



Para além da Ciência e da Técnica: O encontro com uma outra racionalidade

Jorge Caetano

O panorama relacional vivenciado pelo Homem contemporâneo conduz a necessidade de encetar uma reflexão que determine e localize o sentido e proponha a instauração de uma nova *praxis*. Trata-se de encontrar um conceito de *praxis*, «servida por uma compreensão da ciência, que pelo facto de privilegiar as consequências, obrigue o homem a reflectir sobre os custos os benefícios entre o que se pode fazer de o que pode ser feito», já que «uma prática assim entendida saberá dar à técnica o que é da técnica e à liberdade o que é da liberdade»

Vivemos num mundo em que a ciência e a técnica penetram e dirigem cada vez mais o âmbito da própria *praxis* e da crença humana, reduzindo-as a pura aplicação mecânica de conteúdos cuja objectividade, universalidade e “neutralidade”, que foram conseguidas à custa da eliminação do elemento subjectivo de todo o conhecimento humano. É precisamente por este motivo que nos vemos confrontados com a necessidade de ultrapassar um conceito de teoria que se só se reconhece numa dimensão de *praxis* que auto- revê como aplicação científica. Tratar de recuperar um outro modo de conceber a racionalidade, uma racionalidade que no seu essencial evidencie a cumplicidade pertinente entre o *ethos* e o processo de investigação científica, que faça emergir uma racionalidade, que se identifique com a «facticidade das crenças, das tradições, das valorações e das decisões».¹ O que verdadeiramente urge é realizar a superação de um modelo cultural que só se confirma na rentabilidade, na eficácia, que assenta numa lógica de progresso que se afirma pela valorização material. O facto de o ser humano não estar apetrechado com a mesma estrutura instintiva com que estão dotados os animais, faz com que seja apanágio de existir próprio do ser humano, conseguir superar a mera tendência para a autoconservação e neste sentido poder encontrar o equilíbrio com a natureza. Trata-se de assumir a nossa condição simultaneamente trágica e exemplar, e assim fazer prevalecer o que em nós existe de excesso, de jogo, de mimesis, de ritual e de cerimonial, ou seja, «tudo o que é desnecessário quanto vivo, e que designamos por belo».²

A institucionalização por parte da civilização técnica de uma elevada especialização e complicação em todas as esferas da vida humana acarretou consequências graves para o homem, uma vez que toda a decisão passou a ficar confiada ao especialista. Perante um panorama em que capacidade de juízo e de decisão está «constantemente ameaçada pelo império do “faz-se”, “diz-se”, “usa-se”,

¹ Maria Luísa Portocarrero, *Filosofia, Praxis e Hermenêutica: a Perspectiva de H. G. Gadamer*, in *Revista Filosófica de Coimbra- Separata*, p. 74.

² *ibidem*, p. 111.

ditado pelo comportamento técnico»,³ a necessidade do filosofar como forma de repor o verdadeiro sentido da liberdade humana, afigura-se para nós como fundamental. A exigência délfica socrática tem que ser retomada, o reconhecimento da nossa inexorável condição humana e não divina, mantém-se profundamente actual na época da ciência, uma vez que «serve de advertência em face de todas as ilusões de dominação e de domínio.⁴ Unicamente o autoconhecimento pode salvar a liberdade que está, não somente ameaçada pelos respectivos governantes, mas também pela dominação e pela dependência que surge de tudo aquilo em que acreditamos dominar».⁵

Pensamos que a nossa reflexão sairá reforçada se tivermos presente o contributo do Prof. João André, na obra *Pensamento e Afectividade*, uma vez que a mesma contém pistas que nos permitem encetar um percurso meditativo sobre o milénio que acabou de nascer. Tendo como pano de fundo a obra de Italo Calvino, *Seis Propostas para o Próximo Milénio*, que se consubstanciam na leveza, na rapidez, na exactidão, na visibilidade e na multiplicidade, João André lança, no campo da filosofia e da cultura, cinco propostas alternativas, às quais acrescenta uma última que representa a possibilidade de «reassumir os elementos mais decisivos e determinantes das primeiras»,⁶ que correspondente à paixão. Confrontamo-nos com a emergência da afirmação de um novo terreno onde foi sulcada a razão, já que se revela numa dimensão verdadeiramente dialógica e argumentativa, e que consequentemente deixa antever profundas cumplicidades com o modelo de racionalidade que vimos a expor: trata-se de uma razão *pática*, ou seja, «a razão dos nossos afectos e, por isso da nossa abertura aos outros».⁷ Para que esta tarefa emergente se concretize é necessário fazer reviver a Fénix,⁸ e para tal é necessário captar o verdadeiro sentido das suas reaprendizagens. Trata-se de indagar, se para lá

³ Maria Luísa Portocarrero, Problemas da Hermenêutica Prática, in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol 4, nº 8, Outubro, 1995.

