

Ve - nid a sos - pi - rar

POÉTICA DA RAZÃO

Ve - nid

HOMENAGEM

A

Ve - nid

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS

do, al ver - de pra - do. Co - mi

do, al ver - de pra - do. Co - mi

do, al ver - de pra - do. Co - mi - go za

jos. Co-mi-go za-ga-le - jos y vos pas-to - res. Pues mue

za-ga-le - jos co-mi-go za-ga-le - jos y vos pas - to - res. Pues mue

le - jos co-mi-go za-ga - le jos pas-to - res. Pues mue



FICHA TÉCNICA

TÍTULO: **POÉTICA DA RAZÃO**
HOMENAGEM A LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS

AUTOR: Vários

ORGANIZADORES: Adriana Veríssimo Serrão • Carla Meneses Simões • Elisabete M. de Sousa
Filipa Afonso • Maria Luísa Ribeiro Ferreira • Pedro Calafate Simões • Ubirajara
Rancan de Azevedo Marques

EDITOR: © **Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa**, 2013.

Este livro ou partes dele não poderão ser reproduzidos sob qualquer forma,
mesmo eletrónica, sem explícita autorização do Editor e dos Autores.

CAPA: Arco da Velha Design

APOIO: **FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



Impressão e acabamento: Graficamares, Lda.
R. Parque Industrial Monte Rabadas, 10
4720-608 Prozelo - Amares

Depósito Legal: 368843/13

ISBN: 978-989-8553-29-4



A FENOMENOLOGIA E A NOVA ORIENTAÇÃO NO ESTUDO DA VIDA

José Luís Brandão da Luz

Universidade dos Açores

A recusa em compreender a natureza nos limites categoriais que a intuição sensível poderá apurar abriu a física de Galileu às virtuosidades operativas do cálculo e da demonstração, que a organizaram segundo os “esboços” que a razão concebe previamente, conforme Kant observou no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. O projecto, na sua origem, poderá ter raízes nos propósitos pitagóricos de subordinar as tensões da experiência e do devir à uniformidade e ao equilíbrio de um registo matematizante. Porém, ele introduziu um novo modo de ver a natureza como um complexo de relações cuja regularidade seria preciso descobrir. A filosofia cartesiana conferiu a esta linha de orientação uma sistematização que, segundo Husserl, foi responsável pela concepção da filosofia como um sistema dedutivo. Por outras palavras e conforme a expressão das *Meditações Cartesianas*, construiu um modo de ver o mundo na base de um “ideal de ciência normativa”, que teria alastrado a toda a filosofia. A exactidão e o rigor que as regras da lógica demonstrativa e do cálculo conferiram à articulação consequente do pensamento discursivo tornaram a natureza refém de um formalismo, que apenas se legitimava na clareza apodíctica do *cogito*, e acabaram por afastar a filosofia de um percurso de autenticidade e de enraizamento no ser.

Nesta exposição, pretendemos chamar a atenção para o significado que Husserl atribui ao mecanicismo de Descartes, ao impregnar a filosofia moderna com um “racionalismo objectivista” que comprometeu os seus desígnios mais universais. Simultaneamente, pretendemos salientar que esta orientação, apesar de predominante, não impediu, em pleno cartesianismo, o aparecimento de várias tentativas que procuraram reconduzir a compreensão do mundo e do homem a uma maior proximidade dos dinamismos do mundo da vida.

1. Husserl chamou a atenção, particularmente no livro de *A Crise das Ciências Europeias*, para o projecto que, desde sempre, tem desafiado a filosofia de associar a sua concepção de ciência a um começo radical de validação. Galileu representa um marco tutelar neste percurso, ao conferir ao estudo do movimento um modelo de racionalidade exclusivamente conduzido pela operatividade matemática. A análise do movimento, centrada na procura da fórmula que traduzisse a progressão ou a regularidade das suas variações, fez esquecer definitivamente as questões que se prendiam com a procura do elemento que o faria durar, conforme a orientação da física aristotélica

e dos que se mantinham sob a sua influência. O movimento passa a ser compreendido no quadro das operações que a razão controla e da articulação de um complexo de variáveis que colocam a velocidade e a aceleração, nas suas diferentes formas, em função do espaço e do tempo.

