

Prolegómenos a uma filosofia da natureza

Resumo

O colapso de civilização, a que assistimos desde o passado século com a generalização de conflitos e crises, vem confirmar o diagnóstico, hoje consensual, de que o modelo de desenvolvimento das nossas sociedades, entretanto mundializado, falhou – promove desumanização e barbárie em vez do prometido progresso. E isso porque a modernidade, privilegiando as liberdades em detrimento do bem comum, promoveu um modelo de racionalidade truncada, conflitual e destruidora dos equilíbrios sociais e naturais, que favorece o domínio dos mais poderosos e tudo reduz à mercadoria. Tudo isto acompanhado de um programa ideológico de emancipação das tradições, consideradas fadoras de opressão e heteronomia. Ao que contrapomos, a importância da mediação simbólica do sentido e a reabilitação produtiva da tradição, o que se traduz, no que concerne a nossa temática, na apreciação das virtualidades do novo estruturalismo científico para a exploração especulativa do carácter divino da natureza.

Palavras-chaves: *modernidade; natureza; ciência.*

Abstract

Civilization's collapse, with which we are confronted since the last century with the generalization of conflicts and crisis, has confirmed the nowadays consensual diagnosis that the development's model of our societies, meanwhile generalized, has failed – promotes dehumanization and barbarism, instead of the promised progress. And that because modernity, promoting liberties in prejudice of common well, has defended a truncate model of rationality, conflictual and destructive of social and natural equilibriums, which favors the command of the more powerful

* Professora associada com agregação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

and reduces everything to a merchandise. This obviously was followed closely by an ideological program of tradition's emancipation, considered a cause of oppression and heteronomy. To that we argue, the importance of meaning's symbolic mediation and tradition's productive recovery, which reverts, respecting our subject, in an appreciation of the new scientific structuralism's thoughtful virtualities to an speculative approach to the divine character of nature.

Key Words: *modernity; nature; science.*

Preâmbulo

A natureza constitui referencial tanto mais indispensável da hodierna reflexão filosófica quanto assim o reclama a superação da atual crise ambiental, expressão bem eloquente do fosso crescente entre a deriva tecnológica da civilização e o seu incontornável substrato natural. Com efeito, a regulamentação da intervenção do homem na natureza será sempre frágil e improcedente sem uma correspondente mudança das mentalidades e comportamentos, o que passa pela reapreciação da essência, lugar e função da natureza no seio da totalidade ôntica, tarefa que a ciência não pode por si só assumir por razões de princípio, que se prendem com o carácter limitado da sua abordagem e metodologia experimentais. Pelo que é de uma nova filosofia da natureza que carecemos, mas não, em nosso entender, de um novo naturalismo, ou seja, de uma cosmovisão de teor materialista e imanentista, mesmo se contrária ao mecanicismo. Na verdade, essa foi uma das bandeiras da modernidade contra o teísmo espiritualista da tradição cristã e não se vê que tivesse constituído salvaguarda suficiente quer da integridade da natureza, quer da sociedade, do seu desenvolvimento harmônico com a natureza.

Com efeito, parece-nos questionável que se possa sustentar com consistência o valor da natureza como fonte da vida, sem ao mesmo tempo reconhecer a irredutibilidade do próprio homem como pessoa, centro de decisão e responsabilidade. É que, se a natureza constitui como matriz um real fundamento e não simples obstáculo ou resistência do espírito – sendo como tal, já sempre divina no seu dinamismo criador –, nem por isso ela perfaz um princípio exclusivo, só aparecendo com e para a consciência e, portanto, para a pessoa na sua destinação transcendente. Nesse sentido, ela já representa para o homem sempre mais do que simples natureza: é sinal ou símbolo do Infinito no finito, expressão da Transcendência na imanência.

Entendemos por isso que, mais do que um simples naturalismo, mesmo que de feição panteísta, – que sempre acaba por confundir o Divino e o humano num fundo indiferenciado de natureza impessoal, retirando ao homem o seu horizonte de autotranscendência – é de um novo teísmo que precisamos, susceptível de conciliar numa perspectiva não dual Transcendência e imanência, conjugando a sacralidade da natureza com a incontornável prerrogativa da pessoa na sua vocação espiritual.

1. A falha da Modernidade: a mediação simbólica do sentido

Se excetuarmos o breve período da Renascença, em que, sob a pressão de um novo dinamismo social e o contacto estimulante com as fontes da cultura antiga, então redescoberta, um novo impulso é dado à cultura de sinal positivo e humanista, a modernidade desenvolve-se sob o signo da ruptura e da antinomia. Desde as revoluções científica e política dos séculos dezessete e dezoito à revolução industrial do século seguinte, que possibilita o domínio imperial europeu sobre os outros povos e culturas, a humanidade europeia evolui e estrutura-se por oposição ao que a precede (a tradição), negação do que a transcende (a magia, o mistério, o Divino) e hegemonia sobre o que a envolve e constitui (a natureza, a vida), rompendo toda a solidariedade natural com o ambiente ou os outros homens. Sob a bandeira da razão e do progresso, a ideologia das “Luzes” constrói todo um programa de emancipação que tem no seu centro as liberdades individuais e como objetivo a instauração de uma nova ordem social e política.