⁴ A propósito desta forma de domínio parece-nos pertinente referir umas das últimas entrevistas que Gadamer concedeu ao periódico italiano *Corriere della Sera*: «A técnica é uma nova forma de escravidão: toda a informática é uma cadeia inteligente de escravos. Escravos, contudo não como na antiguidade, mas antes de um modo mais refinado: somos escravos mas cremos ser amos. Tanta informação, demasiada informação retira-nos o tempo para pensar. E isto lhes desejo: que não se deixem confundir pelas redes da Internet, que aprendam a reconhecer os limites de si próprios e do próprio saber: e finalmente renunciem a ter a última palavra», H. G. Gadamer, in *Corriere della Sierra*, 7 de Fevereiro-2000, (Entrevista conduzida por Donatella di Cesare.)

⁵ H.G. Gadamer, *Reason at the Age of Science*, p. 114.

⁶ João Maria André, *ibidem*, pp. 153.

⁷ João Maria André, *ibidem*, p. 154.

⁸ Sobre o alcance deste reviver da velha Fénix atentemos no texto de Ovídio, in *Razão e Afectividade*, p. 142: «Não há senão um ser, uma ave, que se regenera e se reproduz por si mesma; Fénix chamam-na os Assírios. Alimenta-se não de grãos de areia ou de ervas, mas de lágrimas de incenso e do suco do amomo. Logo que completou cinco Séculos de existência (outros falarão em cem anos, algumas tradições em mil quatrocentos e sessenta e um ou mesmo em doze mil novecentos e sessenta e quatro) então, nos ramos e no cimo de uma palmeira que se balança ao vento, com as garras e o bico duro constrói o seu ninho: Após haver aí estendido um leito feito de canela, praganas de espigas de nardo de suave olor e de pedaços de canela misturados com mirra pardo-amarelada, deita-se nele e finda a sua vida em meio de perfumes. Então, diz-se, uma pequena Fénix, destinada a viver igual número de anos, renasce do corpo paterno. Quando a idade lhe dá forças e é capaz de carregar fardos, alivia os ramos da alta árvore do peso do seu ninho e carrega piamente o que foi o seu berço e o túmulo do seu pai; uma vez chegada, através dos ares ligeiros; à cidade de Hiperríon, aí o deposita diante das portas sagradas do templo de Hiperíon, o Deus do Sol».

da modernidade, para além da violência, da instrumentalização da vida humana, da maciça destruição provocada pela irracionalidade belicosa e pelo desequilíbrio ecológico, se a par de «todo o cortejo de vítimas que o Anjo do progresso transporta nas suas asas de Fausto», será ainda possível descobrir «as sementes de esperança que sejam o sêmen de um novo Século e de uma nova Fénix».⁹

O novo projecto, ao assumir a primeira contraproposta, contribui no sentido de fazer emergir um pensamento que signifique essencialmente ponderação e que tenha presente o corpo como marca da finitude da historicidade humana e da nossa efectiva pertença ao mundo. Trata-se de encontrar uma nova Física, uma Física que não se reveja no modelo mecânico e na mera funcionalidade, mas que saiba reassumir o «sentido grego e renascentista que concebe a *Physis* como força frontal e geradora».¹⁰ Conjuntamente com o peso é preciso que o Renascimento da Fénix possa recuperar a lentidão, uma vez que ao fazê-lo institui ao tempo a sua efectiva profundidade. Somos dominados por uma dimensão técnica do tempo, o tempo da futilidade e da instrumentalização. A descoberta do segundo princípio da termodinâmica ao alterar os parâmetros de concepção do tempo permitiu colocá-lo na sua dimensão criadora, e entendê-lo com o tempo da criação,¹¹ da produção artística, «dos poetas e filósofos, o tempo cairológico, o tempo hermenêutico da experiência da existência humana que rompe e estilhaça o carácter redutor da experimentação técnico - científica, o tempo pleno em que a vida é lida como o “acontecimento do ser” que respeita a diferença e que permite a compreensão da historicidade como acontecimento da liberdade.¹² O tempo que se pautе pela vacuidade e pela aceleração não é capaz de reconhecer a memória, a tradição, não é capaz de revelar o mistério e encanto da existência, não sendo capaz de afirmar o «tempo diacrónico da historicidade».¹³

