



Crise do racionalismo moderno e transição paradigmática: uma utopia ecológica?

Marcelo Gustavo Aguilar Calegare¹ e Nelson da Silva Junior²

¹Professor visitante do PPG-Psi/UFAM. E-mail: mgacalegare@gmail.com

²professor livre docente do IP-USP.

Artigo recebido em 19 abril 2011; aceito para publicação em 28 dezembro 2014; publicado 31 dezembro 2014

Resumo

Com base nas teorizações de Santos (1999, 2008), a modernidade ocidental se sustenta em dois pilares centrais: o paradigma epistemológico e o sociocultural. Estamos vivendo em um momento de questionamento dessas bases e um de seus sintomas é a crise socioambiental. Neste ensaio argumentamos a respeito do paradigma epistemológico, discutindo sobre a racionalidade moderna ocidental subjacente ao pensamento científico de nossa época, segundo a compreensão da obra de Morin (2000, 2008). Descrevemos brevemente a emergência do racionalismo moderno, os motivos pelos quais este carrega intrinsecamente uma incompletude fundante, sua crise, desconstrução e a defesa de uma razão aberta. Apontamos para a reformulação da ciência, do pensamento complexo, do desenvolvimento e da relação Homem/natureza, que podem conduzir a uma utopia ecológica.

Palavras-chave: racionalismo moderno, transição paradigmática, paradigma científico, desenvolvimento, relação Homem/natureza.

Abstract

Based on theories of Santos (1999, 2008), Western modernity is sustained on two pillars: the epistemological and the sociocultural paradigm. We are living in a time of questioning of these bases and one of its symptoms is the social-environmental crisis. In this essay, we argue about the epistemological paradigm, discussing the Western modern rationality underlying the scientific thought of our epoch, according to the understanding of Morin (2000, 2008). We briefly describe the emergence of modern rationalism, the reasons why it carries an inherent incompleteness founding, its crisis, deconstruction and the defense of an open reason. We point for the reformulation of science, complex thought, development and relation Man/nature, which can lead to an ecological utopia.

Keywords: modern rationalism, paradigmatic transition, scientific paradigm, development, relation Man/nature.

Introdução

Na sociedade ocidental moderna chegamos a cindir Homem e natureza a tal ponto, que a ideia de progresso e as teorias desenvolvimentistas do século XX nos conduziram a uma encruzilhada: se não mudarmos agora, as vidas humanas e não humanas correm sérios riscos de prejuízos irreversíveis.

Mudar do que para que? Podemos refletir sobre mudanças em diversos níveis. Neste artigo compartilhamos e defendemos o ponto de vista de que a modernidade está passando por mudanças ainda não previsíveis de onde chegarão, mas há um rumo a ser tomado: uma reformulação dos paradigmas vigentes, sejam os científicos,

os desenvolvimentistas, os ecológicos, os da razão, etc., em função do questionamento/crise de seus modelos. Alguns falam em pós-modernidade e outros nomes que designam a superação deste momento histórico. Outros, afirmam que a modernidade ainda se prolongará por mais algum tempo. Somos partidários de autores como Boaventura de Sousa Santos (1999; 2008), que indicam um momento de transição paradigmática. Exporemos em linhas gerais alguns dos pontos centrais dessa tese do autor.

Para Santos (2008:15), a modernidade ocidental fundamenta-se no que chama de paradigma epistemológico e

paradigma sociocultural. O autor refere que o primeiro se assenta nas seguintes ideias fundamentais:

(...) distinção entre sujeito e objeto e entre natureza e sociedade ou cultura; redução da complexidade do mundo a leis simples susceptíveis de formulação matemática; uma concepção da realidade dominada pelo mecanicismo determinista e da verdade como representação transparente da realidade; uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único válido e rigoroso – e outras formas de conhecimento como o senso comum ou estudos humanísticos; privilégio da causalidade funcional, hostil à investigação das 'causas últimas' consideradas metafísicas, e centradas na manipulação e transformação da realidade estudada pela ciência (Santos, 2008:26).

Esse paradigma epistemológico presente em todas as ciências é reproduzido principalmente pelos cientistas, assim como pela sociedade em geral, em sistemas de representações que buscam reproduzir por conceitos e noções relacionados entre si a coerência (pressuposta endógena, própria e independente) do objeto a que se refere. Até o momento em que passam por uma revolução, que gera ruptura e reformulação desses paradigmas, como refere Kuhn (2006).

O paradigma sociocultural se baseia na dialética entre regulação social e emancipação social. O que caracteriza esse paradigma dominante na sociedade moderna ocidental é: sociedade patriarcal, produção capitalista, consumismo individualista, identidades fortaleza, democracia autoritária e desenvolvimento global e excludente. O pilar da regulação é composto pelo Estado, o mercado e a comunidade. O pilar da emancipação, por três formas de racionalidade: a estético-expressiva, a cognitivo-instrumental e a racionalidade prático-moral do direito. No século XX, essa tensão deixou de ser tensão criativa, em função do colapso do pilar da

emancipação no pilar da regulação,

(...) que se deu por meio da convergência entre modernidade e capitalismo e a conseqüente racionalização da vida coletiva baseada apenas na ciência moderna e no direito estatal moderno (Santos, 2000:42). A sobreposição do conhecimento regulação sobre o conhecimento emancipação se deu através da imposição da racionalidade cognitivo-instrumental sobre as outras formas de racionalidade e a imposição do princípio da regulação mercado sobre os outros dois princípios, Estado e comunidade. Portanto, a emancipação esgotou-se na própria regulação e, assim, a ciência tornou-se a forma de racionalidade hegemônica e o mercado, o único princípio regulador moderno. É o que o autor vai definir como a hipercientificização da emancipação e a hipermercadorização da regulação (Pereira & Carvalho, 2008:46)

Diante desses paradigmas epistemológico e sociocultural, pilares que definem a modernidade ocidental, Santos (1999) argumenta que a crise ecológica atual é mais um dos sintomas da crise paradigmática pela qual nossa sociedade está passando. Nesse mesmo sentido, Tassara (2006) expõe que a crise socioambiental é na verdade uma crise civilizatória, que indica um momento de ruptura dos pilares que sustentam a modernidade. Santos (2008) aponta que o destino da transição paradigmática ainda não pode ser definido nem previsto, mas dá bastante crédito às possibilidades e articulações contra-hegemônicas vindas do Sul.

