o equívoco persiste. A filosofia contemporânea joga na secundaridade e pode parecer idealista porque postula ingenuamente o carácter realista e não problemático do discurso científico. Ignora todas as modificações que o postulado clássico do realismo físico tem sofrido com o desenvolvimento das tecnociências. E, hoje, não devemos esquecer que estamos na era das intervenções técnicas capazes de transformar o referente, a natureza e a natureza do homem, de uma maneira que escapa a toda a previsão e esquece completamente todo o apelo de natureza simbólica. Daí que esta obra insista na necessidade do acompanhamento filosófico da tecnociência apresentando, nomeadamente, duas ordens de razões. Em primeiro lugar, a filosofia corre o risco de se fechar num novo idealismo, se ignorar os novos possíveis tecnológicos. Neste contexto, o autor pergunta mesmo — com que direito, excluindo o direito puramente tautológico do

símbolo, se afirma o primado do Verbo sobre o fazer? Isto é, deverá o fazer continuar a ser entendido como pura aplicação da teoria? Ou não será justamente chegada a altura de entender que o fazer próprio da tecnociência, operatório por excelência, isto é, não simbólico, precisa de se articular com a dimensão simbólica do pensar, crucial para o futuro do existir e para a manutenção da sua liberdade? Se a tecnociência torna hoje nula a oposição clássica entre a *episteme*, como ciência teorética pura, e o saber prático e técnico, cabe de facto à filosofia repensar, a partir das novas condições, a importante temática da simbolização.

Em segundo lugar, porque seria muito perigoso o divórcio total entre filosofia e tecnociência, uma vez que do ponto de vista puramente técnico toda a simbolização parece inútil e mesmo irrelevante (166-167).

Para a técnica apenas conta a operacionalidade e a eficácia. O agir técnico é instintivo, imediatista e automático. Funciona de uma maneira quasi-causal. Não abre qualquer espaço para a reflexividade, para a distância e para a crítica. Conduz à funcionalização e a automatismos. "Tal como o instante ou o reflexo, o agir técnico — e aqui tudo é acção, mesmo a própria linguagem — não tem distância; faz com que o sujeito adira ao objecto de uma maneira mecânica ou causal. A técnica está grudada ao mundo (ela é causal e física) e o homem da técnica está grudado à técnica (ele funciona e age de modo quasi-causal)" (167).

O problema fundamental da tecnociência é, de facto, a ausência de mediação emancipadora. A simbolização não existe no meio tecnocientífico e isto significa que neste mundo o homem já não deve mais mediar simbolicamente os seus actos e percepções, uma vez que aqui se prescreve univocamente o que cada um deve perceber e fazer (168). A emancipação do sujeito funciona agora apenas no que diz respeito a tudo o que é causa objectiva ou objectivável. Quer isto dizer que a mediação tecnocientífica não é emancipadora no que respeita à ordem do sujeito, porque, retirando-lhe a mediação simbólica, sensível e afectiva, objectiva e instrumentaliza todo o ser humano: "Direi, em resumo, que a ciência e a técnica oferecem uma mediação relativamente a tudo o que é objectivo e causal e que esta mediação é uma libertação da servidão e da sujeição pelo domínio e pelo controlo que oferece ao sujeito: um indivíduo totalmente dedicado à sua sobrevivência ou tomado pela doença e pela dor não tem qual quer possibilidade de cultivar a sua autonomia moral nem tem uma relação livre consigo mesmo e com o outro. As ciências e as técnicas oferecem pois possibilidades e condições necessárias mas não suficientes para a autonomia pessoal, que apenas pode desenvolver-se graças à mediação simbólica" (169). Por outras palavras, ao nível da ciência e da técnica, o homem apenas é reconhecido como objecto ou instrumento biofísico, fonte e lugar de manipulações biofísicas e nunca como sujeito real, isto é, como um ser afectivo que deseja, julga e projecta, um ser que antecipa o sentido, procurando ser livre e responsável (102). O sucesso da operacionalidade e da eficácia tecnocientíficas não se funda, de modo nenhum, em valores antropológicos (92). Pelo contrário, a sua verdadeira condição é o esquecimento ou mesmo a clara anulação do valor expressivo do símbolo, que é sempre aberto, multívoco e suscitado pela sensibilidade ético-afectiva do estar-no-mundo. Para a tecnociência, a forma humana de vida acaba por não ter qualquer privilégio nem ontológico nem axiológico (208).

