

# } 1.3.4

## Melhoramento da Natureza “Humana e Sobrenatural”

Quando se fala, como no título indicado, em “melhoramento da natureza humana”, referimo-nos certamente a todas as formas pelas quais, o mundo vive uma aventura derivada dos progressos das ciências mais ligadas à técnica, que conhecemos. Quando se fala de sobrenatural, de que é que se fala? A resposta é mais difícil. Se tomarmos à letra o que disse o Vaticano I, na sequência dos debates sobre o racionalismo, a resposta centra-se à volta da possibilidade do conhecimento humano chegar ao mistério e à possibilidade de a revelação poder ser traduzível e inteligível em termos humanos, para todos os homens. Mas se tivermos em conta tudo o que se escreveu depois dos fins do século XIX o sobrenatural aparece sobretudo como articulação do divino e do humano, num visão mais personalista e existencialista que foi aquela que dominou a tradução da percepção do sobrenatural na Teologia ao longo do século XX.

Ou seja se há uma ciência que progride a nossos olhos com novos milagres, todos os dias, há também uma fé, ela também sempre dita numa linguagem renovada, há uma história. E essa história tem muito interesse para o nosso tema, mesmo em momentos de confronto. Permite-nos ver aquilo que um pensador espanhol, Eugénio Triás, chamou “o diálogo entre o pensamento e a sua sombra”.

Quando reflectimos nessa história, logo nos vêm à mente os casos de Galileu ou Miguel Servet, o primeiro condenado a retractar-se das suas teorias heliocêntricas, o segundo queimado vivo, em Genebra em 1553, por instigação de Calvino.

Quando este tema das relações entre religião e ciência foi tratado de maneira histórica, mereceu o seguinte título a Andrew Dickson White: “Uma história da guerra da ciência com a teologia no Cristianismo”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A history of Warfare of Science with Theology in Cristendom (1986).

Todos conhecemos de resto as exposições apologéticas duma espécie de físico-teologia ao longo do século XVIII e boa parte do século XIX, justamente desacreditadas por Kant, que pretendiam demonstrar a existência de Deus à base das estruturas dos insectos ou inclusive do tamanho das maçãs... tão acomodadas à mão humana.<sup>2</sup>

Relativamente a esta atitude, que se tornou beligerante, na Europa e nos USA, a posição de Bertrand Russel e Alfred Whitehead, representa um significativo ponto de inflexão. Depois de escreverem juntos em 1910-1913, os três tomos monumentais dos *Principia Mathematica*, Russel continuou com o seu estilo algo belicoso que pretendia ver uma incompatibilidade absoluta entre religião e ciência. Contrariamente, Whitehead abandonou o positivismo e converteu-se num denunciador duma ciência que pretendesse identificar a sua visão sectorial, com o todo da realidade. Publicou em 1925 a sua obra *A ciência e o mundo moderno*<sup>3</sup> em que longe de ver incompatibilidade, afirma que o Cristianismo pela fé medieval no comportamento da natureza, constitui a condição de possibilidade da ciência moderna. Esta tese foi seguida por Stanley L. Jacki, mais tarde.<sup>4</sup>

No campo teológico, os estudos sobre a secularização – sobretudo Gogarten – provaram também que a religião bíblica, contrariamente às religiões mitológicas representa uma "desumanização" da natureza. Como se sabe os estudos sobre este assunto foram muito importantes nos anos 60 e foram decisivos, nomeadamente no mundo protestante com a distinção de Barth entre fé e religião.<sup>5</sup>

Todavia há autores prestigiados como Hans Blumenberg que, sem negar este dado afirmam que a Modernidade teve de impor-se contra a resistência e a oposição do Cristianismo<sup>6</sup> e enfim autores como Peter Berger, na segunda fase, que considera a secularização um "efeito irónico" do Cristianismo, pois este em sua dinâmica profunda, propiciará factores que levaram à dissolução de muitas das suas formas eclesiásticas.<sup>7</sup>

Deixo estas questões aos historiadores não sem aproveitar a lição da história, que sempre nos deve guiar, quer para evitar simplismos interpretativos, quer para assimilarmos uma compreensão íntima do processo.

