

# UM NOVO PARADIGMA PARA UMA NOVA ANTROPOLOGIA\*

---

*Luiz Carlos Susin\*\**  
*Rodrigo Schüler de Souza\*\*\**

## **Resumo**

Este artigo recolhe questões relativas à identidade humana no contexto das pesquisas científicas e das transformações ocorridas nos últimos tempos, especialmente no século XX. A nova física, com um novo desenho do universo, uma nova cosmologia, radicaliza, por um lado, as questões em torno do humano, e, por outro lado, abre novas possibilidades. Um novo paradigma, mais holístico, incluindo a dimensão ecológica, ou ao menos com cenários mais adequados, pode ser vislumbrado, embora ainda não descrito, por estarmos numa “era de transição”. Na parte que nos toca no universo – a Terra – o futuro da vida depende, em grande parte, de decisões éticas que somente o ser humano é convocado a assumir.

**PALAVRAS-CHAVE:** pesquisas científicas; universo; holismo; era de transição.

## **Abstract**

*This article deals with questions related with the human identity in a time of scientific inquiries occurred recently. In the countless changes are included new paradigms comprising the man and ecology. We live in a transition era. The future of mankind depends upon ethical decisions.*

**KEY WORDS:** *scientific inquires; universe; holism; transition era.*

---

\* Este artigo é resultado da Iniciação à Pesquisa Científica de Rodrigo Schüler de Souza, sob a orientação do Prof. Luiz Carlos Susin, com bolsa da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

\*\* Doutor em Teologia. Professor da Faculdade de Teologia da PUCRS.

\*\*\* Acadêmico da Faculdade de Teologia da PUCRS.

## 1 Inquietações contemporâneas em torno da antropologia

O ser humano, neste tempo de grandes transformações, não consegue responder às suas mais profundas inquietações, aos inúmeros conflitos a que o tempo em que vivemos o sujeita, aos contratempos de uma lógica que se desmantela num mundo que, a cada instante, torna-se ainda mais misterioso e ilógico, onde a capacidade e os limites de racionalidade humana marcam o início, já tardio, de uma apatia existencial – a pós-modernidade.

Este ser humano, que em tempos mais otimistas da modernidade, era a medida de todas as coisas, agora é um ser de mal-estar cultural e de civilização, como assinalava Freud. Não há mais padrão de medida, não há mais pretensão antropocêntrica, não há mais sujeito triunfante, e então lhe penetra no corpo e na alma, entre decepção e indecisão, a necessidade de traçar novos horizontes, que exigem uma nova forma de relação com tudo o que existe.

Desde os inícios do século XX, a ficar com Sigmund Freud, cresce este *mal-estar*, que diz respeito às transformações da moderna cultura ocidental. E começamos a entender realmente a raiz desse mal-estar, em todo o seu alcance, somente no final do século, pois a consciência humana passou então por uma ruptura radical. Carlos Palácio anota que é a crise profunda de uma consciência nascida há dois milênios e meio, quando aconteceu uma grande mutação mais ou menos perceptível, destacando especialmente dois traços: “uma nova autocompreensão da existência humana, que estava inseparavelmente unida a uma maneira nova de relacionar-se com a transcendência”, permitindo “a emergência da consciência individual e, com ela, a afirmação da pessoa diante da coletividade e dos seus condicionamentos”.<sup>1</sup>

Carlos Palácio nos faz notar que o “mal-estar” é devido agora a uma “razão exorbitada”, que perde as referências do seu lugar em um conjunto maior, ocasionando problemas como o da ecologia. O ser humano não sabe mais se situar em relação ao mundo. É o problema das relações sociais, da injustiça e exclusão, que encontramos na sociedade atual com mais intensidade. Tudo isso resulta no estado de desamparo em que o ser humano se encontra hoje. Talvez se justifique, assim, o recurso às “experiências-limite”, como drogas, terrorismo,

---

<sup>1</sup> PALÁCIO, Carlos. Novos paradigmas ou fim de uma Era Teológica? In: ANJOS Márcio Fábri dos. *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 81.

para mergulhar-se em situações obscuras e manifestações de irracionalidade.<sup>2</sup>

Os desequilíbrios provocados pela razão analítica e científica provocam fragmentação do conhecimento, possibilitando uma irracionalidade humana afirmada racionalmente. A revolução científica dos séculos XVI-XVII, simbolizada por Newton, pelo mecanicismo, pela máquina, é uma etapa decisiva nesse processo de fragmentação e mal-estar da cultura. O que mais nos perturba atualmente é a dissociação do conhecimento da realidade, marcada pelo cientificismo, e a maneira como lidamos com o sentido da vida. A ciência preocupa-se em desvendar o mundo tal qual se apresenta, e não se atém às angústias humanas. Assim, se nos confinarmos na leitura científica do mundo, veremos o ser humano como um acidente na magnitude do cosmo. O biólogo Monod já nos dizia que o ser humano é como um cigano: está à margem do universo onde vive, e mais ainda, um universo surdo à sua música, “sozinho na imensidão indiferente do Universo, de onde emergiu por acaso”.<sup>3</sup>

Onde está o sentido, a “razão de ser” específica do ser humano? O início de uma possível resposta seria a certeza de que, através do cientificismo, a modernidade rompeu com o seu lado mais humano, provocando um conflito entre ser humano e natureza, dentro de uma tradição de visão antropocêntrica do mundo.

