

## NOTA EDITORIAL

Publica-se agora o segundo número da Revista AD FRATES.

Tendo sobretudo em mente aqueles leitores que não tiveram acesso ao primeiro número, relembram-se aqui, de forma resumida, os principais pressupostos que enquadram esta publicação:

- ✘ - É promovida pelo Supremo Conselho do 33º e Último Grau do Rito Escocês Antigo e Aceite da Maçonaria para Portugal, instituição da Maçonaria Regular, com particular relacionamento com a Grande Loja Legal de Portugal/GLRP;
- ✘ Destina-se não só a todos os maçons, mas também àqueles de alguma maneira se interessam pela Ordem Maçónica ou pelos temas de que se ocupa.
- ✘ Não é um órgão oficial do Supremo Conselho. Cada texto é da responsabilidades dos respectivos autores (nem todos membros do Supremo Conselho), cabendo ao signatário, por incumbência do Supremo Conselho, a escolha e a edição dos textos.

Como Grande Secretario do Interior do Santo Império (G.S.I.S.I.), não posso deixar de expressar o reconhecimento pelo apoio do Director da Revista e de me congratular pela forma como os membros dos diversos Corpos Subordinados receberam o primeiro número e colaboraram com textos para a concretização do actual. Um agradecimento especial e caloroso é devido a Jesús Soriano, do Supremo Conselho para Espanha, pela cedência do texto que nesta edição é publicado.

Apraz-me também registar o inestimável contributo que, com Sabedoria, Força e Beleza, Isabel Maria Corker tem dado para a realização gráfica da Revista, apesar dos poucos recursos.

Todas as sugestões e apreciações que os leitores achem por bem fazer-nos chegar são bem vindas.

Os contactos com a Revista devem ser feitos por e-mail para: [gsi@scg33.pt](mailto:gsi@scg33.pt)

DIRECTOR Paulo Nogués  
PROPRIEDADE Associação Albert Pike  
DESIGN IMC  
IMPRESSÃO EUROPRESS - Editores e Distribuidores de Publicações, Lda.  
Rua João Saraiva, 10A - 1700-249 Lisboa  
Tel.: 218 444 340 - Fax: 218 492 061 - E-mail: geral@europress.pt  
TIRAGEM 1000 exemplares  
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA

# ÍNDICE

AD FRATRES	4
VIEIRA — O VERBO E A LUZ, DE CARLOS DUGOS	11
LANDMARKS E A REGULARIDADE MAÇÓNICA	14
CONTRIBUIÇÃO PARA O ESTUDO DA COMUNIDADE DOS PEDREIROS NA LISBOA DOS FINAIS DO SÉCULO XV, ATRAVÉS DAS POSTURAS MUNICIPAIS	20
CONDE DE GRASSE-TILLY: UM DOS FUNDADORES DO REAA E UM MAÇON EXTRAORDINÁRIO	28
ASPECTOS ÉTICOS DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA	32
GLOBALIZAÇÃO E DIREITOS HUMANOS	56
OS PERFUMES NA BÍBLIA	68
MAÇONARIA NA CHINA	76
TOLERÂNCIA, MESMO PERANTE A INTOLERÂNCIA?	82
LEITURAS	93

# AD FRATRES

POR AGOSTINHO GARCIA, 33º  
SOBERANO GRANDE COMENDADOR

“What we have done for ourselves  
alone dies with us;  
what we have done for others  
and the world  
remains and is immortal.”

Albert Pike

É nesta reflexão que importa determo-nos e, imbuídos do mesmo espírito, considerarmos que o Servir a sociedade a que pertencemos é claramente uma forma superior de doação e de afirmação enquanto seres humanos.

É necessário Servir por contraposição a servirmo-nos.

À busca da glória efémera do desempenho individual, que constitui uma postura que a História não lembrará, deverá contrapor-se a exclusiva procura de um contributo válido para o bem comum, fonte da auto-satisfação que advém do dever cumprido quer no plano cívico quer no da nossa inserção no plano divino da Criação.

Não é propósito aqui teorizar sobre a enorme crise que aflige as sociedades humanas na actualidade, pretendendo-se antes, que cada um de nós, Maçons, reflecta sobre a profunda crise que abala os seus alicerces, religiosos, sociais, laborais, familiares, etc..

Os sistemas organizativos ocidentais assentam na separação dos poderes, legislativo executivo e judicial, contudo a sua evolução recente aponta no sentido da sua concentração.

A par de tal circunstância, a modernidade veio a introduzir um quarto poder: A Comunicação Social.

O aparecimento deste quarto poder e das suas distorções, da referida concentração e de um sistema de representatividade que, na maioria dos casos e apesar das grandes possibilidades da tecnologia disponível, afasta cada vez mais o cidadão representado do cidadão representante, favorece a criação de uma verdadeira crise dos valores básicos e universais que, a nós Maçons, nos são caros.

Assistimos a um contexto crítico de acentuadas convulsões em sociedades onde, os cidadãos, descrentes dos poderes legislativo, executivo e judicial, não se revendo na forma de poder representativo, são conduzidos à des-

confiança dos partidos políticos e instituições politizadas actuarem na defesa do bem comum.

A descrença conduz inevitavelmente à indiferença anulando a consciência crítica e a participação na ordem política, quando presentes, proporcionando uma ausência de vontade no seu surgimento, quando ausentes, enfraquecendo assim a democracia que, apesar de protecções que enquadramentos internacionais possam oferecer, poderá estar à mercê de poderes fortes que dificilmente serão combatidos por cidadãos excluídos de um sistema político com o qual não comunicam.

É neste quadro que a Sociedade actual se debate com uma crise a que poderes políticos, não renovados e desacreditados, onde campeia o fascínio pelo poder, a falta de decoro parlamentar, a manipulação política, a demagogia, o não comprometimento, a incompetência, o facilitismo e o empobrecimento pela carência de integridade e atitudes dignas, levam os cidadãos a justificadamente porem em causa a sua capacidade para levar a bom porto os desígnios nacionais.

Somos um povo sobrevivente de muitas crises. Contudo, qualquer crise se torna extremamente difícil de superar quando os melhores estão afastados da condução dos destinos nacionais e o futuro se apresenta comprometido devido à emigração dos jovens mais promissores frente à ausência de perspectivas.

Não se vislumbra que a longa retórica dos políticos, ostensivamente norteada por interesses partidários, quando não pessoais, possa conduzir a plataformas de entendimento de que a Nação carece, geradoras de confiança no futuro, justificando o sacrifício imposto no presente.

O poder de hoje foi a oposição de ontem e, independentemente do partido que no momento o detém e das bandeiras levantadas, não se antevê que, com os actuais actores e quadro de alternância e prática política, se venha a alterar a situação vigente.

Urge que terminem as contemplações, a tolerância ante a incompetência, a mentira, a demagogia, a maledicência e a hipocrisia, que transformaram a política num espaço onde campeiam as disputas partidárias com alheamento da defesa dos interesses nacionais.

A apresentação de soluções ou alternativas não calam na opinião pública, que adivinha as justificações futuras pela não melhoria ou agravamento dos problemas, baseadas ou na alteração de envolventes ou no desconhecimento da dimensão do problema herdado.

Num cenário que reclama medidas de acção, consubstanciadas em posições concertadas entre as forças políticas, torna-se necessário que, cada um, não abdicando das suas convicções, faça sobrepor a interesses eleitorais uma união de esforços em nome do Interesse Nacional, Causa indubitavel-

mente nobre de mobilização colectiva, sob pena de que o abandono da esperança, evidente na nossa sociedade, conduza a agitações sociais potencialmente dramáticas e geradoras de uma ruptura que estará longe de ser pacífica.

É tempo de impor como paradigma na nossa sociedade uma atitude democrática e cívica indubitável a que assista o respeito pelos valores humanos, a fraternidade, o rigor, a integridade, a competência, a justiça, a dedicação, a honra e a virtude, não permitindo que nela seja compensador o maltratar de outrem através da insinuação, da mentira e da difamação.

Assumamos, numa atitude contestadora que torna todo o cidadão responsável, os nossos deveres de uma cidadania sólida e efectiva conducente a uma indignação frente a desmandos políticos, tornando-a semente de transformação. Não deixemos que o conformismo nos enfraqueça nem que o silêncio

sobre o que consideramos incorrecto nos torne cúmplices da incorrecção.

É neste quadro que a Maçonaria, escola de cidadania, assumindo responsabilidades que desde há muito chamou a si, terá que se afirmar como reserva moral e ética da sociedade e se constituir no seu seio como parte actuante, contribuindo com a sua reflexão e desempenho individual dos seus membros para a resolução ou minimização de problemas.

Torna-se assim necessário que todos nós, maçons do REAA, reconhecendo o caminho do dever como única via, recusemos quer a resignação quer a passividade ou o alheamento e, em estreita colaboração, retomemos a luta de que somos herdeiros, alavancada com a nossa força e determinação e temperada com a modéstia e a humildade expressas na divisa templária.

NON NOBIS, DOMINE, NON NOBIS,  
SED NOMINE TUO DA GLORIAM.

“A Indignação  
ensina-nos a não aceitar  
as coisas como estão;  
e a Coragem, a mudá-las”.

Aurelius Augustinus

o



1111K



# VIEIRA — O VERBO E A LUZ DE CARLOS DUGOS

POR A. PAIVA

Contamos nesta edição da AD FRATRES com a colaboração especial do Pintor Carlos Dugos.

Generosamente, aceitou a facultar-nos a utilização de imagens dos quadros de um ciclo da sua Pintura denominado *Vieira — O Verbo e a Luz*.

Este conjunto de pinturas foi produzido a convite da Comissão Organizadora de 2008 Ano Vieirinho — Comemorações do IV Centenário do Nascimento do Padre António Vieira e foi exposto, pela primeira vez, no Mosteiro dos Jerónimos.

Apesar das limitações inerentes a este tipo de publicação, procurou-se tratar as imagens, não como meras ilustrações, mas apresentá-las como peças com significado próprio e valor intrínseco.

Optou-se por manter a sequência apresentada no Catálogo da Exposição, permitindo ao leitor uma viagem potenciadora da apreensão do significado desta Obra que, nas palavras do Pintor, se dirige “... no essencial à evocação da

profecia do V Império entendida como antecipação da universalidade das relações humanas sob a égide de um Imperador português, garante espiritual de paz e da justiça em todo o Mundo.”

Está-se, pois, num âmbito familiar a todos aqueles que se interessam por temas maçónicos, neste caso ainda, com particular relevância na consolidação dos pilares da Ideia de Portugal.

Como sabiamente está estabelecido, uma imagem, vale mais que mil palavras.

Esperamos que a apreciação estética desta Obra, bem como a reflexão interpretativa da mensagem dela emanada, seja cultural e espiritualmente profícua.

Os textos que acompanham os quadros foram retiradas do Catálogo da Exposição Carlos Dugos, *Vieira — O Verbo e a Luz*, edição Gráfica de Coimbra 2.

Para conhecer outras pinturas deste Artista pode consultar [www.artmajeur.com/carlosdugos](http://www.artmajeur.com/carlosdugos).

## RETRATRO DE VIEIRA

*Vieira o insigne pregador,  
trazia as consciências para a Luz,  
pela força do Verbo.  
Falando da parte do Gólgota oriental  
dirigia a palavra, simultaneamente,  
ao Ocidente,  
ao Norte  
e ao Sul.*





# LANDMARKS E A REGULARIDADE MAÇÓNICA

POR G. RIBEIRO

Este texto surge de uma viagem interior, numa tradição iniciada com a mão fraterna que me guiou na busca do conhecimento.

Há 11 anos fiz uma pergunta, onde posso saber mais?

A resposta foi uma viagem pelas entranhas das livrarias antigas do Carmo.

Aí fui escutando o que a história tinha para me dizer e com o tempo sentia necessidade de estender essa mesma mão a outros que a quiseram receber, o desafio lançado lá e aqui é o mesmo: desvendar um pouco do véu, para que cada um faça o caminho.

Numa dessas viagens surge este tema, num livro de Nicola Aslan, “*Landmarks e outros problemas Maçónicos*”, nele me emburilhei, me questionei e reflecti. Deparei-me que é um desafio para uns, um problema para ou-

tros, pois poderá não ter solução e aí inicie a jornada.

Facto, é que a palavra “*landmark*” é composta de duas palavras, “*land*” que significa terra e “*mark*” que exprime limite ou marco. Que o seu significado deriva de vários versículos da Bíblia em que é referenciada, como “*Há os que removem os limites*” (Jo, XXIV, 2), “*Não removas os marcos antigos que puseram os teus pais*” (provérbios XXII, 28); “*Maldito aquele que mudará os marcos do seu próximo*” (deuter, XXVII, 17). Este acto de remoção do marco era considerado pela lei judaica como sendo gravíssimo e punido com penas severíssimas.

A palavra “*landmark*”, surge na Maçonaria em 1720 na Grande Loja de Londres, através de George Payne, que a introduziu no regulamento, no artigo 39:

“Cada Grande Loja anual tem inerente poder

e autoridade para modificar este regulamento ou redigir um novo em benefício desta Fraternidade, contanto que sejam mantidos invariáveis os antigos landmarks.”

Em 1723 com as constituições de Anderson, a palavra “*landmark*” seria substituída por “*rules*”, que passariam a ser os estatutos ou regras que haveriam de permanecer invariáveis ou alteráveis, com o juramento desse princípio por todos os Irmãos. Descobri que o grau de Mestre foi introduzido e muitas lutas se travaram entre Antigos e Modernos.

Descobri que existem de 3 a 54 “*landmarks*”, que a Grande Loja de Nova “York”, utiliza 6, que são os capítulos das constituições de Anderson, que Mackey enunciou 25 regras, que outro Irmão famoso Roscoe Pound agrupou os 25 em 7, que na GLLP praticamos as 12 regras da Regularidade.

Naveguei à deriva com Boucher e a sua simbologia devorando cada página com a sua sapiência, na curva conheci o velhinho York de 926 dc, com a interpretação de Malcolm Duncan’s e a descrição de Gould e Sheville no Guia do Arco Real.

## COMO BELO, CHEIO DE FORÇA E SABEDORIA É O NOSSO RITO DE YORK.

Hoje 11 anos depois defronto-me mais uma vez com a regularidade, aliás sempre me acompanhou a Regularidade:

A Sua “Mão” continua estendida para quem a quiser receber.

Perdi-me no peculiar sistema de moralidade dos antigos e interpretado pelo Irmão Jeffrey J. Peace, O Universo é uma Unidade; Todas as coisas materiais estão em todas as coisas; todas as coisas provêm do todo e o todo está em todas as coisas; O Universo é Divino.

Todos os Maçons na GLLP/GLRP são obrigados a respeitar e a cumprir fielmente as seguintes doze regras Maçônicas da Regularidade Universal:

1. A Maçonaria é uma fraternidade iniciática que tem por fundamento tradicional a fé em Deus, Grande Arquitecto do Universo.

2. A Maçonaria refere-se aos “Antigos Deveres” e aos “Landmarks” da Fraternidade, na óptica do respeito absoluto pelas tradições específicas da Ordem Maçônica, essenciais à regularidade da jurisdição.

3. A Maçonaria é uma Ordem, à qual só podem pertencer homens livres e de bons costumes, que se comprometem a pôr em prática um ideal de paz.

4. A Maçonaria visa, também, a elevação moral da Humanidade inteira, através do aperfeiçoamento moral dos seus membros.

5. A Maçonaria impõe, aos seus membros, a prática exacta e escrupulosa dos ritos e do simbolismo, meios de acesso ao conhecimen-

to pelas vias espirituais e iniciáticas que lhes são próprias.

6. A Maçonaria impõe a todos os seus membros o respeito das opiniões e crenças de cada um.

Ela proíbe-lhes no seu seio toda a discussão ou controvérsia, política ou religiosa. É um centro permanente de união fraterna, onde reina a tolerante e frutuosa harmonia entre os homens, que sem ela seriam estranhos uns aos outros.

7. Os Maçons prestam os seus juramentos sobre o Volume da Lei Sagrada, a fim de lhes dar um carácter solene e sagrado, indispensável à sua perenidade.

8. Os Maçons reúnem-se, fora do mundo profano, em Lojas onde estão sempre expostas as três grandes luzes da Ordem: o Volume da Lei Sagrada, um Esquadro e um Compasso, para aí trabalharem segundo o ritual do rito, com zelo e assiduidade e conforme os princípios e regras prescritas pela Constituição e pelos regulamentos gerais da Obediência.

9. Os Maçons só devem admitir nas suas Lojas homens de honra, maiores de idade, de boa reputação, leais e discretos, dignos de serem bons irmãos e aptos a reconhecer os limites do domínio do homem, e o infinito poder do Eterno.

10. Os Maçons cultivam nas suas Lojas o amor da Pátria, a submissão às leis e o res-

peito pela Autoridade constituída. Consideram o trabalho como o dever primordial do ser humano e honram-no sob todas as formas.

11. Os Maçons contribuem, pelo exemplo activo do seu comportamento viril, digno e são, para o irradiar da Ordem, no respeito do segredo maçónico.

12. Os Maçons devem-se mutuamente, ajuda e protecção fraternal, mesmo no fim da sua vida. Praticam a arte de conservar em todas as circunstâncias a calma e o equilíbrio indispensáveis a um perfeito controle de si próprio.

A presente Constituição é um texto definitivo e não pode ser modificado sob pretexto algum. Krishnamurti disse, “Não aceiteis o que digo. A aceitação destrói a verdade. Testai-o”, exorto os Irmãos a efectuarem esse caminho, o esoterismo do que está oculto dá sentido à vida de mistério. Temos de nos confrontar com o nosso Eu e nos conhecermos, com base nesse autoconhecimento seremos livres de condicionamentos e encontraremos a Verdade.

Podia ter desenvolvido um texto, cheio de temas, páginas e páginas de transcrições, descobertas fantásticas, mas quis o Grande Arquitecto do Universo, que esta pedra fosse esculpida com base nas doze regras e na forma mais invulgar para mim, um Poema:



Irmãos,

Surge de uma forma terna,  
pela naftalina da história,  
na mão dada de forma fraterna  
nela deposito essa memória.

Escrevo com cuidado,  
Sobre algo que nada ou tudo é,  
um oceano de tinta derramado,  
no ponto de ficar sem pé.  
Do Landmark que impera,  
do homem que o Governa,  
da limitação criada na Terra,  
no Deus que nele hiberna.

A Lenda do Mestre,  
Nesse tempo se ergueu  
O Especulativo engrandece  
O Operativo esmoreceu.

Do Templo a coberto,  
emerge do Livro sagrado  
a verdade a céu aberto,  
o caminho do iluminado.

Esse é o desígnio  
Daqueles que são os escolhidos,  
O Maçom limita o domínio  
pelo sinuoso caminho dos Penedos  
muitos serão os colhidos,  
outros caminham sem medos.

Bem sei que já o fomos,  
Mas imperativo já o Universo é,  
Se eu sou Aquele que sou,  
Tu és aquele que és,  
Juntos somos o que somos,  
Num Mundo que não o é.

## BIBLIOGRAFIA

Ambeilan, Robert, “A Franco Maçonaria”  
Editora Ibrasa, 1999.

Anderson, James The Constitutions of the  
Free-Masons, 1734.

Aslan, Nicolan, “Landmarques e outros Proble-  
mas Maçônicos”, Editora Aurora, 1971.

Boucher, Jules, “A Simbólica Maçónica”, Edito-  
ra Pensamento, 1948.

Duncan, Malcolm, “Duncan’s Masonic Ritual  
and Monitor or a Guide to the three Symbolic  
degrees of the Ancient York Rite, Mark Master,  
Past Master, Most Excelente Master and the  
Royal Arch”, Editora Kessinger.

Gould, James e SHEVILLE John, “Guide to the  
Royal Arch Chapter”, Editora Macoy, 1981.

Pearce, Jeffrey, “A Peculiar System of Morality”,  
Rose Cross of Gold, 2005

## BIBLIOGRAFIA ELECTRÓNICA

<http://www.gllp.pt/12-regras.html>

<http://www.rrcg.org/>

<http://quatuorcoronati.com/>

[http://www.freemasons-freemasonry.com/  
landmarks-freemasonry.html](http://www.freemasons-freemasonry.com/landmarks-freemasonry.html)

## O V IMPÉRIO

*... o Império de Cristo na Terra teria por  
fundamento a comunicação entre os povos  
e o veículo para essa comunhão  
seria o Mar...  
de que Portugal  
descobriu  
a chave do bom percurso.*





# CONTRIBUIÇÃO PARA O ESTUDO DA COMUNIDADE DOS PEDREIROS NA LISBOA DOS FINAIS DO SÉCULO XV, ATRAVÉS DAS POSTURAS MUNICIPAIS

POR ANTÓNIO VICENTE

O estudo das corporações medievais portuguesas, contrariamente ao que sucede na generalidade dos países europeus, não tem sido objecto de um estudo exaustivo, apesar do interesse de que, naturalmente, se reveste para uma melhor compreensão das origens organizativas dos maçons operativos em Portugal.

É certo que, relativamente a Portugal, não dispomos de fontes documentais com características idênticas às compiladas por Étienne Boileau, preboste de Luís IX de França, em 1268, e que ficariam conhecidas como *Etablissements des métiers de Paris*. No entanto, não podemos deixar de admitir que o forte crescimento urbano, nomeadamente na cidade de Lisboa, a partir de meados do século XIII<sup>1</sup> e a proliferação de construções militares e religiosas, um pouco por todo o

reino, tenham proporcionado o surgimento de corporações de características idênticas às que Étienne Boileau engloba na expressão *frans-mestiers*<sup>2</sup>.

