

única pois haveria ainda a analisar um movimento de carácter humanista que vai explicando a origem dos direitos humanos desde os primeiros esboços até à consolidação conceitual definitiva.

Movimento tão complexo que abarca testemunhos jurídico-religiosos da Antiguidade, passando pela filosofia estoica, pela doutrina dos Padres da Igreja, pelas experiências constitucionais da Grã-Bretanha, dos Estados Unidos e da França até ao assumir dos Direitos do Homem como causa do Direito Internacional que se iniciou indubitavelmente no Congresso de Viena, em 1815.

Ficará este capítulo fascinante para um próximo trabalho.

*MANUEL DE PINHO FERREIRA*

Professor do I. C. H. T.

## Reflexões sobre o problema do finalismo

### 1. Introdução

As páginas que se seguem são umas «reflexões» sobre o problema do finalismo. São isto e nada mais: apenas e só «reflexões». O que significa que se optamos por uma determinada visão, esta visão de modo nenhum pretende ser «solução», muito menos «demonstração». Fizemos um esforço por conduzir os problemas até às posições que nos pareceram irredutíveis, a fim de os precisar e delimitar no seu significado.

Algumas questões exigiriam uma ulterior explicitação. Se esta explicitação não é apresentada é fundamentalmente por dois motivos: os limites e intenções deste trabalho e, sobretudo, porque tal explicitação não é exigida pela linha de pensamento. Acontece isto com o problema do acaso (que aparece em nota), com o valor explicativo das teorias apresentadas por diversos autores na sua visão anti-finalista (é o caso de J. Monod). Talvez pudéssemos acrescentar

também o problema da «oração de petição» (que ultrapassa as características deste trabalho) e o problema do milagre (que aparece só ocasionalmente).

Dissemos que pretendíamos levar os problemas até às posições irredutíveis onde se definem as alternativas e as opções. Ao procurar fazer isto temos consciência de que os limites do conhecimento não coincidem com os limites da realidade. Esta é maior do que nós... Sentir-nos-emos sempre ultrapassados por ela...

### 2. Significado da noção de «finalidade»

Não é possível pronunciarmo-nos sobre a visão finalista ou anti-finalista do Universo sem antes definirmos bem o que se entende por finalidade. Deixando de lado outros tipos de finalidades <sup>1</sup>, vamo-nos

<sup>1</sup> Cfr. sobre estes diversos tipos de finalidades, J. De Finance, *Essai sur l'agir humain*, Presse de l'Université Grégorienne, Roma, 1962, pp. 56-59. O autor fala da fina-

fixar na finalidade em sentido estrito, ou seja, a finalidade intencional. É esta que levanta problemas quando falamos na visão finalista ou não do Universo. Esta finalidade intencional implica, por assim dizer, três momentos:

1. Previsão dos resultados (que neste caso se chamam *finis*);
2. Condicionamento do presente pelo futuro;
3. Ordenação dos instrumentos (que neste caso se chamam *meios*) para um determinado resultado (que, como dissemos, neste caso se chamam *finis*): *apta dispositio mediorum ad finem*.

Falámos já em «finalidade intencional», em «resultados» e em «fins». Torna-se necessário definir bem a relação entre estes três termos para evitarmos expressões tautológicas e raciocínios viciosos. Dissemos que o *resultado* só se deve chamar *finis* quando é consequência duma *actividade intencional*. Isto significa que enquanto não constar se estamos ou não frente a uma actividade inteligente não podemos falar em *finis* (em sentido estrito) mas somente em *resultados*, ou se quisermos, em «resultados-finais». Sendo assim, definir a finalidade a partir da noção de *finis* é perfeitamente tautológico e conduz a um círculo vicioso: só há finalidade quando há fins e só há fins quando há finalidade. Exemplificando com uma citação: «La finalità dunque è l'orientamento o la tendenza determinata di uno o più agenti verso un fine determinato...»<sup>2</sup>. Dizer que a *finalidade* consiste em tender para um *finis* é deixar o problema como antes, sem nada esclarecer.

lidade «estrutural» ou «orgânica», própria dos seres vivos; da finalidade «artificialista», sem qualquer sentido pejorativo, a que toma como ponto de referência a actividade humana e se aplica aos instrumentos; da finalidade «intencional» que implica uma verdadeira *intentio finis*.

Cfr. também sobre este mesmo assunto, N. Hartmann, *Ontologia*, vol. V, trad. do alemão de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, pp. 133-134. Hartmann fala-nos da finalidade meramente «relativa», que nada mais é do que uma simples relação, reversível, sem que apresente qualquer direcção de dependência; da finalidade puramente «contingente», simples resultado duma convergência de circunstâncias: *contingentia rerum*; da finalidade «orgânica» onde a direcção de dependência é inequívoca e determinada, quer dizer, onde há uma capacidade de adaptação activa num dos termos. A análise feita por Hartmann da finalidade intencional aparecerá mais à frente.

<sup>2</sup> Carlo Cantone, *Introduzione al Problema di Dio*, Ed. La Scuola, Brescia, 1973, p. 200.

Se quisermos evitar estas dificuldades numa visão finalista do Universo é necessário pressupor o seguinte: *se* estiver provado (independentemente da noção de fim) que o Universo foi obra duma Inteligência e que esta Inteligência tudo previu, tudo orienta, então os resultados que acontecem no Universo (sobretudo no mundo do ser vivo, a nível da ontogénese e da filogénese) não são *meros resultados* mas *finis*. Dissemos *se* estiver provado... Isto tem grandes consequências para o modo de conceber e de apreciar tanto a visão finalista como a visão não-finalista.

### 3. A visão finalista

Vamos ocupar-nos agora da visão finalista. Esta visão está expressa no princípio *omne agens agit propter finem*. Este princípio pode aplicar-se tanto ao ser inteligente, o que não levanta problemas particulares, como a qualquer ser. Neste caso pode ainda situar-se a dois níveis de profundidade: ao nível ontológico, e o dito princípio não é outra coisa senão a explicação última do estatuto ontológico dos entes. O ente, enquanto finito, relativo, participado, encontra a sua explicação última no Ser Absoluto: «Tout être adhère à l'être, — à son être, sans doute, mais par là à l'être absolument pris»<sup>3</sup>. A este nível deveríamos dizer não só que *omne agens agit propter finem* mas que *omne ens est propter finem*<sup>4</sup>. O outro nível é o histórico, experimental, que se situa no contexto dinâmico do ser. É a este nível que ganha especial significado o princípio *omne agens agit propter finem*. Na visão finalista isto significa que no Universo existe uma *finalidade imanente* e que esta não é mais do que a expressão duma *finalidade transcendente*: «L'intention des choses s'explique par une intention de Dieu»<sup>5</sup>.

Acabámos de escrever a palavra *Deus*. É que esta visão aparece associada a uma interpretação teísta e é até aproveitada como um *argumento* da existência de Deus. O raciocínio é simples: existe no Universo uma finalidade; a finalidade pressupõe uma Inteligência Ordenadora; logo tal Inteligência existe<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Joseph De Finance, *Connaissance de l'être*, Desclée De Brouwer, Paris, 1966, p. 426.

<sup>4</sup> *Idem*, *Ibidem*, p. 426.

<sup>5</sup> *Idem*, *Ibidem*, p. 413.

