

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. ARCHÉ e TELOS. Nihilismo filosófico e crise da linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger. Tesi Gregoriana. Serie Filosofica 21. Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2004, 322 pp., ISBN 88-7839-005-4.

São numerosas nos últimos tempos as obras de autores nacionais sobre Nietzsche, nem tanto, porém, os estudos sobre Heidegger. O livro que apresentamos – tese de doutorado defendida na Universidade Gregoriana, Roma – aborda a correlação entre os dois filósofos numa perspectiva bem definida, a problematização da *arché* por Heidegger e do *telos* por Nietzsche. Trata-se, sem dúvida, de uma maneira original e perspicaz de frisar a diferença entre os dois pensadores na sua complementaridade e convergência enquanto críticos destas categorias fundamentais da metafísica. O objetivo do livro não é, todavia, apenas interpretar o pensamento de Nietzsche e Heidegger. Trata-se antes de uma tentativa de entender e avaliar a pós-modernidade filosófica da qual eles são considerados geralmente os principais inspiradores. Como informa o A.: “A inquietante “abertura” da pós-modernidade é que nos moveu na escolha do referido tema” (9). Com isso ele se defronta com as questões dominantes do filosofar do final do século XX, caracterizadas, no subtítulo de sua obra, como “crise da

linguagem” e “nihilismo filosófico”. Não quer saber, em última análise, o que disseram os dois mestres, mas como se situar ante as tendências do pensamento atual. Novo mérito do livro; pois, o risco de tomar posição – modestamente, sem dúvida, e sempre na busca de uma verdade mais plena – não apenas como intérprete do pensamento de outros, mas como intérprete da própria realidade, é, a meu ver, a marca do verdadeiro filósofo.

Depois de uma Introdução, que define e justifica o tema, apresentando inclusive um resumo de cada capítulo, o A., sempre atento a uma articulação rigorosa do pensar, estrutura seu estudo em três partes. As duas primeiras são dedicadas respectivamente à problemática do *telos* em Nietzsche e da *arché* em Heidegger. Nota-se, ao longo de toda a obra, uma insistência, a meu ver, artificial, no uso dos termos “tensão” e “dissolução”, como dois aspectos da problematização tanto de *arché* como de *telos*, ou seja, a tensão do es-tender o questionamento, que leva finalmente ao rompimento, i.e. à dissolução de ambos os conceitos. Metáforas pouco esclarecedoras, enquanto tais, mas que servem para organizar a investigação num perfeito paralelismo entre os dois pensadores estudados, o que favorece a consistência e transparência da explanação. Cada uma das duas primei-

ras partes compreende três capítulos que tratam sucessivamente da tensão teleológica em Nietzsche (cap. 1) e arqueológica em Heidegger (cap. 4), da dissolução teleológica em um (cap. 2) e arqueológica no outro (cap. 5) e, finalmente, da genealogia nietzscheana (cap. 3) e do por-*vir* heideggeriano (cap. 6) na tensão e dissolução teleológica e arqueológica. A idéia é que em Nietzsche faltará uma *arché* porque falta um *telos* e em Heidegger, reciprocamente, a crítica da *arché* implica na rejeição de um *telos*. Nos dois capítulos da parte final, o A. apresenta, à luz das exposições anteriores, a sua reflexão sobre a pós-modernidade. Por um lado, recorrendo sobretudo a Nietzsche e a seus intérpretes, aponta na perspectiva hermenêutica o fundamento do estilo pós-moderno de filosofar (cap. 7) e, por outro, caracteriza este pensar como uma “abertura” arque-teleológica, em contraste com a racionalidade metafísica com seu pensamento calculista e totalizador (cap. 8).