Por outro lado, tanto os termos desse paradigma sociocultural quanto os possíveis caminhos de superação de sua crise ainda são objeto de intensos debates teórico-práticos. Neste artigo não entraremos nos méritos da discussão a respeito desse paradigma sociocultural, tal qual teorizado por Santos. Nosso objetivo é entrarmos no mérito da discussão que

abarca o paradigma epistemológico, reforçando os pontos de vista de Santos (1999; 2008) com as considerações de Morin (2000; 2008) a respeito da racionalidade moderna ocidental subjacente ao pensamento científico de nossa época. Nesse percurso, no primeiro momento faremos uma breve descrição da emergência do racionalismo moderno, que dá base ao paradigma científico moderno, os motivos pelos quais este carrega intrinsecamente uma incompletude fundante, sua crise, desconstrução e a defesa de uma razão aberta, que dá os fundamentos para uma nova compreensão dos alcances e limites da ciência. No segundo momento argumentaremos a respeito de possíveis caminhos a serem trilhados a partir da transição paradigmática (sob o pilar epistemológico), que envolvem a reformulação da ciência, do pensamento complexo, do desenvolvimento e da relação Homem/natureza, que podem conduzir a uma utopia ecológica.

Racionalismo moderno e crise da razão

Para Morin (2008), a ciência moderna ocidental privilegia formas de conhecer que envolvem a razão. Podemos definir esta última, conforme o autor, como “um método de conhecimento baseado no cálculo e na lógica (na origem, ratio significa cálculo), empregado para resolver problemas postos ao espírito, em função dos dados que caracterizam uma situação ou um fenômeno” (p.157). Japiassu (2006) complementa que devemos entendê-la também como um poder de autocrítica, pois raciocinar significa julgar o valor de nosso juízo (nossas opiniões) e criticar os preconceitos da opinião pública. E resume que “a razão nada mais é que o poder do espírito, o poder de discernir o verdadeiro, de pensar o mundo e compreender a natureza” (p.102).

A particularidade do desenvolvimento do pensamento moderno ocidental é “esta forma de racionalidade denominada racionalismo, isto é, a crença segundo a qual todo objeto só pode ser pensado e resolvido por um bom uso da razão” (Japiassu, 2006:98). Portanto, não estamos tratando do racionalismo tal qual

elaborado desde os gregos, em oposição às tradições empiristas dessa época. Segundo Morin (2008:157), “racionalidade é o estabelecimento de adequação entre uma coerência lógica (descritiva, explicativa) e uma realidade empírica”. Nesse sentido, estamos lidando com uma forma de racionalidade subjacente à ciência moderna ocidental, que nomeamos neste artigo como racionalismo moderno – para não confundila com a escola grega do racionalismo. O autor explica que o racionalismo moderno é

(...) uma visão de mundo afirmando a concordância perfeita entre o racional (coerência) e a realidade do universo; exclui, portanto, do real o irracional e a-razão (...). Trata-se de uma ética afirmando que as ações e as sociedades humanas podem e devem ser racionais em seu princípio, sua conduta, sua finalidade (Morin, 2008:157).

Em outras palavras, esse bom uso da razão só pode ser realizado por atitudes racionais, modeladas segundo a racionalidade científica moderna ocidental, que se firma como caminho único de busca da verdade, em oposição às explicações mitológicas e às revelações religiosas, e passa a imperar como racionalismo dominante. Como colocado por Japiassu (2006:99), “percebemos que a aventura da razão ocidental produziu, a partir do século XVII, um robusto, autoritário e dogmático racionalismo”.

Esse racionalismo moderno se pauta numa leitura de um universo determinista totalmente inteligível ao cálculo, cuja visão de mundo comporta identidade do real, do racional, do calculável e de onde foram eliminadas toda desordem e subjetividade. Isso significa que

(...) a razão torna-se o grande mito unificador do saber, da ética e da política. Há que viver segundo a razão, isto é, repudiar os apelos da paixão, da fé; e como no princípio de razão há o princípio de economia, a vida segundo a razão é conforme os princípios utilitários da economia burguesa. Mas também a sociedade exige ser organizada segundo a

razão, isto é, segundo ordem e harmonia. Tal razão é, então, profundamente liberal: visto que o homem é suposto naturalmente racional, então pode-se optar não só pelo déspota esclarecido (racional para todos os seus súditos que ainda são crianças grandes insuficientemente racionalizadas), mas também pela democracia e a liberdade que permitirão à razão coletiva exprimir-se, à razão individual (combatida e perseguida pela religião e superstição) desabrochar (Morin, 2008:159).

Portanto, o racionalismo moderno passa a ser considerado como a própria razão, influenciando não só a ciência, mas a sociedade de modo geral. No século XVII, o desenvolvimento do racionalismo das Luzes continha um ideal humanista que associava sincreticamente o respeito ao culto ao homem (ser livre, sujeito do universo) e a ideologia de um universo integralmente racional (isento do mito, superstição, obscurantismo, religião).

Por meio desse racionalismo moderno, acreditou-se: a) na conquista progressiva da racionalidade, sob o impulso do cientificismo; b) na aplicação de resultados obtidos cientificamente aos diferentes âmbitos da vida do Homem e sociedade; c) na ruptura do Homem com a tradição anterior, ancorada na religião e superstição, para sua liberdade e igualdade.