<sup>6</sup> Cfr. este raciocínio, de maneira implícita ou explícita, em Carlo Cantone, *op. cit.*, p. 201; Filipe Rocha, *O sentido da evolução no materialismo dialéctico*, in *Rev.*

O campo privilegiado desta finalidade é o mundo do ser vivo, quer no seu desenvolvimento ontogenético quer no seu desenvolvimento filético, em contexto evolucionista. Ao falarmos de evolução torna-se necessário fazer, desde já, um esclarecimento: não confundir *ortogénese* com *finalismo*. Teilhard de Chardin ajuda-nos neste esclarecimento. A ortogénese é uma questão *de facto* e situa-se a um *nível científico*. Teilhard distingue uma *ortogénese* das formas (ortogénese na biosfera) — «Ce qui finalement domine, dans la Phylogénèse des groupes les mieux connus, ce n'est pas la dispersion, mais c'est la *canalisation* des formes» —, duma ortogénese *de fundo* (ortogénese da biosfera): «Orthogénèse de fond ou: La dérive cosmique de complexité-conscience»<sup>7</sup>. A vida parece que «ensaiou tudo», mas sempre *numa mesma direcção*. No homem convergem estas duas ortogéneses.

Dissemos que a ortogénese, como uma sucessão temporal e experimental duma linha contínua, ou melhor, como uma «distribuição estatisticamente orientada»<sup>8</sup> não devia ser confundida com o finalismo. Não são a mesma coisa. A ortogénese é uma questão de facto, situa-se a um nível científico e prescinde de qualquer implicação de ordem metafísica. A visão finalista tem uma outra interpretação dos factos: a ortogénese não é só uma questão de facto mas uma questão de *direito*: a evolução é *orientada*, tem uma *finalidade imanente* a que preside uma Inteligência Ordenadora.

Esta «orientação» do processo evolutivo pode ser vista de duas maneiras. A primeira consiste em conceber a intervenção da «Causa Final» como vinda «de fora», «ab extrinseco», «exterior» ao próprio processo. Este modo de pensar tem os seus inconvenientes e graves consequências no modo de conceber as relações entre Deus e o Mundo: 1. Pressupõe uma espécie de «verticalismo causal» em que Deus intervém «pontualmente» no mundo; 2. A Causa Primeira transforma-se, deste modo, num «momento» da causalidade mundana (como se fosse possível «isolar» a acção da Causa Primeira); 3. A orientação do processo evolutivo é concebida de uma forma «passiva»; 4. Não se salva a «autonomia» das causas segundas; 5. Conduz a uma visão «milagreira» da acção da Causa Primeira

Port. de Fil., 32 (1976) 229-250; Victor Marcozzi, *Deus e a Ciência*, trad. do italiano de A. Alves dos Santos, Coimbra Editora Limitada, Coimbra, 1957, pp. 130-172.

<sup>7</sup> Teilhard de Chardin, *La vision du passé*, Ed. du Seuil, Paris, 1957, pp. 388-389.

<sup>8</sup> *Idem, Ibidem*, p. 355.

no Mundo; 6. Os diversos seres aparecem completamente «isolados», sem o seu «lugar natural», sem «antecedentes genéticos»; 7. Imagina-se o aparecimento de qualquer «novidade» no processo evolutivo como uma espécie de «zero experimental» e de «começo temporal absoluto»; 8. Finalmente, esta concepção «intervencionista» de Deus é mais própria de um Demiurgo do que de um Criador. Apenas um texto elucidativo de Teilhard de Chardin:

«Ce qui donne a beaucoup l'impression que, dans un Univers à structure évolutive, le Dieu Chrétien s'efface, c'est qu'ils n'ont pas suffisamment renouvelé en eux-mêmes la notion de creation. Ils en sont toujours à rêver, pour les épiphanies divines, je ne sais quelles *intrusions localisées et tangibles*, semblables à celle qui accompagnent le jeu des causes matérielles et secondes. Or ces déchirures de notre Univers sensible par une activité d'ordre supérieur, non seulement seraient, pour parler le langage de l'École, «*contra leges naturae, in essendo et in percipiendo*» (puisqu'elles se traduiraient, dans nos perspectives, par l'apparition de réalités dépourvues d'antécédents, —ce qui est, nous l'avons vu, un «*monstre expérimentale*»), —mais elles n'ajouteraient rien aux prérogatives de l'opération créatrice.

Être créé pour l'Univers, c'est se trouver dans cette relation «transcendantale» vis-à-vis de Dieu qui le rend secondaire, participé, suspendu au Divin, par les moelles mêmes de son être. Nous avons pris l'habitude (malgré nos affirmations réitérées que la Création n'est pas un acte dans le temps), de relier cette condition d'être «participé» à l'existence d'un *zero expérimental* dans la durée, c'est-à-dire d'un début temporal *enregistrable*»<sup>9</sup>.

A segunda maneira de conceber o processo evolutivo parte fundamentalmente de dois pressupostos: 1. A acção da Causa Primeira não é qualquer coisa que vem «de fora»; 2. Realiza-se através, ou melhor, nas causas segundas, salvaguardando sempre a autonomia destas. Isto conduz às seguintes conclusões:

1) — Uma vez que o processo evolutivo é progressivo, o devir não consiste tanto em um *tornar-se outro* mas em um *tornar-se mais*. Quer dizer, dá-se um *aumento de ser*. Este aumento de ser, para salvaguardar simultaneamente a acção da Causa Primeira e a autonomia das causas segundas, deve ser concebido como um movimento de *auto-superação*. Enquanto *superação* exige-se a acção da Causa Primeira, uma vez que o ser que devém não pode ser a razão suficiente deste aumento de ser. Enquanto *auto-superação* significa que não

<sup>9</sup> *Idem, Ibidem*, pp. 187-188 (sublinhados nossos, à excepção do último). Cfr. também sobre esta problemática Karl Rahner e Paul Overhage, *El problema de la hominización*, trad. do alemão de V. Fernandez Peregrina e J. Maria Bravo Navalpotro, Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, pp. 58-61.

se trata duma *superação passiva*, vinda «de fora», à maneira demiúrgica, mas duma acção realizada através das causas segundas. É evidente que isto não implica um devir do ser Absoluto. Este actua dentro mas também sobre as causas segundas.

2) — Uma vez que se trata de um *auto-movimento* de *auto-superção*, o *ponto de partida* do dito movimento determina o *ponto de chegada*, quer dizer, não se pode fazer tudo de qualquer coisa. Podem existir «saltos», antes, devem existir, uma vez que um movimento de absoluta continuidade é impensável. Por outro lado, não devemos pensar em uma descontinuidade demasiado grande: o ponto de partida diz-nos até onde podemos chegar de modo imediato.

3) — Estes princípios podem e devem ser aplicados também à criação do homem. Nada impede que o sentido progressivo da evolução conduza a uma *auto-superção* da matéria em direcção ao espírito. Isto sempre sob o impulso da Causa Primeira. Impulso que está presente ao longo de *todo o processo* e não só no caso da «criação» do homem. O homem não apareceu por «milagre». Tem também ele seu «lugar natural»<sup>10</sup>.

Temos vindo a referir-nos a uma segunda maneira de conceber a orientação finalística do processo evolutivo. Ou seja, estes três pontos, em que se acentua o papel das causas segundas, são perfeitamente compatíveis com a visão finalista. Trata-se unicamente duma doutrina mais bem elaborada e mais exacta sob o ponto de vista filosófico. Para se ser «finalista» não é necessário cair nos exageros já apontados duma concepção «intervencionista» e «pontual» da acção de Deus. A instância fundamental do finalismo pode continuar também nesta visão: os resultados do processo evolutivo (apesar de se salvaguardar a autonomia das causas segundas) podem ser vistos como *fins* pré-estabelecidos por uma Inteligência Suma.

Com isto damos por terminada esta primeira parte sobre a visão finalista. Mais à frente continuaremos este assunto sobretudo nas implicações que ele tem com o modo de conceber as relações Deus-Homem. Parecendo que não, o comportamento «religioso» do homem tem muito a ver com todos estes problemas.

<sup>10</sup> Cfr. K. Rahner e P. Overhage, *op. cit.*, pp. 72-75. Apresentámos uma síntese das ideias expostas nesta obra. Estas considerações mostram-se muito fecundas quando aplicadas ao problema da hominização. Não vamos continuar nesta direcção.

