



A RELEVÂNCIA DO PENSAMENTO REFLEXIVO
E DA BONDADÉ RELACIONAL. O
COMPORTAMENTO ALTRUÍSTA COMO
ESSÊNCIA DE ESTRATÉGIA DE
SOBREVIVÊNCIA NUM MUNDO NATURAL
(BIOÉTICO) GLOBAL. CONTRIBUTO DO
PENSAMENTO DO PROFESSOR DOUTOR
DANIEL SERRÃO SOBRE O HOMEM NO
MUNDO

Andreia da Silva Praça¹

Resumo: A Bioética, delicada na sua própria edificação, emerge continuamente como ensejo criador perante o inteiramente novo, reclamando a todo o tempo uma concordância prática e pacificadora da natureza transformada com a ética.

Enquanto pura construção, com regras e métodos próprios, surge como um conhecimento exclusivo, mas reivindicativo de uma reflexão que não pode prescindir da prudência, das emoções, do propósito humano, da empatia e de discursos afáveis.

A sociedade globalizada, tecnológica e desalinhada, ausente na salvaguarda das colisões negativas decursivas, torna urgente a necessária ponderação sobre as fronteiras da reflexão da

¹ Licenciada em Direito pela Universidade de Coimbra.

Bioética que se sugere ambiciosa por aprofundar uma resposta ao que é verdadeiro, influencia a vida do cidadão e de todos os seres que partilham a Terra.

É na narração do pensamento reflexivo acerca do modo como nos posicionamos nas conexões com os outros, com o que nos rodeia e em nós próprios, que colocamos no centro de uma racionalidade prática e comunicativa, um elemento único, vocacionado a transcender conceitos e noções. Esse recurso singular constitui o “mundo intrinsecamente humano”. E é este mundo, juntamente com a Bioética que, segundo Daniel Serrão, logrará ser globalizado. Propõe-se a indagação de um elemento íntimo, comum (e transversal às temáticas vastas da Bioética) que germina e decreta de dentro para fora, orientador de todas as decisões e acções humanas e que, integra a essência de estratégia de sobrevivência do mundo e da Bioética global para o Século XXI: Uma bondade relacional (Serrão, 2010).

A concretização dessa esperança, com projecção visível, envolve reconsiderar a emoção como base constitutiva da consciência, da reflexão e conseqüentemente da reflexão bioética, considerando a relevância da junção integral da mente ao cérebro e do espírito ao corpo. É esta apreciação que permite aceder à importância da reintegração do corpo na natureza viva, “no sensível natural”, identificando possíveis ponderações também no domínio da Epigenética, da Bioética Ambiental e Global.

Palavras-Chave: Emoção. Razão. Bondade Relacional. Racionalidade Prática. Corpo-Mente-Espírito. Epigenética. Crise Ambiental. Bioética Alargada.

Summary: Bioethics, delicate in its own building, continually emerges as a creative opportunity before the entirely new, complaining at all times a practical and pacifying agreement of transformed nature with ethics. As a pure construction, with its own rules and methods, it emerges as an exclusive knowledge, but

claiming a reflection that cannot dispense with prudence, emotions, human purpose, empathy and affable discourses.

The globalized, technological and misaligned society, absent in safeguarding decursive negative collisions, makes urgent the necessary consideration of the frontiers of bioethics reflection, which is suggested ambitious to deepen a response to what is true and influences the life of the citizen, and of all beings who share the Earth.

It is in the narrative of reflexive thought about how we position ourselves in connections with others, with what surrounds us and in ourselves, that we place at the center of a practical and communicative rationality, a unique element, aimed at transcending concepts and notions. This unique resource constitutes the "intrinsically human world". And it is this world, along with Bioethics that will be globalized. In the path of a multiplicity of paths, apparently of different features, it is proposed the inquiry of an intimate, common (and transversal to the vast themes of Bioethics) that germinates and decrees from the inside out, guiding all human decisions and actions and which integrates the essence of survival strategy of the world and global bioethics for the 21st century: A relational goodness (Serrão, 2010).

The realization of this hope, with visible projection involves re-considering emotions as the constitutive basis of reflection and, consequently, of bioethical reflection and life, emphasizing feelings in the physiology of consciousness and the integral junction of mind with brain and spirit, to the body. It is this assessment that allows access to the importance of the reintegration of the body in living nature, identifying possible weightings in the field of Epigenetic, Environmental and Global Bioethics.

Keywords: Rationality. Emotion. Relational Kindness. Body-Mind-Spirit. Environmental Bioethics. Epigenetics. Enlarged Bioethics.

Sumário: Introdução; 1. Racionalidade e Emocionalidade; 1.1 A Emocionalidade; 1.2. Racionalidade; 1.3. Alma; Espírito; 2. “A Criação de uma Bioética Global para a Paz”; 2.1 A Bondade Relacional e a necessária aproximação a uma Racionalidade Prática; 3. A possibilidade de fixação genética do suporte biológico para o comportamento altruísta; 3.1 O gene altruísta; 3.2 Epigenética; 4. “O fascínio do sensível”; 4.1 David Abram, Apóstolo do novo movimento Neo-Franciscano; 4.2 Crise Ambiental e Bioética Alargada; 5. Considerações Finais; Referências Bibliográficas.

INTRODUÇÃO



A complexidade do tema proposto convoca vários refúgios representativos de múltiplas questões suscitadas. Discussões que confrontam na ética humana (enquanto criação humana e ciência de moral), na consciência, na emocionalidade, nas dimensões de intersubjectividade e intrasubjectividade, no poder da ciência e da biotecnologia, na problematização da coexistência do ser humano com os demais seres vivos, nas preocupações ecológicas, na urgência de ponderação na resposta ao desafio tecnológico, na verdade, debates que conferem uma abrangência e pluralidade de sentidos que não pretende, nem arrisca ser tratada de modo exaustivo. Não seria possível considerar todas as interlocuções.

Se atentarmos à expectativa de Daniel Serrão para o Séc. XXI, que consiste na implementação da paz e de uma bioética global, alcançam-se outras revelações no domínio da inteligência e da conduta reflexiva, através das quais o homem compreende a ideia abstracta de bondade relacional; apreende o agir comunicativo “em paz, e com espírito de paz” concebido na autoconsciência; alcança a vinculação profunda do espírito ao corpo e a sua reintegração no mundo natural. São estes recursos que

irão assegurar uma bioética alargada no pressuposto da promoção deste comportamento altruísta (Serrão, 2010).

A escolha do itinerário insere-se numa tentativa inicial de introdução de conceitos de racionalidade, de emocionalidade e de construção da consciência, essencialmente do ponto de vista das neurociências, sem esquecer o confronto da ética e da moral. Através de uma aproximação a estes conceitos, tornar-se-á mais acessível o alcance desta noção de inteligência reflexiva, de bondade relacional e a ligação essencial da mente ao organismo, do espírito ao corpo.

Para a compreensão do esboço da esperança de Daniel Serrão, destaca-se a necessária capacidade de abertura ao outro, acompanhando o exemplo de Francisco de Assis, facilitando-se o diálogo na ligação profunda do espírito ao corpo colocado no ambiente e interagindo com ele. Realiza-se uma branda aproximação ao modo como os estímulos do meio externo actuam, adaptando o organismo interno, relevando o papel do retorno do indivíduo ao meio natural e de feição mais ousada, questiona-se acerca da viabilidade de firmar a bondade nos nossos genes.

No discorrer da narrativa, a ponderação centra-se na obra de David Abram, elogiada por Daniel Serrão e que, parece adensar uma perspectiva ecocêntrica nas relações entre o homem e a natureza, constituindo o fio condutor para repensarmos o que é ser humano, reapreciando a nossa própria humanização.

Na evolução da ética e da bioética, importará pensar além da influência antropocêntrica. No âmbito dessa reflexão, conclui-se que a solução para a crise ambiental permanece num horizonte adiado.

1. RACIONALIDADE E EMOCIONALIDADE

Racionalidade e emocionalidade, ideias abstractas e afectos traduzem modos de exibição externa e de “vivência interior do psiquismo, no que ele tem de especificamente humano”

(Serrão, 2011, p.1), revelando-se essenciais para a pertinência da argumentação, na senda auxiliada para a paz e para uma bioética universal e consistente.

Merlin Donald presente no diálogo de Serrão, identifica uma característica única no cérebro humano:

“É o único cérebro da biosfera cujo potencial ele não pode realizar por si próprio. Ele tem de fazer parte de uma rede antes que exprima as suas capacidades. Como somos seres vivos e viventes as redes que criamos são complexas, difusas, sobrepostas em múltiplos planos e não magras e pobres ou conduzidas apenas pelas necessidades de comunicação simbólica” (Donald, como citado em Serrão, 2011, p.2).

Com efeito, o cérebro e a mente que nele e por ele se exterioriza e comunica, encontram-se unidos a um incontornável universo de outras mentes articuladas numa rede imperceptível, mas seguramente verdadeira (Serrão, 2011). O nosso mundo, enquanto mundo próprio, individual e o mundo que nos rodeia, esteve sempre repleto de concepções de outras mentes humanas; e os outros seres humanos, conquistam-nos e acomodam-se no nosso cérebro, onde ficam registados. É deste modo, que nos conectamos a uma rede complexa de cérebros humanos e vivenciamos o especificamente humano, permanecendo conectados a essa rede, presente e ida (Serrão, 2011).

Esta noção de mente partilhada pelo outro, surge como cenário do desempenho da emocionalidade e da racionalidade; e neste jogo inesperado, a autoconsciência assume-se como “árbitro, invisível, mas presente; que sempre está vigeil e vigilante para que a racionalidade, mais hábil, não faça batota com a emocionalidade, mais ingénuo e espontânea” (Serrão, 2011, p.3).

1.1 A EMOCIONALIDADE

As discussões em torno da emoção, da racionalidade, da consciência e da autoconsciência não assumem um carácter definitivo. Os esforços de abordagem, nunca se afiguram completos, por isso, representam pequenas aproximações, notas

meramente introdutórias a um tema de marcada dificuldade. A emoção, é considerada por António Damásio:

“um conjunto complicado de respostas químicas e neurais que formam um padrão; todas as emoções desempenham um papel regulador que conduz à criação de circunstâncias vantajosas para o organismo; as emoções dizem respeito à vida de um organismo, mais precisamente ao seu corpo; a finalidade das emoções é a de ajudar o organismo a manter a vida” (Damásio, como citado em Serrão, 2011, pp. 3-4).

A emocionalidade nasce como “uma resposta neuroquímica à percepção de objectos do mundo exterior ou, a conteúdos abstractos gerados pelo próprio cérebro a partir da memória e evocação de percepções que até podem ser percepções sem objecto (alucinações visuais, auditivas, olfactivas, etc.)” (Serrão, 2011, p.4). Arriscar-me-ei a deduzir que esta ideia de emocionalidade, determinante em Damásio e citada por Serrão, configura um entendimento inaugural, pois António Damásio na sua mais recente investigação, recoloca a emoção - e o sentimento - como alicerce da consciência, com implicações e possibilidades mais abrangentes².

No tratamento que faz à emocionalidade, Daniel Serrão recorre ao pensamento de Joseph LeDoux, cujo contributo, permitiu concluir “que a palavra emoção é usada para caracterizar estados cerebrais diferentes e que não há uma função cerebral para a produção de estados emocionais (LeDoux, como citado em Serrão, 2011, p.5). “As emoções elementares básicas – como o medo e o prazer – resultam de diferentes activações cerebrais relacionadas com a porta de acesso do estímulo gerador da emoção (Serrão, 2011, p.5). A amígdala, constitui o receptor final, na medida em que é esta estrutura cerebral basal que realiza a resposta emocional³ (Serrão, 2011).

² Na obra “Sentir e Saber – A caminho da Consciência”, Temas e Debates, 2020, António Damásio reúne o último estudo a respeito da fisiologia da consciência, evidenciando a dimensão dos afectos na organização da vida.

³ “A amígdala cerebral é uma área de pequenas dimensões situada de um e outro lado, no fore brain, em forma de amêndoa (daqui a designação latina de amígdala que é

Exprimindo a relação mútua entre amígdala e córtex, entre emoção e razão, LeDoux (em momento anterior a Damásio) tinha como evidente que uma emoção forte detém, ainda que só por momentos, o funcionamento cognitivo cortical. É como se a pessoa racional, a pessoa que pensa, sucumbisse face à pessoa emotiva que reage.

Numa linguagem mais comum, as emoções ocorrem; podemos procurar situações comoventes, mas, posteriormente, o córtex não domina as emoções que realmente ocorram (Serrão, 2011). Daniel Serrão ao assumir esta ideia de que a amígdala suprime o córtex, mas o córtex não silencia a amígdala, demonstra sagazmente que as emoções vividas e memorizadas são promotoras de acções futuras (Serrão, 2011). É inevitável não transpor esta reflexão para a importância das influentes mensagens provenientes das emoções vividas, negativas ou positivas, nos projectos de existência futura⁴.

Cada um de nós, organiza, desde que nascemos, “uma evolução cerebral em progresso” (Serrão, 2011, p.7). A ponderação acerca do desenvolvimento archeobiológico da relação amígdala-córtex sugerida por Daniel Serrão, retrata-se a partir do nascimento. Os primeiros anos de vida, são expendidos neste estágio de aprendizado árduo até ao controlo cortical ou racional

amêndoa) e faz parte do sistema límbico cuja participação no processamento de estímulos geradores de estados emocionais é bem conhecida. A função principal da amígdala, para a qual foi possível encontrar a raiz archeobiológica, é a de responder aos estímulos sensoriais ameaçadores com a resposta emocional do medo e consequentes actividades corporais de protecção da vida” (SERRÃO, 2011, p.4).

⁴ O possível impacto das emoções no organismo, remetem para o contexto da epigenética. O conceito, surgiu na década de 40, com o biólogo Conrad Waddington. Waddington, descreveu a interacção entre o ambiente e os genes no surgimento dos fenótipos. Hoje, é possível descrever com precisão as rotas moleculares através das quais as nossas células são afectadas por pensamentos/emoções; as diferenças individuais no comportamento, na personalidade, na cognição e na saúde constituem o resultado da influência das experiências do ambiente e das emoções, na própria expressão genética (FREITAS SILVA, Luna Rodrigues & GUERRERO ORTEGA, Francisco Javier, “A Epigenética como nova hipótese etiológica no campo psiquiátrico contemporâneo”, 2014, p. 768). Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312014000300006>.

das emoções. Até ao final da vida de cada um, as emoções amigdalianas podem sempre resistir ao domínio cortical e determinar comportamentos: é como se a capacidade cortical fosse vencida pela força da emoção (Serrão, 2011).