É este um movimento irreversível que tem o seu ponto de arranque decisivo na revolução científica, a qual substitui a antiga ordem ptolemaica e escolástica das enteléquias pela objectividade matemática e geométrica de um cosmos desértico e de extensão infinita. Doravante, a ciência passa a constituir o único saber legítimo, susceptível de fornecer do mundo real um conhecimento unívoco, o que sucede, porém, em prejuízo dos seus modos primários de doação concreta à subjectividade – percepção, afectos, impulsos... Estes passam, doravante, a ser tomados como qualidades segundas e irreais, mesmo se na realidade constituem a condição e o suporte, enquanto corporalidade humana e animal, das idealidades abstractas.¹ A aplicação da função algébrica ao mundo físico não só requer a redução da matéria à extensão como favorece

1 Conf. Henri, M., 1987.

a sua interpretação atomista, a qual permite a redução do vivente ao inerte, do complexo ao simples e a sua reconstrução mecânica a partir do elementar. Princípio de inércia, atomismo e primado da análise sobre a síntese são assim os postulados da nova epistemologia mecanicista. Assente na separação entre o sujeito e o objecto, ela consagra a cisão entre o homem e a natureza, o espírito e o corpo, a liberdade e o determinismo, legando à filosofia moderna a sua “cruz especulativa”. Acresce a isto que também a religião, sob o influxo da Reforma, perde o seu poder unificador, torna-se reflexiva e crítica, um postulado subjectivo da ordem da fé e não do saber.

Descartes, o grande ideólogo desta cosmovisão, compreende que a nova racionalidade exige um princípio de autocertificação apodíctico, o qual, não podendo ir buscar-se à autoridade da tradição, também ela suspendida pela dúvida, só poderia encontrar-se no poder reflexivo do sujeito pensante. Este último, que ganha com Kant e o idealismo a forma da autoconsciência absoluta, passará desde então a consignar, enquanto subjectividade livre, autónoma e responsável, o princípio constituinte não apenas da ciência como ainda do direito e da eticidade.

Sob o impulso da técnica e da economia, entretanto autonomizadas do regime primário da subsistência, constitui-se, à margem da política e da vida agrária, um novo dinamismo social baseado no “sistema das necessidades e do trabalho”, que Hegel, o primeiro, identificou sob a designação de “sociedade civil”.² Ela é responsável por todo um conjunto de antagonismos, que não podem ser dirimidos pela simples autor-regulamentação espontânea dos mercados, mas que exigem um princípio superior de integração ética e jurídica – o Estado. De carácter laico, baseado no princípio do contrato social e da separação dos poderes, ele estabelece a distinção entre a esfera pública e privada, impondo a hegemonia da primeira sobre a segunda sob a égide da administração e da burocracia. A sociedade formaliza-se e institucionaliza-se, torna-se impessoal, dissolvem-se antigas solidariedades, laços familiares. A coberto da lei e do jogo democrático, instalam-se grandes interesses que colonizam o Estado e manipulam em seu favor as grandes decisões políticas.

Bem podia Rousseau, o filósofo do sentimento e da interioridade, advertir contra os malefícios da civilização ou Hegel, o inventor da dialéctica, procurar dobrar a dinâmica contraditória da história à exigência da reconciliação e da unidade, a cultura de oitocentos termina sob o signo da contradição, do pessimismo e do ceticismo. Sob o impulso da técnica e a dinâmica do

2 Habermas, J., 1990, p. 33 e segs.

capital, a maquinaria do progresso avança inexoravelmente: a industrialização tudo leva de arrasto – populações, regiões inteiras, equilíbrios ambientais e tradições. Com as grandes unidades fabris o trabalho especializa-se, surge uma nova classe social sem raiz, direitos ou propriedade – o proletariado, explorado como mercadoria à mercê do capital, aumentam as assimetrias e a conflitualidade, o todo social fragmenta-se.

Entre as duas grandes Guerras, a Escola de Frankfurt denuncia os efeitos perversos da “dialéctica das Luzes”, bem como o carácter abstracto e inautêntico de todas as teorias do progresso e da emancipação, a ela associadas.³ Fundadas na postulação de um futuro utópico, de carácter mecânico e quase inelutável, elas provocaram o efeito oposto – a servidão do homem à tecnologia ou a ideologias dogmáticas. Com efeito, o império da razão instrumental, que tudo subordina aos seus próprios interesses, conduziu não só ao domínio da natureza exterior objectivada e do meio social, como à opressão do mundo interior do indivíduo, que se reificou e alienou em consequência da sua autorrepressão. Mas também a arte, a linguagem e toda a restante actividade cultural se degradaram, assumindo um carácter reprodutivo e mecânico sob o efeito da industrialização e da massificação. Constituem, por isso, o sinal mais eloquente de um mundo em decomposição, o da burguesia, sem horizonte ou verdadeiro “telos”, em que todos os valores perderam a sua credibilidade face à única autoridade reconhecida – a da ciência.