#### 4. Os «factos» e a «interpretação» dos factos

Quando falamos em «finalismo» estamos implicitamente a pronunciar-nos sobre duas questões ao mesmo tempo: a *questão dos factos* e a *interpretação* desses factos. A bem dizer, aquilo que especifica o finalismo é a interpretação dos factos. Estes não são negados por ninguém, nem mesmo pelos mais entusiastas anti-finalistas. Mais à frente vamos referir-nos a esses factos, embora não seja este o ponto fundamental. O que é fundamental e decisivo é a interpretação desses factos.

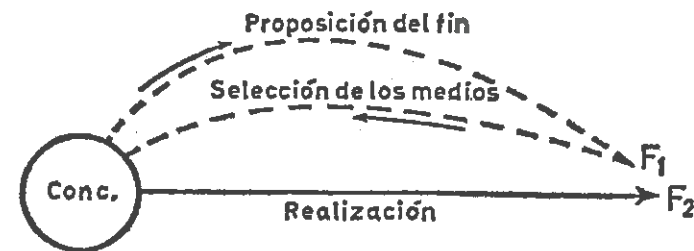
Vimos já qual era a interpretação da visão finalista. Vamos agora referir-nos à interpretação não-finalista. Para tal faremos frequentes referências a dois autores: N. Hartmann e J. Monod. Começaremos pelo primeiro<sup>11</sup>.

#### 5. A visão de N. Hartmann

N. Hartmann considera que na actividade final podemos distinguir três momentos ou três «actos» que se apresentam intimamente unidos na consciência:

- 1.º acto: proposição do fim, saltando o fluxo do tempo e antecipando o futuro;
- 2.º acto: selecção dos meios a partir do fim proposto (predeterminação retroactiva);
- 3.º acto: realização do processo através dos meios escolhidos.

Em esquema<sup>12</sup>:



<sup>11</sup> Sobre toda a análise que se segue cfr. N. Hartmann, *op. cit.*, pp. 307-315.

<sup>12</sup> *Idem, Ibidem*, p. 307.

Da observação deste esquema resultam os seguintes dados:

- 1) — Os dois primeiros actos realizam-se exclusivamente *in mente*;
- 2) — Estes dois primeiros actos realizam-se também «fora» do tempo real, «cronológico», para se situarem no «tempo da consciência». Por isso é possível «saltar no tempo», antecipar o futuro e retroactivamente escolher os meios;
- 3) — O terceiro acto é o único que decorre no tempo real, fora da consciência, e, este é o aspecto fundamental e decisivo, é um *puro processo causal* (causalidade eficiente, é claro).

Parece que temos já os elementos suficientes para compreendermos o que se pretende com a visão não-finalista. O problema situa-se na relação entre o 1.º acto que se realiza *só* na mente e o 3.º acto que é a realização real e concreta do projecto intencional.

É interessante, e dizemos isto de passagem, que J. De Finance ao comentar esta concepção de N. Hartmann fixa-se no segundo momento, quando, o que a nosso ver é decisivo, é a relação entre o 1.º e o 3.º momentos<sup>13</sup>.

A relação entre estes momentos pode explicitar-se nas seguintes afirmações:

- 1) — Uma vez que a essência da actividade final está em ser «intencional» (o 1.º acto), ela só pode existir onde houver actividade inteligente;
- 2) — A partir da realização concreta (através do nexos causal eficiente) é impossível «deduzir» a existência duma actividade final;
- 3) — O nexos final é que pressupõe o nexos causal e não viceversa. Quer dizer, o nexos causal é «anterior» ao finalismo e é ele que o torna possível. O nexos final é simplesmente uma «sobredeterminação» do nexos causal e enquanto tal existe só «*in mente*».

Parece-nos que estes dois últimos pontos são decisivos, sobretudo o segundo: a partir do 3.º acto — a realização concreta — é impossível concluir para o 1.º acto, ou seja, para a actividade final. Porquê? Porque é impossível discernir, *só* a partir da realização concreta (isto é, se não consta *por outra via* a existência da actividade

<sup>13</sup> Cfr. J. De Finance, *Essai sur l'agir humain*, pp. 63-67. A crítica que é feita ao 2.º momento, que no fundo consiste em não aceitar a «predeterminação retroactiva», para o nosso caso é irrelevante.

intencional) se a predeterminação do processo é só causal (causalidade eficiente) ou se é final.

Quer dizer, observada «do exterior», a realização concreta dum processo é a mesma, quer haja ou não actividade final. Vistas assim as coisas, parece falsa a alternativa: ou actividade causal ou actividade final. O processo real é sempre causal, esteja ou não «sobredeterminado» finalisticamente.

Na conclusão sobre a visão não-finalista voltaremos a este assunto. De momento podemos fixar duas ideias: 1. Constitui isto um argumento contra a *existência* do finalismo? 2. Se chegarmos à conclusão que não é um argumento contra a existência do finalismo, podemos perguntar: ser finalista ou anti-finalista é pronunciar-se sobre a *realidade* das coisas ou sobre o seu *conhecimento*? Estamos perante um problema *ontológico* ou *epistemológico*?

A terceira afirmação, que o nexos final é uma «sobredeterminação» do nexos causal, é também importante. Isto acontece quando se dá a «integração» do nexos causal num nexos de nível superior, existente só na mente, e que como tal torna possível a transformação de «resultados» em «fins pre-vistos» por uma Inteligência Ordenadora<sup>14</sup>.

## 6. Jacques Monod

J. Monod é sem dúvida um dos autores que ultimamente tem dado mais que falar no respeitante a este problema. No seu polémico livro *O Acaso e a Necessidade* opta decididamente por uma visão não-finalista. Vamos expôr as linhas fundamentais do seu pensamento procurando captar os pontos que são decisivos e irredutíveis.

1) — É indiscutível que uma das propriedades fundamentais dos seres vivos é «a de serem *objectos dotados de um projecto...*». «Diremos, em suma, que estes se distinguem de todas as outras estruturas de todos os outros sistemas existentes no universo por esta propriedade que designaremos de *teleonomia*»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> A versão espanhola, a única de que dispomos, usa o termo «sobreconformación». cfr. N. Hartmann, *op. cit.*, pp. 310-312. Julgamos não adular o pensamento do autor usando o termo «sobredeterminação».

<sup>15</sup> J. Monod, *O acaso e a necessidade*, trad. do francês de Alice Sampaio, Publicações Europa-América, 1972, p. 18.

2) — A noção de teleonomia implica a ideia de uma actividade «orientada, coerente e construtiva»<sup>16</sup>.

3) — Uma outra característica do ser vivo e que é fundamental para decidir se há ou não finalismo: «o poder de produzir e de transmitir *ne varietur* a informação correspondente à sua própria estrutura». Esta propriedade vem designada pelo nome de «reprodução invariante», ou simplesmente, por «invariância»<sup>17</sup>.

4) — Outro ponto fundamental é o «princípio de objectividade». «A pedra angular do método científico é o postulado da objectividade da natureza, isto é, a recusa *sistemática* em considerar como podendo conduzir a um 'verdadeiro' conhecimento toda a interpretação dos fenómenos dada em termos de causas finais, quer dizer, de 'projecto'»<sup>18</sup>.

5) — Ao procurarmos conciliar as exigências da teleonomia com as do princípio de objectividade surge uma contradição: por um lado a objectividade proíbe-nos o recurso às causas finais; por outro lado essa mesma objectividade «obriga-nos a reconhecer o carácter teleonómico dos seres vivos, a admitir que, nas suas estruturas e funções realizem e persigam um projecto. Há aí, portanto, pelo menos aparentemente, uma contradição epistemológica profunda»<sup>19</sup>.

6) — A contradição é superada se for possível *explicar* o «projecto» dos seres vivos sem recurso à causalidade final. Por outros termos, trata-se de decidir sobre a relação de prioridade entre invariância e teleonomia. Surgem, portanto, duas hipóteses.