Este *a priori* matemático, que Galileu prescreve ao estudo da natureza, teria sido decisivo para neutralizar a falta de solidez de um conhecimento baseado nas impressões que colhemos no mundo físico, em nós mesmos e até na sociedade. Permitiu também trazer procedimentos de rigor à abordagem dos fenómenos do mundo natural, libertando-os das ambiguidades a que as aproximações do senso comum davam lugar. Mas, em contrapartida, acabou por seduzir a própria especulação filosófica, impondo o seu modelo geométrico-demonstrativo à *Ética* de Espinosa, ao sonho leibniziano da *mathesis universalis*, assim como à *Ontologia* de Wolff, que se propunham fundar um conhecimento universal do mundo. Mas foi Descartes o primeiro a conferir à filosofia a sistematização de um “racionalismo matemático” ou, como Husserl prefere dizer, um racionalismo “fiscalista”.¹ Ao encontrar na percepção do eu o fundamento imediato e apodíctico do conhecimento objectivo, que ponha de parte qualquer possibilidade de dúvida, lançou as bases da construção duma filosofia sistemática absolutamente racional. Porque o *ego cogito* reúne as *cogitationes* susceptíveis de resistirem a todas as possibilidades de dúvida sobre a validade de ser do mundo, o conhecimento objectivo do mundo tornou-se inseparável da esfera de ser das *cogitationes* do *ego*.

Todavia, o pensamento cartesiano transporta consigo uma *ambiguidade oculta*² que comprometeu o alcance do seu promissor ponto de partida. Ficou prisioneiro da convicção, que se reporta a Galileu, de que o mundo da experiência sensível nos remete para a transcendência de um em-si puro, apenas acessível pelo caminho da racionalidade matemática. A reclamação de ausência de pressupostos não alcançou aquele radicalismo que obrigava a pôr fora de circuito qualquer resíduo de mundo, isto é, tudo o que lhe pudesse conferir validade prévia. O *cogito* cartesiano conservou no seu seio a dimensão natural do entendimento representativo que nos remete para “fora” da vida cogitativa dum eu que se não desembaraçou do seu carácter psicológico.

De forma mais imanente que os filósofos da Antiguidade clássica e os escolásticos medievais, que foram dominados pelo projecto de encontrar um começo metafísico que permitisse um conhecimento absoluto do mundo, o pensamento cartesiano fixou-se na preocupação de procurar, no interior da consciência, “um mínimo que seja, certo e inabalável”. A sua teoria do conhecimento apoia-se no pressuposto de uma verdade absoluta que dê expressão ao que a realidade é em si mesma na sua verdade última e inquestionável. Nesta perspectiva, Descartes dá continuidade à forma como a tradição compreendeu os seus projectos e equacionou as suas questões, no horizonte de um quadro teórico posto antecipadamente à partida do seu percurso.

1. E. HUSSERL, *A Crise das Ciências Europeias*, 2008, p. 88.

2. *Ibidem*, p. 93.

O propósito de conferir à filosofia uma base incondicional conduz invariavelmente a encarar a experiência da natureza a partir de molduras categoriais que, por se terem sedimentado no decorrer da história, filtram a abordagem do conhecimento filosófico e obscurecem a sua nitidez.

O facto de uma mesma intencionalidade ser sucessivamente retomada nas abordagens da realidade mundana confere-lhe a aparência de um fundamento homogêneo e uma configuração evidente. É nesta base que se constroem, em sucessivos registos que o percurso histórico da filosofia vai alinhando, a unidade e a identidade do mundo. Trata-se de um percurso sempre ditado pela pesquisa da verdade última de um *em-si* incondicionalmente válido, que reconhece a insuficiência da experiência e que remete para o domínio da ilusão e do duvidoso tudo o que se não conformar com as exigências que este horizonte da verdade última pressupõe. Nele ganham consistência as certezas subjectivas sobre que se edifica a solidez da objectividade do conhecimento. A verdade do ser decorre da aplicação do método que permite reconhecer no mundo o que as exigências de verdade prescrevem.