No pós-guerra, com a nova configuração assumida pela geopolítica mundial – a descolonização, a hegemonia americana e a guerra fria – as tensões, longe de se amenizarem, agudizam-se; os conflitos tomam novas formas, mas sobretudo mundializam-se. De modo que nunca pareceu tão certo o prognóstico profético de Freud, no decorrer dos anos trinta, acerca do mal-estar crescente na civilização, que leva indivíduos e nações à agressão e à guerra.⁴ Ele resulta, a seu ver, da opressão, a que a espécie humana votou a vida instintiva, a fim de permitir o progresso económico-social, reprimindo todo o tipo de espontaneidade, satisfação ou felicidade individual. O mundo dito civilizado patrocinou assim, sem se aperceber, com a exclusão de “eros”, a deflagração de “tanatos”, esse outro lado da vida pulsional, responsável pelo incremento de todo o género de tensões e formas patológicas de comportamento agressivo e auto destrutivo. E isso tanto mais que, em sociedades de perfil predominantemente técnico e secular, sem adequada mediação simbólica e cultural, a sublimação e satisfação

3 Conf. Horkheimer, M. e Adorno, Th. W., 1944.

4 Conf. Freud, S., 2008.

compensatória na arte, moralidade, ou religião torna-se mais difícil, o que acaba por favorecer a inclinação natural do humano para o egoísmo e fomentar a hostilidade, em detrimento da tendência altruísta e solidária que presidiu à génese e evolução da civilização. E compreende-se que assim seja, não bastando os laços sócio-económicos, de natureza laboral, jurídica ou institucional, para manter a coesão social, a nível local, regional ou mesmo internacional. O criador da Psicanálise termina o seu ensaio adiantando que o destino da espécie humana dependerá do modo como o evoluir da civilização conseguir controlar o instinto autodestrutivo e promover o seu antídoto, o que não é, para ele, de todo previsível, tendo em conta o poderio crescente do arsenal militar.⁵

Com efeito, fugindo à tutela democrática, a tecnociência, entregue aos grandes interesses económicos, financeiros e políticos, entretanto mundializados, reproduz-se e desenvolve-se autonomamente através do sistema de ensino e instituições, tomando conta de todos os sectores da vida da sociedade, mesmo aqueles que, como a universidade ou os meios de comunicação, deveriam ter a seu cargo uma maior vigilância e distanciação crítica. Em consequência, tudo o que diz respeito à subjectividade – sensibilidade, afectos e crenças – vai sendo eliminado do espaço público, ficando o indivíduo condenado a adaptar-se e a esconjurar os seus medos e anseios no consumo, redes sociais, ou no desporto. Alienada, privada de liberdade, horizonte de sentido ou esperança, a sociedade fragiliza-se e degrada-se. Desprotegidas face às grandes flutuações dos mercados e da economia, aumenta a insegurança das populações até porque regressam antigos problemas que se julgavam ultrapassados (a precariedade do trabalho, o desemprego,...) ou surgem novos desafios difíceis de prever e de solução incerta, tais como a crise ambiental ou dos refugiados. De modo que, neste dealbar de milénio, sucede-se uma escalada de crises à escala global (energética, financeira, ecológica e populacional), que põe em causa o actual modelo de desenvolvimento. Uma distribuição desigual da riqueza e dos recursos faz crescer a desigualdade, destrói os frágeis equilíbrios nacionais, internacionais e ambientais originando conflitos, guerras e migrações, que assumem novas expressões (confrontação de culturas, novos fundamentalismos, terrorismo), tanto mais inquietantes quanto se afigura longínqua e difícil a implementação de uma nova ordem mundial.

É neste contexto complexo que surge, no decorrer dos anos setenta, uma nova vaga cultural, o chamado pós-modernismo, que pondo em causa o capitalismo, o racionalismo ou qualquer forma de autoridade, procede a uma

5 Ibidem, pp. 109-110.

avaliação crítica sistemática da modernidade. Na sequência do que já vinha sendo feito pela fenomenologia, o existencialismo ou o freudo-marxismo, denuncia-se a alienação do indivíduo nas modernas sociedades, sublinhando-se, contra o naturalismo e o positivismo, a irredutibilidade do sentido inerente à vida humana. Surgem assim os que advogam o retorno parcial a formas culturais tradicionais a fim de veicular a regeneração moral da razão e da sociedade (Gadamer, McIntyre), os que defendem e promovem o potencial emancipador da modernidade (Apel, Habermas ou Rawls), e os que professam um antifundacionalismo radical na linha de Nietzsche, do estruturalismo ou do último Heidegger. Estes últimos, os chamados filósofos da diferença (Deleuze, Derrida, Foucault ou Lyotard, entre os mais notáveis), assumem-se confessadamente pós-modernistas. Questionando os grandes postulados da presença, do fundamento e da identidade, que subjazem à arquitectura do discurso metafísico, procedem à desconstrução sistemática de todas as expressões racionais ou institucionais de cultura (incluindo, é claro, a própria filosofia), tomando-as como formas de dominação social, cuja consistência, mais aparente que real, é feita à custa da denegação, exclusão ou simples subordinação de elementos imanentes, que assim ficam secundarizados, marginalizados ou até mesmo excluídos do texto ou processo social. Consideram, além disso, que a linguagem é pura forma, uma cadeia diferencial de significantes sem significação visível ou referente, que remete para uma alteridade infinita e sempre diferida – uma origem, um passado que jamais esteve presente. Entendendo que o conflito não é interno à razão e resolúvel por ela, mas anterior e constitutivo do jogo de forças da vida pulsional, consideram-no positivo e até mesmo produtivo, defendendo com Nietzsche um niilismo activo que afirma a ludicidade última do mundo e da vida e aprova a substituíbilidade e insignificância últimas de tudo (história, sociedade ou indivíduos).