Depois de a “virada copernicana” ter desalojado o ser humano do centro do universo, e Darwin descrever o ser humano como um ser entre outros no reino animal, o narcisismo ferido reagiu com Freud descobrindo essa ferida incurável com seu mal-estar. O ser humano “pós moderno” passa a ser definido por sua história de busca de uma cura a essa ferida que irrompeu abruptamente na modernidade.

Steven Pinker observa que a maioria das pessoas cultas que professam sua crença na teoria de Darwin apenas crêem numa versão modificada da antiga noção teológica da Grande Cadeia dos Seres, que formava uma hierarquia linear, com os seres humanos no topo. Então a contribuição de Darwin seria a de mostrar que cada espécie nessa escala evoluiu da espécie situada um degrau abaixo, em vez de ter recebido

<sup>2</sup> Cf. PALÁCIO, op. cit., p. 86.

<sup>3</sup> MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 190-198.

seu lugar – que seria um lugar especial – de Deus, como se concluiria a partir de uma boa leitura cristã da evolução.<sup>4</sup>

Não evoluímos propriamente dos chimpanzés, mas nós e os chimpanzés evoluímos juntos de um ancestral comum agora extinto. Assim também como esse não evoluiu dos macacos, mas de um ancestral vindo dos dois, mais antigo e também extinto. Isso funciona até nossos antepassados unicelulares. Pertencemos a uma grande árvore cujos ramos e tronco não estão mais disponíveis. Somos únicos. O certo é que os chimpanzés seguiram outro rumo e não estão logo atrás dos seres humanos esperando nossa ajuda ou consolo.

Foram as ciências modernas que trilharam essa pretensão antropocêntrica, ainda imbuída em certo modo do evolucionismo, aprofundando o mal-estar: em nível cosmológico, com o fim do geocentrismo, por obra de Copérnico, Kepler e Galileu; em nível *biológico*, a evolução em que Darwin afirma que somos seres *deste mundo*, mesmo com toda a má interpretação que possa ter; em nível *psicológico*, Freud desloca o *eu*, não sendo mais dono de sua casa, pressionado entre o sótão do superego e o porão do inconsciente; o *etológico*, que trabalha a cadeia comportamental dos animais, inclusive do animal humano, assumido por O. Heinroth e J. Huxley; o *epistemológico* com a epistemologia *evolucionária* de K. Lorenz, D. Campbell, K. Popper; o sociobiológico com o *altruísmo egoísta*, de E. Wilson; o *bioecológico*, que revela nossa interação com nossos nichos vitais, trabalhado por H. Maturana e F. Varela; o *informacional* com a inteligência artificial, apregoado pelas novas tecnologias; o *neurofisiológico* com a pergunta: que é *consciência?* – investigado pelos estudos sobre a relação cérebro/mente.<sup>5</sup>

Esses golpes da investigação científica deixaram o ser humano perplexo frente a um mundo que lhe parecia promissor para suas pretensões. Ao soçobramos os antigas representações, impõem-se os

<sup>4</sup> “Em termos gerais as pessoas pensam assim: das amebas surgiram as esponjas das quais surgiram as medusas das quais surgiram os platelmintos dos quais surgiram as trutas das quais surgiram os sapos dos quais surgiram os lagartos dos quais surgiram os dinossauros dos quais surgiram os tamanduás dos quais surgiram os macacos dos quais surgiram os chimpanzés dos quais surgimos nós” (cf. PINKER, Steven. *O instinto da linguagem*. Como a mente cria a linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 439-42; 451, aqui 439).

<sup>5</sup> Cf. ASSMANN. *A estrutura das revoluções científicas*. 7. ed. São Paulo: p. 91-92. In: SUSIN Luiz Carlos, *Mysterium Creationis*. Um olhar interdisciplinar sobre o universo. São Paulo: Paulinas, 1999.

novos paradigmas para darem conta da complexidade atual, superando a tendência à manutenção do *status quo* por conta da situação de crise.<sup>6</sup>

Nesse sentido, vimos que, no século XX, demos passos epistemológicos importantes, pois abandonamos certas ambições do cientificismo e nos despedimos principalmente daquela idéia de que podíamos atingir uma linguagem científica perfeita.<sup>7</sup> Provamos que, nós, seres humanos, temos uma capacidade imensa para lidar com regras empíricas, e dizemos que a própria evolução nos levou a isso. Mas poderíamos dizer que já alcançamos o mais alto nível dessas regras, e, com isso, não podemos mais forçar o ser humano ao puro enquadramento nessas lógicas rígidas, pois significaria a desqualificação do seu potencial, que é imenso.<sup>8</sup>

Se, a partir do Renascimento, o ser humano se acha senhor e controlador do Universo, agora, na pós-modernidade, vê-se na condição de um ser vazio de substância. Em ambas as concepções, o ser humano não exerce responsabilidade alguma em relação com o mundo à sua volta e na relação com os outros seres. Na primeira, exercia o direito de explorar e sugar o que quisesse da natureza, pois estabelecia as medidas de suas ações; na segunda, se desmerece e acaba por distanciar-se das relações com a natureza e com os outros seres humanos, tornado um ser sem sentido e sem compromisso.