7) — Se a prioridade é dada à teleonomia, então «a invariância é protegida, a ontogenia guiada, a evolução orientada, por um princípio teleonómico inicial, do qual todos estes fenómenos seriam manifestações»<sup>20</sup>. Em conclusão: teríamos uma visão finalista do universo.

8) — J. Monod opta pela solução contrária: a invariância precede necessariamente a teleonomia. A prioridade pretence à invariância replicativa e não à teleonomia. E isto por motivos de «ordem científica». O «finalismo» é estranho à ciência. A invariância replicativa, ao invés, representa uma *explicação natural e científica* do «projecto» dos seres vivos.

9) — Terminada esta breve exposição do pensamento de J. Monod, podemos fixar três pontos essenciais: 1. O problema do finalismo é estranho à ciência; 2. É possível explicar a teleonomia sem recorrer a «causas finais»; 3. Não existem «fins-fins» (fins previstos por uma actividade intencional) mas somente «fins-resultados».

## 7. «Explicação» contra «interpretação»

Falámos atrás (cfr. n.º 4) em *factos* e em *interpretação* dos factos. Agora falamos também em *explicação*. Quer dizer, independentemente da interpretação, é necessário *explicar* os factos. A explicação situa-se a um nível científico e é independente da interpretação: haja ou não finalismo torna-se necessário explicar *como é* que se obtêm esses «fins», que para alguns são *meros resultados* e que para outros são realmente *fins intencionados*.

Torna-se necessário encontrar o porquê dessa «ilusão» do finalismo, a «ilusão transcendental» da teleologia, como lhe chama N. Hartmann<sup>21</sup>. É que «do ponto de vista estritamente científico, a evolução não nos aparece, pois, como pré-planeada para uma finalidade a atingir, mas antes como impulsionada por um conjunto de leis de dinâmica interna, a improvisar inovações que poderiam ter sido diferentes das que de facto foram»<sup>22</sup>.

É necessário explicar este dinamismo da matéria. Vem espontaneamente à nossa mente a clássica alternativa: ou mecanicismo ou vitalismo. Alternativa falsa porque nenhum dos dois, só por si, consegue explicar o processo vital, embora ambos contenham uma parcela de verdade: a recusa do mecanicismo em aceitar «princípios metafísicos» completamente estranhos à matéria para explicar os processos da vida, e a recusa do vitalismo a encontrar na causalidade eficiente (em sentido mecanicista) a explicação última do ser vivo e do processo evolutivo.

Outra forma de apresentar a mesma alternativa é através da disjunção «ou finalidade ou causalidade». Disjunção incompleta e alternativa falsa. Em primeiro lugar, e é o que vamos ver, pode haver pre-determinações irreduzíveis aonexo causal (em sentido mecanicista) e

<sup>16</sup> *Idem, Ibidem*, p. 51.

<sup>17</sup> *Idem, Ibidem*, p. 21.

<sup>18</sup> *Idem, Ibidem*, p. 29.

<sup>19</sup> *Idem, Ibidem*, pp. 29-30.

<sup>20</sup> *Idem, Ibidem*, p. 32.

<sup>21</sup> N. Hartmann, *op. cit.*, p. 313.

<sup>22</sup> Luis J. Archer, *Estruturalismo Biológico*, in *Rev. Port. de Fil.*, 31 (1975) 263-264.

ao nexu final. Por outro lado, o segundo termo da alternativa deve existir sempre embora, como já dissemos, não em sentido mecanicista. Mesmo na hipótese do finalismo, como este não se pode realizar «no vazio», é necessário um nexu causal suficientemente complexo e capaz de explicar o *como* da consecução dos fins. É que, como diz Piaget, um dos inconvenientes do finalismo pré-causal «era não explicar nada, porque não basta que exista uma necessidade ou um fim para compreender o mecanismo causal do processo que permite atingir o fim em vista: a finalidade supõe pois uma causalidade e não se basta a si própria»<sup>23</sup>.

Um outro motivo desta alternativa é conceber o nexu final simplesmente como a *inversão* do nexu causal, de modo que enquanto um predetermina a partir do princípio o outro predetermina a partir do fim. É claro que neste caso só pode existir uma das hipóteses. Mas como vimos ao analisar a actividade final tal como era apresentada por N. Hartmann, apenas o segundo momento pode representar uma inversão do nexu causal e este passa-se unicamente na mente. O processo real, seja final ou não, vai na direcção do tempo real e, por conseguinte, implica simultaneamente a causalidade e a finalidade (se a houver) e, além disso, são possíveis nexos causais não lineares<sup>24</sup>.

Trata-se, por conseguinte, de superar a concepção mecanicista de causalidade. Vamos começar por nos referir, em primeiro lugar, a N. Hartmann, porque nos parece que ele já apresenta as ideias fundamentais que depois vamos encontrar em autores mais recentes, como Monod e Piaget, embora com outra terminologia.

N. Hartmann para explicar a «ilusão» do finalismo que parece verificar-se no desenvolvimento ontogenético do ser vivo recorre a três categorias: *potência prospectiva*, *predeterminação de totalidade* e *predeterminação central*<sup>25</sup>. A primeira noção de modo nenhum deve ser interpretada em sentido finalístico. Procura unicamente expressar a parcela de verdade que havia nas velhas teorias da pré-formação e da epigénese. Existe uma verdadeira morfogénese a qual pressupõe uma «predisposição» que de modo nenhum implica uma pré-determinação. Com as categorias de predeterminação de totalidade e predeterminação central procura-se superar a concepção linear mecanicista de causalidade e insistir em que o processo ontogenético é um complexo «fechado» de causas. É evidente que a «totalidade» de que se fala não é a totalidade *final* (seria voltar ao finalismo) mas é a totalidade das diversas fases de transição.

J. Piaget distingue três fases na explicação do pretenso finalismo: a fase da *pré-causalidade*, da *causalidade linear* e da *causalidade cíclica*<sup>26</sup>. A primeira fase está associada à velha «forma» aristotélica, a segunda ao mecanicismo, e a terceira à noção de estrutura. Aqui o conceito de totalidade é fundamental, uma totalidade que não é abstracta mas que é fruto de uma génese: é necessário evitar um «estruturalismo sem génese»; mas é necessário também evitar um «genetismo sem estrutura» (seria regressar ao mecanicismo). Todo o desenvolvimento é uma organização e toda a organização é já um desenvolvimento: conservação e transformação. Conservação de estruturas que se transformam sem perderem a sua identidade<sup>27</sup>. A causalidade de simplesmente linear orientou-se num sentido circular, o que anunciava a descoberta dos sistemas auto-reguladores. Tocámos o ponto decisivo. Os seres vivos são modelos de auto-regulação:

«Uma das razões do sucesso dos modelos de auto-regulação foi precisamente fornecer uma resposta a este irritante problema da finalidade. Retendo tudo o que de válido tinha a «descrição» finalista (dizemos descrição, porque havia análise correcta das questões mas falta de explicações), a cibernética forneceu pela primeira vez, sob o nome de «teleonomia», uma explicação causal de processos simultaneamente orientados e auto-correctores, em certos casos antecipadores e desempenhando um papel útil num sistema de conjunto, correspondendo pois no total, ao que se convencionou considerar como sistemas finalizados. Por outras palavras, podemos hoje reter o que de positivo contém a ideia de finalidade, substituindo a noção de «causa final» por uma causalidade em arcos inteligível»<sup>28</sup>.

De notar que esta interdependência da causalidade circular ou em arcos, é fundamental. Para superar a concepção mecanicista não é suficiente conceber o ser vivo como um complexo (rede ou árvore?) de cadeias causais lineares interferindo incessantemente uma nas outras mas independentes entre si. Isto ainda seria mecanicista.

<sup>23</sup> J. Piaget, *Biologia e Conhecimento*, trad. do francês de Olga Magalhães, Ed. Rés Limitada, Porto, 1978, p. 128.