Contra o conceito vigente de tempo que domina a *Telepolis*,¹⁴ a proposta inicial de Calvino remete para um outro sentido da dimensão temporal: «O trabalho do escritor deve considerar tempos diferentes: tempo de Mercúrio e o Tempo de Vulcano, uma mensagem de imediatismo obtido à força de ajustamentos pacientes e meticulosos; uma intuição instantânea que mal é formulada assume logo o carácter definitivo do que não poderia ser de outra forma; mas igualmente o tempo que passa sem outra intenção que não seja a de deixar os sentimentos e os pensamentos alicerçarem-se, amadurecerem e libertarem-se de toda a impaciência e de toda a contingência efémera».¹⁵

⁹ idem, ibidem.

¹⁰ João André, *Pensamento e Afectividade*, ibidem, p. 157.

¹¹ Ver neste sentido: «A questão do tempo e do determinismo não se limita às ciências, está no centro do pensamento ocidental desde a origem do que chamamos «racionalidade» e que situamos na época pré-socrática. Como conceber a criatividade humana ou como pensar a ética num mundo determinista? Esta questão traduz uma tensão profunda no seio da nossa tradição, que se crê aquela que promete um saber objectivo e a que afirma o ideal humanista de liberdade e de responsabilidade»: in Ilya Prigogine, *O Fim das Certezas*, Lisboa, 1ª Edição, 1996.

¹² Miguel Baptista Pereira, Originalidade e Novidade em Filosofia: A propósito da Experiência e da História, in *Biblos*, 53, 1977, pp. 39 e 38.

¹³ João Maria André, ibidem, p. 159.

¹⁴ A *Telepolis* representa «a cidade a cidade a caminho do futuro, mas uma cidade sem cidade, um espaço se espaço, na medida em que é a negação do que constitui a própria *polis* grega: a circunscrição territorial e a comunicação interpessoal.» in João André, ibidem, pp. 147 e 148.

¹⁵ Italo Calvino, *Seis Propostas para o Próximo Milénio*, Lisboa, Teorema, 1998, p. 70. Ainda que a proposta seja velocidade em vez da lentidão, o romance ao revelar-se uma arte que «se apoia fundamentalmente na lentidão pode erigir a rapidez como valor fundamental», sendo

A modernidade pautou toda a sua actuação por uma valorização exagerada da exactidão, pelo que reduziu toda a possibilidade de conhecer, à eficácia, à clareza do método. Neste sentido edificou todo um modelo epistemológico que passou a conceber o sujeito como uma esfera portadora de plena autonomia, instaurando o dualismo essencial, entre sujeito e objecto, que dominou de um modo fundamental a época moderna, tendo ao mesmo tempo prescrito para a natureza o modelo da quantificação o abandono daquele modo paradigmático de conceber a matemática, que os gregos designavam por *mathemata*. A exactidão instaura uma relação que retira o modo «perspectivístico da nossa aproximação à realidade, da natureza e do homem».¹⁶ Neste início de século em que a ciência teima em hegemonizar todas as esferas do saber, concebendo a razão como na possibilidade da sua autofundação e consequentemente na sua universalidade, compete-nos reabilitar a esfera da corporalidade, das experiências passionais, das experiências simbólico religiosas e estéticas que foram relegadas para as margens da racionalidade. O comentário de Michel Maffesoli revela-se a estes propósitos sugestivo: «É certo que a objectivação e a desmitologização jogaram um papel importante durante toda a modernidade. Foi inclusivamente o *humus* de toda a vida social. Então era necessário fazer da arte e da ciência “objectos” claramente separados: este para os sentimentos, esta para a razão, e isso em todos os âmbitos. As ciências duras tinham mostrado o caminho, as ciências humanas deviam segui-las. Poucos foram os que tentaram transgredir a fronteira. E quando o faziam era por sua conta e risco».¹⁷ É precisamente por este motivo que pensamos valer a pena remontar às «virtualidades hermenêuticas da “douta ignorância” que nos foi proposta por Nicolau de Cusa e na qual se patenteia a consciência do carácter inexacto de todo o saber».¹⁸