Na realização deste programa o A. demonstra amplo domínio da bibliografia sobre o tema em pauta. Não só a obra de Nietzsche e de Heidegger é vasculhada sob o ponto de vista adotado, mas também uma multidão de comentadores e de escritores contemporâneos é convocada para o debate. Não se trata de mero desfile de notáveis numa exibição superficial de erudição. Embora não possa aprofundar a discussão com cada um dos nomes citados, como reconhece e, de fato, não teria sentido, o A. revela uma compreensão clara e precisa das suas opiniões, captando de modo certeiro o essencial do pensamento de cada um, sem deixar, por outro lado, de tomar posição a respeito. Neste diálogo pessoal e abrangente reside mais um mérito da obra.

Na interpretação de Nietzsche o A. se apóia na edição Colli e Montinari e nos

estudos dos intérpretes recentes, que demonstraram a natureza assistemática do seu pensamento definitivo. Ele percorre as palavras-chave do discurso nietzscheano, morte de Deus, niilismo, tresvaloração (*Umwertung aller Werte*), vontade de potência, eterno retorno, além-do-homem (*Übermensch*), revelando em cada caso a reação do filósofo alemão contra o caráter teleológico da razão metafísica, expresso na linguagem do Ocidente. Não podemos acompanhá-lo aqui em todos os meandros de sua discussão e matizes de suas conclusões. Baste dizer que, segundo ele, Nietzsche vê na teleologia, como definição antecipatória da meta e sentido da existência, mediante a construção de um sistema total de verdades e valores eternos, a gênese e o fundamento das prescrições morais, que engessam a vida na lógica calculista dos meios para alcançar o fim. Ele afirma, ao invés, que tudo é interpretação no fluxo constante da vida, sem qualquer estrutura estável, que se possa identificar como objeto ou mesmo como sujeito. O que conta, para ele, não é o conteúdo em si daquilo que se transmite, mas o dinamismo da interpretação, sem condicionamentos e prescrições. Seu intento não é senão propor um outro modo de vida. Trata-se de restituir à vida a imensa abertura de sua evasividade na decisão pelo constante devir. Diante de tal conclusão, o A. é levado a se perguntar: “Mas, tal perspectiva não comportaria também um certo *fim*?” (110). Na resposta a esta objeção ele admite que, no pensamento de Nietzsche, “não se negam os fins específicos, mas somente os fins em geral” (113). A distinção não é clara. Que seriam “fins específicos” neste contexto? Trata-se de um *telos ténue*, tenta esclarecer, que se efetiva na “abertura” à multiplicidade infinita de interpretações (ib.). Em todo caso, no seu conjunto, a interpretação dada ao pensamento de Nietzsche pelo A. parece

coerente. Não revelaria, porém, a incongruência de tal pensamento, a contradição performativa entre o dito e o dizer, justamente em relação à “abertura”, aquilo que o A. estima como a sua novidade mais sugestiva? Ao propor a decisão por um outro modo de vida, sem qualquer fim ou valor pré-estabelecido, na pura criatividade interpretativa, não estaria Nietzsche, promulgando um outro valor de certo modo absoluto e definitivo, revelando qual o verdadeiro sentido da vida, a única vida que vale a pena viver? Ou sua proposta não passa de mais uma interpretação entre infinitas outras? Se levada a sério, ela não seria certamente uma Ética de conteúdos, mas sempre uma Ética, Ética formal, baseada num princípio valorativo, não meramente hermenêutico, mas metafísico e axiológico, enquanto exprime o autêntico ser do homem, aquele “além” que ele é convidado a visar. Mas talvez a ausência de valores pré-definidos já baste para configurar a “abertura”, cara ao A., como veremos no final.