O racionalismo moderno, portanto, carrega consigo ideais de emancipação e de progresso, pautados na luta permanente contra tudo o que foge à razão e ação racional. Esses ideais só permanecem emancipatórios enquanto atrelados ao humanismo, unindo amor à humanidade, paixão pela justiça, pela liberdade, pela igualdade. Ao abandonarem-se as ideias humanistas por uma série de contingências, a racionalidade começa a devorar a razão “e os Homens deixam de ser concebidos como indivíduos livres e sujeitos autônomos. Passam a obedecer à aparente racionalidade do Estado, da Burocracia, do Mercado” (Japiassu, 2006:103). Nessa linha, a industrialização, a urbanização, a burocratização e a tecnologização se efetuaram segundo as regras e princípios da

racionalização, isto é, a manipulação social e dos indivíduos tratados como coisas em proveito dos princípios de ordem, de economia e de eficácia. Segundo Morin (2008:157) “racionalização é a construção de uma visão coerente, totalizante do universo, a partir de dados parciais, de uma visão parcial, ou de um princípio único”.

A história ocidental moderna está marcada por moderações humanistas a essas racionalizações, por meio do jogo pluralista das forças sociais e políticas, como a da ação sindical, por exemplo. Não obstante tenha sido parcialmente refreado, o racionalismo moderno universalizou-se do contexto europeu para todo o planeta e tornou-se dominante, principalmente a partir do século XVIII. Esse etnocentrismo ocidental camufla uma visão racionalizadora, limitada e parcial do mundo, e uma prática conquistadora e destruidora das culturas não-ocidentais. O racionalismo moderno aparece não só como força de emancipação universal, mas como princípio justificando a subjugação operada por uma economia, uma sociedade, uma civilização sobre a outra (Morin, 2008:165).

No século XIX, radicalizou-se a separação entre o mundo da razão e o dos afetos, entre ciência do universo físico e o conhecimento do universo moral, espiritual e social. A razão passa a demonstrar que está em crise, no século XX, quando esta converteu-se em racionalidade instrumental, obcecada pela eficácia e obtenção de resultados, impondo-se como concepção unidimensional, isto é, conceber-se e apresentar-se como racionalização ditatorial e totalitária (Adorno & Horkheimer, 1995). Invertem-se as relações causais: produz-se a sociedade para a burocracia, o povo para a tecnocracia, o sujeito para o objeto (Japiassu, 2006:111-2). Os Homens, destituídos de sua condição humana, considerados como coisas manipuláveis e submetidos à ditadura da racionalidade instrumental, foram alvo da irracionalidade dessa racionalidade: as Grandes Guerras, Hiroshima/Nagasaki e Auschwitz.

Estes tristes episódios vieram demonstrar que o racionalismo moderno carrega em seu cerne uma irracionalidade ocultada. A razão enlouquece quando “esse irracionalizado oculto é desencadeado, se

torna senhor e guia da razão, quando o desabrochamento da razão se transmuta em desencantamento irracional” (Morin, 2008:164). Em outras palavras,

(...) a razão enlouquece quando se torna ao mesmo tempo puro instrumento do poder, dos poderes e da ordem e fim do poder e dos poderes; ou seja, quando a racionalização se torna não só instrumento dos processos bárbaros da dominação, mas também quando se destina ao mesmo tempo à instauração de uma ordem racionalizadora, na qual tudo o que a perturba se torna demente ou criminoso (Morin, 2008:164).

A crise da razão é interna. O racionalismo moderno traz à tona a presença ora acompanhante, ora dominante, ora tornando-se ébria, louca e destrutiva da desrazão. Já não se questiona a suficiência ou insuficiência da razão, mas a irracionalidade do racionalismo moderno e de suas racionalidades.

A equação do racionalismo moderno caracteriza o que Morin (2008:165) chama de razão fechada, que rejeitou como inassimilável fragmento enormes da realidade, isto é, tudo o que é desrazão: o irracional (que não é dotado de razão; contrário à razão), o soberracional (acima da razão), o a-racional (não racional; fora do eixo racional/irracional). Essa razão fechada rejeitou a subjetividade (questão da relação sujeito/objeto), a natureza como inerente ao Homem, a desordem e o acaso, o singular e o individual, as paixões (afetos), a poesia, arte, superstição, mito e religião como fontes/formas de conhecimento. A realidade é reduzida à ideia, excluindo-se o sensível.

O desenvolvimento da ciência deu-se por processos de desracionalizações e racionalizações, por aventuras da racionalidade em terras desconhecidas e obscuras do real, que revolucionaram cada época. Como na fala Kuhn (2006), as revoluções científicas não acontecem pelo progresso linear e cumulativo, mas pela ruptura com paradigmas vigentes e criação de novos paradigmas. Em outras palavras, de revoluções desracionalizantes e de novas

racionalizações. Atualmente, na ciência se está lidando com a irrupção da desordem (acaso, aleatoriedade), da aporia (antinomias lógicas) e da questão do sujeito observador/concebedor.

Por esse motivo, Morin (2008:167-9) defende uma razão aberta à coexistência com a desrazão, isto é, com tudo aquilo que lhe é irracional, a-racional, soberracional. A partir do reconhecimento desses outros níveis de realidade, busca-se comunicação e compreensão das interfaces e interferências entre estes. Tudo o que fora rejeitado anteriormente, agora passa a ser reconsiderado: a subjetividade, a paixão, a fé, o mito, o supersticioso, o irracional, o trágico, o irrisório, etc. Trata-se de uma razão complexa, que reconhece em si mesma, zonas obscuras, irracionalizáveis e incertas, e que as concebe não como oposição absoluta, mas como oposição relativa. Ou seja, em relação de complementariedade, de comunicação, de troca. Desse modo, passa-se a considerar o Homem não apenas como homo sapiens, mas como homo sapiens/demens.

Tais colocações não conduzem ao abandono da racionalidade moderna e entrada no relativismo, ceticismo e niilismo. Muito pelo contrário, devemos salvaguardá-la como atitude crítica e vontade de controle lógico, que configuram um confiável e seguro instrumento de conhecimento, acrescentando-lhe a autocrítica e reconhecimento dos limites lógicos, uma vez que o real sempre excede o racional.