Quanto a nós, estimando que o problema da sobrevivência da espécie e da civilização é para tomar a sério, – designadamente no que concerne o tema da natureza, que aqui nos ocupa, e que envolve o ambiente e a vida ameaçados –, preferimos, aos meros desconstrutores, alinhar com os que sustentam a restauração e actualização das fontes de sentido. Consideramos nessa perspectiva por isso, que o que faltou à modernidade foi uma efectiva mediação simbólica do sentido, capaz de, como adiantou Husserl, suprir o fosso crescente entre a razão científica e a subjectividade, o universo das idealidades lógicas e matemáticas e o “mundo da vida” *Lebenswelt*.⁶ Não se trata,

6 Conf. Husserl, E., 1954.

note-se, de condenar a crítica ou o progresso social, advogar o obscurantismo ou a regressão a formas de vida do passado, mas sim, de impedir o regresso caótico do recalçado, contrariando a apologética irresponsável de um dionisismo selvagem, que promove a ascensão da barbárie, o jogo dos mercados e dos grandes interesses, fragilizando ainda mais as fronteiras já ténues da nossa humanidade.

Como sublinhou a hermenêutica na sequência da fenomenologia, vida, significação e expressão perfazem um todo indissociável no interior da correlação a priori e universal entre o ente transcendente e os seus modos subjectivos de doação. Trata-se, então, de pensar consciência e realidade enquanto distintas e correlatas, o mundo sendo essencialmente relativo à sua aparição subjectiva, o que implica, da parte da consciência, uma necessária referência àquele. Decisivo torna-se então, neste contexto, explicitar o que se entende por “significar” quer no âmbito científico, quer no da linguagem comum. Husserl, privilegiando a vida teorética, analisa os actos categoriais, a sua expressão conceptual e linguística, considerando que, como actos fundados, eles permitem articular a referência das idealidades objectivas com o plano intuitivo das evidências empíricas, estabelecer a relação entre ver e significar, percepção e pensamento.

Já para Heidegger, o que está em causa é a experiência que o homem faz do seu ser e do ser em geral pelo questionar, lançado que está na existência e aberto ao mundo como horizonte de sentido. A novidade, quanto a nós decisiva nas suas implicações, é que o primado é agora claramente restituído ao ser como nos alvares do filosofar e nas grandes sínteses escolásticas – ao homem cabendo apenas a sua interpretação. A linguagem ganha, neste contexto, uma particular relevância, não decerto como instrumento de objectivação (apreensão da coisa na sua determinação) ou sequer de comunicação e informação, mas como instância reveladora e consignatária do sentido. É claro que o que está em causa é a linguagem poética e não a linguagem-objecto do conhecimento, a qual, contrariamente ao teor proposicional desta última, não exerce nenhuma captura do ente pelo homem, antes os liberta num diálogo intimamente consensual. Constituindo a mundanidade como estrutura cruzada das dimensões imanente e transcendente da existência – a chamada “a quaternidade” (das Geviert), a poesia avalia a distância entre o celeste e o terreno, dando ao homem uma medida que lhe permite salvaguardar o que é seu, bem como assegurar a presença mediatizada do Divino.⁷ Evitando a ten-

7 Conf. Heidegger, M., 2000, pp. 189-210.

tação da posseção imediata pelo deus, ela preserva a assimetria, o intervalo que a existência comporta, sem contudo a encerrar no âmbito da imanência. E fá-lo porque reconhece e aceita o limite que a morte assinala, preferindo ao mergulho extático na uni-totalidade, em que o poder caótico da natureza toma conta do fundo do homem, a separação própria da finitude. O dizer poetizante permite, assim, a aparição visível do divino, a sua figuração em imagem, Deus só se revelando como tal na distância em que se guarda e nos preserva.⁸ Sem o poeta, porém, desaparece a figuração imagética do sentido, aprofunda-se a ruptura entre o homem e o mundo, colapsa a cultura, tudo ficando reduzido ao plano unidimensional do funcional, do maquinal e à mercê dos jogos de poder.⁹

