

**A MODERNIDADE E A CRISE DO SER:
UMA CRISE EXISTENCIAL, DE SENTIDO E ÉTICA**

**THE MODERNITY AND THE CRISIS OF THE BEING:
AN EXISTENTIAL, SENSE AND ETHIC CRISIS**

Alexandre Andrade Martins

Pós-graduado em Bioética, graduado em filosofia e graduando em teologia
Religioso camiliano e Membro do NEMES
rel.alexandre@yahoo.com.br

Resumo: O artigo que apresentamos mostra o resultado de um estudo sobre a modernidade e a questão do sentido da existência humana. Em diálogo com alguns filósofos e grandes expoentes do pensamento ocidental, em especial Henrique de Lima Vaz, Fritjof Capra e Santo Agostinho, apresentamos uma reflexão sobre o *ser* e a sua crise na modernidade, uma crise de sentido que, conseqüentemente, levou a uma crise ética. O nosso estudo está focado em primeiro lugar para o mundo da saúde, sobretudo às ciências da saúde. Com isso pretendemos oferecer uma reflexão filosófica voltada à relação entre o sentido da existência humana e o mundo da saúde. O caminho seguido pelo texto apresenta primeiramente a questão do *ser* e a crise de sentido na modernidade, depois, contrapondo uma visão muito fragmentada e mecanicista do ser humano, propõe uma antropologia integral, na qual se valoriza o ser humano nas suas mais diversas dimensões e sua relação com o universo, com o outro e com a realidade transcendente.

Palavras-chave: Modernidade, Crise de sentido, Ser, Antropologia integral

Abstract: The present article displays the result of an essay about modernity and the issue of human existence. In a constant dialogue with some philosophers and other great thinkers of occidental thought - specially Henrique de Lima Vaz, Fritjof Capra and Saint Augustine - we present a reflection about being and its crisis along modernity, a crisis of sense which, consequently, has taken through an ethical crisis. Our reflection is focused, first of all, on the health service, mainly on the health sciences. Being established these points, we intend to offer a philosophical reflection turned to the relations between the sense of human existence and the world of health. The path followed by the text shows, foremost, the question of being and its modern sense crisis, and after that, facing against a fragmentary and mechanistic vision of human being, the text proposes an integral anthropology, in which the human being is appreciated or raised in value, with all his possible dimensions and his relation with the universe, the other one and the transcendent reality.

Keywords: Modernity, Crisis of sense, Being, Integral anthropology.

Vivemos um período de grande paradoxo quanto à existência humana e a de todos os outros seres do planeta. Um paradoxo que tem na sua constituição uma crise ética e de valores universais perenes. O ser humano, ao mesmo tempo em que desenvolve sua capacidade racional, levando-o a um grande desenvolvimento tecnológico e (teoricamente) à melhoria na qualidade de vida (facilidade de comunicação, conforto, tratamentos sofisticados para recuperação da saúde...), também sente medo da sua própria capacidade racional, pois muitos problemas daí advieram, problemas que afetam a vida das pessoas e enfraquecem princípios éticos e valores antes irrenunciáveis. A consequência é o agravamento de problemas como a violência, a injustiça e a desigualdade. Um paradoxo¹: desenvolvimento técnico-científico e o não melhoramento do mundo.

No âmbito desse paradoxo, o ser humano fica numa situação de risco e, com isso, muito frágil, pois sua grande força, a Razão, também é sua grande fraqueza. Dentro desse quadro, surgem questionamentos sobre a existência humana e o seu sentido. Como encontrar sentido para a existência tendo que enfrentar os problemas e a crise do nosso mundo? Há um sentido à existência capaz de realizar o homem de forma perene num contexto no qual existe muito relativismo? Pensando em indivíduos, é possível a existência ter sentido se os valores éticos, antes universais nas suas culturas, estão em contínua mudança, pois acompanham a moda do momento?

Questões difíceis de serem respondidas. Tornam-se mais complicadas quando pensamos em pessoas que, por causa de uma sociedade injusta e opressora, não têm nem o básico para sobreviverem, como alimentação e

¹ Pode-se questionar se é realmente um paradoxo ou se é uma contradição, pois, desenvolvimento técnico-científico e o não melhoramento do mundo são aparentemente opostos: um exclui o outro e não há um caminho do meio (como na contradição). Contudo não há uma contradição e, sim, um paradoxo porque não há exclusão. O paradoxo vai contra a “opinião da maioria” ou a princípios considerados sólidos por um grupo, ou pela ciência, ou pela filosofia. Ele vai de encontro a sistemas ou pressupostos considerados inquestionáveis. Sendo assim, na modernidade, constatamos a existência de um paradoxo e não de uma contradição porque o desenvolvimento técnico-científico existe junto com o não melhoramento do mundo e a presença de um não elimina o outro. É um paradoxo, porque a concepção vigente como verdadeira e até inquestionável é que o desenvolvimento técnico científico trouxe e traz melhorias à vida humana, mas nós questionamos profundamente essa afirmação que defende o projeto da modernidade e seu desenvolvimento como capaz de melhorar o mundo. O objetivo do projeto é de melhorar a vida humana, mas isso não aconteceu de forma profunda, capaz de levar à realização. Se olharmos para aspectos secundários, como o conforto de um eletrodoméstico, aconteceram avanços inegáveis, mas isso não tocou no mais íntimo da vida humana e acentuou os problemas sociais, como injustiça e desigualdade. Sobre os termos *contradição* e *paradoxo*, cf. ABBAGNANO, 2000, pp. 203 e 742.

moradia. Para essas pessoas, torna-se mais complicado encontrar o sentido da existência e a realização pessoal.

Num mundo no qual só tem acesso aos benefícios do desenvolvimento aqueles que possuem capital (lógica do sistema capitalista), os desfavorecidos economicamente e socialmente sofrem para conseguir o básico para não morrer. Com esses não há paradoxo, pois só conhecem o lado do não melhoramento do mundo. Não se beneficiam do desenvolvimento e sofrem com os problemas gerados por ele.

Pensando nas populações mais carentes do nosso país com necessidade de uma vida saudável, olharemos para esse povo pobre que precisa ser atendido pelo sistema público de saúde. Esse sistema favorece ou não que as pessoas, dele necessitadas, encontrem um sentido à existência? Essa questão é o horizonte do nosso trabalho. Passando por outras questões, queremos chegar ao atendimento público de saúde e à existência humana.

Entendemos que não é possível separar a reflexão sobre a existência das questões ligadas à vida saudável. Separar seria um reducionismo muito grande. É importante os leitores deste texto tenham presente a questão do sentido da existência humana e sua relação com a saúde, porque pretendemos oferecer uma reflexão para o mundo da saúde.

Apego ao *ter* e o vazio de sentido: razão moderna e a crise do *ser*

O desenvolvimento trouxe muitas satisfações no campo material. O *ter* passou a ser extremamente valorizado e desejado. Contudo a existência não se realiza somente com o *ter* e, diante da grande desigualdade social, adquirir os bens da tecnologia não é possível para a maioria da população mundial. À existência, na modernidade, agrega-se o *ter* como fundamental para o sentido do viver. Cria-se a ilusão da realização existencial unida ao material proveniente da produção técnico-científica, que se aperfeiçoa a cada dia. Com esse aperfeiçoamento, o *ter* vai se modificando, e essa falsa necessidade nunca é suprida. Estabelece-se uma crise no mundo moderno, pois a satisfação com o material não é capaz, por si só, de dar sentido à vida.

Não é, pois, no terreno da produção dos bens materiais e da satisfação e das necessidades vitais que a crise profunda se delinea. É no terreno das “razões” de viver e dos fins capazes de dar sentido à aventura humana sobre a terra. Em suma, a crise da civilização num futuro que já se anuncia no nosso presente, não será uma crise do *ter*, mas uma crise do *ser*. Será um conflito dramático não apenas nas consciências individuais, mas igualmente na consciência social entre sentido e não-sentido (VAZ, 1997, p. 54).

Uma crise do *ser* que coloca o mundo em uma grande crise existencial e ética. A busca do sentido tornou-se uma aventura repleta de riscos. Não há mais um sustentáculo capaz de pôr o ser humano na direção correta para a busca de sua realização. A cultura do *ter* é incapaz de orientar o homem. É uma cultura relativista e em contínua mudança, porque caminha para o aperfeiçoamento dos objetos e sua renovação. Hoje o *ter* é desejar o objeto *x*, amanhã esse não serve mais, é preciso o *x* melhorado que, por sua vez, está condenado a perder espaço para o *y*, uma novidade.