<sup>24</sup> N. Hartmann, *op. cit.*, p. 331.

<sup>25</sup> *Idem*, *Ibidem*, pp. 79-80, 206-208.

<sup>26</sup> J. Piaget, *op. cit.*, p. 128.

<sup>27</sup> Cfr. J. Piaget, *Ibidem*, pp. 129-130.

<sup>28</sup> *Idem*, *Ibidem*, p. 129. Cfr. do mesmo autor *Le Structuralisme*, P. U. F., Paris, 1970, p. 8.

cismo. A interferência de séries causais independentes é insuficiente para explicar a unidade funcional do ser vivo.

Entre as características do ser vivo J. Monod aponta a «morfogénese autónoma» e diz-nos que esta mais que uma «propriedade» deve ser considerada como um «mecanismo»<sup>29</sup>. Parece-nos que estamos na mesma ordem de ideias. No desenvolvimento do ser vivo há um «determinismo autónomo», uma «liberdade quase total» em relação aos agentes exteriores. Constitui-se «de modo autónomo, graças a interacções construtivas internas»<sup>30</sup>. Parece claro que há uma certa continuidade de pensamento desde a predeterminação de totalidade e central de N. Hartmann, até à causalidade cíclica e circular de Piaget e à morfogénese autónoma de J. Monod<sup>31</sup>.

Até agora temo-nos referido à ontogénese. É a altura de nos referirmos ao modo como se procura explicar o carácter progressivo da evolução em termos de filogénese. Este é explicado pela convergência de diversos factores: o acaso, as mutações e a selecção. Vamos referir-nos, de modo especial, ao primeiro e ao terceiro factores. Sobre o acaso é conhecida a opinião de Lecomte Du Nouy no que se refere ao aparecimento da vida<sup>32</sup>. Os cálculos feitos e as conclusões tiradas acerca do grau de probabilidade de a vida ter surgido por acaso são frequentemente aproveitados como um «argumento» da existência de Deus<sup>33</sup>. Este raciocínio pressupõe, portanto, a seguinte alternativa: ou acaso ou Deus. Ora bem, se a única alternativa à acção de Deus concebida como uma «intervenção pontual e demiúrgica» no curso das causas naturais é o acaso, então devemos optar pelo acaso. A menos que consideremos o aparecimento da vida como um «milagre». Neste caso a verdadeira alternativa seria: ou acaso ou milagre. Mas, como já vimos, Deus não substitui as causas naturais. A um observador «exterior» ao processo do aparecimento da vida ser-lhe-ia impossível «detectar» a «intervenção» de Deus e não «veria» mais do que causas e processos naturais.

Qual vem a ser, então, o papel do acaso neste acontecimento da «criação» da vida? (Usamos decididamente o termo «criação» porque esta não se realiza ao lado das causas naturais mas *nas* e *através* das causas naturais. A evolução não exclui a acção de Deus mas propõe outra interpretação desta acção). O papel do acaso, respondemos, em sentido essencial e não só gnoseológico ou operacional, consiste na impossibilidade de predeterminação causal devido à interferência de duas séries causais independentes entre si<sup>34</sup>. Ora é isto precisamente o que acontece na evolução<sup>35</sup>. Segue-se daqui, necessariamente, «que só o acaso constitui a origem de toda a novidade, de toda a criação na biosfera»<sup>36</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. J. Monod, *op. cit.*, pp. 114-115.

<sup>30</sup> *Idem, Ibidem*, p. 115.

<sup>31</sup> *Idem, Ibidem*, p. 113.

Esta explicação pelo acaso tem sido muito criticada sob diversos pontos de vista, sem esquecer o aspecto anti-humanista (Cfr. P. Dalle Nogare, *Humanismos e Anti-humanismos em Conflito*, S. Paulo, Ed. Herder, 1973, pp. 243-254). Não é nossa intenção — nem para isso temos competência — explicar os mecanismos últimos de natureza química que estariam presentes no aparecimento «casual» da vida. Tentamos unicamente levar os problemas até aos seus pontos irredutíveis e decisivos. É aí que se situam as verdadeiras alternativas e somos convidados a «escolher». Na alternativa *ou acaso ou Deus* optamos pelo acaso, se por acção de Deus entendemos uma «intervenção demiúrgica e miraculosa». Se tanto o acaso como a acção de Deus forem bem entendidos, a alternativa manifesta-se falsa: não *ou acaso ou Deus*, mas acaso (quer dizer, causas naturais) e Deus (que se manifesta através das causas segundas).

A propósito do acaso, algumas observações. Em primeiro lugar «acaso» não significa necessariamente «contingência absoluta» e «absoluta indeterminação». Sabemos que o acaso se manifesta em leis estatísticas e probabilísticas que obedecem ao cálculo das probabilidades e à lei dos grandes números. Ora há cientistas que defendem um determinismo subjacente às leis do acaso, sem o qual estas mesmas leis não seriam possíveis. Além disso, mesmo que reinasse um absoluto indeterminismo, se a vida surgiu é porque *podia* surgir. Onde veio esta possibilidade à matéria de produzir a vida? Não é necessário apelar para o criacionismo fixista e teleológico para «pôr» Deus no aparecimento da vida. Finalmente foram feitos alguns reparos ao cálculo das probabilidades elaborado por Lecomte Du Nouy quanto ao aparecimento da vida «por acaso». Sobre este aspecto do problema, cfr. E. Borel, *Probabilidade e Certeza*, trad. do francês de G. K. Ghinzberg, S. Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1966, pp. 125-126; Jules Carles, *As origens da vida*, trad. do francês de Hermilio Borba Filho, Difusão Europeia do Livro, S. Paulo, 1963, pp. 73-75; e, sobretudo, Jean Moretti, *Biologia e Reflexão Cristã*, trad. do italiano de C. Barata e A. Ramos, Ed. Paulistas, Lisboa, 1969, pp. 112-115. Segundo este último autor as probabilidades não devem ser avaliadas a partir do zero até à vida. Esta não surgiu de um «salto único»: (...) «após cada síntese, não se volta mais ao caos inicial»

<sup>29</sup> J. Monod, *op. cit.*, pp. 24, 25.

<sup>30</sup> *Ibidem, Ibidem*, pp. 20, 52.

<sup>31</sup> Cfr. também Ernest Kahane, *La vie n'existe pas*, Ed. Rationalistes, Paris, 1962, pp. 165 e ss.

<sup>32</sup> Lecomte Du Nouy, *O Homem e o seu Destino*, Trad. do inglês de Cruz Malpique, Ed. Educação Nacional, pp. 51-67.

<sup>33</sup> Cfr. C. Cantone, *op. cit.*, p. 216.

Também a outra noção, a de selecção, tem um papel decisivo no processo evolutivo. Mas também ela deve ser bem entendida. A força de selecção é devida a três factores: em primeiro lugar à «coerência do aparelho teleonómico». Qualquer «novidade» terá que ser «testada pela sua compatibilidade com o conjunto de um sistema, já ligado por inumeráveis sujeições que comandam a execução do projecto do organismo»<sup>37</sup>. Isto de modo a que a coerência do aparelho teleonómico não seja reduzido mas antes reforçado ou até enriquecido. Esta seria, por assim dizer, a selecção interna. Há ainda a selecção exercida pelo meio exterior. De notar, porém, que esta pressão de selecção exercida sobre o organismo pelas condições externas não é de modo algum independente das funções teleonómicas. São estas que determinam a natureza e a orientação da pressão de selecção. Isto significa que as «condições iniciais» de selecção compreendem «o conjunto das estruturas e funções do aparelho teleonómico» e o meio exterior. É claro que quanto maior for o nível «de organização» maior será a «parte das funções teleonómicas na orientação da selecção» acentuando assim a autonomia do organismo em relação ao meio. O sistema teleonómico tem na evolução a função de «guia» e «freio»<sup>38</sup>. O outro factor de selecção é o comportamento: (...) «a escolha inicial de um certo tipo de comportamento(...) compromete a espécie na via de um aperfeiçoamento contínuo das estruturas e funções que são o suporte desse comportamento»<sup>39</sup>.