De facto, embora devamos admiti-lo como hipótese, nada nos garante que tal tenha sucedido. Pelo contrário, algumas referências indirectas poderão mesmo levar-nos a admitir que a generalidade dos construtores em Portugal se recrutassem de entre os membros de algumas ordens religiosas, célebres pela sua capacidade e ciência arquitectónica.

De outra forma, que motivos teria D. Dinis para, em 1302, conceder carta de quitação das despesas que Fr. Pedro de Alcoabaça, casteleiro do Sabugal e de Monsanto, efectuara com a

---

1 - Carlos Guardado da Silva, *Lisboa medieval*, pp. 158 – 179.

---

2 - Etienne Boileau, *Le Livre des Métiers*

construção dos respectivos castelos<sup>3</sup>? Não se trataria do responsável pelo traço e direcção das obras, então, realizadas nesses castelos?

Poderemos concluir que se trataria de uma prática generalizada, ao constatarmos que fr. João e fr. Estêvão, também eles monges de Alcobaça, se encontravam em situação idêntica, em 1299, relativamente às obras realizadas no castelo de Miranda do Douro<sup>4</sup>?

Teriam estes monges cistercienses equipas de pedreiros a trabalhar sob a sua direcção? Certamente que sim, sem obstar à existência de corporações urbanas, à margem das ordens religiosas com os seus *convertos*. Mas qual a sua origem? E como se organizavam? Que hierarquias se estabeleciam entre eles? Que tipo de autonomia possuíam relativamente ao poder político? Talvez nunca o venhamos a saber, embora entendamos como provável que as suas características se não distinguissem muito das dos seus congéneres europeus.

Entre estas distinguiremos três categorias. As de índole religiosa que associavam a corporação a um determinado patrono, que importava cultuar, ficando os seus membros sujeitos ao cumprimento de um conjunto de práticas religiosas e de caridade evangélica, sob a sua bandeira. A elas se agregavam as de

---

3 - Fr. Francisco Brandão, *Monarquia Lusitana*, Vol. V, fl. 296 v<sup>o</sup>b e Mário Barroca, «De Miranda do Douro ao Sabugal – arquitectura militar e testemunhos arqueológicos medievais num espaço de fronteira», p. 237

4 - Fr. Francisco Brandão, *Monarquia Lusitana*, Vol. V, fl. 253b.

solidariedade assistencial interna, garantes da coesão entre os seus membros, pela manutenção de um mínimo de condições materiais que fossem sustentáculo da característica que se transformava na própria imagem de marca da corporação: A «ética» exigida a todos os seus membros e que se traduzia na produção de obras de determinada qualidade para que se fosse reconhecido pelos seus pares, estabelecendo a ponte com a função religiosa numa imagética que unia intimamente o mundo sagrado e o mundo profano<sup>5</sup>.

Ora, os laços que estruturavam a harmonia e coesão internas do grupo assentavam numa hierarquia claramente definida e relativamente à qual possuímos informação documental, a partir do final do Século XIV com a criação da Casa do Vinte e Quatro<sup>6</sup>, apesar de esta ter como objectivo fundamental regulamentar a participação das corporações no governo municipal<sup>7</sup>. Tratava-se, por um lado, de reconhecer a crescente importância das corporações na vida urbana portuguesa, como Fernão Lopes tão bem descreveu na Crónica de D. João I e, por outro, de controlar a sua crescente capacidade de intervenção na urbe.

Não se veja, pois, na criação da Casa dos

---

5 - Jacques le Goff, *Os Intelectuais na Idade Média*, p. 85.

6 - Foi logo hordenado na cidade que viinte e quatro homeens, tevessem carrego de star na Camara, pêra toda cousa que se houvesse de hordenar por boom regimento e serviço do mestre fosse com seu acordo delles. Fernão Lopes, *Crónica de el-Rei D. João I*, vol. I, p.89.

7 - António Cruz, «Casa dos Vinte e Quatro», in *Dicionário de História de Portugal*, vol. I, pp. 515 – 516.

Vinte e Quatro, uma conquista política das corporações de mesterais, mas, pelo contrário, uma forma de o poder aristocrático dominar a «arraia miúda», associada nas suas corporações e confrarias, sempre pronta a defender, por vezes violentamente, os seus direitos tradicionais contra um poder cada vez mais centralizador<sup>8</sup>. Que a sua organização autónoma era anterior à Casa dos Vinte e Quatro não resta qualquer dúvida, a avaliar pelo facto de Fernão Vasques se apresentar, em 1371, como representante de todos os mesterais na oposição ao casamento de D. Fernando com D. Leonor Teles<sup>9</sup>. A mesma opinião, aliás, formulou já Marcelo Caetano no *Prefácio* ao primeiro volume d'*As corporações dos ofícios mecânicos* de Langhans, ao afirmar que o *direito costumeiro regia-se por normas consuetudinárias transmitidas aos aprendizes juntamente com os preceitos da profissão (...)*<sup>10</sup>

Com o engodo da atribuição de cargos municipais, iam perdendo toda a autonomia, incluindo a prestação assistencial aos seus membros, progressivamente absorvida pelas funções atribuídas ao Hospital de Todos os Santos. Impavidamente assistiam à usurpação dos mecanismos de controlo interno por parte das autoridades municipais, ainda que passassem a desempenhar funções de representatividade pública por cujo exercício lhes eram concedidos alguns privilégios, como sucedeu com o mestre Afonso Domingues, que

---

8 - Joaquim Romero Magalhães, «A forte presença dos mestres», p.p. 311 – 313.

9 - Fernão Lopes, *Crónica de D. Fernando*, Cap. LX, pp. 160 - 161 10 - P. XIII.

por carta régia de 17 de Dezembro de 1433, foi nomeado pedreiro de D. Duarte, *pera haver de lavrar em as nossas obras quando da nossa parte for requerido*, pelo que recebeu um vasto leque de privilégios e uma tença anual de 10.500 libras, pagas pelo tesouro da cidade de Lisboa<sup>11</sup>.

No que diz respeito aos pedreiros, os maçons operativos de cuja tradição, afinal, nos reclamamos, sabemos que os mesmos se encontravam associados aos carpinteiros, sob a bandeira de S. José, numa tradição já registada na casa dos Vinte e Quatro<sup>12</sup>.

A Corporação era constituída por mestres, oficiais, alguns dos quais se presume que não fossem mestres, e aprendizes, distinguindo-se entre aqueles os responsáveis pela obra dos que trabalhavam sob a sua direcção. Recolhe-se esta informação nas *Pusturas sobre os carpinteiros pedreiros E aprendizes e braçeiros. E call telha tijolo e tojo. E madeira e pregadura*, de 3 de Março de 1499, documento que tinha como principal objectivo regulamentar preços e normalizar medidas e preceitos urbanísticos e de construção<sup>13</sup>.

---

11 - AN/TT, Chancelaria de D. Duarte, Liv. III, fl. 13v. e História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV, Tomo IV, p. 162; Não confundir com o mestre Afonso Domingues referido no cartório do Mosteiro da batalha, falecido já em 1402.

12 - Eduardo Freire Oliveira, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, Tomo V, p. 563. <http://ia700306.us.archive.org/0/items/elementosparahis05freioft/elementosparahis05freioft.pdf>

13 - AHCML, Livro das Posturas Antigas, fl. 81 – 84v.

Item, Primeiramente todo mestre de carpentaria e pedraria que tiver carreguo dobra quallquer que seja leuara de Jornal sasemta reaes secos sem outro mantijmento. E quaaesquer outros ofiçiaaes que com elle andarem **casso que mestres sejam**<sup>14</sup> nom levarom maijs de Journall que çinquoenta Reaes ssecos por dia. E dando lhes de comer lhes será descontado do dito Jornal vijmte reaes por o dito comer por dia. E quando acontecer que allgũus dos ditos ofiçiaaes forem chamadod p̄era fazerem algũuas cousas pequenas asi como em corregijmento dallgũuas cousas de cassas honde abasta hũu soo ofiçiall com seus moços tall como este nom leuara maijs de çinquoemta Reaes porque os sasemta que sse dam a meestre dobra prinçopal he por ho trabalho e cuydado que leua em ella alem dos outros que com elle andam.

Item todo aprendiz asi do officio de pedreiro como de carpenteyro será exsamjnado per dous ofiçiaaes de cada hũu dos ditos ofiçios aos quaes será dado Juramemto na dita camara [municipal] que bem e fiellmente examjnem os ditos aprendizes cada hũu em seu officio. E segundo o que souber a esse Respeito lhe será dado çertidam na dita camara do que leuara de seu Jornal aquelle anno que for examjnado. E ficaraa asemtado em liuro da dita camara pera se saber que foy examinado. E da contija que leuara.

Item os braçeiros das obras nom sobiram seu Jornal secos de trimta e çinquo Reaes por dia. E de hy pera baixo segundo seu merecimento. E aos aprendizes e braçeiros quando lhes for dado comer lhes

14 - Tem implícito que alguns oficiais não sejam mestres nem aprendizes.

será descontado a quinze reaes por dia.(...)<sup>15</sup>

Não se trata, ainda, de um verdadeiro Regimento<sup>16</sup>, mas apenas, como antes afirmei, de uma simples postura municipal preocupada com a regulamentação dos preços praticados na cidade. Na falta de um Regimento da Corporação dos Pedreiros, para conhecermos a forma como o poder político se intrometia na vida interna da Corporação torna-se necessário esperar por 31 de Dezembro de 1549, data do Regimento dos *carpinteiros de marcenaria, sambladores, entalhadores e imaginários*, certamente muito idêntico ao que regulava as actividades dos pedreiros, nomeadamente quanto às normas exigidas para os exames de Mestre<sup>17</sup>.

Nele se regulamentam exaustivamente as normas por que se devem gerir os oficiais da corporação, nomeadamente as que dizem respeito ao processo de exame exigido para que obtenham a Carta de Mestre que os habilite a montar tenda na cidade.

Mas a sociedade portuguesa do século XVI, especialmente a que se concentrava na cidade de Lisboa, continuava em acelerada transformação, o que levou a Câmara a promover, em 1572, uma compilação dos Regimentos de todos os ofícios existentes na cidade, sob o título de *Livro dos Regimentos dos Officiaes me-*

15 - AHCML, Livro das Posturas Antigas, fl. 81v.

16 - O mais antigo que se conhece é o de 1489 e refere-se aos aos borzeagueiros, sapateiros, chapineiros, soqueiros e curtidores. Conf. Lysie Reis, «Os “homens rudes e muito honrados dos mesteres”», p.239.

17 - AHCML, Livro das Posturas Antigas, fl. 137 - 148.

*cânicos da mui excelente e sempre leal cidade de Lisboa refromados per ordença do Illustrissimo Senado della pello Ldo Doarte nunez de liam<sup>18</sup>.*

Tentando uniformizar o mais possível as normas regulamentadoras de todos os ofícios, estabelecia que as reuniões da corporação passassem a ser anuais, nelas se devendo eger os juizes, cujo cargo se determinava que, por norma, tivessem a duração de um ano.

Relevo especial merecia a regulamentação do exame que, até ao século XIV, se realizava sem qualquer intervenção do município, que se limitava a verificar a perfeição das obras e

a ética da sua comercialização.

A sua institucionalização, verificada ao longo do século XV, tornava-se agora fortemente dependente de uma Câmara cada vez mais interveniente na vida interna das corporações. A ela competia regulamentar as normas que permitiam que um aprendiz ascendesse a oficial e este pudesse elevar-se a mestre. Era à Câmara que competia emitir a *carta de examinação*, sem a qual nenhum mestre se poderia estabelecer na cidade nem abrir oficina.

Apertava-se o cerco à autonomia da Corporação, claramente percebido já na Postura de 1499. Esse é no entanto, tema que não cabe nas linhas desta prancha.

---

18 - Publicado por Virgílio Correia em 1926.





## BIBLIOGRAFIA

- Barroca, Mário, «De Miranda do Douro ao Sabugal – arquitectura militar e testemunhos arqueológicos medievais num espaço de fronteira», in *Portugália*, Porto: DCTP -Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Nova Série, Vol. XXIX - XXX, 2008 – 2009, pp. 193 – 252;
- BARROS, Henrique da Gama. *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. 2ª edição. TOMO III e IX. Lisboa: Editora e Livraria Sá da Costa, 1945-1954;
- Boileau, Etienne, *Le Livre des Métiers*, Paris: Bibliothèque des Arts, Sciences & Techniques, 2010;
- Brandão, Fr. Francisco, *Monarquia Lusitana*, Vol. V, ed. fac-similada, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1976;
- CORREIA, Virgílio, *Livro dos regimentos dos officiaes mecanicos da mui nobre e sempre leal cidade de Lixboa (1572)*, Coimbra : Impr. da Universidade, 1926;
- CRUZ, António, «Casa dos Vinte e Quatro», in *Dicionário de História de Portugal*,, dir. Joel Serrão, Porto: Liv. Figueirinhas, [s.d.];
- LANGHANS, F. P. de Almeida, *As corporações dos officios mecânicos: Subsídios para sua história*. Prefácio do Dr. Marcelo Caetano. 1º Vol., Lisboa: Imprensa Nacional, 1943;
- LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1983;
- LOPES, Fernão, *Crónica de el-Rei D. João I*, Lisboa: Biblioteca de Clássicos Portugueses, 1897.
- Crónica de D. Fernando*, Int. de Salvador Dias Arnault, Porto: Liv. Civilização, [s.d.];
- MAGALHÃES, Joaquim Romero. “A forte presença dos mesteres”. In: MATTOSO, José (dir.), *História de Portugal: o alvorecer da modernidade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993;
- Oliveira, Eduardo Freire, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, Tomo V, Lisboa: Typographia Universal, 1891;
- REIS Lysie, «Os “homens rudes e muito honrados dos mesteres”», in *Revista da Faculdade de Letras*, I Série vol. IV, Porto: 2005
- SILVA, Carlos Guardado da, *Lisboa medieval: A organização e a estruturação do espaço urbano*, Lisboa: Ed. Colibri, 2008



O V IMPÉRIO  
NAS QUATRO IDADES CLÁSSICAS

*O advento do V Império não poderia restaurar a Idade do Ouro  
porque o tempo nega sempre a restauração do passado.*

*No entanto, tal advento corresponderia  
a uma nova idade áurea, por substituição.*

*Esta nova Idade seria central,  
relativamente às quatro anteriores, ligada a todas elas  
pela determinação dos mitos e sucessos,  
inscritos no tempo e na consciência.*





# CONDE DE GRASSE-TILLY: UM DOS FUNDADORES DO REAA E UM MAÇON EXTRAORDINÁRIO

POR ABEL DO VALE

Alexandre François Auguste, conde de Grasse, marquês de Tilly, filho do heróico almirante François Joseph Paul, nasceu em Versailles a 14 de Fevereiro de 1765. Com 17 anos de idade, foi iniciado na Maçonaria na Loja S. Lázaro, mais tarde chamada “do Contrato Social”, figurando no seu quadro até 1787. Capitão do regimento de infantaria do rei, desembarca, no final de 1789, na ilha de S. Domingo afim de tomar conta do legado de seu falecido pai, uma importante plantação.

Três anos depois desposa Anne Sophie Delahogue, filha de um notário, mestre maçom da Loja “A Verdade” a oriente do Cabo Francês.

No ano seguinte, em Julho de 1793, uma revolta de escravos e a pilhagem dos seus bens, levam-no a refugiar-se em Charleston, Carolina do Sul. Aí fez parte dos fundadores da Loja “A Candura” (Julho de 1796), cujo quadro era formado por católicos, integrada dois nos mais tarde na Grande Loja dos Maçon Francos e Aceites da Carolina do Sul. Torna-se venerável, “Grande Comendador do Templo” e “Príncipe Maçon”.

No ano seguinte, em Agosto, demite-se da

Loja “A Candura” e integra a obediência rival, a Grande Loja dos Antigos Maçons de York, fundando em Agosto de 1800, a Loja “A Reúnião Francesa”. Esta mudança de obediência está relacionada com a criação do Supremo Conselho de Charleston em 1801, do qual faz parte.

Naturalizado cidadão americano desde 1799, e sem recursos, Grasse-Tilly retoma o serviço no exército francês em S. Domingo, permanecendo nessa ilha, em Cabo Francês, até Novembro de 1803, altura da rendição do Forte Picolet que controlava.

Consta que já em 1802 integrava o Supremo Conselho das Ilhas Francesas da América.

Feito prisioneiro pelos britânicos, é libertado como cidadão americano no início de 1804. Volta a Charleston e regressa a França em Junho desse ano. Eleito venerável da Loja parisiense “S. Napoleão”, consagra em 22 de Setembro de 1804 o Supremo Conselho de França, o primeiro da Europa.

Um mês depois funda a Grande Loja Geral Escocesa, sendo o grão-mestrado *ad vitam* entregue ao príncipe Louis Bonaparte. A partir

de Novembro a nova obediência edita constituições e faz oposição ao Grande Oriente de França.

Em Junho de 1806 deixa o cargo de Soberano Grande Comendador para Cambacérés.

Entre 1804 e 1805, como ajudante de campo do vice-rei de Itália, estabelece em Milão o Supremo Conselho de Itália, sendo seu Soberano Grande Comendador durante 3 anos.

Sob a égide do seu sogro, Jean Baptiste Delahogue, é reconstituído durante o verão de 1809, o Supremo Conselho de Charleston.

Como ajudante de campo do marechal Kellermann em Espanha, estabelece em Julho de 1811 o Supremo Conselho das Espanhas e das Índias, sendo Soberano Grande Comendador até ao ano seguinte, altura em que é, novamente, preso pelos ingleses.

A queda do império leva à suspensão dos trabalhos do Supremo Conselho de França. Esta situação é aproveitada pelo Grande Oriente de França para se tentar apropriar da totalidade do escocismo.

Este integra no seu seio a maioria dos membros do adormecido Supremo Conselho e tenta centralizar todos os ritos, chegando a formar um Grande Consistório dos Ritos.

Libertado após o primeiro Tratado de Paris e desiludido, Grasse-Tilly tenta em vão resolver a questão junto do ministro da guerra.

Utilizando o facto de ainda ser Grande Comendador do Supremo Conselho das Ilhas Francesas da América, declara estar esta obediência apta a gerir os altos graus escoceses em França e constitui em Novembro de 1814 um Grande Oriente Escocês para administrar lojas e ateliers superiores.

São criados rapidamente dois supremos conselhos rivais em França. O Supremo Conselho de “Pompéi”, fiel a Grasse-Tilly e o Supremo Conselho de “Prado”.

Em Setembro de 1818 o Supremo Conselho de Pompei suprime os títulos ad vitam, destituindo Grasse-Tilly do seu lugar de Soberano Grande Comendador, sendo substituído pelo Conde de Decazes.

Após peripécias várias dá-se, em 1821, a reconciliação de ambos os Supremos Conselhos, recriando-se o Supremo Conselho de França.

É fundada uma Grande Comendadoria para gerir as lojas azuis, que se tornará em Junho de 1822 na Grande Loja Central. Para presidir a esta obediência, Decazes é substituído por Cyrus de Valência e Grasse-Tilly já não faz parte do Supremo Conselho.

Grasse-Tilly reforma-se civil e maçonicamente, escreve um livro sobre o seu pai e falece a 10 de Junho de 1845 no Hôtel des Invalides em Paris. A sua figura deixará uma marca indelével na introdução do Rito Escocês Antigo e Aceite em França e na Europa. A ele a “família escocesa” muito ficará a dever.

## CONVERSÃO DAS TRIBOS PERDIDAS

*Nas explicações que teve que dar à Inquisição,  
Vieira refere-se à profecia de Bandarra  
acerca do futuro Rei universal,  
identificado por si como o Imperador do V Império.  
Considera ainda que aquela profecia atribui  
a esse augusto Monarca  
sete feitos principais, sendo o sexto: :  
“Que introduzirá ao pontífice e à fé os dez tribos  
de Israel prodigiosamente aparecidos.”*





# ASPECTOS ÉTICOS DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA

JESÚS SORIANO, 33º

## PROLOGO

El plagio, es decir la apropiación de las ideas o el trabajo de otros como propio, es uno de los tipos de conducta impropia de los científicos y tecnólogos. Dado que como científico y masón no debo caer en ese “pecado” quiero indicar que el presente trabajo constituye un estado del arte sobre la ética, la ciencia y la tecnología. El texto que sigue contiene información actualizada sobre muchas de las cuestiones e incertidumbres que se nos presentan a los científicos y tecnólogos en el ejercicio de nuestra profesión. He procurado presentar “conceptos” y no mis opiniones personales y agradezco a los autores de la bibliografía consultada el esfuerzo que han hecho para que haya podido recopilar y presentaros una reflexión crítica sobre las cuestiones éticas de la ciencia y tecnología actuales, tratando de acomodarlas a las aptitudes y a la cultura científica y técnica de cada uno de nosotros.

## I. INTRODUCCIÓN

Vivimos en un mundo que depende de forma creciente de la ciencia y de la tecnología. Los procesos de producción, las fuentes de alimentación, la medicina, la educación, la comunicación o el transporte son campos cuyo presente y futuro están fuertemente ligados al desarrollo tecnológico.