A partir daí, como refletir sobre o ser humano com o seu lugar e responsabilidade no Universo? Em palavras de Leonardo Boff: “Para onde vamos, já que sabemos tão pouco de onde viemos e apenas um pouco do que somos? As respostas nos fazem corajosos ou covardes, felizes ou trágicos, esperançosos ou indiferentes?”<sup>9</sup>

Essa crise se nos apresenta aos nossos olhos como vazio, medo, ansiedade, solidão, agressividade, tudo regido por uma onda de insatisfação pessoal generalizada. Deparamo-nos com nossa impotência: devido à supervalorização do ego pela modernidade, que pode ter vindo

<sup>6</sup> A obra clássica sobre o tema é KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003. Para uma discussão do tema, sob o ponto de vista aqui proposto, cf. ASSMANN, Hugo. Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 41-42.

<sup>7</sup> Cf. ASSMANN, Hugo, op. cit., p. 45.

<sup>8</sup> Cf. ASSMANN, H., op. cit., p. 61.

<sup>9</sup> BOFF, Leonardo. *Dignitatis Terrae*. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995, p. 58.

dessa classe dominante, como diz Boff. Com isso perdemos cada vez mais o contato com a natureza, nos vemos menos sensíveis. Tornamos agressivos, de uma agressividade sem objetivos e sem juízos; como se permanecêssemos envoltos nesse vazio existencial. A própria natureza nos parece sem sentido, uma natureza muda e indiferente. Tal modo de ver e pensar põe em risco o ecossistema, a nossa única morada, o planeta Terra.

Em relação ao destino humano, podemos nos lembrar de Jó, um dos personagens que mais representa o sofrimento absurdo no primeiro testamento bíblico: Jó supera os medos em relação ao destino, reage contra as teologias que aumentam o sofrimento (lei da retribuição), propõe uma ação solidária dos seres humanos como sujeitos de sua própria história coletiva e individual, e resgata uma nova experiência de Deus, um Deus que caminha ao seu lado. Mas enfrentou, antes, a face mesma desse Deus que ele ousou interrogar no seio da tempestade e de quem recebeu uma palavra à altura: “Quem é esse que obscurece meus desígnios com palavras sem sentido? Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra? Dize-mo, se é que sabes tanto” (*Jó* 38,2.4).

O ser humano, nesse clima de tempestades da pós-modernidade, é confrontado como Jó com uma busca de sentido. É convocado a cingir-se, como um herói, tateando uma nova maneira de se situar em sua habitação Terra.

## 2 Nova física: horizontes para uma nova antropologia

Foi no início do século XX que a física passou por uma profunda transformação. A física clássica tornou-se apenas uma representação incompleta da realidade física, porque novas idéias eram necessárias para dar conta dos resultados experimentais.<sup>10</sup> O ingresso da teoria da relatividade e da mecânica quântica provocaram uma profunda reinterpretação da realidade física, que transforma agora o que compreendemos dos fenômenos naturais, desde as menores estruturas até à estrutura do Universo.<sup>11</sup>

Essa nova física, com pensadores como David Bohm, H. Fröhlich, J. Crook, I. N. Mashall, D. Zohar, revela que a consciência é um

<sup>10</sup> Cf. GLEISER, Marcelo. *A dança do Universo*. Dos mitos de criação ao Big-Bang. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 248.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 248.

fenômeno quântico. Assim, os seres humanos são recolocados, em sua compreensão, como parte integrante do Universo e não um ser diverso da realidade cósmica. A visão dualista e esquizofrênica que separa ser humano e natureza ou cosmos é substituída por uma visão holística, integradora. O ser humano, embora consciente, integra esse Universo, “como parte e parcela, capaz, entretanto, de saber de si, dos outros, de senti-los e de amá-los”.<sup>12</sup>

A nova física, seguindo nos caminhos da teoria quântica de Niels Bohr e de Max Planck, descreve toda realidade subatômica e elementar, de onde viemos – nós e o Universo – como originária de uma onda energética e partícula material: a energia e matéria seriam conversíveis. Do ponto de vista epistemológico, o próprio observador estaria envolvido pela realidade assim como a realidade seria envolvida pelo observador. Há, portanto, uma interação e um diálogo intrínseco, que comporta revelação, interpretação, modo de ser, tanto do observador como da realidade observada, e que atravessa todo o tempo de criação.<sup>13</sup>

Surge inevitavelmente um novo olhar sobre a cosmologia, que mostra um Universo em expansão, uma revolução cósmica. De uma imagem estática do cosmo passa-se a uma imagem de Universo dinâmico.<sup>14</sup> No início, essa visão de um Universo em expansão fez com que o astrônomo Kapteyn colocasse o nosso sistema solar no centro, quase como que por um desejo antropocêntrico. Seu colega Harlow Shepley rebateu essa idéia, mostrando que a nossa galáxia, observada naquela ocasião, poderia ser dez vezes maior e que o Sol não estava no centro, mas na periferia dessa imensa galáxia.<sup>15</sup>

Além disso, a nova cosmologia afirma o Universo em evolução e com história. E suas perguntas, acompanhadas pelo espanto, não foram logo compreendidas, algumas vezes se tornaram até indesejáveis.<sup>16</sup>

Mas foi Einstein quem deu início à nova cosmologia propriamente dita, relatando que o Universo pode ser tratado como um objeto único e

<sup>12</sup> BOFF, Leonardo. *Dignitatis Terrae*, p. 92.