Ao indagar um arquétipo do “êxtase emocional vivido com a súbita descoberta de uma paisagem de grandiosa beleza” (Serrão, 2011, p.9), o professor esclarece que o córtex não é competente “a impedir a amígdala de construir estados emocionais em resposta a estímulos promotores de medo e também de prazer” (Serrão, 2011, p.9). Partindo do exemplo acima referido, Daniel Serrão presenteia-nos com a ideia que esse êxtase é anterior a qualquer descrição verbal e independente da actividade cortical superior. É relevante demarcar que é através da actividade cortical, numa fase posterior (ao êxtase), que alcançamos uma justificação geológica científica daquela paisagem. Esta análise permite, em coerência e com clareza, afirmar que uma “emoção estética básica é prévia ou pré-consciente do prazer de ver”⁵ (Serrão, 2011, p.9), concluindo-se que a vivência emocional sempre triunfa e que uma eventual explicação científica será

⁵ Não pode ficar excluída desta consideração, a importância da integração do sujeito na Natureza na (re)construção das emoções e da sua repercussão no funcionamento do corpo, no caminho para o bem-estar físico, mental e emocional. No livro “The Well-Gardened Mind – The Restorative Power of Nature”, Scribner, 2021, Sue Stuart-Smith faz uma análise da nossa relação com a natureza, mais concretamente com os jardins urbanos, relevantes para a saúde. No mesmo sentido, em 2016, foi publicado um estudo australiano acerca dos benefícios para a saúde decorrentes das experiências na natureza. Esse estudo concluiu que: “A natureza dentro das cidades terá um papel central em ajudar a enfrentar os principais desafios globais de saúde pública associados à urbanização. Mostramos que as pessoas que fizeram longas visitas a espaços verdes tiveram menores taxas de depressão e pressão alta, e aquelas que visitaram com mais frequência tiveram maior coesão social. Níveis mais altos de atividade física foram associados à duração e à frequência das visitas ao espaço verde. Uma análise de dose-resposta para depressão e pressão alta sugere que visitas a espaços verdes ao ar livre de 30 minutos ou mais ao longo de uma semana podem reduzir a prevalência populacional dessas doenças em até 7% e 9%, respectivamente (Publicado a 23 de Junho de 2016, SHANAHAN, Danielle F., et al, Relatórios Científicos volume 6, Número do artigo: 28551, 2016. Disponível em: <https://ajph.aphapublications.org/doi/full/10.2105/AJPH.2014.302324>).

sempre vã.

1.2 RACIONALIDADE

Em que consiste, então, o processo de pensar? Daniel Serrão pergunta: “(...) como pensa quem pensa? De que estruturas cerebrais emerge (...) o pensamento abstracto? Para alguns pensar é usar uma linguagem falada e depois escrita” (Serrão, 2011, p.9). Pensar é utilizar uma linguagem falada e depois escrita?

“O homem actual que é ensinado a falar desde que nasce e aos dois três anos já fala, já vai aprendendo a usar uma língua flexional, com sujeito, predicado e complementos, com a qual aprende a representar a realidade exterior, que conhece pelas percepções sensoriais, e, depois, a realidade interior, o que lhe vai permitir colocar o eu como sujeito de todas as suas expressões flexionais verbais” (Serrão, 2011, p.9).

É na representação da realidade interior, a partir de um determinado momento, que situamos o início da “racionalidade pessoal, pensamento reflexivo, crítico e criativo, pensamento decisório e pensamento utópico, inventor do futuro” (Serrão, 2011, p.10). De facto, é através da “denominação de si próprio, pela palavra monossilábica e apenas gutural e vocálica – EU – que o Homem que ainda não falava estaria a comunicar aos outros que teve a intuição de que ele e os outros são “coisas” diferentes” (Serrão, 2011, p.10). Esta descoberta representará para o Homem um “deslumbramento emocional”⁶ (Serrão, 2011, p.10). Contudo, pensamento não é apenas o exercício linguístico, colocando-se a necessária reconsideração no recurso a uma linguagem não-verbal, mas já representativa, recorrendo-se à noção de

⁶ A representação do sentido num suporte inteligível e, ao mesmo tempo, comunicacional surge com a invenção da palavra (Serrão, 2010). “Ou seja, a representação de uma ideia por uma associação significativa, mas convencional, de fonemas. É minha convicção que a primeira de todas as palavras, a que inaugura a função representativa da palavra, é o monossilabo que representa a identidade pessoal (...) – Eu” (SERRÃO, 2010, pp. 29-30).

“*mimesis*” aprofundada por Donald⁷ (Donald, como citado em Serrão, 2011, p.10). Na realidade, “durante muitas centenas de milhares de anos o Homem reflectiu sobre os objectos do mundo exterior, calculou-os no plano estético e racional e transferiu aos outros os sentidos, ou significações, que o seu córtex cerebral (em desenvolvimento quanto ao número de células neuronais) lhes atribuiu (Serrão, 2011, p.10). A representação do pensamento por palavras, surge (em rigor desconhece-se como e quando) como um aprimoramento evolutivo da representação do pensamento por *mimesis* comunicacional como aptidão acrescida de comunicação ao outro, mas não como inventiva do pensamento humano (Serrão, 2011).

Actualmente, muitos neurocientistas observam que é através da activação de todas as áreas cerebrais que decorre o pensamento humano enquanto função global. São conhecidos os contornos neuronais, os peptídeos intermediários e modeladores da informação, resultantes da cognição sensitiva e sensorial com apreciação e memorização. Aliás, é possível, através da

⁷ Mimesis, para Donald, é a “capacidade de produzir actos representacionais, conscientes, auto-iniciados que são intencionais, mas não linguísticos” (DONALD, como citado em SERRÃO, 2010, p. 28). “Não é mímica, que é mera reprodução exacta, como a dos sons produzidos pelo papagaio; nem é imitação porque esta, se bem que não é uma cópia literal, é uma reprodução de algo existente. A *mimesis* envolve a invenção de representações intencionais e intencionalmente comunicativas” (SERRÃO, 2010, p.28). Entre a grande variedade de actos miméticos possíveis, Donald cita “Tons de voz, expressões faciais, movimento dos olhos, sinais manuais e gestos, atitudes posturais, padrões de movimentos de todo o corpo e sequências longas de todos estes movimentos” (DONALD, como citado em SERRÃO, 2010, p. 28). “Com eles se exprimem muitos aspectos da percepção que a pessoa tem do mundo, a partir dos órgãos dos sentidos. A representação por *mimesis* pode ser da pessoa para ela própria, da pessoa para outra pessoa – como na interacção amorosa – ou da pessoa para um grupo de outras pessoas, sendo então um instrumento social e de sociabilidade. Com efeito, e Donald refere-o, quando um grupo humano inventa e desenvolve a capacidade mimética comunicacional, fica capacitado para dar ao grupo um sentido social comum: é então que aparecem os rituais para a luta, a celebração da conquista, a hierarquia intragrupal, a expressão mimética do poder pessoal e a inculturação dos jovens em papéis sociais definidos. Nesta plataforma mimética há, já, uma consciência rudimentar do Eu físico, da pessoa concreta e material, cujo corpo é o instrumento da produção mimética” (SERRÃO, 2010, p.28).

ressonância magnética nuclear, distinguir as regiões cerebrais que são activadas durante o processo mental: o cérebro organiza as respostas neurovegetativas, neuroendócrinas e neuromusculares em função da lembrança e do manejo de matérias memorizadas, conscientes ou inconscientes (Serrão, 2011). Apesar da colocação do problema nestes termos e da procura de um desfecho, Daniel Serrão afirma (2011, p.11): “o que nenhum neurocientista sabe, de Jean-Pierre Changeux a C. Koch, é como uma excitação neuronal e reticular, electro-química, faz aparecer no interior da pessoa uma ideia abstracta”.

Na procura de resposta, recorre à “teoria do cérebro executivo” desenvolvida por Elkhonon Goldberg. Este neurocientista propõe uma metáfora, a do “Maestro que orienta uma orquestra sinfónica”: o Maestro configura uma região cerebral, “pousada sobre o tecto das órbitas” (o córtex pré-frontal supra-orbitário), exclusiva dos humanos, que dá ordens de activação ou de inibição, produzindo-se uma “sequência musical com sentido” (Goldberg, como citado em Serrão, 2011, pp.11-12). Com efeito, esta região recebe e agrega todas as informações, compondo a resposta adequada, determinando às diferentes regiões cerebrais que a executem. Por isso, é designada de cérebro executivo. Não obstante este exercício de “racionalidade”, Daniel Serrão declara não conseguir “relacionar empiricamente a activação desta zona do cérebro com a emergência da racionalidade” (Serrão, 2011, p. 13) procurando fundamentar o seu surgimento na alma.

1.3 ALMA; ESPÍRITO

Para os nossos antepassados, “toda a actividade mental decorria da alma” (Serrão, 2011, p.13). É a partir desta assunção que se prossegue a narrativa apresentando-se conceitos característicos da Alma: na tradição hebraica e mítica – seja oral, seja na tentativa de fixação no texto bíblico escrito, alma, é expressa

pelo vocábulo *Leb* que comunica coração, mas também mente ou vontade (Serrão, 2011). Posteriormente, surge como *Nefesh* que traduz respiração/ sopro; mais tarde, alma emerge como força vital, coração, sangue; vocábulos *Ruach* e *neshama*, são usados para identificar alma com sopro e vento (Serrão, 2011). Mas a Alma também assume relevância enquanto guarida dos afectos e da inteligência, sendo que os afectos são ainda aludidos ao coração⁸, “estrutura muscular que exerce sobre o líquido que circula nas artérias e nas veias as funções próprias de uma bomba aspirante premente” (Serrão, 2011, p.13).

O professor Daniel Serrão trilha a palavra alma (e espírito), para representar o “princípio organizador do corpo do Homem que o torna diferente do corpo do animal. Seria este princípio que daria ao corpo do Homem, recebido evolutivamente de um corpo biológico animal a forma essencial, não biológica, de corpo humano” (Serrão, 2011, p.14). Um determinado corpo biológico é um corpo “humano” porque através dele se exterioriza a “forma humana”, ou seja, manifesta-se o pensamento reflexivo e simbolizador (Serrão, 2011). Esta perspectiva, refere e assume a importância do pensamento reflexivo e simbolizador enquanto realidade complexa e única do homem, pressuposto para o corpo

⁸ É coincidente com esta visão, atribuindo funções “energéticas” a cada um dos órgãos, a tese sugerida pela Medicina Tradicional Chinesa. As práticas da medicina chinesa são remotas e algumas constam de textos com cerca de dois mil e quinhentos anos. Conta-se a lenda que o imperador Hoang-ti (2698 a.C. – 2598 a.C.), intitulado “O Imperador Amarelo”, realizou um trabalho exaustivo de sistematização do conhecimento médico. Essa organização deu origem ao Tratado Médico Nei King (Nei Tsing), considerado o mais antigo livro médico existente, base da Medicina Tradicional Chinesa. O livro, aperfeiçoado ao longo dos séculos, divide-se em duas partes: a primeira, designada Su Wen, aborda questões gerais de medicina, anatomia, fisiologia, etiologia da doença, patologia, diagnóstico, prevenção, o yin-yang e a relação do homem com a natureza (RAMALHO FRÓIO, Liliana, A expansão da Medicina Tradicional Chinesa: uma análise da vertente cultural das Relações Internacionais, Universidade de Brasília, Instituto de Relações Internacionais, 2006, p.22). É desta primeira parte que se transcreve o segmento: “O Coração é a base da vida e o local onde se localizam a sabedoria e a mente; a sua quinta-essência reflecte-se na face e a sua função é a de encher de sangue os vasos” (WANG, Bing, Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo, Ícone Editora, 2001, p.79).

singular, exclusivo e individualizado, de comunicação e aproximação ao outro e à sua própria essência como pessoa.

Ainda que seja possível à ciência afirmar que pensar é usar a capacidade linguística cerebral, ou seja, o cérebro reproduz as palavras memorizadas e organiza-as em frases que serão a manifestação do pensamento formal, permanece por explicar não o pensamento, mas “quem” pensa, o sujeito que pensa, “o misterioso eu”, ao qual tudo se atribui⁹ (Serrão, 2011):

“É o sujeito que falta explicar; é o misterioso “eu”, ao qual tudo se refere; o que vê, ouve, palpa, saboreia e cheira, o que se emociona, o que pensa, critica, cria ou destrói; o que mata e o que ama. Pôr-lhe um nome não resolve a dificuldade. É Alberto, foi Alberto; mas “quem” é Alberto. É o corpo que vejo e que fala? Não é. Todos os corpos são visíveis e todos falam, mas não são todos, o Alberto. O Alberto é único e o que o torna único é o espírito que se manifesta na autoconsciência. Só o Alberto sabe quem “é o Alberto” (Serrão, 2011, p. 15).

Ao introduzir estas dimensões meândricas, alma, pensamento reflexivo e simbolizador, capacidade linguística cerebral, pensamento formal, surge necessariamente um enigmático “eu” e é neste “eu” que se revela “(...) um espírito que lhe é transcendente porque subsiste em si próprio como espírito, fora das categorias mentais de tempo e matéria” (Serrão, 2011, p.16):

“Quando o corpo se desfizer, a alma que era o seu princípio organizador deixa igualmente de existir. E não mais havendo autoconsciência, o espírito, que nela misteriosamente se manifestava para que corpo e alma pudessem ser um certo eu na sua mais pura e despojada intimidade esse continuará como espírito. Necessariamente imortal por ser alheio à categoria formal da mortalidade” (Serrão, 2011, p.16).

De que modo, esta afirmação, contribui para alcançarmos uma noção de autoconsciência (e de espiritualidade) imprimeida no homem? Apesar da dificuldade associada ao tema¹⁰, é

⁹ Será a Alma (o espírito que se manifesta na autoconsciência), “o misterioso eu”?

¹⁰ A respeito do estudo da mente consciente e da autoconsciência, António Damásio alerta para o erro das respostas categóricas. (DAMÁSIO, António, O Livro da Consciência – A construção do cérebro consciente, Temas e Debates, Círculo de Leitores,

possível pensarmos na seguinte premissa: o Homem encontra-se a si mesmo como um ser espiritual quando tem a capacidade de ver-se como um “autêntico, real, absoluto eu autoconsciente” (Serrão, 2011, p.16), sendo que a autoconsciência se concretiza e materializa na essência do Eu¹¹ (Serrão, 2011).