Embora seja suficiente para seu objetivo e não deixe propriamente a desejar, a familiaridade do A. com o pensamento de Heidegger e com seus comentadores não parece ser tão íntima quanto seu conhecimento da obra de Nietzsche. Depois de ter declarado, com razão, que

o que interessa realmente na problematização da idéia de *arché* é o pensamento heideggeriano posterior à “meia-volta” (*Kehre*) (118)<sup>1</sup>, ele se volta em algumas seções do capítulo 4 para a interpretação da “diferença ontológica” nos escritos precedentes (137-140), desviando-se um tanto do caminho com suas considerações sobre o “nada” em Heidegger (142-144) e derrapando em algumas imprecisões e ambigüidades interpretativas.<sup>2</sup> Mas retoma logo o seu rumo e chega brilhantemente ao término na interpretação do pensar heideggeriano do “último Deus” e, sobretudo, de sua reflexão sobre o “fundo sem fundo” (*Ab-grund*) do pensar, que o A. prefere traduzir por “des-fundamento”, como oscilação entre “fundo” e “abismo”. O ser pensado sem o ente, pelo pensar meditativo, já não é uma *arché*, princípio, no sentido de um fundamento, que o homem possa dominar pelo pensar, como acontece na metafísica tradicional. Não é, porém, puro abismo, um “não (*Nein*) a qualquer fundo (*Grund*) como ausência de fundamentabilidade. Pelo contrário, é o sim (*Ja*) ao fundo em sua escondida extensão e distância”, como se expressa Heidegger, citado pelo A. (178). De fato, o ser, como dom, ao mesmo tempo, se manifesta e se oculta, competindo ao pensar humano deixar-ser, aco-

<sup>1</sup> Não concordamos com a rejeição pelo A. da expressão “a partir de” ou “depois”, em relação à “Kehre” (130), que traduz literalmente como “meia-volta” (128); tradução perfeitamente aceitável. Ele prefere, contudo, falar de na “Kehre”, entendendo-a como “Kehre no Ser” (131), como “oscilação” no próprio evento do ser. (156-161). Para nós, trata-se da inversão ou conversão do pensamento de Heidegger [em primeiro lugar], para a verdade do ser, como se verá mais adiante..

<sup>2</sup> Exemplo de tal ambigüidade é a seguinte afirmação: “A visão da filosofia tradicional é “ôntica”, não “ontológica”, já que o seu perguntar não problematiza o ser enquanto tal, mas o ente empírico, o que aparece” (119). Na verdade a metafísica, segundo Heidegger, ao contrário da ciência moderna, é onto-teológica, i.e. ontológica, enquanto pergunta sobre o ente enquanto ente, o ser do ente, seu fundamento (logos) inteligível, e teológica, enquanto põe como fundamento último do ente da experiência o “ente supremo”, divino. Apenas neste sentido muito especial, i.e. enquanto teológica, a metafísica poderia ser caracterizada como ôntica.

lher a sua manifestação na escuta silenciosa da linguagem.

O A. tem razão quando afirma que a atribuição por Heidegger do esquecimento do ser, i.e. de pensá-lo em si mesmo, a toda a história da metafísica não é uma tese historiográfica, mas nem por isso deixa de ter sentido (182-185). Com efeito, o “*epékeina tes ousias*” de Platão, que repercute em toda a tradição neoplatônica e na própria concepção tomasiana do Primeiro Princípio como puro ato de ser (*Esse subsistens*), não limitado por uma essência, – como mostram W. Beierwaltes e outros especialistas citados pelo A. – significa que o sentido e fundamento da realidade como um todo está além de qualquer compreensão e não pode ser captado pela razão humana num conceito adequado, nem posto como fecho de um sistema de explicação da mesma realidade. Mas o que quer dizer Heidegger é que não foi esta a perspectiva que marcou efetivamente a história do Ocidente. Pelo contrário, ele se refere à razão, também já atuante em Platão, enquanto *logos* do sujeito humano, que se sobrepõe ao ente no juízo e decide sobre sua verdade e seu fundamento, identificando-o com as idéias eternas, ou seja, com o que é por ela entendido e definido. Foi essa razão que, depois de assumida pelo cristianismo e transformada expressamente em fundamento inconcusso na modernidade, veio desembocar finalmente na pura instrumentalidade calculadora da racionalidade tecnocientífica. É nesse sentido epocal que Heidegger fala do esquecimento do ser na história da metafísica. É por isso que a meia-volta (*Kehre*), como também vê o A. (128), constitui o centro do pensar heideggeriano. Trata-se da inversão de rota, conseqüente ao fracasso de “Ser e Tempo”, um novo caminhar, que, entretanto, impossível sem aquele intento, continua a perseguir a mesma meta, a pergunta pelo