2. Acresce ainda que o *ego* cartesiano, sujeito do conhecimento do mundo, surge isento da contaminação da dúvida que atinge o corpo, o eu mundano e a totalidade do mundo sensível. Ele aparece como “um ser que é ser-definitivo”,³ pressuposto da veracidade e que reúne no seu seio, acrescenta, “verdades explicadoras apodicticamente indubitáveis”, que asseguram, sem sombra de erro, o conhecimento da realidade. Desta forma, todos os enunciados que dão corpo às suas *cogitationes*, os juízos e opiniões sobre si próprio e o mundo, brotam duma subjectividade depurada, situando-se acima do quotidiano do mundo, das suas ilusões, teorias científicas e demais produtos culturais que a história preserva. Eles são proferidos por um eu que vê o mundo e tudo o que com ele se relaciona como meros fenómenos. Trata-se pois de um sujeito descomprometido com a realidade mundana, mas que garante a veracidade dos enunciados que se lhe referem e dos conteúdos que eles transportam.

Husserl denuncia a aparente radicalidade deste ponto de partida, e descobre no *ego*, essa chancela que serve a Descartes de certificação última do conhecimento verdadeiro, um resto de mundo que resistiu à depuração empreendida pela *epoché*. A preocupação de encontrar a fundação absoluta da ciência positiva, que Galileu havia desenvolvido com rigor matemático, leva-o a excluir do interior do eu qualquer suspeita de dúvida e a reconhecer, na dinâmica operativa das suas *cogitationes*, a plataforma indubitável em que o mundo *em-si* é dado, na sua verdade incondicional. Abre-se assim, na visão de Husserl, uma fractura irremediável na coerência do propósito universal da dúvida cartesiana, que não advertiu a cedência que fazia ao rigor do método ao admitir, sem crítica, que dispunha duma plataforma de sustentação para

3. *Ibidem*, p. 405.

firmar a verdade de “um ser-em-si absoluto, definitivamente válido”.⁴ Trata-se dum pressuposto que só ganha sentido, insiste Husserl, no contexto que a própria ciência criou. No seu argumento, se a ciência não nos tivesse conduzido, desde os primórdios da filosofia, pela exigência duma verdade última do mundo, o empenho cartesiano de procura duma fundamentação absoluta não teria lugar. Por isso, Husserl interroga-se se Descartes teria considerado que

a ideia da validade definitiva bem como, no seu todo, a ideia da filosofia, onde aquela historicamente se originou, é precisamente um conteúdo histórico da humanidade e, assim, que pertence também ao mundo, e que uma *epoché* em relação às verdades científicas, sejam singulares, sejam acerca da ciência em geral e da filosofia universal em geral, inclui também a *epoché* em relação a todas as suas verdades, mas não inclui por isso ainda uma *epoché* em relação ao ser do mundo da vida pré e extra-científico e – o que deve ser também levado em conta, – em relação a todo o conhecimento pré e extra-científico e que, neste, tão-pouco inclui o homem cognoscente, o homem não científico bem como os cientistas, os filósofos?⁵

Ao afastar do *cogito* qualquer suspeição sobre o seu valor apodíctico para fundamentar a veracidade do conhecimento do mundo, Descartes não percebeu que estava a tomar um modo de ser do eu, mundano e historicamente condicionado pela ciência a que assegurava a fundamentação, por critério de validação do ser-em-si de um mundo que a mesma ciência produzira. Envolveu-se assim numa apertada circularidade, ao servir-se, sem questionar, do equipamento teórico de suporte da nova ciência de Galileu, apoiando-se nele para justificar em termos absolutos a veracidade da abordagem científica da realidade do mundo que ele mesmo tornara possível. Ofuscado pela clarividência dos princípios teóricos e dos normativos operativos de expressão do conhecimento objectivo do mundo, Descartes não chegou

a problematizar o mundo da vida e as metas de conhecimento nele possíveis, e a elucidar que a filosofia e a ciência da tradição inteira são uma tarefa e uma tentativa, uma realização pretensa ou efectivamente conseguida, do homem que se sabe a si mesmo no mundo histórico, do homem de cada presente histórico e do seu mundo da vida presente, e do homem que, como cientista, se sabe em conexão histórica com os companheiros cientistas da sua geração presente, em conexão com os passados e, por intermédio da sua tradição, com os que lhe hão-de suceder; que esta ciência e a sua verdade, por conseguinte, são elas próprias uma tarefa, um propósito, uma praxis a levar a cabo que pertence também ao mundo da vida, conforme a ciência antiga sempre tinha sabido e entendido.⁶

A validade do conhecimento do mundo não se decide ao nível do domínio racional do método. O modo de ser do mundo não é redutível ao que a abordagem da ciência pode exprimir, mas encerra configurações que os quadros teóricos e a operatividade lógica da ciência não exprimem. Só a nova atitude que o método

4. *Ibidem*, p. 406.