La ciencia y la tecnología han contribuido de forma asombrosa a mejorar nuestras condiciones de vida, aumentando tanto la esperanza de vida como su calidad y transformando los modos de interacción humanos. Al mismo tiempo, han ocasionado problemas y riesgos que requieren un análisis serio y riguroso. El aumento de la contaminación, el uso de sustancias tóxicas, el deterioro progresivo del medio ambiente, la desertización y los accidentes y enfermedades relacionados con la tecnología son una parte importante de estos riesgos.

Así pues, la ciencia y la tecnología se nos aparecen de modo ambivalente. Si bien, como se ha indicado, es incuestionable su contribución al desarrollo social, no es menos cierto que, por una parte, la ciencia y la tecnología se nos presentan cada vez más como ámbitos de la acción humana dotados de facultades sin límites, capaces de promover y crear nuevos espacios antinaturales y, por otra parte, el alcance de los conocimientos producidos y las destrezas técnicas requeridas sólo queda al alcance de un dominio de personas cada vez mas reducido.

Ambas cuestiones dan origen a un buen número de preguntas y cuestiones éticas sobre el alcance y la naturaleza de la ciencia en nues-



tros días. Así, ¿Hay que preservar a toda

costa, la libertad para iniciar y continuar el trabajo en líneas de investigación que pueden conducir previsiblemente a resultados negativos para el bien general? ¿A quién compete tomar decisiones relativas a la investigación y el desarrollo de la ciencia y la técnica? ¿Son los científicos y tecnólogos los únicos responsables del uso del conocimiento desarrollado?

¿Se debe limitar o reglamentar al menos la investigación a causa de sus efectos potencialmente negativos?; si la respuesta es afirmativa, ¿Quién debe operar esta reglamentación: un poder político, la comunidad científico.

El fenómeno de la globalización, representando por la economía a escala mundial, tiene

efectos indeseables sobre la distribución de la riqueza aumentando la diferencia entre los países desarrollados y en vías de desarrollo y agravando la situación de pobreza entre los más desfavorecidos. Asimismo, y aunque uno de los valores más preciados de la humanidad reside en la diversidad de culturas, la globalización supone una amenaza para las especificidades culturales y lingüísticas minoritarias o no dominantes, al mismo tiempo que, paradójicamente, contribuye a su conocimiento mutuo e intercomunicación.

El progreso no puede medirse, hoy en día, en términos puramente cuantitativos. Lograr un crecimiento sostenible y compatible con la conservación del medio ambiente y pre-

servar el variado acervo cultural de nuestros pueblos han de ser objetivos centrales para la consecución de un progreso que no conlleve la pérdida de de señas de identidad y valiosas especificidades.

La ciencia y la tecnología son elementos activos de transformación de nuestro mundo, nuestras relaciones y nuestras costumbres, pero no son factores independientes con una dirección y un fin prefijados en su desarrollo. El análisis histórico, sociológico y filosófico del cambio tecnocientífico señala el papel crucial de la toma de decisiones sobre líneas de investigación y como implementarlas. La investigación y la innovación no tienen un único camino marcado de antemano, sino que más bien son elecciones sobre valores, decisiones humanas al fin y al cabo, las que determinan los resultados y productos conseguidos. No es ésta una conclusión para el pesimismo, sino para una apuesta esperanzadora por una educación científica con especial énfasis en la responsabilidad, por un desarrollo tecnocientífico en cuyo proyecto se hagan explícitos los valores que han de guiarlo, y por una relación transparente y dialogante de los diseñadores y ejecutores de los sistemas de ciencia y tecnología con la ciudadanía.

## II. CIENCIA Y TECNOLOGÍA

### 2.1 Distinción entre ciencia y tecnología

La progresiva interacción entre la ciencia y la tecnología a lo largo del siglo XX ha contribuido a diluir la distinción entre ambas.

Hoy es incuestionable la realidad de la malla tejida por las actividades humanas articuladas en torno a la ciencia y a la tecnología, pero como en otros dominios de estudio, ello no imposibilita trazar ciertas distinciones analíticas.

Existen cinco enfoques generales acerca de la relación entre la ciencia y la tecnología:

### ***1. La tecnología es reducible a la ciencia, es decir el ser de la tecnología depende de la existencia previa de la ciencia***

Este enfoque corresponde a la concepción estándar, según la cual la tecnología sería un cuerpo de conocimiento científico aplicado. Esta idea resulta inadecuada ya que el desarrollo de la tecnología se ha realizado parcialmente debido al avance en el diseño y uso de artefactos sin incorporación del conocimiento científico.

El ejemplo paradigmático es la invención de la máquina de vapor de Watt unos cincuenta años antes que Carnot estableciera que los principios de la termodinámica podían aplicarse a la tecnología de la máquina de vapor.

### ***2. La ciencia es reducible a la tecnología, es decir el ser de la ciencia depende de la existencia previa de la tecnología***

Es el enfoque típico de los instrumentalistas que consideran las teorías como instrumen-

tos de la práctica humana, para dominar la naturaleza en el marco de procesos tecnológicos de transformación. La ciencia, por tanto, es una herramienta que coadyuva a procesos transformatorios de índole esencialmente tecnológica.

Este enfoque puede adecuarse a determinadas ciencias, denominadas de diseño, como la informática, pero no resulta adecuada para la investigación básica no dirigida, directamente, al menos, hacia aplicaciones prácticas.

### ***3. Ciencia y tecnología son idénticas***

Este enfoque concibe a la ciencia y a la tecnología como una unidad esencialmente singular, en la que se diluyen las diferencias significativas entre ellas. Es el enfoque que trata de recuperar el término, introducido por Latour, de “tecnociencia”. Sin embargo, la historia de la ciencia y de la técnica nos muestra que ambas dependen esencialmente de la realización progresiva de proyectos propios que no se pueden reducir a un proyecto unificado.

### ***4. La ciencia y la tecnología son independientes en cuanto a su realidad y desde un punto de vista causal.***

Este enfoque observa la existencia de un movimiento paralelo de la ciencia y la tecnología al igual que dos personas pueden bailar el mismo ritmo sin interactuar una con otra. Este enfoque parece cuestionar el hecho patente de la interacción entre ciencia y tecnología.

Estas interacciones existen, sin embargo, a lo largo de la historia de modo que el desarrollo de los proyectos tecnológicos está determinado parcialmente por el desarrollo científico y este desarrollo se ve, con frecuencia coadyuvado por el avance técnico alcanzado.

La radioelectricidad nos ofrece un ejemplo elocuente. Las ondas hertzianas se identifican como resultado de consideraciones puramente teóricas pero su aplicación efectiva fue nula hasta que Marconi logró unir las reflexiones teóricas de Hertz, la antena desarrollada por Tesla y los manipuladores telegráficos para conseguir la nueva tecnología de la telegrafía sin hilo.

### **5. La ciencia y la tecnología son independientes en cuanto a su ser, pero están en interacción causal**

Este enfoque mantiene la existencia de interrelaciones causales entre la ciencia y la tecnología, pero conservando la distinción conceptual entre los elementos y aspectos que derivan de una y otra realidad. La tecnología proporciona nuevos instrumentos para la experimentación. La ciencia, por su parte, genera los conocimientos necesarios para el desarrollo tecnológico. Ahora bien, aún sosteniendo esta interacción esencialmente constitutiva de la realidades científica y tecnológica, Niiniluoto, sostiene en contra de la tesis de identidad, que es posible distinguir ambas (la termodinámica es nuevamente el caso paradigmático).

Aunque distintas, la ciencia y la tecnología no están separadas. El puente de unión entre la ciencia básica y la tecnología es la ciencia aplicada. A veces los resultados de la ciencia aplicada son directamente utilizables en la tecnología. Pero aún así, es preciso tener en cuenta que la investigación aplicada, como la básica, produce esencialmente conocimiento, no artefactos.

La tecnología puede caracterizarse desde varios puntos de vista. Desde el punto de vista ontológico, sus objetos son cosas o procesos artificiales. Desde un punto de vista epistemológico, las teorías tecnológicas no producen conocimientos verdaderos o falsos, sino efectivos o inefectivos. Desde el punto de vista axiológico se le asocian valores genuinos como la eficiencia, la realizabilidad y la fiabilidad. Considerada como actividad, la tecnología produce diseños y planes para lograr la acción máximamente racional.

## **2.2 La pluralidad de la ciencia**

Desde una perspectiva actual se distinguen en general tres grandes dominios disciplinares: ciencias formales, ciencias empírico-naturales y ciencias humanas y sociales.

### **1. Ciencias formales**

En general se tiende a considerar las disciplinas matemáticas como “ciencias formales”, por oposición a las “empíricas”. Esta caracterización tiende a enfatizar la irrelevancia en el dominio matemático de los aspectos más

vinculados a las ciencias empíricas, en especial la observación, la experimentación, etc., al tiempo que se señala como característica genuinamente matemática su derivación exclusiva de la capacidad cognitiva del pensamiento.

## **2. Ciencias empírico-naturales**

El objetivo de la ciencia empírica es construir esquemas o modelos abstractos teóricos de la experiencia para poder explicar determinados hechos. Los objetos de las ciencias naturales son modelos idealizados de hechos ocurrientes en la realidad.

El aspecto genuino de la ciencia natural en relación a la ciencia formal es la existencia de un componente real, de datos brutos que finalmente se ha de explicar de manera plausible.

## **3. Ciencias sociales y humanas**

Al referirse a las ciencias sociales y humanas hay que indicar, en primer lugar, que el estatus de científicidad de estas es, en ocasiones, cuestionado. Se sostiene que atribuir la calificación de científicas a algunas disciplinas y humanas es claramente un abuso del lenguaje. En segundo lugar, y vinculado con la cuestión anterior, ha de remarcarse la extrema diversidad de los sistemas conceptuales, objetivos, valores y prácticas asociados a este ámbito de ciencia.

## **3. Perspectivas éticas generales**

La palabra ética viene del griego *ethos* que significa “carácter”, “forma de vida”. La pa-

labra moral procede del latín *mores* que significa “costumbre”.

Ambos términos aluden a una misma realidad: el ser humano, puesto que tiene que vivir

con otros seres humanos, debe adaptarse a eso que llamamos “convivencia”, debe aprender a vivir en paz y con los otros. Para ello ha de hacer suyos una manera de ser, unas costumbres, unos principios normas o deberes. La vida en común tiene que ser necesariamente una vida conformada por unas reglas.

¿Existe diferencia entre la ética y la moral? En principio y etimológicamente, no, ambas palabras designan lo mismo, si bien preferimos utilizar el término “ética” a “moral” ya que este último se asocia más con una moral doctrinaria (por ejemplo, moral católica) en tanto que “ética” tiene una connotación de universalidad, de moral laica que vale para todos.

La ética es, en definitiva, el estudio del conjunto de principios, reglas y normas que estructuran la vida social.

Aunque los términos “principio”, “reglas”, “normas”, “deberes” e incluso “valores” se usan, según la tradición y la moda, indistintamente, conviene hacer una definición de los mismos.

Un principio designa una pauta general que inspira la acción. Los términos regla, norma o deber, en cambio, indican algo más concreto y más vinculado a la acción. El principio queda indeterminado mientras que la regla o norma

son algo más preciso. Así por ejemplo, pueden considerarse como valores, la vida o la dignidad de la persona; como principio el respeto a la vida o el derecho a la protección de la salud y como regla el deber de informar al paciente o el deber de respetar las ideas del otro.

### **3.1 Fundamentos de la ética**

¿De dónde inferimos que robar o asesinar es malo y que intentar distribuir los bienes básicos es justicia? ¿Cuál es el fundamento último de las normas morales?

Tres son los tipos de teorías que han dado distintos fundamentos a la ética: la religiosa, la racionalista y la empírica.

La justificación religiosa o trascendente indica que es Dios quien finalmente nos dicta que debemos hacer. La mayoría de los filósofos cristianos entiende que la ley divina o revelada por Dios no es otra cosa que la ley natural. La revelación divina es necesaria ya que la razón humana, por sí sola, no llega a descubrir la ley natural.

Para la modernidad ilustrada, representada por Hume y Kant, el único fundamento de la moral está en la razón humana. La razón humana es una razón legisladora, no solo trata de entender o interpretar la realidad, sino de imponerle una normativa referente al comportamiento humano.

No todos los pensadores aceptan esa la ley moral desvinculada de la experiencia. Los filósofos

utilitaristas, Bentham y Mill, consideran que una ética como la kantiana no es adecuada para resolver conflictos prácticos no nos da criterios suficientes para perfeccionar la legislación. Proponen una ética basada en el principio de utilidad o felicidad que consideran empíricamente contrastable.

### **3.2 Ética aplicada**

Por definición, la ética tiene que ver con la práctica. No tendría sentido formular imperativos, normas o construir teorías éticas que no pudieran aplicarse en la práctica. Es por tanto, redundante hablar de “ética aplicada”.

El desarrollo de las nuevas tecnologías y la aplicación de las mismas a la vida humana plantea una multitud de problemas que, finalmente, tienen una dimensión ética.

Esta es la razón por la que las teorías que, en otros tiempos, se quedaban en la pura abstracción o en la declaración de principios generales, hoy miran más a la actualidad y tratan de conectar el discurso teórico con los dilemas planteados por la evolución de la ciencia y la técnica.

La ética aplicada ha empezado incurriendo en problemas como el aborto, la eutanasia, la protección del medio ambiente, la discriminación sexual o la violencia. En la actualidad el campo de aplicación de la ética se ha hecho extensivo a la ciencia y a tecnología en general, así como a las distintas profesiones o actividades humanas.

#### **4. La naturaleza ética de la ciencia y la tecnología**

La posibilidad de que el conocimiento científico y la tecnología se usen para el bien y para el mal ha dado lugar a concepciones encontradas acerca de su naturaleza y de los problemas éticos que plantean.

Una de esas concepciones sostiene la llamada “neutralidad valorativa” de la ciencia y la tecnología. De acuerdo con ella, la ciencia y la tecnología no son buenas ni malas por sí

mismas. Su carácter positivo o negativo, desde un punto de vista moral, dependerá de cómo se usen los conocimientos, las técnicas y los instrumentos que ellos ofrecen a los seres humanos. Así, por ejemplo los conocimientos de la física atómica son buenos si se usan para fines pacíficos, pero son malos si se utilizan para fabricar bombas.

Para esta concepción, los conocimientos científicos y la tecnología solo son medios para obtener fines determinados. Los problemas éticos surgen ante la elección de los fines a perseguir, pues son éstos los que pueden ser buenos o malos desde un punto de vista moral. Pero ni los científicos ni los tecnólogos son responsables de los fines que otros elijan.

A esta concepción se opone otra que propone un análisis según el cual la ciencia y la tecnología no pueden concebirse como indiferentes al bien y al mal. La razón de esto es que la ciencia no se entiende únicamente

como un conjunto de proposiciones o teorías, ni la tecnología se entiende como un conjunto de artefactos.

Bajo esta concepción la ciencia y la tecnología se entienden como constituidas por sistemas de acciones intencionales, es decir, como sistemas que incluyen a los agentes que deliberadamente buscan ciertos fines, en función de determinados intereses, para lo cual ponen en juego creencias, conocimientos, valores y normas.

Los intereses, los fines, los valores y las normas forman parte también de estos sistemas, y si son susceptibles de una evaluación moral, por lo que los sistemas técnicos pueden ser condenables o loables, según los fines que se pretenden lograr, mediante su aplicación, los resultados que de hecho produzcan, y el tratamiento que den a las personas como agentes morales.

#### **5. Bioética**

La bioética es la disciplina que trata de la ética en la vida humana. Es un concepto de invención reciente y ha surgido como consecuencia de tener que afrontar los retos que plantea el desarrollo científico y técnico aplicado a vida humana y, por extensión a la vida en general.

La bioética aborda, antes que nada, cuestiones que tienen que ver con el nacimiento y la muerte, con el tratamiento de enfermedades, con la investigación en biomedicina, pero también tiene que ver con los animales y el respeto al medio ambiente.

Algunos de los temas que ya están consolidados como objeto de estudio de la bioética son los siguientes:

- El aborto, el diagnóstico prenatal y el aborto selectivo
- La fecundación asistida, la fecundación in Vitro, la maternidad subrogada
- La experimentación con embriones
- La manipulación genética, la terapia genética, el genoma humano
- La información al paciente, el consentimiento informado
- Los trasplantes
- La geriatría, las enfermedades degenerativas
- El SIDA, la drogodependencia
- Las enfermedades mentales
- Las prioridades sanitarias y las prioridades de la investigación biomédica
- El crecimiento demográfico y su control
- El deterioro del medio ambiente
- La protección de los animales

### **5.1 Principios de la bioética**

Según el informe Belmont (1978) los principios de la bioética son cuatro: no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia.

Estos cuatro principios no son sino la forma de afirmar los derechos fundamentales de la vida (beneficencia y no maleficencia), de la libertad (autonomía) y de la igualdad (justicia).

#### a) La no maleficencia

Primum non nocere (En primer lugar no ha-

cer daño) es la máxima que ha pasado a la historia como el primero de los principios del juramento hipocrático y, por tanto, de la ética médica.

¿Qué es no hacer daño? ¿Se hace más daño acelerando la muerte o evitándola? ¿Le hace daño al paciente conocer la enfermedad que padece? ¿Qué tipo de daño se le infringe a un feto? Todas estas preguntas pueden resumirse en la siguiente: ¿Qué tratamientos producen más daño que bien? Una pregunta imposible de contestar de una vez por todas y al margen de situaciones concretas. Depende. El principio de doble efecto, que consiste en buscar un efecto bueno a partir de un medio no tan bueno, es casi inevitable en medicina.

Cualquier terapia es molesta y la molestia es un daño que tiene diversos grados. Poner límites a ese daño es un imperativo ético ineludible, cuya buena aplicación no depende de medidas prefijadas sino de la buena práctica médica.

#### b) La beneficencia

Es el segundo principio del juramento hipocrático: El sanitario no solo tiene la obligación de no hacer daño, sino que debe “hacer un bien”.

Nos encontramos a este propósito con dilemas similares a los anteriores: ¿Qué es beneficiar al paciente? ¿Curarle? ¿Prevenir que caiga enfermo? Y si se niega a ser curado, ¿Qué se debe hacer? ¿Curarle a pesar suyo? ¿Dejar que muera?

El principio de beneficencia es aún más impreciso que el anterior ya que es más difícil saber que está mal (qué es un daño) que saber que está bien (que produce beneficio). Es más si las obligaciones legales con respecto al paciente tienen que ser precisas las obligaciones morales no pueden ni seguramente deben serlo.

Entre los principios y la práctica hay siempre un vacío que no puede ser llenado por nadie sino por quien tiene que tomar una decisión. Es ahí donde se encuentra y actúa la responsabilidad.

#### c) La autonomía

El principio de autonomía es una consecuencia de la importancia creciente que ha ido adquiriendo la libertad individual como valor básico de la sociedad.

Aunque el profesional de la sanidad posee unos conocimientos que le otorgan una competencia mayor con respecto al paciente, éste tiene derecho a saber qué enfermedad padece, el tratamiento que se le va a aplicar, las consecuencias del mismo, tiene derecho a dar su consentimiento si se le solicita que participe en un ensayo clínico e incluso tiene derecho a rehusar el tratamiento si choca con alguno de sus principios.

Una de las prácticas que ha contribuido a hacer realidad el principio de autonomía es el

llamado consentimiento informado. El sanitario está obligado a dar una información justa y

comprensible al paciente del que se requiere su consentimiento. Dicha práctica, cuando se realiza bien, constituye la forma más idónea de reconocer la autonomía del paciente.

#### d) La justicia

Dado que los individuos no son iguales ni tienen los mismos problemas, ni se encuentran en las mismas situaciones psicológicas o económicas, la justicia distributiva aplicada a la sanidad no debe entenderse como igualitaria, sino como equidad, entiendo por tal, la distribución desigual de un bien básico como la mejor forma de hacer justicia, dadas las desigualdades sociales existentes.

¿Cómo resolver los dilemas planteados por las terapias más caras, la escasez de camas, las listas de espera, las expectativas de vida y tantos otros que fuerzan a tomar a diario decisiones en los centros médicos?

Rawls, en su Teoría de la Justicia, indica que la justicia tiene dos principios básicos: libertad para todos e igualdad de oportunidades. El estado, que ha de garantizar ambos principios afianzará la igualdad de oportunidades por el procedimiento de “favorecer a los más desfavorecidos”.

### **5.2 El conflicto entre los principios de la bioética**

Uno de los problemas fundamentales de la ética es el conflicto de derechos: como hacer compatibles la libertad y la igualdad, la liber-



tad y la seguridad, la igualdad y la vida. Lo mismo ocurre con los principios de la bioética ya que no solo nos encontraremos ante la dificultad de entender que debe significar no hacer daño, hacer un bien, ser justo o respetar la autonomía en cada caso particular, sino que el intento de hacer un bien puede poner en peligro el respeto a la autonomía, o el respeto a la autonomía puede acabar haciendo daño o siendo injusto.

a) El principio de beneficencia contra el principio de autonomía

Las convicciones religiosas, en ocasiones, se oponen o prohíben determinadas terapias, ¿Qué se debe hacer con un testigo de Jehová que rehúsa una transfusión de sangre? ¿Dejarle? ¿Forzarle? Está claro cual es su bien desde el punto de vista de la medicina, pero desde el punto de vista de su religión. ¿Debemos sacrificar la beneficencia a la autonomía?

b) El principio de beneficencia contra el principio de justicia

Puesto que la salud es un bien público reconocerlo como derecho básico significa garantizar a todos la protección de la salud. Como por otra parte, los recursos son pocos es inevitable hablar de los costes económicos, teniendo en cuenta no solo los intereses individuales sino los colectivos, por lo que ciertas prácticas médicas no podrán aplicarse sistemáticamente.