Nesta ordem de ideias, é difícil não vir à nossa mente o problema da «adaptação» dos seres vivos ao meio ambiente. Também este facto é aproveitado abusivamente como um argumento a favor do finalismo. Apenas algumas breves observações. Em primeiro lugar, se é inegável que há casos em que essas «adaptações» são particularmente frisantes, outros há em que certas particularidades são inúteis ou até nocivas. A suposta «adaptação» é bastante relativa. Na hipótese criacionista (concepção «intervencionista» de Deus) fica perfeitamente explicado o facto da «adaptação», mas ficam por explicar os casos em que essa «adaptação» não existe. Está fora de

(*op. cit.* p. 113). Mesmo assim declara-se contra o acaso. A este atribui apenas algumas circunstâncias que rodearam o aparecimento da vida (*op. cit.* p. 114). Mas, podemos perguntar, se Deus «interveio» no aparecimento da vida por que o excluimos das circunstâncias que tornaram essa vida possível? Esta distribuição de tarefas entre Deus e o acaso não deixa de ser estranha...

<sup>37</sup> *Idem, Ibidem*, p. 119.

<sup>38</sup> *Idem, Ibidem*, pp. 121, 124-125.

<sup>39</sup> *Idem, Ibidem*, pp. 125-126.

dúvida que a acção de Deus na teoria criacionista nem sempre fica isenta de problemas...

Na teoria evolucionista essas «adaptações» explicam-se pela conjugação de dois factores: as mutações e a selecção do meio ambiente. Este não é «produtor» mas somente «seleccionador». E mesmo neste sentido não tem o carácter imperativo que lhe atribui a teoria darwiniana. Limita-se a «eliminar o pior». Isto quer dizer que o processo evolutivo é necessariamente «adaptativo», não por exigências finalísticas, mas por exigências de sobrevivência. Esta «adaptação» não é mais do que a «aptidão» para viver num determinado ambiente<sup>40</sup>.

Com isto terminamos mais um grupo de reflexões referentes aos «mecanismos naturais» explicativos da ontogénese e da filogénese, quer haja ou não finalismo<sup>41</sup>.

## 8. Finalismo in causa?

Segundo os autores atrás apresentados, o processo evolutivo seria explicável, ou melhor, deve ser explicado sem recorrer ao finalismo. Vamos recuar no tempo até às origens. Como se põe este problema nas alturas do «começo absoluto» e do «zero experimental», para usar a terminologia de Teilhard? Será de excluir um «finalismo in causa»? Quer dizer, embora ao longo do processo não fosse lícito apelar para a finalidade, pelo menos nos incios haveria uma pre-determinação final. Esta hipótese parece apresentar algumas dificuldades de ordem científica. As formas terminais da evolução, incluindo o próprio homem, apresentam-se como contingentes. Os fenómenos da biosfera não são deduzíveis de quaisquer primeiros princípios.

<sup>40</sup> E. Guyénot, *A origem das espécies*, trad. do francês de Ramiro da Fonseca, Publicações Europa-América, pp. 114-122.

<sup>41</sup> Ao apresentarmos estas diversas teorias, de N. Hartmann, de J. Piaget, de J. Monod, de modo nenhum pretendemos defender o seu poder explicativo, até porque não temos competência para tal. Até talvez se pudesse eliminar esta exposição sem que com isso ficasse afectada substancialmente a linha de pensamento. O que devemos ter presente é a instância que está por detrás de todas estas explicações e que está expressa na afirmação de Piaget já citada: um dos inconvenientes do finalismo pré-causal «era não explicar nada». Quer dizer, uma vez que o finalismo — se existe — não se pode realizar «no vazio», é necessário explicar *como* se obtêm esses «resultados» ou «fins». O «nexo final» pressupõe um «nexo causal», a não ser que tudo seja obra dum Demiurgo manipulador, que o mundo seja uma ilusão e o nosso conhecimento uma alucinação...

Ainda J. Monod: «A tese que apresentarei aqui é a de que a biosfera não contém uma classe previsível de objectos ou de fenómenos, mas constitui um acontecimento particular, certamente compatível com os primeiros princípios, mas *não deduzível* desses princípios. Portanto essencialmente imprevisível»<sup>42</sup>.

Para acentuar este aspecto, os autores esforçam-se por mostrar que a evolução é *autêntica criação*, que existe um processo *real*, que a evolução é realmente criadora de *novidades absolutas* e não só «revelação» de «intenções» escritas nas suas origens. N. Hartmann considera, até, que a noção de «evolução criadora» é contraditória (entendendo evolução, é claro, como mera «revelação»)<sup>43</sup>. Contingência no «início» e contingência «no processo»: «Mas será fechar os olhos à realidade negar que, no processus evolutivo, se notam hesitações, tenteios, como que improvisações, algo de parecido com tentativas-e-erros. Houve certamente acaso e contingência...»<sup>44</sup>. À primeira vista, portanto, não parece possível admitir simultaneamente teleologia e contingência. Não existiria o «finalismo *in causa*». Mas há quem pense o contrário. Voltando ao artigo anteriormente citado: «Como reflexão nossa, sublinharemos que a teleologia e a férrea necessidade não são conceitos necessariamente conexos. A determinação do fim a atingir não implica de si, a enucleação pormenorizada dos meios através dos quais o processus evolutivo tem de passar. E não faltam autores finalistas que simultaneamente sublinham a teleologia e a contingência»<sup>45</sup>.

Isto obriga-nos a voltar de novo à análise hartmaniana da actividade final e a distinguir o plano da acção humana e o plano da acção divina. Vimos, então, que existia um primeiro acto, proposição do fim, e que se realizava só na mente. Ora bem, é certo que a realização do fim permite quase sempre «várias alternativas», ou seja, várias séries causais que podem conduzir ao mesmo fim. Neste sentido existe uma «contingência dos meios». Mas dentro de cada alternativa, dentro de cada série causal, deve vigorar a mais rigorosa necessidade. Se eu quero ir de uma cidade a outra, posso escolher vários percursos, mas dentro de cada um desses percursos, se eu não

<sup>42</sup> J. Monod, *op. cit.*, p. 49; cfr. também sobre o mesmo problema Luis J. Archer, *art. cit.*, pp. 261-264.

<sup>43</sup> J. Monod, *Ibidem*, p. 116; N. Hartmann, *op. cit.*, p. 338; M. Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Ed. du Seuil, Paris, 1963, p. 171.

<sup>44</sup> Filipe Rocha, *art. cit.*, pp. 248-249.

<sup>45</sup> Filipe Rocha, *Ibidem*, p. 248.

posso contar com um determinismo absolutamente necessário, nunca mais chegarei à meta. A contingência dos meios torna contingente também o fim e, nesse caso, não é possível falar em «determinação do fim». No caso da acção humana, portanto, parece não ser compatível a predeterminação teleológica e a contingência dos meios. Se se trata da acção divina as coisas são substancialmente diferentes. Deus não conhece só o futuro necessário, conhece também o futuro contingente. Neste caso, todo o processo evolutivo, «cientificamente» contingente nos inícios e no seu desenvolvimento, podia estar previsto por uma Mente Divina. E, assim, a determinação do fim seria compatível com a contingência dos meios. Aqui, sim, é que a teleologia e a férrea necessidade não são conceitos necessariamente conexos. Mesmo que tudo seja contingente, no início e nos processos, o certo é que a «possibilidade» de a evolução progredir numa determinada direcção lá está. Podemos perguntar: donde veio essa possibilidade? Porque é que o Universo, nos seus «elementos primordiais» possui as propriedades requeridas para poder evoluir até ao homem? Perguntas sempre legítimas de fazer<sup>46</sup>. Parece que não é fácil eliminar «cientificamente» o finalismo...<sup>47</sup>.