5. *Ibidem*, pp. 406-407.

6. *Ibidem*, p. 408.

fenomenológico preconiza-lhe poderá dar expressão, abrindo-se a uma experiência sem condições preestabelecidas de leitura, com disponibilidade para perceber o que se encontra ainda por descobrir. O horizonte aberto do mundo da vida aponta para uma inexaurível “fonte escondida” do sentido da concepção do homem e do mundo, um surpreendente domínio pré-categorial das “evidências originais”. O mundo da vida assinala o caminho a seguir pelas ciências, constituindo a base da sua idealização teórica.

Para Husserl, a reabilitação das ciências passa por reconduzir a natureza idealizada à sua nascente matricial, o *mundo da vida*, que é o “mundo da intuição efectivamente experimentadora”⁷ e que foi completamente esquecido e ofuscado pelo formalismo operativo do mecanicismo cartesiano. Husserl insiste que a matematização da física opera a *transmutação* da natureza para o campo infinito das suas possibilidades, fazendo que “tomemos pelo *verdadeiro ser* aquilo que é um *método*”.⁸ A interpretação da natureza, sendo conduzida pela coerência operativa de formulários, ganha em exactidão na mesma proporção em que perde em densidade ontológica. Por isso Galileu é considerado “no dos grandes descobridores da Modernidade”,⁹ ou seja, aquele que define os quadros que possibilitam uma abordagem inquestionável e definitiva da realidade, mas, simultaneamente, é também responsabilizado por ter sido o maior “encobridor” da natureza, aprofundando o caminho da ruptura com o ser. Por terem perdido o sentido das suas origens, as teorias físicas impuseram à natureza uma limitação, à partida, que coarctou o poder da sua expressão. A clarificação da natureza passou a ficar dependente do refinamento que o equipamento conceptual e metodológico consegue alcançar para definir *a priori* o quadro da legalidade da ciência. Por isso, a proposta de Husserl vai no sentido de inverter esta dependência: a ciência da natureza só pode superar as limitações que decorrem do formalismo em que caiu o seu procedimento tecno-metodológico “se o cientista formou em si a capacidade de *questionar retrospectivamente o sentido originário* de todas as suas configurações de sentido e métodos”.¹⁰ Foi por ter esquecido esta exigência que o pensamento moderno se transformou num formalismo vazio sem enraizamento no ser.

3. A necessidade de reconduzir os sistemas de interpretação do mundo e do homem à “fonte espontânea da sua problematização” foi particularmente sentida por diversos autores que, já no século XVII, experimentavam o constrangimento redutor provocado pela hegemonia que o modelo programático de pesquisa das ciências da natureza introduziu na análise das particularidades específicas dos fenómenos pertencentes ao domínio do mundo vivo. A discursividade matemática conferiu um

7. *Ibidem*, p. 65.

8. *Ibidem*, p. 67.

9. *Ibidem*, p. 68.

10. *Ibidem*, p. 72.

formato homogéneo e harmónico à interpretação determinista da natureza, acabando por prolongar esta forma de racionalidade geométrica a todos os domínios do saber. A cadência regular das transformações que ocorrem no ser vivo e, particularmente, no homem, assim como as condições que estão na base das suas obras e acções trazem ao primeiro plano a emergência duma capacidade de coordenação do funcionamento das diferentes componentes do organismo e da sua adaptação às vicissitudes do meio, aspectos que se não poderiam exprimir nos termos duma metodologia matematizada.

Contra a ideia de natureza construída pelo mecanicismo da fisiologia e da física cartesianas, a visão animista de Georg Ernst Stahl (1660-1734) procura contemplar as singularidades do funcionamento dos organismos vivos, ou seja, a existência duma “disposição mecânica” ajustada a um determinado fim. O *telos* mantém a própria instrumentalidade do mecanismo, nomeadamente, as selecções e rejeições que executa, a orientação que toma, etc., que se compreende pela subordinação à manutenção da integridade do organismo.¹¹ A finalidade que comanda toda a actividade dos seres vivos distingue-os do mundo inanimado, totalmente submetido ao determinismo mecânico. O fim confere organização ao mecanismo, sem o que não terá senão um funcionamento meramente aleatório.