De facto a irrupção da ciência moderna representou uma imensa mudança de paradigma que supôs a entrada na Modernidade. E desde Thomas Kuhn sabemos que essa mudança de paradigma não se fez sem resistências enormes, por parte da mesma ciência.

<sup>2</sup> Para uma primeira apresentação deste tema J. Ferrater – Mora, Físico-Teologia, em Dicionario de Filosofia, (Barcelona, 1979) 1263.

<sup>3</sup> Science and Modern World, Nova Iorque 1925. Trad castelhana, La Ciencia y el mundo moderno, (Bueno Aires 1949).

<sup>4</sup> Science and creation from eternal cycles to an oscillating universe, (Nova Iorque, 1986).

<sup>5</sup> F. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt, (Stuttgart, 1980).

<sup>6</sup> Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, (Frankfurt a. Main 1966).

<sup>7</sup> Peter Berger, Para uma teoria sociológica de la religion (Barcelona 1971).

## Choque, diferença, integração

Na história deste conflito, permitirmo-nos-íamos voltar ao caso Galileu. Não porque o julgamos sempre bem apresentado, mas porque representa "in nuce" o núcleo da questão que nos ocupa.

Galileu, culminando todo um processo científico baseado na experiência e não nas "auctoritates", chega a uma descoberta científica: a terra move-se em torno do sol. Galileu era crente e amigo de crentes, entre eles jesuítas, mas a sua descoberta choca frontalmente com uma ideia religiosa da sua tradição: em várias passagens da Bíblia e sobretudo no livro de Josué diz-se o contrário. O conflito resultava inevitável e a corte dos que tinham por obrigação manter a tradição, sentia a obrigação estrita de rechaçar esta nova ideia. O seu argumento era simples: a Bíblia é palavra de Deus, foi inspirada pelo próprio Deus, palavra a palavra, logo Galileu, não podia ter razão.<sup>8</sup>

Numa carta escrita então à Senhora Cristina de Lorena, grã-Duquesa da Toscana, Galileu Galilei, afirmava o que ouvira a uma distinta personalidade eclesiástica (o Cardeal Barónio), a saber, que a intenção do Espírito Santo é ensinar-me como se vai para o céu e não ensinar-nos como vai o céu".<sup>9</sup>

Galileu deu a leitura adequada ao encontro, em si, do cientista e do crente. Tardou todavia algum tempo até que as hermenêuticas da Bíblia, interpretassem de maneira generalizada o lugar da Bíblia e o lugar ciência, pelo estabelecimento dos dois campos de saber e inspiração, sem dúvida dialécticos, mas não contrários.

Deve mesmo afirmar-se que esta dialéctica, mesmo não se sendo totalmente hegeliano, atravessa todos os estratos da cultura. E se é verdade que podemos falar em certas épocas da cultura de imperialismo da teologia, também é verdade que podemos falar em outras do imperialismo da ciência.

Desde uma perspectiva distinta da que utilizamos até aqui, a chamada Escola de Frankfurt dos meados do século passado, sobretudo Th. Adorno e Max Horkheimer, puseram em relevo os perigos da razão instrumental, quer dizer duma razão científica que, abandonada a si mesma como dominação da natureza acaba por destruir qualquer humanismo, reduzindo tudo à ciência e à técnica.<sup>10</sup>

Sabemos como J. Habermas, na linha da Escola de Frankfurt, prolonga esta análise, pondo a nu os efeitos da chamada "razão instrumental", isto é duma razão científica auto-subsistente e autista acabando na subjugação do homem.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Cf. Th. Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas, (México 1971).

<sup>9</sup> Em carta a Cristina de Lorena e outros texto sobre ciência e religião, ed. De Marcelo Gonzalez (Madrid 1987) 72, a.