A angústia humana tende a aumentar, pois não há saída aparente para a *ditadura do ter*. A solidão, como consequência de um individualismo crescente, acompanhará os dias do ser humano. Com um objeto não há relações humanas, não há reciprocidade, mas somente comando e respostas que ora são boas e geram um prazer momentâneo, ora não satisfazem e a solidão paira com um grito de angústia.

Uma sociedade do *ter*, como está sendo estabelecida, merece uma preciosa e profunda reflexão, pois o *ser* grita silenciosamente por sentido de viver. Afirmação paradoxal e contraditória na forma, mas falamos de um grito ontológico, sentido pela dor existencial, semelhante à sociedade dos paradoxos entre desenvolvimento e não satisfação humana, desenvolvimento e tragédia, que afetam o mundo fazendo os seres e a natureza gritarem pelos sinais da destruição.

No momento em que as sociedades ocidentais atingiram um alto nível de satisfação das necessidades materiais e um domínio, até então desconhecido pela humanidade, da racionalidade científico-técnica a serviço dessa satisfação, o problema do sentido passa a ser o desafio maior dessas sociedades e a reflexão sobre a “cultura” e, conseqüentemente, sobre a “ética”, impõe-se como a sua mais importante tarefa intelectual (VAZ, 1997, p.56).

O sentido da existência é um problema gigantesco na contemporaneidade. O *ser* em crise não encontra sentido para *estar-no-mundo*. A crise de sentido é um problema que nos lança para as dificuldades éticas e, mais precisamente, bioéticas, diretamente ligadas à vida humana que hoje sofre inúmeras intervenções técnicas. Na crise do *ser*, do sentido, a ética fica sem o seu principal agente de reflexão e ação, pois não encontra condições favoráveis. A modernidade jogou o homem em uma crise de sentido, o *ser* foi engolido pelo *ter* e, este, é superficial, pois não toca no cerne da existência. Mais uma vez a ética é uma das dimensões mais afetadas.

A crise do *ser* e a crise ética estão profundamente ligadas ao caminho da Razão. No decorrer da história, a Razão ocidental, que começa a ter suas primeiras formulações mais elaboradas na Grécia antiga, agarrou-se a certos princípios, a certas maneiras de se exercitar e de conduzir o conhecimento. Isso é a base da reflexão propriamente ética.

O caminho da ética está unido ao caminho da Razão. A ética é obra da Razão demonstrativa. Percebemos isso se olharmos para a história. Na antiguidade, não existia o que hoje chamamos de *racionalidades*². Havia reflexões, a atividade do conhecimento era pautada no *ethos* da sociedade, daí provinha a ética e a prática subsequente.

No nosso tempo, há uma enorme gama de reflexões. Uma grandiosa pluralidade de tipos de racionalidades, conseqüentemente uma pluralidade de modelos éticos. Cada uma se apresenta como a mais apta para refletir e entender a complexidade do *ethos* contemporâneo. A ética moderna faz-se valer da Razão moderna como a ética clássica fazia a partir da Razão clássica. Ética e Razão têm uma relação íntima inseparável.

Vivemos no tempo do pluralismo racional, período chamado de modernidade, cuja melhor hipótese da sua origem está no desenrolar da crise intelectual da Idade Média tardia, iniciada a partir da segunda metade do século XIII,

² Concebemos racionalidade com o fruto da autonomia do pensamento. Isso levou a muitas linhas de pensamentos e à perda de um eixo comum e da comunicação entre si (hoje se fala de interdisciplinaridade, um avanço). Racionalidades seriam as muitas Razões diferentes (o que sempre existiu), cada uma preocupada, única e exclusivamente, com o seu próprio objeto e, daí, elaboram as suas próprias maneiras de proceder com ética (o que resultou nos códigos deontológicos). Não há universal, fora com a transcendência e há uma predominância do raciocínio indutivo.

momento crucial para o pensamento em razão do início de um novo sistema simbólico que presidirá o ciclo da civilização ocidental (cf. VAZ, 2002b, p. 29).

Gostaríamos de situar o universo em que utilizamos o termo modernidade³ e, para tanto, recorremos ao filósofo brasileiro Henrique C. de Lima Vaz, que elaborou uma crítica à modernidade e fez um ensaio na busca de suas raízes. Ele entende modernidade:

[...] o universo simbólico formado por razões elaboradas e codificadas na produção intelectual do ocidente nesses últimos quatro séculos e que se apresentam como racionalmente legitimadas. Elas constituem o domínio das referências normativas do pensar e do agir para a imensa maioria dos chamados ‘intelectuais’ do nosso tempo. Entre esses, ocupa um lugar consagrado por uma tradição plurimilenar do nosso tempo a *gens philosophica* (VAZ, 2002b, p.7).

Na modernidade, de acordo com Lima Vaz, configura-se um terreno de idéias que manifestam ou justificam o surgimento de novos padrões e paradigmas da *vida vivida*. Ela corresponde ao domínio da esfera humana do pensamento em confronto com o universo simbólico do mundo intelectual iniciado na Grécia clássica.

A autonomia do ser humano no pensar livre, iniciado na Idade Moderna, gerou muitos confrontos entre linhas de pensamentos dentro do pluralismo das racionalidades. Isso afeta a vida e o seu sentido, além da reflexão ética, e torna-se radical perguntar algo sobre o sentido da existência. Pe. Vaz, na obra *Raízes da modernidade*, chega a expor grande preocupação com a modernidade, pois ela em si já é problemática, mas, levada ao extremo, caminha para o triunfo definitivo do niilismo metafísico e ético (talvez o fim da modernidade).

Com o advento da Idade Moderna, sobretudo a partir de Descartes (1596-1650) e depois Kant (1724-1804), ocorreu um rompimento com as estruturas anteriores do pensamento. Começa a se acentuar o vazio de sen-

³ Sabemos que muitos pensadores falam de uma pós-modernidade. A modernidade teria se esvaziado e o mundo vive um momento de pós-modernidade, um período histórico no qual há uma reflexão sobre a era moderna. Na modernidade, a narrativa universal perdeu sua força de interpretação da experiência humana e cedeu lugar para a produção de conhecimento técnico. A pós-modernidade é o reconhecimento que esse projeto é inútil. Essa expressão é muito complexa e rodeada de polêmica, pois há pensadores que não reconhecem o “fracasso” do projeto moderno. Para saber um pouco mais dessa discussão, sobretudo no contexto da bioética, cf. ENGELHARDT (1998).

tido típico da modernidade. Esse rompimento acontece principalmente com o conteúdo teológico para validar a busca da auto-afirmação do homem. Contudo, não é a transformação do conteúdo teológico em moderno que se define a modernidade. Esse rompimento por si só não iria avante se não fosse algo novo e não tivesse grande aceitação pelo mundo ocidental.

A novidade afeta todas as dimensões da vida: a cultura, a moral, a política, a tecnológica. O mundo é reorganizado em um novo paradigma: fragmentado e muito mecanizado. A modernidade não teria sucesso se a sua novidade não fosse legitimada pela cultura, assim pensa Hans Blumenberg (1920-1996), filósofo e historiador das idéias.

Pe. Vaz comenta esse filósofo e diz que o indivíduo tornou-se ponto central do *edifício simbólico da modernidade*, mas, ao mesmo tempo, é característica da modernidade um vazio de sentido, pois aconteceu um esgotamento do referencial teológico antigo com sua capacidade explicativa do mundo. Existindo um vazio, a consciência solicita que ele seja preenchido com algo novo na nova estrutura do mundo e da vida – estrutura aceita pela sociedade (cf. VAZ, 2002b, pp. 26-7).

O indivíduo é o centro do mundo e tem um vazio existencial a ser preenchido. Com o desenvolvimento tecnológico, o preenchimento do vazio foi pelo caminho do *ter*. O material ocuparia o lugar deixado pelo fim do teológico e do metafísico. O indivíduo, autônomo e na constante tentativa da auto-afirmação, encontra-se sem sentido. O material e a autonomia do homem em relação ao que é transcendente não sustentaram a existência, e a crise é posta sem aparente solução pela Razão moderna.

