

Representação e Complexidade



Coordenação

Maria Alzira Brum Lemos

CONSELHO EDITORIAL

Bertha K. Becker

Candido Mendes

Ignacy Sachs

Jurandir Freire Costa

Ladislau Dowbor

Pierre Salama

Candido Mendes (org.)
Enrique Larreta (ed.)

Representação e Complexidade



Copyright © 2003, dos autores

Direitos cedidos para esta edição:

Editora Garamond Ltda.

Caixa Postal: 16.230 Cep: 22.222-970

Rio de Janeiro – Brasil

Telefax: (21) 2224-9088

E-mail: garamond@garamond.com.br

Revisão

Cláudia Rubim

Editoração Eletrônica

Luiz Oliveira

Capa

Estúdio Garamond

sobre detalhe de

“O jardim das delícias” de H. Bosch

CIP - Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros

R336

Representação e complexidade / Candido Mendes (org.);
Enrique Larreta (ed.). – Rio de Janeiro: Garamond,
2003.
248p.; 14x21cm.

ISBN 85-7617-005-1

1. Civilização moderna - Século XXI. 2. Complexidade
(Filosofia). Representação (Filosofia). 4. Ciência e hu-
manidade. 5. Globalização. I. Mendes, Candido, 1928-.
II. Larreta, Enrique.

CDD-128
CDU-168.522

Todos os direitos reservados. A reprodução não-autorizada desta publicação, por
qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

Sumário

INTRODUÇÃO

Complexidade e Crise da Representação

Jérôme Bindé 7

Representação e Complexidade na Agenda do Milênio

Candido Mendes 25

Transparências Obscuras: Pensar a Complexidade no Século XXI

Enrique Rodriguez Larreta 35

PRIMEIRA PARTE: PENSAR A COMPLEXIDADE

O Fim da Certeza

Ilya Prigogine 47

A Necessidade de um Pensamento Complexo

Edgar Morin 69

Discurso e Entropia da Representação

Candido Mendes 79

Teleologia, Co-Evolução e Complexidade

Helena Knyazeva 143

SEGUNDA PARTE: A CULTURA NA FLECHA DO TEMPO

Opacidade e Incerteza: Violência enquanto

Epistemologia na Era da Globalização

Arjun Appadurai 163

Considerações Epistemológicas sobre a Fractalidade

Michel Maffesoli 171

Globalização e Universalidade

Zaki Laïdi 183

O Outro – Perspectivas da Educação Intercultural

Christoph Wulf 201

A Representação das Identidades Deslocadas

Francisco López Segrera 217

Introdução

Complexidade e Crise da Representação

Jérôme Bindé

Talvez vocês conheçam a história favorita do sociólogo americano Daniel Bell, que também é um famoso futurólogo. Um dia, lendo o jornal, um leitor esbarra no seguinte anúncio: “O congresso dos videntes oniscientes está cancelado em consequência de circunstâncias imprevistas.” Trata-se de uma piada que gosto ainda mais de contar porque dirijo o departamento encarregado da prospectiva e da antecipação na Unesco. Já por duas vezes também tive de cancelar, por motivos repentinos e no último minuto, a viagem ao Rio, essa cidade onde tenho amigos tão queridos. É com um prazer ainda mais intenso que eu os reencontro, desta vez para valer, e que o revejo, sr. ministro, em um momento em que nossas discussões, ocorridas há dois anos, em San José da Costa Rica, ainda estão gravadas em minha memória, para inaugurar, juntamente com vocês, este segundo seminário da Agenda do Milênio.

Permitam-me, inicialmente, expressar, em nome do diretor geral da Unesco, sr. Federico Mayor, e em meu próprio nome, todo o apoio da Unesco à feliz iniciativa na qual o professor Candido Mendes soube insuflar sua energia indomável, sua inteligência onipresente de enciclopedista e a lendária força de sua amizade, de sua eloqüência e de sua arte de persuadir. Gostaria, igualmente, de declarar toda nossa gratidão e nossa estima intelectual ao ministro da Cultura, sr. Francisco Weffort, que, pelo apoio precioso que

ele concede à Agenda do Milênio, passou a ser atualmente um dos nossos. Eu queria, também, agradecer do fundo do coração àquele que o mundo inteiro festeja como sendo um dos luminares destes tempos, o professor Ilya Prigogine, Prêmio Nobel, cientista ilustre e um dos maiores filósofos das ciências, que também nos faz a honra de inaugurar este seminário, ao lado desta “sociedade de espíritos” aqui reunida, essa mesma que Paul Valéry pediu em suas preces para que fosse criada ao lado da “sociedade das nações”. Como abrir esta reunião sem saudar alguns dos maiores pesquisadores e especialistas que nos fizeram o favor de participar deste encontro, os professores Edgar Morin, Mihajlo Mesarovic, Arjun Appadurai, Helena Knyazeva, Zaki Laïdi, Michel Maffesoli, Christoph Wulf, Chih-Ming Shih, Francisco Lopez Segrera, Helio Jaguaribe, Eduardo Portella e todos aqueles que não posso citar nesta manhã, mas que estão presentes no meu pensamento. Obrigado, ainda, a todos vocês, por se juntarem ao projeto comum que associa o Senior Board do Conselho Internacional de Ciências Sociais, a Universidade Candido Mendes, o Instituto do Pluralismo Cultural e a Unesco.

A Agenda do Milênio, tal como o professor Mendes a concebeu, abre novos caminhos em direção ao século XXI, dentro de um espírito de diálogo entre as culturas. Ela atende, em primeiro lugar, a uma das prioridades da nova estratégia da Unesco, que é a de conceder uma dinâmica bem mais acentuada à função de fórum de previsão e reflexão, favorecendo a renovação do pensamento e das perspectivas. A ênfase deve, de agora em diante, ser colocada sobre a visão a longo prazo, a reflexão e a ação prospectivas — essa “reflexão ativa” e essa “ação reflexiva” tão caras ao professor Eduardo Portella. Em se tratando de planejar o século XXI, é evidente que serão necessários novos instrumentos de observação e de navegação, para fazer os diagnósticos, para elaborar os roteiros, para esboçar, desde logo, novas estratégias do futuro, para a tomada de

ação. As novas questões que aguardamos que vocês determinem somente podem dar sentido e substância à ação da Unesco, que decidi dar prioridade à antecipação e, pela mesma, à ação preventiva. O sr. Federico Mayor enfatizou muitas vezes a importância da ação prospectiva para a Unesco, como o fez o sr. Boutros Boutros-Ghali, secretário geral da ONU, para o sistema das Nações Unidas em seu conjunto. É evidente que o diretor geral da Unesco destinará grande importância às idéias e às conclusões que resultarão dos seus trabalhos. Nossa organização dará todo apoio à próxima etapa da Agenda do Milênio, que tratará da ética do futuro e da ética do século XXI. O sr. Mayor pretende, de resto, participar pessoalmente desta conferência.

O tema de nosso seminário, “Representação e Complexidade”, é essencial tanto para toda leitura do presente como para toda exploração do futuro. Farei, aqui, três perguntas que estão no cerne da aventura humana no limiar do século XXI:

Qual é o futuro da ciência?

Quais são os futuros possíveis da espécie humana na era da globalização? Em outras palavras: para onde nós iremos?

E quem somos nós?

Não tenho a pretensão de responder a essas questões que, imagino, estarão no centro dos seus debates. Mas, antes de escutá-los, esboçarei algumas pistas para a reflexão.

Vivemos, com toda certeza, uma grande transformação: ela afeta a ciência, a técnica, a economia, a sociedade, a própria cultura. Essa transformação está marcada pelo signo do aumento da complexidade e da crise da representação, e esta, talvez, seja o inverso, ou o reverso, daquela.

Dois acontecimentos merecem ser aqui lembrados. O primeiro é a transformação científica das últimas décadas. A ciência segura de si mesma, determinista, redutora, que serviu de base para a ambição da Revolução Industrial de dominar a natureza, percebida como

uma escrava passiva, previsível e manipulável, essa ciência me parece ter seus dias contados. O Iluminismo tinha dividido o mundo em dois: de um lado, as convicções da “tradição”; de outro, as certezas da razão. No entanto, como Ilya Prigogine demonstra de forma brilhante, assistimos ao surgimento de uma ciência que não está mais limitada a situações simplificadas, mas que nos coloca diante da complexidade do universo. Essa revolução científica silenciosa faz a humanidade passar, talvez ainda à sua revelia, de um mundo de certezas acabadas para um universo de perguntas e de dúvidas infinitas. O “fim das certezas”, como afirmou o professor Prigogine, assinala o advento da complexidade.

Seguramente, um gênio — cientista, pensador, místico visionário e religioso — já tinha salientado, há mais de três séculos, esse *princípio da complexidade*. Esse gênio, esse espantoso gênio, é Blaise Pascal, que afirmou:

Sendo todas as coisas causa e consequência, assistidas e assistentes, mediatas e imediatas, e todas se conservando por um laço natural e imperceptível que une as coisas mais distantes e mais diferentes, eu afirmo ser impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, tampouco conhecer o todo sem conhecer, particularmente, as partes.

Voltarei, em breve, a esse imperativo do pensamento complexo, que está no cerne das ciências da natureza, das ciências da sociedade, e do qual Edgar Morin soube retirar alguns importantes ensinamentos.

Eu não descreverei as revoluções científicas estudadas por Ilya Prigogine, e das quais ele próprio é um ator principal: imagino que logo ele nos falará delas. Direi, simplesmente, que o mundo bastante complexo, e bem mais incerto, que a ciência contemporânea nos lega é, também, bem mais aberto às possibilidades: mas o reverso da medalha é que o progresso não é mais a certeza da salvação — ainda que secular — mas uma simples pos-

sibilidade, uma espécie de “futuro contingente” que tanto pode existir, como não pode.

A nova cultura científica, certamente, mais do que o esgotamento ou o eclipse das grandes narrativas da emancipação, abre uma grande crise na representação do futuro: ela é fonte de enorme ansiedade e de mal-estar, e as dúvidas, os riscos que ela projeta sobre a tela vazia e cintilante do futuro, são também as dúvidas sobre os riscos aos quais a ciência e a tecnologia expõem, por meio de suas aplicações, o planeta, as culturas, as liberdades, a democracia e a soberania pessoal, o patrimônio genético da humanidade, a própria vida.

Simultaneamente, a nova ciência do complexo abre imensas possibilidades para a humanidade. Ela não só pode fornecer soluções aos desafios do desenvolvimento e da paz, como permitir, graças à física dos processos de não-equilíbrio, reintroduzir a “flecha do tempo” na própria concepção da natureza e produzir novos conceitos, tais como de “auto-organização” e de estruturas dissipativas, muito utilizados, atualmente, tanto na cosmologia quanto nas ciências sociais e na ecologia, na química e na biologia. A nova ciência, a boa nova trazida por Ilya Prigogine, “permite à criatividade humana existir como a expressão singular de um traço fundamental de todos os níveis da natureza”.

Um segundo acontecimento coloca no centro de nossa reflexão a apreensão da complexidade, ao mesmo tempo que agrava a crise da representação. Trata-se da convidada obrigatória de todos os colóquios e sua *Arlesiana*: a globalização. Seguramente, como nos lembra Zaki Laïdi, a globalização não data de ontem. Eis que, há 22 séculos, o historiador Políbio já verificava “que, antes, os acontecimentos que se desenrolavam no mundo não tinham nenhuma ligação entre si; agora, eles são todos avaliados em um mesmo conjunto”. Mas a globalização, enquanto relacionada ao mundo, enquanto consciência dessa relação e enquanto jogo de “interações crescentes e regulares entre muitos espaços geográficos e sociais do planeta”, se ela se de-

se envolveu por etapas depois de mais de dois milênios, agora, sob a influência do crescimento das comunicações e dos transportes e pela ação das hegemônias e dos impérios, ela se acelerou bruscamente. Aqui, a complexidade retoma o sentido anterior de sua etimologia latina: o verbo *complecti*, cujo particípio passado, *complexus*, significa, em primeiro lugar, abraçar, enlaçar, entrelaçar, estreitar. O substantivo *complexus* significa, literalmente, o abraço, o ato de fechar com os braços, o abraço paternal, amigável, até mesmo erótico, e também, no sentido figurado, o ato de compreender um certo número, ou um grande número de coisas diferentes. Segundo Cícero, também um precursor da globalização, “o mundo reúne e contém tudo em seu abraço” (literalmente, “no seu complexo”, *complexu suo*). Mas o complexo é também “o laço”, tecido de solidariedade afetiva, “que abraça a raça humana” (*complexus gentis humanae*); em outros termos, o enlaçamento ou entrelaçamento da espécie pelos laços e afetos.

Se faço esse passeio pela etimologia é porque, devido à associação, julgada abusiva pelos guardiães da língua, entre complexidade e complicação, pode-se, às vezes, esquecer tanto o sentido primitivo, e complexo, da complexidade, como as suas estranhas denotações ou conotações afetivas ou carnisais — orientando alguns para uma sociabilidade natural (a parte do inconsciente biológico irredutível ao artifício político e social dos contratos) e outros, para o inconsciente singular de cada indivíduo. E, entretanto, mesmo a associação abusiva entre complexidade e complicação (“é complexo”, como se diz a respeito de uma questão difícil, de um imbróglio) é realmente tão abusiva no momento da globalização? Paul Valéry, um dos primeiros teóricos da globalização no século XX, revelou precisamente o sentido profundo dessa aparente confusão quando descreveu, com estas palavras, a aceleração da história: “somos levados, com uma rapidez que se acelera a ponto de se tornar inquietante, para um estado de coisas cuja complexidade, instabilidade,

desordem característica nos desencaminha, nos impede a mínima previsão, nos retira a possibilidade de raciocinar sobre o futuro”.

A complexidade do mundo global não será mais citada: creio que Zaki Laïdi irá revelar-lhes, melhor do que eu, seus contornos, ou antes, suas dobras. Pois a complexidade é a “vida nas dobras”, para citar Henri Michaux: é o próprio “segredo” etimológico das associações abusivas das quais lhes falei ainda agora — complexidade e complicação — visto que ambas derivam de um único verbo grego: *πλεχω*, que redundou no latim *plectere* (voltar, enrolar os cabelos, frisar, entrelaçar, entrançar), depois *complecti* (enlaçar, estreitar) por um lado, e *plicare* (dobrar, redobrar), depois *com-plicare*, por outro.

Podemos tirar algumas lições destes dois grandes acontecimentos? Redobrar o que está dobrado, é isso o que torna as dobras complicadas? Vou me contentar em entreabrir algumas janelas de reflexão.

Em primeiro lugar, a crise de representação é geral? Pode-se chegar até mesmo a falar em desaparecimento da representação?

Dois indícios, aqui, podem nos esclarecer:

O primeiro é a crise do religioso e das alternativas seculares ao religioso. Certamente, fala-se, aqui e ali, do “retorno ao religioso”. Mas não seria melhor falar, como Dariush Shayegan o faz, em “ideologização da tradição”, isto é, em uma forma de ideologização política (ou social) da religião? De fato, o mundo da hiper-complexidade e o mundo da globalização colocam a religião em uma crise profunda — refiro-me às religiões reveladas, estabelecidas e centralizadoras — e, inversamente, a crise da religião produz um aumento de complexidade, de incerteza e, também, de instabilidade.