<sup>10</sup> Continua importantíssima a obra destes dois autores publicada em 1947, La Dialéctica de la Ilustración (Madrid 1947). Mais suave para leitura cf. A la búsqueda del sentido (H. Marcuse, K. Popper, M. Horkheimer, (Salamanca, 1989)

<sup>11</sup> J. Habermas, Técnica e Ciência como ideologia (Porto 1987)

São bem conhecidas as análises de Edmund Husserl, no seu trabalho sobre a crise das Ciências, onde mostra como a matematização da natureza a partir de Galileu supôs também um enorme empobrecimento da nossa percepção e vivência da realidade, com a perda ou empobrecimento do que chamava "o mundo da vida" (*Lebenswelt*)<sup>12</sup>

Do ponto de vista positivo, Wittgenstein (o segundo) partindo de preocupações diferentes demonstrou como todos os jogos de linguagem são pertinentes, sem que a sua validade tenha de ser reduzida a um padrão único.<sup>13</sup>

A religião, como a ética, ou a filosofia, guardam uma análise que não é a mesma da da ciência. É claro que se compararmos uma sala de partos dum hospital moderno com a maneira de nascer ainda há algumas dezenas de anos atrás, as coisas mudaram muito. Mas o mistério da vida e da morte permanece, podendo nós ler ainda, com proveito fresco Séneca ou Platão.

Um pensador tão importante como Jaspers que de resto era médico, situou mesmo nesta situação limite entre razão e mistério o lugar da abertura do homem à transcendência e deu relevo a âmbitos não manipulados pela técnica, até ao ponto que, muitas vezes, são as crianças, os loucos e os primitivos, os que nos abrem ao transcendente, ou seja ao irredutível mistério do mundo da vida.<sup>14</sup>

À custa de polémicas e de posições lamentáveis quer por parte da ciência, quer por parte da religião, que nos deveriam colocar em salvaguarda para o futuro, o que se deve concluir da análise feita aos problemas após a Ilustração é que se trata de perspectivas distintas sobre o homem e a vida que devem dialogar e enriquecer-se mutuamente, renunciando cada uma à pretensão de totalidade ou seja à perspectiva ideológica de que conhecemos recentemente desenvolvimentos eles também terríveis, como no caso do nazismo/marxismo ou do fundamentalismo religioso.

Posto isto seria necessário, pela via do diálogo, passar da diferença à integração tendo em conta que o que está em jogo é o futuro do humano no homem e o da criação.

### O domínio da graça e o domínio da Ética

Sendo assim no passado e nos pressupostos, a dialéctica do diálogo e da integração tem a ver com a concepção do homem e da criação, aparecendo particularmente em dois domínios: o da graça e o da ética; o primeiro foi-me encomendado, o segundo não. Mas não posso deixar de o abordar porque a ética representa às vezes um prolongamento da graça e outras vezes uma tentativa de a circunscrever, consoante.

<sup>12</sup> Editado em Barcelona em 1991

<sup>13</sup> A este propósito I.G. Barbour, *Problemas sobre religion y ciencia* (Santander 1971)

<sup>14</sup> De K. Jaspers, sobretudo *La fe filosofica ante la Revelación* (Madrid 1968)

O que será hoje o melhor enunciado da graça, tendo em conta o progresso das ciências e o melhoramento do humano, sobretudo nos países ditos desenvolvidos?

Porque, enfim, em Africa ainda se morre por falta de aspirina.

Para responder a esta questão, que é a que me é colocada, se bem entendi o tema que me deram, há que responder que se há tema na Teologia que tem evolução semântica, absolutamente polissémico, esse é o tema da graça. De facto Santo Agostinho não tem a visão de S. Tomás, Lutero não tem a mesma de Calvino e nos tempos de hoje, um indiano crente ou um latino-americano estão numa perspectiva muito diversa. Acontece com o tema da graça o mesmo que acontece com o tema da alegria, do amor, da saudade ou da dor. Temas profundamente enraizados no subjectivo e desde logo no metafórico, neles se deveria aplicar o adágio: "omnis definitio periculosa est". Na medida em que como dizia Roland Barthes, tende a confundir-se, neste temas, a denominação e o juízo.