Para entender melhor essa questão, é preciso voltar no tempo. Nós vivemos um problema cuja origem está no surgimento do racionalismo. Com a decadência da escolástica (a partir do século XIII) e o desejo de romper com tudo ligado à abertura transcendental do *ser*, surge a Idade Moderna. Como grande destaque, temos René Descartes, no século XVII, que formula um método na busca de uma Razão mais lógica e analítica. A modernidade deseja um rompimento total com a metafísica, base do pensamento antigo.

O pensamento clássico grego, depois assumido pelo cristianismo na Idade Média, organizava a Razão em torno do *pólo metafísico*. O intelecto em atividade era o mais importante, e o *nous* tinha na contemplação seu ato mais elevado. Contemplação de um absoluto real e universal. A partir dele, era ordenado todo o mundo imanente. Isso nós encontramos na racionalidade ética ensinada por Aristóteles. Platão, seu mestre, acentuava muito mais a questão da contemplação, que gera conhecimento e aí pensa a ética. Metafísica e ética caminham juntas, a ética fundamentada no universal racional e ordenada para o bem. É uma estrutura analógica dentro do *pólo metafísico* que permite pensar o *ser*.

Na Razão moderna, vemos um afastamento da estrutura analógica da Razão, conseqüentemente uma aproximação do *pólo lógico*. A metafísica vai perdendo espaço até o seu fim decretado por Kant com o seu *sujeito transcendental* no conhecimento essencialmente operacional. O *pólo lógico*, sendo privilegiado no método, passa a ter uma posição central. É nesse período que surgem os métodos e as diversas racionalidades, pois é permitido operar com a infinitude intencional da Razão; há uma identidade entre o lógico e o real.

Na Razão moderna, o “pólo lógico” assumirá, portanto, a primazia no universo da Razão, e essa primazia é ratificada em Descartes pelo predomínio do método e em Kant pela emergência do sujeito transcendental que, como operador do método e construtor do objeto acabará avocando para si o lugar e a dignidade do absoluto real (VAZ, 1997, p. 69).

O sujeito individual passa a ser o centro e, para operar, é preciso de um método. Dessa forma, irá dominar todos os objetos que pretende investigar, o que levará ao surgimento das ciências modernas, cada uma preocupada com seu objeto e sem um referencial metafísico. É um conhecimento investigativo que opera com um método e a partir de categorias do sujeito.

Em Kant, o sujeito tem as categorias internas do conhecimento: algo para ser ciência (o saber) deve (necessariamente) passar pela experiência, dentro dessas categorias. Perde-se a dimensão do *nous* antigo, da contemplação produtora de conhecimento *noético*. Kant exila a metafísica fora das fronteiras do conhecimento, pois, para ele, só podemos conhecer o *fenômeno* e nunca o *noumenon*,

esse não é inteligível de forma alguma. Isso gerou grande dificuldade para a ética que Kant tentou resolver com o *imperativo categórico*, mas não conseguiu abarcar todo drama da *práxis* humana; mostrou-se insuficiente.

Descartes era mais ameno com a metafísica, apesar de ter aberto as portas para seu “fim” (dentro do pensamento moderno) com Kant. O filósofo francês usa a metáfora da árvore para descrever sua epistemologia: os galhos seriam as ciências; a copa, a moral, e a raiz, a metafísica. O problema foi que os galhos se multiplicaram mais e mais. Com isso, a metafísica foi abandonada, e a moral entrou em uma grande crise.

Para a ética contemporânea, o problema da unidade da razão apresenta-se, pois, como um problema decisivo, sendo muitos os paradigmas de racionalidades que se apresentam como aptos a fundamentar uma ética universalmente válida (Vaz, 1997, p.66).

Sem um universal ético, o universal é metafísico, há muitas racionalidades para fundamentar a ética, ou melhor, as éticas. Nessa pluralidade, o ser humano que reivindicou *maior idade* fica perdido na existência e com um vazio de sentido, um traço da modernidade como descrevemos.

Nessa discussão, é bom lembramos a questão do *ethos* (cf. VAZ, 1988, pp. 11-79). O *ethos* juntamente com a *physis* são as duas formas de manifestações do *ser*. O *ethos* é a passagem para a *práxis* da *physis* e de suas estruturas histórico-sociais. *Ethos* é um termo transliterado do grego com duas escritas diferentes originalmente, conseqüentemente com dois significados distintos, mas muito próximos, pois são complementares. *Ethos* pode ser escrito com a letra grega *eta* (η) no início da palavra (ηθος) e designa a morada do homem. Nessa acepção, *ethos* é a casa do homem, sua habitação e segurança. Esse espaço não é dado ao homem, é construído por ele e sempre reconstruído, nunca totalmente acabado. O *ethos*, nessa acepção, é entendido como costume, porque diz respeito ao estilo de vida e à ação, é também parte constitutiva do *caráter* da pessoa. A contínua reconstrução do *ethos* como costume acontece tendo em vista o bem.

Nesse trabalho, o *logos* entra como a expressão e a compreensão do *ser* na exigência do bem. Assim, na obediência ao *logos*, constrói-se a ética

como saber racional do *ethos*. O outro sentido de *ethos* é sua acepção como hábito. Nesse sentido, *ethos* é escrito com épsilon ($\epsilon - \acute{\epsilon}\theta\omicron\varsigma$) e designa o comportamento e o agir humano resultante da repetição de atos. É a *práxis* do indivíduo humano. “O modo de agir (*trópos*) do indivíduo, expressão da sua personalidade ética, deverá traduzir, finalmente, a articulação entre o ‘*ethos*’ com o caráter e o ‘*ethos*’ como hábito” (VAZ, 1988, p.14).

O *ethos* como costume, dentro da sua realidade histórico-social, é o princípio dos atos humanos que determina o *ethos* como hábito. Na *práxis* acontece uma circularidade dialética entre as duas acepções do *ethos*. A *práxis* funciona como a mediação entre a universalidade e a prática individual.

A universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *práxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude. A ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso (VAZ, 1988, pp. 15-16).

Dessa relação dialética, provêm as leis de uma sociedade. A lei não fere a liberdade do indivíduo, pois a pessoa estará agindo em obediência a uma lei que é efetivamente sua casa, sua morada, porque nasceu da relação entre costume e hábito constituintes do *ethos*, manifestação primeira do seu *ser*.

O *ethos* é o elemento sobre o qual a cultura se assenta, e a *tradição* é o meio pela qual o *ethos* é preservado e transmitido na história. Na tradição, encontramos a transmissão do *ethos* de uma cultura (acima de qualquer lei positiva). A principal portadora do *ethos*, sendo também a principal responsável pela sua transmissão numa cultura, é a religião, que usa dos seus símbolos e valores para realizar esse trabalho via tradição.

Religião, *ethos* e cultura têm uma relação circular, concretizada na *práxis* ética. Na relação *ethos* e cultura (a religião agrega-se à cultura como portadora privilegiada do *ethos*), encontramos a manifestação da tradição ética, sendo *ethos* a face da cultura voltada para o horizonte do *dever-ser*, do bem (princípio e fim de toda ação ética).

É importante destacarmos o bem quando falamos do *ethos*, pois ele é fundamental no conflito entre *ethos* como costume e o indivíduo na sua prática. A *práxis* é determinada pelo *ethos*, mas aí pode acontecer um *conflito ético*, conflito inscrito no próprio movimento do *ethos*. “O conflito ético se desenha, pois, como fenômeno constitutivo do *ethos*, que abriga em si a indeterminação característica da liberdade” (VAZ, 1988, p. 30).

Esse conflito acontece diante de novas situações e só pode ser resolvido em vista de um bem maior. E, para acontecer uma mudança ética na cultura, somente com uma personalidade excepcional é possível surgir novos princípios normativos da *práxis*, sem ferir a liberdade e a autonomia das pessoas de um grupo sociocultural.

Jesus conseguiu provocar essa transformação. Seu contexto era de grande conflito ético, que exigia a criação de uma ética superior. Ele propôs algo novo a partir da sua pregação (e testemunho prático – ação) sobre o amor que mostrava a exigência de uma *práxis* ética superior a do seu contexto. Essa mudança não é motivada simplesmente pela revolta do indivíduo contra a lei, mas sim caracterizada por um conflito de valores que leva à busca de valores mais elevados.