sentido de ser, i.e. por sua verdade. Naquela obra Heidegger pretendia fundamentar o sentido de ser na compreensão de ser, que define o ser humano como *Dasein*. A meia-volta significa justamente a descoberta de que não é o sujeito humano com sua razão e pensar que determina o ser, mas, ao contrário, é o ser que determina o pensar e toda a sua história. Rejeita-se a absolutização do sujeito e de sua razão como fundamento último, preparada já pelo pensamento antigo e consumada na modernidade. A questão fundamental já não é a ontológica, a do ser do ente, sua essência ou idéia, enquanto definido pela razão no seu movimento de transcendência em busca de sentido, mas a da verdade do ser que se dá e se retira, dando o que pensar, um fundamento que é, ao mesmo tempo, abismo insondável.

Esta perspectiva heideggeriana tem muito a ver com a concepção de hermenêutica e com a avaliação do pensamento pós-moderno, propostas pelo A. na última parte de sua tese. A noção heideggeriana de uma fenomenologia hermenêutica é inseparável de sua idéia da verdade como *aletheia*., para a qual o A. aliás não chama muito a atenção. No seu significado original e autêntico, a verdade, diz Heidegger, é o des-ocultamento e re-velação do ente ao único ente que é capaz de abrir-se a esta manifestação, o ser humano como *Dasein*, o “aí” ou “clareira” do ser. Neste sentido, toda manifestação é manifestação do ente no seu ser e, portanto, verdadeira, podendo, entretanto, ser mais ou menos verdadeira, de acordo com a maior ou menor abertura do pensar, que, por sua vez, é condicionada pelo jogo de revelação e ocultamento do próprio ser. É sob este aspecto, correlativo da noção de verdade como manifestação, que Heidegger fala da liberdade como essência da verdade. Trata-se, como bem nota o A.,

não da liberdade como livre arbítrio, escolha humana, mas como abertura do pensar, espaço livre, que deixa o ente ser, acolhendo a sua manifestação. A concepção hermenêutica do pensar funda-se, para Heidegger, justamente nesta noção da verdade do ser como manifestação do ente ao pensar, em graus e modos diversos.

Daí se segue, a meu ver, uma diferença fundamental, não identificada suficientemente pelo A., entre a hermenêutica de Heidegger e a de Nietzsche. Este, na interpretação do A., embora recuse a noção de sujeito, como estrutura estável, atribui ao pensar humano a capacidade de infinitas interpretações e interpretações de interpretações, indiferentes entre si, sem qualquer parâmetro de avaliação e julgamento, ou, se se toma a sério a mensagem de Zarathustra, com um único parâmetro formal, a decisão pela vida na sua constante fluidez. Tem-se como consequência uma abertura na total arbitrariedade das interpretações, ou, por outro lado, a absolutização da liberdade humana, enquanto decisão individual, o que se configura como a expressão suprema da metafísica da subjetividade. Para Heidegger, ao contrário, a verdade como liberdade significa a abertura do pensar à manifestação do ser. A este pertence toda a iniciativa. O “outro início” será sempre resposta. O pensar meditativo é aquele que acolhe na escuta obediente o dom do ser. Não deve haver nada de arbitrário da parte do pensar. Sua tarefa é dispor-se para tal acolhida. Sua grandeza consiste em consentir com a comunicação do ser. É verdade que tais comunicações são imprevisíveis. A verdade do ser não é algo já dado, à disposição do pensar. Sua revelação é

acontecimento, história, que abre sucessivos horizontes ao pensar humano. Não só os entes mudam. Também a sua maneira de ser, a sua verdade, possui uma historicidade peculiar, fundada no jogo de manifestação e ocultamento do ser. Nem por isso é mister atribuir um caráter arbitrário à verdade do ser no pensamento de Heidegger. Há unidade e continuidade na história das diversas manifestações do ser, identidade e diferença na relação da razão para com seu fundamento único, mas indisponível.