Todavia a leitura da literatura teológica desde Blondel, passando por H. de Lubac com as suas explorações deste campo ao longo dos tempos, para terminar em Rahner, aponta, sem excepção, com algumas *nuances*, para uma transcendência que se realiza na máxima imanência<sup>15</sup>

O cristianismo está bem armado para se colocar nesta perspectiva porquanto crê na ideia judaica de mediação e vê em Cristo o máximo sinal da transcendência, justamente na máxima imanência.<sup>16</sup>

De facto o repensamento da Cristologia, ou da fé como história colocou em causa a concepção dum Deus separado do mundo, que deu origem a um deísmo puro ou mais além, um Deus *ex machina*, manipulado pelo homem e seu desejo ou seu poder.

Perdido este Deus, que era o da apologética, ganha novo relevo por um lado a concepção de infinito e por outro lado a ideia de criação.

A ideia de infinito foi sempre tematizado, como já notara Hegel, por oposição ao finito. A concepção cristã superou a concepção grega do Infinito, chamando a atenção justamente para o carácter digamos positivo do Infinito. S. Paulo dirá, de maneira positiva: porque nele vivemos, nos movemos e existimos, como disseram alguns dos vossos poetas: somos da sua linhagem (Actos 17, 28-29).

Porque é neste infinito, tema de Lévinas<sup>17</sup>, que o Deus cristão rompe a totalidade, representada pela ideologia ou o dogmatismo e por isso, como afirma Kierkegaard, pode criar liberdades, sem as oprimir, dado que não necessita competir com elas, ao contrário, tanto mais as afirma tanto mais as crê...

<sup>15</sup> Sobre tudo K. Rahner – K.H. Weger, *Que debemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación* (Santander 1980)

<sup>16</sup> Cf. Sobre tudo A.T. Queiruga, *Repensar la Cristologia* (Estella 2001)

<sup>17</sup> E. Lévinas, *Totalidade e Infinito* (Porto, 1988)

Está assim posto em causa o extrinsecismo da graça em relação com a natureza, segundo a análise tão pertinente de W. Kasper, agora o cardeal Kasper:

"Devido à ocorrência de diversos desenvolvimentos da história do espírito e da teologia, sobretudo na teologia dos tempos modernos, acabou por perder-se esta concepção global da salvação. Quanto mais a ciência moderna impelia para a investigação das causas naturais das coisas, tanto mais a teologia e a pregação se refugiavam no reduto do sobrenatural. No século XVII Ripalda chegou mesmo a falar dum *ens supernaturale* e no século XIX Scheeben, a partir do termo sobrenatural, que se até aí se usava apenas como adjectivo, formou o substantivo "sobrenatureza". A neo-ecolástica definia a relação entre natureza e sobrenatureza só de modo negativo, como vínculo de não-contradição, perdera-se de vista o íntimo laço e a mútua referência que existe entre ambas. Chegou-se assim ao tão discutido esquema de dois andares de natureza e sobrenatureza que só vinha a ser superado no nosso século, depois da segunda guerra mundial, graças ao impulso da "théologie nouvelle" (H. de Lubac, H. Bouillard e outros)<sup>18</sup>

Aberto ao infinito como rosto, o homem abre-se à graça, primariamente como liberdade para o amor. Qualquer "melhoramento" no homem, e vá lá em todos os homens, nasce da contradição do mundo entre desejo do Infinito e sua alienação. O "melhoramento" do homem e do mundo está continuamente alienado, mas o que se abre ao infinito presente, entra na órbita da graça, como salvação e redenção, Horkheimer diria como anelo

Da mesa forma a ideia de criação tem sido repensada não numa perspectiva causal, mas na perspectiva da gratuidade e do jogo de Deus, como dom sem buscar proveito. Foi S. João da Cruz, que era poeta, quem expressou talvez o sentido da criação para o crente ao escrever em seu cântico espiritual: "Porque ainda chega a tanto a ternura e verdade de amor com o que o imenso Pai regala e engrandece a esta humilde e amorosa alma – oh coisa maravilhosa e digna de todo o pavor e admiração! - , que se sujeita a ela verdadeiramente para a engrandecer, como se Ele fosse o seu servo e ela fosse o seu Senhor e está tão solícito em a regalar como se ele fosse escravo e ela fosse Deus".<sup>19</sup>

De aqui dever deixar-se de lado qualquer dualismo. A criação não deve ser vista numa perspectiva causal, mas como visão.