Ética e cultura não podem ser separadas, nem colocadas em uma relação enrijecida, pois ambas pedem uma relação dinâmica e dialética. O *ethos* é a face da cultura voltada ao dever-ser do indivíduo; é a continuação do *ser* na busca do que ainda pode ser, tendo como horizonte o bem (o dever-ser).

Ethos é a morada segura do *ser* para a pessoa voltada para o dever-ser, numa relação dialética entre *ethos* como hábito e como costume. A dialética é parte constitutiva do “*ethos* que une a universalidade do costume à singularidade da *práxis*” (VAZ, 1988, p. 40). Sendo assim, a ética é uma ciência prática, como dizia Aristóteles, que encontrava seu ponto de partida e motivo fundamental no *ethos*.

Portanto, a ética é uma ciência do *ethos*. A ética está ligada a razões implicativas do *ethos* sob o qual a cultura está assentada. No estudo do *ethos*, concebemos a ciência do *ethos* de duas formas: de *forma objetiva* (*ethos* sendo o objeto de estudo) ou de *forma subjetiva* (o *ethos* é o predicado do sujeito que orienta a ação, faz agir racionalmente de acordo com o *ethos*).

Descartes desejava encontrar uma nova ética que fosse universal, mas num plano lógico obediente ao seu triângulo epistemológico: “método, sistema e sujeito”. Enquanto não era realizado esse objetivo, ele traça as “regras da moral provisória” (cf. DESCARTES, pp. 49-6) e aconselha a submissão ao *ethos* tradicional como a escolha mais prudente. O sonho moderno cartesiano nunca foi realizado. Sem a dimensão ontológica, com o grande abalo do *ethos* na modernidade e autonomia do sujeito dentro de inúmeras racionalidades, não é possível uma “nova ética universal”.

Descartes e Kant são pensadores que causaram uma verdadeira revolução no mundo ocidental. Eles estão na base da modernidade. O homem acreditou que sozinho se sustentava, e somente a dimensão objetiva bastava à existência. Essa aposta levou ao vazio e à crise de valores, da ética e de sentido.

Abolido qualquer recurso a uma causalidade transcendente, pois o conceito do Deus-Criador desaparece lentamente do universo mental do homem moderno, não resta senão a iniciativa de transferir para o homem-demiurgo a tarefa de criar uma nova esfera de objetividade para o seu mundo. Esse processo de criação ou de recriação do mundo dos objetos constitui verdadeiramente o movimento fundamental da constituição do horizonte “ontológico” do homem da modernidade (VAZ, 2002a, p. 276).

A Razão é diferenciada em racionalidades no dever da objetividade para o ser humano, assim a ética é definida a partir de novas idéias de razão que surgem a todo momento, e isso permite falarmos de “éticas modernas”. Vivemos o tempo das “éticas”, e a expressão disso são os *Códigos de ética*; cada ciência ou profissão tem o seu código com poder de legislação: permite e proíbe, não cumpriu, pune. Perde-se a capacidade de reflexão e o referencial existencial humano, capacidade essa que é algo muito além de cumprir preceitos estabelecidos por um determinado grupo que se entende possuidor de um *ethos* e pensa que esse *ethos* é de toda sociedade.

A questão ética é muito mais profunda, pois o agir humano vai além de um código. O agir é pautado em princípios que dão sentido para a existência. O sentido perdeu-se diante de tantas racionalidades, inteligentes, mas ainda incapazes de realizar o homem e de melhorar o planeta.

Descartes com todo seu pensamento, sobretudo com seu método (dividido em quatro passos: “verificar, analisar, sintetizar e enumerar”) estabeleceu um paradigma que vê o homem e o mundo de forma fragmentada e mecanicista. A Razão moderna parece ter vindo para ficar, parece ter uma hegemonia intransponível, presente em todos os indivíduos modernos, conscientes ou não disso.

A ética segue a Razão, na modernidade; as éticas seguem as racionalidades existentes. Porém, vivenciamos uma crise de sentido que ultrapassa as barreiras da Razão, da ética e abarca todas as dimensões da existência humana. A ação humana torna-se operacional, guiada por uma lógica com base na demonstração rigorosa. Essa lógica segue dois modelos: a lógica do sujeito (pensada a partir do sujeito autônomo) e a lógica da experiência (exercida a partir da experiência autônoma do sujeito ético).

Tem-se uma grande dificuldade de fazer uma passagem do sujeito autônomo com sua experiência para a universalização da Razão ética, pois, quando se fala em universal na ética, pensa-se em valores e padrões a serem vividos por todos, conseqüentemente, pensa-se metafisicamente.

A modernidade acabou com a metafísica, e parece loucura falar disso. Cria-se uma grande dificuldade para o agir ético, pois não existem referências sólidas direcionadas para o bem. A própria ética torna-se operacional, vira algo bem próximo do utilitarismo. A ética é baseada na utilidade das coisas, sobretudo tecnologias que levam à determinada ação, e os exageros (definidos de forma deficiente, pois seguem uma racionalidade dentro de inúmeras existentes, correndo-se o risco de não considerar o *ethos* cultural) são determinados por uma legislação, um código. O indivíduo perde a capacidade de refletir e torna-se operacional também na ética: ele opera de acordo com as leis.

Experiências como as do prazer, da satisfação, da utilidade, dos ensinamentos da ciência são assumidas como fontes de normas no campo da racionalidade ética à medida que o sujeito se mostra capaz de integrá-las no sistema de valores fundado sobre a sua decisão autônoma (VAZ, 1997, p. 83).

A modernidade apostou na autonomia do ser humano, confiou na sua capacidade de decisão livre do referencial transcendente e jogou o homem numa

grande crise de sentido. As fontes das racionalidades éticas possuem grande fragilidade, pois estão pautadas em experiências ligadas ao material e ao sensorial. Os valores estão ligados ao sujeito individual, conseqüência da experiência dentro da demonstração lógica. O homem é lançado dentro de um grande relativismo que amedronta a si próprio. Se a referência é a experiência (por si só) e a decisão autônoma, cada indivíduo terá a possibilidade de seguir um caminho, pois nada une os seres, a não ser a capacidade de fazer experiências e a autonomia. Cria-se um grande fosso entre sujeito e bem comum (elemento fundamental na ética clássica, a qual impunha como tarefa prioritária do sujeito: realizar a vida no bem).

A crise de sentido do *ser* é enorme. O ser humano na modernidade encontra-se em pedaços e tem dificuldade para se integrar novamente em uma unidade ontológica capaz de realizá-lo. O homem definitivamente foi fragmentado com as ciências a partir de Descartes.

A especialização técnico-científica traz o benefício de cada um conhecer bem o seu objeto, ou melhor, hoje podemos falar em um pedaço do seu objeto. Contudo, isso é insuficiente para realizar a existência humana. Há muitas ciências para cuidar de cada pedacinho do homem, mas esquecem do seu *ser* em que se reúnem todos esses pedaços e, com a unidade ontológica recuperada, poder encontrar o sentido.

A divisão das ciências modernas levou à divisão do homem. O ser humano tornou-se como uma máquina que, às vezes, não funciona bem, então basta regular suas engrenagens. Com o tempo ficam velhas, logo é melhor descartar (ou encostar para esperar a morte), pois uma nova está a caminho para ocupar o seu lugar.

Nas ciências da saúde, essa visão é muito forte e, no ocidente, ainda predomina (por mais que já se fale de um novo paradigma, na prática isso só acontece em pontos isolados, pois ainda não entrou na mentalidade do homem do século XXI em plena modernidade).

A Razão moderna dividiu o homem e assim passou a vê-lo. Descartes, com uma divisão bem acentuada entre corpo e alma, duas dimensões juntas, mas independentes segundo ele, contribuiu de modo significativo para essa mentalidade no campo da saúde.

Quando o corpo pára de funcionar (morre), a alma vai embora e aí podemos fazer o que desejar com ele. Rompe com a visão sagrada do corpo (o que permitiu alguns avanços à medicina). Dentro dessa divisão, o indivíduo não é visto como um organismo total e integrado, mas como uma máquina. Corpo e alma, espírito e matéria, como se a alma fosse o combustível da máquina corpo.