Isso implica no grande desafio de equacionar uma nova razão com: a) reintrodução do que foi desencantado e dessacralizado. b) Volta do passional (afetividade) e espiritualidade. c) Entendimento de que existem formas diferentes de acesso e compreensão da realidade, que não apenas pela ideia. d) Abertura à multiplicidade de pensamentos, pluralidade de visões de mundo e diversidade dos modos de viver, encontradas em outras culturas. e) Retorno da subjetividade na observação e concepção. f) Consideração das condições sociais, históricas, econômicas, etc., na produção científica. g) Religação do Homem com a natureza.

Em suma, Japiassu (2005) ressalta

que devemos reconhecer que o trabalho científico exige o rigor do pensamento, do cálculo e da experimentação, sem com isso deixar de buscar uma nova episteme (da indeterminação, da descontinuidade, da pluralidade), que não aceita nenhum tipo de dogmatismo, pois este é gerador de intolerância e violência. Pode-se dizer que se trata de abandonar o puritanismo científico, para não reduzir a profundidade e multiplicidade das relações que unem o mundo da ciência ao da religião (espiritualidade) e da superstição (magia), ocultas ao longo do desenvolvimento da ciência moderna.

Da transição de paradigma

Como descrito por Santos (2008:155), a ciência moderna, que inicialmente era um tipo de conhecimento entre outros, assumiu uma preponderância totalizante por uma série de condições do processo histórico, tomando para si o monopólio do conhecimento válido e rigoroso. Como resultado, houve a consagração dessa epistemologia e descredibilização de todas as epistemologias alternativas. Considerada como conhecimento uno e universal, a ciência moderna ocidental consolidou-se como fonte de progresso tecnológico e desenvolvimento capitalista, excluindo as outras formas de construção de conhecimento.

Para Santos (2008:138), desde o século XVII as sociedades ocidentais têm privilegiado epistemológica e sociologicamente a forma de conhecimento que se designa como ciência. Segundo Tassara (2006:2), essa hegemonia científica começa, lentamente a partir do século XIX, a ser quebrada pela ação do tempo histórico processual, expressa em novas formas de pensar a realidade natural (ou social), materializadas em teorias que rompem com a linearidade científica vigente. O próprio campo das ciências sociais e humanas nasce dentro do paradigma vigente (dentro dos limites das ciências naturais), mas inscrevem-se numa lógica diferente e colocam em questão o próprio paradigma da qual surgiram, reinventando-o e modificando a demarcação entre ciências e saberes.

Ainda que esse movimento tenha iniciado há algum tempo, Santos (2008) discute que a tradição científica ou filosofia ocidental ainda é marcadamente presente e hegemônica na maneira como as políticas são delineadas no âmbito do neoliberalismo e da globalização. Isso quer dizer que o desenvolvimento da ciência caminhou de forma entrelaçada com o do capitalismo.

Segundo a compreensão do autor, estamos para entrar num período de transição paradigmática, entre a ciência moderna e uma pós-moderna. A primeira identificada com a mecânica clássica, cartesiana e newtoniana, positivista (determinista, reducionista e dualista). A segunda, que a partir da reflexão epistemológica da nova física (ou física pós-clássica), caminha para um conhecimento pós-dualista “assente na superação das dicotomias que dominavam a ciência moderna clássica: natureza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/matéria, observador/observado, subjetivo/objetivo, etc.” (Santos, 2008:139). Isso levaria ao abalo das disciplinas tradicionais e a superação da cisão entre ciências naturais e ciências sociais.

Não obstante o autor fale da transição paradigmática, ainda se privilegia mais uma forma de epistemologia do que outras, a saber, aquela que se consolida como hegemônica. Sua argumentação deixa claro que existem outras formas de explicação da realidade, não contempladas pela ciência moderna, e que são deixadas de lado por considerações de cunho cultural, político ou ético. Em outras palavras, as condições de produção desse tipo de conhecimento são aquelas que impedem a visualização de outras formas de epistemologias.

A discussão sobre o esgotamento do projeto de modernidade, a eminência da crise socioambiental e alternativas contra-hegemônicas à globalização e ao neoliberalismo fazem emergir, por sua vez, a retomada da diversidade e pluralidade de formas de conceber o conhecimento por outras ciências e culturas. Como aponta Santos (2008:142), “o reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo sugere que a diversidade é também cultural e, em última instância, ontológica,

traduzindo-se em múltiplas concepções de ser e estar no mundo”. Em outras palavras, há diversos modos de conceber o mundo e de intervir sobre ele para conhecê-lo, conservá-lo e transformá-lo.

Se por um lado temos a diversidade epistemológica, por outro se deve considerar, neste momento de transição paradigmática, a pluralidade epistemológica, que consiste na aceitação de que existe pluralidade de explicações ou concepções da realidade para além da unidade e universalismo impostos pela ciência moderna, e estas podem coexistir sem se recair em hierarquizações decorrentes de juízos vindos das condições políticas, econômicas e culturais que tendem a preferir uma de suas formas às outras. Portanto, a pluralidade epistemológica trata da abertura de novos modos de conhecimentos e formas de relacionamentos entre as diversas ciências.

Essa reflexão leva, necessariamente, à discussão sobre a revalorização de conhecimentos não-científicos (o “senso comum”), que foram excluídos no processo histórico sob o discurso científico. A diferença central entre ambos é de que o saber moderno se assenta na ideia da unidade, neutralidade e universalidade do conhecimento, enquanto o senso comum se pauta na ideia de ser um conhecimento prático, coletivo, fortemente implantado no local e refletindo experiências exóticas. Se levarmos em consideração as críticas ao modelo hegemônico de ciência e considerarmos que todo conhecimento é parcial e situado (está intrinsecamente ligado às suas condições de produção), então “é mais correto comparar todos os conhecimentos (incluindo o científico) em função das suas capacidades para a realização de determinadas tarefas em contextos sociais delineados por lógicas particulares (incluindo as que persistem ao conhecimento científico)” (Santos, 2008:153).