Pois a globalização parece selar a perda do sentido e a derrota da representação. Ora, *a representação é o próprio elemento da religião*, como Hegel sublinha em *A fenomenologia do espírito*. A re-

apresentação, segundo ele, é ao mesmo tempo algo da ordem da imagem (da imagem do Cristo, para ser mais preciso) e é, também, o “mundo moral”, e o vínculo sintético do universal e do singular que se pode ver ou perceber na representação artística. Hegel compara a religião e a arte às imagens antecipadas do conhecimento absoluto. A representação antecipada do conhecimento absoluto tem, para ele, aliás, um nome tirado da teologia cristã; trata-se da Imaculada Conceção da Virgem Maria (Jacques Derrida analisou esse tema). O que está em jogo com o advento da complexidade é algo decisivo: a crise da representação — elemento da religião, da arte, do mundo moral. É o estabelecimento da crise do mundo do Filho, figuração do Infinito no Finito. Trata-se da “crise da Virgem”, ousado dizer, ou mais exatamente, a crise de sua Imaculada Conceção, o mais tardio dos dogmas católicos e, entretanto, uma representação muito antiga que é o segredo da gênese icônica dos nacionalismos de eleição “divina” na Europa. Trata-se, muito logicamente, da crise das representações do futuro — seja ele tomado pela assunção de uma transcendência, ou imaginado como futuro secular. Também se trata — porque a democracia, como demonstrou Jean-Joseph Goux em *Oedipe Philosophe*, é o reino do Filho — do estabelecimento de uma crise da própria democracia, cuja extensão sobre todos os continentes não dissimula a crescente dificuldade em se superar a crise das formas representativas. Trata-se, enfim, da crise da representação histórica em face do advento da era dos simulacros, que levou Jean Baudrillard a se interrogar, conforme Elias Canetti, sobre esta curiosa hipótese: em um determinado momento, a história irá deixar de ser real sem que ninguém se aperceba. Pode-se falar, nessas condições, em um “crime perfeito”, que se confundiria com o assassinato ou o desaparecimento do real, ou com o seu extermínio em simulacro puro? Essa é, em todo caso, a suposição radical de Baudrillard: nós estaremos, então, sem o saber, ao mesmo tempo em um além do real e da sua representação. O fim estará atrás de

nós e ainda sonharemos, como em um pesadelo repetido ou recorrente, com um fim que não terá, até então, acontecido.

Mas podemos, certamente com menos radicalismo, fazer uma outra pergunta, que é o próprio sinal da crescente complexidade das sociedades no momento da globalização e do aprofundamento da crise da representação. Esta pergunta é: “Quem somos nós?” A Unesco recentemente a elaborou, por ocasião do seu II Encontro Filosófico. No entanto, segundo Marcel Gauchet, a passagem da pergunta “quem sou eu?” para a pergunta “quem somos nós?” deve, ela própria, ser questionada, na medida em que ela parece testemunhar a ruína total, ocorrida há uma ou duas décadas, das questões do Eu e do Nós, do subjetivo e do coletivo, do social e do individual. No século XX, o conceito de “nós”, que permaneceu um objeto de certeza nas sociedades indígenas — “Quem somos nós? Nós somos os homens (...) nós somos os Aranda, ou os Bororos, quer dizer, os ‘aras’” etc. —, permaneceu também, em termos muito diferentes, nas sociedades modernas: as ciências sociais compreendiam o coletivo ao modo da transparência científica; as soluções que pareciam abrir caminho para um futuro melhor afiguravam-se evidentes e quase científicas.

Em contrapartida, o século XX foi o século onde o “eu” se tornou o enigma por excelência. Uma ciência se edificou sobre esse enigma: a psicanálise. E o poeta podia dizer: “é o que carrego de desconhecido para você que me torna eu”. No limiar do século XXI, o mistério do “eu” parece ter, consideravelmente, desaparecido. Ilusão? Graças ao desenvolvimento das ciências cognitivas, ao impulso da biologia e à inteligência artificial, o “eu” parece se tornar um objeto de conhecimento científico, no momento em que o coletivo se esconde de nós — momento que coincidiu com a queda de um célebre muro e com a construção acelerada de novos muros de hostilidade, de exclusão ou de indiferença no seio de todas as sociedades.

A pergunta “quem somos nós?” parece ter um século diante dela e suscitar, neste momento, mais dúvidas e controvérsias do que esperanças. Há ainda um futuro para o “nós”? Podemos ainda dizer: “nós”? Nenhuma socioanálise conseguiu esclarecer eficazmente esse mistério. O professor Zaki Laïdi, instruindo-nos a respeito das ameaças que a globalização impõe ao universalismo, fornece, sem nenhuma dúvida, sob um outro ângulo, alguns elementos em resposta a esse problema.

Em um certo sentido, recaímos aqui nas complexidades da globalização. O surgimento de um tempo global, tão bem evocado por Zaki Laïdi, é, com efeito, paradoxal, pois ele parece estar acompanhado de uma mutilação da história. O *tempo global* é aquele no qual não se é mais o tempo, ou não se tem mais o tempo. No *tempo global*, tempo no qual parece desaparecer, por um curioso paradoxo, a noção do *tempo longo*, que regia o cotidiano das culturas como a ciência histórica perfeita, é a própria idéia de finalidade, de projeto, logo, a dimensão utópica do tempo que parece se esfumar, ou até mesmo se perder. Desde então, reina o curtíssimo prazo: aquele dos mercados financeiros, aquele da urgência e da sociedade de comunicação generalizada, aquele da eleição iminente, aquele do humanitário e da sua lógica de “triagem entre as vítimas”, no qual Richard Rorty enxerga um grande perigo para o universalismo, pedra angular dos projetos coletivos. O “nós” somente tem sentido se todos puderem esperar um futuro digno, somente pode se fundar na “solidariedade intelectual e moral da humanidade”, consignada na ata constitutiva da Unesco. O que será do universalismo se, após as catástrofes, realizarmos, em face da situação crítica, uma triagem entre as “boas” e as “más” vítimas? Aquelas que estimamos poder ou querer salvar? E aquelas que abandonamos à própria sorte?

A possível ruptura do universalismo, com o surgimento do tempo global, significa, indissolivelmente, a existência de um risco: o desaparecimento — no próprio tempo da história — da flecha do

tempo! A crise da representação na era da complexidade pode significar, de fato, o ocultamento do futuro em benefício de um presente eterno ou, antes, de um presente que, como o mar de *Le Cimetière Marin*, está sempre se reiniciando. Um dos paradoxos mais fascinantes deste fim de século é que, no exato momento em que as ciências de ponta reintroduzem a “flecha do tempo” na descrição da natureza e do mundo, a globalização parece excluir essa mesma flecha do tempo do universo humano.

No entanto, o futuro, bem mais do que o passado, é o tempo fundamental da consciência histórica, e isso depois que a história veio ao mundo pela primeira vez no seu momento religioso (quer dizer, depois de sua invenção como progresso irreversível, e não cíclico, dirigindo-se para um fim sempre diverso). O tempo da história é aquele da profecia e aquele da utopia: é a promessa; a espera; é o tempo da projeção no futuro, transcendental ou secular; é o anúncio, como afirmou Jean d’Ormesson, de um “outro mundo” — não o novo mundo que equivocadamente acreditamos novo, mas de um mundo verdadeira e totalmente novo, de um outro mundo inteiramente outro no tempo e no espaço.

No entanto, é claro que, na era do tempo global e da hipercomplexidade planetária, centrada na instantaneidade do “tempo real”, a crise da representação histórica culmina em uma crise do futuro, uma crise do sentido, da finalidade do destino comum, portanto, uma crise do século XXI, a menos que se imagine que este verá triunfar o solipsismo das mônadas, concebidas como “caixas-pretas”, sem portas nem janelas. “Onde se desenrolará o século XXI?”, somos tentados a dizer. Sobre as ruínas de toda idéia de salvação, somente subsistirá um único projeto: a sobrevivência, isto é, em termos técnicos (cedo ou tarde será necessário alcançá-la, se não agora, daqui a quatro ou cinco bilhões de anos), a solução da evacuação: *a evacuação planetária*. Um simulacro, próximo da caricatura e muito controverso, foi apresentado pela experiência Biosfera 2.

Durante esse tempo, o mundo se dividiu em dois pela crescente disparidade de riquezas, entre as nações e no próprio seio das nações, e pelo aumento das desigualdades de oportunidades de acesso a uma educação de qualidade, ao desenvolvimento humano e às formas de cultura relacionadas com a abundância e com o domínio de tecnologias. Ao mesmo tempo, o planeta, cada dia mais frágil, se descobre, no espelho da consciência ecológica, mortal: estará o planeta a caminho de se tornar uma civilização? Uma civilização para cinco mil, oito mil ou ainda mais culturas? Ou uma civilização contra estas cinco mil ou oito mil culturas? Que desafio para o século XXI!

O advento da complexidade presume, portanto, que nós, que não mais sabemos quem somos, nos preparemos e nos sintonizemos com a complexidade do mundo que a ciência demonstra e com a complexidade da globalização, que também é globalização dos problemas, na medida em que as fronteiras não parecem ter, para os governos, nenhuma utilidade além de limitar, de impedir ou de regular o movimento dos homens.

Essa “periodização” encontra-se no cerne da reflexão de um dentre nós: trata-se da questão definitiva da “reforma do pensamento”, preconizada por Edgar Morin, que vê nela a chave para a reforma da ação. A racionalidade e a cientificidade das decisões humanas exigem, com efeito, serem repensadas, redefinidas e elevadas ao nível da complexidade das ciências avançadas, cuja irrupção me referi há pouco.

Para Edgar Morin, o imperativo de uma reforma do pensamento é ainda mais vital pelo fato de que, atualmente, as questões da educação e das pesquisas são objetos de uma redução à lógica quantitativa. Sem dúvida, é necessário se investir mais na educação. Mas a palavra de ordem do “sempre mais”, reduzida a esse único pedido, encobre a dificuldade decisiva, que revela o fracasso em cascata de quase todas as reformas da educação. Trata-se do círculo vicioso

da reforma. Como afirmou Morin, “não se pode reformar a instituição sem anteriormente ter reformado os espíritos, mas não se pode reformar os espíritos se anteriormente não tivermos reformado as instituições”. É o velho problema colocado por Marx em sua terceira tese sobre Feuerbach: *quem educará os educadores?* A ausência de uma resposta lógica a essa aporia não nos leva a concluir que a reforma do pensamento não se realizará: a resolução do problema requer que reaprendamos a pensar, quase sem mestres. Impossível? Foi, entretanto, dessa forma que sobrevieram as grandes rupturas filosóficas ou espirituais. Qual instituição auxiliou Spinoza a reformular a compreensão humana? A construir uma nova ética?

A reforma do pensamento é, em todo o caso, indispensável se nós quisermos sair do esgotamento do Iluminismo... para o lado das luzes e não para o lado da noite e das brumas. Em todo caso, é absurdo pretender entrar no século XXI e acreditar poder resolver os problemas da paz e do desenvolvimento, do crescimento da população mundial, da proteção ao meio ambiente, da garantia de abastecimento alimentar, do acesso ao saber, da passagem da sociedade da informação para a sociedade do conhecimento, dos vínculos entre cultura e desenvolvimento, baseando-se somente nos métodos da racionalidade técnico-científico-econômico-industrial-burocrática, ainda que auxiliado pelos artefatos da sociedade de informação ou, *a fortiori*, com uma confiança cega (ou interessada) unicamente nas políticas do *laissez-faire*.

Fazer da Terra nossa Terra-Pátria e resolver o problema da exclusão e do mal desenvolvimento supõem uma mudança de escala no próprio desenvolvimento e, logo, uma mudança de escala no pensamento. E os encadeamentos da complexidade não são suficientes: eles podem matar, se não os fizermos acompanhar dos elos da convivência e da solidariedade. Como lembrou Jacques Delors, presidente da Comissão sobre a Educação no Século XXI, criada pela Unesco, a educação — que é a chave do futuro — repousa

sobre quatro pilares: *aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a ser e aprender a viver junto*. Estou de acordo com Edgar Morin ao acrescentar: *aprender a aprender e reaprender a pensar*.

O outro ponto de entrada no século XXI, em face do impasse da representação e da complexidade do mundo global, é a necessária formulação de um novo *cogito*, o *cogito* do cidadão da Terra-Pátria e de todas as partes, que terá de ser conjugado do nível global até o nível local. Esse *cogito* foi assim formulado por Federico Mayor na Cúpula da Cidade de Istambul (Conferência Habitat II): *participo, logo existo*. Pois, se eu não participo, sou computado nas estatísticas, sou deduzido nas eleições, mas não conto, e não se conta comigo. A participação, em uma concepção da *democracia reticulada*, isto é, estruturada como uma rede, é uma resposta à crise da representação e ao déficit de legitimação que foi introduzido por ela na esfera da legitimidade política. Sem o *cogito* do cidadão planetário, podem os problemas globais ser resolvidos? Poderemos responder à pergunta a respeito de “quem somos nós” em terreno diferente daquele no qual Arjun Appadurai ausculta a violência desses grupos, cada vez mais inclinados a afirmar sua identidade, quanto mais ela é problemática, mais é complexa, mais é duvidosa, menos certa? Sem a afirmação ativa do “participo, logo existo”, como proporcionar solução à pobreza, aos fracassos do desenvolvimento e aos males que corroem as democracias — as guerras intra-estatais, o crime organizado, a droga e a lavagem de dinheiro, a corrupção, a exclusão, o desemprego estrutural, o *apartheid* social, a denúncia do contrato social pela rejeição da solidariedade, a recusa do Outro chegando até o massacre, a poluição atmosférica, marinha, aquática, química, e a incapacidade, em face de todos esses desafios, de tomar as grandes decisões que se impõem, associando-as a uma visão de longo prazo?

Esse *cogito* do novo cidadão deve compreender também — Edgar Morin usou as palavras certas a esse propósito — a participação na *democracia cognitiva*: senão, a decisão continuará indecifrável

para os cidadãos, o julgamento permanecerá o fiel servidor dos poderes, o espaço público perderá espaço cada vez mais, em seu seio, para a apropriação do saber, para sua comercialização e para a extensão da propriedade intelectual, em face, para falar claramente, do “estágio científico” do capitalismo.

A aposta é clara: a reforma do pensamento, a reforma da participação e o progresso de uma democracia cognitiva — e, logo, a instauração da *educação para todos ao longo de toda vida*, objetivo central da nova estratégia da Unesco — são ainda mais necessários porque são a chave para o renascimento de um projeto comum e de um sentido do futuro e para o funcionamento de estratégias que se situem à altura dos riscos a que estão expostos a espécie humana e o planeta. Se tais mudanças não forem rapidamente encorajadas, favorecidas, incansavelmente buscadas, grande será o perigo (diante da gravidade dos problemas, da sua acuidade crescente e da inércia de um grande número de sistemas políticos e sociais, dos atores públicos e privados) de que sejam instauradas rapidamente, pelos novos “salvadores supremos”, novas ditaduras que supostamente “reedificam” as democracias que se encontrem enfraquecidas, em nome da eficácia e do bem comum, mas que na prática, na verdade, beneficiam grupos sociais ou étnicos determinados. Em nome da luta contra a corrupção, a corrupção pode prosperar. Em nome de um novo Iluminismo, de um novo despotismo esclarecido, novas trevas podem cair sobre cada um de nós, como uma tampa. Diante do século XXI — que é amanhã — as democracias já se encontram na hora da verdade.

Concluirei abordando uma última abertura, uma janela que já possui uma bela vista para a terceira etapa da Agenda do Milênio: o indispensável nascimento de uma ética do século XXI. Essa ética não saberá, certamente, operar sozinha, pois a ética isoladamente nunca foi suficiente para formar um projeto de ação. A ética do século XXI será impotente se ela não for acompanhada de uma

política prospectiva do século XXI. Mas o progresso de uma ética do futuro, de uma ética prospectiva, constitui uma preliminar das reformas do pensamento e das reformas da ação que evoquei. Como freqüentemente afirmou o sr. Federico Mayor, “amanhã é sempre muito tarde”. Se quisermos, como no projeto formado, escrever uma “página nova”, também será necessário adquirirmos a “memória do futuro”: esse será o tema de nossa próxima conferência. A ética do futuro será a pedra de toque, de hoje em diante, do princípio da responsabilidade e do seu exercício autêntico. A ética não será mais, daqui em diante, uma ética digna desse nome se ela não abraçar o futuro, se ela não o “compreender” nos dois sentidos da palavra: ter o entendimento do futuro, e o incluir na sua ordem do dia. Se permanecermos na presente lógica da globalização — o divórcio do sentido e do poder; um tempo privado do tempo; um mundo privado de significação e de projeto; uma ação reduzida às urgências; a adaptação em vez da antecipação; a busca do real e da representação como um Eldorado perdido; a era dos simulacros e do “crime perfeito”; e o triunfo do curto prazo financeiro, da instantaneidade catódica, e do “fogo de palha” político —, trata-se mais, nesse caso, de se contentar com palavras do que se falar de ética e de responsabilidade.

Como afirmava Walter Benjamin, “a essência de uma coisa aparece de verdade quando esta se encontra ameaçada de desaparecer”. Quando se fala de meio natural, de meio ambiente, é porque eles já não existem mais ou, em todo caso, porque neles a natureza foi substituída pelo artifício. Mas, quando o perigo cresce, cresce também o que salva, dizia Hölderlin. A democracia saturnina, essa autodestruição da democracia por ela mesma quando “devora” seus próprios filhos, não é o roteiro de ficção científica que obrigatoriamente sucederá à democracia edipiana, na qual o filho “matava” o pai. O único patrimônio intacto que nos resta é a terra virgem do futuro: o próprio sentido de patrimônio é precisamente a flecha do

tempo. Ele nunca é memória pura, mas sempre transmissão, testamento, promessa, anúncio.