## 9. Agnosticismo teleológico?

Vimos até agora, fundamentalmente, três posições: a visão considerada «finalista» (com maior ou menor autonomia para as causas segundas), a visão considerada «não-finalista», e o «finalismo *in causa*». Vamos resumir, em algumas afirmações, que são também, conclusões, as instâncias e os pressupostos de cada uma destas visões.

### a) — QUANTO À VISÃO «FINALISTA»

1) — O essencial da actividade final é o elemento «intencional» que pressupõe uma inteligência: 1.º acto da análise de N. Hartmann.

2) — Enquanto não estiver demonstrada a existência dessa inteligência «previsora» não podemos falar em actividade final.

3) — Partir da finalidade para demonstrar a existência de Deus é um círculo vicioso pois é pressupor precisamente o que está em causa.

<sup>46</sup> Jean Moretti, *op. cit.*, p. 118.

<sup>47</sup> Cfr. mais à frente ulteriores explicitações sobre este finalismo *in causa*.

4) — A existência de uma Inteligência Ordenadora (que seria também Criadora) e que transforma o nexos causal em nexos final deve ser demonstrada *por outra via*.

5) — O finalismo não é uma *explicação* dos factos mas uma *interpretação*. Enquanto tal não dispensa, por um lado, de encontrar uma *explicação natural* dos factos; por outro lado, enquanto interpretação, supera os dados da ciência e apoia-se num raciocínio filosófico circular e vicioso.

Em conclusão podemos dizer que as insuficiências principais do finalismo se reduzem a duas: substitui a *explicação* por uma *interpretação* e ao fazer isto conduz a um círculo vicioso.

#### b) — QUANTO À VISÃO «NÃO-FINALISTA»

1) — Tem de comum com a visão finalista o considerar o elemento «intencional» como decisivo na actividade final.

2) — O «nexos final» é uma «sobredeterminação» do «nexos causal».

3) — O nexos final não se pode realizar «no vazio». Exige sempre um processo causal natural.

4) — «A partir do exterior», uma vez que a «intencionalidade» só está na mente, não é possível distinguir o nexos final do nexos causal.

Destes pressupostos podemos concluir: 1. A explicação de *como* as coisas acontecem, quer dizer, a explicação do processo causal, não pode transformar-se num argumento contra o finalismo. Aqui acontece o contrário do que se passa na visão finalista. Esta transforma uma interpretação em explicação. O anti-finalismo faz o contrário: transforma uma explicação em interpretação. Ambos os processos são metodologicamente ilegítimos; 2. Contando só com os dados da ciência (que explica e não interpreta) e até certo ponto com os dados da filosofia (quer dizer, sem fazer apelo aos dados da teologia nem a conhecimentos que a filosofia nos proporciona por outra via e noutros contextos) não nos podemos pronunciar nem pelo finalismo nem pelo anti-finalismo: *agnosticismo teleológico*<sup>48</sup>.

#### c) QUANTO AO FINALISTA *IN CAUSA*

1) — Se as coisas acontecem é porque *podem* acontecer.

2) — Trata-se de *possibilidades* e não de *necessidades*. Isto quer dizer que o processo de realização destas possibilidades é *contingente*.

3) — Esta contingência nos processos, no caso de Deus, é compatível com uma intenção finalista.

4) — Dentro duma determinada doutrina da criação e duma determinada concepção de Deus, esta mera compatibilidade, que em si mesma só fundamenta uma hipótese, transforma-se em certeza.

5) — Não podemos «ler» esta intenção finalista nos acontecimentos naturais. É indiscutível que alguns acontecimentos de modo nenhum podem ser interpretados como «fins queridos por Deus». A elaboração deste projecto finalista será para nós sempre um mistério.

6) — Dentro duma visão da Realidade em termos de «absoluta arbitrariedade» (o que, como é claro, contradiz os dados da Teologia Filosófica), até este finalismo *in causa* poderia ser posto em causa.

7) — Este finalismo já não arranca da noção de fim mas do princípio de «razão suficiente». As «possibilidades iniciais» (que depois se podem transformar em fins) devem ter uma explicação suficiente.

### 10. A «inevitável» visão finalista

Parece que podemos atribuir esta «inevitável» visão finalista a duas ordens de factores: factores que se fundam na *estrutura necessariamente «finalista» do Universo* e uma outra ordem de factores que se situa a um nível completamente diferente, o da *atitude religiosa*.

Por estrutura necessariamente «finalista» (entre aspas porque não significa finalidade intencional) entendemos o facto de o Universo ter uma consistência própria, um equilíbrio, uma estabilidade. Só persiste «o que é final», quer dizer, o que é «ajustado», «ade-

---

ciência enquanto tal explica e não interpreta e, por conseguinte, não se pode pronunciar nem a favor nem contra o finalismo transcendente. Não só agnosticismo em relação ao finalismo mas também em relação ao anti-finalismo.

2. A partir da «perspectiva filosófica» entendemos por agnosticismo a impossibilidade de a partir da noção de fim podermos concluir *dedutivamente* para um finalismo transcendente sem cair num círculo vicioso. Este finalismo poderá constar *por outra via* (filosófica ou não).

3. Este agnosticismo deve ter em conta o que chamámos finalismo *in causa*.

<sup>48</sup> Queremos delimitar e precisar bem o sentido deste «agnosticismo»:

Trata-se dum agnosticismo condicionado pela «perspectiva científica». A

quado». E isto acontece segundo leis estatísticas. Tudo o que não é «final», tudo o que não tem consistência própria, tudo o que «não se aguenta», não é viável, desintegra-se e morre. Em tudo isto tem uma palavra decisiva o princípio de selecção. Não só num sentido biológico, mas num sentido mais amplo, que abrange também a natureza inorgânica. Trata-se duma *selectio primitiva* em vista da qual, entre todas as «formações» que surgem no Universo, só podem conservar-se aquelas que constituem totalidades fechadas e que apresentam um equilíbrio interno<sup>49</sup>.

Neste sentido, atendendo ao resultado estatístico da *selectio primitiva* podemos dizer que «tudo é afinal». Não só este mundo como *qualquer outro* teria que ser «final». Mas se tudo é «final» (no sentido de consistente e estável), então deixa de haver critérios para distinguir o «final» do «finalístico» (no sentido de finalidade intencional). Se todos os «resultados» são «finais», deixa de haver (do ponto de vista científico) «fins intencionais».

Esta é a primeira ordem de factores que nos conduz à «inevitável» e também antropomórfica visão finalista.

A outra ordem de factores é muito mais delicada porque nos leva para o campo sempre «misterioso» da «atitude religiosa», ou seja, das relações do homem com Deus. Nas suas relações com Deus o homem religioso muito «naturalmente» associa três realidades, ou melhor, três exigências muito profundas: 1. Que tudo deve ter um «sentido» (é a «questão do sentido»); 2. Que a «questão do sentido» só pode realizar-se pelo cumprimento da «Vontade de Deus»; 3. Que esta Vontade se manifesta nos «fins» do Universo (é claro que, aqui, a existência de Deus é já pressuposta). Ora torna-se necessário dissociar estas três questões e «purificá-las». Em relação ao que nos ocupa, a instância mais problemática é a de ver na Natureza (e também na História) a expressão de «fins» queridos pela Vontade de Deus. Esta visão conduz-nos a becos sem saída e à «ilusão transcendental» muito próxima dum imanentismo perigoso. Já vimos atrás que Deus não substitui as causas segundas. Estas têm plena autonomia. As leis da Natureza, os acontecimentos da História, não são a «expressão» da Vontade de Deus nem o «reflexo» de qualquer «Ordem Eterna» pré-estabelecida. Até porque, se tudo é Vontade de Deus, *se tudo é compatível com a Vontade de Deus* (aconteça o que acontecer é sempre Vontade de Deus), então «nada» é Vontade de

<sup>49</sup> N. Hartmann, *op. cit.*, pp. 339-340.