É por isso que a hermenêutica simbólica de A. Ortiz-Osés nos convida a superar a lógica de confrontação própria dos dualismos clássicos, sempre unilaterais na sua pretensão dogmática e absolutista, nessa outra da co-implicação dos contrários numa unidade mais rica e integradora. Propõe assim uma vasta síntese re-humanizadora, em que antinomias que escandiram o evoluir conflitual de nossas culturas – entre o sagrado e o profano, o espírito e a matéria, o masculino e o feminino – são dirimidas, não apenas pela sua relativização como pela sua dissolução num sentido relacional e aberto. Na esteira dos trabalhos de C.G. Jung e do Círculo de Eranos em prol de uma arquetipologia geral das grandes matrizes simbólicas das culturas humanas, discerne o mesmo autor três cosmovisões fundamentais – a matriarcal-naturalista, a patriarcal-racionalista e a fratricarcal-personalista – regidas por diferentes mitologias, imaginários projectados a partir da experiência simbólica do mundo.¹⁰ Só a terceira, síntese das outras duas, que o Cristianismo instância com a sua mística do amor universal e a figura de um Deus humanado e implicado, reconcilia “animus” e “anima” na sua interioridade, reconstituindo a figura adâmica do homem primordial, andrógono e hermafrodita, e a unidade entre o humano e o divino.

No entender do filósofo basco, a questão do sentido da vida não é dirimível no âmbito, demasiado formal e abstracto, da disputa e do consenso democráticos – como pretende, por exemplo, um Habermas –, mas apenas ao nível anímico e do coração, matriz da significação existencial que depois

8 Conf. Marion, J.-L., 1977, pág. 132 e segs.

9 Conf. Marcuse, H., 1964.

10 Veja-se Ortiz-Osés, A., 1995.

se expressa linguística e culturalmente. Por isso, só uma iniciação quase mística no sentido simbólico logrará reanimar o homem desalmado das nossas sociedades, salvá-lo das cadeias do sentido literal-material. Neste contexto, Deus como “cifra” (K. Jaspers) do poder humano de auto-transcendência e da reconversão mito-poiética do negativo, representa para ele o arqui-símbolo da surrealidade: um âmbito aberto do real-possível, que nos condiciona à abertura e convida a fazer a experiência libertadora da religião, sem a qual a vida humana seria literalmente insuportável.¹¹

2. Para um novo paradigma: a “Divina natureza”, perspectivas científicas, filosóficas e teológicas

Do anteriormente dito não deve, porém, retirar-se que a natureza, na sua real significação simbólica, tenha estado por completo ausente da cultura moderna, uma vez que até mesmo constituiu pela via da arte, literatura ou filosofia, um real contraponto ao paradigma científico vigente – lugar mítico de refúgio ou até mesmo de protesto da alma europeia contra o avanço da civilização. Desde a celebração panteísta da natureza pagã como um lugar edênico, por parte da Renascença, ao culto fúnebre dos Românticos por uma natureza enlutada e emudecida pelo jugo do progresso, nunca a consciência europeia deixou de lamentar o processo de desdivinação da natureza, sem todavia lograr com isso travar o avanço galopante da racionalidade instrumental e da tecno-ciência, sua expressão mais eloquente. Poderia até dizer-se que o veio reforçar ao colocar-se reactivamente fora do paradigma, em vez de o tentar reformar, ora recorrendo ao subterfúgio poético de um passado idílico de aliança do homem com a natureza, ora à referência filosófica a uma Vida universal, de teor irracional e impessoal, cuja fluxo tudo engendra e submerge, cria e destrói, sem outro fim ou razão aparente que o alimento da sua própria e inconsciente contradição interna.

Sendo difícil de defender intelectualmente o dualismo espírito-matéria à luz do evolucionismo, que mostra a dependência filogenética do primeiro em relação à segunda, e face à dificuldade em explicar a interacção entre a liberdade e um corpo que funciona mecanicamente, muitos resignaram-se simplesmente ao desencantamento de um mundo sem qualidades ou criatividade, no sentido da autodeterminação ou de uma finalidade atribuível

11 Conf. Ortiz-Osés, A., 2001.

aos seres vivos. Primeiro, negaram-se poderes ocultos à natureza ou acção à distância, deixando Deus e a alma de fora do mecanismo, depois também eles acabaram por ser suprimidos. O deísmo, que limitava o papel do primeiro à criação concebendo-o como um ser exterior que impõe leis e movimento à matéria inerte, vai depois eliminá-lo como uma “hipótese dispensável pelo cálculo matemático” (Laplace); quanto à alma, ela é primeiro vista como um simples efeito ou epifenómeno da matéria, depois como uma das propriedades emergentes do cérebro, sem o poder de causar. Pretende-se que a ciência, que é o único conhecimento legítimo e válido da realidade, requer este reducionismo sem que a metafísica, a teologia ou a poesia tenham algo a esse respeito a acrescentar, o que parece ser confirmado pela universal aplicabilidade do método científico.