A capacidade de resistir à desagregação e aniquilamento a que o corpo está permanentemente sujeito, pela natureza corruptível da sua constituição química, leva a reconhecer a existência de uma fonte de coesão capaz de resistir à ameaça de desintegração. Associa-se, assim, à noção de natureza um princípio novo susceptível de assegurar “a própria conservação dum corpo eminentemente corruptível, a faculdade ou força com a ajuda da qual este corpo é protegido do acto corruptor”.¹² Este princípio vital é, para Stahl, a alma, que se opõe à decomposição do corpo e, ao mesmo tempo, assegura a sua formação e funcionamento. Uma concepção animista da natureza surge, deste modo, como a primeira forma de vitalismo, em que a alma aparece como foco de irradiação da vida, susceptível de neutralizar os agentes da sua destruição, ligados à matéria corporal.

Com Xavier Bichat (1771-1802), ganha expressão a visão vitalista do mundo vivo, que, de algum modo, veio a desaparecer pela acção dos estudos e posições de Claude Bernard (1813-1878). Revestiu diferentes formas, que coincidiram em reconhecer um princípio vital inerente aos seres vivos, oposto ao determinismo do mundo físico, considerado por alguns um princípio de morte. Estas concepções distinguem-se da visão de Aristóteles e de Galeno, para quem a noção de vida era extensiva a toda a natureza. Esta última perspectiva parece ainda estar muito presente em Baruch Espinosa (1632-1677), que não restringia a noção de vida aos organismos que consideramos habitualmente como vivos, mas também a atribuía “às coisas corpóreas, não

11. Cf. G.-E. STAHL, “Recherches sur la différence qui existe entre le mécanisme et l’organisme”, v. 2, 1859-1864, pp. 290-294.

12. G.-E. STAHL, “Vrai théorie médicale”, v. 3, 1859-1864, p. 43.

unidas aos espíritos, e aos espíritos separados do corpo”.¹³ O seu ponto de partida é, porém, de natureza metafísica e não biológica, e releva duma visão da vida como “a força pela qual as coisas preservam no seu ser”, conforme acrescenta logo de seguida. Com propriedade, a vida diz-se de Deus e constitui a sua própria essência. Os demais seres do universo compreendem-se como participação ou modo da substância de Deus, que por definição é necessariamente infinita. Para Espinosa, o homem não é uma substância, pois esta designação aplica-se apenas ao ser que existe necessariamente e que é infinito. Pelo contrário, ele é “qualquer coisa que existe em Deus e que, sem Deus, nem existe nem pode ser concebido, ou seja, é uma afecção ou um modo que exprime a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada”.¹⁴ Por isso é uma parte da sua essência ou um modo dos seus atributos. Enquanto modo, o conhecimento humano é a expressão adequada das ideias que existem em Deus. As coisas singulares são pois consideradas como a expressão, em diferentes graus, da força que as faz preservar no seu ser e que se manifesta quer ao nível do próprio corpo (*conatus*) quer da alma (vontade), quer ainda dos dois em simultâneo (apetite).

Nesta perspectiva, a alma, como todos os corpos, são modos de expressão da vida. Uma concepção contrária à de Leibniz (1646-1716), que considera a alma apenas como o princípio de vida em todas as coisas. Sem ela, os elementos materiais que constituem o nosso corpo perdem unidade, ou seja, a matéria corporal não possui organização. Criticando a visão de Stahl que a concebe como uma força neutralizadora da disposição natural dos corpos para a morte, para Leibniz, a alma está em sintonia com o mecanismo natural de funcionamento dos corpos. Ou seja, a acção da alma opera em íntima consonância com as leis naturais que regem todas as parcelas do universo material. Como explica, na correspondência a Arnauld, de 9 de Outubro de 1687, a alma é o princípio vital inerente às substâncias corporais, que é indissociável das suas partes mais pequenas que resultam da divisão sem fim a que toda a matéria está sujeita: “tudo está cheio de corpos animados”.¹⁵ O mecanismo dos seres vivos, como das máquinas artificiais, compreende-se pela sua finalidade que tem expressão nas “leis naturais”. A vida é de natureza espiritual e submete os corpos à prossecução dos seus fins. Tal como em Stahl, um poder de organização intrínseco mantém o ser vivo na boa direcção. Mas trata-se dum princípio, na linha de Aristóteles, inerente ao próprio corpo orgânico, homogêneo a ele, e não um princípio que o dirige do exterior. Distingue-se assim da concepção de Stahl, que opõe a alma às forças de aniquilamento dos corpos.¹⁶