A Tecnociência torna impossível todo aquele tipo de simbolização que, nas sociedades tradicionais, caracterizou o modo superior que o homem, enquanto ser natural-simbólico, tinha de apreender o meio e nele afirmar uma forma de superioridade, diferente da meramente material. Daí o próprio sentido da cultura, hoje, na época em que se vive a secundaridade filosófica e o império mediático e socioeconómico da tecnociência: um mero conjunto de conhecimentos e competências que permitem ao jovem compreender como funciona a sociedade técnica, isto é, como ela se produz e reproduz. Este conjunto de

informações e competências práticas, que visam fundamentalmente uma inserção funcional do indivíduo na sociedade, rouba todo o espaço ao simbólico, isto é, à verdadeira condição da liberdade humana. A questão impõe-se pois de um modo decisivo: poderá a filosofia continuar a refugiar-se na secundaridade, quando hoje tomamos finalmente consciência que a mudança imposta ao mundo da vida, desde a segunda metade do século, é grande e geradora de uma crise simultaneamente moral, temporal e simbólica? (cf. 88-89). Poderá a filosofia, simbólica por natureza, responder ainda aos problemas do mundo contemporâneo sem cair numa pura mimesis da técnica, nomeadamente nos seus aspectos de artificialidade, ludismo, mobilidade, não representatividade e pura auto-referencialidade? Por outras palavras: não deverá ela reconhecer e nomeadamente prevenir a sociedade em que vivemos, do verdadeiro perigo da tecnociência: não o do seu progresso e poder operativo, mas do que está implicado na própria mudança ou inversão a que hoje se assiste, com o silêncio da própria filosofia, entre cultura e técnica? A questão fundamental que hoje não pode mais ser escamoteada é, de facto, esta: com a sociedade técnica não mudamos de cultura ou simplesmente de forma de simbolização. Mudamos de vida (163)!

Quer isto dizer que a "focalização preponderante da energia humana sobre a técnica e já não sobre o simbólico (o espírito) é uma mutação que não coincide com uma mudança de cultura ou de símbolo, mas com uma deslocação — uma desvalorização — radical do cultural, do simbólico enquanto tal. Não é pois de espantar que as filosofias, os intelectuais e muitos homens da cultura se alarmem e sintam o acontecimento como uma liquidação da humanidade enquanto tal" (163-164).

O desenvolvimento tecnocientífico segue o imperativo técnico, segundo o qual é necessário fazer tudo o que é possível. E isto significa exactamente que não devem colocar-se limites a priori e definitivos, isto é, de origem simbólica e intitulados ontológicos ou éticos. Por outras palavras, a tecnocracia procura substituir o poder simbólico por modelos de regulação psico-social, cientificamente fundados e tecnicamente funcionais. A cultura tecnocientífica não permite qualquer articulação simbólica das questões fundamentais da existência humana relativamente à morte, ao sofrimento, ao sentido da vida, ao que está bem e mal, ao amor e ao mistério da consciência. Sob o seu desenvolvimento, não somente o ser e o dever foram des-simbolizados, tornados sem fim e significado como a capacidade de intervenção nos processos cósmicos se torna cada vez maior, compreendendo ainda processos de produção biofísica da própria humanidade. Estes vão desde a genética até às tecnociências do cérebro. Torna-se pois tremendamente difícil continuar a reservar um tratamento puramente simbólico à questão do homem e consequentemente ao futuro da humanidade.