A ética do tempo não é somente a tomada de consciência da responsabilidade em relação às gerações futuras, e a necessária arbitragem entre o espaço (as gerações presentes de todas as sociedades) e o tempo (as gerações futuras da sociedade transistórica). Trata-se, também, da educação para a cidade e para a civilidade. Pois a primeira defesa da democracia, a proteção mais segura do planeta, o fio de Ariadne mais útil do desenvolvimento, o melhor fermento de uma cultura da paz são os cidadãos formados e responsáveis.

Tradução:
Marcos Demoro

Representação e Complexidade na Agenda do Milênio

Candido Mendes

Qual é o desdobramento da nova previsão sobre o futuro da *machina mundi*, à medida que avança, ao mesmo tempo e intrinsecamente, o conhecimento que vai em busca das últimas sínteses entre o mundo da natureza e o da sociedade, desafiados, ainda, pelo confronto entre a física quântica e a teoria da relatividade? Vivemos, neste instante, em um desses recessos do conhecimento, do qual podemos partir, com efeito, para um salto do conhecimento em prática, no quadro de um verdadeiro exponencial do encadeamento da interdisciplinaridade, tal como se considerava há um quarto de século. Este é o momento de se utilizar, em toda sua plenitude, o devido potencial analógico e metafórico, em que a totalidade nos chama inexoravelmente para a última perspectiva de sua causalidade. Não se trata, tampouco, de verificar como o novo domínio do mundo pode nos estimular a reconhecer, numa vigorosa investigação do real — literalmente, em uma heurística — aquilo que são as novas remissões do saber: o que leva o cientista social *duro* para as correlações das ciências sociais *moles* e estes, em conjunto, para o que será esse mundo futuro, muito além da intuição bergsonianana. É o nosso universo que remete e reabsorve sua causalidade, visando a um futuro aberto e, nesse futuro, a diversas novas bases — para fundá-lo ou para determinar essa liberdade (mais do que nunca, escolasticamente falando) própria do homem.

Nossa reunião assume um significado claro, ao trazer-nos diretamente as colaborações seminais de personalidades-chave dessa verdadeira *scienza nuova* que se inicia. Temos uma dívida, acima

de tudo, com Prigogine, pelo ponto fundamental da ruptura do simetrismo rígido e tautológico dos fenômenos naturais, de modo a apontar a flecha do tempo em direção a eles, e que, ao nos permitir ir além de uma primeira leitura heurística desse universo, nos leva literalmente entre o tempo e a eternidade. É a busca sem concessões da complexidade como tal que permite a Prigogine — na verdade, o profeta dessa realidade que revelou seu segredo — ultrapassar essa ordenação, vivida ainda como o suspiro de uma entelêquia por toda a geração da primeira metade do século, através do apogeu do pensamento de Teilhard de Chardim, ou mesmo na opulência dos anos 60 e 70, que se rendeu — com toda a angústia desse aperfeiçoamento do cosmos e do tempo — à teoria das catástrofes, da qual René Thom deduzirá, ainda, o conflito como uma didática matricial, para nos entregar, mais adiante, à destruição organizadora.

Com Prigogine é essa urdidura mesmo que se torna ainda mais perspicaz, liberando totalmente a razão de sua prisão sutil do fetiche, para nos oferecer — em toda sua riqueza heurística — o conceito de sistemas de equilíbrio assintomático, no qual se pode ler a coerência dos processos irreversíveis desse universo em prática. Trata-se do estado geral de um sistema totalmente novo, da sua flutuação e do seu tronco de reconhecimentos, na dinâmica compensada no equilíbrio e na morte encerrada nos cristais da simetria newtoniana. Todo esse quadro será, portanto, aberto para — no mundo da razão providente — escapar à tentação de um modelo estreito e alcançar, com efeito, uma compreensão da mudança como um cenário no qual todo o futuro se constrói graças ao jogo de possibilidades, que se tornam mais apreensíveis na medida em que decompõem, na retina do pesquisador — assim como em seu inconsciente criativo —, os múltiplos subprodutos da realidade continuamente equilibrada e infinitamente divisível, tanto eterna como fixa, totalmente subordinada às regularidades deduzíveis, sem tocar a ordem última do universo.

É com Prigogine que se pode citar com a certeza das conclusões metafóricas: “Deveres de um pensador”, de uso, inclusive, na ética da grande heurística. Não se trata somente da garantia, enfim, de abertura da *machina mundi*, mas sobretudo da aquisição de conceitos-chave, legitimamente interdisciplinares, que formam e asseguram um novo trânsito entre o natural e o social, conforme a complexidade prigoginiana. Estamos em face das “estruturas dissipativas”, que nos trazem a pujança da entropia e seu impacto do cosmos para a representação; da densidade do conceito de “correlação”, que permite, aberta e densamente, o jogo de devolução entre suas causalidades; da força do conceito de convecção, prove-niente dos movimentos térmicos para servir de âncora a esse jogo recíproco, de uma desordem prévia das moléculas individuais, para aquele da ação dos condicionamentos do “não-equilíbrio”, com o desígnio de uma estabilidade e de uma reproduzibilidade suscetível da cicatriz monumental do irreversível no mundo que nos circunda. Tanto seminal quanto englobando o aperfeiçoamento da grande ordem da natureza — elaborado nos arcanos de sua química —, Prigogine vai para a complexidade como quem vai para o firmamento. Ele encontrará no meio do caminho, sobretudo, graças a dois livros igualmente seminiais — *A la Recherche du Complexe* — o percurso vindo da outra extremidade, a do social, trabalhado cada vez mais do exterior de suas regularidades convencionais por Edgar Morin.

Buscando nas ciências “moles” as formas suntuárias da revelação do sentido — no boato, no *star system*, na explosão do biográfico — Morin nos oferece, simultaneamente, uma nova plotagem da realidade e, sobretudo, um método para alcançá-la. Edgar Morin apreende engenhosamente o inacabado e parte para a retaliação infinita do objeto considerado como sujeito, na lição de Heráclito — este, mais do que nunca, o patrono do saber no terceiro milênio. “Há que se reconhecer que o conflito é universal, que a justiça é um combate e que todas as coisas se engendram de acordo com o

conflito e com a necessidade”, mas em benefício, prossegue Prigogine, de uma nova racionalidade “que não mais identificaria ciência e certeza, probabilidade e ignorância.” Morin consegue, de uma maneira exemplar, numa das grandes experiências copernicanas, a partir da organização de um *logos* científico, alcançar, indo além das importantes lições de Von Foerster ou de Henri Atlan, as duas extremidades da ponte. Ele sabe fazer do paradigma oculto, mais do que perdido, um banco extremamente fértil no jogo de analogias, com o intuito de definir o curto-circuito de um saber, sob a condição de respeitar suas estratégias de aproximação. Do mesmo modo que Prigogine nos fornece a convecção, Morin faz do holograma o talismã para resistir ao canto das sereias científicas e de seu reino e permite-nos usar a dialética, tanto relaxada quanto perseverante, na compreensão do real. Ele o faz por meio de dois princípios, o da recursão e do dialogismo, nos quais captura o espelho das interações para escapar de seu reflexo e para introduzir a remissão de um todo que se auto-organiza permanentemente e dele extrai todo efeito dessa incitação hologramática: o *unus multiplex*, que se desprende na forma de um turbilhão, que “rompe com a causalidade linear, segue a pista das partes para ir em direção ao todo, ou, ao contrário, do todo em direção às partes”. Estamos mesmo no meio de um caldeirão de cultura suscetível de nos oferecer a marca retrátil e projetiva, englobalizadora e fundadora, daquilo que é, por suas qualidades proféticas, o universo fixado pelos homens no limiar do novo milênio. No quadro da projeção dessa racionalidade, no jogo da dissolução-limite de suas variáveis, o fim de século nos ofereceu o maior — como ferramenta-surpresa dessa experiência — modelo proposto, como ambição imediata e clara da *scienza nuova*, para o conhecimento do futuro. A iminência da destruição tornada realidade, em conseqüência da bomba, deixou-nos atormentados, em uma dicotomia literalmente existencial em relação ao futuro. Registrou-se, no verso do cogumelo atômico, a angústia rompida da aliança inicial

entre o homem e a pastoral da natureza, expressa por todos os imperativos da Nova Aliança e pela Paz Ecológica para proteger a nova cobertura do humanismo deste fim de século, com o intuito de afrontar, de uma vez por todas, o espírito prometício do mundo pós-renascentista. Por outro lado, conjuga-se essa nova ciência da medida ou da finitude, que implica a percepção da explosão demográfica, a nova economia de recursos humanos, o aprendizado da realidade e o funcionamento dos disjuntivos, naquilo que o futuro considerava como o esplendor da tecnologia triunfante.

Em benefício do enriquecimento do modelo, Mihajlo Mesarovic — em sua experiência conjunta com Edouard Pestel — situa, em primeiro lugar, a reação da natureza contra aquilo que o homem, decaído do Paraíso, nela conseguiu arruinar. Na escala de Empédocles, as dimensões dos reservatórios de água diante da seca no mundo, o buraco no ozônio da atmosfera, os incêndios em florestas totalmente erodidas, a erosão e a esterilização da terra enquadram os pontos cardeais desse exercício de universo. Situam-se junto das grandes determinantes do comportamento especificamente humano, tais como a dos movimentos migratórios, a do crescimento das populações, a da organização e utilização da agricultura e, sobretudo, a do avanço e da dinâmica crescente das estruturas urbanas. Mesarovic oferece-nos a ligação para o conhecimento (*paideia*) de toda essa ciência nova, tendo como base a experiência do Clube de Roma e a compreensão crítica do *logos* ocidental, afligido pela iminência da catástrofe, no intuito de explorar, com a paixão das certezas prospectíveis, aquilo que pode ser um futuro desenhado à imagem desse homem prudente, pertencente mais à Idade Média do que à Renascença, na definição orgânica de seu lugar e da consciência de sua intransgredibilidade. Torna-se difícil imaginar um novo ponto de partida, depois do trabalho de Mesarovic, ou mesmo alternativas que se encontrem igualmente cortadas pela mesma visão ampla dos futuros mais ou menos apropriados à con-

dição do homem. A disjunção não cobre mais a totalidade do hemisfério futuro, mas, a cada golpe do presente — de sua dissipação ou de sua economia — ajustam-se os multiplicadores necessários da recompensa, a revelação do mundo em seus diversos balanços. É como se a racionalidade escapasse da visão ingênua de seu império, controlasse a fada amolecida da inovação, atentasse às contrapartidas da superorganização e, em face dela e das diferentes maneiras de domínio do homem sobre a própria ordem do universo — mais do àquela da natureza — localizasse um verdadeiro modelo máx./mín. daquilo que o futuro manterá ou multiplicará desse presente sob controle. Encontramo-nos diante de um acontecimento teórico da maior envergadura no discernimento de nosso futuro, visto que o modelo assegura sua própria práxis no reenvio à complexidade e, sobretudo no interior da complexidade, naquilo que já é, com efeito, o cenário prigoginiano: o refinamento do dado, principalmente a provisão de sua ausência, fornecida pela escolástica e pela heurística do futuro.

Nosso colóquio explora, junto aos fundadores, a maneira pela qual uma nova geração aborda esses grandes temas — aquilo que Edgar Morin chama de “a ciência da complexidade” — sobretudo as remissões entre o subjetivo e o objetivo, na busca da verdadeira interação de nosso tempo. É ao percorrer esse caminho, presente atualmente no próprio cerne das ciências sociais, que a discussão da representação se liga ao discurso da *machina mundi*. Mas é necessário que localizemos um campo preciso para o sentido de subjetividade nesse contexto, livre, ao mesmo tempo, do alcance das múltiplas causas objetivas e, sobretudo, do arcabouço fornecido pela semiologia que se seguiu ao *linguistic turn*, visando ao estudo do fenômeno do sentido e ao desenlace da cultura. É preciso resistir à sedução da hermenêutica, àquilo que pode — para ficar na prudência de Ricouer — fornecer interpretações sobrepostas às leituras, do interior das quais, no mundo da auto-organização e de seus

vetores, retiram-se as percepções da realidade ligadas ao esboço da diferença e da individualidade. No mesmo sentido, é necessário trabalhar a dimensão rigorosamente coletiva dessa representação, exposta a toda pesquisa indutiva de sua identidade e de sua projeção como ator coerente. E, no mesmo contexto, reconhecer os fenômenos de sua substituição ou de sua mudança — tal como nos apresenta a rica comunicação de López Segre.

O caminho dessa reflexão aprofundada vai em apoio à garantia epistemológica pela qual a totalidade impõe seus direitos à verdadeira globalização. A garantia paradoxal que Zaki Laïdi nos apresenta não poderia ser mais ampla. Ela se refere precisamente a essa visão fechada da globalização, que impede a articulação do discurso universal. Vencendo-se os obstáculos inéditos na remissão entre o subjetivo e o objetivo, é necessário situar o discurso emergente e fundador, no qual, graças ao domínio da práxis, pode-se trabalhar dialeticamente com os conceitos-limite; evitar suas hipóstases; alcançar, pelo esforço e pela intuição conceitual, uma visão seqüencial fundada sobre o futuro de nosso tempo. E isso justamente porque essas rupturas subliminares alcançam até o nível da própria epistemologia. E é a respeito desse ponto crítico que Arjun Appadurai nos oferece a meditação e a análise sobre o conceito de violência — transposta na recepção ou anulação desse próprio saber — aquele castigo interior de uma visão de mundo e de uma percepção da realidade, através do instrumento mais refinado da alienação desencadeada em nossos dias. Como podemos, por meio de uma metodologia do término dessas coações históricas, liberar, de uma vez por todas, uma nova *episteme* dessa representação traumática e fundar o mundo das totalidades emergentes?

Com o olhar aberto para essas rupturas proféticas, esta Conferência procura desenvolver igualmente, através de Michel Maffesoli e da réplica do fractal — revelado pela física quântica — as tramas mais íntimas do futuro, reduzido às suas subdimensões mais es-

tratégicas. E pelo tratamento da dimensão do cotidiano, assim como dos limites e das aberturas fornecidas pela difícil fuga do contínuo, saber até onde nos leva o “formismo”; saber compreender como se pode avançar na busca desse fractal através da “razão sensível”. Impõe-se aqui a ocasião da interação mais difícil: aquela do “tu” que nos leva ao reconhecimento do “eu”, distante na meditação das questões de Lévinas e de Jonas, e que nos é oferecido pelo desenvolvimento do dialogismo moriniano, pesquisado e realizado por Christoph Wulf.

A lição de Prigogine é retomada e desenvolvida por Helena Knyazeva em sua totalidade, assim como as conclusões do Keldish — Instituto de Matemática Aplicada da Academia de Ciências da Rússia. Trata-se de observar como a sinergia pode contribuir para o aperfeiçoamento da ciência da complexidade, tal como ela é percebida no extraordinário discurso prigoginiano. No quadro das estruturas dissipativas, Helena Knyazeva propõe-nos a noção dos regimes de explosões (*blow up*), exatamente como uma seqüência evolutiva da grande intuição da dinâmica do caos, do mestre do *Fim das Certezas*. Knyazeva lidera a avaliação dos atrativos caóticos no domínio da teoria da auto-organização, propondo-nos uma nova modalidade de teleologia evolutiva. O que nos leva — exatamente como os fenômenos de viscosidade prigoginiana da difusão ou do atrito, sublinhados por Prigogine — aos paradigmas sugeridos pela física do plasma, pela metrologia, pelo estudo do crescimento e da morte biológica das populações. Ou pela pura fisiologia, na modelização das propagações dos sinais conforme as redes de neurônios. Trata-se de uma excelente reflexão essa que nos é proposta por Helena Knyazeva, em um trabalho realmente fundamentado, de uma mecânica decisiva e premonitória, que confirma as condições efetivas da incerteza, dos choques estocásticos e da reorganização periódica das estruturas geopolíticas. Helena Knyazeva propõe-se localizar as leis sinérgicas das sínteses

não-lineares, buscando, respectivamente, o caminho para a unificação das estruturas em um todo realmente complexo; a descoberta da topologia adequada no intuito de configurar as estruturas simples e as complexas; e, acima de tudo, a proposição dos “mundos do tempo” (*tempo worlds*), com a intenção de realizar essa tarefa de unificação. Além disso, há a busca, no campo social, de topologias de ressonância para confirmar o processo de ruptura e reinfusão dessas acelerações, em face de seu desenvolvimento em sistema. Junto com uma nova teoria da complexidade e da coevolução, a filósofa russa nos mostra que os *futuribles* podem reger os estados gerais do futuro, particularmente no campo do cenário prigoginiano e à margem de todo o discurso ainda linear da previsão.