<sup>13</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *Dignitatis Terrae*, p. 93-97.

<sup>14</sup> Conclusão de Vesto Melvin Slipher (1875-1969), do observatório de Lowell. Este cientista, mais conhecido como o cientista do Hubble, constatava que alguns objetos celestes em grande velocidade se afastam de nosso sistema solar.

<sup>15</sup> Cf. MOURÃO, Ronaldo Rogério de Freitas. *Do universo ao multiverso: Uma nova visão do cosmos*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 13-14.

<sup>16</sup> Cf. RIBEIRO, Marcelo B.; VIDEIRA, Antônio A. P. O problema da criação na cosmologia moderna. In: SUSIN, Luiz Carlos. *Mysterium Creationis*, p. 48-50.

que seu estudo torna-se possível, através das leis da física.<sup>17</sup> Nasce, assim, a cosmologia como disciplina permitindo a Einstein pensar o Universo pela física e dando origem a desenvolvimentos posteriores, como a teoria de Friedmann, do Universo em constante expansão. Einstein relutou de início, mas com o tempo teve que ceder. Foi o padre belga Lemaître quem progrediu na teoria e concluiu pela existência de um átomo primordial, de onde o Universo se expandiu. Os matemáticos Walker e Robertsom aprimoraram o modelo com a teoria do *big-bang*, que, para muitos, passou a ser o momento da criação do Universo.<sup>18</sup> O Universo agora é um objeto físico, “passível de ser descrito e estudado por meio de grandezas físicas típicas como energia, pressão, densidade, temperatura, entre outras, e conceitos e métodos matemáticos e geométricos, como equações diferenciais, tensores e curvatura”.<sup>19</sup>

A cosmologia casou com a física, distanciando-se definitivamente das narrativas simbólicas tradicionais. Tornou-se científica, numa tentativa inerente de explicar a totalidade. Mas isso não aconteceu ainda inteiramente, pois a totalidade do universo só se tornará explicável, quando o ser humano souber fazer também outras ligações, e isso com outras dimensões, como a intelectual e a espiritual. Pois há um vínculo inevitável entre Universo e vida para entender a totalidade do Universo, o que diz respeito à “criação”.

### **3 A nova cosmovisão e a nova concepção antropológica, um desafio filosófico**

A nova física e a nova cosmologia criam um contexto novo para a antropologia. Elas possibilitaram ao ser humano uma nova forma de pensar a si mesmo, de maneira que se expandiu a consciência de estarmos num Universo virtualmente infinito, mas que mesmo assim teve um início. Ainda que esse início se distancie dos mitos de criação, o atual conhecimento cosmológico propõe novas concepções de mundo ou Universo como “criação”. Que esse imenso Universo e o nosso planeta Terra tenham um início por *acaso* pode trair ainda um descompromisso e uma persistência da crença na disponibilidade do mundo para a dominação sem limites.

<sup>17</sup> Cf. RIBEIRO, M. B.; VIDEIRA, A. A. P. O problema..., loc. cit., p. 60.

<sup>18</sup> Cf. ibidem, p. 51-57.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 61.

No entanto, podemos começar a compreender que o Universo físico é uma totalidade, como já se afirmou acima, e está constantemente interconectado. Assim rompemos com o Universo newtoniano, onde tudo se movia através de pontos sólidos e mecanicamente explicáveis. No campo da biologia, olhamos para os organismos, não como máquinas, mas como seres complexos, o que se reflete na atual biotecnologia e na engenharia genética. No contexto dessa nova biologia, nasce o conceito da *teia da vida* como uma totalidade intrínseca e absoluta mais que o conceito de organismo vivo isolado. Nas ciências da consciência assume-se a conexão e comunicação constante entre todas as coisas que coexistem e coevoluem no cosmos e na biosfera. A consciência humana integra-se na evolução dessa *teia* de conexões que se estende por todo o planeta.<sup>20</sup> Em termos de L. Boff, “esta imagem serve de re-ligação geral e confere a harmonia necessária à sociedade, sem a qual as ações se atomizam e perdem o seu sentido dentro de um Sentido maior” refazendo as grandes narrativas cosmológicas tradicionais.<sup>21</sup>

Assim, a cultura ocidental passa hoje por uma dessas mutações “axiais”, de eixo da história, afetando todos os aspectos da vida social e cultural, inclusive uma crise de sentido, afetando o indivíduo e também a sociedade como um todo. Hoje, o que está em jogo é uma maneira de entender a existência humana, pessoal e social, frente ao cosmo e à transcendência.<sup>22</sup>

A ciência moderna clássica, cujo início leva o nome de Newton, tinha descartado outras formas de diálogo com a natureza firmando-se em apenas algumas leis simples e imutáveis, objetivas e coisificantes. Mas o novo paradigma, com as visões e o nome de Einstein, nos abriu horizontes inimagináveis, e passamos a enxergar a complexidade com novas indagações sobre a realidade. O modo moderno clássico, newtoniano, de interpretar o mundo está desmoronando em ruínas.<sup>23</sup> Como caracterizar os novos tempos?

<sup>20</sup> Cf. LASZLO, Ervin. *Macrotransição*. O Desafio para o terceiro milênio. São Paulo: Axis Mundi, 2001; p. 171-190.