4. As insuficiências do mecanicismo para explicar os fenómenos do mundo vivo foram, desta forma, claramente sentidas em plena época de domínio de um

13. B. ESPINOSA, *Cogitate metaphysica*, II, c. IV, v. I, 1972, p. 260.

14. B. ESPINOSA, *Ethica*, II, prop. X, dem. corl., v. II, 1972, p. 93.

15. G. W. LEIBNIZ, *Lettres de Leibniz a Arnauld*, 1952, p. 85.

16. Cf. A. PICHOT, *Histoire de la notion de vie*, 1993, pp. 453 e 525; Renée BOUVERESSE, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, 1992, pp. 119-153.

modelo matematizante de explicação da natureza. Diversos autores não deixaram de perceber o carácter limitado dos seus quadros teóricos, como Husserl veio mais tarde pôr em destaque. Tornaram assim viável uma visão mais abrangente da realidade do mundo que introduziu uma nova linha de investigação à margem dos imperativos mecanicistas. Aliás, Diderot (1713-1784), que tem o seu lugar neste percurso, pôs em destaque a incapacidade das leis gerais do mecanicismo para esclarecer a diferenciação progressiva dos seres vivos, desde a germinação até ao animal que “anda, voa, se irrita, foge, se aproxima, se queixa, sofre, ama, deseja, goza”.¹⁷ Pretender seguir Descartes na concepção mecanicista dos seres vivos é, continua ele, expor-se ao riso das crianças e à objecção dos filósofos de que se o animal é uma máquina cada um de nós também o será. A forma como se organiza e produz “sensibilidade, vida, memória, consciência, paixões, pensamento”, etc., não se compreende a partir da matéria inerte e das leis gerais do movimento da mecânica, mas graças a um plano exterior de diferenciação. Bichat não se pronuncia sobre a natureza deste princípio, mas recusa identificá-lo a “um centro único de todos os actos que trazem o carácter da vitalidade”,¹⁸ preferindo orientar a sua investigação, não na direcção do estudo da natureza das causas primeiras, que ultrapassam os limites do conhecimento humano, mas dos resultados que delas derivam.

Esta linha de investigação conduziu à criação da biologia, uma disciplina que, segundo Lamarck (1744-1829) preconizava, deveria estudar os seres vivos enquanto dotados de vida, de forma distinta da taxinomia e da anatomia, mas também da fisiologia e da medicina. Num texto de 1816/1817, Lamarck, que teria utilizado pela primeira vez a palavra em 1802, lastima o atraso na constituição deste domínio disciplinar, que se deveria dedicar ao estudo das propriedades comuns dos corpos vivos, e para a qual diz já ter proposto “algumas bases” na sua *Filosofia Zoológica* (1809). Já no prefácio a esta obra confessava desistir do propósito de escrever uma *Biologia*, um projecto que apareceu mencionado num curso ministrado cinco anos antes. Em França, o vocábulo foi usado primeiramente por Bichat, em 1801, para sublinhar a necessidade duma epistemologia dos fenómenos vitais, liberta da influência do modelo das ciências físicas. Todavia, a palavra biologia teria sido usada pela primeira vez na Alemanha, em 1800 por Burdach, para englobar as disciplinas que se ocupam do estudo da realidade física e mental do homem. Só dois anos mais tarde, Treviranus publica o primeiro de uma série de seis volumes de uma *Biologia ou Filosofia da Natureza Viva para Uso de Naturalistas Médicos* em que, logo no início da obra, atribui à *Biologia* ou *Ciência da Vida* a tarefa de se ocupar “das formas diversas e os fenómenos da vida, das condições e as leis que permitem o aparecimento da ordem vital, das causas que o produzem”.¹⁹

17. D. DIDEROT, *Le rêve de d'Alembert*, 1935, p. 677.

18. *Ibidem*, p. 105.