Esta Conferência se encerra com estudos sobre o campo no qual serão aplicadas as remissões entre a complexidade e a representação. Nenhum cenário é mais deturpado nem mais cheio de armadilhas e de sugestões do que o do tecido urbano, nessa vasta Babel da vida social — nas megalópoles, superando a torre de Brueghel — e, sobretudo, em seu seio, aquilo que representa o jogo entre as remissões das imagens e dos espaços, principalmente na escala do homem na reconquista do Paraíso. Chih-Ming Shih faz da arquitetura uma leitura premonitória dessa liberdade em prática, enquanto Nelson Brissac se utiliza dela para explorar a perspectiva das “grandes escalas”, nas estratégias de vanguarda da auto-organização de nossos dias.

Em toda a amplitude do diálogo, alcançar a dialógica com a intenção de produzir o labirinto, é isso que esperamos, acima de tudo, da Segunda Conferência da Agenda do Milênio. Sobretudo, assinalar com firmeza o vestígio das dúvidas ou os saltos de uma *serendipity* e de um acaso criativo. Dessa disposição de uma *scienza nuova*, que, a cada passo, constrói e refaz uma arqueologia do futuro e espera, talvez, os fósseis da esperança.

Transparências Obscuras: Pensar a Complexidade no Século XXI

Enrique Rodriguez Larreta

A história da última modernidade européia, que está na origem de nossas obscuras transparências atuais, foi tantas vezes narrada (ver Blumenberg, 1983; Habermas, 1987; Pippin, 1991; Foucault, 1966; e a controvérsia entre Foucault e Habermas sobre um pequeno texto de Kant, *Qu'Est-ce que C'Est que l'Illustration?*, s/d) que, talvez, seja melhor evocá-la à maneira de Voltaire: com a ajuda de algumas pequenas fábulas. A primeira, concebida pelo próprio Voltaire, nos remete a Isaac Newton em seu jardim no momento de realizar seu ato de observação soberana e empírica da natureza, que o levou a descobrir a lei da gravidade universal ao contemplar a queda de uma maçã. Quase trezentos anos depois, em outro jardim, dessa vez em Princeton, Albert Einstein *queria acreditar* que “Deus não faz um jogo de dados”. Duas fábulas da história da ciência que definem dois momentos da reflexão científica e de nossa imagem do Universo. Os outros dois pequenos mitos possuem filósofos como protagonistas: Immanuel Kant suspendendo os seus regulares passeios diários sob as pontes de Königsberg no dia da Revolução Francesa; e Georg Hegel terminando de escrever sua *Fenomenologia do Espírito* no dia da Batalha de Jena.

Esses breves relatos míticos podem ser evocados aqui para sugerir a entrada do pensamento europeu no estado de incerteza, ou seja, a introdução do conceito na *ordem do tempo histórico*. Particularmente no início da última modernidade européia, a obra de Kant nos confronta com o problema da liberdade e com a difícil

aspiração à autonomia, já que coloca a razão subjetiva no centro da atividade legisladora. A aspiração à realização na história de uma sociedade livre de dominação política e econômica é o corolário necessário à formação da individualidade moderna. O pensamento sai de si mesmo e se projeta para fora, na temporalidade pura, aspirando a captar uma consciência crítica, sob a forma de uma ética e de uma política que se constituem como domínios em perpétua relação conflituosa. Qualquer fundamento é considerado como um dogma que se deve colocar em questão, e essa mesma palavra passa a ser um dos estigmas do pensamento moderno. A crítica ao dogmatismo religioso e político deriva necessariamente, como vislumbrou Hegel, da aspiração à liberdade absoluta de um pensamento que contém em si mesmo o mundo e já não considera mais Deus ou a imortalidade como sendo objetos externos.

Ao mesmo tempo, porém, ao descobrir sua própria criatividade, o pensamento moderno se isolou. Ao se separar da natureza, deixou para trás as certezas das cosmologias características de outras civilizações e de outras épocas da cultura européia e se lançou em busca de si mesmo. Daí a formação de uma cultura da nostalgia, do retorno à natureza e da busca das raízes em uma comunidade que, provavelmente, nunca existiu no passado, mas cuja imaginação é estimulada pela nova circunstância histórica (Nancy, 1996).

A colonização do mundo da vida por parte do intelecto e o esforço pelo domínio técnico da natureza conduziram à descoberta progressiva dos determinismos do social e do vital, a rígida lei da necessidade e da finitude. A dependência, como assinalou Edgar Morin, é o outro lado da aspiração à autonomia. Nas sucessivas descentralizações sofridas pelo indivíduo, este aparece mais enredado nas teias do tempo e nas profundidades da vida. No século XX, ele se descobre regido por um inconsciente definido, às vezes, como o discurso do outro, que lhe impõe limites. Cada vez mais, acha-se envolvido em uma densa rede de relações que lhe prome-

tem a autonomia, mas que, por sua vez, engendram novas dependências, em um jogo paradoxal de regulações emancipatórias cujas aporias foram examinadas pelo modernismo sociológico e literário de Max Weber e Michel Foucault a Franz Kafka e Robert Musil.

No terreno da filosofia, Heidegger e Wittgenstein pensaram em uma existência dominada por jogos de linguagem e por formas de vida ao examinar a experiência de um *dasein* submetido a uma historicidade radical, prevenindo-nos de qualquer ilusão de acesso simples ao real. A possibilidade de ingressar no universal problematiza-se, perante a opacidade da linguagem e a densidade histórica da práxis da cultura.

Assim, a partir de diversos caminhos, a abordagem intelectual contemporânea se confronta, na inauguração do novo milênio, com os desafios do complexo. Nunca a humanidade foi mais consciente de si mesma, de suas possibilidades e de seus perigos como espécie. Quando os defeitos dos sistemas de segurança de uma usina nuclear em Chernobil ameaçam a existência de rebanhos de renas na Lapônia, o desmatamento da Amazônia é percebido como uma ameaça para todo o planeta, ou o espectro da AIDS se projeta nos aspectos mais íntimos da vida familiar, cria-se a consciência difusa de uma crescente rede de interdependências que ligam as mais humildes atividades humanas ao conjunto do planeta. Ainda que a *ilusão da privacidade* seja a mais persistente de nossas ilusões, perceberemos que o destino da humanidade faz parte de nossa essência ética. Nesse sentido, é significativo o reaparecimento de um foco ético no pensamento deste fim de século, que se concentra sobre temáticas como o vínculo social, o comunitário e o sagrado, ao mesmo tempo que ressurgem discussões sobre os direitos em escala planetária. Daí o papel privilegiado e simbólico do discurso ecológico em nossa modernidade tardia e a emergência de uma nova representação do risco, explorado por sociólogos como Ulrich Beck (1992) e antropólogos como Mary Douglas (1992). Essas repre-

sentações provocam um efeito no plano da consciência das complexas articulações entre os processos sociais e biológicos e demonstram a fragilidade das subjetividades contemporâneas.

Contudo, ao mesmo tempo que o pensamento se introduz na vida, o mundo como um todo adquire a forma de uma narrativa. O mundo nos é relatado e talvez, em parte, produzido diariamente nos meios de comunicação, formando essas *comunidades imaginárias* e essas *mediascapes* (panoramas da mídia), cuja teoria nos foi apresentada por Benedict Anderson (1991) e Arjun Appadurai (1996). O real nos aparece simultaneamente como mais transparente e mais inacessível. Temos a impressão de que é permanentemente reencantado por uma proliferação de novos significados. A televisão — essa combinação de arte, conhecimento e religião — aparece como uma eventual concorrente do Espírito Absoluto.

Para nós, neste fim de século, o mundo revela-se mais reencantado do que desencantado, mais heterogêneo e fragmentário do que o imaginado pelos sociólogos clássicos do século XX, Max Weber e Émile Durkheim. Diferenciado e complexo, submetido a processos de subjetividade e diferenciação funcional crescentes e demasiado polimorfo para ser contido nas metáforas de *adaptação e integração sistemática* presentes nas teorias da modernização do último quarto de século: a sociologia de Talcott Parsons e David Luckwood, e a teoria social de Jürgen Habermas. As grandes narrativas teóricas da modernidade têm-se mostrado pouco adequadas para dar conta dessa dimensão de invenção, criatividade e imprevisibilidade que se incorpora progressivamente à conduta dos atores sociais. Incomodados por uma teoria social demasiadamente dominada pelas noções de função e sistema, alguns importantes teóricos contemporâneos têm-se inclinado cada vez mais a reexaminar certas categorias básicas da ontologia das ciências humanas, tais como as noções de “espontaneidade da consciência”, “entusiasmo” e “reconhecimento”, formuladas por Kant e Hegel (cf., Lyotard,

1986; Pippin, 1989; Rose, 1983a). O poder criador da imaginação reaparece em muitas descrições da cultura contemporânea (Appadurai, 1996). Na epistemologia científica proposta por Ilya Prigogine — um dos esforços mais inovadores de reflexão científica realizados nas últimas décadas —, nota-se a influência decisiva da filosofia da evolução criadora de Bergson. No novo milênio, as ciências humanas e a filosofia redefinem novamente seus territórios, desafiando, nesse sentido, a organização das disciplinas universitárias tal como foram estruturadas na primeira metade de nosso século (Wallerstein, 1996).

A passagem do século XIX começou materialista com Marx, Darwin e Spencer. Entretanto, o novo milênio se afigura idealista em uma sociedade na qual o signo e a informação, esses novos pseudônimos da *cultura*, constituem o ponto de partida de novas possibilidades e também de novos perigos. Nenhum esforço sério de reflexão pode se dar o luxo de não levar em conta essas “instituições do pensamento”, cuja cartografia foi traçada pelo filósofo Vincent Descombes (1996) em vários estudos recentes. Essa cultura da produção de símbolos em sua abstração conceitual é a base de nossa modernidade tardia, da engenharia genética à linguagem dos computadores, e o eixo de todas as produções culturais que tratam, em seu fundamento, da relação entre virtualidade e realidade. Como todas as grandes transformações, essa, além de decisiva, chegou silenciosamente, difundindo-se em todos os âmbitos de nossa vida social até constituir a cultura de massas. Hoje, muitas das discussões filosóficas a propósito da representação e subjetividade podem ser compreendidas intuitivamente a partir da Internet, cujas avenidas simbólicas constituem as novas *passagens* benjaminianas do fim do milênio. O ciberespaço começa a modificar nossa noção de fronteiras e a ampliar nossa noção de esfera pública (cf. Poster, 1995; Turkle, 1996).

Num sentido mais dramático, essa nova revolução intelectual e tecnológica teve conseqüências profundas para o mundo da

economia e do trabalho. A revolução industrial exigiu a mobilização de todas as energias humanas e a força de trabalho de homens, mulheres e crianças. Os novos processos de produção geram novas elites, que manipulam os bens simbólicos, os computadores e a informação e aumentam sua distância social de outros grupos, limitados a seus universos locais e dedicados a variados tipos de trabalho corporal tradicional. A formação de infra-estruturas diferentes é uma característica das *world cities* contemporâneas: uma onde circulam manipuladores de símbolos orientados numa direção global e cosmopolita, e a outra, localmente orientada. O desemprego permanente deixou de ser um problema econômico para se transformar, para alguns pesquisadores, num estado natural, como o mau tempo, “insolúvel e inerente à natureza das coisas”, com o qual devemos aprender a conviver (cf. Offe e Heinze, 1992; Rifkin, 1994; Reich, 1992; Castells, 1996). Contudo, além da possibilidade de discutir esse determinismo tecnológico — como observou, entre outros, Jean-Paul Fitoussi (1995) — certamente o que se vislumbra no novo milênio é a emergência dramática da questão social, que não encontra respostas claras no domínio das grandes ideologias formadas na segunda metade do século XIX.

A economia do novo século, com suas profundas implicações culturais e ecológicas, torna-se, possivelmente, um assunto demasiado complexo para ser deixado somente nas mãos dos economistas, formados conforme um modelo newtoniano da organização social.

Esse estado de desemprego e de insegurança social permanente, que alcança índices de 15% na Europa, indicadores que não nos atrevemos a expressar em voz alta em outras partes do mundo, possui conseqüências imprevisíveis, a longo prazo, sobre o tecido social. Nos Estados Unidos, uma das sociedades mais ricas do planeta, 2% da mão-de-obra potencial em condições de ingresso no

mercado de trabalho se encontram na prisão. E um dos paradoxos de nossa época é que os custos sociais de um semestre numa prisão americana representam o equivalente a um semestre de estudos na Universidade de Harvard.

A privatização selvagem das relações sociais no sentido da afirmação de subjetividades que são vividas como mônadas — esse “reino animal do espírito”, cuja fenomenologia Hegel examinou pela primeira vez — e as brutais desigualdades existentes na sociedade civil engendram aquilo que o ensaísta alemão Hans Magnus Enzensberger (1994) qualificou de uma “guerra civil molecular”. É um fenômeno cuja etnografia pode ser documentada em diferentes níveis do cotidiano da maioria das grandes cidades contemporâneas: Nova Iorque, Londres, Moscou ou Rio de Janeiro. Se definirmos a noção de fascismo como o domínio da linguagem da violência sobre a linguagem da lei e como o domínio brutal do interesse particular, ou de grupo, sobre o bem geral, poderemos dizer que vivemos sob um intermitente *microfascismo cotidiano* dominado por violências constantes de exclusão social e racial. Nesse sentido, o atual debate mundial sobre refugiados e imigrantes em muitos países europeus — sobretudo na França e nos Estados Unidos — é profundamente significativo e nos traz à memória as páginas sombrias de Hanna Arendt em *As Origens do Totalitarismo*. Seríamos tentados a falar de um novo barbarismo, se esses fenômenos não se produzissem no interior da mesma dinâmica das instituições fundadoras da modernidade, que não consegue viver à altura de seus melhores ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, e sacraliza os dualismos entre consumidores e cidadãos, produtores e membros ativos da *polis*.

A globalização da cultura e da economia, que é em boa medida uma etapa culminante do projeto moderno, ampliou esses dilemas e conflitos para todo o planeta. Uma nova consciência global, que aumenta os poderes da imaginação e intervém nos

mais recônditos universos locais, constitui um dos marcos decisivos de nossa época. Esse processo multiforme e complexo, embora ainda não suficientemente conceituado, cria novas possibilidades e também novas exclusões. Estamos assistindo a um processo de redefinição dos Estados-nações, que eram o principal instrumento de mudança social na época moderna, e à presença de novos atores transnacionais na cena mundial. Mas, a globalização é considerada como um fenômeno cultural, ainda que as crescentes cadeias de interdependência econômica não correspondam a uma institucionalização equivalente do sistema internacional, cuja imagem de funcionamento é a noção de turbulência.

As conseqüências intelectuais desses processos no começo do novo milênio são difíceis de mensurar. O espetáculo que se abre ante nossos olhos se encontra dominado por vastas zonas de incerteza. Na área das ciências humanas, não se pode falar de uma interpretação unitária da cultura contemporânea. Algumas correntes intelectuais fizeram da fragmentação das narrativas e da perda de um referencial universal o eixo de sua intervenção filosófica, que oscila entre uma ética estetizante e uma contemplação estética do mundo não desprovida de uma parte de niilismo e de angústia (cf. Merquior, 1985; Rose, 1983b). Não deixa de ser surpreendente que neste fim de século — um dado sem dúvida importante para a etnografia de nosso pensamento — a recente fascinação intelectual com Auschwitz seja colocada em direta conexão com a recusa da dimensão universal do pensamento moderno (Bauman, 1994). São redescobertas as novas virtudes das identidades étnicas, os valores preciosos da comunidade e os novos narcisismos da lei do coração, e muitos pensadores contemporâneos não aceitam um esforço de compreensão do mundo considerado como uma totalidade ética.