Estaremos agora em condições mais favoráveis para poder reformular o projecto de reconstrução da razão, uma razão que se reveja no poder do diálogo e da argumentação, do saber e da cultura da nova Fénix renascida no «espaço que é o espaço da sua emergência: o espaço do homem, do seu poder e dos seus limites».¹⁹

Para lá da exactidão, a visibilidade revelou-se o sentido por excelência da modernidade, de tal modo que podemos considerar que o mesmo desempenhou um papel preponderante no percurso de toda a metafísica ocidental: «*Eidos*, de que deriva ideia, significa etimologicamente aquilo que se vê e teoria provém de *theoria*, que tem a sua raiz no *theoro* que se pode traduzir por “eu vejo”. No entanto a modernidade acentua esse primado da visão identificando o ser do ente com a sua representação, que não é senão a visão que dele tem o sujeito».²⁰ Se as regras cartesianas da evidência e da clareza nos enviam para a exactidão, a evidência, a referência apodíctica da elaboração racional de Descartes, transposta-nos de um modo decisivo para a primazia da visão. No olhar concretiza-se o domínio do sujeito, e deste modo invalida-se a receptividade, toda a doação, coarctando toda a possibilidade de uma efectiva abertura por parte do sujeito. Atentemos no modo como o filósofo Hans Georg Gadamer explicita o valor da audição:

«Tal é a verdadeira essência do ouvir: que inclusivamente antes da escrita, o ouvinte revela-se capaz de escutar a lenda, o mito, a verdade dos maiores».²¹ A visão encarna o espírito da modernidade e assim sendo não consegue contemplar uma

deste modo compreensível que Calvino tenha escolhido como segundo proposta para o milénio.

¹⁶ João André, *ibidem*, p. 63.

¹⁷ Michel Maffesoli, *Elogio de la Razón Sensible*, Piados, Barcelona, 1ª Edição, 1997, p. 55.

¹⁸ João André, *idem*, *ibidem*.

¹⁹ *idem*, *ibidem*.

²⁰ *ibidem*, p. 163.

²¹ H. G. Gadamer, *Verdade y Metodo.I*; p. 554.

nova exigência que mesma abandonou ou mesmo descurou: a invisibilidade.. Devemos assim regressar à verdade entendida com *aletheia*, como tão bem os gregos haviam demonstrado. Trata-se de reencontrar uma verdade que se reveja na abertura ao outro, já que, como refere Jean-Luc Marion, quando nos abrimos ao outro captamo-lo no dom que faz de si próprio e no que de si próprio nos escapa por ser sempre excessivo como todo o dom é excessivo,²² como «dignidade do que vale, designa um fenómeno originário, que se não realiza apenas numa esfera privilegiada da realidade, mas de um modo análogo nas mais díspares regiões da natureza e da vida»²³. Numa época, em que impera o efémero vemos-nos confrontados com a necessidade de pensar para além da visibilidade, e assim pela mão da Fénix renascida poder cohabitar com o mistério e mergulhar de um modo frontal nas raízes do nosso ser.²⁴

Como quinta proposta para o milénio que se inicia, estava Italo Calvino convencido poder encontrar na multiplicidade (embora o faça tendo presente a especificidade do discurso literário) uma explicação para os acontecimentos, onde concorrem diversas causalidades que não são redutíveis a nenhuma pretensão de racionalização unidimensional e linear. Ao conceber a unidade como contraproposta, João André, não visa anular o carácter próprio da multiplicidade que se revela nesta proposta. O que urge suplantar é uma «multiplicidade fragmentadora do real resultante da analiticidade da razão que dissolve todos os laços da solidariedade ou da comunidade dos sujeitos e das coisas na sua concretude e desfaz o horizonte de sentido em que o diálogo se torna possível».²⁵ Trata-se de ultrapassar um certo vácuo sensorial que nos conduz a um niilismo e a um cepticismo preocupantes. A unidade que se propõe tem como objectivo salvaguardar a estrutura dialógica de toda a racionalidade rompendo com a sua estrutura monológica e unilateral. Trata-se da «unidade da *concordancia* a que talvez não fosse descabido chamar *cumplicitas*, outra palavra que tem a mesma raiz para dizer a secreta convivência dos múltiplos dizeres do que não se diz»²⁶ que nos «remetem sempre para o inefável e indizível que, partilhado no silêncio, nos torna cúmplices uns dos outros».²⁷

Eis que chegamos à última contraproposta para podermos pensar este início de milénio, e simultaneamente à vertente conclusiva da nossa reflexão: trata-se da razão *pática*, duma razão que estabelece a cumplicidade entre a paixão e o seu pensamento. Esta modalidade da razão atravessa todas as contrapropostas que vimos referindo, uma vez que nela se materializa a razão que tem memória, mas que não esquece o corpo e os sentidos, já que só uma razão assim concebida está habilitada a reconhecer o «peso do pensamento», revelando-se capaz «também sentir, sofrer, desejar, ter prazer e alegrar-se».²⁸ A razão *pática* está disposta a abrir-se ao «tempo

²² Neste sentido Jean Luc Marion, *Étant Donné. Essai d'une Phénoménologie de la Donation*, Paris, PUF, 1997.