Acontece, porém, que à medida que a investigação avançou no domínio dos sistemas complexos – biologia e ciências humanas –, em que a influência da motivação e do propósito ganha importância sobre a causalidade eficiente do passado, o modelo galilaico, que justamente tudo reduz à acção daquele último e fora concebido para o domínio do inerte, começou a revelar as suas falhas de previsibilidade. Concomitantemente e do lado da física, relatividade geral, mecânica quântica e cosmologia começaram a questionar, desde o passado século, a validade exclusiva do modelo mecanicista, propondo para certos âmbitos do real alternativas holísticas e indeterministas. Significativo a este propósito é o que se passa no domínio daquela última ciência, confrontada com as variáveis incógnitas da matéria e da energia escuras (esta última, uma força repulsiva e expansiva, oposta à atracção gravitacional da matéria, que obriga a expansão cósmica a acelerar), que põem em causa as hipóteses mais plausíveis acerca da origem, estrutura e fim do próprio universo. Seja como for, o certo é, porém, que a ciência actual tem sido levada, senão a substituir, pelo menos a completar o antigo paradigma mecanicista por um estruturalismo dinâmico de carácter evolutivo, senão mesmo teleológico. Desde logo porque a substância da matéria cósmica é concebida como sendo constituída por um fundo sub-quântico primordial não só de energia como de informação e ordem (um mundo matemático de ideias que estrutura a matéria e canaliza a evolução para certas direcções particulares), um princípio de criatividade e organização, a partir do qual o universo, em expansão e arrefecimento, se vai estruturar e constituir até atingir um estádio máximo de equilíbrio e de ordem.

Com efeito, à luz do saber actual, pensa-se que tudo deve ter começado a partir de uma singularidade inicial, em virtude da qual, sem qualquer influência externa, se pôde passar de uma situação de vazio, em que o espaço-tempo

estava em repouso, para uma situação de tensão devido à presença de matéria: é o chamado tempo de Planck, em que, cerca de alguns segundos após o Big-bang, são criadas as partículas básicas da matéria. A quebra de simetria entre o futuro e o passado permitiu que, na sua acção recíproca, a força expansiva da matéria preponderasse sobre a força de atracção gravítica, impedindo o esmagamento do universo primordial sobre si, o seu colapso numa espécie de buraco negro. A matéria-energia foi obrigada a espaçar-se e a estruturar-se sob a acção das grandes forças e constantes físicas universais, originando uma grande variedade de formas moleculares. Aparecem, assim, sistemas termodinâmicos de matéria-energia abertos sobre o exterior, em estado de não-equilíbrio e, como tal, susceptíveis de evolução e nova estruturação em resposta a flutuações críticas provenientes do meio. Não estando o seu comportamento determinado por uma trajectória rígida, linear, mas aberto a um feixe de possibilidades, eles são capazes de evolução, de adquirirem maior estabilidade e eficiência por ocasião das flutuações do acaso.

A matéria universal apresenta-se assim dotada de uma capacidade notável de auto-organização faseada, convergindo, na criação de novos sistemas (com maior autonomia, individualidade e poder de iniciativa), para mais ordem e complexidade. O que levou alguns autores a interrogarem-se acerca da possibilidade da presença de factores não-físicos (do tipo informativo) a orientar a evolução, tais como um campo morfogénético primordial ou a presença de atractores projectados no futuro. Seja como for, sendo a matéria constituída por um conjunto de processos e de transformações, põe-se em questão a noção de entidade física última do tipo substancial ou elementar, tudo (partículas, átomos, moléculas, seres vivos e o próprio homem) parecendo perfazer um sistema de elementos interdependentes, que é parte constituinte de um todo mais rico que o integra,... – o efeito emergente, fenomenal e provisório de uma realidade fundamental do tipo energia.

O universo apresenta-se, assim, como uma totalidade integrada de estruturas, regida por uma ordem implícita e um poder de autorregulação espontâneo, que asseguram a coerência do conjunto e a estabilidade das partes. Numa perspectiva dinâmica, ele aparece como um mundo em perpétua génese, cuja figura está em constante mudança, um processo global que tem o carácter de uma história, isto é, de uma sucessão ordenada de eventos e interacções, que tem tanto de regularidade e lei como de novidade e actualidade. Significa isto que, a cada momento, algo de novo acontece que redistribui o anterior, há um começo sempre de novo retomado e a iminência de um futuro em aberto num misto de continuidade e descontinuidade, similitude e diferença quer ao nível local, quer global. Um tal dinamismo das coisas e

dos seres dando de si o que essencialmente são na sua potência e relacionabilidade é tempo, pura actualização gerundiva da existência, e comporta graus, desde a acção e reacção da matéria até à doação máxima do amor.¹² Há leis, fenómenos que se repetem mecânica e determinadamente, mas também a emergência contínua do novo, sendo aqueles apenas a base de estabilidade a partir da qual ocorre a autoformação do cosmos, que é da ordem do fáctico. Ora o acontecimento não é só irreversível, aparenta também estar orientado e finalizado, porquanto, redistribuindo possibilidades objectivas que esboçam já desenvolvimentos ulteriores, faz aparecer uma ordem em que a teleologia parece predominar sobre o mecanismo. Com efeito, a meio caminho entre o que o precede e a alteridade, o fenómeno emergente faz aparecer determinações ou qualidades novas, que não se reduzem à mera actualização de virtualidades ou execução de um plano prévio: são eventualmente um efeito retroactivo do poder organizacional do todo sobre as partes que lhe inerem, o qual, como ideal por-*vir*, só no fim estará verdadeiramente presente.