O acento dado por Santos (2008:155-6) é que a ciência moderna se tornou hegemônica, mas neste momento de transição paradigmática é preciso reponderar sua supremacia. Isso não quer dizer que se deve considerá-la como errônea ou causadora dos males contemporâneos, pois foi graças a ela houve

desenvolvimento tecnológico significativo que permitiu gerar transformações benéficas à humanidade no seu conjunto.

Pensamento complexo

A reformulação do pensamento passa, necessariamente, pela reformulação do conhecimento pertinente, que Morin (2000) identifica como sendo possível a partir do reconhecimento do contexto, do global, do multidimensional e da complexidade. O contexto é aquilo que dá sentido ao texto, por isso a necessidade de ser sempre considerado na produção de qualquer conhecimento. O global “é mais do que o contexto, é o conjunto das diversas partes ligadas a ele de modo inter-retroativo ou organizacional” (Morin, 2000:37). Ou seja, o todo tem qualidades ou propriedades não encontradas nas partes, em especial se estas estiverem isoladas umas das outras, por isso a importância de considerar essa dimensão. O multidimensional são as unidades complexas, como, por exemplo, o ser humano, que é ao mesmo tempo biológico, psíquico, social, afetivo e racional. Isto quer dizer que o conhecimento é composto de múltiplas dimensões – o que depende mais da ótica do observador do que do objeto visto em si. No tocante à complexidade, o autor descreve que

(...) complexus significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (como o econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico), e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso, a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade (Morin, 2000:38).

A respeito da complexidade, Morin (2008) aponta alguns pilares centrais necessários à sua compreensão: a) a irreducibilidade do acaso e da desordem. b) Transgressão da abstração universalista que

elimina singularidade, localidade e temporalidade. c) A complicação, em que fenômenos apresentam incalculáveis interações e inter-retroações. d) A misteriosa relação complementar e antagonista de ordem, desordem e organização. e) A organização, que “é aquilo que constitui um sistema a partir de elementos diferentes; portanto, ela constitui, ao mesmo tempo, uma unidade e uma multiplicidade” (Morin, 2008:180). f) O princípio hologramático: “holograma é a imagem física cujas qualidades de relevo, de cor e de presença são devidas ao fato de cada um dos seus pontos incluírem quase toda a informação do conjunto que ele representa” (Morin, 2008:181). E o princípio da organização recursiva, que “é a organização cujos efeitos e produtos são necessários a sua própria causação e a sua própria produção” (Morin, 2008:182). g) A crise de conceitos fechados e claros, isto é, que clareza e distinção são os únicos sinais de verdade. h) A volta do observador na observação, do conceptor na concepção, do diálogo com a contradição, a incerteza, o irracional e o erro para alcançar uma verdade, do pensamento dialógico. Este último entendido como pensamento em que duas lógicas, dois princípios, estão unidos sem que a dualidade se perca nessa unidade. Por exemplo, o homem é totalmente biológico e totalmente cultural ao mesmo tempo.

O pensamento complexo não é uma habilidade restrita aos intelectuais e eruditos de uma determinada cultura. Trata-se de ter clareza dos diferentes fios que tecem um texto, seu contexto e suas inter-relações com as diferentes dimensões em que esses entrelaçamentos se inserem. Dessa forma, mesmo a fala simples de um camponês, um ribeirinho dos rios da Amazônia ou um homem simples de qualquer localidade ou condição social, cujas palavras são diretivas e articuladas dentro de um universo discursivo estranho e simplório à academia, pode conter essa complexidade. Desvendar as complexidades de alguém de fala simples é um bom exercício de alteridade, abertura à diversidade e respeito à pluralidade.

Para compreender a complexidade do pensamento vinda de fontes diferentes daquelas que estamos acostumados a

valorizar como complexo, Santos propõe o trabalho de tradução, entendida como “o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências no mundo, tanto as disponíveis como as possíveis” (Santos, 2008:123). O autor prossegue que se trata de um procedimento que não atribui a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva, nem o estatuto de parte homogênea, isto é, as experiências do mundo “são vistas em momentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou partes e como realidades que não se esgotam nessas totalidades ou partes” (Santos, 2008:124). A tradução só é possível entre saberes, portanto não se coloca a hierarquia entre conhecimentos, mas a diversidade e pluralidade entre eles. É uma forma de contemplar a totalidade inesgotável que constituem as experiências no mundo, expressa de maneira sempre parcial por quem as vive e que, por isso mesmo, deve haver clareza da diferença entre os lugares daqueles que se envolvem num diálogo. Especialmente ao tratarmos de culturas diferentes e de maneiras diversas de expressar a complexidade acima referida, deve-se tomar como premissa que a tradução é um trabalho intelectual, político e emocional, “porque pressupõe o inconformismo perante uma carência decorrente do caráter incompleto ou deficiente de um dado conhecimento ou de uma dada prática” (Santos, 2008:129).

Segundo a ótica proposta por Morin (2000), a educação do futuro deve ser pautada na inteligência geral, capaz de articular os elementos acima descritos, na qual cada ser humano seja capaz de superar a especialização e fragmentação do conhecimento inerentes à ciência moderna. Com isso, há a possibilidade de superar-se os sintomas negativos desta última: colocar-se como racionalidade abstrata e unidimensional, disjunção entre as humanidades e as ciências, hierarquização do conhecimento possível como verdade e o não-verificável como inexistente, enfraquecimento da percepção do global e do essencial, divisão do mundo em parcelas disjuntas.

Em consequência disso, passa-se a questionar a condição humana no mundo, situando-se o Homem na Terra e universo.

A percepção de si no mundo implica, necessariamente, na recuperação da responsabilidade por tudo aquilo que está ao nosso redor. No que se refere às questões socioambientais – portanto, o global, o contexto e o multidimensional da vida humana –, tomar consciência dos problemas significa compreender o mundo segundo o entrelaçamento de fatores que os envolvem, na sua relação com a própria existência dos Homens. Para tanto, Morin propõe que a complexidade humana deve ser compreendida associada aos elementos que a constituem: “todo desenvolvimento verdadeiramente humano significa o desenvolvimento conjunto das autonomias individuais, das participações comunitárias e do sentimento de pertencer à espécie humana” (Morin, 2000:55).