Así pues, es difícil conjugar los principios de

beneficencia y justicia ya que el bien de unos tiene casi inevitablemente el abandono de otros.

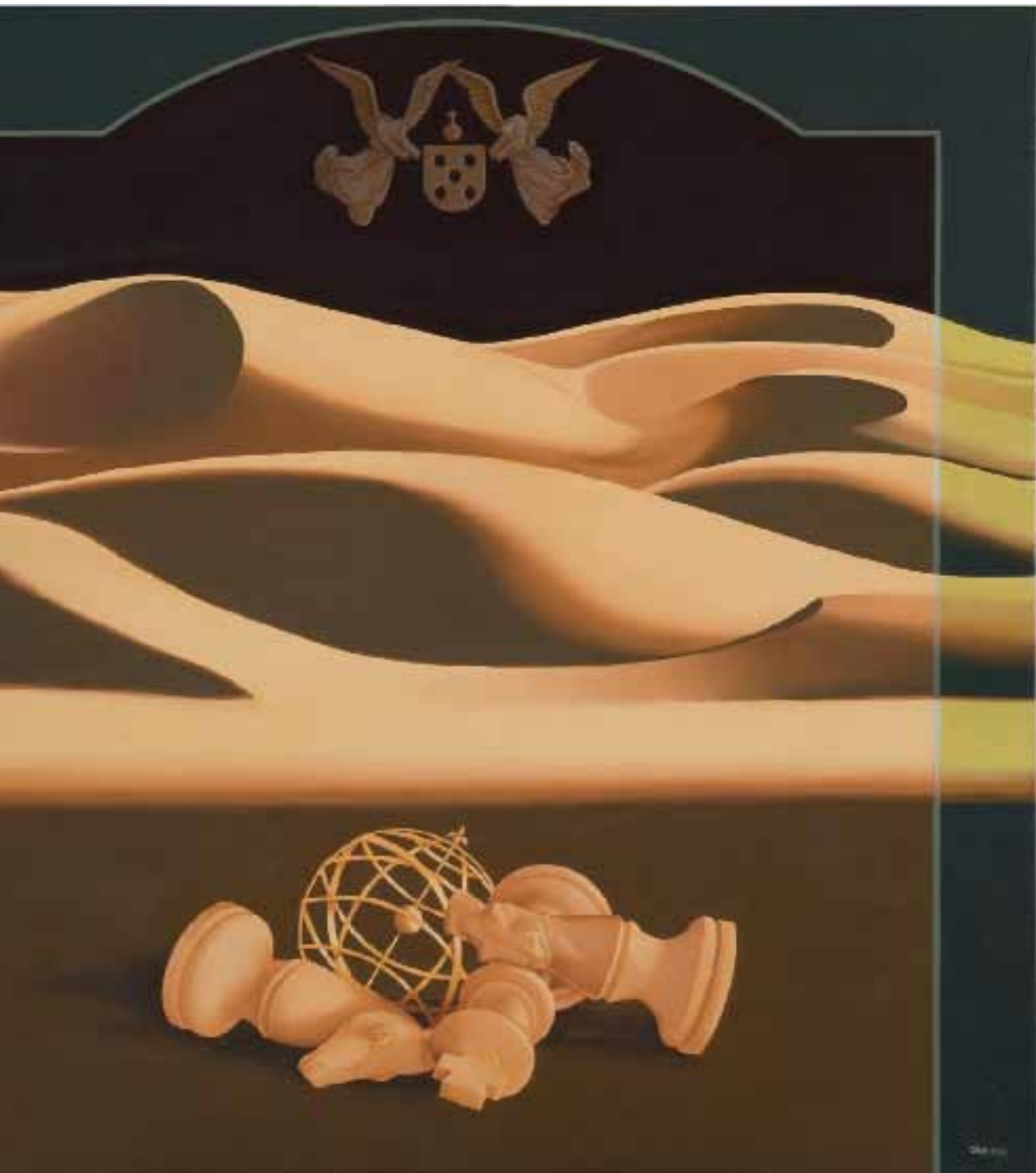
Un ejemplo claro está en los ensayos clínicos ya que el beneficio, de haberlo, no será para el sujeto que participa en el ensayo, sino para otros. En cierto modo, la beneficencia esperada coincide aquí con la justicia en la medida que el bien social tiene que estar por encima del individual. Sin embargo no es legítimo someter a nadie a un experimento sin consultarle, informarle y solicitar su conocimiento.

### **5.3 La dignidad humana**

Abordar la dignidad de la persona es el núcleo central de la bioética cuando trata temas con relación a la persona. Nuestra cultura ha ido descubriendo paulatinamente la importancia de la persona y su dignidad. Por ejemplo, el concepto de persona tiene una gran relevancia jurídica. Por eso el Derecho se apoya en la persona para la legislación positiva a cerca de los derechos fundamentales, los principios jurídicos conocidos como derechos humanos. La ciencia del derecho desarrolla las implicaciones jurídicas del carácter personal del hombre, y edifica sobre ellas la seguridad de la vida social. Y es que la fuente última de la dignidad del hombre es su condición de persona.

Cuando se dice de un sujeto, de alguien, que es persona se está señalando al hombre singular y concreto en su totalidad real. Una totalidad que implica su condición corporal y

*Para Vieira, a queda da Pátria  
reproduziu microcosmicamente a Queda adâmica.  
A redenção só seria concebível universalizando o particular,  
de modo que a redenção de Portugal fosse a redenção do Mundo,  
no âmbito da profética do V Império.*



su dimensión espiritual, una dimensión que es propia del hombre. El respeto hacia la persona requiere el cuidado de ésta como un todo desde su dimensión física y psíquica.

Las características de ser persona son:

- La intimidad que indica un conocimiento que sólo ella conoce y la capacidad de manifestar y comunicar su intimidad.
- Su radical libertad nos indica otra característica fundamental de la persona, que es dueña de sus actos, y por tanto responsable de éstos.
- Capacidad de donación, entrando en relación con los demás a través de su intimidad, dando y dialogando. Una persona sola no existe como persona, porque ni siquiera llegaría a reconocerse como a sí misma como tal. El conocimiento de la propia identidad, la conciencia de uno mismo, sólo se alcanza mediante el concurso de otros, de aquí la naturaleza social del ser humano.
- La persona es irrepetible y única, porque es un alguien; no es sólo un qué, sino un quién. La persona responde la pregunta ¿quién eres? responde siempre y en todo lugar con un nombre: es única e irrepetible.

La bioética necesita fundamentar la condición personal del hombre para esclarecer y legitimar las decisiones de intervención sobre la vida humana ya que cualquier intervención sobre el ser humano no alcanza únicamente a

los tejidos, órganos y funciones; afecta también, a la persona misma. Muchas veces surgen interrogantes importantes cuando se asumen los dilemas éticos en el tratamiento a dar a la persona ¿Es el feto persona? ¿Es el disminuido psíquico persona? ¿El enfermo terminal o en coma profundo, es persona? En otras palabras ¿Quién no tiene conciencia de sí, es persona? La respuesta más sencilla apunta al hecho de que quien no desarrolla en la actualidad las capacidades propias de la persona, no se encuentra desposeído de esta categoría, todo ser humano posee su identidad como persona, ejerza o no las capacidades que le son propias. Cuando se excluye de la categoría personal a todos aquellos que no cumplen con la autonomía personal y de la libertad de sus acciones le excluimos de la categoría que le es propia, valorando y primando la capacidad de obrar que es extrínseca a su condición de ser humano.

La propia concepción de nosotros mismos, lo que queremos llegar a ser, será el punto de partida en la relación con los demás. De aquí la importancia de responder a todos los

interrogantes filosóficos y morales de forma personal y orientados hacia el bien personal y social. La ética, disciplina que pertenece a la filosofía, debe aportar el conocimiento racionalmente válido de lo que es lícito hacer y lo que se debe omitir, debe responder a la siguiente pregunta: ¿Qué acciones son lícitas de realizar y cuales no? Se hace necesario reconocer las cuestiones universales de orientación al bien común. ¿Qué va a permitir al

hombre seguir adelante en su camino de superación, ante las dificultades que tropieza?

¿Qué acciones preservan la paz social necesaria para este desarrollo, tanto personal, como social?

Cuando hablamos de dignidad humana, hablamos de un valor intrínseco y personal que le corresponde al hombre en razón de su ser, nunca basada en rendimientos externos, ni por fines distintos de sí mismo. El ser humano no puede ser utilizado nunca como medio, es siempre fin en sí mismo. En bioética, esta dignidad se concreta en el principio de respeto y de autonomía del sujeto que es protegida por los convenios internacionales que resguardan a las personas ante posibles abusos como el de la experimentación en ensayos clínicos.

Nadie puede negar que el hombre representa el vértice en la vida del universo y en el reino constituido por las diferentes formas de vida. El hombre es portador, por pertenecer al género humano, de una dignidad que le es propia. Hablamos, entonces, de una dignidad ontológica que le corresponde al hombre por ser hombre.

Las capacidades intelectivas que posee el hombre, su inteligencia y su voluntad, le permiten la elección de las acciones que van a conformar su propia vida. Es este tipo de libertad la que más tiene que ver con las calificaciones éticas de nuestros actos, por la elección y dirección de la acción a realizar, ya que en ella reside una intención. Cuando no

existe posibilidad de elección real, no existe autodeterminación y por tanto no hay acción moral basada en la libertad.

Todo ser humano es por naturaleza social, esto es, desde su libertad encuentra en sí la referencia hacia los demás y hacia la sociedad. Su libertad no es independencia social, al contrario, no puede renunciar a la tendencia social de la que es portador, como no puede renunciar a su tendencia hacia la sexualidad, o a la conservación de la propia vida. El hombre se relaciona constantemente con sus congéneres, coexiste con ellos y de esta premisa surge el principio del hombre como fin en sí mismo, por su dimensión social en la que siempre se encuentra.

La libertad y la autonomía de los propios actos, como hemos dicho anteriormente, hace referencia a la capacidad que poseemos por la que damos forma a nuestras propias vidas a través del ejercicio de nuestra libertad. Decimos que el hombre se autodetermina con sus acciones, esto es, que la dignidad ontológica que cada persona posee puede y debe ser acrecentada con los actos libres que realizamos.

Estamos ante una dignidad perfectiva que se suma a la dignidad ontológica, por la que nos realizamos como personas a lo largo de toda nuestra vida. Libertad y autodeterminación es el reto que constantemente debemos afrontar. La bioética debería responder al interrogante ¿Debemos dignificarnos con el trato a nuestros semejantes? ¿Quién es nuestro semejante?

La dignidad humana como fin en sí misma ofrece un primer criterio de reflexión para la valoración ética de las finalidades de toda actuación. Su más célebre expresión aparece en una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano: “Actúa de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona del otro, no como un mero medio, sino siempre como y al mismo tiempo como fin”. Así entendida, la dignidad humana se presenta como un principio negativo que no se debe traspasar y actuaría como principio positivo en las acciones particulares dirigidas hacia el respeto debido a todo ser humano:

Nunca es lícito negarse a reconocer y aceptar la condición personal, libre y plenamente humana de los demás. El otro es también persona.

Servirse de personas para conseguir nuestros fines es manipulación, y consiste en dirigir a las personas como si fueran autómatas o instrumentos, procurando que no sean conscientes de que están sirviendo a nuestros intereses, y no a los suyos propios, libremente elegidos.

El individuo como entidad no existe aisladamente, la relación con otras personas es parte del tejido de la vida y la bioética trata la dimensión ética del tratamiento que damos al ser humano. Los grandes avances tecnológicos de la actualidad y los diferentes modelos o tendencias culturales ponen de manifiesto la existencia de diferentes éticas en cuanto

abordamos los problemas de intervención sobre la vida. La bioética debería aportar al conocimiento científico el valor de la persona para que ésta sea siempre un fin en sí misma, para que toda intervención cumpla los objetivos terapéuticos y limite las intervenciones que manipulen e instrumentalicen la vida humana. No le corresponde a la bioética una función restrictiva, de poner límites a la medicina o a la investigación, sino recordar el valor de la vida humana y la dimensión ética de toda intervención sobre las personas y buscar las intervenciones que se adecuen más a la dignidad que le corresponde.

La persona es anterior a toda organización social, política o jurídica y es punto de referencia y de medida entre “lo lícito” y “lo ilícito”.

#### **5.4 La calidad de vida**

El concepto de persona de nuestro tiempo está muy ligado a la llamada “calidad de vida” y que tiene que ver con el hecho de que nuestras necesidades son imparable. No damos valor a la mera supervivencia vital, sino que exigimos que la vida tenga una calidad. En esto consiste la dignidad de la vida moderna: en una vida digna de ser vivida.

La idea de calidad de vida añade más complejidad si cabe a la concepción de persona. La calidad de vida la define cada cual, es un concepto subjetivo, que difícilmente se ajustará a medidas objetivables.

La calidad de vida, junto a la autonomía de la persona, pone de manifiesto que cada uno es últimamente el sujeto de su propia vida y que a él compete decidir sobre ella. Pero al mismo tiempo, sabemos que nadie vive aislado y que la vida propia vale también por la relación que existe entre nuestra vida y la de los demás. De ahí que las decisiones en bioética no puedan considerarse ni exclusivamente subjetivas (cada cual decide sobre su vida) ni exclusivamente comunitarias (los demás deciden por mí). Ambas dimensiones deben de ser tenidas en cuenta y hacer que converjan. Al decidir, por ejemplo, sobre la aplicación de la eutanasia a un individuo que la solicita, la decisión que se tome, afecta a tal individuo, pero también afecta a la concepción de la persona y de la vida de toda la comunidad.

Existe un grupo de derechos humanos que se denominan de “tercera generación”, teniendo en cuenta que la “primera generación” fueron los derechos civiles y políticos (derechos de libertad), la “segunda generación” fue la de los derechos sociales (derechos de igualdad). A la “tercera generación” de derechos se la denomina “derechos de la solidaridad”.

Son estos derechos de “tercera generación” los que pretenden incidir en la calidad de vida como requisito que no se puede obviar al valorar la vida humana. El derecho a decidir sobre la propia muerte, a rehusar un tratamiento agresivo, a conservar el medio ambiente, constituyen formas de tratar de preservar la libertad ante amenazas derivadas de las nuevas tecnologías, pero a preservarla

en solidaridad con los demás y, a ser posible, no con los mas próximos a nosotros, sino con todo el mundo.

### **5.5 Eugenesia**

La eugenesia es una filosofía social que defiende la mejora de los rasgos hereditarios humanos mediante varias formas de intervención. La eugenesia como ciencia es la rama de la manipulación genética que estudia el mejoramiento de la especie humana. Busca mejorar las cualidades indeseables de la raza humana. Éste propósito ha sido buscado desde hace mucho tiempo y todavía no ha se podido realizar debido a que aún no se conoce la totalidad de los genes humanos. Platón en su República ya hablaba de esto.

Existen dos tipos de eugenesia, la positiva y la negativa. La eugenesia negativa es aquella que pretende mejorar la raza humana esterilizando y recluyendo a los seres defectuosos.

La eugenesia positiva se basa en la identificación de buenos genes y por ende el mejoramiento de la especie animando a aquellas personas que se creía eran poseedores de dichas características para que se reprodujesen.

El movimiento eugenésico busca la prevención de enfermedades congénitas, mediante el examen genético del feto. Tiene la idea de manipular genéticamente al feto para que se desarrolle con características deseables cuyos genes provengan de distintos padres con características excepcionales y se le extraerían

los genes defectuosos y los genes que producen características no deseadas.

Para los defensores de la eugenesia una de sus ventajas sería mejorar la calidad de vida de algunas personas. Por ejemplo si se determina que un feto tendrá síndrome de Down, se manipularían sus genes para evitarlo. Muchas personas que son marginadas por estas fallas genéticas tendrían la oportunidad de vivir como una persona normal sin discriminaciones, se integrarían completamente a la sociedad. Gracias a la eugenesia se podrían suprimir algunas enfermedades genéticas existentes en el mundo. Muchas de ellas producen sufrimiento físico, el cual se evitaría.

La vida es valiosa por lo que hay que tratar de cuidarla todo lo posible y con la eugenesia se alargaría el periodo de vida de las personas que podría compartir aún más tiempo con sus seres queridos y en óptimas condiciones.

Traería mayor progreso ya que se podría hacer a las personas más inteligentes y tendrían más tiempo para crear tecnología útil para la humanidad. Se podría crear un mundo perfecto en el cual la gente no sufriera y fuera feliz con lo que le toca vivir.

Los detractores de la eugenesia señalan, en primer lugar, que al alargar el periodo de vida de las personas, la cantidad de gente que puebla el planeta incrementaría notablemente.

Con esto, se irían agotando los recursos

naturales existentes y se contaminaría el medio ambiente.

Por otra parte, al manipular tanto al ser humano se iría perdiendo la originalidad y la esencia de cada uno de ellos. Como se trataría de crear personas con características optimas, disminuiría la variedad. Todos perderíamos algo de libertad, nos veríamos obligados a ser de una manera determinada ya que al ser fetos nos manipularían los genes sin preguntarnos y si no lo hicieran seríamos más que discriminados, nos transformaríamos en seres casi inexistentes para una sociedad demasiado avanzada. Al eliminar a las personas con defectos uno perdería algo de sensibilidad y sentido de la realidad y de lo valiosa que es la vida. Uno no valoraría las cosas que tiene ya que todos tendrían cosas semejantes. Todo perdería un poco el sentido. La felicidad sería un estado continuo por lo tanto no se darían cuenta que están así y no la sentirían como felicidad, sino como un estado natural, común y corriente.

El valor de la vida se pone en juego en ambas posturas. En la postura a favor se defiende la vida de los individuos debido a que algunas enfermedades genéticas causan la muerte y por medio de la eugenesia se podría evitar. Por otro lado si sobreviven tantas personas llegamos a una sobrepoblación del planeta y así a su destrucción acabando con todos los seres vivientes.

Otro valor que se pone en peligro es el de la libertad. Al feto se le manipulan los genes



sin preguntarle nada, sólo porque los adultos creen que es mejor. Desde otro punto de vista, se le quitaría libertad al no manipularlo genéticamente ya que se le priva de posibilidades que podrían beneficiarlo y abrirle más puertas dentro de la sociedad.

Negarle la posibilidad a alguien de efectuar un tratamiento y atenuarle sus limitaciones, sabiendo como hacerlo, es falta de solidaridad hacia la persona afectada y sus familiares.

Mas si manipulamos a todas las personas que lo necesitan, estaríamos siendo poco solidarios con el mundo entero porque a la larga sería éste el que no podría salir adelante por la sobrepoblación y sobreexplotación de sus recursos.

## **5.6 Eutanasia**

El término eutanasia es todo acto u omisión cuya responsabilidad recae en personal médico o en individuos cercanos al enfermo, y que ocasiona la muerte inmediata de éste.

En el medio hispanohablante se han introducido conceptos de la evaluación ética de la eutanasia y se la califica de directa o indirecta en cuanto existe o no la intención de provocar primariamente la muerte en las acciones que se realizan sobre el enfermo terminal. En el contexto anglosajón, se distingue entre la eutanasia como acción y la eutanasia como omisión (dejar morir). Su equivalente sería eutanasia activa y eutanasia pasiva, respectivamente. También se utilizan, en forma casi sinó-

nima, las calificaciones de positiva y negativa respectivamente.

Eutanasia directa: Adelantar la hora de la muerte en caso de una enfermedad incurable, esta a su vez posee dos formas:

a) Activa: Consiste en provocar una muerte indolora a petición del afectado cuando se es víctima de enfermedades incurables muy penosas o progresivas y gravemente invalidantes; el caso más frecuentemente mostrado es el cáncer, pero pueden ser también enfermedades incurables como el sida. Se recurre, como se comprende, a sustancias especiales mortíferas o a sobredosis de morfina.

b) Pasiva: Se deja de tratar una complicación, por ejemplo una bronconeumonía, o de alimentar por vía parenteral u otra al enfermo, con lo cual se precipita el término de la vida; es una muerte por omisión.

Eutanasia indirecta: Consiste en efectuar procedimientos terapéuticos que tienen como efecto secundario la muerte, por ejemplo la sobredosis de analgésicos, como es el caso de la morfina para calmar los dolores, cuyo efecto agregado, como se sabe, es la disminución de la conciencia y casi siempre una abreviación de la vida. Aquí la intención, sin duda, no es acortar la vida sino aliviar el sufrimiento, y lo otro es una consecuencia no deseada.

Entra así en lo que desde Tomás de Aquino se llama un problema de doble efecto, en este caso aceptando voluntariamente pero no

buscando que se vea adelantada la muerte del paciente.

Las propuestas de legalizar la eutanasia suelen apelar a la libertad del individuo, que debería decidir con autonomía sobre su muerte. Pero ¿hasta qué punto es real esa libertad en el enfermo? ¿cuáles serían las consecuencias de reconocer un derecho a morir exigible a la sociedad?