<sup>21</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *Dignitatis Terrae*, p. 63.

<sup>22</sup> Cf. PALÁCIO, *Teologia aberta para o futuro*, p. 82.

<sup>23</sup> Cf. BOFF, L. *Dignitatis Terrae*, p. 28.

## 4 Era de transição

A humanidade está em uma era de transição. Experimentamos, no final do século XX e nos inícios do século XXI, uma expansão populacional com uma forte capacidade produtiva aumentando as atividades, as demandas, as urgências humanas e ecológicas. Também a ciência passa por uma época de transição, de sua visão clássica a respeito da natureza para uma nova forma de visão, mais descritiva, cujo elemento “narrativo” é essencial. Novos capítulos e novos aspectos narrativos vão se compondo na descrição da natureza.<sup>24</sup>

Esse ritmo acelerado da mudança é visto como “macrotransição” por Ervin Laszlo: um processo de mudança rápida e irreversível, com uma variedade de bifurcações no sistema, cujo resultado “é decisivamente determinado pela consciência daqueles que dela participam” onde a consciência dos seres humanos influencia também no resultado dessas bifurcações.<sup>25</sup>

Sempre houve, na história da espécie humana, mudanças nas relações dos indivíduos entre si e com a natureza, com as respectivas mudanças nas crenças, nas cosmovisões e nos valores. Mas a mudança atual é muito mais rápida e dramática, pois “o urgente massacra o importante” ocasionando uma carência de visão e de orientação.<sup>26</sup>

Laszlo relaciona a primeira grande transição na história com a passagem do *Mythos* para o *Theos*. Os mitos criados a partir dos fenômenos naturais dão lugar ao contato com o transcendente representado pelos deuses celestes. A segunda transição é do *Théos* para o *Lógos*, onde o ser humano torna-se a medida, e a filosofia ganha rosto. O *Lógos* veio sofrendo mudanças ao longo desses milênios de fundo helênico, sobretudo com a entrada do judeu-cristianismo na configuração do próprio *Lógos*, com mudança de significados e de persuasão, até desembocar no *Lógos* da era moderna, que suprimiria a espiritualidade e daria lugar a uma ética e a um *ethos* do domínio humano sobre a natureza assumido com toda decisão.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Cf. PRIGOGINE, Ilya. A ciência numa era de transição. *Parcerias Estratégicas*, v. 1, n. 3, p. 119-122, jun. 1997. Para M. PELIZZOLI, “em raros momentos da história do Ocidente pôde constatar-se tamanha ruptura de padrões e de modelos éticos fundadores e de visões de mundo – de paradigma civilizatório geral – como a advinda em especial nesta última metade do século XX” (*Emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 21, p. 13).

<sup>25</sup> Cf. LASZLO, Ervin. *Macrotransição*, p. 23-24.

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, p. 27.

<sup>27</sup> Cf. *ibidem*, p. 27-35.

Formas de consciência e de racionalidade se moldam com períodos que têm seu crescimento, seu apogeu e sua decadência. Laszlo, parecendo seguir de perto a divisão de Comte e as leis de evolução de Darwin, associa a consciência mítica ao *Mythos*, a teísta ao Deus (*Théos*) e a racional ao *logos*,<sup>28</sup> Ora, hoje nos cabe, seguindo sua lógica, reformular a racionalidade do *Lógos* da era moderna, mediante uma reelaboração dos valores, para uma visão melhor da cultura planetária e harmonia da diversidade cultural, nas “condições do mundo com sua globalização e interdependência”.<sup>29</sup> Deve seguir-se, na expressão de Laszlo, uma civilização nova “pós-*logos*”, de “consciência do *Hólos*”.<sup>30</sup> Nessa transição para o *Hólos*, para a integração e amor à integralidade, a existência viva é percebida como uma relação dialética entre os fenômenos e sua essência, entre o particular e o universal, entre a base material e a consciência, entre a imaginação e a razão, entre o espiritual e o material.

## 5 O paradigma holístico

Da concepção de *Hólos* emerge um paradigma novo, o holismo, visão de totalidade, como desafio frente à crise na qual nos encontramos: crise de sentido, crise ecológica, crise social, uma crise do ser humano. E nos obriga a tomarmos uma atitude, não isoladamente, mas inter-relacionada com as mais variadas formas do saber humano, dispondo mentes e corações, com abertura e diálogo, a um agir novo e ético.

O holismo toca no sistema de valores do ser humano, com a sua percepção e significação da vida e do cosmo e questiona o antropocentrismo como razão totalizadora de ser do Universo. Como nota Marcelo Pelizzoli, o paradigma holístico ocasionou uma “*retomada espiritualizante de uma re-ligação do desenraizado ‘homem ocidental’*”.<sup>31</sup> Leonardo Boff, que associa a re-ligação ao tema do pecado original,<sup>32</sup> também já antes de Pelizzoli, enfatizou o paradigma

<sup>28</sup> Cf. LASZLO, E. *Macrotransição*, p. 37.

<sup>29</sup> Cf. *ibidem*, p. 66-67.

<sup>30</sup> Cf. *ibidem*, p. 132.

<sup>31</sup> Cf. PELIZZOLI Marcelo. *Emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 21.