O que se destaca no pensamento de Daniel Serrão, além do cuidado na composição das reflexões acerca da racionalidade e da emocionalidade, do reforço da defesa da inclusão melodiosa da razão e da paixão no cérebro (e no corpo), já defendida por Joseph Ledoux, são as descerradas possibilidades de evolução e de desenvolvimento que nos são pertença e que, vão além do domínio das cognições neo-corticais. São essas potencialidades na consideração das diferentes grandezas que envolvem o nosso cérebro, o nosso corpo e o nosso espírito que criam novos desafios e novos marcos na orientação para um mundo onde o amor e a compreensão constituem cunho nas relações (na tal rede subtil) entre os humanos, os humanos e os não humanos e entre todos e a natureza: “Um mundo em que todos, viverão sob o Império do Espírito”¹² (Serrão, 2011, p.17).

2010).

¹¹ Segundo Damásio, a consciência traduz o “sentido de si”, a percepção de nós próprios (“O que faz o Alberto ser o Alberto”, conforme exemplo dado por Daniel Serrão, para quem a autoconsciência se exprime na essência do Eu) resguardada pelo cérebro, que ajusta sentimentos e raciocínios; a consciência não se confunde com a mente, pois manifesta-se como um estado mental enriquecido. (DAMÁSIO, António, Sentir e Saber – A caminho da Consciência, 2020, p. 192). O poder dos sentimentos advém do facto de estarem presentes na mente consciente (...) sentimos porque a mente é consciente, e somos conscientes porque os sentimentos existem!” (DAMÁSIO, 2020, p. 158). Damásio considera que é através do afecto e do termos consciência de nós mesmos, que conectamos o espírito ao corpo. E de onde procede o espírito? O espírito provém de um sentimento de continuidade da nossa existência (DAMÁSIO, entrevista, podcast “Deixar o Mundo Melhor”, 04 Mar 22).

¹² Daniel Serrão ponderava que a actual neurociência o ajudaria a acreditar que o Império do Espírito seria, um dia, real (SERRÃO, Emocionalidade e Racionalidade, Uma leitura pessoal, com Damásio, Faculdade de Direito de Lisboa, 17 de Maio de 2011, p. 17).

O Quinto Império foi profetizado pelo padre jesuíta António Vieira (1608-1697) e foi tema em Fernando Pessoa. Agostinho da Silva pronunciou-se a respeito do Quinto Império, nos seguintes termos: “... para o Padre António Vieira e para Fernando

2. “A CRIAÇÃO DE UMA BIOÉTICA GLOBAL PARA A PAZ”

2.1 A BONDADE RELACIONAL E A NECESSÁRIA APROXIMAÇÃO A UMA RACIONALIDADE PRÁTICA

É através da palavra (ajuste evolutivo do grito gutural entoado) que ocorre uma transformação qualitativa, traduzindo a passagem de uma comunicação de conteúdos interpretativos da percepção dos cenários, para uma abordagem analítica desses panoramas que ultrapassa a mimesis e a gestáltica e por fim, para uma comunicação de ideias abstractas completas de significação própria (Serrão, 2010): com essa mudança, descerra-se o itinerário para o homem actual, o que tem consciência do conhecimento, o *sapiens sapiens*. Partindo do nome das coisas – exercício representativo directo do real exterior – dá-se o salto para a qualidade e o modo das coisas – “função adjectiva e adverbial, simbolizadora, indirecta, dos conteúdos da autoconsciência”

Pessoa, o Quinto Império foi coisa perfeitamente definida e cada um definiu da sua maneira. Para Vieira, era um Império que viria após os quatro impérios que tinham falido. Mas tentar um Quinto Império, após a falência dos quatro anteriores, só não seria uma ideia de louco – e o Padre António Vieira não era louco – se evitassem a entrada, nesse Quinto Império, dos elementos culpados da ruína dos impérios antecedentes. Então, não podemos pensar mais nenhum império em que haja qualquer das “bactérias” políticas causadoras do desaparecimento dos antecedentes. São, hoje, perfeitamente definidas, sendo a maior a mania do homem em mandar nos outros homens. Esta é a “bactéria” mais perigosa (...) apenas haverá um Quinto Império se não existir um quinto imperador (...). A Europa esgotou-se, fisicamente, porque levou toda a sua vida a realizar coisas, a pesquisar para saber, a saber para prever e prever para poder. A Europa esgotou-se no Poder e temos, agora, de partir para outra fórmula que é cada homem ser aquilo que é. Para isso há necessidade de mudar, muitas vezes, as próprias estruturas do Homem e é para isso que estão a avançar as ciências técnicas e médicas. Temos de avançar para modificar, radicalmente, todas as circunstâncias em que até hoje tem vivido o Homem (...) dando liberdade a todo o homem de ser aquilo que ele tem de ser: um criador sem nenhuma espécie de inibição” (AGOSTINHO DA SILVA, como citado em MENDANHA, Victor, *Conversas com Agostinho da Silva*, 1994, Pergaminho, pp. 53 – 56).

(Serrão, 2010, p.59).

Com a palavra e através da inteligência reflexiva do homem, a par de uma cultura exterior simbólica virtual, feita de objectos intencionais, vive uma cultura exterior simbólica virtual feita de ideias (Serrão, 2010), criações do intelecto reflexivo do homem. E, embora habitemos um mundo marcado por uma variedade de culturas simbólicas reais, é apelando ao outro mundo não objectual, o mundo da inteligência reflexiva, o mundo intrinsecamente humano que se faz viável e factível a compreensão desta ideia abstracta da bondade relacional que “comunica um conceito virtual: amai-vos uns aos outros, sede bons uns para com os outros” (Serrão, 2010, p.60). Porque todos temos uma inteligência reflexiva, temos a capacidade de compreender esta ideia abstracta, que informa uma noção de bondade na relação com o outro e é a possibilidade de integração alargada desta ideia que constituirá o desafio, presente e futuro:

“Por isso tenho para mim que o único grande desafio do próximo século é o da globalização desta ideia abstracta que não tem suporte na cultura exterior simbólica real, não é produto dos computadores, dos satélites, da televisão, dos raios laser, dos aviões supersónicos, da Internet ou do dinheiro. É uma ideia abstracta, nascida da reflexão da inteligência humana, gerada na autoconsciência e transmitida nesta frase simples, construída com palavras simples: amai-vos uns aos outros; ou seja, relacionai-vos uns com os outros em paz, com espírito de paz” (Serrão, 2010, p.60).

Inserindo a ideia de que cada um de nós, organiza, desde que nascemos, “uma evolução cerebral em progresso” (Serrão, 2011, p.7), que é individual e inconclusa, dependente das múltiplas condições associadas à genética, ao contexto social, histórico e cultural, que vamos transformando, através da significação, da invenção e da reciclagem de experiências de vida e das memórias, importa situar a bondade na relação com o outro, a intencionalidade, o afecto, os valores e a racionalidade, para além da base biológica da consciência. A essa tentativa de enquadramento (na verdade, de fusão da bondade no “pensamento

utópico, inventor do futuro”) (Serrão, 2011, p.10) para além da corporeidade, surge como adequada a perspectiva da fundamentação da moralidade. É possível conceber a moralidade como horizonte dotado de racionalidade? Podemos unir inteligência com afecto? É inevitável não trazer a este campo Kant e pensadoras mais recentes como Adela Cortina e Martha Nussbaum no domínio das éticas de solicitude. Colocar-se-á em evidência o pensamento de Adela Cortina na fundamentação da moralidade.

Para Cortina a moralidade é indissociável da actividade reflexiva (e argumentativa) e, portanto, da racionalidade, assumindo-se como racionalidade prática; harmoniza-se, ainda, como estrutura constitutiva da pessoa, manifestando uma dimensão valorativa. Quando Daniel Serrão apela à esperança na bondade na relação com o outro e à relevância do pensamento reflexivo na compreensão desta ideia abstracta reproduz a importância da racionalidade prática e comunicativa.

Porque somos seres dotados de liberdade e de racionalidade, assumimos a capacidade de justificação e de responsabilização por essas escolhas. Razão, justificação e responsabilização organizam o agir moral, suportado pelo momento primário de liberdade e pelo ímpeto de resposta a cenários incertos que vão surgindo. Todas as acções humanas encerram uma racionalidade (Cortina, 2007).

É essa racionalidade que permite uma apreciação e hierarquização das acções, segundo considerações de justiça e de bem, uma avaliação racional das escolhas a realizar, garantindo que o agir humano não se detém num subjectivismo¹³ (Cortina, 2020). Para a filósofa, a continuidade das comunidades humanas implícita na necessária transformação social, acontece na partilha da liberdade, da igualdade e da solidariedade, mínimos axiológicos que orientam o agir concreto, de modo cuidadoso,

¹³ A tentativa de conceber a moralidade como esfera dotada de racionalidade, é analisada também a respeito da preocupação, perante o desenvolvimento científico e técnico do século XX e, a consequente destruição da biodiversidade (CORTINA, Adela, *Ética Mínima, Tecnos*, 2020).

pensando no outro, próximo, mas também distante ou diferente. A auto-realização como desígnio da vida ética, obriga à racionalidade, assim como impõe uma sintonia quanto aos mínimos normativos da felicidade (Cortina, 2020).

O juízo moral traduz um acto livre e é através de argumentos, através da possibilidade de comunicação, que o dever que esse juízo expressa, se fundamenta. A dimensão prática e racional das acções humanas, legitima o sentido dos juízos morais na resolução dos problemas. Esta visão é alargada aos diversos âmbitos de acção, propondo-se uma ética (participativa) dos cidadãos, uma ética cívica que coloca o discurso – a linguagem – no centro da vida ética¹⁴.

Esta proposta, manifesta no diálogo e numa comunicação intersubjectiva, exige competências lógicas e capacidade comunicativa, mas também requer um conjunto de virtudes que permita olhar (com tolerância e disponibilidade) o outro com tudo o que o define. O conceito de pessoa, surge, desta forma, ligado a uma vocação relacional e de comunicação e a decisão, não mais emerge de uma vontade que apenas procura uma concordância com o princípio racional do dever (Cortina, 2020).

Adela Cortina, retomando elementos da tradição aristotélica e kantiana, esclarece acerca da necessidade de equilibrar a universalidade dos princípios e os contextos precisos do mundo da experiência empírica, colocando ênfase nas capacidades valorativas do ser humano. Neste domínio, há que considerar componentes intrasubjectivos, relacionados com o carácter e a sua constituição, pois também eles agregam o agir moral. A

¹⁴ No âmbito das éticas discursivas, cada ser humano é autónomo, fim em si e dotado de capacidade comunicativa, constituindo-se interlocutor válido. Esta associação do sujeito ético com o interlocutor válido, resulta da influência da ética discursiva no pensamento de Adela Cortina. É manifesta a desvinculação relativamente à ética kantiana focada na consciência e em modos individuais de decisão. Em Cortina, a ética (que não estabelece conteúdos) define procedimentos que permitem alcançar princípios úteis, orientadores da vida quotidiana. Esses procedimentos são os que transportam a mínimos de justiça que reclamam partilha e exigência numa democracia integral (CORTINA, Adela, *Ética Mínima*, Tecnos, 2020).

racionalidade inclui emoções, sentimentos e virtudes, não devendo ser entendida apenas como razão pura¹⁵ (Cortina, 2009). Adela Cortina parte de uma visão próxima de Kant¹⁶ no sentido da concretização da humanidade em cada indivíduo (Cortina, 2008), mas oferece uma antropologia da valoração, colocando em evidência as capacidades valorativas do ser humano no agir moral. Reunindo princípios éticos e atitudes, valores e virtudes, aproxima-se mais do procedimentalismo (entendido como diálogo e reconhecimento de todos os interlocutores como pessoas) e, em consequência, das formas de alcançar a felicidade, referindo-se à auto-realização.

É através do reconhecimento da existência de virtudes em cada indivíduo, que reconhecemos o sentimento de algo valioso que encaminha o sujeito a orientar a sua acção por determinados princípios. Esses princípios, na construção de uma teoria ética, devem coexistir com os valores e com as emoções e é através do cultivo desses valores e emoções que a dimensão moral se torna parte integrante (Cortina, 2009).

A filósofa abraça uma noção de virtude traçada no sentido aristotélico, ou seja, virtude como excelência de carácter, que incita o sujeito a realizar escolhas tendo como perspectiva a concretização da felicidade (Cortina, 2009).

A virtude, além da sua grandeza individual, deve expandir-se à sociedade civil, às instituições e às empresas, delineando o valor da justiça, da solidariedade e do respeito (Cortina, 2009), assumindo a devida relevância nos âmbitos da responsabilidade

¹⁵ A filósofa destaca o contributo dos empiristas ingleses, em particular D. Hume e S. Mill na unificação das emoções com a racionalidade, na obra “Ética de la Razon Cordial”. Também Hume, Freud, Nietzsche e Wittgenstein contribuíram para a valorização e o reenquadramento dos afectos no domínio ético.

¹⁶ Kant afirmava (KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten* (1797). *Metafísica dos Costumes*, trad. Artur Morão, Lisboa, edições 70, 2004) que as condições subjectivas devem ser ponderadas, reconhecendo-se o homem como ser racional e também, como ser sensível. Mas, em Kant, a virtude não se identifica com a superioridade do carácter, nem com o hábito, antes com a capacidade da razão em actuar segundo os fins que se propõe a si mesma.

social e ecológica. O seu projecto para uma ética cívica, implica a educação para os valores e para a sua interiorização e o desenvolvimento da compaixão pelo outro, sublinhado a natureza *cordis* da ética. Portanto, emoções, afectos e inteligência organizam-se e informam o agir moral. Distanciando-se da ética do discurso (que envolve tão-só elementos de índole lógica e formal nas situações argumentativas), Adela Cortina introduz histórias, sentimentos, vivências, num exercício em que a compaixão e o cuidado assumem a sua carga argumentativa¹⁷ (Cortina, 2009). Adela Cortina e na mesma linha de pensamento, Martha Nussbaum¹⁸, concede particular atenção ao reconhecimento do outro (sublinhado outrora por Hegel) e ao sentimento da compaixão. Através da compaixão relativamente à sua história e ao seu sofrimento, acede-se à dimensão da construção da justiça, conhecida pela razão e pelo coração ¹⁹(Cortina, 2010).