Em síntese, a imagem que ressalta da cosmologia actual – a de um universo dinâmico, em processo de constante organização e complexificação – já não torna incompreensível ou aleatório o surgimento da vida, da consciência ou da linguagem. Antes pelo contrário, à sua luz elas aparecem como algo natural, fruto da dinâmica inventiva dos processos dissipativos, que retiram do seu carácter aberto e das flutuações do meio a possibilidade de adquirirem novas aptidões e propriedades. A entropia aparece assim, não apenas como causa de desordem, mas de coerência e estrutura. Não se julga, por isso, impossível que o universo, à medida que se for expandindo, em vez de se desintegrar, prossiga a sua evolução no sentido de um surto crescente de estruturas integradas, como se estivesse guiado por uma fonte causal não-material. A mesma ordem de razões leva alguns a pensar que o universo – tendo em conta as condições iniciais requeridas e as forças fundamentais da matéria – tenha sido como que programado para produzir vida inteligente, ou seja, para proporcionar, num certo estágio do seu desenvolvimento, o aparecimento de observadores, dotados, como nós, de consciência e poder reflexivo (princípio antrópico).

Na verdade, é no contexto de um universo piramidal, que se auto-organiza e estrutura através de uma série de patamares de causalidade sucessiva, planos sobrepostos e integrados uns nos outros, e a partir de um permanente fluxo de criação de matéria, que a consciência deixa de aparecer como um

12 Conf. Zubiri, X., 1989.

fenómeno estranho e incompreensível. Se a cognição pode ser considerada como inerente ao processo auto poético do vivente na construção e manutenção da própria identidade,¹³ a consciência, no entanto, apesar da sua antiguidade, é já um efeito da evolução biológica, em particular da maturação dos sistemas nervoso e cerebral, adquirindo este último, já no mundo animal a capacidade de se auto-analisar no tratamento que faz da informação e, com ela, um maior poder adaptativo pela escolha de directrizes para a acção. Tal não significa, porém, que a consciência seja redutível à matéria corpórea (cerebral) ou por ela se deixe explicar, mas que a acompanha desde os primórdios da evolução como o interior do exterior, vindo a emergir no homem enquanto consciência de si, secundária e pessoal, juntamente com a linguagem e o pensamento conceptual. Ela traz consigo a percepção do existir e, portanto também, da finitude e da morte; implica por isso as noções de ser e de não ser e é indissociável de uma cosmovisão, ou seja, da representação intelectual da totalidade ôntica e das questões que lhe estão associadas acerca da origem e finalidade da existência. Esta última em particular, que é aquela que averigua pelo sentido, pela razão ou sem razão do desdobramento das causas segundas e sonda o ideal para que tende o todo em formação, é a causa metafísica por excelência que faz do homem um ser religioso, que sempre transcende o real em direcção a um horizonte de possibilidade e de esperança.

De tudo isto podemos, pois, concluir que o estruturalismo dinâmico da nova ciência – contrariamente ao mecanicismo que, na sua linearidade, não permitia entender a especificidade da vida e da consciência –, ao explicar o fenómeno da emergência como uma função da acção conjunta não-linear dos vários agentes (causas ou partes) intervenientes no processo universal, restituiu de novo ao homem um lugar no mundo, aproximando-o da natureza e a esta dele, sem contudo o reduzir ao plano da imanência.¹⁴ Pois se é certo que o universo quanto à sua arquitectura se auto-explica pela riqueza das suas componentes internas e estruturais, já o mesmo não se poderá dizer quanto à sua existência, a qual suscita por isso à consciência a pergunta pela origem e finalidade, ou seja, o impulso, mais além da ciência, para a metafísica e a religião, afinal convergentes no que se refere à postulação de uma possível fonte causal.

Realidade física e consciência provêm de uma mesma base sub-quântica que não está submersa nem localizada no espaço-tempo. De que natureza é esse real em si, pergunta o homem de ciência, da ordem do objecto ou do

13 Conf. Maturana, H. R. e Varela, F. J., 1980.

14 Veja-se Prigogine, I. e Stengers, I., 1979.

espírito? Trata-se de uma energia universal e impessoal ou de uma pessoa com uma vontade e um projecto, de estrutura similar à que o próprio homem consigna enquanto ipseidade capaz de se possuir e à realidade em forma de própria? Uma pessoa que procura entrar em contacto connosco através das grandes religiões, que é suma bondade, responde às nossas orações e age no mundo através da indeterminação e sem violentar as leis da natureza? O “real velado”, diz Bernard d’Espagnat na perspectiva da ciência, não é uma matéria informe e impessoal, mas a fonte dos valores que devemos amar e respeitar. Por isso o dever do homem, observa, não está em criar-se a si mesmo desenvolvendo a liberdade, como pretendeu Sartre com os Modernos, mas em conhecer e adorar: ciência, arte, religião e mística são formas diversas de contacto com esse Real.¹⁵ Ao que o filósofo poderá do seu lado acrescentar que o mesmo princípio de criatividade, a mesma vontade que está operando na autoconstituição do mundo, manifesta-se no homem sob a forma da acção inventiva e da decisão, pelo que a consciência reflectinte pode descobrir-se como participante, no seu próprio agir, daquela energia activa e criadora que subtende o universo no seu esforço para ser. De modo que, a cada instante, homem e mundo na pulsação concreta do seu devir podem interpretar-se como o termo de uma relação criadora e constituinte que os religa a uma fonte subsistente, capaz de irradiar e de dar de si, sem com isso ficar diminuída.