19. G. GUSDORF, *Le savoir romantique de la nature*, 1985, pp. 145-153.

A complexidade crescente dos seres vivos manifesta uma orientação que resulta da acção de leis da natureza e que não tem lugar no mundo inanimado. Tal orientação, no entanto, pensa Lamarck, não provém da intervenção duma força vital especial, à maneira dos vitalistas, mas resulta duma tendência natural, inscrita no interior de cada organismo vivo, e da diversidade de circunstâncias em que operam as leis da natureza. Charles Darwin recusa esta explicação em favor da sua teoria da selecção natural, sem no entanto se preocupar em definir uma concepção de vida. Por sua vez, Claude Bernard (1813-1878), concebe esta coordenação convergente dos processos físico-químicos dos seres vivos como um processo natural que “parece dirigido no caminho que percorre por um guia invisível e conduzido ao lugar que ocupa”.²⁰ Esta força vital, porém, não constitui uma realidade autónoma, transcendente, que ordene os fenómenos vitais a partir de cima, mas é inseparável das condições físico-químicas do próprio organismo, onde coexistem as forças destrutivas, ou desorganizadoras, e as forças criativas, ou organizadoras. São estas que caracterizam a vida e se manifestam como resposta de restauração do meio interior, perturbado pela acção destruidora do próprio funcionamento orgânico.

O crescente poder regulador que o mecanicismo estendeu a todo o saber, e que conheceu o seu apogeu nos *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* de Isaac Newton, não bloqueou a reacção que foi sendo sucessivamente esboçada de restituir à Natureza a sua vitalidade. A normatividade mecanicista, apesar de ter modelado todos os esquemas que pretendessem apresentar uma visão científica do mundo, não impediu a constituição duma laboriosa perscrutação teórica, à margem dos imperativos normativos que se impunham como dominantes. Assim se foi delineando uma concepção do mundo vivo atenta às singularidades específicas, que foram inicialmente percebidas como manifestações duma força metafísica, com funções opostas às da natureza física, mas que asseguravam a sua conservação e desenvolvimento. Coube a Claude Bernard definir-lhes o rumo que tomaram até aos dias de hoje, ao recusar qualquer forma de substancialização das forças vitais como agentes activos do desenvolvimento dos organismos vivos, conforme pensavam os vitalistas, e a apoiar-se nos resultados da sua intensa actividade de investigador que, não se mostrando convergentes com esta orientação, ensinavam que a “força ou as forças vitais nada podem sem o concurso das condições físicas”.²¹

Não obstante a base experimental da visão de Claude Bernard, Georges Canguilhem (1904-1995) encontra nela vestígios de vitalismo, designadamente, na forma como a força vital dos fenómenos orgânicos denota uma “concepção mágica de direcção”, que a torna de algum modo “transcendente à execução”.²² Esta visão “metafísica da vida” tinha já sido particularmente posta em evidência por Henri Bergson

20. C. BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, 1966, p. 51.

21. *Ibidem*, p. 48.

22. Cf. G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, 1980, p. 115.

(1859-1941), que não deixou de considerá-la bastante afastada da linha de pensamento do fundador do método experimental em biologia. Reconhecendo a sua oposição à hipótese dum “princípio vital”, lembra que o contexto desta crítica tinha no seu horizonte as teses vitalistas que faziam intervir um princípio que, no ser vivo, contrariava o determinismo da acção das forças físicas e químicas. Todavia, reconhece que o contributo de Claude Bernard, para afirmar as especificidades da fisiologia, distintas da física e da química, passou pela valorização da ideia de organização característica dos seres vivos. Ou seja, o confronto que Claude Bernard experimentou, no decurso da sua intensa actividade de investigador, com o fenómeno de “coordenação especial das partes no todo”, embora não tivesse conduzido à intervenção duma força exterior que assegurasse a sua articulação harmónica, não deixou de se mostrar “um princípio de explicação” que dava conta da ordem da integração dos elementos.²³ Esta perspectiva foi determinante, como sabemos, na concepção metafísica de Bergson da vida como um “élan”, que se opõe à matéria, mas que a mantém organizada, e em Theilhard de Chardin (1881-1955) que concebe esta força evolutiva em termos de energia, estendendo-a a todo o universo, que é assim animado na direcção da convergência para o ponto ómega. François Jacob (1920-) fez notar que esta impressão de finalidade que os seres vivos aparentam é a revelação da forma como em cada ser vivo se articula a “ordem entre as estruturas pelas quais se determinam as funções, se coordenam as actividades, se integra o organismo”.²⁴ Ela estará na origem da convicção de que os fenómenos da vida se não compreendem como “simples agregado de tecidos e forças ou como somatório de fenómenos e de processos semelhantes aos que se manifestam nas análises da Física e da Química”.²⁵ A mobilização de categorias, como as de “todo” e de *telos*, visam acima de tudo conferir unidade à exuberante actividade do processo evolutivo da vida. Esta compreende-se mesmo como um “jogo inventivo de novas formas, não por virtude duma necessidade exterior, mas sim dum excesso de energias latentes nela contidas”.²⁶ Por sua vez, Jacques Monod (1910-1976), com a preocupação de afastar qualquer ideia de “finalidade” inerente à estabilidade das estruturas e funções do mundo vivo, sublinhou a “extrema coerência do sistema teleonómico”²⁷ dos seres vivos, que reconheceu ser “inteiramente lógico, maravilhosamente racional, perfeitamente adaptado ao seu projecto”.²⁸ Esta harmonia levou a encarar o ser vivo como um organismo, que a pesquisa científica foi conhecendo como uma manifestação das propriedades das células, depois, dos cromossomas e dos genes do núcleo celular e, finalmente, do ácido nucleico, designado por ADN.