A divisão entre espírito e matéria levou à concepção do universo como um sistema mecânico que consiste em objetos separados, os quais, por sua vez, foram reduzidos a seus componentes materiais fundamentais, cujas propriedades e interações, acredita-se, determinam completamente todos os fenômenos naturais (CAPRA, 1995, p. 37).

Tudo passa a ser compreendido de modo mecânico-operacional, e não há uma relação além da funcional, pois nada depende do outro, somente operam juntos e, nesse operar, consiste a harmonia do cosmo. O mundo e o homem podem ser entendidos analiticamente dentro das regras do método.

A integralidade do ser humano e do universo

Descartes divide tudo em dois domínios separados e independentes, o domínio da mente, *a res cogitans*, e o da matéria, *a res extensa*. Um pensa sobre o outro e não há uma relação além da analítica e funcional. Descartes privilegia a *res cogitans* e, assim, coloca o homem no centro de tudo com o seu *cogito, ergo sum*: o pensar é a essência do ser humano. Ele vem da alma e dá à pessoa a consciência da sua existência e o domínio sobre a *res extensa*.

O pensar possibilita conceber idéias *claras e distintas*, pois torna o homem capaz de analisar, de aplicar o método analítico. Essa concepção cosmológica e antropológica entrou no ocidente de tal forma que levou a ver a natureza com tanta objetividade analítica e exploratória a ponto de o homem colocar-se como o senhor do mundo e perder o referencial ético universal (do qual tanto falamos).

Descartes nunca perdeu de vista a ética, queria uma “nova ética universal”, não conseguiu elaborá-la, mas não abandonou o *ethos* da sua cultura, seguia a tradição, pois, para ele, enquanto não tivesse a nova ética, sábia decisão era manter-se fiel ao *ethos* e, para isso, elaborou as “regras da moral provisória” (cf. DESCARTES, pp. 49-61).

Fritjof Capra (1939-), que utilizaremos para nos ajudar nessa reflexão, em sua obra *O ponto de mutação*, nos apresentará muito bem como essa visão cartesiana, chamada de “paradigma mecanicista”, entrou no ocidente e, paulatinamente, abandonou-se a visão mais ampla do homem e da natureza. Depois, essa concepção mecanicista foi fortalecida pela física de Newton (1643-1727), que conseguiu unir o método empírico de Bacon (1561-1626) com o método racional dedutivo de Descartes. Nós acrescentamos também o trabalho de Kant, com sua “revolução copernicana”, ao unir as idéias idealistas com as empiristas.

Parte dos “juízos analíticos a priori” dos idealistas e une com aos “juízos sintéticos a posteriori”. Concebe sua epistemologia, depois de eliminar as limitações de cada teoria, com a necessidade de “juízos sintéticos a priori” para poder fazer ciência. Kant elabora as categorias do “sujeito transcendental” e a metafísica é condenada ao desaparecimento (cf. MARTINS, 2004, pp 11-12).

Capra segue na reflexão, unido com a física (como bom físico quântico, domina bem essa área), mostrando a influência da visão mecanicista da vida, suas limitações e seus problemas para o homem e para o mundo. Paralelamente a essa reflexão, caminha um contraponto feito com um pensamento oriental. Essa reflexão segue outra dinâmica e tem muito para contribuir com a nova visão da vida proposta por Capra.

Em contraste com a concepção mecanicista cartesiana, a visão de mundo que está surgindo a partir da física moderna (entenda a física mais recente, surgida a partir de Einstein e dos físicos quânticos como Heisenberg, e não moderna no sentido que estamos trabalhando o termo) pode caracterizar-se por palavras com orgânica, holística e ecológica. Pode ser também denominada de visão sistemática, no sentido da teoria geral dos sistemas. O universo deixa de ser visto com uma máquina, composta de uma infinidade de objetos, por ser descrito como um todo dinâmico, indissolúvel cujas partes são essencialmente inter-relacionadas e só podem ser entendidos com modelos de um processo cosmo (CAPRA, 1995, p.72).

Capra propõe uma mudança de paradigma. Sair do mecanicismo para uma “concepção holística do universo e do homem”. Em tempos de modernidade, poderíamos nos perguntar se essa é mais uma racionalidade no âmbito do pluralismo das racionalidades. Todavia, é uma racionalidade que traz uma postura

Agnes, São Paulo, (8), 89-117, 1.sem., 2008

mais integradora, mais ampla, menos fragmentada, operacional e técnica. Uma proposta para resgatar a inter-relação dos seres, não somente operacional, mas ontológica e que precisa de um equilíbrio para encontrar a harmonia.

Em nossa reflexão, afirmamos a importância do equilíbrio, entendido ontologicamente, para o indivíduo se abrir à busca de sentido e encontrar um horizonte, uma esperança na crise do *ser* na modernidade. Falaremos um pouco mais da obra do Capra, pois ela oferece pistas interessantes para a crise de sentido, sobretudo na parte que diz respeito ao mundo da saúde. Porém, antes, queremos adiantar o nome de um pensador do cristianismo antigo que também tem uma concepção mais integradora do cosmo e do ser humano. Falamos de Santo Agostinho (354-430) que, a partir da concepção de coração da cultura semítica, vê o homem como um ser complexo e com unidade ontológica integrada com o mundo. O homem é livre, mas por si mesmo não se sustenta (a auto-sustentação é a aposta da modernidade), precisa de algo transcendente, em termos agostinianos, da *graça*. Destrinharemos essa idéia mais à frente, antes vamos olhar um pouco mais para o pensamento do Capra.

Capra vai ao pensamento do mundo oriental buscar alguns conceitos para iluminar seu pensamento em contraposição à visão mecanicista. Para o homem ter uma vida saudável não basta não ter doenças, é necessário ter equilíbrio interior com o cosmo e a sociedade, pois o indivíduo não é um ser separado de tudo isso.

Na cultura chinesa há dois arquétipos que, em relação, sustentam o ritmo do universo e do ser humano: o *yin* e o *yang*. São dois elementos contrários, mas não são antagônicos. Elementos contrários na base de tudo que é existente e a sua relação harmoniosa constituem o equilíbrio do universo e do homem. São dois elementos bem próximos da *anima* e do *animus* de Jung. O masculino e o feminino presentes no ser humano, em relação de harmonia, dão equilíbrio ao *ser* (cf. CAPRA, 1995, pp. 32-35).

A modernidade não aceita esses elementos, porque não são experimentados pela Razão moderna. Eles estão ligados ao *ser*, ao ontológico, que em harmonia possibilitam uma alternativa para a crise de sentido, estão na base de toda vida saudável. São elementos que possibilitam ao homem um encontro

consigo mesmo, um voltar-se para o interior do *ser*. Talvez esteja dentro do próprio homem o caminho para encontrar o sentido da existência, pois fora dele, no material, certamente não está.

Agostinho (cf. 1999) diz que o sentido da existência está na volta do ser para dentro de si, isso o levará a uma abertura ao encontro do transcendente numa atitude de contemplação. Para ele, no material, o homem ficará constantemente na angústia de uma existência sem sentido e vazia. A Razão deve voltar-se para dentro de si na busca da verdade que é Deus, isso levará a se conhecer e a reconhecer a fragilidade enquanto ser humano.

No mundo da saúde, a visão mecanicista foi adotada de forma muito forte. Na medicina, percebemos isso de forma muito clara: a maioria dos médicos vêem a pessoa fragmentada e, a partir do fragmento doente, estabelecem o seu procedimento de cura que consiste em curar o pedaço ferido. Na prática, essa postura não cura de fato, é incapaz de entender e curar as enfermidades mais cruciais da atualidade.

Ver uma pessoa enferma somente porque tem um fragmento doente é uma concepção muito reducionista da relação saúde-doença-enfermidade e do ser humano. A medicina seguiu a biologia moderna, ela adotou e reforçou a abordagem cartesiana dos organismos vivos. O ápice dessa abordagem é a *genética*, área mais ativa da biologia, que tenta entender os seres vivos a partir de deciframento dos seus códigos genéticos.

A genética é um instrumento importantíssimo para a compreensão do ser humano e tem perspectivas otimistas para o futuro no que diz respeito ao tratamento de doenças. Contudo é preciso avançar nessa concepção e ter consciência de que os *gens*, sozinhos, não resolvem os problemas do homem. Cuidar do fragmento ferido é importante, mas o ser humano não se reduz a ele.