Mas, lembra-nos Hottois, a negação e marginalização do símbolo é, em si mesma, nefasta e muito perigosa (106). Com efeito, o próprio tornar-se adulto do homem é um processo simbólico, expressivo e formador da afectividade do existir. Sem o símbolo, não existe para o homem nem a liberdade, nem a ética nem a possibilidade de escolha. Só o símbolo autêntico, aberto e plurívoco possibilita a distância da representação e a possibilidade da reflexão e da deliberação. Só ele permite que o homem tenha relativamente a si mesmo e ao mundo uma relação livre, isto é, não limitada a estímulos. A tecnociência esquece o modo como o homem está na evolução: esquece que este ser vivo a que chamamos homem surge dotado de uma diferença específica, a que os filósofos sempre deram o nome de *logos*, *símbolo*. É um ser que fala e é capaz de deliberar. É o único animal que se reporta ao real simbolizando-o, quer dizer, distanciando-se dele. Tem mundo e não apenas ambiente, isto é, não está mecanicamente determinado pelo conjunto dos seus instintos. Pode, assim representar o que poderia acontecer nas diversas hipóteses da acção (os cenários do futuro), o que lhe permite escolher aquilo que julga preferível e agir tendo em vista a realização do que foi escolhido. Claro que pelo facto de ter esta possibilidade

o sucesso não está assegurado e o resultado pode revelar-se muito diferente daquilo que a imaginação tinha antecipado. Mas isto não impede que ele realize assim o seu destino, isto é, "não o sofra pura e simplesmente".

Não podemos, de facto, esquecer que a tecnociência é, hoje, um factor importante e específico da humanidade. Mas ela não pode ser o único. Por sua vez, a defesa da simbolização, num mundo tecnicamente administrado, como o mundo contemporâneo, não pode evidentemente limitar-se a uma contestação pura e simples da técnica a favor de uma imagem natural-simbólica já plenamente determinada do homem — até porque a tecnociência contesta-a — nem a uma defesa da ideia tradicional de que a sociedade ocidental se divide por duas culturas distintas (95). Deve, pelo contrário, fazer justiça ao que no homem (107) resiste a toda a objectivação e mecanização, quer dizer, a essa parte expressiva do sujeito da sua interioridade a que alguns chamarão moral ou espiritual. Só a defesa do símbolo permite a liberdade humana e não podemos esquecer que o fenómeno da humanização exige toda uma evolução ético-afectiva propícia ao desenvolvimento da liberdade ou autonomia. Quer isto dizer que a humanização não parece poder ultrapassar as vias, hoje, ameaçadas do símbolo, da comunicação e do diálogo (94). Logo, a tese puramente autonomista da tecnociência acabaria por conduzir ao fatalismo e ao abandono de valores cruciais do ponto de vista ético-político, isto é, da liberdade, da razão, da afectividade e da responsabilidade. Ela esqueceria o próprio modo como o homem surge no seio da evolução: como um animal simbólico, um ser vivo que fala, que pergunta e delibera.

Ora, só o verdadeiro símbolo, autêntico, aberto e plurívoco permite a distância, própria da representação, logo a possibilidade da reflexão e da decisão. Só ele permite uma relação livre não constringedora com o real. O homem pode escolher, porque é capaz de representar simbolicamente os mundos possíveis, quer dizer as linhas de acção que conduzem a situações diferentes, tendo simultaneamente em conta os constrangimentos físico-causais e as relações simbólicas de sentido e de valor (156).

Como pensar então, hoje, a possível interacção entre o ambiente tecnofísico em que vivemos e a dimensão simbólica inalienável do existir? Será ainda possível fazê-lo quando parece que se perdeu totalmente a dimensão afectiva de que os símbolos são portadores? Quando a força que interliga e desliga simbolicamente as pessoas, isto é o desejo e a vontade parecem ter-se eclipsado na indiferença, na inércia, no automatismo e na passividade?

Mas não é também verdade que a filosofia tem jogado algum papel neste novo espaço simbólico de acompanhamento da tecnociência, que é a Bioética? (18-19) E não é verdade também que o perigo tecnocrático é integralmente antropológico, e não tecnológico, e que surge quando o saber e a prática tecnocrática exercem a sua função emancipadora universal relativamente a todos os poderes simbólicos particulares instituídos ou em cristalização (189)?