Nessa linha, estamos todos imersos dentro dos mesmos problemas de vida e morte que nos unem na mesma comunidade de destino planetária e, por isso, Morin insiste em se fazer avançar a ideia de Terra-pátria. Desse modo, é preciso se pensar numa cidadania terrestre, pois chegou o momento em que devemos aprender a “ser, viver, dividir, e comunicar como humanos no planeta Terra, não mais somente pertencer a uma cultura, mas também ser terrenos”. (Morin, 2000:76). Para o autor, isso nos auxilia a superar os legados deixados no século XX, fruto das promessas da modernidade: o legado de guerras, a racionalização desumanizante e servidão técnico-industrial, o crescimento do poderio da morte (pelas armas nucleares), a possibilidade eminente da morte ecológica, a vivência da fragilidade biológica do corpo humano (vírus da AIDS) e a morte da alma (pelos reflexos da drogadicção excessiva, da depressão, solidão e angústia).

Desenvolvimento

Morin e Kern (2002:105) descrevem que se deve repensar criticamente o que é o desenvolvimento. Segundo os autores, mais além do que buscar a chave para o desenvolvimento-problema, é preciso recuperar-se o sentido do desenvolvimento humano: deve-se buscar a “hominização”, entendida como o desenvolvimento das potencialidades

psíquicas, espirituais, éticas, culturais e sociais do homem (Morin & Kern, 2002:101). Para os autores, o desenvolvimento é colocado para além da ótica do crescimento econômico, mas concebido de maneira antropológica e compreendido segundo sua multidimensionalidade, para “ultrapassar e romper os esquemas não apenas econômicos, mas também civilizacionais e culturais ocidentais que pretendem fixar seu sentido e suas normas. Deve romper com a concepção do progresso como certeza histórica” (Morin & Kern, 2002:102).

Essa nova abordagem a respeito do desenvolvimento requer igualmente o questionamento do que é o subdesenvolvimento. Ao se ponderar esses dois termos, inevitavelmente se recai na discussão e valoração sobre prós e contras das diferentes culturas. Considerado de forma mais ampla, o subdesenvolvimento a ser superado é aquele mental, psíquico, afetivo e humano, que se configura como o problema-chave a ser superado para alcançar a hominização. Portanto, o desenvolvimento é entendido como uma finalidade, de viver verdadeiramente e viver melhor, que significa “viver com compreensão, solidariedade, compaixão. Viver sem ser explorado, insultado, desprezado” (Morin & Kern, 2002:106). O que os autores defendem é a hominização, que exigem uma ética do desenvolvimento, na qual a busca primordial é do viver bem e melhor. Para tanto, fazem um alerta:

(...) é preciso considerar a insuficiência da concepção, mesmo hominizante, de desenvolvimento, que, como a palavra indica, desdobra, desenrola, estende. É preciso dialetizá-la com a ideia de envolvimento e de involução, que significa retorno à origem ou ao mundo anterior; mergulho nas profundezas do ser; remergulho no antigo, reiteração, esquecimento de si, introjeção quase fetal num banho amniótico beatificante, imersão na natureza, reencontro com os mitos, busca sem objetivos, paz sem palavras (Morin & Kern, 2002:107).

Ainda na esteira da diferença entre

desenvolvimento e subdesenvolvimento, Sachs (1993:16-18) descreve que existe um abismo entre os países do Norte, tidos como desenvolvidos, e os do Sul, considerados subdesenvolvidos ou em desenvolvimento – que do aspecto econômico se generaliza para âmbitos mais amplos. Seguindo esse ponto de vista, Morin e Kern (2002) apontam que “o subdesenvolvimento dos desenvolvidos aumenta precisamente com seu desenvolvimento tecnoeconômico” (p.104). Dito de outra forma, os padrões insustentáveis de produção e consumo, expresso segundo modelos culturais universalizados a partir dos países do Norte, são os que fortemente contribuíram para a emergência da crise socioambiental na atualidade e marcadamente são mais representativos do modelo da racionalidade moderna ocidental, como expresso por Santos (2008, p.93). Por isso a necessidade de reconfiguração dos padrões culturais circulantes na esfera global. Este é um dos motivos pela qual Santos menciona a defesa do multiculturalismo e da pluralidade epistemológica, pois se deve reconfigurar o que é o desenvolvimento a partir da compreensão vinda de diferentes culturas. Em última instância, desenvolvimento para o ser humano de forma mais ampla, e não reduzida a apenas uma ou outra dimensão de sua existência.

Ao nos referirmos à cultura, compartilhamos com as reflexões de Santos (1994), que nos traz a origem latina dessa palavra: colere, que significa cultivar. Nesse sentido, a cultura é a produção social de hábitos, costumes, formas de organização, tradições, artes, folclore, mitos, saberes, bens simbólicos, leis, aptidões, etc., constituída por e constituinte de cada pessoa em uma família, grupo, instituição, comunidade e sociedade. A partir da vivência e da tradição comum, a cultura é transmitida de geração em geração, ao mesmo tempo em que é modificada no cotidiano por aqueles que a vivem. Portanto, a cultura é dinâmica e o que se vem argumentando até aqui é o cultivo de novos valores, especialmente de respeito à diversidade epistemológica de diferentes povos e abertura à pluralidade de saberes.

Essa maneira de refletir sobre a realidade de modo não unidimensional está inserida dentro do que Morin (2000)

descreve como “compreender”, que “significa intelectualmente apreender em conjunto, compreender, abraçar junto (o texto e seu contexto, os pares e o todo, o múltiplo e o uno)” (Morin, 2000:94). Segundo o autor, a compreensão é um modo de pensar que permite articular texto e contexto, o ser e seu ambiente, o local e o global, o multidimensional e o complexo das condições do comportamento humano, por meio das condições objetivas e subjetivas. A compreensão pressupõe abertura das pessoas em suas diferentes culturas e, no caso daqueles pertencentes à cultura ocidental, isso significa integrar e desenvolver os aspectos atrofiados de sua própria cultura, que foram aprimorados por outras culturas.