¹⁷ Hans Jonas na procura de uma ética que pudesse responder a problemas decorrentes do desenvolvimento técnico e do seu impacto no futuro, aproxima-se da importância das emoções. É a emoção que conduzirá o ser humano, através de um sentido de responsabilidade, a garantir a sobrevivência do futuro. Responsabilidade pelas consequências da acção, aplicáveis ao ser humano, mas também à natureza. Reestruturando o imperativo categórico kantiano estabelece: “Age de tal modo que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na Terra” (JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), *El principio de responsabilidad*, tradução Javier M^a Fernández Retenaga, Barcelona, 2004, p.40). Esse imperativo categórico não se funda na emoção do medo, mas antes no cuidado. O conceito de ética de responsabilidade de Hans Jonas “ (...) assenta no cuidado, que nos põe no centro de tudo o que nos acontece e que nos faz responsáveis pelo outro, o outro que pode ser um ser humano, ou um grupo social, um objecto, um património, a natureza, o outro que pode ser o nosso contemporâneo, mas que será cada vez mais um outro futuro cujas possibilidades de existência temos que garantir no presente” (SOSA SANTOS, Boaventura, como citado em documento de trabalho do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, 26/CNECV/99, *Reflexão ética sobre a Dignidade Humana*, 5 Janeiro 1999, p. 6).

¹⁸ Martha Nussbaum analisa a racionalidade, o carácter universal das emoções, a sua ligação com as capacidades e a justiça. Desenvolve a temática das emoções, nas obras: “Upheavals of thought: the intelligence of emotions” (2001); “Hiding from humanity: disgust, shame and law” (2004); “Poetic Justice: the literary imagination and public life” (1997).

¹⁹ Michel Renaud pergunta: “Qual a função do bem ético, senão a de tornar boa a vida do agente? É o que já Aristóteles intuía quando falava da ética como procura do “viver

O desenvolvimento das capacidades humanas encontra-se dependente da necessária mudança das situações, das estruturas sociais e dos sentidos de justiça, de projectos que transformem a realidade no caminho para o aprimoramento e para a humanização. Neste sentido, reconhece-se o outro nas suas extensões de autonomia, liberdade, dignidade, autenticidade e esperança.

Na obra “Alianza y Contrato: política, ética y religión” (2001) Adela Cortina evidencia o reconhecimento mútuo e a compaixão como constitutivos da humanidade, distanciando-se das perspectivas contratualistas que contemplam o interesse como marca distintiva nos laços humanos. No primeiro capítulo de Alianza y Contrato, tendo como suporte de análise o trabalho de Carol Gilligan, esclarece acerca da presença de o horizonte moral resgatar o poder da compaixão, para além da expressão da justiça. É na fundamentação do elemento *cordis* contido na ética e no pressuposto religioso do reconhecimento e da compaixão, ligados ao conceito de pessoa, que a filósofa introduz especificidade em relação a outras pensadoras que ponderam o tema do cuidado, como Martha Nussbaum ou Seyla Benhabib.

Adela Cortina propõe o respeito pela dignidade humana na construção da sociedade, articulando éticas de mínimos e éticas de máximos. Nessa articulação, os vínculos que se constroem no reconhecimento recíproco, são observados como fonte da obrigação moral.

A não instrumentalização das pessoas, o seu empoderamento, a distribuição justa de recursos, a participação nas

bem” (“eu zein”), da vida boa. Mas no seu grande livro de antropologia filosófica de 1990, o filósofo francês Paul Ricoeur (...) acrescentou à definição da ética como “procura da vida boa” os dois passos seguintes: procura da vida boa, “com e para o outro, em instituições justas” (RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 199 - 236). Esta definição constitui um programa de reflexão sobre o sentido das relações da pessoa com as outras pessoas, e sobre as instituições, qualificadas como devendo ser eticamente marcadas pelo selo da justiça (...) (RENAUD, Michel, *Ciclo de Conferências “ÁGORA - Ciência e Sociedade” - Ética, Bioética e Investigação*, p. 2.).

decisões, a protecção dos direitos humanos e dos seres vulneráveis, incluindo os não humanos, constituem princípios da sua proposta de uma ética *cordis*.

A possibilidade para a paz universal implica o encontro e a relação de todos estes “aliados” que agem como valores edificantes, de construção da própria humanidade: o reconhecimento das emoções como parte integrante do raciocínio ético, a união da emoção e da razão (do ponto de vista biológico e moral), a compreensão da operacionalidade da inteligência reflexiva humana, a linguagem, o diálogo, a virtude, a bondade e a formação de um ethos democrático.

É manifesto que a criação do lugar e do tempo, próprios para a globalização da paz (e da bioética) é facilitada pelas ferreamentas da cultura exterior simbólica: as globalizações da informação, da transmissão, da comunicação e da comunhão entre os homens. Todavia, nunca se ergueu uma teoria da paz entre pessoas reais, inseridas na natureza. Aliás, o homem foi considerado como contrário à natureza e desvinculado do corpo²⁰ (Serrão, 2010).

Se as pessoas concretas foram afastadas da natureza, olvidando as dimensões precisas que as caracterizam como e enquanto “pessoas concretas que nascem, crescem, reproduzem-se e morrem” (Serrão, 2010, p.61), o movimento que se alinha para o séc. XXI: “é o da reintegração do homem no mundo natural e do cruzamento dos saberes científicos sobre o fenómeno da vida

²⁰ “Na leitura que Damásio faz dos textos de Descartes, haveria um erro conceptual que a neurobiologia moderna vai corrigir. Esse erro era o da separação entre emocionalidade e racionalidade como duas categorias da pessoa humana. Esta leitura dualística apoiava-se na frase *cogito ergo sum*, celebrada como afirmação do primado da “razão” e, na referência epistemológica à *res extensa* e à *res cogitans*, como duas realidades diferentes (...) Descartes, com a primeira frase está a dizer-nos que, porque se pensa a si próprio, como uma consciência de si (autoconsciência), ele, Descartes, descobre que é um Eu, descobre que existe nele; e pode, depois, referir toda a cognição a esse Eu nuclear. Eu existo (...) não há aqui nenhum dualismo. Não o “erro”, como lhe chamou Damásio, porque este erro não existiu nunca no pensamento cartesiano que não separa a inteligência emocional da inteligência racional” (SERRÃO, Daniel, Procurar a Sabedoria | Partilhar o Conhecimento, Cofanor + Formação, 2010, p. 34).

(...) com os saberes abstractos, as ideias, gerados pela inteligência reflexiva exercida sobre os conteúdos cognitivos, todos apresentados pelos sentidos à autoconsciência das pessoas” (Serrão, 2010, p. 61).

A possibilidade de criação de uma bioética global para a paz²¹, que não se estabeleça como mera ilusão, implica afirmar o comportamento altruísta, “o ser bom para os outros, o amar os outros” como o centro da estratégia de sobrevivência corpórea objectiva, impondo-se a necessária recuperação de um movimento franciscano ou neo-franciscano (Serrão, 2010, p. 62). No essencial, destaca-se a capacidade de abertura ao outro, envolvendo o respeito pelos humanos, não humanos, pela natureza e por todos os seus elementos²².

O Cântico das Criaturas (1224) de Francisco de Assis, alicerça de modo paradigmático, a admirável unidade do

²¹ “A (bio)ética diz-se hoje, e cada vez mais, “global”. O termo é ainda recente no seu uso recorrente, datando dos finais do século passado, mas tem vindo a ganhar uma expressão crescente e muito significativa, tanto exprimindo a concretização de uma nova realidade como a formulação de um ideal a atingir (...). O sentido da expressão “(bio)ética global” não é, todavia, inequívoco. Aliás, a expressão que primeiramente se terá vulgarizado foi a de “ética global” devido, em parte, ao sucesso da obra de Hans Kung *Projecto para Uma Ética Mundial (Projekt Weltethos)*, de 1990. A tese fundamental desta obra é a de que urge elaborar uma “ética global” para que se possa assegurar a sobrevivência do homem no terceiro milénio. Esta “ética global” apresentar-se-ia como um mesmo ethos, como um conjunto de princípios, valores, crenças, ideias e utopias partilhados por toda a Humanidade ou à volta dos quais fosse possível estabelecer um consenso vinculador e vinculativo (...)” (PATRÃO NEVES, Maria do Céu | OSSWALD, Walter, *Bioética Simples, Verbo*, 2014, pp. 303-304).

²² “(...) A postura antropocêntrica, como atenção centrada no homem no âmbito do relacionamento deste com a natureza, teria a sua origem nos textos do Antigo Testamento, no anúncio do domínio sobre a natureza a que o homem estaria destinado (*Genesis*, 1: 26-29), sendo depois prolongado pelo cristianismo, através do primado atribuído às relações de índole pessoal e à concepção da Terra como mero local de passagem, de “peregrinação”. Na verdade, é possível encontrar fortes testemunhos no cristianismo da prossecução de uma perspectiva naturalista, entre os quais se destacaria como paradigmático o de Francisco de Assis (1181-1226). Ele opta por uma vida em contacto directo e numa perfeita harmonia com a natureza, numa relação fraterna decorrente da afirmação de que todos os seres e elementos da natureza são obra da criação divina” (PATRÃO NEVES, Maria do Céu & OSSWALD, Walter, *Bioética Simples*, segunda edição revista e actualizada, Verbo, p. 240).

humano, da natureza, do cósmico e do divino. Ar, água, terra e fogo, constituem-se como elementos da criação, auxiliando-nos na aproximação a Deus. Através das suas estrofes, reforça-se a ideia de um Francisco de Assis fraterno, consciente da sua pertença cósmica, elegendo os diferentes elementos da natureza como irmãos e irmãs. O poema, na sua unidade estrutural, enaltece a singularidade das criaturas na coesão da criação.

Essa coesão de particularidades, quando reconhecida e louvada, comunica ao homem a fraternidade cósmica da qual somos fragmento. A fraternidade cosmológica encetada por Francisco “respira com os pulmões do universo”²³. Através do seu elogio, Assis liberta a língua muda da natureza.²⁴

Tendo como ponto de partida a experiência da fé, compõe uma linguagem interior, recriando não a denominação das criaturas, mas o idioma da mediação das criaturas, elevadas a partir da sua linguagem própria enquanto sistemas vivos. As criaturas formam “palavras” de um canto de júbilo e esplendor, começo da libertação em relação à falha humana e à morte. A sua experiência de fraternidade, coloca-o numa relação de respeito, de gratidão (tem consciência que a sua sobrevivência está associada ao desaparecimento de muitas criaturas), de reconhecimento e de cortesia, colocando cada ser, com a sua individualidade, no lugar singular do cosmos que lhe é próprio.²⁵ Hábil na comunicação, identifica com uma linguagem precisa, a liberdade de todos os seres, enaltecendo-os. Exercita a compaixão

²³ “A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

²⁴ MOLTSMANN, J., Deus na Criação p. 112, citado em “A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, p. 301, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

²⁵ MERINO, José António, Humanismo Franciscano e Ecologia. In.: CF 3(1991), p.18, citado em “A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, p.305, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

com os necessitados, mas também com os animais, incapazes de fala e de razão humana, convivendo com eles ²⁶. Francisco admira a “humanização das criaturas”, contempladas não como coisas, mas como companheiras de reciprocidade. Esse olhar terno, permite uma vivência colocada no sentido do próprio universo, ou seja, uma existência fundada na aliança amorosa entre criaturas. Na presença dessa aliança ancestral, faz-se urgente olhar o futuro com o necessário equilíbrio dinâmico das criaturas entre si, apelando não a uma eficiência, mas a um compromisso para a sustentabilidade da teia de relações marcadas pelo que cada um é na sua “natureza” ²⁷. A recuperação da dignidade da vida de todos os seres, condição para a nossa existência e do planeta Terra, juntamente com a celebração do enigma do cosmos, perpassa na experiência de Francisco de Assis, retomada por David Abram e por Daniel Serrão.

3. A POSSIBILIDADE DE FIXAÇÃO GENÉTICA DO SUPORTE BIOLÓGICO PARA O COMPORTAMENTO ALTRUÍSTA

3.1 O GENE ALTRUÍSTA

Muitos biólogos e filósofos de pendor naturalista propõem que o altruísmo e o senso moral dispõem de uma origem genética, ou seja, evoluíram através da seleção natural, ocasionando vantagens adaptativas ao longo da evolução da espécie humana. São várias as estratégias teóricas que procuram clarificar os comportamentos altruístas nos animais, nomeadamente a

²⁶ MERINO, José António, Humanismo Franciscano e Ecologia, pp 16-17, citado em “A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, p.306, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

²⁷ “A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

selecção de grupo, a selecção de parentesco e o altruísmo recíproco, replicando esses modelos no ser humano. Não é intuito do trabalho proposto, aprofundar cada uma destas teorias, mas tão-só oferecer a sua autoria e uma visão com rasgos caracterizadores gerais.

O tema em causa, obriga a referenciar Charles Darwin e as suas obras. Em a “*Origem das Espécies*”, desenvolve os mecanismos da “descendência com modificação” e a “selecção natural” para demonstrar os processos através dos quais as espécies se transformam; a selecção natural afigura-se como a sobrevivência dos seres num ambiente em constante mutação, constituindo a base explicativa para a construção dos seres vivos e, em particular, do homem e da sua mente. A respeito da mente humana, desenvolve-a nas obras “*A Descendência do Homem*” e “*A Expressão das Emoções em Homens e Animais*”. Darwin considerava o senso moral (vertido na cooperação) o atributo mais relevante e diferenciador do homem em relação às outras espécies. Na medida em que tal característica resultava da selecção natural, importava compreender a sua evolução num mundo marcado pela luta individual pela sobrevivência. No estudo condensado em “*A Descendência do Homem*”, utiliza a ideia de selecção de grupo para esclarecer a evolução do altruísmo: os comportamentos altruístas evoluíram porque diligenciavam pelo bem da espécie (a selecção natural poderia ter beneficiado tribos compostas por um número maior de altruístas em prejuízo de outras cujo número de indivíduos egoístas fosse superior).

No final do século XIX, a evolução surge ligada ao progresso, na proposta de Herbert Spencer. O “bom” corresponde ao evoluído, nascendo o darwinismo social que perdeu relevância nas décadas seguintes. Nas décadas de 30 e 40 do século XX, a teoria evolucionista de Darwin conhece uma nova tendência designada “*Nova Síntese*” ou “*Neodarwinismo*”, resultante das descobertas sobre hereditariedade, levadas a cabo por Gregor Mendel.