A interpretação do pensar heideggeriano do fundamento, aqui esboçada, que coincide substancialmente com a do A., creio eu, é sem dúvida discutível na sua fidelidade tanto ao pensador quanto à própria realidade. Ela está talvez mais próxima da aceitação de “uma *arché* e um *telos* tênues” (289)<sup>3</sup> proposta no Epílogo do livro, do que o pensamento de Nietzsche e dos pós-modernos, Lyotard, Vattimo, etc. valorizados, mas também não adotados simplesmente pelo A. Ele insiste, na sua conclusão, no escutar (287-292), característica fundamental do novo pensar de Heidegger. Mas esta atitude não está também tão distante do modo de proceder dos grandes mestres do passado. Nenhum deles, como parece pensar o A. (287), pretendeu aprisionar o todo em um sistema fechado, construído logicamente a partir de um fundamento seguro, como Descartes quis fazer e Hegel fez e não fez, já que sua dialética, quer ser uma expressão da suprema liberdade e não da pura necessidade lógica. Para o pensamento clássico, o terreno próprio do pensar filosófico não é o da razão discursiva que conclui sobranceira a partir de princípios, mas

<sup>3</sup> O A. procura de vários modos, no Epílogo, explicar, tanto no plano teórico como no prático, o significado da metáfora “tênue”, com que exprime sua proposta. Creio que seu pensamento sobre este ponto fundamental requer maiores esclarecimentos.

são os próprios princípios que se manifestam por si mesmos e que o intelecto intuitivo procura compreender numa exploração sem fim. É possível sim afirmar o “verdadeiro” e o “falso”, mas apenas como um aspecto do todo, sujeito à complementação de outros pontos de vista, e, assim, a ser continuamente superado num processo de aprofundamento ilimitado. Pode-se dizer talvez que Heidegger pensou o que outros, de certo modo, viveram no seu pensar, ainda que não conseguissem exprimi-lo. Porém, com uma diferença essencial: o caminho do pensar foi entendido na metafísica tradicional como busca da verdade numa ascensão laboriosa em direção ao transcendente; para Heidegger, ao invés, – e essa é a verdadeira contribuição de seu filosofar, o sentido último da *Kehre* – a verdade

não é, em primeiro lugar, conquista da razão, mas dom, a ser acolhido pelo pensar no respeito e na gratidão.

A apresentação da obra de Ibraim V. de Oliveira levou-nos inexoravelmente ao diálogo com suas teses, tal a provocação que resulta de sua temática e da maneira competente e profunda de abordá-la. Estas primícias de sua produção filosófica são certamente promissoras. Esperamos que volte a debruçar-se sobre as várias questões que aponta no percurso da sua exposição, para esclarecê-las e aprofundá-las, e, assim, enriquecer a reflexão filosófica brasileira com o dom de um autêntico pensar.

João A. Mac Dowell  
FAJE - BH

ZUBEN, Newton Aquiles von. Bioética e Tecnociências. A saga de Prometeu e a esperança paradoxal. Bauru: EDUSC, 2006, 278 pp.

Não são muitos, entre nós, os pensadores que se arriscam a tomar uma posição pessoal clara diante dos problemas com que se confronta hoje a reflexão filosófica. Não é o caso de von Zuben no livro que apresentamos. Ele desenvolve em abordagens sucessivas e convergentes uma resposta ao que considera a questão crucial da atualidade, o desafio lançado pela tecnociência ao pensamento filosófico. O título do livro não deve induzir a pensar que se trata da discussão de questões bioéticas específicas, como p. ex. a liceidade da clonagem humana ou da utilização de células-tronco embrionárias. O intento do A. é mais ambicioso. Ele pretende discutir as bases da Bioética, como o terreno privilegiado no qual o pensamento filosófico se defronta com as