Com isso queremos defender que a cultura ocidental não deve ser nem condenada e nem conduzida à sua transformação radical, como em muitos momentos alguns críticos podem deixar a entender. Também não acreditamos que se deva idealizar culturas de outros tempos e/ou localidades, como forma de acentuar os defeitos da cultura presente, por comparação. Muito além disso, é importante termos clareza que toda e qualquer cultura é incompleta e imperfeita, possui algo “de disfuncional (falta de funcionalidade), de mal-funcional (funcionando num mal sentido), de sub-funcional (efetuando uma performance num nível mais baixo) e de toxi-funcional (criando danos em seu funcionamento)” (Santos, 2008:105). Dessa maneira, cabe a nós, pertencentes a esta cultura ocidental moderna capitalista, buscarmos corrigir, por um lado, o ativismo, o pragmatismo, o “quantitativismo”, o consumismo desenfreado e, por outro, salvaguardar, regenerar e propagar a democracia, os direitos humanos e a proteção da esfera privada do cidadão, como descrito por Morin (2000:104).

Relação Homem/natureza

A reforma do pensamento significa reconfigurar o posicionamento do Homem na sua relação com a natureza. Na abordagem filosófica de Serres (1991), a estado humano que precede o contrato social hobbesiano não é a guerra de todos

contra todos, pois mesmo a guerra pressupõe um pacto que protege a todos contra a reprodução infinita da violência. Esse contrato exclui a natureza como sujeito na relação que os Homens, pelo fato de existirem, têm com o mundo não-humano. Dito de outra forma, a origem da civilização, por meio do estabelecimento de um contrato social, nos fez deixar o estado de natureza para formar a sociedade. Como descrito por Serres (1991:47-9), a exclusão da natureza se firmou por três vias: 1) pelo contrato social; 2) pelo direito natural, na qual se reduziu a natureza à natureza humana, que, por sua vez, se reduz à história e à razão. O homem se outorga o domínio jurídico do direito natural, criado por si próprio e, por isso, tem direito a tudo e coloca a natureza em segundo plano. 3) Pela declaração dos direitos do homem, extraída do direito natural, na ocasião do segundo centenário da Revolução Francesa, que coroa as ideias dos pensadores do início da era moderna. Em suma, esses três fatores, que reforçam a ideia central do direito natural moderno, começaram ao mesmo tempo em que as revoluções científicas, técnica e industrial, que consagraram o domínio e posse do mundo (natureza) como objeto.

A superação desse contrato só é possível com o estabelecimento de um novo contrato, que Serres chama de “contrato natural”, no qual se considera a natureza como sujeito do contrato que permite ao Homem viver em sociedade no mundo. Ou, tal como elaborado por Morin e Kern (2002:49), “o contrato social no qual se baseia a governabilidade de nossa sociedade deve ser complementado por um contrato natural (Michel Serres)”. Para Serres (1991), a natureza é “o conjunto das condições da própria natureza humana, suas restrições globais de renascimento ou de extinção, o hotel que lhe dá alojamento, calor e mesa – além disso, ela a tira, quando há um abuso” (p.49) e, por esse motivo, a considera como sujeito. Nas palavras do autor, o contrato natural se refere à

(...) volta à natureza! Isto significa: ao contrato exclusivamente social juntar o estabelecimento de um contrato natural de simbiose e de reciprocidade onde a nossa relação

com as coisas deixaria domínio e posse pela escuta admirativa, pela reciprocidade, pela contemplação e pelo respeito, onde o conhecimento não mais suporia a propriedade nem a ação a dominação, nem estas os seus resultados ou condições estercorárias. Contrato de armistício na guerra objetiva, contrato de simbiose: o simbiota admite o direito do hospedeiro, enquanto o parasita – nosso estatuto atual – condena à morte aquele que pilha e que habita, sem tomar consciência de que no final condena-se a desaparecer. (...) O direito de simbiose se define pela reciprocidade: o que a natureza dá ao homem é o que este deve restituir a ela, transformada em sujeito de direito (Serres, 1991:51).

Como esclarece Serres (1991:121), a palavra “contrato” significa originalmente o traço que aperta e puxa; um jogo de cordas garante, sem linguagem, este sistema flexível de restrições e liberdades, pelo qual cada elemento atado recebe a informação sobre cada um dos outros e sobre o sistema, bem como sobre a segurança de todos. A natureza se define pela soma dessas cordas, malhas e nós, compondo um conjunto de contratos. Pelo contrato natural, a sociedade contemporânea é considerada pelo estatuto do Homem como um só, e não mais fragmentado em suas diferentes coletividades. É um contrato metafísico, pois ultrapassa as limitações comuns das diversas especialidades locais e, em especial, da física (a ciência moderna). O coletivo humano só existe porque passam pelas coisas (o mundo), e por isso a natureza é também sujeito nas relações com os Homens. Nos seus termos, há equilíbrio entre as potências do Homem e as forças do mundo, este último considerado segundo o ponto de vista de sua totalidade. O contrato natural une as redes de relações humanas. Nossas obrigações contratuais são amar os Homens e o mundo. O primeiro amor, do ponto de vista local, é amar ao próximo e, do ponto de vista global, amar a humanidade. O segundo amor, na perspectiva local, é amar o solo em que estamos, e na perspectiva global, amar a Terra.