Com a descoberta da estrutura helicoidal do DNA em 1953 (por Francis Crick, James Watson e Maurice Wilkins), o darwinismo surge como instrumento importante de suporte a outras áreas do saber. Em 1975, Edward O. Wilson publica “Sociobiologia: a nova síntese”, gerando controvérsia entre os defensores e os adversários da sociobiologia.

Em sentido parcialmente discordante ao de Darwin, William Donald e George Williams (décadas de 1960 e 1970) defendiam a evolução do altruísmo por selecção natural, mas sem recurso à selecção de grupo. Ambos partilham a ideia que a selecção natural actua ao nível dos genes. A teoria que estudava a evolução sob a perspectiva do gene, foi designada como a “perspectiva do olho do gene” e a expressão “gene egoísta”, difundida por Richard Dawkins.

Acerca da possibilidade de o altruísmo dito biológico ter evoluído através da selecção natural, destacam-se as teorias de William D. Hamilton e de Robert Trivers (1971). Hamilton, baseado nos princípios do gene egoísta, sugere a evolução do altruísmo por selecção natural, não para ganho do grupo, mas para benefício individual, ou seja, para o bem dos genes. Designou-se esta teoria como selecção inclusiva ou de parentesco.

Robert Trivers apresenta o altruísmo recíproco, que vai além dos limites dos vínculos do parentesco, transpondo a cooperação entre parentes. O autor aceita que não existem provas acerca do grau de altruísmo que foi praticado ao longo da evolução humana ou, evidências de que o altruísmo aplicado hoje tenha uma base genética. Porém, considera que o exercício quotidiano e globalizado do altruísmo recíproco entre seres humanos, permite considerar que tenha sido elemento essencial no desenvolvimento recente da espécie e que, a grandeza emocional dependente do comportamento altruísta, revela um fundo genético. Trivers refere-se a um sistema psicológico implícito no altruísmo recíproco humano para demonstrar a existência de uma recompensa emocional no auxílio aos outros (fora do círculo de

parentesco) e que, favorece as parcerias desinteressadas. Neste sentido, é evidente para Trivers a necessidade de um estudo multidisciplinar, que abarque o trabalho de biólogos, psicólogos, sociólogos e antropólogos.

Reflectindo entre comportamento estritamente definido pelos genes ou maior plasticidade na configuração dos perfis de comportamento, Stephen Jay Gould (1999) expõe que a selecção natural age a vários níveis (embora centre a sua tese a favor da selecção que converge para o sujeito ou para o gene, não considerando que a selecção de grupo exprima parte influente desse mecanismo) o que, tecnicamente, se denomina por selecção multinível.

Para o paleontólogo e biólogo evolucionista, a constituição genética demarca apenas as potencialidades humanas, indicando que o homem é potencialmente altruísta e potencialmente egoísta. Entretanto, Gould (1999) aceita como adaptativas, as práticas sociais humanas, transmitindo que quando uma adaptação não estabelece uma particularidade anatómica ou fisiológica, ou seja, genética, mas antes um modelo de comportamento, sempre haverá a possibilidade de ser esclarecido através do aprendizado. A cultura, surge como esboço adaptativo. O nosso cérebro, constitui o traço distintivo do homem, manifestando-se na cultura organizada a partir da inteligência e do poder que atribuiu ao homem para manipular o mundo (Gould, 1999). Neste contexto, o altruísmo recíproco nasce como condição ou base funcional das sociedades, podendo ser incutido pela cultura e, não apenas, surgir como resultado de um programa projectado pelos genes. A prática do altruísmo recíproco deveria ser estimulada como requisito essencial para a existência das sociedades.

Já Michael Ruse (2000) afirma que através da selecção natural e de leis epigenéticas, adoptamos comportamentos que são altruístas num sentido biológico. Para o filósofo (1983), o altruísmo humano autêntico (condição essencial para o

comportamento social) progrediu da cooperação. No entanto, os seres humanos aperfeiçoaram, pela selecção natural, a inclinação para avaliarem certas acções como boas ou como condenáveis. Em qualquer cultura, os seres humanos transportam no interior da sua biologia, os conceitos de certo e de errado. Na sua opinião, as exigências éticas não passam de quimeras concebidas pela selecção natural para nos tornar cooperadores (Ruse, 2012).²⁸

Se para a generalidade dos biólogos e filósofos naturalistas, o altruísmo evoluiu através da selecção natural, significando a sua origem genética (facilitou vantagens adaptativas) e se, a evolução explica o desenvolvimento do altruísmo, poderá essa “evolução natural” aprofundar o caminho orientador para as acções humanas? Para a moral e para a ética?

Os adversários do determinismo biológico e do darwinismo social destacam as regras morais de conduta e a cultura humana para contrapor essa ideia. A moralidade, embora deva ser consonante com as predisposições biológicas, é susceptível de ser definida independentemente dessas predisposições.

Na verdade, para estes, a resposta situa-se no carácter exclusivo da espécie humana, possibilitado pela linguagem, pelo intelecto e pela cultura, sendo que esta temática permanecerá um debate incessantemente em aberto. Singer (2011) no seu estudo “The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress” alega que o altruísmo surgiu num primeiro momento como um impulso genético orientado para a defesa dos familiares e dos membros da comunidade. Porém, desenvolveu-se numa ética

²⁸ Transcreve-se parte de entrevista a Ruse: “Obviamente, penso que a teoria darwiniana da evolução é uma das grandes conquistas da humanidade. Parece-me que, se de fato somos feitos à imagem de Deus, então Santo Agostinho tinha razão e a principal marca desse fato é que temos inteligência e capacidade para entender o mundo maravilhoso em que vivemos. Se eu fosse cristão, compreenderia a teoria darwiniana da evolução como uma das ideias grandiosas de todos os tempos que refletem a criação gloriosa de Deus em toda a sua plenitude e seu mistério”. “A evolução pode explicar porque somos éticos”, entrevista a Michael Ruse, Edição 398| 13 de agosto 2012. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br>

conscientemente escolhida com um círculo de cuidado moral em desenvolvimento. Baseando-se na filosofia e na psicologia evolutiva, manifesta que a ética humana não pode ser esclarecida apenas pela biologia. Pelo contrário, é capacidade de raciocínio que torna possível o desenvolvimento moral.

Daniel Serrão (2010), reconhece a possibilidade de fixação genética do suporte biológico para o comportamento altruísta, como estratégia de sobrevivência. Através desta asserção, valida-se a existência de “circuitos neuronais, pré-formados, capazes de interpretar as mensagens éticas que emanam da natureza e dos outros seres vivos, tanto os presentes como os históricos, e de oferecer, à opção livre das pessoas, comportamentos altruístas como estratégias de sobrevivência” (Serrão, 2010, p.62). Os comportamentos de agressão e de violência, cumprem singularidades biológicas e são geneticamente firmados como estratégias de sobrevivência, dependendo dos níveis de adrenalina, de angiotensina, dos mediadores de contração muscular, entre outros (Serrão, 2010); “no futuro, outras características biológicas dependentes de programas neurobiológicos, geneticamente fixados prepararão o corpo do homem para a geração dos comportamentos altruístas” (Serrão, 2010, p.62).

São mencionados como exemplos de experiências da geração de comportamentos altruístas por acção epigenética, exercida sobre o corpo actual e seus programas geneticamente fixados, “a meditação transcendental, o yoga, a trapa, as monjas de clausura, tal como o movimento franciscano de reintegração do corpo do homem no corpo universal da natureza viva e da natureza cósmica” (Serrão, 2010, p. 62).

Um dos eixos da discussão, a imersão do corpo na natureza, assume importância vital, desde logo, pela sua influência na fixação genética da bondade, através das mudanças epigenéticas.

3.2 EPIGENÉTICA

Com Richard Dawkins e a publicação do *Gene Egoísta* em 1976, decreta-se que o ADN assume o comando em tudo o que somos, agindo em função dos nossos próprios interesses evolutivos²⁹ (Turner, 2017). Todavia, as conclusões envoltas neste decretamento genético, não são, nem podem ser simplistas. Aliás, o entusiasmo que aclama os avanços científicos na edição de genes reflecte um desejo subliminar de evasão ao determinismo incompaciente do ADN. A bioquímica revela como o ambiente influi na função do genoma, agindo sobre nucleossomas e as suas histonas componentes. Concretamente e, numa linguagem técnica, questiona-se até que ponto as mudanças inferidas pelo ambiente podem permanecer através da mitose e da linha germinal. O nucleossoma e as modificações a que está sujeito, consagram um quadro conceptual no qual pode existir um código epigenético herético e sensível ao ambiente. Se esta construção puder ser provada, então é possível escapar ao domínio do ADN e, aceder ao verdadeiro potencial da epigenética (Turner, 2017).

Os últimos 50 anos podem ser considerados como a "Era do ADN". A descoberta final do código genético foi seguida por desenvolvimentos técnicos, com o primeiro projeto de sequência do genoma humano em 2000. A informação da sequência em si, transporta um enorme valor médico e recentemente os desenvolvimentos nas tecnologias de edição de genes, tornaram possível a reparação selectiva de genes defeituosos, tanto em células adultas como em embriões.

A “perceção do poder de subsumir o ADN revela o fascínio generalizado com a edição de genes e os “bebés designers”, propagando a ideia que, para além da possibilidade na correcção de mutações nocivas raras, alguns acertos genéticos produzirão

²⁹ Bryan Turner é professor emérito de Genética Experimental no Instituto de Cancro e Ciências Genómicas da Universidade de Birmingham. O seu grupo de investigação foi pioneiro na preparação e uso experimental de anticorpos específicos para histonas acetiladas e um dos primeiros a propor um papel de codificação para modificações de histona.

campeões olímpicos ou vencedores do Prémio Nobel” (Turner, 2017, p. 4).

O ADN traduz-se num “mecanismo *de memória por excelência*” (Turner, 2017, p.4). A sua composição química e a sua estrutura helicoidal dupla permitem-lhe ser fielmente reproduzido e transmitido de uma geração para a outra. Mutações de ADN cujos efeitos fenotípicos são actuados pela selecção natural suportam o modelo actual de evolução, designado “síntese moderna”. No entanto, embora possamos engrandecer a eficiência com que o ADN executa o seu trabalho, como repositório e transmissor de informação genética, importa lembrar que não pode realizar nada por si só.

A estrutura do ADN inviabiliza a dobragem intrincada que concede propriedades vinculativas e catalíticas no RNA. O ADN nem sequer pode catalisar a sua própria replicação ou reparação. Crucialmente, a expressão selectiva dos genes, o processo que limita os fenótipos de distintos tipos de células, obedece a um exército de proteínas e RNAs.

Com efeito, grande parte do que hoje é considerado epigenética compreende processos através dos quais a informação genética codificada no ADN é transformada em fenótipos celulares e organismos; e do ponto de vista do organismo, é o fenótipo que releva. Estes processos epigenéticos são afectados por uma diversidade de factores ambientais, incluindo a dieta, a medicação e o estilo de vida, que podemos controlar. A epigenética oferece o rumo de fuga que procurávamos? (Turner, 2017).

O vínculo primário e básico entre a sequência de ADN e os mecanismos epigenéticos evoluiu ao longo de milhares de milhões de anos, suscitando uma questão: a distinção entre genética e epigenética apresenta valor científico? Os dois campos de estudo estão enleados? Para fazer face a estas questões importa analisar se os processos epigenéticos são adequados para gerar mudanças fenotípicas a longo prazo, *por direito próprio*, ou seja, poderão agir independentemente do ADN, ou até manipular o

ADN para explorar as suas capacidades como agente da heritabilidade? (Turner, 2017) Ao estudar a estrutura e as funções da unidade fundamental da embalagem de ADN em células eucarióticas (a partícula do núcleo nucleossoma) Turner (2017) descreve como o nucleossoma e os seus processos bioquímicos associados, poderão fornecer um quadro conceptual através do qual podem ser reconhecidos e analisados processos epigenéticos independentes, respondendo afirmativamente às questões colocadas. É no âmbito da epigenética, que se faz possível concluir que os genes não determinam a nossa vida.

Bruce Lipton na obra “A Biologia da Crença” (2007), explicita de que modo as células nos ensinam acerca dos mecanismos da vida, mas também a viver de forma pacífica e completa. O biólogo, distanciando-se de um antropomorfismo, ou citopomorfismo, considera o ser humano “uma grande comunidade cooperativa de aproximadamente 50 trilhões de células e que a maioria delas vive como amebas, ou seja, organismos que desenvolvem estratégia cooperativista para a sobrevivência de todos (...). Assim como uma nação reflecte as características de seus cidadãos, a nossa condição humana reflecte a natureza da nossa comunidade celular” (Lipton, 2007, pp. 13-14). De um lado, assinala “o neodarwinismo, que dispõe a vida como uma eterna batalha entre robôs bioquímicos (Lipton, 2007, p.15); do outro lado, destaca a “nova biologia”, defensora da “jornada de cooperação entre indivíduos de vontade própria que podem programar-se para criar uma existência cheia de felicidade” (Lipton, 2007, p.15). Ao terminar com a polémica acerca do que é natural no indivíduo ou o que herdou dos seus pais, compreende-se que a mente consciente está além da programação genética (Lipton, 2007).

No segmento “sobrevivência daqueles que sabem amar” (Lipton, 2007, p.132) esclarece que os seres humanos não nascem com instintos inatos de competição ou com genes que os tornam violentos. Recorrendo ao exemplo dos chimpanzés,

geneticamente mais próximos do ser humano, demonstra que a violência não constitui parte essencial da biologia. Os bonobos, uma espécie de chimpanzé, estabeleceram comunidades pacíficas com machos co-dominantes onde as fêmeas lideram. Diferentemente dos outros chimpanzés, as comunidades dos bonobos detêm um código de ética de não violência. Investigações realizadas pelos biólogos da Universidade de Stanford, Robert M. Sapolsky e Lisa J. Share, evidenciam que mesmo os babuínos selvagens, considerados uma das raças mais violentas do planeta, não exibem propensão genética à violência (Sapolsky & Share, como citados em Lipton, 2007, p.132). Num grupo estudado, os machos agressivos morreram ao comer carne contaminada de uma lata de lixo, usada pelos turistas, obrigando a uma recriação da estrutura social. Nesta reorganização social, as fêmeas auxiliaram os machos restantes, os menos agressivos, na aceitação de um comportamento mais cooperativo, o que levou a comunidade a uma vida mais pacífica (Lipton, 2007, p.132).