Los que defienden la legalización de la eutanasia hacen basar en un acto libre y voluntario la petición de ayuda para morir. Y esta petición crearía un derecho: el derecho a morir, universal y real, que es el que se reivindica. Pero si bien después de la Revolución Francesa se ha entendido que cada uno puede disponer de su propia vida y que el suicidio no debe ser objeto de una incriminación penal, la demanda del reconocimiento de un derecho a morir es algo muy distinto: éste compromete a la sociedad en cuanto el suicidio dejaría de ser un asunto privado y pasaría a negociarse públicamente, apelando a reglas tutelares de derechos que incluyen prestaciones ad hoc por parte del poder público. Pero ¿podría satisfacerse esta demanda a un nivel tan general -lo que haría que este derecho no pudiera negarse a nadie- cuando las debilidades y la complejidad de los motivos que están en la base de una petición de muerte denotan más la impotencia y la desesperación del individuo que el poder de elegir su destino?

Frente al peso del infortunio o de la enfermedad; frente, asimismo, a las consecuencias

de las proezas técnicas que colocan a veces a los enfermos en situaciones de dependencia extrema, el reconocimiento de un derecho a morir vendría a ser el derecho a una libertad entendida como autodeterminación.

Pero un dominio semejante sobre nuestro destino no es posible más que bajo unas condiciones tan excepcionales que podríamos preguntarnos si no se tratará más bien de una pura abstracción. La petición de muerte emana siempre de una persona para la que la vida se ha vuelto insostenible, y que estima que no tiene otra opción que la de interrumpirla. Es exactamente lo contrario de la libertad.

La enfermedad y la vejez son en efecto estados en los que resulta muy marcada la capacidad de la voluntad para ser influida por otros. Para las personas que se tienen por un estorbo para su familia o para el personal médico que las cuida, el derecho a morir corre el riesgo de ser interpretado como una obligación moral de desaparecer.

Hay que subrayar la diferencia entre el rechazo de un tratamiento por parte del enfermo y la petición de que se le suministre una sustancia mortal. En el primer caso, se trata del rechazo a que un tercero haga algo sobre mí; en el segundo, se pide que un tercero haga algo sobre mí. Esta última demanda no sería un derecho-libertad, sino la exigencia de un derecho que me es debido. Al formularse de este modo, el derecho a morir hace recaer sobre todos el deber de proporcionar los medios necesarios para su realización.

De manera más general, la reivindicación de la eutanasia parece ignorar singularmente la temática contemporánea a propósito de la responsabilidad colectiva. Como subraya Ramex: “Ahora es imposible pensar en el ejercicio de libertades individuales sin tener en cuenta sus consecuencias para los demás o para la naturaleza”. ¿Cuáles serían para los otros las consecuencias de la obligación de cometer un homicidio? El que reclama el derecho a morir ¿Habría medido los efectos que su demanda seguirá teniendo cuando él ya no esté?

¿Con esta demanda no se pondrá acaso de manifiesto, de manera más profunda, una negación de las condiciones de existencia de todo ser mortal? Es necesario tomar conciencia de que el hombre no puede vencer la finitud; los impedimentos, la muerte, la angustia existencial, el duelo, la vejez pertenecen a la existencia humana.

## **6. Ética de científicos y tecnólogos**

La ciencia y la tecnología inciden sobre el ser humano y a la sociedad, son protagonistas principales del desarrollo de las formas de vida actuales., por lo que, para finalizar, debemos hablar sobre la conducta ética de los científicos y tecnólogos.

### **6.1 La responsabilidad profesional**

La responsabilidad profesional es un tipo de responsabilidad moral que adquiere una persona en función del conocimiento especializa-

do por el que se considera un experto. Científicos y tecnólogos tienen diferentes formas de entender esa responsabilidad u de desplegarla socialmente a través de instituciones.

Es importante señalar que la responsabilidad profesional no puede verse como ejemplificación de un conjunto de reglas que se aplican de manera diferente en las diferentes profesiones. La responsabilidad propia de cada profesión responde a condiciones históricas cambiantes y los intentos por parte de los propios profesionales por hacer explícitos los principios que regulan éticamente una profesión es una tarea continua.

En parte porque el desarrollo de otras profesiones y el desarrollo de la ciencia y la tecnología generan condiciones diferentes para el ejercicio profesional.

La ética para científicos y tecnólogos debería partir del reconocimiento de que su formación debe incluir no solo la enseñanza de técnicas para resolver problemas, sino también la enseñanza acerca de cómo hacer juicios que incorporen diferentes tipos de valores, beneficios y riesgos, lo que requiere un conocimiento mínimo de las consecuencias que pueden tener ciertas decisiones, así como un conocimiento básico de las maneras en las que el riesgo puede medirse y los problemas éticos que plantea la medición del riesgo.

Es importante distinguir entre la responsabilidad oficial y la responsabilidad profesional. El aceptar un puesto de trabajo implica acep-

tar responsabilidades oficiales asociadas con el trabajo en cuestión pero la responsabilidad moral de un profesional no se limita a las responsabilidades oficiales, es más, uno de los temas más interesantes de la ética Profesional es precisamente estudiar y buscar solución a conflictos entre responsabilidades oficiales y otros tipos de responsabilidad moral, Así, por ejemplo, para derribar un edificio se requiere una licencia de demolición, pero la eminencia de un colapso de la estructura puede obligar moralmente a proceder al derribo aunque se carezca de licencia.

## **6.2 Los patrones de conducta ética**

El ejercicio de la profesión conlleva requerimientos éticos relacionados con la responsabilidad por el bienestar de otros con respecto a dimensiones que aprovechan el conocimiento especializado del profesional.

Llevar a buen término esta responsabilidad no puede meramente codificarse en reglas, requiere de una capacidad de juicio que permita conjugar toda una serie de consideraciones en el proceso de decidir que hacer para alcanzar ciertos objetivos.

Requiere entender las consecuencias de determinados actos y de ser capaz de poner en la balanza diferentes tipos de valores y riesgos involucrados. Un elemento crucial y distintivo del despliegue de esa capacidad de juicio en el caso de la responsabilidad profesional es un sólido conocimiento del área en la cual se es experto, y en particular requiere desarrollar

la habilidad de saber cuales son los límites de ese conocimiento, y por tanto, los límites de la responsabilidad profesional.

Las diferentes profesiones requieren diferentes tipos de códigos e conducta y la caracterización de lo que es éticamente responsable requiere que se tomen en cuenta las condiciones de las diferentes prácticas profesionales.

## **6.3 La conducta impropia**

Un tema importante en la ética de la investigación científica es el tema de la conducta impropia en la investigación.

Los tipos de conducta impropia son los siguientes:

- El plagio: Apropiarse de las ideas o el trabajo de otros como propio.
- Cocinar datos: Seleccionar sólo aquellos datos que están de acuerdo con una hipótesis y descartar los que no están de acuerdo con ella.
- Conducta de riesgo: Violación de los patrones establecidos corriendo el riesgo de respaldar resultados o conclusiones que son incorrectas
- Conflicto de intereses: Cuando existe algún tipo de nexo o compromiso con una persona o institución que impide emitir un juicio de la manera más conveniente para la persona o institución en cuestión.

No toda “conducta deshonesta” se considera como una “conducta impropia del investigador. Así, por ejemplo, llevarse a casa unos libros de la institución en la que se trabaja, puede considerarse común y permitido o puede considerarse un robo, pero en todo caso no sería considerada una conducta impropia o profesionalmente deshonesto.

## BIBLIOGRAFÍA

Agazzi, E. (1996). El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica. Tecnos. Madrid

Andorno, R. (1998) Bioética y dignidad de la persona. I Tecnos. Madrid.

Aranguren, J. L. (1979). Ética. Alianza Universidad. Madrid.

Boladeras, M. (1998). Bioética. Síntesis. Barcelona

Díez, J.A.; Moulines, C. U. (1997). Fundamentos de Filosofía de la Ciencia. Ariel., Barcelona

Echeverría, J. (1999). Introducción a la metodología de la ciencia. Cátedra. Madrid

Engelhardt, H.T. (1995). Los fundamentos de la bioética. Paidós. Barcelona.

Gómez, J. M. (Ed.) (1997). Ética y medio ambiente. Tecnos. Madrid

Gonzalez García, M., López Cerezo, J.A.; Lu-

ján, J. L. (1996) Ciencia, Tecnología y

Sociedad: una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología. Tecnos. Madrid

Hans, J. (1995) El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Herder. Barcelona

Iranzo, J. M. (Ed.) (1995). Sociología de la ciencia y la tecnología. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

Sanchez Ron, J. M. (1992). El poder de la ciencia. Alianza Editorial. Madrid

Torre, J. de la (Ed.) (2008). Dignidad humana y bioética. Universidad Pontificia Comillas., Madrid.

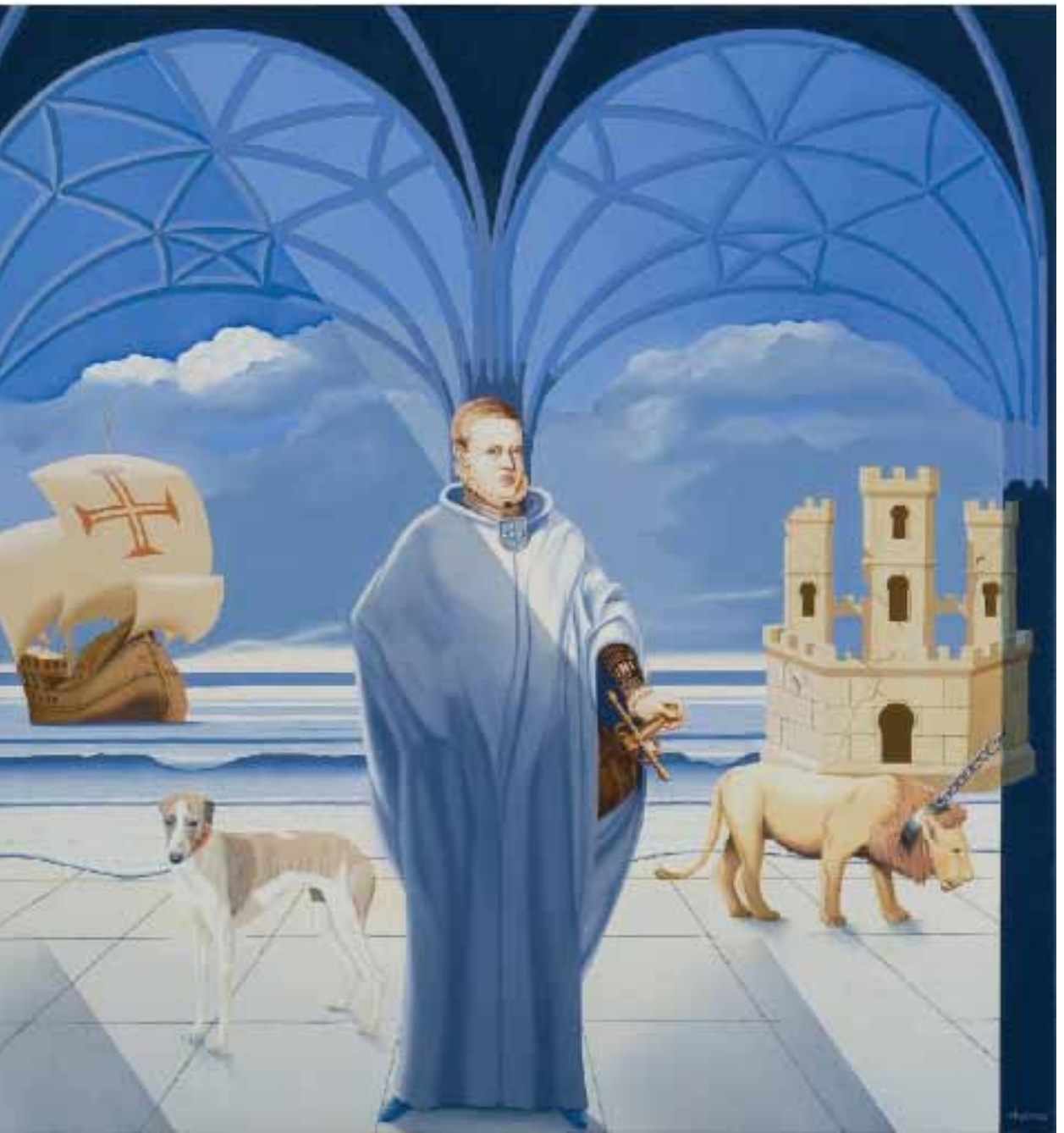
Trocchio, F. (1997). Las mentiras de la ciencia: ¿por qué y cómo nos engañan los científicos? Alianza. Madrid.



## O REGRESSO DE D. SEBASTIÃO

*“ É assunto deste discurso uma prova e uma defesa;  
o provar a vinda de um vivo reputado por morto:  
Quem homines reputabunt tamquam mortuum  
e o defender uma probabilidade estimada por ignorância:  
Et stulti irridebunt prudentibus.”*

PADRE ANTÓNIO VIEIRA  
*in Discurso em que se prova a vinda do Senhor Rei D. Sebastião.*



# GLOBALIZAÇÃO E DIREITOS HUMANOS

POR ACÁCIO BÁRBARA

## 1 - O MUNDO HOJE

Vivemos hoje num tempo de crise: crise económica, com um fosso crescente entre ricos e pobres; crise política, com a decadência das instituições democráticas, associada aos mecanismos subliminares de apropriação das consciências e das vontades; crise social, com a falência dos sistemas de protecção social e a incapacidade dos estados de regularem uma adequada justiça distributiva; crise moral, com decadência dos valores matriciais duma civilização alicerçados em mais de dois milénios de história.

A outras crises se poderia estender esta enunciação, sendo que ideia de “crise”, apesar de uma primeira conotação negativa, como factor de instabilidade e insegurança, pressupõe também uma componente positiva, enquanto estado transitório e factor de outras possibilidades e renovações. Crise significa que um estado mais ou menos longo de estabilidade orgânica foi interrompido; significa também que se anuncia ou pronuncia um novo momento criativo de inovação orgânica ou paradigmática, fonte de novas crenças

e ideais utópicos de progresso e justiça. Foi assim na passagem da idade média para a modernidade, com o renascimento e a reforma; foi assim com a criação da ciência moderna face à visão fechada do mundo que vinha de Aristóteles e Ptolomeu. Provavelmente é o que se passa agora, com o advento do mundo global sem limites nem fronteiras.

A verdade é que não parece haver crise sem dor nem sofrimento. Um estado de crise é, portanto, um estado de novas fragilidades, propiciador de injustiças e conflitualidades, que é importante saber estar atento para poder organizar respostas adequadas, por forma a minimizar o sofrimento dos mais fracos. É aqui que os mecanismos de solidariedade espontâneos ou instituídos são efectivamente importantes, como expressão de um dever moral de todos nós.

Começámos por falar da crise económica, como uma crise que alarga o fosso entre ricos e pobres. Uma crise que, não sendo tanto de produção de bens, é acima de tudo uma crise centrada no modo de produção e do



acesso social ao valor decorrente dos bens produzidos. E se o modo de produção assenta cada vez mais numa voragem competitiva, que desequilibra tanto o mundo natural como o mundo humano, o acesso ao valor económico realizado no actual sistema de produção é também ele desequilibrado em termos de justiça distributiva. E sem uma justiça distributiva assente em princípios de equidade, não há justiça social adequada<sup>1</sup>.

O económico e o político não são realidades separadas. São processos que necessitam de equilíbrios e ajustamentos permanentes em função das dinâmicas vitais das sociedades e da própria natureza. Ora, por serem domínios auto-equilibrantes, não suportam a prevalência de um sobre o outro, sem que isso seja um factor de novas rupturas e desequilíbrios. E se a história recente dos sistemas totalitários, tanto de esquerda como de direita, nos mostrou o erro da prevalência do político sobre o económico, o exemplo actual dos sistemas neo-liberais tecnocráticos, assentes na prevalência do 'técnico' sobre a dimensão humana da 'pessoa', também designados depreciativamente por capitalismo selvagem, nos mostra claramente o erro do domínio do económico, frio e impessoal, sobre o político, que, por essência, deveria assentar no supremo valor do público, na 'polis'.

Apontámos depois a crise política como uma crise das próprias instituições democráticas, expressa na ausência de condições efectivas para o exercício da cidadania, como seja pri-

meiramente um deficitário acesso ao conhecimento e ao saber. Tomemos o exemplo da crise educativa que afecta todo o ocidente e muito particularmente o nosso país. É verdade que não há sociedades deseducadas; o que há é sociedades adequada ou desadequadamente educadas. Presumo que uma educação de massas, mais preocupada com um ideário formal de sucesso do que com um sucesso efectivo, é uma educação que não forma adequadamente para a vida, para o exercício da cidadania, para a construção duma sociedade mais livre, mais justa e mais fraterna. E o exemplo do chamado terceiro mundo, o exemplo dos extractos socialmente desfavorecidos, mostram claramente que não há vivência política evoluída, sem uma sólida formação de base. O acesso ao conhecimento e a apropriação deste como saber é hoje a condição 'sine qua non' para se triunfar num mundo altamente competitivo, assente numa lógica meritocrática<sup>2</sup>. Mas o conhecimento e o saber são também condições para o exercício de uma 'praxis' política com a elevação moral e o sentido cívico de que o espaço político é essencialmente a gestão da coisa (res) pública, no genuíno sentido do interesse

---

2 Nos nossos dias assiste-se na Europa a uma mudança paradigmática e unidimensional dos modelos de educação, claramente marcada pelo valor económico do conhecimento. A educação passou a pautar-se mais por uma lógica económica do que por uma ideia de cultura e direitos humanos. Deste modo, as políticas educativas deixaram de ter os seus fundamentos e a sua justificação na moral, na política, na cultura e na história, isto é, num universo de valores, para se submeter à ideologia do valor económico da competitividade e da eficácia. Cf Conferência de Cristian Laval, «Politique européenne et problématique des compétences», Université d'été, 8 Setembro 2007. Cf. ainda L'école n'est pas une entreprise, do mesmo autor.

---

1 Cf. John Rawls, Uma Teoria da Justiça, (1971).

pelo público<sup>3</sup>. Portanto, o que urge cada vez com mais premência hoje é o advento de uma nova consciência cívica, capaz de se expressar em cidadania activa e participante.

Falámos depois da crise social. Uma crise que decorre do desequilíbrio orgânico entre os planos económico e político, continuada por uma menos-valia da consideração da pessoa humana como valor supremo e eixo central de todo o desenvolvimento e progresso social. Trata-se de uma lógica de evolução social que não considera a pessoa humana como um fim em si mesmo, desdignificando-a, por isso, na sua condição de pessoa<sup>4</sup>. O crescimento avassalador de uma riqueza sem rosto, o fomento da instrumentalização da pessoa no mercado de trabalho, a crescente perda de garantias de protecção social por incapacidade política dos estados, o aumento contínuo de “descamisados” urbanos que pouco ou nada têm de seu, etc., são exemplos que se vão multiplicando um pouco por todo o lado, contribuindo, pois, para novos fenómenos de marginalidade e delinquência, que estão a gerar fenómenos preocupantes de violência espontânea ou organizada. Pior ainda, pelo que representa numa simbólica do mal: de violência lúdica e gratuita,

---

3 Cf., entre nós, o recente relatório da SEDES (Associação para o Desenvolvimento Económico e social), de 21.02.08, que nos alerta para um “difuso mal estar”, que “alastra e mina a confiança essencial à coesão nacional”. Assumindo um “dever cívico decorrente de uma ética da responsabilidade”, o referido organismo independente chama a atenção “para os sinais de degradação da qualidade da vida cívica” em Portugal.

4 Cf. Kant e o conceito de “Reino dos Fins”, especialmente teorizado na obra “Fundamentação Metafísica dos Costumes”. (Id. nota 9, p. 4).

como expressão de um ‘ethos’ identitário de uma existência grupal guetificada: as novas tribos urbanas. Temo que os exemplos dos distúrbios de Paris muito recentemente não sejam apenas um fenómeno pontual localizado, mas que possam alastrar progressivamente a outras urbes europeias, incluindo Portugal. Como alertam alguns organismos independentes, se nada for feito para inverter estas tendências de desajustes sociais, antevêem-se fenómenos preocupantes de crise social<sup>5</sup>. Penso ser cada vez mais necessário criar-se **uma nova ordem política e económica global**, na qual se possam edificar novos equilíbrios sociais.

Finalmente, apontámos a crise moral. Uma crise que se desenhou na afirmação da modernidade, com o advento duma nova racionalidade técnico-científica, mas também com um novo reposicionamento do lugar do homem na ordem geo-cósmica. Assim, ao concentrar em si um poder que antes se entendia de Deus, a modernidade divinizou o humano, ao mesmo tempo que matava o sentido divino<sup>6</sup>. O homem, de tão fascinado se sentir agora com um poder incomensuravelmente grande nas suas próprias mãos, esqueceu as suas próprias fraquezas e limitações. E este

---

5 Citando o referido relatório da SEDES: “O mal estar e a degradação da confiança, a espiral descendente em que o regime parece ter mergulhado, têm como consequência inevitável o seu bloqueamento. E se essa espiral continuar, emergirá, mais cedo ou mais tarde uma crise social de contornos difíceis de prever”.

6 Referência para o anúncio nietzschiano da morte de Deus. Cf. NIETZSCHE, A Gaia Ciência”, § 125.

é efectivamente o mais trágico dos riscos! De facto, como pronunciara Nietzsche, o homem não tem estado à altura do seu próprio acto. Na verdade, uma praxis nem sempre consciente conduziram-no a profundos desequilíbrios não só no mundo humano, como também na relação do humano com a própria natureza. Por outro lado, a progressiva afirmação científica da condição natural do humano, já não assente em qualquer privilégio cósmico na ordem da criação, como desde o passado ensinara o mito bíblico do “Génese”, mas antes como um ser entre outros seres na ordem cósmica universal, retirou-lhe o ponto de apoio ético-moral no qual desde sempre encontrara o seu sustentáculo de segurança e sentido. A perda deste referencial de sentido instalou o humano numa dimensão de vazio<sup>7</sup>, onde tudo é possível. E neste relativismo moral onde tudo é possível, nada é seguro. Este é o drama da nossa era.