A medicina atual é cada vez mais dependente da alta tecnologia. Há um avanço significativo nos tratamentos de doenças, mas isso trouxe problemas, pois a real cura não é alcançada, o mundo continua doente (estamos dentro do paradoxo inicial deste texto). A medicina moderna é altamente tecnológica e, ao mesmo tempo, é uma medicina para os ricos, ou seja, a maioria da população mundial

não tem acesso aos avanços técnico-científicos do mundo da saúde. A crescente dependência da medicina em relação à alta tecnologia sustentou um certo número de problemas que não são apenas de natureza médica ou técnica, mas envolvem questões sociais, econômicas e morais muito mais amplas (CAPRA, 1995, p. 126).

A maioria da população mundial não é beneficiada pelo avanço da medicina, pois é uma medicina para quem pode pagar. Isso acentua ainda mais a crise de sentido do mundo e a visão mecanicista. Direito à saúde está ligado ao poder econômico e às classes mais favorecidas socialmente. Saúde, no âmbito da visão mecanicista e econômica, não tem nada a ver com os problemas socioeconômicos do povo pobre e as suas decorrências. Quem mais precisa de atendimento à saúde são justamente os excluídos pelo desenvolvimento da medicina. Esses não têm nem o básico para viver dignamente, conseqüentemente é abalada toda a estrutura da pessoa (de física a psicológica), tornando-a mais suscetível a enfermidades.

Os profissionais de saúde também são formados nesse paradigma mecanicista e com a dependência da tecnologia, portanto não conseguem ver o outro de forma holística e sentem-se amarrados para fazer algo, pois curar é eliminar a doença com a aplicação da técnica correta ou/e a administração de um medicamento, em outras palavras: procurar compreender o outro dentro do seu contexto e fazer algo (com uma boa conversa) para restabelecer seu equilíbrio interior não adianta, porque não cura a ferida na perna.

Fazemos também uma crítica ao recurso financeiro destinado à pesquisa médica e ao uso da tecnologia: aumentaram e aumentam cada vez mais os recursos destinados para esse campo científico e a saúde do povo não apresenta melhora significativa. Há uma grande discrepância entre gastos com pesquisa médica e o retorno à sociedade.

O custo da medicina moderna não corresponde à sua eficácia, pois essa é mínima diante do investimento, sobretudo se pensarmos nos pobres do mundo. Avanços existem e não podem ser negados, mas, ao mesmo tempo, há um aumento de miseráveis, doentes com moléstias extintas no primeiro mundo e grande proliferação de enfermidades modernas, que impedem o ser humano de se realizar. Um grande questionamento deve ser feito, a medicina avança tecnologicamente, mas aumentam os enfermos e a crise de sentido.

A visão mecanicista do homem e do mundo separa tudo para poder entender e, do mesmo modo, tenta revolver os problemas. O homem não é um *ser* constituído de fragmentos simplesmente, mas uma unidade com estrutura ontológica, uma unidade pensante e que sofre influências do meio social e da natureza. Uma estrutura aberta ao transcendente, isto é, ao espiritual. Quando o homem está enfermo, tudo é afetado.

Aqui vale diferenciarmos enfermidade de doença. A primeira está ligada à condição total do ser humano, e a segunda é a condição de determinada parte do corpo afetada por uma moléstia ou um ferimento. A medicina preocupa-se muito com a doença e esquece-se da enfermidade. Essa preocupação exclusiva reduz o ser humano a uma parte do corpo e curá-la não é curar a enfermidade, não favorece a busca de uma existência saudável e realizada.

A modernidade encobre essa busca existencial com uma cura paliativa, cura incapaz de tocar o *ser*; incapaz de mostrar o sentido da existência. Tudo é visto de forma separada: de um lado, problemas sociais; do outro, psicológicos; os físicos são por conta dos profissionais da saúde, e os espirituais, atribuídos ao líder religioso. Fica no esquecimento que todas essas dimensões estão em um único indivíduo de forma convergente. Se é para restabelecer a saúde, necessita-se equilibrar, no *ser*; todo esse emaranhado de dimensões na unidade humana. Saúde é muito mais que curar doenças, é curar enfermidades e abrir o homem para a realização existencial.

O universo, propõe Capra, deve ser visto com um sistema no qual tudo se relaciona, um sistema vivo que necessita de equilíbrio e harmonia para se manter vivo, renovado e dinâmico. Assim também deve ser visto o homem dentro desse sistema. O ser humano é um sistema orgânico vivo e sofre influências do sistema maior e o influencia também.

Para ter saúde, o homem precisa estar em harmonia e equilíbrio não somente com ele mesmo, mas também com o mundo, tanto natural como social. O homem é o senhor do mundo, assim diz a Tradição cristã. Deus criou o mundo e colocou o homem no centro da criação para governá-la. Colocou-o não para destruir o mundo (como vemos os efeitos do aquecimento global) e, sim, para torná-lo melhor.

Essa tradição ensina que o mundo foi entregue ao homem inacabado e, assim, o principal ser, amado por Deus e feito à sua *imagem e semelhança*, deveria colaborar ativamente com a criação. O homem é para ajudar Deus no aperfeiçoamento da criação. Na modernidade, o ser humano rompeu com o transcendente e decretou-se autônomo de tudo que não provém da experiência sensível aos sentidos.

Afirmar essa Tradição cristã tornou-se coisa de louco e algo absurdo. O homem na modernidade é senhor do mundo para fazer o que deseja: explorá-lo ao seu bel prazer e não aperfeiçoá-lo como colaborador à harmonia de todo o universo. A modernidade rompeu com o metafísico e lançou-se em uma crise de sentido existencial, num caminho de auto-destruição. Não colabora com a criação, mas age com egoísmo e de forma exploratória. É assim na relação com o meio ambiente e com o próximo.

Fortes exploram e oprimem fracos para o seu prazer realizado no *ter*, no material. Na linguagem do econômico, para se realizar no capital, no lucro. No mundo da saúde, isso gera concepções de saúde como mercadoria, não importa o outro, vende-se a tecnologia médica e farmacológica para obter mais lucro. A consequência é o aumento dos problemas sociais no mundo: pobreza, exclusão social e enfermidade. O mundo está enfermo, e o homem encontra-se diante do desafio da crise de sentido, do *ser* e da ética.

O conceito de coração em Santo Agostinho: uma crítica à visão moderna do ser humano

Cuidar da saúde do ser humano não é simplesmente tratar da doença, mas também da enfermidade do indivíduo e da grande enfermidade do mundo. Para isso é preciso uma mudança de paradigma capaz de penetrar na consciência da humanidade e refletir na *práxis*. “A mudança de paradigma na assistência à saúde envolverá a formulação de novos modelos conceituais, a criação de novas instituições e a implementação de uma nova política” (CAPRA, 1995, p. 332).

A Razão determina a maneira de agir e as políticas em favor das pessoas. Falávamos que vivemos o tempo de racionalidades e, por isso, poderíamos falar de “éticas”, assim também é no campo político com a predominância

de um sistema que prioriza o *ter* e o lucro. O pobre é excluído, muitas éticas são baseadas nesse flagelo social e podemos nos questionar se isso é ética.

Mudar o modelo de atendimento à saúde e a política a esse respeito só será possível se mexermos com a Razão, e o primeiro passo é superar o preconceito da modernidade com o ontológico e o transcendente. É preciso fazer um profundo questionamento sobre o modelo mecanicista e sobre a aposta moderna na qual o homem se sustenta, pois tudo isso jogou o homem em uma profunda crise de sentido e num paradoxo.

Um exemplo forte dessa visão mecanicista no mundo da saúde é o tratado ao coração pelos profissionais da saúde, liderados pelo médico. O coração é simplesmente o órgão responsável pelo bombeamento de sangue para todo corpo. Tem uma função hidráulica. Desse modo ele é visto, tratado e até transplantado quando não consegue cumprir adequadamente a sua função de bomba sangüínea.

Partindo desse exemplo do coração (ele expressa bem o realidade atual de como o ser humano é visto), desejamos mostrar uma visão muito diferente. O coração é muito mais que uma bomba de sangue, porque o ser humano é muito mais que uma máquina. Com isso não queremos desprezar todo avanço médico nos tratamentos cardíacos, mas mostrar outra concepção e levar à reflexão sobre como agir no mundo da saúde para favorecer a busca da realização existencial.