Lipton (2007) conclui que os pensamentos positivos causam um efeito profundo sobre nosso comportamento e sobre os nossos genes, mas (e de modo curioso) somente se estiverem em simetria com a nossa programação subconsciente e, o mesmo vale para os pensamentos negativos. A repercussão da sua descoberta, permite compreender como as crenças positivas e negativas impactam com a vida, refletindo na necessária mudança desses padrões, concretizando mais saúde e felicidade. Não são os genes que controlam o corpo, mas as mensagens que emanam dos pensamentos que dominam o comportamento das células. Para Lipton (2007) a mente não se centraliza apenas na cabeça, mas surge distribuída em moléculas sinalizadoras presentes no corpo. Além disso, as emoções que podem ter a sua origem nas respostas do corpo ao ambiente, também se constroem através da autoconsciência gerando “moléculas de emoção” que agem sobre todo o sistema, significando que o uso adequado da consciência detém a potencialidade de um corpo doente se tornar

mais saudável e mais feliz. A ideia revolucionária que propõe, traduz-se no uso da inteligência das células com o propósito de elevar a humanidade na cadeia evolucionária, além da sobrevivência (Lipton, 2007, p. 134).

4. “O FASCÍNIO DO SENSÍVEL”

4.1 DAVID ABRAM, APÓSTOLO DO NOVO MOVIMENTO NEO-FRANCISCANO

Na apresentação que Daniel Serrão admiravelmente criou, destaca a obra do pensador, filósofo e ecologista David Abram³⁰ que, na década de 90, publicou “The Spell of the Sensuous – Perception and Language In a More-Than-Human World³¹”. Começo com uma transcrição traduzida do prefácio do livro de Abram:

“Os homens estão sintonizados para o relacionamento. Os olhos, a pele, a língua, os ouvidos, o nariz – tudo são portas pelas quais o nosso corpo recebe a alimentação do Não-Eu, daquilo que me é exterior. Esta paisagem de vozes indistintas,

³⁰ David Abram influenciou profundamente o “movimento ambiental” na América do Norte e no exterior. Licenciado em Filosofia, aprofunda e partilha as suas vivências e aprendizados com os indígenas, os xamãs e os curandeiros na Indonésia, no Nepal e nas Américas. De modo paralelo e curioso, Jorge Carvajal, médico cirurgião colombiano, pioneiro da medicina bioenergética, com uma experiência idêntica à de David Abram através do convívio com indígenas na floresta da Colômbia, enfatiza a natureza, a integração e o intercâmbio da energia fundamental da consciência com o natural e, deste modo, o despertar do “médico interior” presente em cada um de nós (CARVAJAL, Jorge, Pelos caminhos da Bioenergética. Uma arte de curar, Sinais de Fogo, 1995).

³¹ “Sensuous” são os sentidos mas “Spell” é um vocábulo polissêmico que, no contexto desta obra, eu me atrevo a traduzir por fascínio ou fascinação, não propriamente dos sentidos mas do sensível. O subtítulo é: A percepção e linguagem num mundo mais do que humano. Este livro sobre a fascinação do sensível, na minha tradução, é, ao mesmo tempo, poético e rigoroso, místico e científico. Não é fácil de resumir mas eu quero terminar a minha participação com a mensagem que ele contém porque penso que esta mensagem será o grande desafio do séc. XXI para o caminho, já então geneticamente facilitado, penso eu, para a paz entre os homens” (SERRÃO, Daniel, Procurar a Sabedoria, Partilhar o conhecimento, Cofanor + Formação, 2010, p.63)

estes corpos com penas, com chifres, as torrentes dos rios, estas formas de respiração – são a nossa família, os seres com os quais nós estamos comprometidos e com os quais lutamos, sofremos e celebramos. Durante a maior parte da existência da nossa espécie os homens negociaram relacionamentos com cada aspecto das envolvências sensíveis, trocando possibilidades com cada forma móvel, com cada superfície texturada ou entidade movente sobre a qual recaiu a nossa atenção. Todos puderam falar, articulando no gesto e no som, assobiando ou suspirando, uma teia móvel de sentidos que sentimos na nossa pele, inalamos pelas nossas narinas ou focamos com os nossos ouvidos e aos quais respondemos – ou com sons ou através de movimentos ou com pequenas mudanças de humor. A cor do céu ou o movimento das ondas – qualquer aspecto do sensível terreno pode atrair-nos para uma relação que é sentida com curiosidade e temperada com perigo.

Cada som foi uma voz, cada dificuldade ou engano foi um encontro – com o trovão, com o carvalho, com a libélula. E de todos estes relacionamentos foram alimentadas as nossas sensibilidades colectivas. Hoje nós participamos quase exclusivamente com outros seres humanos e com as nossas próprias tecnologias, as tecnologias que nós fizemos. É uma situação precária tendo em conta a nossa velha reciprocidade com as muitas vozes da paisagem natural. Nós ainda necessitamos daquilo que é alheio a nós tanto como das nossas próprias criações. A premissa simples deste livro é a de que nós somos humanos em contacto, em convivialidade, com o que é não-humano. E esta premissa implica que vamos renunciar a todas as tecnologias? De forma nenhuma. Mas implica que devemos renovar o nosso conhecimento do mundo sensível no qual as nossas técnicas e tecnologias estão, todas elas, enraizadas. Sem a respiração oxigenante das florestas, sem a força da gravidade e a mágica desordem do fluxo dos rios, nós não conseguimos distanciar-nos das nossas tecnologias, não temos forma de avaliar as nossas limitações, nem de evitar ficarmos presos nelas. Nós precisamos de conhecer as texturas, os ritmos, os sabores do corpo do mundo e de distinguir facilmente estes gostos dos que são invenção nossa. A realidade sensível directa, em todo o seu mais-do-que-humano mistério, permanece como a única pedra de toque sólida para experienciar o mundo que está inundado com panoramas gerados electronicamente e com prazeres

engendrados em laboratórios de engenharia – só o contacto regular com uma terra e um céu tangíveis nos pode ensinar e orientar na navegação pelas múltiplas dimensões que hoje chamam por nós” (Abram, 1996, p.9).

“No princípio, um fenómeno sensível e o seu nome falado eram co-participantes, era como se o nome fosse uma espécie de emanção do fenómeno sensível. Com o pictograma há uma associação directa entre o sinal pintado e a expressão vocal, assim esquecendo ou afastando a coisa real pintada. A fala ou elocução humana é provocada por sinais já criados pelo próprio homem e não pelas coisas sinalizadas. Assim – e esta é a mudança radical – o vasto mundo, mais vasto do que o mundo da vida humana, não é mais parte da semiótica, não é mais parte necessária do sistema de comunicação (...). A passagem dos criptogramas, ou enigmas figurados, para as escritas fonéticas, marca a primeira fase da separação entre o homem e o mundo natural, completada pela representação escrita das ideias abstractas” (Serrão, 2010, p.65).

Abram procurou na história da filosofia e da linguagem ocidentais, a génese da alienação ao natural envolvente. Na verdade, é na filosofia grega pós-socrática que situa os primeiros rasgos deste rompimento, especialmente no distanciar filosófico do mundo sensorial através do acesso ao texto alfabético. A percepção sintética e comprometida que permite às pessoas nas culturas orais "ler" a sua paisagem transferiu-se em culturas alfabéticas para o mundo do texto, especificamente texto que não apresentava uma necessária conformidade entre os sons da língua que simbolizava. A cultura literária grega fundou as condições indispensáveis para o pensamento abstracto, desligado do mundo da experiência. A reivindicação da filosofia ocidental, tem sido a invenção de um reino abstracto e objectivo de mente pura, desconectada do corpo. Esta visão, transfigura o mundo físico num mero "palco" onde o pensamento racional e a acção ética ocorrem, esquecendo que o mundo físico configura um participante inevitável e essencial (Wayne, 2017). “Quando o homem inventou a linguagem, na transição da cultura episódica e mimética para a cultura mítico-oral, usou-a durante milénios para

propiciar, honrar e apaziguar os poderes da natureza envolvente. A natureza toda, não um retalho dela artificialmente criado e representado pela linguagem abstracta” (Serrão, 2010, p. 65).

Nas várias culturas que David Abram observa (e que, desafiaram interpretações académicas ocidentais), o mundo não-humano é pleno de vozes; comunica, e as pessoas ouvem. A todo o instante, acontece uma conversa maior, que vai além da conversa humana e é a imersão nesta forma de percepção que aproxima Abram de participar neste diálogo. Foi nesta relação íntima de compromisso que a linguagem humana progrediu pela primeira vez, significando para Abram que os fundamentos essenciais da inteligência humana, resultam da junção de planos sensoriais diferentes; a função da inteligência traduz-se em agregar dados sensoriais brutos em experiências inteligíveis e significativas. Os estudos de Abram das culturas orais destas comunidades, abrangem esta comunicação entre pessoas, mas também entre pessoas e animais não humanos, entre animais não humanos e a terra como um acontecimento saudável e habitual da vida. As suas línguas, as suas religiões e as suas histórias preservam a lembrança desta interacção contínua e, consagram molduras éticas para interacções humanas/não-humanas justas, pois é através do desvio da consciência de um reino puramente humano de preocupação para um mundo maior, mais amplo, que a vida humana é infundida e impregnada de sentido (Wayne, 2017).

O reconhecimento do comportamento altruísta como essência de estratégia de sobrevivência corporal objectiva, envolve a capacidade do sujeito em “participar da conversa maior, que vai além da conversa humana”, pois é mergulhando nesta forma de percepção que o ser humano se aproxima de um mundo melhor, ampliando a sua consciência para uma vida mais justa, humana e saudável. David Abram sugere uma reorientação, instruída não só pelas filosofias dos povos indígenas, mas também pelo retorno a uma filosofia académica voltada para o sensorial. Ao citar as histórias do Apache 'agodzaahi e o Tempo de Sonho

dos Australianos Aborígenes, assim como Husserl, Merleau-Ponty e Heidegger, desarma a noção abstracta e infrutífera de "espaço" e recupera a justificada centralidade do local para os métodos de pensamento e o seu significado (Wayne, 2017).

Só através da perspectiva das experiências sensoriais somos capazes de devolver a comunicação ao mundo, de usar a imaginação para o futuro e de conhecermos a nossa essência. É esta deslocação que nos torna sensíveis às fronteiras entre o eu e o mundo, entre a comunidade humana e o contexto ecológico. A mudança para o exterior, para a natureza, para o ambiente que nos rodeia, encaminha o mundo não-humano a uma reciprocidade substancial com o mundo humano; essa reciprocidade é que transfere estratégias de sentidos humanos, que vão além de uma linguagem alfabética cada vez mais autorreferencial para os significados (Wayne, 2017).

Daniel Serrão (2010) propondo esta ligação da consciência abstracta à natureza, lança como repto às gerações emergentes, a concretização de um novo sentido de pertença a uma só e mesma terra e em relação directa com o fascínio do sensível que dessa terra emana e nos penetra, à maneira do *neshamah*³² da narrativa hebraica sobre a criação do mundo e do homem:

“O mais importante e fascinante elemento sensível do mundo é o ar que todos os homens, em todo o mundo, recebem por igual quando nascem e no qual permanecem até à morte. E com o homem muitos animais e todas as plantas” (Serrão, 2010, pp. 65-66).

A respeito da importância do ar, elabora a seguinte reflexão:

“O homem moderno desinteressou-se do ar e esqueceu-se dele até ao dia em que a poluição brutal, em muitas partes do globo, o fez lembrar-se do fascínio sensível de respirar, de introduzir no seu corpo uma parte do mundo sensível, de usar a expiração para o grito modulado e depois a emissão – das palavras; que o fez sentir que o ar foi o veículo para a sua comunicação

³² “...e soprou nas suas narinas o fôlego de vida, e o homem se tornou uma alma vivente” (A Bíblia, Genesis, 2:7).

com os outros homens, foi a coisa natural à qual ele entregou as suas palavras para que chegassem aos ouvidos do outro e revelassem o sentido que com elas e nelas era transportado. E hoje, além da palavra, o homem entrega ao ar sinais que percorrem milhares de quilómetros e são, no remanso das nossas casas, sons, palavras e imagens; num rádio ou num televisor. O ar é o primeiro suporte da globalização. Todos os seres humanos o recebem, nele vivem e por ele vivem; todos os seres humanos estão embebidos no ar e pelo ar comunicam entre si. O primeiro passo neste movimento de retorno ao fascínio do sensível natural vai ser o da nova relação dos homens com o ar, singularmente facilitada porque o ar está fora do circuito económico e não tem dono nem preço” (Serrão, 2010, pp. 65-66).

De modo sincrónico, assumindo a influência dos elementos, Francisco de Assis louva o Vento (e o ar) nos seguintes termos: “Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão vento, e pelo ar e pelas nuvens e pelo sereno e por todo tempo, pelo qual às tuas criaturas dás sustento”³³ (Cântico 6).

As criaturas movem-se no espaço aéreo, no tempo: é o irmão vento e o tempo nas suas variações estivais e hibernais, sugerindo as estações do ano, nas quais se sucede a vida; todos são dignos de louvor, porque são um prolongamento do Senhor³⁴. Francisco constrói a ponte do transcendente à participação e inclusão, ao intercâmbio entre o ar e as criaturas. Vento, ar, nuvens, tempo, constituem fenómenos ligados à obra criadora de Deus, assumindo uma colaboração para a manutenção e transformação da vida com o Criador.

O irmão vento manifesta a presença activa de Deus, permitindo a constante permuta entre a natureza racional e irracional, cooperando e participando para o bem da vida do ser

³³ Francisco de Assis como citado em “A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, p. 316, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

³⁴ SOUSA, V.K.B., Humanismo Medieval. A poesia franciscana religiosa e laica, p. 405, como citado em “A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, p. 316, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

humano³⁵.

A celebração entre naturezas que acontece no tempo, exprime uma ideia de comunidade fraterna e de mobilidade; a historicidade do tempo, realizada pelo engenho do universo, pela prática humana e pela sua liberdade, ocorre sob o sonho do Reino (a utopia do Império?). O tempo apressa-se como o vento, ambos simbolizando o horizonte de compromisso de grandeza futura para o homem. Em razão desta dinâmica, Francisco possui a presença amorosa da divina alegria e liberdade, o senhor do tempo e da utopia soprando onde deseja³⁶.