A ideia de que o homem está em simbiose com a Terra ganha contorno dentro da tese de Gaia, de Lovelock (1998). O autor defende que a Terra, em determinado momento da sua constituição, gerou a vida e esta, por sua vez, passou a interagir de modo dinâmico com a não-vida, constituindo-se num grande organismo vivo que gera suas próprias condições de vida. Pelas suposições científicas que faz, Gaia sobrevive até hoje em função da interação existente entre toda forma de vida e não-vida – por isso se configura como um macro-organismo. Em muitos mitos e crenças de diferentes culturas, a mesma consideração é ponderada: a Terra como organismo vivo e os seres humanos em simbiose com ela. Se levarmos em consideração que devemos nos colocar num lugar diferente na relação Homem/natureza, como proposto pelo contrato natural de Serres, talvez tais proposições deixem de soar absurdas na tomada de consciência necessária à preservação da espécie humana e do planeta.

Utopia ecológica?

Para Santos (1999), nossa sociedade caminha para uma transformação social que segue o que denomina de “utopia ecológica”. Essa utopia pressupõe, de um lado, a transformação global nos modos de produção, no conhecimento científico, nas formas de sociabilidade e dos universos simbólicos e, por outro, “uma nova relação paradigmática democrática porque a transformação a que aspira pressupõe repolitização da realidade e o exercício radical da cidadania individual e coletiva, incluindo nela a carta dos direitos humanos da natureza” (Santos, 1999:43-4). Isso requer a transformação na nossa forma de pensar, a valorização da pluralidade epistemológica e a reconsideração da relação Homem/natureza segundo novo paradigma, para que seja possível delinear novas políticas e diretrizes econômicas, estabelecer diferentes modos de sociabilidade e reconstituir modelos de desenvolvimento que mantenham viva Gaia.

Para que tais transformações sejam factíveis, Sachs (1993) e Leff (2002)

descrevem que são necessárias uma série de transições entre toda a política, economia, práticas sociais, modelos de consumo, etc., e o novo momento do não-lugar ecológico. Ou seja, a mudança deve ocorrer de forma paulatina, por meio de decisões tomadas pelos governos e organizações da sociedade civil, por instâncias internacionais, nacionais e locais, bem como por todo cidadão comprometido com alguma causa ecológica ou não. Contudo, essa transição deve ocorrer em ritmo que não venha a comprometer o planeta. Como todo movimento de mudança, há resistências a serem superadas, reposicionamentos a serem tomados e alianças a serem firmadas.

À guisa da conclusão, é importante ressaltar que estamos vivendo um momento de transição paradigmática, como resalta Santos (1999; 2008), em que se passa a reconsiderar, pela força eminente do esgotamento da Terra e da extinção da humanidade, os modos de relação entre Homem e natureza – ou seja, da própria condição humana no globo. Como toda grande transição histórica, somente o tempo dirá o momento em que essa operação estará finalmente concretizada. A nós, seres humanos, nos resta o papel de sujeitos ativos da história: termos a responsabilidade de transformar nossa maneira de estar no mundo e insistir para que as mudanças sejam visíveis não só para as gerações presentes, mas para aquela que nem sequer imaginamos ainda neste pequeno plano.

Isso vai ao encontro do que Morin (2000:61) ilustra como o destino multifacetado do humano: o destino da espécie humana, o individual, o social, o histórico, todos entrelaçados e inseparáveis. Um passo importante é a revolução do pensamento, na qual devemos reformular a maneira como concebemos o mundo, a epistemologia, a ciência. Isto é, como nos relacionamos e nos colocamos na Terra, em decorrência de nossos mitos científicizantes e do paradigma ocidental moderno ainda predominante. Devemos encontrar rupturas no próprio pensamento, para passar a compreender a condição humana dentro da complexidade em que ela se insere. Precisamos superar nosso egocentrismo, etnocentrismo e sociocentrismo, para ponderar outras formas de racionalidade e

epistemologia. Para tanto, a chave é a convicção da constância e paciência nas atitudes transformadoras, pois estas só são reconhecidas lentamente e após muita insistência por parte daqueles que teimam em querer viver num mundo melhor para todos.

Referências

- ADORNO, T. W & HORKHEIMER, M. (1995). **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- CALEGARE, M. G. A. (2010). **Contribuições da Psicologia Social ao estudo de uma comunidade ribeirinha no Alto Solimões: redes comunitárias e identidades coletivas**. Tese de doutorado em Psicologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo. 322p.
- JAPIASSU, H. (2005) **Ciência e destino humano**. Rio de Janeiro: Imago.
- JAPIASSU, H. (2006). **O sonho transdisciplinar: e as razões da filosofia**. Rio de Janeiro: Imago.
- KUHN, T. S. (2006). **A estrutura das revoluções científicas**. 9ª Ed. São Paulo: Perspectiva.
- LEFF, H. (2002). **Epistemologia ambiental**. São Paulo: Cortez.
- LOVELOCK, J. (1998). O que é Gaia? In: NICHOLSON, S. & ROSEN, B. (orgs.). **A vida oculta de Gaia – a inteligência invisível da terra**. São Paulo: Gaia.
- MORIN, E. (2000). **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO.
- MORIN. (2008). **Ciência com consciência**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- MORIN & KERN, A. B. (2002). Terra/Pátria. Porto Alegre: Sulina.
- PEREIRA, M. A. & CARVALHO (2008), E. Boaventura de Sousa Santos: por uma nova gramática do político e do social. **Lua Nova: revista de cultura e política**, 73, 45-58. Disponível: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452008000100002>. Acesso em: 19 de Abr, 2011.
- SACHS, I. (1993). **Estratégias de transição para o século XXI – desenvolvimento e meio ambiente**. São Paulo: Studio Nobel: Fundap.
- SANTOS, B. S. (1999). **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez.
- SANTOS, B. S. (2008). **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2ª Ed. São Paulo: Cortez.
- SANTOS, J. L. (1994). **O que é cultura**. 9ª ed. São Paulo: editora brasiliense. Coleção Primeiros Passos, v. 110.
- SERRES, M. (1991). **O contrato natural**. Rio de Janeiro: Nova fronteira.
- TASSARA, E. T. O. (2006). **A psicologia social e o enfrentamento da crise ambiental**. Texto apresentado em Prova de Erudição para obtenção de título de professora titular junto ao PST-IP-USP, em 05/05/2006.