<sup>32</sup> Cf. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 115-12; *Dignitatis Terrae*, p. 62.

holístico enquanto superação do antropocentrismo, pela abertura e inclusão do ser humano, numa cosmovisão ecológica de re-ligação em “em sinergia com o inteiro Universo [...] rumo a uma Realidade que se esconde nos véus do mistério situado no campo da impossibilidade humana”.<sup>33</sup> Quais são as conseqüências dessa concepção para a relação do ser humano com o Universo?

### 5.1 *As insustentabilidades*<sup>34</sup>

Entre as sociedades humanas e a natureza houve uma relação de insustentabilidades devido a diversos fatores conjugados: a superpopulação mundial, o uso desenfreado de recursos físicos do planeta e a degradação dos recursos básicos para a sobrevivência no planeta: a água, o ar e o solo. Temos também as insustentabilidades sociais, com a diferença abissal entre populações ricas e pobres, causando do lado dos pobres inacessibilidade crescente aos recursos físicos e biológicos do planeta, e, por outro, os ricos consumindo desmedidamente, causando uma desigualdade social, geradora de diversos níveis de desequilíbrio.<sup>35</sup>

É nesse sentido que o ritmo de mudança profunda de nosso tempo, com a rápida globalização que nos coloca num período crítico, acarretou situações irreversíveis, clamando por soluções urgentes, no dilema entre um colapso ou a uma nova civilização.<sup>36</sup>

### 5.2 *A concepção sistêmica*

Leonardo Boff reitera, em seus escritos, antes de tudo, a “interconexão” de todos os seres e, por conseguinte, a necessidade de uma concepção sistêmica, com a autonomia relativa de cada um, garantindo o valor em si mesmo, em sua singularidade, porque todos vivemos numa teia de relações, teia intrínseca a toda existência, onde, mais ou antes que o ser singular, existe a relação entre os seres, que os constitui no Universo. Boff define o holismo como totalidade feita de diversidades organicamente interligadas, que de maneira alguma significa totalidade como soma das partes.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> BOFF, Leonardo. *Dignitatis Terrae*, p. 62.

<sup>34</sup> Utilizamos, aqui, a forma plural, seguindo Ervin Laszlo.

<sup>35</sup> Cf. LASZLO, E. *Macrotransição*, p. 43-61.

<sup>36</sup> Cf. *ibidem*, p. 61.

<sup>37</sup> Cf. BOFF, L. *Dignitatis Terrae*, p. 59.

O paradigma holístico rompe, em segundo lugar, com o mundo mecanicista da modernidade, onde nossa compreensão dos organismos vivos era a de máquinas sujeitas à manipulação e à dominação. O paradigma holístico introduz a compreensão de um modo sistêmico de conceber a vida em múltiplas dimensões. A concepção sistêmica vê os organismos dentro de uma totalidade dinâmica, onde tudo está inteiramente relacionado com tudo. E esse sistema nos leva a uma abertura para elementos essenciais que, por sua vez, não podem ser compreendidos pelo simples mecanicismo, pois o desenvolvimento de um organismo está conectado a um processo dinâmico e flexível.

Essa concepção sistêmica implica, em terceiro lugar, diretamente uma concepção de ser humano: o ser humano é um ser de relações e não mais um senhor sobre o mundo. Deve caminhar para o equilíbrio, e está em interdependência com tudo o que o cerca, desde as pequenas partículas até às estrelas do Universo.<sup>38</sup>

### **5.3 Origem e destino comum**

Todos os seres, em conseqüência do que estamos explanando, comungam de uma origem única e destino comum. Estamos todos ligados a um único futuro e campo de realizações e um mesmo todo inseparável.<sup>39</sup> Além disso, temos a mesma raiz “como partes do Universo, todos irmãos e irmãs: as partículas elementares, os quarks, as pedras, as lesmas, os animais, os humanos, as estrelas, as galáxias”.<sup>40</sup>

O paradigma holístico permite levantar a pergunta a respeito de uma origem, de um fim e de uma intencionalidade do Universo como um todo. É o que se apresenta a seguir.

## **6 Princípio antrópico: um caminho de investigação**

O Universo porta em si alguma seta de sentido, alguma intencionalidade, algum desígnio que possa ser detectado? Haveria algum

---

<sup>38</sup> “O novo paradigma nos diz que não somos máquinas, mesmo que complexas e sofisticadas. Não estamos verdadeiramente separados uns dos outros e do nosso ambiente planetário. Somos participantes da natureza, interagindo com os outros, com os amplos horizontes da biosfera e com as vastidões ainda mais amplas do Universo. Essa idéia dá legitimidade à emergente apreciação intuitiva da totalidade da vida e da experiência, e pode curar a cisão que ainda separa uma pessoa da outra, um povo dos outros povos e toda a humanidade da biosfera” (LASZLO, Ervin. *Macrotransição*, p. 190).

<sup>39</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *Dignitatis Terrae*, p. 61.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 77.

propósito? Ou seria realmente um “acaso”, como sustentam algumas famosas opiniões científicas?