Francisco³⁷ festeja com o irmão vento, a sua natureza e substância fraterna. Na verdade, esta natureza fraterna é aérea, dinâmica e um manifesto do sagrado, revelação alegórica e representativa daquilo que a própria alma encerra de mais forte e mais sublime no fundo mais marcado das suas energias e que sempre se oferece a ele: o próprio Sopro do Criador. Numa última nota, Assis antevê que a intermediação do irmão vento só pode ser alcançada na sua dimensão de cooperante para o sustento das criaturas de Deus, combinando os fenómenos físicos em harmonia com a irmã água³⁸.

Actualmente, a água constitui um problema essencial da ecoética, com a questão premente da sustentabilidade dos recursos hídricos.

³⁵ “A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, p. 316, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

³⁶ BOFF, L., Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 189, como citado em: “A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, p. 317, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

³⁷ LECLERC, E., O Cântico das Criaturas ou os símbolos da união, p. 82, como citado em “A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, p. 318, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

³⁸ “A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, p. 318, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

4.2 CRISE AMBIENTAL E BIOÉTICA ALARGADA

Na obra de David Abram suscita-se uma questão elementar: como consentimos na destruição incessante de florestas, rios, vales, espécies e ecossistemas?

No debate acerca do pensamento utópico e da crise ambiental, Viriato Soromenho-Marques (2005) afirma que é pela tomada de consciência do que se define por crise ecológica ou ambiental e social global, que acedemos à compreensão do “estatuto complexo e contraditório dos discursos e projectos utópicos na construção da identidade moderna” (Soromenho-Marques, 2005, p. 147).

O surgimento da crise ambiental possibilitou o entendimento das dimensões “humanas, demasiado humanas” (Soromenho-Marques, 2005, p. 147) manifestas nas construções utópicas e a sua próxima convivência com os valores que influem a continuação e o agravamento da deterioração ambiental.

“A chamada de atenção contida na crítica ambiental aponta para o facto, de que, tendo em conta as forças e as tendências actuais, a simples sobrevivência num patamar de dignidade suficiente da humanidade, nos próximos cem a duzentos anos, está longe de ser um dado adquirido, constituindo, antes, uma façanha para a qual ainda não reunimos as forças suficientes, e que, por isso mesmo, é uma questão que se encontra muito longe de estar resolvida. O discurso ecológico recupera uma ligação fundamental ao século das Luzes, isto é, a importância fundamental concedida à experiência sensível, à matéria das coisas e do concreto. A crise ecológica implica um pensamento que não tenha medo de sujar as mãos no barro do quotidiano, um pensamento capaz de retirar da simples perspectiva da continuação indefinida da vida e da história, o alento suficiente para a luta de Titãs que nos separa da difícil vitória sobre os inimigos mortais da civilização. Os mesmos que sonhámos nas nossas utopias, e que agora ameaçam devorar o nosso futuro” (Soromenho-Marques, 2005, pp.156-157).

A criação de extraordinários meios tecnológicos, o

domínio e a domesticação da natureza biofísica, que compõem o tópico do poderio humano e configuram as grandes utopias clássicas (ou irresponsabilidades utópicas) retrocedem, hoje, em direcção à própria condição humana.

Em relação à condição humana, o professor Soromenho-Marques escreve:

“O que registamos actualmente não é tanto um esquecimento, mas uma impossibilidade de a pensar. Faltam as categorias, os quadros narrativos gerais onde elas se integravam, logo dissolve-se o objecto que só elas permitiriam identificar. A filosofia ao longo do século XX perdeu a sua capacidade matricial (que é também a sua mais-valia) de pensar o todo” (Soromenho-Marques, 2005, pp. 171-172).

Contudo, perante a diversidade de modelos antropológicos que designa “tipos de condição humana disponíveis”, destaca a figura do “ser humano modular”, na expressão de Ernest Gellner³⁹, para designar o ser humano moderno das sociedades tecnológicas e liberais (Soromenho-Marques, 2005). Este, surge como o indivíduo que executa numerosos papéis, sem necessitar de uma visão do mundo de índole unificadora.

A era em que habitámos, é marcada pelo paradigma do ser humano em aberto, transpondo-se para a essência da humanidade a sua natureza de indeterminação, novidade e incompletude: “O ser humano é a criatura que simultaneamente é criadora de si própria” (Soromenho-Marques, 2005, p. 173). A nossa auto-construção identitária, traduzida no humanismo e no cumprimento de uma predestinação humana, seguiu uma caminhada cultural intrincada, perdendo a orientação. Soromenho-Marques (2005) assinala os sinais da perda desse rumo. Destaca a crise na certeza no papel dos valores éticos e solidários como elemento de autonomização da humanidade: o testemunho oposto da fome e das vastas espécies de segregação persistentes, transportam à

³⁹ GELLNER, Ernest, *Condições da Liberdade. A Sociedade Civil e os seus Rivais*, tradução de Maria Carvalho, Lisboa, Gradiva, 1995, pp. 119-125, como citado em SOROMENHO-MARQUES, 2005, pp. 172.

perturbante confirmação de que nunca houve, simultaneamente, tanta riqueza, nem tanto padecimento sobre a Terra; a descrença quanto à firmeza no valor da tradição iluminista, designadamente no que respeita à razão como condição de transparência na orientação da história humana e na extensão da esfera moderada pela própria determinação racional; a ausência dos instrumentos de controlo democrático sobre a indagação edificante do futuro: o domínio da economia de um mercado “poroso e omnipresente” sobreposto à política e, que nenhum mecanismo de vontade surge como eficiente para delimitar ou regular; a desilusão no impacto da globalização como processo de desenraizamento e injustiça, em vez da união e da partilha; a ocorrência de um marcado sentimento de culpa (mesmo que frágil e formulado de modo indefinido) em relação às gerações futuras e em relação às outras criaturas que a violência do nosso presente ameaça. É neste âmbito ampliado, que se manifesta a necessária procura por um futuro de desenvolvimento sustentável (Soromenho-Marques, 2005).

Durante dezenas de milénios, a cultura, no seio da biosfera, constituiu um subsistema delicado e ameaçado, encerrado numa desigualdade de poder face às forças de uma natureza pungente. Com o sucesso selectivo da espécie humana e a ameaça de transformação da biosfera num subsistema da cultura, alterando-se profundamente a relação entre a cultura humana e o mundo natural acede-se, mais facilmente, à compreensão da essência da crise ambiental. Actualmente, o dilema capital manifesta-se na exorbitância do nosso poder e na ausência de um princípio interno ou externo capaz de reter o imensurável poder aglomerado pela cultura humana (Soromenho-Marques, 2005). Com efeito, a cultura humana traduzida num empreendimento de apropriação de índole invasiva do mundo, afirma-se como uma tecnosfera. São identificados como os dois constituintes genéticos da tecnosfera, o Estado (e os seus rompantes de afirmação hegemónica) e o mercado (com a sua pulsão insaciável para

invadir o cenário planetário como um todo) (Soromenho-Marques, 2005). Perante o mito do aprimoramento e do progresso decorrente de cada nova geração tecnológica, no traçado das respostas da tecnosfera aos dilemas que ela própria cria e aos quais procura responder, há que ser realista e apresentar as devidas reafirmações. A crise ambiental é profunda e universal, constituindo-se como uma crise da nossa própria identidade e da nossa capacidade de permanecermos como habitantes da Terra (Soromenho-Marques, 2005). Porque dependemos totalmente da tecnosfera, o risco de comprometermos o nosso futuro e o de milhões de outras espécies surge com uma veracidade quase irreversível. Acerca do potencial impacto devastador, sublinha “as possibilidades remotas de invertermos a tendência para a colisão catastrófica em que nos encontramos mergulhados como civilização” (Soromenho-Marques, 2005, p.178). A expressão que utiliza “é preciso desafiar o minotauro indo ao coração do seu labirinto” (2005, p. 178) remete para a necessidade da procura de soluções no núcleo da tecnosfera, não à sua margem ou na periferia das problemáticas.

A tecnosfera do século XXI, descerra-se às ilimitadas possibilidades oferecidas pelas biotecnologias, não apenas aplicadas ao corpo humano, promovendo promessas de saúde e de longevidade (estendendo-se à própria condição humana), como aplicadas a espécies animais e vegetais.

O conhecimento acerca da pluralidade de formas de que reveste a vida, vai-se ampliando; de modo contraditório, também vamos cada vez mais, sujeitando o mundo à multiplicação dos formatos que já conhecemos, ao poderio do alargamento da homogeneidade que controlamos ou de que fomos criadores. Tal domínio, traduz-se em diversas facetas. Por exemplo, na diminuição dos habitats e extinção das espécies; na redução a nível residual de milhares de espécies vegetais com valia alimentar; na utilização em meio natural de organismos geneticamente modificados, com efeitos incalculáveis; no começo do mercado da

clonagem, expondo como sucesso uma actividade que a selecção natural substabelece há milhões de anos pela individuação selectiva e diferenciada, entre muitos outros aspectos (Soromenho-Marques, 2005).

Soromenho-Marques, citando Hermínio Martins⁴⁰ e a sua reflexão a respeito da disseminação global de um niilismo tecnológico, evidencia a premência de solução “ao desafio de como governar a terra como um todo” (Soromenho-Marques, 2005, p. 179).

Nesta moldura, marcada por uma espécie de niilismo tecnológico dominante, a ética enquanto construtora do mundo, terá lugar se assumir o plano de e para a humanidade, ou seja, se determinar e definir a projecção da condição humana (Soromenho-Marques, 2005).

Os projectos éticos de peso para o ser humano, as éticas universais, tiveram sempre como pressuposto a Terra. Soromenho-Marques (2005, p. 180), refere-se ao “Oikos, como um pressuposto, se não imutável, pelo menos inquestionável na duração e estabilidade”. A crise ambiental, traduz-se na crise dessa suposição, remetendo igualmente para uma noção de perda da “casa” e de crise de uma certa ideia de humano. Com a crise ambiental, essa ideia de humano arrisca-se à extinção. Na verdade, a perda em relação a nós mesmos, em relação à nossa condição e identidade encontra-se associada a uma ruptura com o meio ambiente e com a Terra como um todo. “O grande problema é que perdemos a nossa medida, o espelho e o projecto de nós próprios. Perdemos a medida de Deus e a medida dos ídolos com que tentámos substituí-lo” (Soromenho-Marques, 2005, p. 179).

Um dos centros de debate da transformação ética actual, reside precisamente na “ética animal” ou na ética da terra,

⁴⁰ MARTINS, Hermínio, “risco, incerteza e escatologia – Reflexões sobre o *experimentum mundi* tecnológico em curso (II)”: pp. 41-75, como citado em SOROMENHO-MARQUES, p.179.

reclamando-se a composição de uma resposta aos novos desafios, assim como uma resposta ao desenvolvimento da transhumanidade, outro centro de discussão.

A ética construtora do mundo e da projecção da condição humana, terá necessariamente, que configurar uma ética de responsabilidade para o futuro, no sentido de Hans Jonas, mas também com uma significação infundida por Max Weber, em que a ética da convicção terá que ser suportada pela ética da responsabilidade⁴¹.

A acção deverá ser avaliada pela bondade dos princípios, acrescida da reflexão acerca dos efeitos mundanos das nossas resoluções, a longo prazo. Esta proposta, que implica a capacidade de repensarmos a condição humana associada à crise ambiental, apresenta contornos na própria abordagem à posição complexa que ocupa a racionalidade prática e o valor de reconsiderarmos a unidade da razão (Soromenho-Marques, 2005).

Importa compreender que as questões da bioética, compõem primeiramente, questões éticas em sentido geral e próprio. Os dilemas da bioética nascem da emergência da reflexão ética, associada à situação existencial dos seres humanos, com tudo o que têm de vulnerabilidade, finitude, poder e incompletude, ou seja, existe ética e bioética porque existe a capacidade de afectação da vida dos seres humanos e dos sistemas de relações onde estes se colocam, envolvendo no processo outras criaturas (Soromenho-Marques, 2005).

O reconhecimento da existência da autonomia na esfera da condição humana, surge como condição de liberdade e da própria ética. A vida humana, requer instituições sociais e políticas criadas e colocadas ao seu serviço. Neste sentido, a bioética não se limita a configurar um código de boas práticas da tecnologia, exactamente porque as suas questões envolvem as

⁴¹ JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung* (1979); WEBER, Max, *Politik als Beruf* (1919), como citado em SOROMENHO-MARQUES, *Metamorfoses, Entre o colapso e o desenvolvimento sustentável*, Publicações Europa-América, 2005, p. 180.

particularidades substanciais da condição humana. “A bioética situa-se, assim, numa encruzilhada fundamental do destino humano” (Soromenho-Marques, 2005, p. 170). Nessa encruzilhada, resgatamos a inspiração aristotélica acerca da unidade e coerência da sabedoria prática, colocando em evidência a essencialidade do debate político na esfera pública, juntando componentes da razão prática, à procura da “vida boa”.

“A bioética transporta-nos para o fulcro essencial da ética no centro de uma civilização tecnológica em crise aguda. Mais do que nunca temos de interrogar, debater e afirmar os princípios que nos permitam responder, no contexto do século XXI, às perguntas definidoras da condição humana: como usar o poder sem tombar na injustiça? Como ser livre aceitando a incompletude matricial do “estar no mundo”?”

Como realizar o projecto humano sem ferir mortalmente a sua dignidade e autonomia?” (Soromenho-Marques, 2005, p. 170).

A narrativa centrada na crise ecológica global, descreve-se pela ausência de “inebriantes expectativas” e, mais do que uma recente utopia, constitui uma “crítica da insustentabilidade das utopias, crítica presente na prática dos movimentos ecologistas, que propõem a recuperação do essencial “regressar à Terra” (Soromenho-Marques, 2005, p.156).