Logo em seguida à perda de terreno por parte das grandes narrativas ideológicas ao final de 1989, apareceram outras “narrativas

dominantes” com a vocação de realizar um diagnóstico do contemporâneo. Foi o caso da mensagem *The End of History* (Fukuyama, 1989), de tom triunfalista matizado por uma tônica de angústia, e do novo culturalismo de Samuel Huntington, em *The Clash of Civilizations* (1993). Mais recentemente, a metáfora da guerra civil e o renascimento do vocabulário da antropologia evolucionista do século XIX ganharam terreno, recorrendo a noções como a do “pensamento mágico” e a da “mentalidade arcaica” para explicar a explosão da violência étnica e racial em nosso fim de século. Em um artigo que atingiu os corredores da Casa Branca, Robert Kaplan caracteriza nosso futuro como *The Coming Anarchy* (1994).

Finalmente, ante os desafios da complexidade mundial, alguns intelectuais contemporâneos, como Paul Kennedy, retomaram as análises centradas na noção de “interesses dos Estados nacionais”, ao proporem uma ordem mundial das semiperiferias montada sobre o eixo de oito “Estados-pivôs” (cf. Kennedy, Chase e Hill, 1996). Não sei se é uma alegria ou uma responsabilidade constrangedora para o Brasil saber que, juntamente com o México, é um dos Estados-pivôs escolhidos para a América Latina.

Todavia, é interessante assinalar que a pretensão de construir narrativas universais, por mais valiosas que sejam, é relativizada no momento de produzi-las, voltando-se para o pensamento crítico, cuja vocação antidogmática o leva a rebelar-se contra o que W. Sellars sensivelmente qualificou de “Mito do Dado”. O relativismo, enquanto momento dialético, faz parte de nossa consciência histórica. Ao expressar-se, o pensamento já está condenado a fazer parte do passado. Numa reflexão melancólica sobre sua carreira profissional, o mais célebre antropólogo cultural americano contemporâneo constata, no próprio título de seu livro, que estamos condenados a pensar *after the fact* (Geertz, 1995). Estendendo o raciocínio, então, podemos dizer que, se o século XX terminou em

1989 com a queda do Muro de Berlim, de uma certa maneira já estamos vivendo no século XXI e ainda tratando desesperadamente de compreender o século XX. Isso, naturalmente, não nega o valor das reflexões sobre o futuro mas, sem dúvida, expressa a necessidade de qualificá-las.

Estas novas problemáticas planetárias assumem especial importância para a semiperiferia que chamamos de América Latina — da qual o Brasil, às vezes, fez e não fez parte e a qual, no decorrer deste século, tem sido um parente pobre da modernidade européia e americana, vivendo, nas últimas décadas, tantos anos dramáticos. O fim da Guerra Fria e, junto com ela, das grandes divisões ideológicas, o incremento dos canais de comunicação transnacionais e a formação de arquiteturas políticas regionais difíceis e promissoras confrontam os intelectuais da região com novas possibilidades. Existe a possibilidade de contribuir para a construção de algumas ciências humanas novas e de novos espaços sociopolíticos, e existe igualmente o risco de que se perpetue nossa situação periférica.

Enfim, nos termos da constatação rigorosa de Paul Valéry: “Nossos temores são infinitamente mais precisos do que nossas esperanças.” Para precisar com mais exatidão os nossos medos e aumentar a base intelectual de nossas esperanças, o *Senior Board* do Conselho Internacional de Ciências Sociais e a Universidade Candido Mendes convocaram, por intermédio do Instituto do Pluralismo Cultural — Centro Transnacional de Ciências Humanas —, esta segunda reunião da Agenda do Milênio, em que importantes vozes das ciências naturais e sociais contemporâneas participam de um diálogo pluridisciplinar tratando do tema Representação e Complexidade.

Tradução:
Arnaldo Marques da Cunha

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Benedict (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.
- APPADURAI, Arjun (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Mineápolis, University of Minnesota Press.
- BAUMAN, Zygmunt (1994). *Modernity and Holocaust*. Londres, Polity Press.
- BECK, Ulrich (1992). *Risk Society*. Londres, Sage.
- BLUMENBERG, Hans (1983). *The Legitimacy of Modern Age*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CASTELLS, Manuel (1996). *The Network Society*. Londres, Blackwell.
- DESCOMBES, Vincent (1996). *Les Institutions de la Pensée*. Paris, Minuit.
- DOUGLAS, Mary (1992). *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. Londres, Blackwell.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus (1994). *Civil Wars. From Los Angeles to Bosnia*. Nova Iorque, The New Press.
- FITOUSSI, Jean-Paul (1995). *Le Débat Interdit. Monnaie, Europe, Pauvreté*. Paris, Arlea.
- FOUCAULT, Michel (1966). *Les Mots et les Choses*. Paris, Gallimard.
- FUKUYAMA, Francis (1989). *Have we Reached the End of History?* Santa Mônica, Califórnia, Rand Corporation.
- GEERTZ, Clifford (1995). *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUNTINGTON, Samuel (1993). "The Clash of Civilizations". *Foreign Affairs*, vol. 73, nº 3.
- KAPLAN, Robert (1994). "The Coming Anarchy". *Atlantic Monthly*, February, vol. 273, nº 2, p. 44-76.
- KENNEDY, Paul; CHASE, Robert e HILL, Emily (1996). "The Pivotal States". *Foreign Affairs*, Jan.-Feb.
- LYOTARD, Jean-François (1986). *L'Enthousiasme. La Critique Kantienne de l'Histoire*. Paris, Ed. Galilée.
- MERQUIOR, José Guilherme (1985). *Foucault, ou O Niilismo de Cate-dra*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

- NANCY, Jean-Luc (1996). *La Communauté Désœuvrée*. Paris, Christian Bourgois.
- OFFE, Claus e HEINZE, Rolf (1992). *Beyond Employment*. Filadélfia, Temple University Press.
- PIPPIN, Robert (1989). "Kant and Spontaneity of Mind". *Canadian Journal of Philosophy*, nº 17, 449-75.
- (1991), *Modernity as Philosophical Problem*. Londres, Blackwell.
- POSTER, Mark (1995). "Cyberspace and Public Sphere". University of California at Irvine, mimeo.
- REICH, Robert (1992). *The Work of Nations*. Londres, Random House.
- RIFKIN, Jeremy (1994). *The End of Work*. Nova Iorque, Putman.
- ROSE, Gillian (1983a). *Hegel contra Sociology*. Londres, Athlen.
- (1983b). *Dialectics of Nihilism: Structuralism and the Law*. Londres, Blackwell.
- TURKLE, Sherry (1996). *Life on the Screen. Identity in the Age of Internet*. Londres, Weidenfeld & Nicholson.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1996). *Open the Social Sciences*. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. S.I., s.e.

Primeira Parte

Pensar a Complexidade

O Fim da Certeza

Ilya Prigogine

É com muita honra que participo deste colóquio e também é um prazer estar, pela segunda vez, neste grande país tão múltiplo que é o Brasil. Agradeço muito ao professor Candido Mendes as suas palavras por demais elogiosas. Evidentemente lamento falar em francês, mas percebo que é quase a língua oficial do colóquio e, por isso, não devo me desculpar demais.

Eu sou físico, portanto, minha preocupação é fornecer uma imagem matematicamente precisa dos elementos de nossa experiência. Não vou lhes falar de matemática. Na verdade, os problemas qualitativos dos quais vou lhes falar não são novos, o que é novo é a possibilidade de torná-los matemáticos, é dispor de uma teoria precisa, matemática, às vezes um pouco nova, desses fenômenos complexos. Minha exposição será, então, muito empobrecida porque irá se contentar com considerações qualitativas. Mas não vou falar de matemática ou de física teórica, já que esse não é o objeto deste colóquio.

O sr. Bindé levantou questões muito complexas e me sinto um pouco desarmado perante elas. O que quero dizer é que a humanidade está em transição, não há dúvida, e também não há dúvida de que a ciência está em transição. Mais uma vez enxergamos certa unidade entre cultura e ciência, e talvez seja desse mundo e dessa ciência em transição que eu gostaria de lhes falar. Nessa ciência em transição, a noção de complexidade desempenha um papel importantíssimo, mas não vou definir para vocês, aqui, a complexidade. Todo mundo percebe que a complexidade está ligada a multiplicidades de comportamento, a sistemas cujo futuro não se

pode prever, como se pode prever o futuro de uma pedra que cai. Porém, o que eu gostaria de lhes mostrar são duas coisas. A primeira é que a complexidade nos conduz a uma nova forma de racionalidade que ultrapassa a racionalidade clássica do determinismo e de um futuro já definido. E o fato de que o futuro não está determinado é, para mim, um sinal de esperança, porque o passado é um passado de violência e de sangue. Portanto, a meu ver, o fato de podermos falar de um futuro que se faz, de um futuro em construção, é uma atitude otimista.

O segundo aspecto que gostaria de sublinhar é que esse desenvolvimento fornece uma mensagem mais universal para a ciência, menos vinculada ao século XVII, menos vinculada à tradição européia e mais conectada com outras tradições culturais, tais como as da Índia e da China. No fundo, são esses dois elementos que gostaria de colocar em evidência. Para tanto, gostaria de começar dizendo que a ciência clássica insistia sobre o repetitivo, sobre o estável, sobre o equilíbrio, enquanto hoje em dia, por toda parte, vemos instabilidade, evolução, flutuação. E isso não somente no âmbito do social, mas no âmbito do fundamental. Quem teria pensado que praticamente todas as partículas são instáveis? E que o universo possui uma história? Quem diria que pudéssemos passar de um universo geométrico para um universo narrativo, que nos conta alguma coisa, que é um elemento temporal fundamental. Gosto de dizer que o universo é um narrador parecido com Sherazade, que conta uma história para logo se interromper e contar uma outra história. Existe a história cosmológica, no interior da qual se encontra a história da matéria, a história da vida e, finalmente, a nossa própria história.

Portanto, na verdade, em última instância é o problema do tempo que se torna central: será que o mundo é descrito por leis deterministas? Será que o futuro é determinado? Essas são as ques-

tões centrais e, ao mesmo tempo, são as questões centrais da filosofia há 2.500 anos, e as questões centrais da física. Aí, então, se manifesta também a unidade da cultura, o fato de que física e metafísica, física e filosofia estão estreitamente ligadas. Ora, a partir de Platão, Kant e até René Thom pensou-se que a ciência estava ligada ao determinismo, a causas, e que uma ciência sem causas, sem determinismo, era inconcebível. Mas essa concepção conduziu a impasses; um deles, com efeito, o que deu o título ao livro de Isabelle Stengers, *A nova aliança*, era o impasse de Monod. Em seu célebre livro *Acaso e necessidade*, Monod falava de um universo determinista automático. Porém, a vida não é determinista, não é automática. Logo, era preciso que a vida existisse fora da natureza, aceita pela natureza, porém não fazendo parte dela, e que o homem, fazendo parte da vida, estivesse nos confins do universo — como dizia Monod nesta frase célebre: “como um cigano, nos confins do universo, estranho à natureza”. E isso — de que Monod, no fundo, não se dava conta — era a retomada de um dualismo típico do pensamento ocidental, do dualismo de Descartes, entre a *res cogita* e a *res extensa*; o dualismo de Kant, entre o mundo dos fenômenos e o mundo dos númenos, dualismo que se prolonga ainda hoje no livro de Hawking, tendo, por um lado, um universo geométrico e, por outro, o princípio da entropia, que é responsável pela vida e pelo homem.

Fica difícil satisfazer o espírito do homem moderno. Esse dualismo, que, no fundo, torna o homem e a vida exteriores estranhos à natureza, é algo que achamos difícil de aceitar porque, acredito, nunca sentimos tanta necessidade de fazer parte da natureza. Richard Tarnas escreveu: “The passion of the western world is to reunite with the ground of its being.” E talvez seja essa, efetivamente, uma das características de nosso tempo: a de nos unirmos à natureza. Portanto, não podemos aceitar esse dualismo fundamental.

No entanto, esse dualismo fundamental tem sido um elemento quase permanente do pensamento ocidental. O filósofo Jean Wahl, um pouco esquecido atualmente e a quem admiro muito, escreveu que a história do pensamento ocidental era uma história infeliz, oscilando o tempo todo entre um universo automático e um universo dirigido por Deus, o que era uma outra forma de ser um universo automático. E, no fundo, o pensamento filosófico progressivamente avançou a partir de uma busca de permanência, de substância, para uma reflexão sobre o tempo a partir de Hegel, Schelling, Heidegger e Whitehead. E, ao se tornar um pensamento do tempo, tornou-se anticientífico. Vocês conhecem a violência do sentimento anticientífico de André Breton. Vocês conhecem o sentimento anticientífico de Sartre, de Heidegger, ou de Rorty. De uma certa maneira, então, é preciso conseguir realizar mais a união, ir além das fragmentações do passado. Fragmentações que não são somente devidas aos filósofos, às vezes também são devidas aos cientistas. Assim, fiquei surpreso ao ler, há alguns meses, um artigo de um grande físico, Steve Weinberg, no *New York Review of Books*, em que ele diz essencialmente que a ciência só é interessante para os cientistas, exatamente como teria dito Breton ou Heidegger. Isso, porém, acredito que corresponde a um desconhecimento do papel da cultura. É verdade que o cientista não descobre algo no mesmo sentido em que Miguelângelo que, a partir da pedra, descobre os escravos, mas o cientista está mais voltado para a posição de Cristóvão Colombo: vamos à descoberta de um novo continente que já estava lá. Ainda lhe falta a cultura, que vai lhe permitir tomar uma embarcação. Mais ainda, é preciso que a cultura o conduza na expedição. E, aliás, a cultura sempre tornou passional a nossa maneira de ver o universo. A noção das leis da natureza é uma noção ocidental. Na China, no Japão, jamais existiram leis da natureza. Os jesuítas foram recebidos com ironia quando falavam das leis da natureza porque, na concepção oriental, a natureza é, por definição,

espontaneidade e harmonia e, nessas condições, falar de leis da natureza parece o cúmulo do antropomorfismo.

Creio que agora, justamente, uma síntese é possível, a ciência pode fornecer uma mensagem mais universal. É por isso que falei de uma nova racionalidade, de uma ciência na qual as leis da natureza não nos falem mais de certeza, mas de possibilidade. E que, nessas condições, o pensamento do incerto seja simultaneamente o pensamento do novo, da inovação, das probabilidades. Antes, na verdade, a idéia era de que a ciência era determinista, a probabilidade estava em um estado de espírito proveniente de nossa ignorância. A partir de então, havia uma espécie de oposição total entre as duas. Evidentemente, não sou o primeiro a tê-la percebido. Basta pensar em Lucrecio, em Epicuro com uma idéia de Clímene, de pequenas mudanças, de pequenas flutuações que estavam na origem do nó. Einstein, em seus trabalhos sobre a emissão espontânea, fala dessas pequenas flutuações. Porém, penso que o que é característico, e talvez aquilo que seja o elemento novo, é colocar essas idéias de flutuação e de instabilidade no próprio centro da ciência moderna.

Como é que a complexidade nasceu nas ciências? Talvez seja o primeiro elemento do qual gostaria de lhes falar com um pouco mais de detalhe. No século XX herdamos duas grandes concepções do universo: uma refere-se às leis da natureza deterministas, atemporais, nas quais o futuro desempenhava o mesmo papel que o passado. Não apenas Newton, mas a mecânica antiga também era assim. É verdade que, na mecânica antiga, não é a trajetória e sim a função de onda que é determinista, é também a relatividade. Por outro lado, também herdamos uma imagem evolutiva: inicialmente com Darwin, depois com a termodinâmica, com a idéia da entropia, a seta do tempo que aumenta indefinidamente. Contudo, já existia aí um contraste, porque Darwin nos falava de estruturas que nascem, de seres que se transformam (mesmo que ele não apontasse o mecanismo), que se tor-

nam mais complexos — voltarei a esse ponto —, enquanto a termodinâmica parecia nos fornecer, simplesmente, um mundo que vai na direção do mais provável para o mais banal. E aí já se colocava a pergunta: como os dois podiam ter razão? Pois bem, creio que uma das coisas interessantes que se produziu no decorrer das últimas décadas é que, agora, podemos ver como a complexidade nasce. Perto do equilíbrio, ou em equilíbrio, existe uma solução das equações da física. Uma solução estável, uma solução que fornece a entropia máxima ou a energia livre mínima. É como se eu pegasse um pequeno pêndulo: pois bem, ele retorna sempre para um ponto de equilíbrio. Por mais que o coloque em algum lugar, ele retorna. As flutuações não apresentam perigo, elas são amortecidas. O universo do equilíbrio, ou próximo do equilíbrio, é um universo estável, sem história. E, no fundo, a observação interessante que tive a oportunidade de fazer com meus colegas foi que, longe do equilíbrio, o universo não é mais assim. Longe do equilíbrio, não existe mais potencial, energia potencial mínima, e as flutuações podem aumentar e tornarem-se gigantes. E essas flutuações gigantes são as estruturas dissipativas. O exemplo que sempre dou é a bola em oposição ao cristal. Um cristal é uma estrutura de equilíbrio: se não querem que ele caia e se quebre, é preciso deixar o cristal tranqüilo; uma bola, não se pode deixá-la tranqüila, ela vive apenas da troca com o mundo exterior, ela só existe porque está dentro do todo. Entretanto, ela é diferente do todo. A individualidade emerge do todo e, no entanto, ela é diferente do todo.