## 2 - DA UNIVERSALIZAÇÃO DOS PRINCÍPIOS AOS PRINCÍPIOS UNIVERSAIS

Aferir o outro por mim mesmo ou abster-me simplesmente de o julgar por ser diferente de mim, são duas atitudes éticas contrárias e ambas perniciosas para a possibilidade de um entendimento pacífico entre os povos. Então, se a perspectiva etnocêntrica, que me

---

7 Cf o brilhante ensaio de Gilles Lipovetsky, *A era do vazio*, Lisboa, Relógio d'Água, 1989, sobre o advento de uma sociedade individualista, narcisista, geradora de apatia e indiferença, mais centrada no princípio da sedução do que na convicção e do pensamento autónomo.

torna o ponto central da referência ao outro, enferma de uma certa miopia valorativa que, no limite, conduz a fenómenos totalitários de subjugação da identidade alheia, por seu lado, o relativismo, que me obriga a tudo aceitar, tanto o bem como o mal, na base de uma legitimação do princípio da diferença, enferma ele também de uma inoperância praxica, que, no limite, produz fenómenos de intolerância e segregação, que tornam o homem, na célebre expressão do filósofo Hobbes, “o lobo do homem”<sup>8</sup>.

É, pois, necessário colocarmo-nos numa outra perspectiva de relação que esteja para além não só dum etnocentrismo míope, como dum relativismo inoperante.

Assim, se não devo aceitar que em nome do valor da democracia se tome pelas armas um estado independente, deixando-o no maior caos político, económico e social que se possa imaginar, também não posso calar que, em nome da fé numa religião, se destruam bens particulares, se matem cidadão inocentes, nem tampouco que, por exemplo, em nome de tradições ancestrais de uma qualquer comunidade, se permitam mutilações genitais em crianças ou se condene alguém à morte por apedrejamento ou por outro meio qualquer. E estes são apenas alguns exemplos aos quais não podemos fechar os olhos, por atentarem contra valores fundamentais da condição humana. Infelizmente, para além destes, outros há que todos os dias ofen-

---

8 Cf Thomas Hobbes: “homo homini lúpus”.

dem a dignidade humana e que, por razões de consciência moral devemos denunciar e combater.

Mas coloca-se, como inevitável, a questão filosófica: que consciência moral? Qual o critério de aferição? Será possível criar um parâmetro comum de aferição de princípios? Eu aqui, confesso, sou um pouco kantiano. “*Age de tal forma que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre simultaneamente como um fim, e nunca como um meio*”, dizia Kant na segunda formulação do imperativo categórico<sup>9</sup>. O critério não pode ser egoísta (o meu interesse), mas altruísta (o interesse geral da própria humanidade).

Entendo ser necessário pensar em princípios que, não sendo totalitários nem dogmáticos, estejam, contudo, para além do arbitrário, do aleatório e do egoísmo relativista. Princípios esses que deveriam ser transversais às comunidades humanas e, se não universais, pelo menos **universalizáveis** numa comum exigência de aplicação praxica. É assim que encaro a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em boa hora aprovada pelas Nações Unidas, em meados do século passado. É assim que encaro também todas as outras declarações universais de direitos, que não apenas dos humanos. É preciso reconhecer como objecto de consideração moral, e por isso também de direito, outros seres para além dos humanos: por exemplo, os animais e a natureza nos seus equilíbrios vitais.

---

9 Cf. KANT, Immanuel, *Fundamentação metafísica dos costumes*, Lisboa, Lisboa Editora, 1996, p. 101.

Pensar o humano é pensá-lo simultaneamente na sua singularidade e universalidade. Humano sou eu, é o outro, somos todos nós, enquanto seres particulares concretos, que partilhamos de comum o facto único e especificamente diferenciador de sermos ‘*Humanos*’.

Assim, na consideração da essência do ser humano está subjacente a própria ideia de universalidade: “*Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos*”<sup>10</sup>, afirma logo a abrir o primeiro artigo da Declaração. Uma universalidade de direito natural, que reside no facto de nascermos livres e iguais em dignidade e direito. Mas se o direito natural universaliza os valores da liberdade e da igualdade, pergunta-se: porque razão a sociedade não os consegue efectivar na sua praxis concreta? Estará o ser humano condenado ao mal por uma qualquer pré-disposição radical, constitutiva da sua natureza? À maneira de Kant, não será o bem, mais do que uma ideal da razão que, heurísticamente, existe para conduzir a acção moral? A verdade é que, apesar da Boa Vontade dos homens que procuram realizar o bem, a visibilidade do mal é bastante mais chocante e real na dimensão concreta da vida. E se o horizonte perdido da ideia de Deus já não encontra acolhimento na consciência e na vontade dos homens, como parece demonstrar o materialismo ateu, expresso no pragmatismo e no utilitarismo

---

10 ARTIGO I. “*Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade*”.

quotidianos, resta pelo menos, como razão alternativa, a possibilidade de universalização de um conjunto de princípios comuns na base do direito internacional e sob a égide de uma sociedade alargada de nações, como se pretende que seja a ONU. Necessário se torna que os homens se auto-obriguem a aceitá-los e a pô-los em prática.

### 3 - DIREITOS HUMANOS E GLOBALIZAÇÃO

A ideia de princípios ou direitos universais já supõe, tanto na sua abrangência teórica como no seu espaço de aplicação prática, a consideração de um mundo globalizado. A própria DUDH, se auto-proclama, logo no preâmbulo, “como um ideal comum a atingir por todos os povos e todas as nações”. Sublinho: “todos os povos e todas as nações”, uma vez que o conceito de universalidade, adjectivante do documento em causa, exige uma amplitude de consideração prática extensiva a todos os seres abrangidos. Neste sentido, a consideração da natureza humana na sua essencialidade e universalidade pressupõe o espaço global do mundo onde essa natureza se realize em concreto <sup>11</sup>.

Espaço global, espaço comum; espaço de habitação colectiva, um espaço interactivo e dinâmico, cujo equilíbrio, sempre necessário,

---

<sup>11</sup> Cf. a ideia de uma “Universalidade [prática] posta em contexto”, de Monique Canto-Sperber, «La Moralle Aujourd’hui, il existe un coeur de valeurs partagés par toutes les cultures», in Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, n° 2, Março-Abril, 2006, p.36.

sempre precário, exige de todos nós novas atitudes simultaneamente de cedências e partilhas, sem as quais o diálogo e a convivência pacífica não são possíveis de realizar. ‘Oikos’ e ‘Ethos’: dois conceitos relacionais, cuja articulação é condição necessária para a edificação da casa comum da Humanidade; objectivo que exigirá de nós uma nova consciência ética para uma nova ordem política, económica e social; em suma, uma nova ordem global, assente nos pressupostos da própria DUDH, ou, como adiantou o teólogo Hans Küng, “*um projecto para uma ética mundial*”, sem o qual a humanidade parece não ter futuro no planeta Terra<sup>12</sup>.

A globalização ou mundialização, como também se lhe chama, é um fenómeno que decorre da interligação e interdependência crescente entre os países, resultante dos movimentos mais ou menos livres do comércio, do capital, das tecnologias, da informação, da comunicação, da mobilidade das pessoas, etc. Este fenómeno, que já se desenhava no séc. XIX e outros podem situar ainda mais atrás na História, tem o seu apogeu na segunda metade do século XX, transformando o nosso mundo contemporâneo naquilo que alguém designou, com propriedade, por “*Aldeia*

---

<sup>12</sup> “Nunca estivemos tão conscientes da nossa responsabilidade global relativamente ao futuro da humanidade como no momento presente. Doravante, uma atitude de abstinência em matéria de ética não é mais possível. A razão porque precisamos de um ethos global é por demais evidente: será impossível sobreviver sem um ethos mundial”. In HANS KÜNG, *Projecto para uma ética mundial*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996.

*Global*<sup>13</sup>. Efectivamente as distâncias espaço-temporais relativizaram-se e em pouco tempo estamos em todo o lado; o mundo está à distância de um clique, no ecrã da televisão, no monitor do computador, no auricular do telemóvel. Mas será que tão grande proximidade físico-espacial significa proximidade convivencial? Partilha da riqueza diferencial entre os povos? Aproximação fraterna entre os homens? Temo que não, quando a vida se resume a uma pluralidade de existências anónimas na solidão urbana das cidades; quando as diferenças não são factor de descoberta e aproximação ao outro, mas, ao contrário, factor de segregação gerador de ódios e violências diversas; quando o outro não é visto como o meu semelhante, mas como um adversário ou mesmo inimigo numa lógica de competição por vezes cega e irracional, seja no espaço terreno da propriedade particular, no local de trabalho, na lógica da própria vida.

A globalização é uma constante real dos nossos dias. Trata-se de um fenómeno inevitável, com aspectos simultaneamente positivos e negativos. Não é fácil fazer o balanço de perdas e ganhos. O importante é que no balanço possível o peso dos ganhos em matéria de justiça e de dignidade da condição humana possa superar o peso das perdas; o importante ainda é que, como sublinhou Hans Küng, se pense que este fenómeno inevitável da globalização pode ser orientado e dirigido a partir de uma nova ética, isto é, uma ética capaz de estabelecer um amplo consenso

sobre um conjunto de valores, atitudes e critérios comuns na perspectiva de uma acção de implicações globais. Trata-se, no fundo, de edificar um 'Ethos' global, para a política, para a economia, para a sociedade.

É importante que este novo 'Ethos', centrado nos valores fundamentais da DUDH, possa promover um novo modelo de desenvolvimento sustentável, que impeça que continuem a morrer milhões de seres humanos à fome, ao invés de uma lógica de subdesenvolvimento fomentado por uma ideologia de progresso acéfalo e ilimitado gerador de conflitos insanáveis, como o terrorismo global, os desequilíbrios ecológicos e ambientais, a violência inter-étnica, as fugas maciças de populações à procura de uma vida melhor ou tão-só de um espaço de maior segurança.

Então, uma nova dimensão de risco se instala sobre a era da globalização. Como diria o filósofo Heidegger, o homem vive instalado no risco; o risco é a sua condição. Há que assumir esta condição como um novo desafio global, sob a égide deste novo 'Ethos' global, concretizável no plano do Direito Universal; de todos os campos do Direito Universal e não apenas da DUDH. É neste sentido que, para além dos humanos, devemos pensar outros seres de consideração e respeito moral e, por isso mesmo, também de direitos. Refiro-me, entre outros, aos Direitos do Animais e da própria Natureza, sem os quais a realização dos Direitos Humanos não se torna possível. Cada vez mais, é preciso assumir que a defesa dos direitos humanos não

---

13 O conceito de "aldeia global" foi criado pelo sociólogo canadiano Marshall McLuhan (1911-1980)

pode ser dissociada da defesa e da protecção da vida na Terra. Como defendeu Michel Serres, depois do ‘Contrato Social’, é necessário estabelecer um novo patamar de contrato: ‘O Contrato Natural’<sup>14</sup>.

O Homem não é mais um ser à parte da natureza. A vida passa por um equilíbrio orgânico interespecífico, que mais do que considerar e respeitar, o homem deve proteger, sob o risco da própria vida como um todo natural poder vir um dia a prescindir do próprio humano. Ou, pior ainda — o que é mais trágico — a exigir a sua extinção total<sup>15</sup>.

#### 4 - CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA ALÉM DO ANTROPOCENTRISMO ÉTICO — DO HOMEM ENQUANTO “SER COM O MUNDO”

O percurso reflexivo até aqui efectuado não me deixa dúvidas relativamente à urgência de edificação de uma nova ordem global. Esta nova ordem global passa necessariamente primeiro por uma dimensão de ‘cons-ciência’. Só depois se poderá efectivar no plano prático nos domínios do ético, do jurídico e do político. É preciso que nas esferas de poder seja dominante esta dimensão de consciência, simultaneamente sábia e prudente, capaz de encarar a acção numa perspectiva equilibrada do humano consigo mesmo e do humano com

o outro à sua volta, no qual entendo a própria natureza como ser de consideração moral.

Não é mais sustentável uma ‘praxis’ centrada numa lógica de superioridade e de domínio ilimitado — e por vezes irresponsável — do humano sobre a natureza. A preservação da humanidade não pode ser considerada à parte de uma relação equilibrada com a natureza. O equilíbrio entre os dois campos é fundamental. E não me parece justo pensar na preservação da natureza como uma condição para a salvação do próprio homem. Esta seria ainda uma perspectiva antropocêntrica, egoísta e interesseira por parte do humano. É preciso respeitar a natureza e a vida no planeta pelo seu próprio valor intrínseco. Sem esta relação de equilíbrio e respeito, perder-se-á a sustentabilidade de uma relação que foi, é e sempre será instável entre o homem e a natureza. A consciência deste facto é um factor indispensável para uma acção responsável do ser humano no mundo à sua volta.

Com efeito, os avanços incrivelmente rápidos e profundos no plano da tecno-ciência contemporânea têm vindo não só a alterar os parâmetros da relação do homem com a natureza, como ainda a deixar-nos sob uma névoa de invisibilidade, de imprevisibilidade e de ignorância relativamente ao futuro. Penso muito sinceramente que nem tudo o que o homem pode fazer, deve fazer. É esta dimensão de sabedoria prática que é preciso criar, sob risco de uma existência cada vez mais frágil e, no limite, capaz de se auto-destruir.

---

14 Cf. Michel Serres, O Contrato Natural, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.

15 Cf. entrevista do filósofo britânico John Gray à revista SÁ-BADO, de 19.01.06, Pp.34-6, para quem a eliminação natural do homem se vai tornar uma realidade inevitável a prazo.

A este título, evoco aqui o conceito de ‘ética prudencial’, de Hans Jonas, isto é, de uma ética da responsabilidade para com o futuro<sup>16</sup>. Se não domino as consequências futuras da minha acção no presente, é de elementar responsabilidade para com o futuro das gerações vindouras e da preservação da vida no planeta que a minha acção no presente seja prudente. Por exemplo, quanto à manipulação genética, pergunto se será possível antever todas as implicações que a minha acção no presente terá na vida futura? Quem nos dá o direito de fazermos coisas cujas consequências futuras não podemos prever nem controlar?

Nesta era global novos riscos se colocam não só à humanidade, como também às condições da vida no planeta. Como já referi, não penso que estas duas preocupações se possam dissociar uma da outra. A dignificação da condição humana, objectivo maior da DUDH, não pode ser alcançada sem a recuperação de uma relação equilibrada com a natureza, capaz de preservar o valor da vida na sua integralidade cósmica. Não podemos, por isso, atraiçoar o futuro em nome dum passado e dum presente civilizacional que fez do homem dono e senhor da natureza, numa ética legitimadora de uma acção exploradora e destrutiva da própria natureza; lógica essa co-extensiva da exploração do homem pelo homem, na forma como não foi capaz de promover uma maior justiça distributiva.

---

16 Cf. JONAS, Hans, *O Princípio de Responsabilidade: ensaio de uma ética da para a civilização tecnológica*, 1979 (ao que julgo saber, não traduzido para português).

O problema é que, nesta era global, a sociedade humana parece cada vez mais mergulhada no silêncio e na obscuridade de uma (in)consciência manipulada por sofisticadas técnicas de propaganda, que impedem um urgente alarme ou rebate de consciência e de revolta, capaz de inverter o sentido trágico deste destino humano no planeta. Não quero apresentar-me como um pessimista militante. Mas, se pessimista, como tenho sido acusado de ser, tão-só um pessimista activo, isto é alguém que, preocupado com esse destino, entende chamar a atenção dos outros à sua volta e lutar por um futuro mais justo para todos. Não podemos baixar os braços! Os fenómenos gritantes de injustiça no mundo humano e a eminência trágica da extinção da vida no planeta exigem do homem de hoje novas atitudes éticas de consciência, de luta e de compromisso.

Dou apenas alguns exemplos de domínios de preocupação actual:

- ✘ A formatação das consciências numa lógica individualista, consumista e hedonista, que vem desagregando a sociedade, ao destruir os laços de proximidade, convivência e sentido do outro, como base moral das relações sociais;
- ✘ O pensamento único, conducente ao chamado “*homem unidimensional*”<sup>17</sup>;
- ✘ Os fundamentalismos laicos ou religiosos, geradores de múltiplas intolerâncias;
- ✘ A globalização do mal, expresso em duas guerras mundiais no século XX e no absurdo do terrorismo à escala global;

---

17 Cf. Conceito de Herbert Marcuse explanado na obra *One-Dimensional Man*, 1964.



- ✘ O abuso dos poderes instituídos ou subliminares;
- ✘ A crise política das democracias ocidentais, apodrecidas pelo formalismo e pela sujeição à “*real-politik*” e às mais elementares técnicas do marketing;
- ✘ A ideologia tecnocrática da eficiência, do mérito e da competitividade, legitimadora de novas formas de miséria, como a pobreza, a exclusão social;
- ✘ O esgotamento dos recursos naturais que sustentam a vida humana no planeta, etc.

Concluo dizendo que a globalização, da qual a própria DUDH é também expressão, trouxe novos riscos, mas também novos desafios

à humanidade e ao planeta. E se os riscos conhecidos estão mais ou menos enunciados, o desafio é efectivizar e concretizar a defesa dos próprios direitos humanos até como forma de resolução e antecipação de novos riscos. A verdade é que o elementar direito à vida nunca esteve tão em risco como hoje. E o risco da vida, seja na sua dimensão humana de ser social e espiritual ou na sua dimensão natural de ser físico-corporal, é um problema de elementar direito humano.

Portanto, sem a defesa da vida na sua expressão global antropocósmica, de nada serve falarmos de direitos humanos.



OS REIS MAGOS  
DO ORIENTE E DO OCIDENTE

*...“assim como houve três reis do Oriente  
que levaram as gentilidades a Cristo,  
assim havia de haver outros três Reis do Ocidente  
que os trouxessem à mesma fé”...*

PADRE ANTÓNIO VIEIRA  
*in Sermão da Epifania.*

Carlos Dugos | VIEIRA – O VERBO E A LUZ | 2008





# OS PERFUMES NA BÍBLIA

POR EDUARDO DE SOUSA FERREIRA

Os perfumes têm a característica muito específica de não poderem ser designados por eles mesmos, tão somente pela substância que os emite ou está na sua origem: perfume de rosas, perfume de mirra etc. A característica de se espalhar pelo ar por caminhos invisíveis, colocou o perfume numa relação (divina) com o sopro criador e com a perfeição da alma, prestando-se a um discurso simbólico, em geral, e na Bíblia, em especial.

É por isso que se usam/queimam os perfumes nas cerimônias religiosas, se fala de “odor de santidade”, quando o corpo não se corrompe e emana um perfume reconhecido por alguns.

Para exprimir o seu amor, a esposa do Cântico dos Cânticos compara o bem-amado aos perfumes: “*O meu amado é para mim como um ramalhete de mirra, ele morará entre os meus seios*” (CC 1:12).

E mais adiante, o esposo recomenda o perfume da sua esposa: “*Quem é esta que sobe pelo deserto como uma coluna de fumo composta de aromas de mirra e de incenso e de toda uma casta de odoríferos?*” (CC 3:6).

Estas relações esposo/esposa representam de forma alegórica as de Yavé com Israel, o

que não impedia que o tom fosse fortemente sensual.

O relevo dado na Bíblia às componentes do cheiro depara-se-nos num caso em que alguém se serve dessas componentes para fingir (fazer crer) uma falsa identidade: Jacob, para obter por manhã a bênção de Isaac, veste os fatos e a pele de cabra do seu irmão primogénito, Esaú. Quando se inclinou para o pai, cego, para um beijo, Isaac julgava reconhecer Esaú: “Eis o cheiro do meu filho, bem como o cheiro de um campo que o Senhor abençoou” (Genesis 27:27). Estava ganha a prova do cheiro e Jacob reconhecido como primogénito. Não se sabendo se o uso dos perfumes começou na vida sagrada ou na profana, este é o primeiro acto bíblico que refere o perfume.

A Bíblia, nomeadamente o Antigo Testamento, contém dados sobre o mundo das plantas e seus produtos da Palestina e outras regiões. Para além das árvores, aparecem as flores e cereais de onde derivam os perfumes. O Cântico dos Cânticos (em hebraico Sir Hasirim) (Bíblia de S. Jerónimo 4:13; Bíblia de Lutero 4:16) contém uma série de flores e especiarias que – independentemente de serem o símbolo da efemeridade do Homem, dada a sua curta duração – são apreciadas como fonte de perfume. A palavra hebraica Schochanna

que se traduz por lírio, pela beleza e cheiro e na Bíblia mais antiga de Lutero foi traduzida por rosa, podia ser também um nome geral para várias espécies. O mesmo vale para o “lírio do campo” do Sermão da Montanha Mateus 6:28-29): com “lírio”, a Bíblia de Lutero representa ainda outra flor – a açucena (Isaías 35:1, CC 2:1) que na Bíblia de Zurique se denomina Narciso.

Além destas plantas, o Cântico dos Cânticos cita outros arbustos de que se retiram perfumes: a mirra, o nardo, o açafraão, a canela, o aloés e a henna. A Bíblia de Lutero mais antiga traduz a palavra hebraica “balsam” como “Gewurz”, mas as mais das vezes, por especiaria (Speze-rei) (por ex. Lutero 1º livro dos Reis 10:2).