A história de David Abram não reflecte uma utopia irresponsável ou insustentável, convocando um entendimento mais profundo das origens da nossa própria cognição, das nossas formas humanas mais primárias de ser e de nos relacionarmos. O que explica não é uma recusa, mas um regresso, não uma troca de uma forma de consciência por outra, mas um reaparecimento de faculdades sensoriais que ficaram adormecidas e desacreditadas dentro da cultura alfabetizada ocidental, desde o tempo de Platão. Esta mudança requer uma profunda empatia e observação persistente do mundo não-humano. Todavia, é através dessa empatia pelo não humano, que dilatamos a consciência para o mundo circundante, fora do modo convencional de sentir e, em consequência, acedemos e compreendemos a teia ampla de

relações em que a comunidade humana está incorporada (Wayne, 2017). É através da empatia pelo não humano que reconquistamos em relação a nós mesmos, em relação à nossa condição e identidade, “a nossa medida, o espelho e o projecto de nós próprios” (Soromenho-Marques, 2005, p. 179).

Respondendo à questão, consentimos na destruição incessante de florestas, rios, vales, espécies e ecossistemas porque nos afastamos da natureza não humana.

Recolocando a centralidade no pensamento de Daniel Serrão:

“A nova relação com o ar será uma relação de afecto, de prazer, de respeito e de responsabilidade. Uma relação ética, como se de relação entre pessoas se tratasse. Depois do ar, a água, os animais, as plantas e a terra mineral serão objecto do cuidado dos homens, numa relação interactiva” (Serrão, 2010, p. 66).

Esta relação interactiva, de mútuo respeito, amando, crescendo em liberdade e responsabilidade pelo mundo “criado” é retomada na última estrofe do Cântico de Francisco de Assis, dedicada à irmã e mãe Terra: “Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã a mãe Terra, que nos sustenta e governa, e produz frutos diversos e coloridas flores” (Cântico 6).⁴² “Terra que é morada, ecologia, espaço para o cuidado, fecundo, equilibrado, ambiente inteiro e integrado, com o ser humano e todas as criaturas.”⁴³

“Terra, nosso celeiro, o trigo do pão matinal e todos os frutos. Além de realçar, como bom filho da sua Úmbria, que a sua irmã e mãe nos dá sustento, pai Francisco, antecipa todos os místicos da ecologia, celebra a mãe-azul que nos governa”⁴⁴.

⁴² Francisco de Assis, como citado em: A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador, p. 323, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

⁴³ TEIXEIRA, C.M., *Visão Franciscana das Criaturas*, pp. 268-269, como citado em: A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, p. 324, autor não identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

⁴⁴ ALENCAR, C., *Cântico das Criaturas. Ecologia e juventude do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 55, como citado em A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador”, p.324, autor não

Sem pretender enquadrar estes registos no contexto de um possível ecocentrismo, procura-se, todavia, demarcar o alcance desta visão. O ecocentrismo mais intenso e radical, socorre-se de uma ideia de igualdade entre todos os seres, isto é, entre os seres humanos e os seres não humanos, numa linha qualificada como “igualitarismo biocêntrico”, olhando os elementos do ecossistema comumente considerados não viventes, como auto-sistemas, ou sistemas aptos, por si só, a manterem a sua existência, reconhecendo a estes elementos, funções de auto-realização e de automanutenção⁴⁵ (Patrão Neves & Osswald, 2014). Neste panorama de “igualitarismo biocêntrico” não será ao homem que cumprirá determinar acerca do valor da natureza; a natureza edifica-se e expõe-se como valor, como um bem em si mesmo, autónoma relativamente à sua utilidade ou observação humana. Este movimento da “ecologia profunda” suscita críticas.

Para alguns autores, a natureza não “protagoniza um valor moral”:

“A moralidade implica a existência de um querer, o exercício de uma vontade consciente e livre, que altera o modo de ser do sujeito, convertendo o ser natural num ser pessoal (...); a natureza, ao contrário do homem, não possui nem virá a possuir qualquer valor moral porque a sua actividade não deriva de um querer (interior) nem conhece opção (livre); carece de dimensão espiritual” (Patrão Neves & Osswald, 2014, pág. 247).

Em rigor, um dos traços característicos do ecocentrismo é a defesa da existência de uma natureza “sagrada”.

A condição para defendermos a Natureza como sagrada, venerável, através e em qualquer percurso introspectivo que desejamos eleger, reside na empatia, intimamente experimentada,

identificado. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br>

⁴⁵ Esta teoria, numa vertente ainda mais extrema (avançada pelo cientista britânico James Lovelock, na sua obra *Gaia, A New Look at Life on Earth*, de 1979) identifica o Universo como “organismo vivo” (PATRÃO NEVES, Maria do Céu & OSSWALD, Walter, *Bioética Simples*, segunda edição revista e actualizada, Verbo, 2014, pág. 244).

ligada ao mundo vivo, humano, não humano ou extra-humano e que podemos verter na proposta de Daniel Serrão (e de São Francisco de Assis): “amai-vos uns aos outros (...) relacionai-vos uns com os outros em paz, com espírito de paz” (Serrão, 2010, p. 60). O retorno ao mundo natural facilitará a reflexão indispensável sobre a origem biológico-natural do ser humano, confirmando os homens na firmeza da sua profunda igualdade, “na qual não há lugar nem para a violência nem para a morte” (Serrão, 2010, p. 66), mas lugar e tempo para uma paz universal e duradoura.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ser humano compõe um desenvolvimento cerebral em evolução. Situamos “o especificamente humano” numa rede complexa, imperceptível, inteligente e compassiva de múltiplas consciências, emoções e ideias, permanecendo globalmente conectados a essa teia, no passado e no presente. Através da nossa mente consciente, das capacidades criativas de aprendizagem, de linguagem, de memorização, de argumentação e de decisão, temos vindo a inscrever na nossa história, progressos, recuos, destinos e utopias.

Articulando inteligência com bondade, o “corpo acontecimento” faz nascer uma parceria construtiva, numa permuta constante com a mente, comunicando, deste modo, o universo dos afectos.

Para além da base biológica da consciência e dos sentimentos, a racionalidade assume dimensão valorativa e indissociável da fundamentação da moralidade e da ética. No horizonte das éticas de solicitude, na proposta de uma racionalidade prática e comunicativa, os argumentos, além da razão, envolvem emoções e valores na procura pelo reconhecimento do outro, num exercício em que a compaixão e o cuidado assumem a centralidade no diálogo. Compaixão e cuidado, na evolução natural

e no surgimento dos fenômenos sociais, devem constituir categorias derradeiras do viver humano.

Fixamos o surgimento do altruísmo sincero e da cooperação social no interior da vida e da biologia, embora a invenção humana da cultura e o sucesso de adaptação possam ser debatidos nesta progressão. No mapeamento do que nos rodeia, procuramos sempre relações que nos sejam favoráveis à vida, contemplando a influência das experiências e do ambiente na expressão dos genes e a possibilidade desejável de o suporte biológico para o comportamento altruísta, ser geneticamente firmado. Mas é esta procura pelo favorável à vida, conduzida pela mente consciente humana, que traz a demarcação entre humanos e não humanos, entre humanos e a natureza, sem o reconhecimento da capacidade de cooperação de todas as criaturas vivas, nem admitindo que o próprio desenvolvimento do homem, desde um princípio, dependeu dos mecanismos existentes na natureza.

A crise ambiental, é indissociável de um conceito de perda da “casa” e de crise da própria identidade do ser humano, pois a ideia de humano arrisca-se à extinção. A história da crise ambiental e da relevância da natureza que pulsa e vive, mantém a sua contemporaneidade, dentro do tempo cronológico: desde Francisco de Assis em 1224, Hans Jonas em 1979, David Abram em 1999, Viriato Soromenho-Marques em 2005 a Daniel Serrão, na apresentação que fez em 2010 acerca da benevolente utopia para o século XXI: um novo sentido de pertença a uma só e mesma Terra, acompanhado por uma Bioética alargada, de escuta da condição humana, mas que tem muito a reflectir fora dos domínios antropocêntricos.

O elemento aglutinador desta semântica, reside no pensamento reflexivo, na racionalidade, a mesma que nos distanciou da “casa” e do outro, mas que pode capacitar-nos para a proximidade numa síntese que agregue pensar, sentir e agir. Através dessa síntese, albergamos o que falta: tempo, esperança, vontade e amor.

Concluo com uma transcrição de María Zambrano (1995, p. 237)

“O amor transcende sempre, é o agente de toda a transcendência no homem. E assim, abre o futuro; não o futuro que é o amanhã que se presume certo, repetição com variações do hoje e réplica do ontem: o futuro, a eternidade, essa abertura sem limite a outro espaço e a outro tempo, a outra vida que nos surge como sendo a vida de verdade.”



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAM, David, *The Spell of the Sensuous – Perception and Language in a More-Than-Human World*, First Vintage Books Edition, 1997. Disponível em https://projects.iq.harvard.edu/files/retreat/files/abram_the_spell_of_the_sensuous_perception.pdf Acesso: 16 Mar. 2022
- A BÍBLIA, Difusora Bíblica, Franciscanos Capuchinhos, 1994. *A mística de Francisco de Assis na perspectiva do Cântico das Criaturas: com a mediação das criaturas ao Criador* (Autor não identificado). Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br> Acesso: 25 Jun. 2022
- CARVAJAL, Jorge, *Pelos Caminhos da Bioenergética. Uma arte de curar, Sinais de fogo*, 1995.
- Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, Documento de Trabalho 26/ CNECV/99, *Reflexão Ética sobre a Dignidade Humana*, 1999. Disponível em <https://www.cnecv.pt> Acesso: 18 Jun 2022
- CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato: política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001.
- CORTINA, Adela, *Ética sin Moral*, Madrid, Tecnos, 2007.

- CORTINA, Adela, *Ética Mínima*, Tecnos, 2020.
- CORTINA, *Etica de la Razon Cordial*, Nobel, 2009.
- CORTINA, Adela, *Justicia Cordial*, Madrid, Trotta, 2010.
- DAMÁSIO, António, *Sentir e Saber – A caminho da Consciência*, Temas e Debates, 2020.
- DAMÁSIO, António, *O Livro da Consciência – A construção do cérebro consciente*, Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2010.
- DAMÁSIO, António, entrevista “Deixar o Mundo Melhor”, Lisboa, 04.03.2022. Disponível: <https://expresso.pt/podcasts/deixar-o-mundo-melhor/2022-03-04-Antonio-Damasio-A-consciencia-permite-saber-que-pensamentos-e-emocoes-fazem-parte-do-nosso-corpo.-Quero-ter-dados-que-provem-de-forma-definitiva-esta-hipotese.-A-minha-vida-consiste-nisso-b7c3d668>
Acesso: 22 Mar. 2022
- DARWIN, Charles. *A origem das espécies*, Publicações Europa-América, 2005.
- DAWKINS, Richard, *O gene egoísta*, Edição comemorativa do 40º aniversário do best-seller. Acrescentada, Gradiva.
- FREITAS SILVA, Luna Rodrigues & GUERRERO ORTEGA Francisco Javier, “A Epigenética como nova hipótese etiológica no campo psiquiátrico contemporâneo”, 2014. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-73312014000300006> Acesso: 29 Abr. 2022
- GOULD, Stephen Jay, *A falsa medida do homem*. Tradução Valter Lellis Siqueira, São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), *El princípio de responsabilidad*, trad. Javier M^a Fernández Retenaga, Barcelona, 2004.
- KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten* (1797). *Metafísica dos Costumes*, trad. Artur Morão, Lisboa, edições 70, 2004.
- LIPTON, H. Bruce, *A Biologia da Crença*, Ciência e

- espiritualidade na mesma sintonia: o poder da consciência sobre a matéria e os milagres, Butterfly Editora, São Paulo, 2007. Disponível em <https://reconectaruniversal.com> Acesso: 29 Maio 2022
- MENDANHA, Victor, Conversas com Agostinho da Silva, Pergaminho, 1994.
- PATRÃO NEVES, Maria do Céu & OSSWALD, Walter, Bioética Simples, segunda edição revista e actualizada, Verbo, 2014.
- RAMALHO FRÓIO, Liliana, A expansão da Medicina Tradicional Chinesa: uma análise da vertente cultural das Relações Internacionais, Universidade de Brasília, Instituto de Relações Internacionais, 2006.
Disponível em <https://repositorio.unb.br/handle/10482/1837>
Acesso: 16 Mar. 2022
- RENAUD, Michel, Ciclo de Conferências “ÁGORA - Ciência e Sociedade” - Ética, Bioética e Investigação. Disponível em <http://www.ulisboa.pt>. Acesso: 14 Maio 2022
- RUSE, Michael, Sociobiologia, Madrid: Cátedra, 1983.
- RUSE, Michael, Levando Darwin a sério, São Paulo, Itatiaia, 2000.
- “A evolução pode explicar porque somos éticos”, entrevista a Michael Ruse, Edição 398 | 13 de agosto 2012. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br> Acesso: 21 Maio 2022
- SERRÃO, Daniel, Procurar a Sabedoria | Partilhar o Conhecimento, Cofanor + Formação, Porto, 2010.
- SERRÃO, Daniel, Emocionalidade e Racionalidade, uma leitura pessoal, com Damásio, Faculdade de Direito de Lisboa, 17 de Maio de 2011. Disponível em <http://ipnp.pt>
Acesso: 8 Mar. 2022
- SHANAHAN, Danielle F. et al., Toward Improved Public Health Outcomes from Urban Nature, Relatórios Científicos, Volume 6, Número do artigo: 28551 (2016),

Publicado a 23 de Junho de 2016.

- Disponível em <https://ajph.aphapublications.org/doi/full/10.2105/AJPH.2014.302324> Acesso: 26 Abr. 2022
- SINGER, Peter, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, 2011.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Metamorfoses, Entre o colapso e o desenvolvimento sustentável*, Publicações Europa-América, 2005.
- STUART-SMITH, Sue, *The Well-Gardened Mind – The Restorative Power of Nature*”, Scribner, 2021.
- TRIVERS, Robert, *The evolution of reciprocal altruism*, In: *The Quarterly Review of Biology*, Volume 46, nº 1, pp. 35-57, Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- TURNER, Bryan, “Epigenetics can free us from the tyranny of selfish DNA”, *Biochemical Society*, Volume 39, Issue 5, October 2017. Disponível em <https://portlandpress.com> | <https://doi.org/10.1042/BIO03905004> Acesso: 29 Maio 2022
- WANG, Bing, *Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo*, Ícone Editora, 2001.
- WAYNE, Émile H., *Book Review: The Spell of the Sensuous*, 2017. Disponível em <https://www.snsociety.org>. Acesso: 22. Mar. 2022
- WILSON, Edward Osbourne, *Sociobiology: the new synthesis*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 1975.
- ZAMBRANO, María, *O Homem e o Divino, Relógio D’Água*, 1995.