Deus, ou seja, a Vontade de Deus passa ser algo de «indecifrável» e deixa de ter qualquer sentido prático.

E, além disso, ver nos acontecimentos a expressão da Vontade de Deus conduz a uma «visão milagreira» do Mundo. A Providência de Deus não segue este caminho<sup>50</sup>.

A «questão do sentido» é uma exigência profunda e impossível de banir do coração dos homens. As coisas têm que ter um sentido. É indiscutível. O contrário seria o «absurdo». O problema consiste em mostrar que as coisas podem ter sentido sem ver nelas os «fins queridos» pela Vontade de Deus. E ainda bem. Muito mais difícil seria acreditar na questão do sentido se tudo o que acontece fosse a expressão da vontade de Deus...<sup>51</sup>.

Mas porque Deus é Misericórdia e Onnipotência é capaz de «recuperar» e «dar um sentido» a tudo aquilo que acontece na História «contra a sua Vontade». Em que consistirá essa «recuperação de sentido»? Talvez só Deus o saiba...

Vamos terminar apresentando duas atitudes possíveis que traduzem a «atitude religiosa» do homem frente a Deus neste contexto de finalismo e de não-finalismo:

#### Primeira atitude:

*«Seja feita a Vontade de Deus! Deus tudo orienta, a tudo providencia. Os acontecimentos são o «sinal» de Deus. É necessário ter «espírito de fé» e acreditar que Deus guia «factualmente» a História...»*

#### Segunda atitude:

*«Existe uma Vontade de Deus! Esta Vontade deve ser interpretada em sentido ético-salvífico e não em sentido factual e natural. A*

<sup>50</sup> Não entra dentro das características e dos limites deste trabalho abordar o problema da «oração de petição». Temos consciência, porém, de que tudo o que foi dito nestas páginas tem muito a ver com esta questão. Queremos apenas acenar a certos exageros duma concepção «intervencionista» de Deus, que muito facilmente pode conduzir à «ilusão do sobrenatural». Quer parecer-nos que o significado religioso da oração de petição deve ser recuperado a um nível muito mais profundo que se situa para além da mera «petição».

<sup>51</sup> Referimo-nos, como é claro, ao dramático problema do mal. Seria um pouco estranho ver nos horrores de todo o sofrimento humano os «fins necessários» para que as coisas tenham sentido...

*atitude do homem não deve consistir em ver nos acontecimentos a Vontade de Deus mas em produzir acontecimentos segundo esta Vontade e em «assumir tudo» segundo a perspectiva de Deus. A acção de Deus no mundo passa pelo coração dos homens... A «questão do sentido» não se pode deduzir do curso natural dos acontecimentos (concebidos finalisticamente) mas será fruto da Misericórdia e do Poder de Deus. Por isso a Salvação é um Dom...»*

Duas atitudes possíveis! Excluem-se? Completam-se?

### 11. Conclusão

Vamos terminar. Como dissemos na *Introdução*, não houve outra pretensão senão a de apresentar algumas «reflexões» sobre este problema.

Começámos por nos referir às dificuldades metodológicas levantadas por uma visão finalista a partir da noção de fim. Seguidamente, a partir da análise de N. Hartmann e contrapondo «explicação» a «interpretação», vimos como alguns autores rejeitam a visão finalista em nome e em favor da «explicação» dos factos. Concluímos que nem a interpretação deve substituir a explicação (caso do finalismo) nem a explicação se deve transformar em interpretação (caso do anti-finalismo). A partir destes pressupostos optámos por um «agnosticismo» que tivemos a preocupação de bem delimitar e precisar. Este agnosticismo deve ser completado por aquilo a que chamámos o finalismo *in causa*. Se as coisas acontecem é porque *podem* acontecer. Quem criou estas «possibilidades» (que não são «necessidades»)? No caso de Deus é compatível a intenção finalista com a contingência dos processos. Se a criação não é algo de «arbitrário» é difícil não «optar» por uma visão finalista. Mas quais serão os «fins» de Deus! Só Ele os conhece... Não se encontram «escritos» nos acontecimentos naturais.

Nas últimas páginas arriscámos algumas considerações sobre a atitude religiosa do homem. Mais uma vez queremos acentuar as reservas com que o fizemos. É quando nos abeirmos do «misterioso» que mais sentimos os limites da nossa razão...

JOSÉ ROGÉRIO ALMEIDA

Professor do I. C. H. T.

## NOTAS E COMENTÁRIOS

### BIBLIOGRAFIA PARA A HISTÓRIA DA IGREJA EM PORTUGAL (1961-1963)

Continuação da pág. 112, Tomo II, Fasc. 1

353. GUERRA, Rui M. de Sá, *A Igreja paroquial de Leça da Palmeira. Subsídio para a história da freguesia*, in *BBP Matosinhos* n.º 9 (1962) 105-109.
354. GUERREIRO, Jerónimo de Alcântara, *A acção missionária e a sua organização canónica, em Moçambique no período filipino*, in *Actas Cong. Int. Hist. Desc.*, V/2, Lisboa, 1961, 179-193. [Sep., Lisboa, 1961, 15 + 1 p.].
355. ID., *Achegas para a história da Irmandade do Clero de Évora*, in *Alvoradas* 24 (1962-63) Out.-Dez., 81-86; Jan.-Març., 42-46; Abr.-Junho, 65-77. [Sep., Évora, 1963, 34 p.].
356. ID., *Cartas. Rei D. Manuel II. Rainha D. Amélia. Arcebispo de Évora (1926-36)* in *Alvoradas* 22 (1960-61) Jan.-Mar., 6-38, 1 il; Abr.-Junho, 9-40, 1 il.
357. ID., *Igreja e Estado. Ecos da implantação da República Portuguesa no Arquivo diocesano de Évora*, in *Alvoradas* 25 (1963-64) Out.-Dez., 25-48 <sup>22</sup>. [Publica correspondência entre D. Augusto E. Nunes e as autoridades].
358. ID., *Inventário do Arquivo da Irmandade de S. Pedro de Estremoz*, in *Alvoradas* 24 (1963) Jan.-Mar., 47-56. [Apêndice ao artigo *Achegas para a história da Irmandade do Clero de Évora*].
359. GUIMARÃES, Bertino Daciano Rocha da Silva, *António Moreira do Vale e a capela do cemitério de Agramonte*, in *BCCMP* 24 (1961) 324-327, 6 est. [Sep., Porto, 1961, 10 p., il.].
360. ID., *Subsídios para a história da Santa Casa da Misericórdia de Évora*, Évora, Tip. Diana, 1962, 209 p.
361. GUSMÃO, Adriano de, *O Mestre da Madre de Deus (= Arte portuguesa 17)*, Lisboa, Artis, [1961], 16 p., 2 est.
362. GUSMÃO, Artur Nobre de, *Curso e exposição sobre a arquitectura colonial ibero-americana*, in *Colóquio* n.º 13 (1961) 35-40.
363. HAMMERSCHMIDT, Ernst, *Die Portugiesen in Äthiopien im 16. Jahrhundert*, in *Ostkirchliche Studien* 11 (1962) 306-317.
364. HEINEN, Konrad, *300 anni di devozione antoniana a Bonn*, in *Il Santo* 2 (1962) 104-105.
365. *História arte e paisagem do distrito de Braga, I: Concelho de Vila Verde*, coord. de Leonildio Abreu, Braga, 1963, 196 p., 293 il.

<sup>22</sup> Continua em: 25 (1963-64) Jan.-Mar., 33-56; 26 (1964-65) n. 28, 31-56; 27 (1965) n. 29, 31-55; n. 30, 37-45; n. 31, 34-42.