tecnociências. Trata-se de uma problemática de caráter antropológico e epistemológico. Seu ponto de partida é a constatação de uma mudança radical que se está operando hoje na compreensão efetiva que o ser humano tem de si mesmo e de sua relação com a realidade no seu conjunto. A civilização ocidental caracteriza-se pela primazia do *logos*. É esta ordem simbólica da linguagem, do sentido (logo-teórica) e do valor (axio-lógica), ontologia e ética, que, desde os gregos, tem definido e distinguido o humano. Não se ignorou certamente uma outra dimensão da natureza humana a *techne*, de caráter operatório, própria do *homo faber*, pela qual ele intervém no mundo para transformá-lo de acordo com seus interesses. Entretanto, ela sempre foi subordinada ao *logos*, como seu instrumento, submetida aos seus fins e à sua avaliação. O surgimento da ciência moderna, cujas conseqüências últimas

só hoje se tornam evidentes, inverteu, porém, os termos desta equação, naquilo que o A. chama de “reviravolta copernicânica” em relação à ciência antiga. A filosofia, como protótipo do saber, foi substituída de fato, como expressão dominante do conhecimento, pela tecnociência, i.e. por um saber instrumental, posto a serviço da técnica, da mudança da realidade. Não se trata mais de uma teoria que pretende determinar a essência das coisas, mas de um experimento que só as reconhece na sua plasticidade, como uma espécie de matéria prima, para ser formada e transformada pela intervenção técnica. A mediação entre o sujeito e a realidade deixou de ser simplesmente de caráter simbólico, para tornar-se predominantemente técnica. Trata-se, em última análise, da autonomia do sistema técnico em relação ao ser humano. Os avanços da tecnociência já não são determinados fundamentalmente por fins que o homem se propõe. A técnica avança simplesmente porque dispõe de instrumentos que lhe permitem uma nova operação.

Esta análise fenomenológica do mundo contemporâneo, que o A. realiza com clarividência e vigor, não é inteiramente nova. Menos comum é a maneira como ele encara a problemática daí resultante. Pretende, com efeito, superar a dupla reação que ocorre em geral diante dos superpoderes gerados pela técnica. De um lado a crença eufórica dos “tecnoprofetistas” na solução de todos os problemas da humanidade pelas tecnociências. De outro, o temor dos “biocatastrofistas” de que os progressos da tecnociência venham a destruir a própria humanidade. O A. não parece, porém, distinguir claramente os diferentes matizes desta segunda posição, que vai desde a condenação pura e simples da técnica como algo demoníaco, passando pela preocupação com o risco de uma destruição física da hu-

manidade (catástrofe atômica, ecológica, etc.) ou de uma transmutação redutiva do suporte biológico da existência humana, até a recusa de aceitar a subordinação do *logos* aos resultados automáticos da tecnociência. Como dizia Heidegger, o grande risco da humanidade na era da técnica não é o aniquilamento por uma guerra nuclear, mas chegar a perder a sua essência. Ora, é justamente esse risco que von Zuben quer assumir. Citando D. Lecourt, propõe a coragem de “saber assumir risco não por temor de um mal, mas para realizar grandes ações a serviço do bem” (264). Ele rejeita, portanto, seja a redução do simbólico ao tecnocientífico, numa concepção instrumentalista que assimila a linguagem a um mero instrumento de comunicação a serviço da operatividade técnica, seja a redução da ordem tecnocientífica ao simbólico, subordinando-a à interpretação e avaliação do *logos*. Com efeito, na sua opinião, o pensar vigente já não consegue oferecer teorias satisfatórias que dêem razão das mutações radicais nos mais variados setores da vida social próprias da civilização tecnocêntrica em que vivemos. As indagações éticas como *o que é permitido fazer e por quê?* já não encontram respostas seguras. Assiste-se a um descompasso entre os avanços tecnocientíficos e a construção de conceitos explicativos dessa nova realidade. A tecnificação da realidade humana é um fato inelutável.