Em 1973, Brandon Karter, num Congresso, para celebrar os 500 anos de nascimento de Copérnico, em Cracóvia, na Polônia, propôs o chamado “princípio antrópico”, segundo o qual “há uma minuciosa calibragem de medidas sem as quais as estrelas jamais teriam surgido, ou eclodido a vida no Universo. Essa compreensão supõe que o Universo não seja cego, mas carregado de propósito e intencionalidade”.<sup>41</sup> Segundo Boff, todo esse encadeamento como desenho de um propósito supõe um único agente, ao qual ousamos, desde muito tempo, na história da humanidade, chamar de Deus, o Criador. A constatação de uma lógica de sentido, no meio de tanto caos e de infinitas possibilidades de nada surgir, e uma única possibilidade de surgimento, fez com que cientistas como Einstein, Bohm, Prigogine, Hawking, Swimme, Berry, caíssem em assombro e veneração por essa ordem implícita de todas as coisas que subsistem, mesmo sem proferirem um nome pessoal.<sup>42</sup>

O princípio antrópico é um conceito que se encaixa coerentemente na nova cosmologia, derivando dele um axioma: se não ocorresse tudo como ocorreu até aqui, não estaríamos aqui para provar tal afirmação. Foram necessários em torno de 15 bilhões de anos para o surgimento da vida, da consciência, da comunicação e da própria existência individual de cada ser humano.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> BOFF, Leonardo. *Dignitatis Terrae*, p. 226. Ver também, id. O princípio antrópico [sic!]. <<http://www.adital.com.br/site/>>, 14 nov. 2006, consultado em 16 set. 2007.

<sup>42</sup> Cf. BOFF, L. *Dignitatis Terrae*, p.225. Deve dizer-se que esse mesmo autor certamente não apóia o princípio antrópico forte e rejeita claramente o antropocentrismo (cf., p. ex. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. Rio: Sextante, 2004, p. 41).

<sup>43</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *Dignitatis Terrae*, p. 225-226. Segundo o renomado cientista Stephen HAWKING, “há duas versões do princípio antrópico, a fraca e a forte. O princípio antrópico fraco afirma que, em um Universo grande ou infinito, em espaço e/ou tempo, as condições necessárias para o desenvolvimento da vida inteligente só serão encontradas em determinadas regiões, limitadas no espaço e no tempo. Poucas pessoas questionariam a validade ou a utilidade do princípio antrópico fraco. Algumas, entretanto, vão além e propõem uma versão forte do mesmo princípio. De acordo com essa teoria, tanto pode haver muitos Universos diferentes quanto muitas regiões diferentes de um único Universo, cada uma com sua própria configuração inicial e, talvez, com seus próprios conjuntos de leis científicas. Na maior parte desses Universos, as condições não seriam adequadas para o desenvolvimento de organismos complexos: apenas nos poucos Universos semelhantes ao nosso poderiam se desenvolver seres inteligentes que fariam a mesma pergunta: ‘Porque o universo é da forma que o vemos?’ A resposta, então seria simples: se fosse diferente, nós não estaríamos aqui!” (HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 175-176).

O princípio antrópico também se encaixa coerentemente na dialética acaso-finalidade, fazendo-nos perguntar se a realidade é cosmocêntrica, se é antropocêntrica ou se devemos investigar além e constatar algo mais que se desenhe superando esses “centrismos”. E nos chocamos com esse “centro ontológico” que pode ser recuperado pelo próprio princípio antrópico, se não seguirmos com rigor a investigação: o que sabemos sobre a magnitude do planeta, com o evento ser humano como acaso, ou o ser humano como cume da pirâmide evolutiva, mantendo-se teimoso como um centro ontológico?

Ora, frente ao fato de estarmos num planeta secundário de um Sol periférico de uma periferia de uma galáxia qualquer, não nos faria supor que o que acontece aqui no nosso planeta, como eclosão de vida e inteligência, existiria também em outro lugar qualquer do espaço e do tempo? É aí que está o paradoxo. E tanto o subjetivo quanto as razões objetivas do ser humano podem conspirar em favor de um antropocentrismo impenitente: da condição de estarmos no centro cosmológico – onde já não estamos e nunca estivemos – passamos a ser agora o próprio centro?<sup>44</sup> Assim o ser humano seria absolutamente único e com isso privilegiado, ainda que sob a condição de algo muito pequeno na imensidão do Universo.<sup>45</sup>

Mesmo assim, com o risco de ser uma “recuperação” refinada do antropocentrismo, que tanto mal fez à vida na Terra, o princípio antrópico se ajusta mais à doutrina da criação do que à teoria do acaso. O darwinismo ou o neodarwinismo acreditam no acaso puro, mas esse é impossível, pois impede a novidade e com isso a própria criação. Em palavras de Juan Luís Segundo, “a ‘novidade’ surge sempre de uma combinação de acaso e necessidade. Por definição, o acaso sozinho é incapaz de novidade”.<sup>46</sup> Podemos admitir, então, que o princípio antrópico colabora com a fé criacionista, enquanto método investigativo, sem cair na tentação pertinaz de antropocentrismo ontológico, seja porque há outras teorias, como a do caos generativo, que precisam ser combinadas.<sup>47</sup> Essa é a crítica de Hugo Assmann, que fala em “fantasia do princípio antrópico”, embora admita obviamente “a evo-

44 Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan José. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 215-217.