Por isso ciência e filosofia, no que têm de complementares, podem hoje colaborar em maior sintonia na tarefa magna do conhecimento da realidade. Já no que concerne o seu sentido último, propriamente escatológico – o advento do Reino de Deus –, em nosso entender, só a religião apoiada pela fé na revelação pode desvendá-lo. Porém, como afirma J. Ladrière, a hermenêutica filosófica, apoiada na ciência, pode de algum modo preparar o terreno para o seu acolhimento “(...) ao fazer-nos ver na natureza e em nós mesmos, a obra de uma Potência que se comunica e de um Amor que se partilha (...)”¹⁶

Essa potência do real, que foi primeiro reconhecida no politeísmo como um poder germinante, perdurante e regente da justeza e ordem moral do universo, e depois, pelas grandes tradições religiosas do monoteísmo e pela metafísica que lhes esteve associada como um fundamento último possibilitante e impulsionante dos seres na sua actualidade, começa hoje de novo a ser reconhecida pela filosofia como a dinamicidade absoluta de uma Vida espiritual, presente nas coisas e nos homens, embora transcendendo-os. É ela

15 Conf. D’Espagnat, B., 1994, pp. 374 e segs. e pp. 433 e segs.

16 Conf. Ladrière, J., 1984, II, p. 308.

que, sendo de si e para si difusiva, um dar de si total que se transcende na relação de expressão e interioridade absoluta consigo, se manifesta na vida da natureza e se reproduz em cada homem, na medida em que ele não se põe na existência, nem nessa relação que o constitui como consciência e faz advir como si mesmo, uma pessoa espiritual análoga à do primeiro Vivente. Um tal laço “religioso” entre cada homem e a Vida absoluta é também, como observa Michel Henri, a condição de possibilidade de todo o ser-em-comum, de toda a comunidade com os outros viventes e os outros homens – interioridade de uma relação recíproca de todos com todos no seio da Vida absoluta.¹⁷A cada um é então deixada, acrescenta o filósofo, a opção de viver de forma egoísta ou ego centrada, só cuidando de si nas coisas e nos outros, ou para a Vida infinita que os gerou e sustem.

Divina porque expressão da Transcendência, portadora no seu seio da vida e da consciência, a natureza vê-se, nesta perspectiva, restituída à sua sacralidade. É por isso digna de ser amada e venerada na sua maternidade e não de ser objecto de exploração e das nossas maquinações. Profaná-la e ofendê-la, não apenas no ambiente e nos animais, mas também e sobretudo nas crianças e nos mais vulneráveis, é para o homem aviltar-se, sinal inequívoco de um fim de civilização, essa em que aquele, de tanto querer tudo reduzir a si, deixou de se entender no seu papel de mediador.

17 Veja-se Henri, M., 2004 e 1990, III- 2, p. 160 e segs.

Referências bibliográficas

- D'Espagnat, B. *Le Réel voilé. Analyse des Concepts quantiques*, Paris: Fayard, 1994.
- Freud, S. *O Mal-Estar na Civilização*, Lisboa: Relógio D'Água, 2008.
- Heidegger, H. *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt a. Main: V. Klostermann, 2000.
- Habermas, J. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.
- Henri, M. *La Barbarie*, Paris: Grasset, 1987; *Sur l'Éthique et la Religion*, Paris: P.U.F., 2004.
- Henri, M. *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, III- 2, p. 160 e segs.
- Horkheimer, M. e Adorno, Th. W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Nova Yorque: Social Studies Association, 1944.
- Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phaenomenologie*, La Haye: Husserl-Arquivo de Louvain e M. Nijhoff, 1954.
- Ladrière, J. *L'Articulation du Sens*, t. II: *Les Langages de la Foi*, Paris: Le Cerf, 1984.
- Marion, J. L. *Idole et la Distance*, Paris: Grasset, 1977.
- Marcuse, H. *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press, 1964.
- Maturana, H. R. e Varela, F. J. *Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living*, Boston: Reidel, 1980.
- Ortiz-Osés, A. *Visiones del Mundo*, Bilbao: Deusto, 1995.
- Ortiz-Osés, A. "Mitologias Culturales", in Blanca Solares (ed.), *Los Lenguajes del Símbolo*, Barcelona: ed. Anthropos, 2001.
- Prigogine, I. e Stengers, I. *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la Science*, Paris: Galilimard, 1979.
- Zubiri, X. *Estructura dinámica de la Realidade*, Madrid: Alianza Editorial, 1989.