Por causa da interdição de representar imagens com medo dos ídolos, não se dispõe de esculturas e pinturas que permitam observar o uso de perfumes nos sacrifícios ou as mulheres a fazer toilette, tão somente se dispõe de instrumentos como os frascos, cornos para perfume, turíbulos etc. Mas existem descrições pontuais que permitem entender tais rituais. No Êxodo 30:34, 35, vem descrita a preparação dos perfumes para o sacrifício: “toma especiarias, bálsamo, etakte (resina de mirra pisada), galbanum (ferula da Pérsia) e incenso puro, e faz uma mistura segundo a arte dos preparadores de óleos, para os serviços sagrados”.

Depois da geração de Moisés ter secundarizado o sacrifício, nos tempos que se seguiram, o sacrifício passou outra vez a ser uma expressão cada vez mais generalizada da vida re-

ligiosa. Uma das formas mais relevantes era o sacrifício do incenso. Com o cheiro agradável do incenso (sagrado), o sacrifício subia para Deus (Levítico 1:9). Representa o refinamento do sacrifício, porque o cheiro do incenso era mais fino que o da gordura. Não se sabe desde quando este apuramento teve lugar. No livro do Ezequiel refere-o só num ritual idólatra (Ezequiel 8:11) “homens estavam de pé diante de ídolos e cada um tinha na mão um turíbulo, e o fumo do incenso que dele saía como uma névoa se elevava ao alto”, mas não o refere nos rituais de Israelitas. No Levítico, refere-se que o incenso é acrescentado a sacrifícios de comida, mas o serviço religioso é rodeado também de incenso como sacrifício autónomo. Aqui ele consta duma mistura especial para o sacrifício, feita de Staka Räucherklau/ Onyx (caracol marinho do Mar Vermelho, concha, strombus. Único de origem animal!) e Galbanum (resina de ferula gummos da Pérsia, ferula albaniflua da Turquia com incenso mais sal).

Esta mistura não pode ser feita por mais ninguém (Êxodo 30:38) “todo o homem que tal composição fizer para gozar do seu cheiro perecerá no meio dos seus povos.”

O Sumo-Sacerdote só podia entrar no Santuário encoberto por este fumo.

Não se sabe se no primeiro templo de Salomão havia altar de incenso: a favor, Isaías 6:6 + 1 Reis=1 Samuel; contra, 1 Reis 6:20, onde só se fala de um altar de madeira, e principalmente Ezequiel 41:21.

O perfume surge na Bíblia fundamentalmente ligado à Unção nos seus vários aspectos de ritual de culto, de veneração, de hospitalidade, de cuidados corporais e de cuidados com os mortos.

A substância base nos óleos da Unção é o azeite, que conforme a função, é misturado com vários odores.

O azeite (que em hebraico é zaité), produto da oliveira – a única planta que resistiu ao dilúvio –, significa, na simbologia derivada deste, prosperidade e força, aplanar as vagas, purificar e alimenta.

A oliveira e a figueira são as árvores tabu do paraíso segundo o Islão.

Misturado com aromas, o azeite dá origem ao óleo perfumado usado para as mais diversas funções: do ungir os escolhidos/eleitos a venerar pessoas.

No Êxodo explica-se a primeira composição dos óleos perfumados para a unção (Bíblia Luterana: segundo livro de Moisés, cap.30:22-25) “falou mais o Senhor a Moisés: toma aromas da melhor e mais escolhida mirra, canela e cana cheirosa, casia e azeite de oliveira. E farás um óleo para as unções, um bálsamo composto por mãos de perfumador”. Os óleos são misturados numa caldeira (Job 41:23) e então guarda-se em frascos de óleos (Primeiro Livro dos Reis 10:1) ou em corno de carneiro (1º Reis 1:39): “e o Sacerdote Zadoc tomou o corno com os óleos e ungiu Salomão”. Os

frascos são esmaltados ou pintados a cores.

Os elementos que dão origem ao Perfume têm em si um valor simbólico. Assim, a mirra simboliza renovação e embelezamento; como vimos atrás, este elemento prepara e embeleza a noiva do Cântico dos Cânticos para se encontrar com o noivo.

O livro de Ester (2:12), ao relatar o casamento do rei Assuero com Ester, descreve: “e quando chegou o tempo em que cada uma das donzelas pela sua ordem devia ser apresentada ao rei, e concluídas todas as coisas que correspondiam ao seu adorno, ia já correndo o mês duodécimo; porquanto por seis meses se ungiram com óleo de mirra, e por outros seis usavam certos unguentos e aromas”.

No Cântico dos Cânticos (5:5) relata-se da esposa: “eu me levantei para abrir ao meu amado; as minhas mãos destilaram mirra e os meus dedos estavam cheios da mirra da mais preciosa”.

E o livro de Salomão refere: “todas as tuas vestes rescendem a mirra, aloés e cassia”.

Nos Provérbios (7:17-78): “Perfumei a minha câmara de mirra e aloés e de canela. Vem, embriaguemo-nos de amores e gozemos dos abraços desejados até que amanheça o dia.”

A canela simboliza firmeza, é das raízes mais fortes que existem.

O cálamó, erva cicatrizante, cura as feridas (na comunhão com Deus?).

A cassia limpa e perfuma ao mesmo tempo, simbolizando a purificação.

A unção com os óleos perfumados é escolha. O acto de ungir alguém significa escolher ou separar essa pessoa para um propósito. Ungido quer dizer escolhido: os reis e sacerdotes são escolhidos. Mas o profeta é escolhido desde criança ou antes de nascer (João Baptista, Samuel, Jesús de Nazaré).

Assim, no Êxodo diz o Senhor: “Ungirás Arão e os seus filhos e os santificarás para me servirem no sacerdócio.”

No primeiro livro dos Reis (em hebraico primeiro livro de Samuel) (16:13), Samuel unge David, tomando o corno de óleo, para pôr ordem na nação de Israel e expulsar os filisteus.

E no Novo Testamento (Os actos dos apóstolos 10:38), Jesus de Nazaré foi ungido por Deus do Espírito Santo para dar a vida pela Humanidade. “Sabeis que a palavra mencionada é Jesús de Nazaré, como Deus o ungiu do Espírito Santo e de virtude ...”.

O Messias tem o nome em hebraico Mashiah, significando “ungido”. o mesmo que Christos, em grego.

Porque foi atribuído aos óleos um efeito sagrado (de consagração), não se pode saber ao certo. Talvez porque a pele, com o tratamento com óleos, ficava vermelha o que, na altura, se considerava vigor de vida. De qualquer modo, ligava-se a forças misteriosas.

Originalmente, a unção não tinha a ver com a recepção do Espírito Santo. Ela aplicava-se, inclusivamente, a objectos. Só transmitia força de vida e como tal era interpretada com “o espírito de Deus”. Só mais tarde se fala no Espírito Santo (1 Reis 16:13): “tomou pois Samuel o corno do óleo e ungiu (a David) no meio dos seus irmãos: e daquele dia em adiante se comunicou sempre o Espírito do Senhor a David” (et directus est Spiritus Domini a die illa in David).

No Novo Testamento, o mesmo se vai passar com Jesus de Nazaré (Lucas 4:18) quando se declarou ungido e disse para que foi separado (escolhido) (Lucas 4:18) “o Espírito do Senhor repousa sobre mim, pelo que Ele me consagrou com a sua unção e enviou-me para pregar o evangelho”.

O detentor legítimo da coroa era em Israel o rei eleito e tanto a eleição como a coroação eram actos religiosos e tinham lugar num local sagrado.

Salomão foi ungido com os óleos sagrados perfumados na fonte de Gichon (1 Reis 1:9.38f). As fontes, numa Palestina pobre em água, eram um sinal de vida divina e por isso locais sagrados.

Quando um membro da família sacerdotal passava ao activo, era introduzido com uma consagração (Ex.29; Levi 8) e investido como ungido. A unção era feita com óleos sagrados perfumados, cuja preparação está pormenorizadamente descrita na Lei e não podia ser

feitos por mais ninguém a não ser pelos sacerdotes.

O Sumo-Sacerdote sai do conjunto do clero. Enquanto foi hábito os sacerdotes normais não serem ungidos, a unção era só para a consagração do Sumo-Sacerdote. Quando o sacerdote normal passou a ser também ungido, manteve-se uma diferenciação: o sacerdote normal só era ungido na frente (testa), o Sumo-Sacerdote recebia os santos óleos sobre toda a cabeça (Ex.29:7), após o que era investido.

Mas, na generalidade, os óleos perfumados são usados para venerar pessoas, nomeadamente convidados. Um israelita fica encantado quando um óleo perfumado lhe cai sobre os cabelos e a barba, até à bainha do traje (túnica).

No livro dos Salmos há um canto gradual de David (132:1-2) que quer simbolizar a excelência do amor fraternal (acerca das lutas dos pastores dos rebanhos de Abrão e Lot relatadas no Genesis (Gen 13:8): o quão bom e quão suave é habitarem os irmãos em união! É como o perfume derramado na cabeça, que desceu sobre toda a barba de Arão, e que desceu sobre a orla da sua túnica”.

E os convidados são reverenciados com a unção de óleos perfumados: “que ungiste com óleo a minha cabeça.”

Marcos (14:3-4), Mateus e João, relatam que, estando Jesus em casa de Simão, o leproso, chegou a irmã Maria, que trazia uma redoma

de alabastro cheia de precioso bálsamo feito de espigas de nardo e, quebrada a redoma, lho derramou sobre a sua cabeça.

O nardo era um perfume caríssimo, guardado em frascos de alabastro (Mateus 26:7). Estes frascos possuíam um gargalo comprido e fino, selado na ponta para evitar que o perfume se evaporasse. Para usar o perfume, o frasco deveria ser quebrável à mão (Marcos 14:3).

Lucas (7:36-50) conta que estando Jesus em casa dum fariseu, uma mulher, publicamente pecadora, levou uma redoma de alabastro cheia de bálsamo, beijou-lhe os pés e ungiu-o com bálsamo. Vendo a reacção do fariseu por ela ser pecadora, Jesus de Nazaré disse-lhe, entre outras coisas: “tu não ungiste a minha cabeça com bálsamo e esta, com bálsamo, ungiu os meus pés; e disse para a mulher: a tua fé te salvou, vai-te em paz.”

Na vida profana, a higiene do corpo após o banho consistia, para o israelita, na utilização dos óleos perfumados, sendo-lhes dado contudo mais relevo nas festas (Salmos 23:5): “tu preparas-me uma mesa festiva e cobres a minha cabeça com óleos perfumados”. As eleitas que dormiam, em cama de marfim (Amós 6:6) cobrem-se com óleos perfumados, mas “nada se doíam da aflição de José”, relata-se no livro de Amós acerca da corrupção de Israel.

O Livro dos Provérbios de Salomão, por um lado, critica (Prov.21:17) quem gosta dos banquetes, pois, viverá na indigência e quem ama



o vinho e os óleos perfumados, não será rico. Mas diz também que “os perfumes alegram o coração”. Pelo que, aliás, se explica que não se usavam no luto, ou porque Jesus proibia os perfumes na altura do jejum.

Ao contrário do que se fazia em muitas sociedades, não era hábito em Israel usar óleos perfumados para os mortos. No Antigo Testamento, existe uma exceção (1 Moisés-Gênesis 50:2 f): “e José ordenou aos seus criados que tratassem com óleos perfumados o seu pai, para o enterro e os médicos ungiam Israel até passarem 40 dias, pois estes eram os dias da unção”.

No Novo Testamento também não há esse rito, mas referem-se exceções: relata-se sobre as mulheres que vão ao túmulo de Jesus na manhã de Páscoa na expectativa de O ungir (Marcos 16:1): “Maria Madalena e Maria mãe de Jacob e Salomé compraram especiarias para poderem ungir Jesus”, mas encontraram o túmulo vazio.

E é testemunhado na Bíblia que o próprio Deus gosta do perfume. No Antigo Testamento, o Gênesis relata (8:20-21): “Ora Noé ao sair da arca edificou um altar ao Senhor e ofereceu um holocausto. E nisto percebeu o

olfacto do Senhor um suave cheiro e disse: não amaldiçoarei mais a terra por causa dos homens”(segundo a tradução de S. Jerónimo, “odorem suavitatis”; mas Lutero acentua mais, lieblichen Geruch, delicioso, encantador.

Em Ezequiel (20:41), Deus manifesta-se: “então vos receberei Eu como uma oblação de excelente cheiro, quando Eu vos tiver tirado de entre os povos, e vos tiver juntado dos países para onde vós tínheis sido espalhados”.

O mesmo testemunho é dado no Novo Testamento. S.Paulo, na segunda carta aos Coríntios (2:15), lembrou que “nós somos diante de Deus um bom perfume” (quia bonus odor sumus deo) e aos Efésios, lembrou também Paulo (2 Epl 5:2), que “Cristo nos amou e se entregou como oferenda a Deus, em odor de suavidade”.

Estes testemunhos na Bíblia revelam a concepção de um deus à imagem do homem, com os mesmos prazeres, existindo também um santuário celeste. Isto leva-nos à concepção inicial da Tabula Smaragdina: o que está em cima está em baixo, o que está em baixo está em cima, cumprindo-se o milagre do único (“ad perpetrando miracula rei unius”).



## O NAUFRÁGIO

*... perdiam-se não só vidas e haveres,  
mas eram os próprios sonhos e a glória que acabavam,  
arrojados a praias e ignotas.*



# MAÇONARIA NA CHINA

POR ARNALDO M. A. GONÇALVES

O surgimento da Maçonaria na China é efeito do processo de interpenetração dos interesses das potências marítimas europeias que através das suas Companhias das Índias Orientais demandaram o país do Meio e o Japão à procura de mercadorias raras na Europa como a seda, o chá e a porcelana.

A primeira potência europeia a chegar à China foi Portugal em 1515 através de iniciativa do navegador Jorge Álvares que a partir de Malaca realizou várias viagens ao Sul da China estabelecendo inúmeras feitorias na província de Cantão. Jorge Álvares terá participado em inúmeras incursões contra o sultão de Bintão vindo a estabelecer-se na ilha de Sanchoão junto a Tamang (Cantão), passando a ser considerado o feitor português da cidade. Narra a história que durante a segunda metade do século XVI os portugueses terão participado com quinhentos homens numa batalha marítima contra piratas que assolavam a costa do Sul da China, captando a confiança e agradecimento do mandarim de Cantão.

Em 1557 surge o estabelecimento de Macau, tornando-se o entreposto um porto florescente na rota comercial dominada pelos

portugueses, de Goa e Malaca até ao Japão e à China. Praticamente até a meio do século XVII os portugueses detiveram o exclusivo do comércio com a China e o Japão, perdendo pouco a pouco o seu papel dominante para outras potências europeias, como a Holanda e já no século XIX (1842) para a Grã-Bretanha, por via das Guerras do Ópio.

O primeiro sinal de actividade maçónica na China surge na segunda metade do século XVIII quando um barco da Companhia das Índias Orientais, o “Prince Carl”, aportou a Macau para iniciar actividade mercantil entre os portos da China. Nele viajavam vários maçons que detinham uma carta patente que os autorizava a realizar sessões maçónicas nos portos por onde passassem. O facto da língua mercantil (da altura) nessa zona do mundo ser o português, a localização estratégica do enclave e os direitos de exclusividade de Portugal nas rotas de comércio da China, levou a que se estabelecessem laços de companheirismo entre esses maçons, oficiais da guarnição portuguesa e membros destacados da comunidade europeia e macaense.

Desse intercâmbio surgiu uma loja maçónica,

com obreiros de várias nacionalidades e não integrada em qualquer obediência que terá funcionado por alguns anos. Ao mesmo tempo, a partir de Macau mas também de outros pontos da Ásia do Sul pastores protestantes demandaram o território chinês desenvolvendo significativa obra de evangelização junto dos gentios, com a aparente permissividade das autoridades imperiais chinesas. Entre eles encontrar-se-iam maçons. Segundo fontes sínicas, a partir de 1747 (dinastia Qing), levantaram colunas inúmeras lojas em território chinês em zonas de concessão europeias instaladas em portos chineses, ficando essas lojas na dependência das grandes lojas dos países de origem. São assinaladas lojas americanas, italianas, alemãs, francesas e inglesas a funcionar na China durante parte significativa dos séculos XVIII e XIX.

Vivendo com grande autonomia face à metrópole, os portugueses em Macau incentivaram o cruzamento de culturas, modos de vida, práticas religiosas e casamentos interraciais, sendo muito reduzido o número de senhoras portuguesas que vieram instalar-se em Macau. A maçonaria acompanhou este fluxo e várias lojas emergiram associando portugueses, e estrangeiros membros das profissões liberais, do clero, do exército, marinha e ainda comerciantes. A distância da metrópole (a um mês de viagem por barco) implicou que essas lojas funcionassem com grande autonomia e sem particular articulação com as obediências portuguesas que na sequência da explosão do movimento liberal se expandiam ou retraíam consoante o pendor absolutista ou mais

liberal do monarca que reinava em Portugal.

Na parte final do século XIX (1872) uma loja de nome “Luís Camões” ergueu colunas, ao que tudo indica, sob a tutela da Loja Lusitânea, criada em Londres por exilados liberais. Esta última foi reconhecida pela Grande Loja de Inglaterra. A criação da Loja Camões terá sido facilitada pelo reconhecimento do estatuto da presença portuguesa em Macau, por força do Tratado de 1862, enquanto poder soberano, passando o enclave a ser uma colónia de Portugal em termos idênticos a Goa, Damão, Diu ou Timor.

Contemporâneo deste eventos, Sun Yat-Sen, que seria mais tarde o primeiro Presidente da República Chinesa, desenvolveu uma relação privilegiada com os maçons de Macau. Segundo se relata, Sun terá sido iniciado numa loja americana, em Honolulu, vindo a residir em Hong Kong em 1887, onde se licenciou em medicina. Exerceu clínica em Macau no Hospital Keng-Wu, abrindo uma farmácia sino-europeia com a ajuda de amigos portugueses. Foi forçado a deixar Macau, indo para Cantão, onde participou na criação do partido republicano, que mais tarde se transformou no Kuomintang. Envolvido num motim de soldados chineses contra as autoridades imperiais, no fim da guerra sino-japonesa, viu-se obrigado a fugir para Macau onde foi acolhido por Francisco Fernandes, membro da Loja Camões. Dali fugiu para Londres, ficando detido na embaixada chinesa e sendo posteriormente libertado a exigência do governo britânico. Em Outubro de 1911 eclodiu o movimento

revolucionário em Wuchang e a república foi proclamada a 3 de Novembro, tornando-se Sun Yat-Sen, seu primeiro Presidente, em 10 de Janeiro de 1912. O apreço pelos maçons portugueses encontram-se registado em cartas suas.

Uma segunda loja com a mesma designação “Luís de Camões” ergueu colunas em 1908 sob os auspícios da Loja “Pró Veritate” de Coimbra subordinada ao Grande Oriente Lusitano, integrando figuras proeminentes do Conselho do Governo e do Leal Senado como Constâncio José da Silva, editor do jornal “A Verdade”, o capitão Rosa Duque, o poeta Camilo Pessanha e provavelmente o governador Carlos da Maia. Seguindo a orientação prevalente na maçonaria portuguesa (de então), os maçons de Macau participaram na difusão dos ideais republicanos e laicos junto da comunidade expatriada, combatendo a influência dominante da Igreja Católica e as ordens religiosas no ensino, na cultura e nos círculos do poder. Na sequência da revolução republicana de 5 de Outubro de 1910, exigiram a proclamação da república em Macau, a expulsão das ordens religiosas e a separação da Igreja e do Estado, exigências parcialmente satisfeitas pelo Governador Álvaro de Melo Machado. Vários maçons foram nos anos seguintes à proclamação da República eleitos como senadores e deputados em Portugal, em representação de Macau, entre eles Francisco Valdez e Francisco Anacleto da Silva.

Quase no fim da segunda metade do século XX foi fundada, em Xangai, em Março de

1949 a Grande Loja da China sob os auspícios da Grande Loja das Filipinas. Na sequência da proclamação da República Popular da China (1949) e com a auto-suspensão das actividades maçónicas (1951), as lojas localizadas no continente chinês dividiram-se. Parte delas transferiram-se para Hong Kong (associando-se no Zetland Hall), transformando-se em lojas distritais na dependência das três grandes lojas britânicas; outras mudaram-se para Taiwan, em 1954. Durante algum tempo, as lojas transferidas para Taiwan procuraram o reconhecimento da Grande Loja Unida de Inglaterra o que lhes foi recusado, entendendo a UGLE que as lojas se deveriam subordinar aos Distritos regionais de Hong Kong. Em sequência deste processo, as lojas localizadas em Taiwan foram reactivadas sob a chancela de Grande Loja da China de que seria Grão-Mestre o filho do Presidente de Taiwan, Chiang kai-Shek, o General Chiang. A Grande Loja da China mantém actividade regular agregando cerca de onze lojas, com maçons de diversas nacionalidades, praticando os ritos de emulação e escocês antigo e aceite tanto em língua inglesa como em mandarim.

Em Hong Kong funcionam, neste momento, cerca de setenta lojas subordinadas à jurisdição das três grandes lojas britânicas apenas em língua inglesa. Hong Kong é uma região administrativa especial da China usufruindo por cinquenta anos do sistema legal, do modo de viver e do conjunto de direitos, liberdades e garantias deixados pela administração colonial britânica.