Já temos aqui uma resposta para uma das interrogações: o que é o subjetivo? O subjetivo emerge do todo, ao mesmo tempo fazendo parte do todo. Então, evidentemente, essas estruturas fora de equilíbrio são muito numerosas. Toda a nossa biosfera é uma estrutura desse tipo. E todas essas estruturas possuem aspectos de instabilidade. Existem pontos de ruptura, existem pontos de bifurcação onde uma solução dá origem a várias soluções possíveis. Nesse momento, a escolha é determinada por leis de probabilidade e não

por leis deterministas. Se vocês repetirem a experiência, terão alguma das soluções possíveis.

Existe aí uma instabilidade surpreendente. Há correntes que se formam fora do equilíbrio, nas quais bilhões e bilhões de moléculas se sucedem, todavia, essas correntes assumem formas diferentes. Vocês constatarem uma corrente no laboratório, ou numa experiência simulada em computador, vocês vão pegar o seu aparelho, voltam e encontram uma outra corrente. Quer dizer, há uma multiplicidade de formas, uma multiplicidade de estruturas que escapam ao determinismo, que são baseadas em probabilidades e que constituem o resultado do irreversível. O resultado da seta do tempo. Portanto, a seta do tempo é algo muito real e o fato de que ela era negligenciada na física fundamental aparece como um defeito, e não como a realização de um ideal de onisciência.

De fato, quase poderíamos dizer que o tempo é algo que exerce uma dupla função. Inicialmente, a seta do tempo é o elemento comum ao nosso universo. Cada um de nós envelhece do mesmo jeito; ao Sol envelhece do mesmo jeito que qualquer outro astro ou corpo celeste. O tempo, a seta do tempo, talvez seja também o que caracteriza essa estranha bolha dentro da qual estamos e que evolui, e dentro da qual nós co-evoluímos com ela. Simultaneamente, o tempo diferencia as coisas; nesta sala temos uma atmosfera que está mais ou menos em equilíbrio, em desordem e, ao mesmo tempo, temos os seres vivos e belas flores que mantêm o não-equilíbrio, que são diferenciados, que possuem uma estrutura. Estamos na cidade do Rio de Janeiro, que possui uma estrutura que provém das interações com o mundo exterior. Então, na verdade, a seta do tempo é o elemento fundamental de unidade e de diversidade. Portanto, ela deve desempenhar um papel muito importante e acredito que, mesmo o universo, só podemos compreendê-lo através dessa seta do tempo, através, eu diria, das flutuações múltiplas que se produzem. Não há evolução em uma única di-

mensão; existem evoluções múltiplas. Eu não sou biólogo, porém sempre fui tocado pelo fato de que, na Argentina, há duzentos milhões de anos atrás, os primeiros répteis começaram a voar. Outros répteis permaneceram no chão. Mamíferos como as baleias entraram na água, e outros mamíferos permaneceram em terra, assim como nós. Certos macacos se tornaram talvez ancestrais dos homens, outros permaneceram como macacos. Por toda parte vocês têm evoluções múltiplas. E, nesse ponto, identifico-me completamente com o pensamento do biólogo americano J. Gould, que escreveu:

Therefore, to understand the events and generalities of life past way we must go beyond principles of evolutionary theory to a paleontologic examination of the contingent patterns of life history on our planet. This single actualized version among millions of plausible alternatives that have not to occur.

Portanto, a realidade é somente uma das realizações do possível. O futuro se inclui aí. O futuro é um dos possíveis futuros.

Such a view of life history is highly contrary both to conventional deterministic models of Western science or to the deepest social tradition and psychological hopes of Western culture for a history culminating in humans as life's highest expression and intended planetary steward.

O mundo, então, é visto como uma superposição de flutuações, da mesma forma que nossas culturas humanas são flutuações. Sempre fui extremamente interessado na arte neolítica e a razão desse meu interesse é que, através dela, se consegue ter visões diferentes do mundo. O neolítico chinês é bem diferente do pré-colombiano. Enquanto o neolítico chinês é cosmológico, o egípcio possui uma visão otimista do mundo, na qual a vida futura não provoca dúvida, em que o vínculo com a divindade é estreito. Já a visão pré-colombiana é biológica, e nela o mundo deve ser nutrido, e onde pode se autodestruir a cada instante.

Portanto, flutuações, multiplicidade, multiplicidade de futuros, multiplicidade de realizações. Ora, inicialmente, na verdade, durante muitos anos me ocupei com essa ocorrência do complexo no interior da termodinâmica, do fenomenológico. Primeiramente, o tempo como fenomenologia, o tempo como o resultado daquilo que vemos no laboratório, quando observamos essas estruturas dissipativas, quando vemos as reações químicas envolvidas. E sabemos, hoje em dia, que é assim que a natureza constrói suas mais finas estruturas, quer se trate de estruturas biológicas ou de estruturas químicas. Também sabemos que estamos ainda no começo da ciência. Comparem a fotoquímica da natureza que produz os seres vivos com a limitada fotoquímica dos laboratórios. Comparem os computadores, por mais aperfeiçoados que sejam, com os desempenhos do cérebro para constatar que estamos apenas no início das coisas, que temos todos um sentimento de espanto perante essa natureza complexa, bem mais rica, diria até mais engenhosa, da qual não tínhamos sequer uma idéia, porque nos diziam que, com as leis de Newton e com um pouco de relatividade, obtemos as leis fundamentais. Lévy-Bruhl escreveu: “o homem moderno não pode mais se surpreender, já que ele conhece as leis fundamentais da natureza e, cada vez que observa alguma coisa, ele vai remeter o que vê a essas leis fundamentais”. Bom, todos nós reencontramos o espanto e, ao reencontrá-lo, evidentemente reencontramos a idéia da utopia, da mudança — e retornarei a isso mais tarde.

Mas, exatamente aí, havia como que um buraco, um buraco intelectual. Porque sendo assim, como é que faríamos a ponte entre as leis deterministas de Newton, de Schrödinger, de Einstein e esse papel construtivo do tempo, esse papel construtivo da história? Quais seriam os procedimentos tradicionais? A tradição era fazer do tempo irreversível uma abordagem, sem seta, do tempo eterno da física clássica. Porque a idéia era essa: Newton é definitivo, Schrödinger

é definitivo, Einstein é definitivo. Eu não acredito que existam teorias definitivas. Toda teoria é fundamentada sobre idealizações, sobre modelos, e creio que não se pode pensar que o tempo e nossa organização sejam oriundos de abordagens, porque seria o mesmo que dizer que a vida seja proveniente de abordagens. Seríamos o resultado de nossos próprios erros, e isso é muito difícil de imaginar. Seríamos os pais do tempo já que, evidentemente, somos os filhos da evolução.

É uma das questões que ainda dividem o mundo dos físicos. Em livros bastante conhecidos, tais como o de Hawking, o de Penrose ou o de Gell-Mann, vocês encontram visões completamente diferentes. Gell-Mann escreve que o tempo irreversível é o resultado de nossos erros, de nossa ignorância. Para mim é uma coisa inconcebível, porque o tempo desempenha um papel fundamental. Como eu dizia, é o elemento comum a todo o universo, então, afirmar que ele é o resultado das abordagens que realizamos me parece impossível. Outros, ainda, pensam que é um mistério e que é preciso se remeter à cosmologia. Que é por causa da cosmologia que teríamos tido, logo de início, um mundo bem ordenado. Esse mundo está em vias de se desfazer e é isso que gera a seta do tempo. A meu ver, também aí reside uma visão um pouco esquisita porque, mesmo hoje em dia, contamos com as leis de Newton, que nos permitem enviar com sucesso um cosmonauta ao espaço e trazê-lo de volta — portanto, elas são corretas. E temos também leis, fenômenos irreversíveis que nos fornecem as estruturas dissipativas e, simultaneamente, nos propiciam os fenômenos da biologia. Tudo, evidentemente, provém da cosmologia — voltarei a isso. Porém, o problema essencial do físico é explicar as diferenças tais como elas existem atualmente. E, no fundo, é a esse problema que eu e meus jovens colaboradores, com quem aprendi muito, consagramos os nossos últimos dez anos, e acredito que conseguimos fazer algum progresso. No fundo, os progres-

sos que fizemos juntos situam-se em um domínio que se chama a dinâmica dos sistemas instáveis, dos quais os sistemas caóticos são um simples exemplo.

O que é um sistema caótico? Todo mundo já ouviu falar do “efeito borboleta”, no qual os movimentos das asas de uma borboleta provocam uma tempestade a quilômetros de distância. Vou lhes dar um exemplo daquilo que se chama a aplicação de Bernoulli, que já era conhecida desde a Idade Média. Vocês escolhem um número entre zero e um e, em seguida, multiplicam por dois, eliminando sempre a parte que ultrapassa a unidade. Pois bem, poderão se dar conta através de um pequeno cálculo mental que, se partirem de dois pontos tão próximos quanto queiram, chegam a resultados tão diferentes quanto queiram. No final, vocês cobrem todo o intervalo entre zero e um. É isso que chamamos de caos determinista: caos, porque não há meio de prever aonde irão chegar; determinista, porque a lei é muito simples: $x_{n+1} = 2x_n$, módulo 1. Na verdade, então, fracassa a noção de trajetória que constituiu a noção fundamental newtoniana. Vocês não podem calcular a trajetória. Seria necessário um conhecimento infinito para calcular o ponto de partida e, se vocês não têm o ponto de partida, vocês não sabem dizer onde a trajetória vai terminar. Em compensação, porém, poderão calcular facilmente a probabilidade. Em vez de considerar um ponto, considerem uma pequena região, e poderão calcular onde essa região estará no fim de um certo tempo. Portanto, é preciso passar de um ponto de vista individual para um ponto de vista estatístico.

Todos que aqui estão — e eu estou num ambiente de sociólogos — sabem que o indivíduo é moldado pela sociedade, porém a sociedade tem suas leis, e vocês não podem identificar as leis da sociedade com as leis do indivíduo. Entretanto, no fundo, o que meus colegas e eu fizemos foi a física das populações, a física dos conjuntos. Não é um ponto de vista novo. Para explicar a termodinâmica, Gibbs e Einstein já tinham introduzido conjuntos. Em lugar de con-

siderar a trajetória, a função de onda, consideram-se conjuntos de trajetórias, conjuntos de funções de onda. Todavia, tinham introduzido esses conjuntos dizendo: nós não sabemos, ignoramos o que cada um vai fazer, estamos na mesma situação das companhias de seguro, que sabem que haverá talvez mil mortes na estrada, contudo não sabemos se eu ou vocês seremos uma dessas vítimas.

Isso, então, é a probabilidade por ignorância. Entretanto, o que mostramos é que, nos sistemas onde esperamos encontrar a seta do tempo, a probabilidade não é por ignorância, mas provém daquilo que existe em termos de novas soluções no nível estatístico para as equações da dinâmica. Então, evidentemente, isso vai demandar matemáticos um pouco mais aperfeiçoados, porque a evolução é proporcionada pela ação de operadores sobre as probabilidades, e isso pertence ao domínio da análise funcional moderna; e, aqui, gostaria de sublinhar que aprendemos muito com os matemáticos russos, que são os grandes especialistas nesse campo, porém não vou entrar nos detalhes matemáticos. Tudo o que posso lhes dizer, então, é que é preciso passar para o nível estatístico e, ainda, levar em conta determinadas características. Os sistemas nos quais existe uma seta do tempo são sistemas em que acontecem interações o tempo todo. Tal como neste recinto, nesta sala. As moléculas estão realizando uma colisão, depois uma outra colisão, mais uma outra colisão, e assim por diante. Não é como a experiência do físico, que envia partículas contra um obstáculo: partículas livres, obstáculo, partículas livres. Aqui as interações continuam o tempo todo. E isso cria a necessidade de descrever situações nas quais a interação é permanente.

Então, o que se torna a irreversibilidade? A irreversibilidade se torna, eu diria, quase um problema de comunicação. As colisões, as interações, criam correlações. Essas correlações se tornam, cada vez mais, múltiplas. É como se você tivesse uma conversa com um amigo e saísse, e depois esse amigo contasse a conversa para um

outro, então já existem três pessoas, e em seguida o outro a contasse para mais outro, quatro pessoas, e assim vocês têm comunicações que se estendem sobre níveis de liberdade cada vez mais numerosos. E o mecanismo da irreversibilidade é, em parte, um mecanismo de desenvolvimento, de comunicação, de passagem de uma situação individual para uma situação coletiva, implicando um número de níveis de liberdade cada vez maior. E o que talvez seja interessante é que, desta maneira, no fundo — e aqui vou ser muito breve, simplesmente dizendo algo que me toca muito — é que isso conduz a uma memória da matéria. No fundo, a matéria também possui uma memória. Na física newtoniana, isso era evidente. Se posso passar de um estado inicial para um estado final, posso passar de um estado final para um estado inicial. Na termodinâmica diríamos que abstraímos a memória, já que vamos na direção do estado de equilíbrio que é sempre o mesmo, independentemente da distribuição inicial. Na situação atual, pensando bem, o acontecimento se transforma em correlações cada vez mais numerosas, mas que estão presentes. Se fôssemos hábeis o suficiente, eu diria: nas correlações de hoje em dia poderíamos quase reencontrar o *Big Bang* inicial. Porém isso é uma metáfora, não estou lhes propondo uma experiência para reencontrar isso.

Eu lhes falei de mecânica clássica, mas também poderia lhes falar de mecânica quântica e de cosmologia. Na mecânica quântica se colocam os mesmos problemas, porém de forma ainda mais acentuada. Vocês sabem que a mecânica quântica, no fundo, é apresentada de um modo dualista. De um lado, uma equação determinista — a equação de Schrödinger, que substitui a equação de Newton — e, por outro lado, o que se chama a redução do feixe de ondas, a aglomeração proveniente do nosso cálculo. Seríamos nós que introduziríamos o tempo, a irreversibilidade, por intermédio de nossas mensurações. Novamente, isso parece desmedido. Nosso papel não é introduzir o tempo em um universo sem tempo. Ao contrário,

o fato de que somos nós mesmos que estabelecemos medidas, que interpretamos um resultado, que preparamos experiências, constitui a própria expressão da seta do tempo e não que esteja na origem da seta do tempo.

Do mesmo modo, há o problema do *Big Bang*. O que é o *Big Bang*? Aqui entramos em um dos domínios mais controversos e mais populares da ciência e, algumas vezes, da ficção científica. Em um livro recente de um físico renomado, Paul Davies, ele diz que a maior descoberta dos últimos séculos é que o tempo tem um início e talvez um fim, e que os crentes denominam isso a criação. Pois bem, gostaria de dizer que é uma possibilidade, porém longe de ser uma certeza. De onde vem essa idéia de começo do tempo? Do fato de que consideramos toda a matéria existente hoje em dia e, como sabemos que o universo está em expansão, remetêmo-la para um certo ponto, e este seria o início do tempo. No entanto, também sabemos que, em mecânica caótica, há criações de matéria. Quando remetemos a matéria para concentrações cada vez maiores, estamos na situação em que há criações de matéria. E então, se há criações de matéria, não estamos mais nem um pouco seguros de que esteja ali um começo do tempo. E sou muito mais partidário de uma idéia de que a criação de nosso universo seja um exemplo de fenômeno irreversível, assim como a criação da vida a partir da matéria é um exemplo de fenômeno irreversível.

Claro, mais uma vez chegamos a uma visão do mundo que é estranho, de um mundo surpreendente. Na verdade pensávamos que, em primeiro lugar, estávamos no centro do sistema solar — não estamos mais no centro. Pensávamos que o espaço era infinito, agora vemos essa bolha. E agora, com as teorias do *Big Bang*, cada vez mais pensamos que existem outros universos, outras bolhas que estão se espalhando no universo. Portanto, nossa noção de natureza está sendo detonada. Temos uma visão muito mais ampla e,

como eu dizia, todos nós estamos espantados com esse mundo novo que descobrimos.