45 Cf. *ibidem*, p. 217.

46 SEGUNDO, Juan Luís. *Que mundo, que Deus, que homem*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 398.

47 Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. J. *Teologia da ...*, p. 219-220.

lução da vida inteligente” como resultado “de uma sintonia ultrafina dos parâmetros evolutivos do Universo”, sem o ser humano como “foco teleológico de tudo”.<sup>48</sup>

Muito distinta, pelo contrário, é a posição de Juan Luis Segundo. Embora entenda ser o princípio antrópico um “resultado” e não propriamente um princípio, que estaria presente desde o começo,<sup>49</sup> o princípio antrópico forte nos induz a pensar mais longe, na relação que há entre o ser humano e Deus. Faz-nos colocar sentido nesse ato criador de Deus, que, ao criar um mundo, fez com que surgisse alguém capaz de levantar a voz e tentar com ele dialogar, interpretá-lo, fazê-lo existir como sentido. Não estamos aqui por acaso. O princípio antrópico forte nos faz captar algo de Deus mesmo. Do Criador. A teologia ganha espaço conectada com a ciência. Não concorre com a infinitude divina ou com sua onipotência e onisciência, mas ajuda na compreensão de que elas se sinalizam e dão significado a serviço desse sentido buscado, em última análise, como “projeto de Deus”.<sup>50</sup>

Em conclusão podemos reter o seguinte: A fé cristã professa um Deus que cria “por amor”, e a criação, embora estruturalmente possa ter a “não-razão” do absurdo, tem também a “não-razão” da pura gratuidade, sem porquês e sem razões, simplesmente decorrência do puro amor. Há um Deus que cria por amor, sendo o amor criador a “causa” da existência do Universo, lembra-nos Juan Luis Segundo, relacionando sua reflexão com a teologia joanina do Novo Testamento. Esse amor divino dá-se como *kénosis*, renúncia de ser tudo, de ocupar todo espaço, abrindo possibilidade de que haja “outro” – as criaturas. A *kénosis* divina é a condição prévia para a criação, despojando-se de sua própria onipresença, mas também de sua onisciência e, sobretudo, de sua onipotência, a fim de que a sua criação inteira seja sua interlocutora a partir do *sim* ou *não* dos seres humanos. Então a criação evolutiva está destinada a fazer com que o ser humano e Deus estabeleçam um verdadeiro diálogo, uma interlocução verdadeiramente responsável, uma aliança.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> ASSMANN, Hugo. Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Teologia aberta para o futuro*, p. 208.

<sup>49</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *Que mundo, ...*, p. 388.

<sup>50</sup> “O princípio antrópico forte mostra – para surpresa desse minúsculo habitante do Universo – que a evolução criadora, direcionando-se ao homem, constitui a única razão e maneira que Deus tinha para criar um mundo à parte de seu infinito ser divino” (J. SEGUNDO, J. L. *Que mundo, que Deus, que homem*, p. 388-391).

<sup>51</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *Que mundo, ...*, p. 392.

Mesmo se, para Assmann, alguns teólogos, como Juan Luis Segundo, por exemplo, têm uma fascinação pelo princípio antrópico, estão sujeitos a um narcisismo antropocêntrico, semelhante ao de vários cientistas,<sup>52</sup> pode dizer-se que há um tropismo relativo ao ser humano na criação e que não tem nada de narcisismo: o seu lugar de responsabilidade ética.

A dimensão ética da criação, já presente em Juan Luís Segundo, pode encerrar aqui este artigo: Se a “causa” ou “razão de ser” do Universo, inclusive das relações entre sua condição de caos e de estruturas complexas, suas estruturações e desestruturações, é o amor, a interlocução, a aliança, então não basta apontar para a vida como ponto de chegada do princípio antrópico, e nem mesmo a inteligência. O privilégio da inteligência, da consciência, não só é insuficiente, mas realmente é ideológico, é narcisista e perigoso. Mais alto que a inteligência está o amor, mais alto que a ontologia está a ética. Por isso pode-se dar a vida, perder-se a ontologia, por amor. É o amor, a ética, o melhor “intérprete” da totalidade do Universo, de tal forma que nessa interpretação culmina a criação. Podemos assim entender Santo Agostinho, quando afirmava que o ser humano, através do louvor, é a “boca do Universo”. De fato, a condição ética, radicalmente ética, do ser humano, faz com que o humano seja a torção de cento e oitenta graus em que, ao invés de estar no topo, o humano, pela sua própria *kénosis*, pelo esvaziamento de sua ontologia e pela sua vocação ética, se volte para a base do Universo e recomeça todo o percurso eticamente: no humano está a possibilidade e a necessidade do resgate do Universo; no sim ou não do humano está o destino do Universo. Assim, se quisermos manter o nome do princípio antrópico na cosmologia, deveríamos acrescentar que se trata de um tropismo ético que cabe ao ser humano: um princípio antrópico de caráter ético.

A mudança de paradigma, nesse ponto, é radical: o holismo, o antropismo, com todas as conexões, são de ordem ética, e para isso está convocado o humano no Universo.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> ASSMANN, Hugo. Teologia e ciências – Interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. In: SUSIN, Luiz Carlos, op. cit., p. 98.

<sup>53</sup> SUSIN Luiz Carlos. Ethos como Kosmos. Um nicho no Universo para os pobres: a nova cosmologia e a opção preferencial pelos pobres. In: LIMA Degislano N. de; TRUDEL, Jacques (Org.). *Teologia em Diálogo: I Simpósio Teológico Internacional da UNICAP*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 85-138.