Ora, se o *logos* tradicional não é capaz de responder a esse desafio, é preciso recorrer a uma “razão alargada”, que possa dar conta do caráter a-lógico e a-ético do sistema tecnocientífico. Isso significa renunciar à metafísica, aos discursos onto-teológicos, ideológicos e religiosos, que na sua rigidez impõem limites irrevogáveis à aventura da técnica. A questão teórica da essência “o que é o homem?” dá lugar ao projeto operatório “que humanidade deseja-

mos?”. “Assim, é a nossa racionalidade que deverá, “sem apelo a algum plano transcendente, encontrar a maneira de se articular com a nova realidade que se lhe defronta” (53). Não se trata, porém, de sucumbir simplesmente ao prestígio da tecnociência, adotando uma perspectiva a-crítica e positivista. Para o A. é claro que nem tudo o que é tecnicamente possível é eticamente permitido. Propõe uma terceira via, que denomina antropro-tecno-logia, um amálgama intrincado entre o antropro-lógico, ainda vigente, e o antropro-técnico, previsto ou sonhado por alguns. Como, porém, delimitar em cada caso o eticamente permitido, uma vez abandonada a busca de uma idéia unitária de ser humano, o *logos* explicativo e fundante das diversas perspectivas das ciências humanas? A resposta seria substituir a noção de natureza pela de condição humana, entendida, ao mesmo tempo, como situação e auto-transcendência. Às ciências humanas compete determinar, o que é o homem, de fato, sob diversos aspectos, ou seja, identificar e descrever os condicionamentos de sua realidade. A filosofia reflete sobre o que o homem pode fazer com a sua realidade, em que direção transformar a condição humana, como assumir na liberdade os seus condicionamentos e dar-lhes um sentido.

Sobre esses pressupostos assenta-se a Bioética, como novo paradigma da reflexão ética. Ela deve garantir, ao mesmo tempo, nas questões relacionadas com as ciências da vida, o estímulo à investigação científica e a proteção dos direitos fundamentais do ser humano. Para tanto, é necessário, pensa o A., renunciar aos antigos padrões anacrônicos, às posturas dogmáticas e absolutizantes, insustentáveis diante do pluralismo cada vez mais evidente nas sociedades modernas e no mundo globalizado. Trata-se de buscar o con-

senso na ordem prática, mediante o diálogo racional, que relativiza os pontos de vista, rejeitando qualquer pretensão hegemônica. Sob o aspecto metodológico a Bioética adota o caráter procedimental e dialógico, próprio do discurso comunicativo na linha de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Todas as teorias deverão reconhecer a não universalidade de suas concepções. Isso não exclui a tentativa de estabelecer normas gerais aplicáveis a uma série de casos singulares, um conjunto de princípios, p.ex. como os constantes da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, sobre os quais os homens podem entender-se na prática, independentemente de qualquer fundamento comum. Evidentemente, essas normas consensuais não são necessariamente definitivas, porque as idéias se transformam à medida que a situação humana se modifica num processo não encerrado de hominização. A figura de Prometeu, que representa paradigmaticamente a superação da pura ordem natural pela técnica, é ambivalente. Seu gesto desencadeia um processo preñado de bênçãos e de ameaças para a humanidade. Esta saga humana atinge com a tecnociência o seu paroxismo. É preciso encará-la, porém, com esperança, esperança paradoxal, sem dúvida, ante um porvir incerto, mas sempre esperança, alimentada concretamente pelo surgimento do novo paradigma bioético da razão alargada, que alia audácia e prudência, tornando-se assim capaz de adaptar-se vitoriosamente às novas situações.