Talvez seja o momento de resumir. Na verdade, penso que o homem tem duas grandes experiências.

Uma é a experiência da repetição. Vemos o Sol aparecer todos os dias, vemos os movimentos da Lua, vemos o movimento das marés, do mar, e é essa idéia de repetição que abriu espaço às leis clássicas, às leis da dinâmica e para essas grandes construções admiráveis que são as leis de Newton e, mais tarde, as leis da mecânica quântica e da relatividade.

Porém, também temos uma segunda experiência. Temos a experiência da criatividade, a experiência do novo, a experiência artística, a experiência literária. E, pensando bem, temos de levar em conta as duas experiências. Whitehead, de um modo bastante oportuno, escreveu que formulamos dois grandes projetos a partir dos gregos: 1) o projeto da inteligibilidade da natureza, expresso por leis matemáticas; e 2) o projeto do humanismo, o projeto da responsabilidade, o projeto da democracia.

No fundo, por mais tempo que o universo parecesse ser um autômato, essas duas experiências eram inconciliáveis. Era preciso renunciar a uma para ter a outra. Era preciso ser anticientífico para ser humanista, ou mesmo ser científico e, de uma certa maneira, acreditar que o homem era um autômato. Foi isso que Einstein não hesitou em fazer. Einstein escreveu a seu amigo Tagore: “Se perguntássemos à Lua por que ela se move, ela responderia que se move porque adora tomar um ar, e nós sorriríamos porque sabemos muito bem que ela se move por causa das leis de Newton.” Da mesma forma, deveríamos sorrir quando pensamos que o homem tem a pretensão de agir livremente. Na realidade, o determinismo é universal e o homem, sem saber disso, é um autômato. Novamente, então, ou bem a dualidade, ou a redução a uma forma de automatismo que, evidentemente, é

anti-humanista. Portanto, havia uma espécie de dualidade da cultura ocidental e penso que o mais importante é que, agora, podemos superar essa dualidade.

Ao fazê-lo, evidentemente chegamos a uma outra concepção das ciências humanas. Na visão clássica, as ciências humanas queriam se aproximar, o máximo possível, do modelo das ciências rigorosas, de um modelo determinista, de um modelo que seria um modelo newtoniano. Quando eu era jovem, lembro-me que li, por exemplo, as obras de Samuelson, um economista eminente que queria imitar a termodinâmica. Ele só falava em estabilidade e em retorno ao equilíbrio. Atualmente, temos outros modelos e sabemos que, por toda parte, em todos os níveis, existe a incerteza. Não existe mais, eu diria, a submissão das ciências humanas, a desculpa das ciências humanas por serem narrativas em oposição às ciências deterministas rigorosas. Portanto, isso implica uma revisão da posição das ciências humanas, não existe mais essa hierarquia e, novamente aqui, o importante é a superação da fragmentação do passado.

No fundo, a meta que perseguimos é a de encontrar aquilo que gosto de chamar de “a passagem estreita”, a passagem estreita entre duas concepções alienantes do mundo: a concepção determinista, na qual não há lugar para a criatividade, na qual não há lugar para a inovação; e a idéia de Deus fazendo um jogo de dados, o mundo aleatório, no qual não há lugar para a razão. Então, na verdade, é preciso conseguir se situar entre as duas. E isso é pensar o incerto. É por isso que chamei meu livro de *O Fim das Certezas*, porque é preciso achar uma posição intermediária entre o determinismo e o arbitrário. No fundo, o determinismo era uma tentação para grandes filósofos e para grandes escritores. Filósofos maiores, como Descartes, para quem era necessário criar uma certeza laica que se opusesse à incerteza religiosa, que conduzia às guerras de religião, ao assassinato, ao sangue. Porém essa cer-

teza também o obrigava a estabelecer o dualismo entre a matéria e a vida. Einstein também vivia numa época difícil, um período com duas guerras, uma época de anti-semitismo e, no fundo, a certeza, a negação do tempo lhe permitia superar os sofrimentos, imaginar um mundo de harmonia, eterno, que não estaria ligado aos sofrimentos, que estaria fora das vicissitudes da vida. E, pensando bem, é a mesma reação que encontramos na obra do grande escritor argentino Jorge Luis Borges. Ao final de sua *Nueva Refutación del Tiempo*, ele escreve:

Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. El tiempo es la substancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebatara, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges.

Eu acho isso muito bonito porque, no fundo, é a aceitação da condição humana. A condição humana é uma condição temporal. E aliás, Einstein, confrontado com uma imagem de mundo no qual se podia viajar no próprio passado, rejeitou essa imagem dizendo que não acreditava que se pudesse telegrafar em seu próprio passado; acho que ele acreditava, afinal, que realidade e temporalidade estão essencialmente ligadas.

Aí está, eu quis insistir sobre o fato de que a ciência também está em transição, de que a ciência também procura novas certezas. Não é só a sociologia, não é só a semiologia, até mesmo a ciência fundamental está em transição. E acredito que essa transição seja algo que possa ser útil para outras ciências porque, afinal, como escreveu Korzbinzky há bastante tempo, uma das metas de qualquer homem é se situar melhor em relação à natureza e, assim, compreender melhor sua posição ao se situar em relação à natureza. E, a partir daí, sem poder responder às interrogações do

Sr. Bindé, acredito que essas questões nos fornecem pelo menos um rumo. Elas nos permitem novas utopias. Elas nos permitem, talvez, enxergar o futuro do mundo de um modo um pouco menos pessimista. Já que pelo menos constatamos, quando observamos a ciência no decorrer deste século, que foi a ciência que nos levou a combater a desigualdade. Sei perfeitamente que há inúmeros problemas hoje em dia. Estou longe de ser um otimista sem limites. Porém, por outro lado — viajo frequentemente à Índia, à China, ao Japão, para a América do Sul —, por toda parte me parece realmente que há uma evolução. Até mesmo existe uma menor desigualdade entre as culturas. Admiramos hoje em dia a cultura pré-colombiana. Não é mais nos porões dos museus etnográficos que a encontramos: o presidente da França acaba de decidir criar um museu de arte pré-colombiana que seria comparável ao Museu de Arte Moderna e ao Louvre. Portanto, temos profundo respeito por outras civilizações. Até mesmo no interior dos sistemas políticos, respeitamos mais as classes sociais. Mesmo no seio da família, também existe uma diferença. Então, sem dizer que a ciência é uma panacéia universal — longe de mim essa idéia —, pelo menos ela abre possibilidades. Em 1991, houve uma reunião de ganhadores do Prêmio Nobel e o tema da discussão era sobre o papel da ciência. O apocalipse, alguns diziam; outros diziam que era aumentar a dignidade humana. Nem é preciso dizer que eu estava nesse último caso. Houve uma votação. O veredicto era ligeiramente a favor da concepção otimista, ligeiramente. Portanto, como podem ver, há controvérsias. Tudo o que posso dizer é que me parece haver grandes possibilidades. Será que essas possibilidades serão realizadas? Bem, sobre isso, eu não sou futurólogo, e é com esse ponto de interrogação que eu gostaria de terminar minha exposição. Obrigado.

Tradução:

Arnaldo Marques da Cunha

Referências Bibliográficas

- BERGSON, Henri (1970). *L'Évolution Créatrice*. In: *Oeuvres*. Paris.
- BORGES, Jorge Luís (1953). *Labyrinthe*. Paris, Gallimard.
- GELL-MANN, Murray (1994). *The Quark and the Jaguar*. Londres, Little Brown.
- HAWKING, Stephen (1989). *Une Brève Histoire du Temps*. Paris, Flammarion.
- PRIGOGINE, Ilya. (1996). *La Fin des Certitudes*. Paris, Odile Jacob.
- TARNAS, Richard (1991). *The Passion of the Western Mind*. Nova Iorque, Harmony.
- TOULMIN, Stephen (1990). *Cosmopolis*. Chicago, Chicago University Press.
- WAHL, JEAN. (1968). *Traité de Métaphysique*. Paris, Payot.
- WHITEHEAD, Alfred North (1995). *Procès et Réalité*. Paris, Gallimard.

A Necessidade de um Pensamento Complexo

Edgar Morin

Enquanto a cultura geral admite a possibilidade de se buscar a contextualização de toda informação ou de toda idéia, a cultura técnica e científica, em nome do seu caráter disciplinar especializado, separa e compartimenta os conhecimentos, o que torna cada vez mais difícil a contextualização destes. Além disso, até a metade do século XX, a maior parte das ciências tinha a redução como método de conhecimento (do conhecimento de um todo para o conhecimento das partes que o compõem), e o determinismo como conceito principal, ou seja, a ocultação do acaso, do novo, das invenções, e a aplicação da lógica mecânica da máquina artificial aos problemas vivos, humanos e sociais.

A especialização abstrai, isto é, retira um objeto do seu contexto e da sua totalidade, rejeitando suas ligações e intercomunicações com o seu ambiente, o insere no compartimento da disciplina, cujas fronteiras destroem arbitrariamente a sistematicidade (a relação de uma parte com o todo) e a multidimensionalidade dos fenômenos; ela conduz à abstração matemática que, ao privilegiar tudo que é calculável e formulável, executa, a partir dela própria, uma cisão com o concreto.

Desse modo, a economia, que é a ciência social matematicamente mais avançada, é a ciência social e humanamente mais atrasada, pois ela se abstraiu das condições sociais, históricas, políticas, psicológicas, ecológicas, inseparáveis das atividades econômicas. Esse é o motivo pelo qual seus especialistas são cada vez mais incapazes de prever e de prever o movimento econômico, mesmo a curto prazo.

O conhecimento deve, certamente, utilizar a abstração, mas buscando organizar-se com referência ao contexto. A compreensão de dados particulares exige a ativação da inteligência geral e a mobilização de conhecimentos conjuntos. Marcel Mauss afirmava: “torna-se necessário recompor o todo”. Acrescentamos: torna-se necessário mobilizar o todo. Decerto, tanto é impossível conhecer tudo do mundo, como compreender suas multiformes transformações. Mas, ainda que seja aleatório e difícil, deve-se tentar o conhecimento dos problemas-chave do mundo sob pena de imbecilidade cognitiva. E ainda mais porque o contexto, atualmente, de todo o conhecimento político, econômico, antropológico, ecológico etc. é o próprio mundo. Trata-se de um problema universal para todo cidadão: como adquirir a possibilidade de articular e organizar as informações sobre o mundo? Mas, para articulá-las e organizá-las, faz-se necessária uma reforma do pensamento.

A Falsa Racionalidade

A falsa racionalidade, isto é, a racionalização abstrata e unidimensional, triunfa sobre a Terra. As obras-primas mais monumentais dessa racionalidade tecnoburocrática foram realizadas na URSS, onde, por exemplo, desviou-se o curso dos rios para irrigar, mesmo durante as horas mais quentes, hectares sem árvores utilizados para a cultura do algodão, causando a salinização do solo devido à elevação do sal na terra, a volatilização das águas subterrâneas e a evaporação do Mar de Aral. Infelizmente, após o desmoronamento do império, os novos dirigentes convidaram especialistas liberais do Ocidente que, ignorando deliberadamente que uma economia de mercado concorrencial tem necessidade de instituições, de leis e de regras, não elaboraram a indispensável estratégia complexa que, como assinalou Maurice Allaib — todavia, um economista liberal —, implicava planificar a desplanificação e programar a desprogramação.

De tudo isso, resultam catástrofes humanas, cujas vítimas e conseqüências não são nem evidentes, nem contabilizadas, como o são as vítimas das catástrofes naturais.

A inteligência parcelada, compartimentalizada, mecanicista, disjuntiva, reducionista, destrói a complexidade do mundo em fragmentos distintos, fraciona os problemas, separa o que está unido, unidimensionaliza o multidimensional. Trata-se de uma inteligência ao mesmo tempo míope, hipermetrope, daltônica, caolha; ela muito freqüentemente acaba ficando cega. Ela aborta todas as possibilidades de compreensão e de reflexão, eliminando, também, todas as possibilidades de um juízo corretivo ou de uma visão a longo prazo. Dessa forma, quanto mais os problemas se tornam multidimensionais, mais existe incapacidade de se pensar sua multidimensionalidade; quanto mais progride a crise, mais progride a incapacidade de se pensar a crise; quanto mais os problemas se tornam planetários, mais eles se tornam esquecidos. Incapaz de visualizar o contexto e a complexidade planetária, a inteligência cega se torna inconsciente e irresponsável.

Por conseqüência, damo-nos conta de que um problema-chave é o de se completar o pensamento que separa com um pensamento que une. *Complexus* significa, originariamente, aquilo que é tecido junto. O pensamento complexo é um pensamento que busca distinguir (mas não separar), ao mesmo tempo que busca reunir.

Coloca-se, assim, um outro problema-chave: tratar da incerteza. Por quê? Porque, em todos os campos das ciências, o dogma de um determinismo universal desmoronou e porque, ao mesmo tempo, a lógica, sustentáculo da certeza do raciocínio, revelou as incertezas na indução, as idedutibilidades na dedução, e os limites no princípio do terceiro incluso.

Portanto, o propósito do pensamento complexo é, ao mesmo tempo, o de reunir (contextualizar e globalizar) e de ressaltar o desafio da incerteza. Como?

Os Sete Princípios

Podemos adiantar sete princípios-guia para pensar a complexidade, estes são complementares e interdependentes:

1. *O princípio sistêmico, ou organizacional*, que une o conhecimento das partes com o conhecimento do todo, conforme a fórmula indicada por Pascal: “eu acredito ser impossível conhecer o todo sem conhecer suas partes e de conhecer as partes sem conhecer o todo”. A idéia sistêmica, que se opõe à idéia reducionista, é a de que “o todo é mais do que a soma das partes”. Do átomo à estrela, da bactéria ao homem e à sociedade, a organização do todo produz qualidades ou propriedades novas em relação às partes isoladamente: as emergências. Assim, a organização do ser vivo produz qualidades desconhecidas no nível dos seus componentes psicoquímicos. Acrescentamos que o todo é igualmente menos que a soma das partes, cujas qualidades são inibidas pela organização do conjunto.

2. *O princípio “hologramático”** põe em evidência esse aparente paradoxo dos sistemas complexos nos quais a parte não somente está no todo, como o todo está inscrito na parte. Assim, cada célula é uma parte de um todo — o organismo global — mas o próprio todo está na parte: a totalidade do patrimônio genético está presente em cada célula individual; a sociedade está presente em cada indivíduo no que diz respeito ao todo através da sua linguagem, da sua cultura e de suas normas.

3. *O princípio do ciclo retroativo*, introduzido por Norbert Wiener, permite o conhecimento dos processos auto-reguladores. Ele rompe com o princípio da causalidade linear: a causa age sobre o efeito, e o efeito sobre a causa, como em um sistema de aquecimento no

* Inspirado no holograma, no qual cada ponto contém quase que a totalidade de informações do objeto que ele representa.

qual o termostato regula o funcionamento da caldeira. Esse mecanismo de regulação permite a autonomia de um sistema, nesse caso a autonomia térmica de um apartamento em relação ao frio exterior. De modo mais complexo, a “homeostasia” de um organismo vivo é um conjunto de processos reguladores fundamentados em múltiplas retroações. O ciclo de retroação (ou *feedback*) permite, sob sua forma negativa, reduzir o erro e, assim, estabilizar um sistema. Sob sua forma positiva, o *feedback* é um mecanismo amplificador como, por exemplo, a situação de chegada aos extremos em um conflito: a violência de um protagonista conduz a uma reação ainda mais violenta. Inflacionadoras ou estabilizadoras, as retroações são verificadas em grande quantidade nos fenômenos econômicos, sociais, políticos ou psicológicos.

4. *O princípio do ciclo recorrente* supera a noção de regulação pela de autoprodução e pela de auto-organização. Trata-se de um ciclo gerador no qual os produtos e as conseqüências são, eles próprios, produtores e originadores daquilo que produzem. Assim, nós, indivíduos, somos os produtos de um sistema de reprodução nascido em priscas eras, contudo, esse sistema somente pode se reproduzir se nós próprios nos tornarmos os produtores, nos acasalando. Os indivíduos humanos produzem a humanidade de dentro e por meio de suas interações, mas a sociedade emergindo, produz a humanidade desses indivíduos, fornecendo-lhes a linguagem e a cultura.