Existem indicações de que a actividade ma-

çónica foi reatada em Xangai em 2004 com maçons oriundos da Grande Loja da China (Taiwan) formando uma Loja circunscrita a expatriados. Existem informações que levantaram colunas na cidade de Pequim uma loja francesa e outra norte-americana, cuja filiação é desconhecida.

Em Macau, levantou colunas na década de 70 uma loja subordinada ao Grande Oriente Lusitano formada por membros da comunidade

portuguesa expatriada e da comunidade macaense. Em 2007 levantou colunas um triângulo com o nome Luz do Oriente, subordinado à Loja Anderson da Grande Loja Legal de Portugal (GLRP), formada por maçons portugueses e de outras nacionalidades, a qual se encontra em processo de se transformar em loja regular. Macau usufrui por cinquenta anos como região administrativa da China do sistema de direitos fundamentais e liberdade de associação deixada por Portugal em 1999.



## SENHORA DO Ó

*“A figura mais perfeita e mais capaz  
de quantas inventou a natureza  
e conhece a geometria é o círculo”...*

PADRE ANTÓNIO VIEIRA  
*in Sermão de Nossa Senhora do Ó.*





# TOLERÂNCIA MESMO PERANTE A INTOLERÂNCIA?

A. CORDEIRO DA ROCHA

“Tolerância mútua  
é uma necessidade  
em todos os tempos  
e para todas as raças.

Mas tolerância não significa  
aceitar o que se tolera.”

Gandhi

“Julgar que há coisas intoleráveis é dar provas de intolerância?” Ou, de outra forma: “Ser tolerante é tolerar tudo?” Em ambos os casos, a resposta, evidentemente, é não, pelo menos se queremos que a tolerância seja uma virtude. Quem tolerasse a violação, a tortura, o assassinato deveria ser considerado virtuoso? Quem veria nesta tolerância do pior uma disposição louvável? Mas se a resposta não pode ser senão negativa, a argumentação não deixa de levantar um certo número de problemas, que são definições e limitações e verdades que importa responder, mas a resposta vale apenas pelos argumentos.

O homem é um ser social e possui uma individualidade. Não é perfeito e portanto, sob diversos aspectos, limitado. Precisa viver consigo mesmo e com os outros, porém, as leis pessoais não são as mesmas que as sociais. Pelo valor que é a individualidade, alguns homens são melhores em certos aspectos; outros, em outros, e assim a sociedade se completa e a vida social é possível. Mas a moeda tem outra face e o facto das pessoas diferirem pode gerar atritos de valores. Os limites das pessoas também são diferentes. Neste ponto começa o limite entre o pessoal e o social. Existem situações que podem ser ignoradas, passíveis

de serem aceitas, em prol da sociedade, do bem comum. Mas o limite não é fixo, pode variar muito. Queremos que este limite fosse mais elástico, e de certo modo o é. O limite da tolerância tem por um lado a manutenção da individualidade e por outro a inclusão do individual no social. Se isto não ocorrer, alguns perdem sua individualidade e outros são excluídos e preferem se isolar do convívio social.

“A nossa liberdade é o preço da nossa existência”, segundo Rodríguez-Rosado. Existimos como seres humanos livres. Se não tivéssemos liberdade, nossa existência com certeza não seria da mesma forma. O problema da tolerância só se põe em questões de opinião. Por isso se põe tão frequentemente, ou mesmo quase sempre.

A palavra tolerância, provém da palavra *Tolerare* que significa etimologicamente sofrer ou suportar pacientemente. Tolerância, do latim, *tolerantia*, segundo o sentido semântico, é a qualidade de quem é tolerante, complacente, condescendente, indulgente. O conceito tolerância exprime-se numa aceitação assimétrica de poder:

Tolera-se aquilo que se apresenta como distinto da maneira de agir, pensar e sentir de quem tolera;

Quem tolera está, em princípio numa posição de superioridade em relação aquele que

é tolerado. Neste sentido pode ou não tolerar.

A tolerância pressupõe sempre um padrão de referência, as margens de tolerância e aquilo que se assume como intolerável. Isto significa que tolerância é a disposição em se admitir nos outros um modo de agir, uma maneira de ser, uma maneira de pensar, um modo de crer, particularmente em questões políticas e religiosas.

Tolerância teve no passado, e com sentido negativo, a função de designar as atitudes permissivas por parte das autoridades diante de atitudes sociais impróprias ou erradas. Hoje em dia, pode ser considerada uma virtude e se apresenta como algo positivo. Esta é uma atitude social ou individual que nos leva não somente a reconhecer nos demais o direito a ter opiniões diferentes, mas também de as difundir e manifestar pública ou privadamente.

Tomás de Aquino diz que a tolerância é o mesmo que a paciência. E a paciência é justamente o bom humor ou o amor que nos faz suportar as coisas ruins ou desagradáveis. Ao tratar do tema da justiça, o Aquinate também nos indica que “a paciência - ou tolerância - é perfeita nas suas obras, no que respeita ao sofrimento dos males, em relação aos quais ela não só exclui a justa vingança, que a justiça também exclui; nem só o ódio, como a caridade; nem só a ira, como a mansidão, mas também a tristeza desordenada, raiz de todos os

males que acabamos de enumerar. E por isso, é mais perfeita e maior, porque, na matéria em questão, extirpa a raiz. Mas não é, absolutamente falando, mais perfeita que as outras virtudes, porque a fortaleza não suporta os sofrimentos sem se perturbar, o que também o faz a paciência, mas também os afronta, quando necessário. Por isso, quem é forte é paciente, mas não, vice-versa. Pois a paciência é parte da fortaleza.”

A diferença de abordagem, seja ela histórica ou dentro dos diferentes campos das ciências particulares, permite-nos observar que dentro das humanidades, a tolerância diz respeito ao ser humano ou à sociedade, enquanto que nas ciências exactas, está baseada em leis físico-químicas e biológicas. Alguns exemplos ilustram o uso da palavra (*in*)tolerância ao longo dos séculos.

No final do séc. XVI, muito se falou da tolerância religiosa, eclesiástica ou teológica. Hoje em dia também se tolera - pacientemente - em pontos que não são essenciais de uma determinada doutrina mesmo que seja em detrimento da mesma, mas para uma melhor convivência social.

O que normalmente tem acontecido e com muita frequência na história da humanidade é o predomínio, às vezes quase absoluto, da intolerância. O homem tem uma propensão irresistível para ser intolerante. Desde os

primórdios da existência do homem sobre a terra o que se tem visto é a intransigência religiosa e política. Até hoje há homens que se matam por causa da religião. O que se vê na política é intransigência em torno das ideias, das opiniões, dos governos.

Costumamos actuar, como diz o provérbio, “com dois pesos e duas medidas”: Tendemos a ser muito complacentes com os desvios da nossa conduta e implacáveis com os outros: não lhes damos o tempo necessário para mudar. De facto, abandonar um mau costume e actuar de modo completamente oposto é uma tarefa que exige esforço e pode durar meses ou anos... E, quanto aos outros, exigimos que tudo ocorra no mesmo instante, esquecendo que as coisas têm seu ritmo natural.

O que leva duas pessoas a entrarem em discórdia? A invasão do direito alheio, o ultrapassar o limite de tolerância, a incapacidade de compreensão mútua ou própria, a falta de empatia, a nossa própria natureza, o nosso temperamento. Somos limitados, e isto se manifesta também no modo tosco com que nos relacionamos muitas vezes com as pessoas.

Por iniciativa da UNESCO, as Nações Unidas proclamaram 1995 o Ano Internacional da Tolerância.

O Ano Internacional para a Tolerância evidenciou uma virtude individual que aparece

cada vez mais como uma necessidade política e jurídica para a coexistência pacífica. Aceitação e apreço da diversidade, capacidade de viver e deixar viver os outros, capacidade de ter as suas próprias convicções aceitando que os outros tenham as suas, capacidade de gozar dos seus direitos e liberdades sem infringir os do próximo - a tolerância foi sempre considerada como uma virtude. Também é o fundamento da democracia e dos direitos humanos. A intolerância nas sociedades multiétnicas, multirreligiosas ou multiculturais conduz à violação dos Direitos Humanos, à violência e à guerra.

Mas, como conquistar a Tolerância mais de cinquenta anos após os signatários da Carta das Nações Unidas terem decidido “praticar a Tolerância e viver em paz uns com os outros, num espírito de boa vizinhança”, e mais de duzentos anos após Voltaire ter travado uma batalha filosófica apaixonada contra a intolerância, o sectarismo e a injustiça que a legitimava?

A Tolerância, o multiculturalismo, a diversidade universal, o diálogo religioso e cultural foram temas de debate através de meia centena de encontros nacionais, regionais e internacionais ao longo do ano de 1995. Estes trabalhos tiveram como ponto culminante a Declaração de princípios sobre a Tolerância, adoptada e assinada em 16 de Novembro de 1995, dia da celebração do quinquagésimo

aniversário da adopção da Constituição da UNESCO. Os signatários da Declaração afirmam que a tolerância não é só um princípio moral mas também uma necessidade política e jurídica para os indivíduos, os grupos e os Estados. Situando a tolerância em relação aos instrumentos internacionais que dizem respeito aos direitos humanos e que se estabeleceram desde há 50 anos, sublinha-se que os Estados deveriam elaborar, se necessário, novas normas legislativas com o fim de garantir a igualdade de tratamento e oportunidades aos diferentes grupos e indivíduos que formam a sociedade.

A proclamação de um Ano internacional para a Tolerância teve por objectivo imediato sensibilizar os políticos e a opinião pública para os perigos ligados às formas contemporâneas de intolerância. Desde o final da guerra fria, assistia-se a um aumento constante de conflitos de origem social, religiosa e cultural. Com demasiada frequência os referidos conflitos degeneraram em guerra, frequentemente violaram-se os direitos humanos e sacrificaram-se muitas vidas.

Hoje, a intolerância progride em todas as partes e mata em grande escala e coloca numerosas questões de índole moral. Sempre foi assim. Mas, a partir dos anos 90 a intolerância coloca também questões de carácter político, considerando cada vez mais uma séria ameaça para a democracia, a paz e a segurança.

E, contudo, quando se fala de intolerância, as perguntas são mais numerosas do que as respostas.

A intolerância tem estado sempre presente na história humana. Provocou a maioria das guerras, as perseguições religiosas e as confrontações ideológicas violentas. É, pois, inerente à natureza humana? É iniludível? Pode aprender-se a tolerância? Como é que as democracias podem quebrar a intolerância sem fragilizar as liberdades individuais? Como podem estabelecer códigos de comportamento individuais sem legislar e sem controlar o comportamento dos seus cidadãos? Como pode instaurar-se um multiculturalismo pacífico?

Se, como crêem Platão, Estaline ou João Paulo II, é a verdade que comanda, não existe outra virtude além da submissão à verdade. E porque ela é a mesma para todos, todos devem submeter-se igualmente aos mesmos valores, às mesmas regras, aos mesmos imperativos: uma mesma verdade para todos, e portanto uma mesma moral, uma mesma política, uma mesma religião! Fora da verdade não existe salvação, fora da Igreja ou do Partido não existe verdade... O dogmatismo prático, que pensa o valor como uma verdade, conduz assim à boa consciência, à suficiência, à rejeição ou desprezo do outro - à intolerância.

O problema da tolerância só se põe em

questões de opinião. Por isso se põe tão frequentemente, ou mesmo quase sempre. Uma tal tolerância universal seria, por certo, moralmente condenável: porque esqueceria as vítimas, abandonando-as à sua sorte, deixando perpetuar o seu martírio. Tolerar é aceitar aquilo que se poderia condenar, é deixar fazer o que se poderia impedir ou combater.

A tolerância vale apenas contra si e a favor de outrem. Não existe tolerância quando nada temos a perder, e menos ainda quando temos tudo a ganhar, suportando, ou seja, nada fazendo. “Todos nós temos força suficiente”, dizia La Rochefoucauld, “para suportar os males dos outros”. Tolerar o sofrimento dos outros, a injustiça de que não somos vítimas, o horror que nos poupa não é tolerância, mas egoísmo, indiferença, ou mesmo pior.

“Se formos de uma tolerância absoluta, mesmo com os intolerantes, e não defendermos a sociedade tolerante contra os seus assaltos, os tolerantes serão aniquilados e com eles a tolerância.” Isto só vale enquanto a humanidade é aquilo que é, conflituosa, passional, dilacerada, mas por isso mesmo tem valor. Uma sociedade onde fosse possível uma tolerância universal deixaria de ser humana e, de resto, não precisaria de tolerância.

Ao contrário do amor e da generosidade, que não têm limites intrínsecos, nem finitude que não a nossa, a tolerância é, por con-

seguinte, essencialmente limitada: uma tolerância infinita seria o fim da tolerância! Não existe liberdade para os inimigos da liberdade? Não é assim tão simples. Uma virtude não poderia acantonar-se na intersubjectividade virtuosa: aquele que só com os justos é justo, só com os generosos, generoso, só com os misericordiosos, misericordioso, não é nem justo, nem generoso, nem misericordioso. Tão-pouco é tolerante aquele que o é apenas com os tolerantes. Se a tolerância é uma virtude, como creio e como todos pensam de modo geral, ela vale portanto por si mesma, inclusivamente para os que não a praticam. A moral não é nem um negócio nem um espelho. É verdade que os intolerantes não poderiam queixar-se, se fôssemos intolerantes com eles. Mas onde se viu que uma virtude dependa do ponto de vista dos que a desconhecem? O justo deve ser guiado “pelos princípios da justiça, e não pelo facto de o injusto poder queixar-se”. Assim também o tolerante, pelos princípios da tolerância. Se não devemos tolerar tudo, porque seria votar a tolerância à perdição, tão-pouco devíamos renunciar a toda a tolerância para com aqueles que não a respeitam. Depende dos casos, e esta “casuística da tolerância”, como diz Jankélévitch, é um dos grandes problemas das nossas democracias. Depois de termos evocado o paradoxo da tolerância, que faz que enfraqueçamos à força de querer estendê-la indefinidamente, Karl Popper acrescenta:

“Não quero com isto dizer que seja sempre necessário impedir a expressão de teorias intolerantes. Enquanto fosse possível contrariá-las à força de argumentos lógicos e contê-las com a ajuda da opinião pública, seria um erro proibi-las. Mas é necessário reivindicar o direito de fazê-lo, mesmo à força, caso se torne necessário, porque pode muito bem acontecer que os defensores destas teorias se recusem a qualquer discussão lógica e respondam aos argumentos pela violência. Haveria então que considerar que, ao fazê-lo, eles se colocam fora da lei e que a incitação à intolerância é tão criminosa como, por exemplo, a incitação ao assassinio.” Democracia não é fraqueza. Tolerância não é passividade.

Moralmente condenável e politicamente condenada, uma tolerância universal não seria, portanto, nem virtuosa nem viável. Ou por outras palavras: existem, de facto, coisas intoleráveis, mesmo e sobretudo para o tolerante! Moralmente, é o sofrimento de outrem, a injustiça, a opressão, quando poderiam ser impedidos ou combatidos por um mal menor. Politicamente, é tudo o que ameaça efectivamente a liberdade, a paz ou a sobrevivência de uma sociedade e, portanto, é também tudo o que ameaça a tolerância, quando esta ameaça não é a simples expressão de uma posição ideológica (a qual poderia ser tolerada), mas de um perigo real (que deve ser combatido e à força, se necessário). Isto deixa lugar à casuística, no melhor dos

casos, e à má-fé, no pior, deixa lugar à democracia, com os seus riscos e as suas incertezas, que contudo valem mais que o conforto e as certezas do totalitarismo.

O certo é que a questão da tolerância, que durante muito tempo não foi mais do que uma questão religiosa, tende a invadir o todo da vida social, ou melhor, porque é certamente a inversa que se deve dizer, eis que o sectarismo, de religioso que começou por ser, se torna no século XXI omnipresente e multiforme, desta vez sob o domínio da política bem mais do que da religião: daí o terrorismo, quando o sectarismo está na oposição, ou o totalitarismo, quando no poder. Talvez um dia possamos sair desta história, que é a nossa, mas nunca sairemos da intolerância, do fanatismo, do dogmatismo. Eles renascem sempre, a cada “verdade” nova. O que é a tolerância? Respondia Alain: “Um género de sabedoria que vence o fanatismo, esse temível amor da verdade.”

“Tolerar não é, evidentemente, um ideal”, observava já Abauzit, “não é um máximo, mas um mínimo”. Claro, mas é melhor que nada ou que o seu contrário! - Que o respeito ou o amor valem mais, é evidente. Se, contudo, a palavra tolerância se impôs, foi certamente porque nos sentimos muito pouco capazes de amor ou de respeito quando se trata dos nossos adversários - ora, é, em primeiro lugar, para eles que a

tolerância é necessária... “Enquanto não desponta o belo dia em que a tolerância se tornará amável”, conclui Jankélévitch, “dizemos que a tolerância, a prosaica tolerância é o que de melhor podemos fazer! A tolerância - por muito pouco exaltante que seja a palavra - é pois uma solução sofrível; entretanto, ou seja, até que os homens possam amar, ou simplesmente conhecer-se e compreender-se, podemos dar-nos por felizes por começarem a suportar-se. A tolerância, portanto, é um momento provisório”. Que este provisório está para durar, é bem claro: e, se cessasse, seria de temer que lhe sucedesse a barbárie, e não o amor! Pequena virtude, também, a tolerância tem talvez na vida colectiva o mesmo papel que a polidez na vida interpessoal: é apenas um começo, mas já é algum.

Sem contar que é por vezes necessário tolerar o que não queremos nem respeitar nem amar. O desrespeito não é sempre uma falta, longe disso, e alguns ódios estão bem perto de ser virtudes. Existem, como vemos todos os dias, coisas intoleráveis que temos de combater. Mas também coisas toleráveis que são, no entanto, desprezíveis e detestáveis. A tolerância diz tudo isto, ou pelo menos autoriza-o. Esta pequena virtude convém-nos: está ao nosso alcance, o que não é assim tão frequente, e parece-nos que alguns dos nossos adversários não merecem mais...



Assim como a simplicidade é a virtude dos sábios e a sabedoria a dos santos, a tolerância é sabedoria e virtude para aqueles - todos nós - que não são nem uma nem outra coisa.

## BIBLIOGRAFIA

R. Rodrigues, *Filosofia da Maçonaria Simbólica*, Ed.A Trolha

J. J. Rodríguez-Rosado, *La aventura de existir*, Pamplona, Eunsa, 1976.

*The Oxford English Dictionary* 2ed. [on CD-

ROM] Oxford : Oxford Univ. Press, 1992

P.Alain, *Les arts et les dieux*, p. 1095 (definição da tolerância).

João Paulo II, *Veritatis splendor*, Mame/Plon, 1993, p. 95.

F.Abauzit, *Vocabulaire de Lalande*, p. 1134.

V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, p. 92 da ed. Champs-Flammarion (1986).

J. Rawls, *Teoria da Justiça*, II, 4, secção 35, p. 256 da trad. franc., Seuil, 1987.



VIGÍLIA DE  
ST<sup>A</sup> TERESA D'ÁVILA

*“... é que as virgens prudentes dormiam  
quando tinham a obrigação de vigiar  
e Santa Teresa,  
vigiou  
quando tinha segurança para dormir.”*

PADRE ANTÓNIO VIEIRA  
*in Sermão de Santa Teresa.*





# LEITURAS

POR A. PAIVA



ARNALDO M. A. GONÇALVES  
O MUNDO COMO VONTADE  
E IMAGINÁRIO,  
2011: DELTA EDIÇÕES, MACAU

Este é um livro de ensaios sobre política, internacional e nacional e pensamento político, o sexto na obra de Arnaldo Gonçalves, autor, investigador e docente universitário, actualmente a residir em Macau.

A obra apresenta-se dividida em quatro capítulos conforme organização da jornalista Maria João Leal, que entrevista o autor na última parte do livro. O primeiro capítulo analisa os conflitos e anacronismos da vida internacional, com o título de “O mundo como vontade e imaginário”. O segundo trata dos avanços da China para uma certa majestade internacional, sob o título “Tigre sentado, dragão escondido”. O terceiro capítulo chama-se “O país como abstracção”, e compila alguns olhares inconformados sobre o país distante. O quarto e último capítulo traça o perfil de algumas personalidades que o autor assinala que o marcaram: Jesus Cristo, Wojtyła, Bobbio, Rawls, Popper, Churchill e Hayek.

Curiosamente a capa é da autoria do pintor Carlos Dugos, extraída do quadro “O V Império” do ciclo “Vieira — O Verbo e a Luz”, incluído no conjunto de obras que ilustram esta edição da AD FRATRES.

Na introdução, o autor confessa ter descoberto tarde a dimensão do divino na vida dos homens, acreditando que estes são produtos da centelha da Criação, mas faltar-lhes quase

tudo para serem perfeitos, à imagem do arquétipo de que foram criados. Somos, assinala citando S. Tomás de Aquino, “*somente humanos*, logo seres imperfeitos, mas isso não silencia a vontade ou o gosto de viver e a consciência que temos de merecer estar aqui na Terra, partículas de um Universo cuja lógica e segredos só tangencialmente tocamos”.

Arnaldo Gonçalves identifica-se como um homem inquieto, inconformado, que entende que vale sempre a pena tentar transformar o mundo e tornar os homens melhores, ainda que isso pareça impossível e, a muitos, inútil.