²³ Miguel Baptista Pereira, Prolegónomos a uma leitura actual do pensamento de M. Heidegger, in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol 6, Nº12, Outubro, 1997.

²⁴ João Maria André, *ibidem*, p. 165

²⁵ *ibidem*, p. 166. Sobre o monopólio da filosofia analítica no pensamento contemporâneo diz Gadamer: A filosofia analítica é a filosofia dos vencedores, e como se sabe, os vencedores têm sempre razão. Não posso dizer se no fundo há um verdadeiro interesse ou se trata de uma moda. (...) A filosofia analítica é, para mim, uma redução da filosofia, uma filosofia reduzida à lógica. Não temos somente necessidade de lógica. (...) E muito mais quando a lógica, a teoria da lógica, não é de todo necessária para poder pensar de um modo lógico. Porque é óbvio que são os caracteres mais primitivos os que nos fazem pensar de um modo lógico (...). H. G. Gadamer, in *Corriere della Sierra*, 7 de Fevereiro-2000, (Entrevista conduzida por Donatella di Cesare.)

²⁶ João Maria André, *ibidem*, p. 167.

²⁷ *idem*, *ibidem*.

²⁸ *ibidem*, p. 169.

no seu ritmo próprio»,²⁹ que mais não é do que o ritmo da lentidão, da natureza e da própria vida. É este o novo modelo de racionalidade pelo qual pugnamos, que entenda que a razão que não se revê e que essencialmente não se espanta perante a «idolatria, imagística ou conceptual, isto é, que se fixa nas imagens ou nos conceitos, mas que os abre à sua dimensão icónica, ou como diz, Jean-Luc Marion, que seja reveladora do invisível que eles mostram sem mostrar e simbolicamente dizem sem dizer»³⁰

A razão *pática* revela ainda a possibilidade do encontro intersubjectivo. O modelo da *Telepolis* absolutizou o encontro ao reconhecê-lo somente na comunidade virtual de todos que nela vivem ou nela navegam: O encontro efectivo só o é, se for «o encontro do homem todo, com o que pensa mas também com o que sente, com o que deseja e com o que sofre, com a pele em que se escrevem os mapas da sua memória». ³¹ Se a *Telepólis* correspondeu à utopia da Modernidade, «a utopia do novo século, que é o ninho da nova Fénix, não é a *Telepólis*, mas simplesmente a *Polis*, ou se quisermos a primeira versão da *Polis*, a tribo. Onde haja espaço para a paixão. E, com paixão, um espaço para o amor. Aquele espaço onde nos parece possível habitar o mundo no próximo (neste)³² século substituindo a *tecno-logia* ou a *eco-nomia*, pelo antídoto que lhe proporciona uma *razão pática*: uma *eco-filia* que se traduz na experiência discursiva da *eco-sofia*, a única aberta e atenta à poética do homem e do mundo». ³³ ou retomando a interrogação, simultaneamente nostálgica e esperançosa de Gadamer, que nos confronta com o verdadeiro dilema do nosso século: «Que significa o fim da metafísica como ciência? Que significa o seu acabar em ciência? Se a ciência cresce até à total tecnocracia e agita assim a «noite mundial» do «esquecimento do ser», o niilismo afirmado por Nietzsche, autoriza-nos todavia a continuar a observar os últimos resplendores do sol que se põs no céu ao entardecer, em vez de se voltar e começar a esquadrihar os primeiros vislumbres do seu retorno?». ³⁴

²⁹ João Maria André, idem, ibidem.

³⁰ Apud Jean Luc Marion, op, cit., João Maria André, *Pensamento e Afectividade*, p. 170.

³¹ João André, ibidem. p. 170.

³² O parêntesis é nosso.

³³ ibidem, ibidem.

³⁴ H. G. Gadamer, *V MI*, p. 21.