### Reflexão sobre ética

Nunca se falou tanto como hoje de Ética. Fala-se também em noções afins tais como civismo, cultura cívica, ou Estado ético.

<sup>18</sup> W. Kasper, Introdução à Fé (Porto, 1971) 114.

<sup>19</sup> Cântico espiritual, c27, n.1 em Vida e Obras Completas (Madrid 1964) 704.

Até na Assembleia da República se criou ou vai criar uma Comissão de Ética. A pergunta que surge neste contexto é a seguinte: ficar-se pelo nível da Ética ou subir ao nível da graça?

Convém introduzir aqui, como o faz Adela Cortina<sup>20</sup> a distinção entre ética de mínimos e ética de máximos, a primeira pública, positiva e ligada ao Estado; a segunda, pública ou não ligada à aliança, ou como diria Ortega, ligada não às ideias, mas às crenças.

No fundo já S. Paulo faz esta distinção na Ep. aos Romanos, ao distinguir a lei e a graça. Genial distinção, do resto.

"Articular de forma adequada a ética cívica e as éticas que aventuram propostas de felicidade, sejam religiosas ou não, constitui uma das tarefas urgentes nas sociedades pluralistas e um bom modo de pensar essa articulação, consiste em colocar-lhe nome".<sup>21</sup>

Sem podermos seguir em pormenor a autora espanhola, diz-se que numa sociedade pluralista convivem sempre dois tipos de ética: uma estatal com a sua finalidade e um conjunto de éticas privadas que são não-estatais, as não políticas.

Esta distinção e terminologia, muito em voga e tacitamente admitida é, segundo a autora que seguimos falsa, justamente porque toda a moral é pública, isto é, toda a Moral tende a apresentar-se em público. Convém distinguir antes uma ética cívica de mínimos e uma ética cívica de máximos.<sup>22</sup>

No Cristianismo esta ética enraíza-se na graça e sua forma última a cruz de Cristo, glória de Deus.

Desta inspiração tira o Cristianismo não apenas a lei suprema da liberdade, mas também a lei suprema do respeito, mesmo por aquilo que não tem, para usar a fórmula de Nietzsche, a forma apolínea.

De facto *ecce homo*, refere-se ao pobre, ao humilhado, a o desfigurado e a todos aquelas que numa moral cívica de mínimos, não têm, talvez, possibilidade de entrar no mundo da vida.

Em conclusão do tema que me foi proposto, mister é afirmar que, fora duma concepção dualista e extrinsecista Deus mundo, a graça é a natureza consumada, o desígnio do homem todo a que aspiram todos os homens. Ou seja a dialéctica do Absoluto, que está no homem e na aspiração da história, como Reino de Deus.

A ética que nos é proposta pelo Estado moderno é uma ética de mínimos, masmo quando esse Estado não reconhece o reino duma aliança mais profunda como desejo imanente ao homem e não admite portanto outras éticas, elas também públicas, porque com direito a serem praticadas. Em suma o Estado apenas propõe, segundo os termos de Th. Adorno *mínima moralia*, ética de mínimos, como diz Adela Cortina.

<sup>20</sup> Adela Cortina, Alianza y Contrato (Madrid 2005)

<sup>21</sup> Cit. 140.

<sup>22</sup> Adela Cortina, cit., sobretudo 132 e s.

Para lá dessa existe a vocação do homem à Aliança, à liberdade entregue, à fidelidade criadora, à responsabilidade diante do outro, ao amor, à transcendência. Essa é que de facto tem graça e traz graça.

Sem as crenças, como já escrevera Ortega, as ideias não se enraizariam.

Numa sociedade pluralista, as crenças fecundam as ideias, e a aliança, a moral de mínimos.

Entretanto, nenhum ser humano deixa de guardar em si alguma, ainda que ténue, aspiração à Aliança. E a integração da ciência nos seus fins, contra todas as formas de cerração de horizontes, constituirá hoje e amanhã, uma garantia de que, como dizia o filósofo, o homem há-de não apenas continuar, mas mesmo prevalecer.

Arnaldo de Pinho