Santo Agostinho, depois de converter-se à fé cristã e romper com o maniqueísmo, retoma os textos bíblicos e se encanta com o conceito de *Leb* (לב), uma das palavras usadas no Antigo Testamento para referir-se ao coração num sentido bem preciso. O *leb* diz do homem e de Deus, e está ligado a toda integridade do ser humano como um ser racional, sentimental, consciente, livre e aberto ao transcendente⁴. Pelo coração, vai dizer Agostinho, o indiví-

⁴ O coração (*leb*) é o órgão o qual os movimentos do corpo dependem, inclusive as funções cerebrais, a razão (o antigo desconhecia essas funções como lugar autônomo no cérebro). É algo inacessível, inexplorável, profundo e completamente interior ao homem (oposto a *basar* - רשב, termo usado para o que é da carne). Os sentimentos, os afetos e os desejos secretos e autênticos do homem provém do *leb*, assim como a razão, a consciência, a memória, o juízo e o espírito. O coração é capacidade de saber, conhecer, julgar e refletir, derivada do escutar, do obedecer e do acolher (o que vem de Deus). Vontade, decisão e escolha, que levam a uma ação, vêm do *leb*. O coração é o centro do homem, podemos dizer que o homem é o coração, nessa concepção.

duo contempla Deus e isso é uma experiência *noética*, pois gera um conhecimento que leva a ver o mundo de outra forma.

A obra de Agostinho é bem vasta e complexa. Ela não pode ser entendida fora do contexto de controvérsias, pois ele escreve para enfrentar problemas e defender a fé cristã. Aproveita muito do neoplatonismo, mas o transcende com o elemento da fé. Razão e fé andam juntas, razão que justifica a fé, e fé que acalenta a inquietude do coração humano. Sua obra caminha num sentido progressivo em direção à verdade, por isso encontramos muitas mudanças no seu pensamento.

O próprio conceito de ser humano segue essa progressão, porque é pensado como um ser dinâmico, inquieto e incapaz de encontrar repouso somente na Razão (no *logos* grego). O repouso só acontece no encontro com Deus ocorrido no *leb*. Agostinho descreve isso com sua experiência mística no livro das *Confissões*.

A mística agostiniana é a *mística do coração*, pois o *leb* é a totalidade do ser humano. Não entraremos em todas as obras do Agostinho e suas polémicas, nós nos restringiremos ao seu conceito de coração e à sua mística, pois isso está profundamente ligado ao que estamos discutindo acerca da visão mecanicista do homem e da crise de sentido da modernidade, impedimentos para a realização existencial, isto é, para o repouso do coração inquieto.

O ser humano é visto como uma totalidade por Agostinho, e o coração é essa totalidade. O *leb* hebraico é visto como um órgão, mas responsável por tudo no ser humano, da vida interior e da vegetativa. Agostinho não vê o coração como um órgão (diferenciando um pouco da concepção semítica), pois a vida do corpo é inferior à vida interior, e o interior (o coração, um conceito inteligível) é a totalidade do homem que possibilita o encontro com o transcendente.

Do coração provêm também as fraquezas e os sofrimentos humanos, ele é o “lugar” de onde vem tudo: as paixões, os medos, a vontade, a inteligência, a verdade e a coragem. Com o coração, o indivíduo encontra-se com o “coração” de Deus, um encontro que acontece com a totalidade do ser humano e não com fragmentos. Desse encontro, o coração se alegra, pois a verdadeira alegria vem de Deus, e essa se dá no coração.

O coração também poder envaidecer-se. Quando isso ocorre, vêm do coração o orgulho, a inveja, a raiva e o ódio. Agostinho preocupa-se muito com o envaidecimento do coração, sobretudo com o orgulho, pois o mal está no homem e pode ser manifestado se a pessoa não compreender sua pequenez diante do Ser superior. No encontro com Deus, o coração percebe sua fraqueza e pequenez, despende-se de si para ser preenchido por Deus (uma idéia de aniquilação do ser).

Os resultados desse encontro são: a conversão, a humildade, uma nova visão do mundo e a prática da caridade. Deus visita o coração do homem, espalha Seus dons e espera frutos de amor. Esse encontro só acontece depois que a pessoa olha para o seu interior, vê suas misérias, chora e se arrepende diante de Deus. Esse olhar é dramático e angustiante, acontece no coração, “local” por excelência do drama da existência humana.

No livro das *Confissões*, Agostinho descreve todo esse processo como acontece consigo. Ele reconhece suas misérias, angustia-se, sofre e abre-se à luz transcendente. Seu coração inquieto encontra-se com Deus e repousa na paz de uma brisa serena. Tudo isso gera um conhecimento *noético*, um conhecimento do coração.

Quando, por uma análise profunda, arranquei do mais íntimo toda a minha miséria e a reuni perante a vista do meu coração, levantou-se enorme tempestade que arrastou consigo uma chuva torrencial de lágrimas. Para as derramar todos com seus gemidos, afastei-me de Alípio, porque a solidão representava-se-me mais acondicionada ao choro. Retirei-me o suficiente para que a sua presença me não pudesse ser pesada. (...) Retirei-me, não sei como, para debaixo de uma figueira, e larguei as rédeas ao choro. (...) Assim falava e chorava, oprimido pela mais amarga dor do coração. Eis que, de súbito, ouço uma voz vinda da casa próxima. Não sei se era de menino, se de menina. Cantava e repetia freqüentes vezes: toma e lê; toma e lê”. (...) Deus só me mandava uma coisa: abrir o códice, e ler o primeiro capítulo que encontrasse. Tinha ouvido que Antão, assistindo, por acaso, a uma leitura do Evangelho, fora por ela advertido, como se essa passagem que se lia lhe fosse dirigida pessoalmente: “vai, vende tudo o que possuis, dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu; depois vem e segue-me”. Com este oráculo se converteu a Vós. (...) Não quis ler mais, nem era necessário. Apenas acabei de ler estas frases, penetrou-me no coração uma espécie de luz serena, e todas as trevas da dúvida fugiram (AGOSTINHO, 1999, pp. 222-3).

Nesse texto de Agostinho, percebemos a força da experiência de conversão. Ela acontece depois de um momento de reconhecimento das misérias e fragilidades humanas diante de Deus. Esse processo é muito sofrido. No texto, Agostinho fala de choro e de solidão descritos de maneira dramática. Só depois da *catarse* e o reconhecimento da fraqueza humana, acontece o encontro com Deus, o encontro com a *luz serena* que faz fugir todas as *trevas da dúvida*.

Em Deus, são encontradas a paz e as respostas para as grandes dúvidas da existência humana, isso é o conhecimento *noético* e a realização existencial. É importante perceber onde se passa o drama do reconhecimento da fraqueza e o encontro com Deus. Tudo acontece no coração, isto é, na totalidade do ser humano. Em Deus, o coração encontra alívio para sua dor, respostas para seus questionamentos mais profundos e repouso para sua inquietude. O coração contempla Deus e, desse encontro místico, volta mais sábio, tranqüilo, sereno e disposto a viver o amor.

Agostinho também estabelece um diálogo com os neoplatônicos. Ele defendia um pensamento filosófico e não um pensamento do coração. Só pensavam com a razão, tinham o *logos*, mas não foram além dele e, por isso, tornaram-se orgulhosos e incapazes de repousar o coração.

O conhecimento humano é incompleto, precisa da sabedoria divina. Conscientizar-se disso é um passo para reconhecer que o próprio conhecimento vem de Deus, é uma graça e, pela graça, é completado com a sabedoria divina (isso aconteceu na história com a encarnação do *logos*). O homem não é a luz, mas dá testemunho da luz: Deus, ou seja, todo conhecimento busca a verdade e testemunha-a, a verdade é Deus.

Agostinho diz que os gregos compreenderam muitas coisas, desenvolveram o conhecimento e atingiram algumas verdades, isso é positivo, mas foram incapazes de ir além. Ele reconhece o avanço da filosofia grega, chegando a usar a platônica para compreender a fé, sobretudo na compreensão do texto do Evangelho de João. Os gregos tinham o *logos*, mas não reconheciam o *logos* encarnado, a luz verdadeira. Ajoelhar diante do *logos* encarnado (de Deus) é uma postura de humildade, algo que não aconteceu com os gregos, por isso encheram-se de orgulho e arrogância. Desejavam a verdade, mas não conseguiram vê-la.