23. Cf. H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, 1970, pp. 1435-1436.

24. F. JACOB, *A Lógica da Vida*, 1985, p. 19.

25. H. HEIMSOETH, *A Filosofia no Século XX*, 1982, p. 60.

26. *Ibidem*, pp. 65-66.

27. J. MONOD, *O Acaso e a Necessidade*, 1972, p. 121.

28. *Ibidem*, p. 28.

*

A reflexão epistemológica que os problemas da vida têm suscitado abriu o seu caminho sem se deixar condicionar pela força dos modelos que o mecanicismo cartesiano impunha. Certamente que as dependências metafísicas acompanharam este trajecto e por isso a advertência de Husserl para suspendermos os equipamentos teóricos que obscurecem a nossa aproximação da realidade não deixará de constituir uma exigência a inscrever numa reflexão que procure assumir-se sem constrangimentos. Se a crítica de Husserl ao funcionamento mecanicista da consciência parece não ter tomado em consideração o labor dos percursos que arrotearam os terrenos em que as ciências da vida germinaram, não deixa de mostrar o caminho a seguir a uma reflexão que pretenda fazer a experiência de um percurso sem condições.

Referências

- BERGSON, H. (1970). *La pensée et le mouvant*. In *Œuvres*, Édition du Centenaire. Paris: PUF.
- BERNARD, C. (1966). *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris: Vrin.
- BOUVERESSE, R. (1992). *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*. Paris: Vrin.
- BRANDÃO DA LUZ, J. L. (1998). "O Homem e a Vida em Jean Piaget". In *Arquipélago-Filosofia*, Revista da Universidade dos Açores. Ponta Delgada, pp. 105-124.
- CANGUILHEM, G. (1980). *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- DIDEROT, D. (1935). *Le rêve de d'Alembert*, in *Œuvres*. Paris: Gallimard, "La Période".
- ESPINOSA, B. (1972). *Spinoza Opera*, Carl GHEBARDT (ed.), 4 vols. Heidelberg: Carl Winters.
- GUSDORF, G. (1985). *Le savoir romantique de la nature*. Paris: Payot.
- HEIMSOETH, H. (1982). *A Filosofia no Século XX*, trad. Cabral de MONCADA, 5.^a ed. Coimbra: Arménio Amado Editora.
- HUSSERL, E. (2008). *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*, trad. Diogo Falcão FERRER. Lisboa: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- JACOB, F. (1985). *A lógica da Vida*, trad. rev. Artur V. DIONÍSIO. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- LEIBNIZ, G. W. (1952). *Lettres de Leibniz a Arnauld d'après un manuscrit inédit*, introd. e notas Geneviève LEWIS, Paris: PUF.
- MONOD, J. (1972). *O Acaso e a Necessidade. Ensaio sobre a Filosofia Natural da Biologia Moderna*, trad. Alice SAMPAIO. Lisboa: Europa-América.
- PICHOT, A. (1993). *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard.
- STAHL, G.-E. (1859-1864). *Œuvres médico-philosophiques et pratiques*, trad. T. BLONDIN. Paris: Ed. Baillière.