E não assistimos hoje à progressiva desvalorização do simbólico no seio das formas humanas de vida? Como avaliar então a tecnociência, nomeadamente quando ela toma o homem como puro objecto operatório? Haverá limites simbólicos e éticos a impôr neste domínio ou poderemos aceitar pacificamente que a tecnociência visa emancipar o homem relativamente a si mesmo, isto é, à sua matéria e à sua forma natural? Mas a que preço e de que modo poderia a tecnociência libertar o homem da sua condição humana? (185)

Para Hottois o futuro vai jogar-se no equilíbrio do possível tecnocientífico e do simbolizável. E o que há que ter claramente em conta é o seguinte: 'é sempre à margem da *physis* e a partir dela que simbolizamos e não simplesmente à margem e a partir de textos, livros e discursos como pretenderia uma parte considerável da filosofia retórica e hermenêutica contemporânea. Ora, no futuro é nas tecnociências que a *physis* se revelará mas também será descoberta e inventada. É pois a partir dela que se deve re-simbolizar.

É que, se, de facto o homem se caracteriza pela sua capacidade simbólica e pela assumpção simbólica da sua condição, ele distingue-se também pelo que várias vezes se chamou pulsão de transcendência ou pulsão metafísica (212), que hoje se transferiu do simbólico para o tecnocrático. Da morte simbolizada à morte operada, que temos hoje, é toda uma mudança do sentido da própria humanidade que se anuncia. Mas o verdadeiro perigo, que se adivinha, surge pelo facto de continuarmos a ter uma má compreensão da ciência e da técnica contemporâneas, tal como da relação que a humanidade deveria manter com elas (251).

É preciso aprender a conceber as ciências e técnicas como tecnociências e deixar de pensar o homem como superior ou exterior aos processos de evolução cósmica com os quais interagem as tecnociências. A humanidade é hoje chamada a gerir a complexa interacção da produção tecnocientífica e da sua própria instituição simbólica. É a articulação entre o poder tecnológico e científico contemporâneos e o polimorfismo simbólico da humanidade que hoje deve ser feita. O grande desafio da filosofia dos dias de hoje será certamente este: integrar a dimensão operatória da técnica, sem destruir a ética. Hoje o problema da escolha, do saber e dever escolher é fundamental, porque não nos é possível actualizar todo o possível sem graves consequências e não nos podemos esquecer que as solidariedades particulares que religam a humanidade, fundando as suas escolhas, apresentam hoje um espectáculo perigoso de conflito de identidades simbólicas, étnicas, morais, religiosas e locais.

A própria história da humanidade apresenta constantemente o conflito sempre existente e violento entre estes diferentes tipos de solidariedades. Foi, aliás, o nascimento da ciência moderna, o advento do humanismo progressista da filosofia das Luzes, fundado na adesão ao desenvolvimento das ciências e das técnicas que pacificou este tipo de conflitos, ao funcionar como "operador real e ideológico de universalização" (262).

Mas o problema é hoje o seguinte: a mediação simbólica é um valor, uma necessidade e uma exigência fundamental. Como refazê-la sem cair no problema das solidariedades simbólicas particulares e suas diferentes relações com o poder tecnocientífico? Quanto a este assunto, diz-nos Hottois: "Só nos parece aceitável o desenvolvimento de uma simbolização do poder *bom*. Este tipo de simbolização associaria o máximo de poder ao máximo de amor, tendo do poder uma concepção mais próxima da noção de criatividade do que das noções de domínio ou posse; uma visão poética, que não esvaziasse, no entanto, o poder do seu poder operatório. Quer isto dizer que é necessário acabar com a oposição poder-amor, aprender a articulá-las na abertura da generosidade, aprender a pensar o poder como *doador* e não apenas como *dominador*." (265).

M. L. Portocarrero F. Silva

M<sup>a</sup> Carmen Paredes Martín (Ed.), *Política y Religión en Hegel*, Salamanca, Unidad de Filosofía Teórica - Universidad de Salamanca, 1995, 158 páginas.

A publicação editada por M<sup>a</sup> Carmen P. Martín é o produto de um Simpósio organizado na Universidade de Salamanca em Maio de 1994, no quadro de um projecto de investigação subsidiado pelo Governo Espanhol, por intermédio do respectivo Ministério da Educação e Ciência.

Do projecto de investigação foi responsável Mariano Álvarez Gómez e nele se integraram oito colaborações individuais de investigadores especializados, oriundos de