Querendo Vós mostrar-me primeiramente como “resistis aos soberbos e dais graças aos humildes” e quão grande seja a misericórdia com que ensinastes aos homens o caminho da humildade, por “se ter feito carne o vosso Verbo e ter habitado entre os homens”, deparastes-me por intermédio de um certo homem, intumescido por monstruoso orgulho, alguns livros platônicos, traduzidos do grego em latim. Neles li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que ‘ao princípio era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio, existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, n’Ele é vida, e a vida era a luz dos homens; a luz brilha nas trevas e as trevas não a compreendem’. A alma do homem, ainda que dê ‘testemunho da luz’, não é, porém, a ‘Luz’; mas o Verbo – Deus – é a ‘Luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo. Estava neste mundo que foi feito por Ele, e o mundo não o conheceu’. Porém que ‘veio para o que era seu e os seus não o receberam; que a todos os que o receberam lhes deu poder de fazerem filhos de Deus aos que crescessem em seu nome’ – isto não o li naqueles livros. Do mesmo modo, li nesse lugar que o Verbo Deus não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade do homem, mas de Deus. Porém, que o ‘Verbo se fez homem e habitou entre nós’, isso não o li eu aí (AGOSTINHO, 1999, pp. 183).

Tudo é graça de Deus para Agostinho: conhecimento, filosofia, criação, existência pessoal... Nada se sustenta no mundo sem a graça; o homem deve reconhecer-se frágil e acreditar que a graça é sua fortaleza. Com ela reconhece suas misérias e tem o encontro místico com Deus, descobre o Deus do amor e da compaixão. O resultado disso é uma nova postura diante do mundo, uma postura de contemplação da beleza da criação, de humildade, de serviço ao próximo e respeito ao mundo.

O pensamento agostiniano difere muito do pensamento da modernidade. O primeiro ponto diferente é a questão da fragmentação do homem e da natureza. O homem é uma totalidade que, com o coração, encontra-se com Deus e reverencia a natureza. Coração para Agostinho não é bomba hidráulica, é o *ser* do indivíduo humano. Dele provém tudo ligado à vida humana. Se os médicos olhassem um pouco para o coração como Agostinho, o zelo nos tratamentos cardíacos (e outros tratamento também) seria melhor, pois mexer no coração é mexer no homem completo. Esse não é uma máquina, mas uma unidade que busca a *vida feliz*⁵ e realizada.

⁵ Cf. AGOSTINHO. Vida feliz. In: *Solilóquio e vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1997.

O segundo ponto de contraposição à modernidade é a abertura ao transcendente. A Razão moderna eliminou Deus e tudo que era metafísico, conseqüentemente jogou o homem numa crise de sentido e do *ser*. A dimensão ontológica do *ser* é colocada de lado e volta-se à vida operacional e aos bens materiais, até agora incapazes de realizar a humanidade. Para Agostinho, a realização do homem só acontece no encontro com Deus, pois Ele é o sentido da existência, e Dele provém o *ser*:

A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós (Deus trindade), de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra. Os que julgam que existe outra apegam-se a uma alegria que não é a verdadeira, contudo, a sua vontade jamais se afastará de alguma imagem de alegria (AGOSTINHO, 1997, p. 282).

O terceiro ponto é o reconhecimento das fragilidades e das misérias humanas. Esse reconhecimento é doído e angustiante, acontece diante de Deus e leva a uma postura de humildade, de não achar que, por possuir conhecimento, pode fazer tudo com a natureza e com o outro. O ser humano é miserável, frágil e imperfeito, por isso o risco do mal está dentro de si e pode brotar a qualquer momento.

A aposta da modernidade na autonomia da pessoa e a exagerada confiança no desenvolvimento do saber científico levaram a grandes tragédias e à crise ética. Agostinho ensina-nos que o homem é miserável e não se sustenta por si mesmo, precisa de Deus, necessita da graça. Fechar-se ao transcendente e não deixar Deus ocupar o coração, deixa o homem cego para suas fraquezas e abre espaço para o mal, para a destruição.

Fizemos um passeio pelo pensamento de Agostinho e mostramos três pontos que nos colocam em outra perspectiva, em face da modernidade, muito mais aberta para a totalidade do homem e para a sua ontologia. Voltamos muito no tempo em busca de pistas para a crise de sentido do *ser* e sua fragmentação no paradigma mecanicista.

Conclusão

A humanidade está em crise do *ser*, de sentido e da ética. Algo precisa ser feito para que todos possam encontrar a realização existencial e o compromisso de construir um novo mundo. O problema é grande, descrevemos alguns pontos

dele e tentamos fazer uma reflexão com o propósito de oferecer elementos para a busca de soluções. Elementos que questionam a modernidade e nos levam à busca da totalidade (perdida) do ser humano, isto é, do *ser* e do seu sentido.

O apego ao *ter* e a aposta moderna na autonomia do homem (que, para se realizar existencialmente, bastaria o desenvolvimento técnico-científico) não foram suficientes para melhorar a vida no planeta, nem contribuíram significativamente para a existência humana, além de colocar a humanidade em uma crise de sentido, conseqüentemente numa crise ética.

Mostramos que, na modernidade, a humanidade, ao libertar-se das *amarras* do Transcendente e dos universais, perdeu sua reflexão ontológica sobre o *ser* e não se preocupou mais com o *ser*, deixando-o vazio e sem encontrar sentido para sua existência. O homem na modernidade, assim como tudo o que existente no mundo, não é mais um ser unitário, integral e com a capacidade ontológica que dá sentido à sua existência.

Isso jogou o mundo num paradoxo (descrito no início) e hoje não sabemos direito como lidar com ele, pois a busca de sentido é algo intrínseco no ser humano, uma vez que é o único ser capaz de dar sentido à sua existência e a todas as coisas no mundo. O homem tem a capacidade de transformar a sua própria vida e o mundo.

Precisamos parar e pensar sobre a modernidade (para depois agirmos) para então perceber se queremos uma existência com sentido ou não. Para isso, recorreremos a pensamentos que podem auxiliar nessa profunda reflexão sobre o homem e seu habitat. A visão holística propõe uma integralidade do ser humano e do universo e mostra que ambos se relacionam. O homem depende da sua relação com o cosmo e com o outro (relações sociais) para encontrar sentido à sua vida.

O ser humano também precisa se ver como uma unidade e, assim, ver o outro. Sobre essa necessidade, tão fragilizada e esquecida no mundo da saúde, Agostinho oferece-nos uma reflexão sábia do ser humano com uma totalidade e dá um passo além, pois abre o homem, no mais profundo do seu *ser*, para a relação com o Transcendente, para o espiritual.

Na busca de sentido, somente na relação com o outro e com o mundo, o homem não encontra a realização existencial. É preciso ir além, é preciso ir até o Transcende. Essa abertura ao Transcende, à vida espiritual (tão desprezada pelo mundo técnico-científico) que veremos no diálogo com a filosofia e a teologia. O elemento espiritual é mais confrontador da modernidade apegada ao *ter*; ao material, e distante do *ser*; que em crise clama por sentido.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- AGOSTINHO. *Solilóquio e A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998. (Col. Patrística – 11).
- _____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Pensadores).
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade, e a cultura emergente*. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. São Paulo: Hemus, 1978.
- ENGELHARDT JR., H. Trisrtam. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GUILLAUMONT, Antoine. Les sens des noms du coeur dans l'antiquité. In: Swami Addev ANANDA et al. *Le coeur*. Bélgica: Société Saint Augustin. 1950, pp. 41-81.
- LEPARGNEUR, Hubert. *Consciência, corpo e mente*. Campinas: Papyrus, 1994.
- MARTINS, Alexandre Andrade. *Ética e Genética*. São Paulo, 2004. 60 p. (Monografia apresentada ao Centro Universitário Assunção, para a obtenção do título de licenciatura em Filosofia).
- RUSSEL, Bertrand. *History of western philosophy*. 3. ed. London: Routledge, 2000.
- SELLIER, Philippe. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1995.
- VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e Razão moderna. In: *Ética na virada do século: busca do sentido da vida*. São Paulo: Ltr, 1997, pp. 53-95. (Col. Instituto Jcques Marintain).
- _____. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002a.
- _____. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002b.

Recebido em março de 2008.

Aprovado em abril de 2008