Eis, nas suas linhas mestras, se bem a compreendemos, a imponente construção especulativa que von Zuben apresenta em resposta aos desafios da civilização tecnológica. O livro oferece ainda outras considerações importantes, que não é possível apontar aqui. Mas o que fica dito basta para dar-se conta do caráter eminentemente atual, provocan-

te, sem dúvida, mas também atrativo de sua reflexão, que, por sua própria natureza de pensamento aberto, convi-da ao diálogo. De fato, não podemos nos furtar a levantar algumas questões. Concordamos plenamente com a idéia de que todo saber humano é limitado, abordando o todo da realidade sob perspectivas parciais, eventualmente complementares, culturalmente condicionadas e passíveis, portanto, de ulteriores aprofundamentos. Não só a auto-compreensão do homem é afetada por sua historicidade, mas também a sua própria realidade assim compreendida. Na verdade, o ser humano é, de certo modo, como ele se compreende. Isso não exclui, entretanto, a nosso ver, a identificação de invariantes, constitutivos de uma essência humana, no processo histórico da humanidade. O próprio A. não pode evitar, como é natural, a utilização do termo “essencial” (p.ex. p.243), a atribuição do caráter histórico e da intencionalidade ao ser humano, como tal, ou o reconhecimento, na esteira de Aristóteles, do desejo de conhecer, como “natural ao homem” (p.189). Tais afirmações não equivalem a aceitar na realidade e no conhecimento humanos algo de absoluto, que transcende as vicissitudes históricas? Com isso não se terá de admitir que compete à reflexão filosófica, não só projetar o que o homem poderá ser, mas também definir o que ele é? E não será justamente em função dessa teoria que se deverá julgar o que tem ou não sentido naquilo que a tecnologia pode realizar? Ou será necessário, ao invés, absolutizar os meros fatos, canonizar a evolução histórica como valor e progresso, vetando a priori qualquer contestação do predomínio atual da tecnociência? Pretender julgar eticamente as potencialidades da técnica à luz de uma idéia de homem não significa necessariamente demonizá-la nem cercear a priori as suas conquistas. É

verdade, como insiste o A., que a humanidade jamais chegou a uma idéia unitária da sua própria essência. Seria, portanto, totalmente despropositada, mais ainda diante da visão moderna da autonomia da pessoa e do pluralismo democrático, a imposição na sociedade de normas éticas fundadas numa concepção da natureza humana não partilhada universalmente. Trata-se, ao contrário, como ele propõe, de procurar, mediante o diálogo racional, um consenso a respeito das questões candentes, levantadas pela tecnociência, que afetam radicalmente o destino da humanidade. Mas seria preciso, a meu ver, distinguir mais claramente entre as normas sociais e as convicções pessoais, entre o acordo pragmático e a verdade. Concordamos com a observação de T. Engelhart, citada pelo A.: “deve-se muitas vezes tolerar por razões morais aquilo que nós próprios condenamos por razões morais” (201). Trata-se de respeitar as opiniões dos outros, sem por isso renunciar às próprias. Não seria, certamente, válido pretender absolutizar as próprias posições, em questões tão complexas, no sentido de que não possam ser aprofundadas, complementadas ou mesmo retratadas em função do diálogo e da reflexão. Tampouco tem sentido que as abandone diante de um acordo público, quem não tem razões evidentes para a ele aderir. Sobre que se basearia tal consenso, mesmo se resultasse de um diálogo instituído em condições ideais? Onde o discurso intersubjetivo da razão encontraria o critério para sua conclusão, a não ser na própria realidade, que se manifesta? Portanto, a necessidade na sociedade moderna de estabelecer normas, baseadas em consensos contingentes, sem fundamentá-las na natureza universal do ser humano, não implica a inexistência de tal fundamento transcendente, como critério para a solução verdadeira de cada problema

suscitado, nem a impossibilidade de conhecê-lo, embora de forma sempre imperfeita e perfectível.

Seria longo demais levar adiante esse debate. Mas o fato de provocar questionamentos tão sérios, a partir de uma argumentação renhida e de uma íntima familiaridade com o tema, já demonstra cabalmente o valor da publi-

cação de Von Zuben. É um texto vibrante que amplia os horizontes do leitor interessado na interpretação de nosso tempo.

*João A. Mac Dowell*  
*FAJE - BH*