5. *O princípio de auto-ecoorganização (autonomia/dependência)*: os seres vivos são seres auto-organizadores que se autoproduzem sem cessar e por isso gastam a energia para salvaguardar sua autonomia. Como eles têm necessidade de retirar a energia, a informação e a organização do seu ambiente, sua autonomia é inseparável dessa dependência e, portanto, é necessário concebê-los como sendo auto-ecoorganizadores. O princípio da auto-ecoorganização vale, evidentemente, de maneira específica para os humanos, que desen-

volvem sua autonomia dependentes da sua cultura, e para as sociedades que dependem de um ambiente geoecológico.

Um aspecto-chave da auto-ecoorganização ativa é que esta se renova permanentemente a partir da morte das suas células, conforme a fórmula de Heráclito, “viver de morte, morrer de vida”, e que as duas idéias antagonistas, da morte e da vida, são complementares ao mesmo tempo que permanecem antagônicas.

6. *O princípio dialógico* acaba, justamente, de ser ilustrado pela fórmula heraclitiana. Ela une dois princípios ou noções em face de se excluírem um ao outro, mas que são indissociáveis em uma mesma realidade.

Portanto, devemos conceber uma dialógica ordem/desordem/organização desde o surgimento do universo: a partir de uma agitação calorífica (de ordem) na qual certas condições (encontros ao acaso) dos princípios de ordem vão permitir a constituição de núcleos, de tomos, de galáxias e de estrelas. Reencontramos, ainda, essa dialógica desde o surgimento da vida, nos encontros entre macromoléculas no seio de uma espécie de ciclo autoprodutor que termina tornando-se uma auto-organização ativa. Sob as mais diversas formas, a dialógica entre a ordem, a desordem e a organização, por via de inumeráveis inter-retroações, está constantemente em ação nos mundos físico, biológico e humano.

A dialógica permite-nos aceitar racionalmente a associação de noções contraditórias para conceber um mesmo fenômeno complexo. Niels Böhr, por exemplo, constatou a necessidade de se reconhecer as partículas físicas ao mesmo tempo como corpúsculos e como ondas. Nós mesmos somos seres separados e autônomos, ao mesmo tempo em que fazemos parte de duas continuidades separadas, a espécie e a sociedade. Quando consideramos a espécie ou a sociedade, o indivíduo desaparece, quando consideramos o indivíduo, a espécie e a sociedade desaparecem. O pensamento com-

plexo aceita dialogicamente os dois termos, que tendem a se excluir um do outro.

7. *O princípio da reintrodução do conhecido em todo o conhecimento.* Esse princípio realiza a restauração do tema e revela o problema cognitivo central: da percepção à teoria científica, todo o conhecimento é uma reconstrução/tradução por um espírito/inteligência em uma cultura e em um tempo determinados.

Esses são alguns dos princípios que guiam os progressos cognitivos do pensamento complexo. Não se trata de um pensamento que exclui a certeza pela incerteza, que exclui a separação pela inseparabilidade, que exclui a lógica para permitir todas as transgressões. O procedimento consiste, ao contrário, em se fazer uma ida e vinda incessante entre certezas e incertezas, entre o elementar e o global, entre o separável e o inseparável. De igual modo, este utiliza a lógica clássica e os princípios de identidade, de não-contradição, de dedução, de indução, mas conhece os seus limites, e tem consciência de que, em certos casos, é necessário transgredi-los. Não se trata, portanto, de se abandonar os princípios de ordem, de separabilidade e de lógica, mas de integrá-los em uma concepção mais rica. Não se trata de contrapor um holismo vazio ao reducionismo mutilador; trata-se de reatar as partes à totalidade. Trata-se de articular os princípios de ordem e de desordem, de separação e de junção, de autonomia e de dependência que estão em dialógica (complementares, concorrentes e antagônicos), no seio do universo. Em suma, o pensamento complexo não é o contrário do pensamento simplificador, ele o integra; como diria Hegel, ele realiza a união da simplicidade com a complexidade, e mesmo no metassistema que constitui, ele transparece sua própria simplicidade. O paradigma da complexidade pode ser enunciado tão simplesmente como aquele da simplificação: este obriga a separar e reduzir; o paradigma da complexidade ordena reunir e distinguir.

O Âmago Filosófico

Encontram-se, de fato, na história da filosofia ocidental e oriental, numerosos elementos e premissas de um pensamento da complexidade. Desde a Antiguidade, o pensamento chinês fundamenta-se na relação dialógica (complementar e antagônica) entre o *yin* e o *yang* e, conforme Lao Tsé, a união dos contrários caracteriza a realidade. No século XVII, Fang Yizhi formula um verdadeiro princípio da complexidade. No Ocidente, Heráclito afirmou a necessidade de se associar termos contraditórios uns com os outros. Na era clássica, Pascal é o pensador-chave da complexidade. Kant colocou em evidência os limites e “aporias” da razão. Leibniz formula o princípio da unidade complexa e da unidade do múltiplo. Spinoza fornece a idéia de autoprodução do mundo por ele mesmo. Em Hegel, essa autoconstituição torna-se o romance épico no qual o espírito emerge da natureza para alcançar a sua realização e sua dialética, continuada por Marx, anuncia a dialógica. Nietzsche anunciou a crise dos fundamentos e da certeza. No metamarxismo, encontramos, com Adorno, Horkheimer e o Luckacs tardio, não apenas numerosos elementos de uma crítica da razão clássica, mas também elementos de uma concepção da complexidade.

No século XIX, quando a ciência ignorava o individual, o singular, o concreto, o histórico, a literatura e especialmente o romance revelaram a complexidade humana, de Balzac a Dostoievski e Proust.

Na época contemporânea, o pensamento complexo elabora-se nos interstícios das disciplinas, a partir de pensadores matemáticos (Wiener, von Neumann, von Foerster), termodinâmicos (Prigogine), biofísicos (Atlan), filósofos (Castoriadis). As duas revoluções científicas do século só podem estimulá-lo. A primeira revolução introduziu a incerteza por meio da termodinâmica, da física quântica e da cosmofísica, e originou as reflexões epistemológicas de Popper, Kuhn, Holton, Lakatos, Feyrabend, que demonstraram que a ciên-

cia não era a certeza, mas a hipótese, que uma teoria comprovada não era definitiva e permanecia “falsificável”, que havia algo não-científico (postulados, paradigmas, *themata*) no seio do próprio cientificismo.

A segunda revolução científica, mais recente, ainda inacabada, é a revolução sistêmica, que introduz a organização nas ciências da terra e a ciência ecológica; ela, sem dúvida, se prolongará como revolução da auto-ecoorganização na biologia e na sociologia.

O pensamento complexo é, portanto, essencialmente, o pensamento que lida com a incerteza e que é capaz de conceber a organização. Trata-se de um pensamento capaz de reunir, contextualizar, globalizar, mas ao mesmo tempo de reconhecer o singular, o individual, o concreto.

O pensamento complexo não se reduz nem à ciência, nem à filosofia, mas permite a comunicação mútua, fazendo o intercâmbio entre uma e outra.

O modo complexo de pensar não é útil apenas para os problemas organizacionais, sociais e políticos. O pensamento que enfrenta a incerteza pode ensinar as estratégias para o nosso mundo incerto. O pensamento que reúne, ensina uma ética da aliança ou da solidariedade. O pensamento da complexidade possui, igualmente, seus prolongamentos existenciais, postulando a compreensão entre os humanos.

Tradução:
Marcos Demoro

Referências Bibliográficas

- MORIN, Edgar (1981). *La Méthode*. Vol. 1: *La Nature de la Nature*. Paris, Ed. du Seuil.
- (1985). *La Méthode*. Vol. 2: *La Vie de la Vie*. Paris, Ed. du Seuil.
- (1990). *Introduction à la Pensée Complexe*. Paris, ESF.
- (1992). *La Méthode*. Vol. 3: *La Connaissance de la Connaissance*. Paris, Ed. du Seuil.
- MORIN, Edgar e PIATELLI-PALMARINI, M. (1978). *L'Unité de l'Homme*. Paris, Ed. du Seuil.

Discurso e Entropia da Representação

Candido Mendes

Uma Totalidade à Obra

No debate concernente à complexidade e à representação em nossos dias, não há apenas a situá-las como os extremos objetivo e subjetivo de uma interação, ainda no nível do mar, da realidade e da humana condição. Saímos, após a fissão nuclear e a astronáutica, de uma etapa de esplendor do avanço da multicausação que nos vem do observável no micro ou no macrocosmos, a que se conformou o cânon prometico da modernidade. No outro extremo, o do mundo interior, ainda permanecemos numa primeira diagnose da representação, presa à interatividade, nos fundamentos em que a natureza lhe impôs a sua arquitetura. O universo do discurso refletia uma dinâmica de contínuos de causação, transposta da fatura solar e extrínseca da realidade, e não do jogo e dos vetores da representação e sua específica tessitura.

Uma e outra dinâmica, historicamente, poderiam sossegadamente convergir, dado o norte com que o progressismo, em todas as suas ambições tecnológicas, caminhava à frente como a coluna de fogo — qualquer que fosse o deserto de novas interrogações. A dúvida ou o incongruente, nessa visão, cometia-se à reserva do insondável, como caução a prazo da revelação de última verdade, votada ao mesmo grão ôntico do mundo do homem, como das coisas. Cada vez mais, entretanto, as ditas ciências moles do esquivo conhecer da nossa humana condição davam-se conta de que não lidavam com a obra da totalidade, mas com os alçapões de uma totalidade à obra.

Não é outro o domínio em que, para além dos tentáculos mais ambiciosos da causação — seus *feedbacks*, suas retorções —, articulava-se um mundo que se funda, de supostos que se sobrepõem e subvertem o contínuo no caminho de um logos entregue à sua específica e evasiva regra e dinamismo.

Para além da Interatividade Sonâmbula

Entramos na nossa modernidade, à vera — a do reconhecimento de sua própria mensuração da subjetividade —, já pela proposta wittgensteiniana de evadir-se o dito contraponto objetivo e subjetivo da realidade, pela tridimensionalidade da linguagem, e, por ela, do velho binário, em que se instalou o sentido e o mundo da cultura. O riquíssimo *linguistic turn* desta segunda metade do século XX criou uma nova *epokhé*, para além da instigação do *Tractatus*, para ir-se adiante, na reserva de caça que passava a prometer o discurso. Antes, entretanto, de toda a explosão da pós-modernidade, do desconforto final com aquela arquitetura transportada do logos, o *caveat* formal da epistemologia extrairia mais, no seu marco crítico, do que um *turn* dentro de outro *turn*.

A complexidade da representação reptava, à sua especificidade, aquele discurso escapado à primeira voracidade semiológica e à ambiciosíssima metodologia de um compreender e sua hermenêutica. Acorria, à sua ilhargá, entretanto, uma heurística capaz de recorrer a fundo ao que a remissão analógica — na interatividade da caverna, como enigmas ainda não desmanchados — mantinha nos paradigmas guardados nas conchas de um primeiro sono. Este, de tão pesado, só se enerva para o sonambulismo, não obstante os despertadores da multicausação e do prometeísmo contemporâneo. No chão da física, plotar-se-iam, como linha de um relevo hegemônico do universo, cauções da captura do mundo como cosmos. E entre todas as sua regularidades, dotada da maior ambição ecumênica, por força, a da segunda lei da termodinâmica.

A entropia não perturbava apenas as épuras desenhadas sobre a segurança dos contínuos da natureza. Impunha-lhes, ao mesmo tempo que uma modéstia, uma *ruse* ou trampa no seu caminhar, como a permitida já pela cumulação do descontínuo: entrava em cena a deusa dos negativos — senão de sua lógica discreta —, a garantir a surpresa dos desfechos ou das mutações no entendimento da complexidade, já em meio de seu trabalho.

Eis quando Aparece a Entropia

É essa entropia, no primeiro passo de uma heurística já desconfiada, que se vai apossar do discurso, mantido, ainda na sua primeira virgindade, como o pólo de um jogo de reenvios e contínuos naturais, prolongado no universo da subjetividade, embora, na verdade, para a usura desse cânon de remissões, pela ruptura da mera comutatividade ou pela sua repartida já estanque de conteúdos.

Não é essa senão a marca do atrito objetivo daquela interação, que a inaugura como história, com a sua espessura própria, para além das interações meramente discretas, somatórias. Nem, por outro lado, há que persistir, sob a dita leitura ostensiva desses contrapontos, numa cumulação como a regra dos conteúdos, sem que a representação se despeje sobre o discurso. Depara-se, sim, nesse afluxo, um ingurgitamento ou uma asfixia nesse trânsito ao telão da subjetividade, que registra uma contabilidade, sua, afinal, diante do universo. O abarcamento dessa subjetividade se define, pois, de saída, como *a quo*, frente a toda noção de projeção desimpedida daquele reflexo do dito real. Ao mesmo tempo, e simetricamente, essa subjetividade adiciona-lhe um *surplus* cujo próprio — no melhor sentido escolástico do termo — é o de transgredir o processo daquela fatura homogênea da representação, de fugir ao trilho de progresso simples, no jogo linear da passagem do discreto para o complexo. Ínsita à representação é a regra de que o logos se transforme em aprendiz de feiticeiro, necessário, de sua operação.

Ressoa cada vez mais, no pós-moderno, a lição seminal de Lukács, que nos chama para esta especial faina, a da construção do subjetivo, que não é só a de “retratar as coisas, mas tornar coisas as relações entre as ditas coisas” (Lukács, 1963, p. 66).

Não se trata apenas, pois, de figurar a complexidade, *a parte subjecti*, enquanto exponencial do velho contínuo de causação como literal transformação desses mesmos conteúdos. E tal se faz na dinâmica emergente e imprevisível da seriação capturada por aquela representação à obra — não à esguelha ou ao reflexo transgredido da caverna clássica. São fundações, as desse orbe, também regressivas, enquanto somam à nova substantivação do que enunciam a capitulação do que representam.

Está, pois, o discurso ferido de morte pela sua específica entropia, enquanto dá lugar a um universo reducionista, de coisificação de seres e de relações entre seres por essa representação a menor, traspassada pelo excesso de inércia que rege esse processo e suas figuras da retórica pura da subjetividade.

A Baleia Branca da Reificação

Há, pois, que ir adiante nessa interrogação e, na melhor retorção moriniana (Morin, 1974, 1992 e 1994), replicar à heurística sobre os seus fundamentos, frente ao próprio tresmalhamento da efetiva fundação da subjetividade e à reificação, condenada a morder sempre a própria cauda.

Até onde, nesse itinerário metodológico, mantemo-nos prisioneiros de um arcano do mundo das interações exatas, na nova e crescente aventura de impormos uma perspectiva *ao discurso reificado*? Mal começamos, na verdade, o exercício de projetar coisas e relações entre as coisas, em modulação análoga à do fractal no universo da natureza. Ao mesmo tempo, a prática do virtual não nos obriga ao *caveat*, e ao perigo, apenas, da substantivação de um conhecer, mas, sobretudo, do imaginário que o precede, e por de-

mais ainda preso a uma gravidade — a da caverna — que não é a sua. De outra parte ainda, e do ângulo da sua dinâmica, a complexidade arranca do mundo das firmezas objetivas, sem esconjurar a retroalimentação entre função e sistema. Seus exponenciais, suas cumulações, sempre conhecíveis, param no vestíbulo dessa subjetividade, esquadrinhada hoje no conhecimento de sua arquitetura, em que o discurso implodido implica anomias, vácuos, repartidas, descontinuidades não necessariamente resgatadas no movimento ulterior.

As refundações são catapultas para, ao mesmo tempo, um fechamento de suas raízes, num remate que as interdita para uma interação subsequente, no mesmo plano. Não há como ver a subjetividade como subordinada à introjeção de regras de fora, a avançar no impulso daquela retroalimentação primária. Deparam-se, sim, séries devoradas por outras séries, quais as dos contínuos de percepção, retomadas pelas relações que se fazem percepções e que introduzem um novo plano para o seu reconhecimento ou descarte. Sua — do *Sanctum Sanctorum* da subjetividade — é uma síntese sem restos, ao contrário da permanentemente escapável no universo objetivo pela observação ou pelo microscópio. E movediço, por essência, esse mundo da representação — que recua, como recapitula, e remete em vetor distinto da soma do percebido. O mundo das suas próprias regras de evento ou das figuras de sua exclusiva retórica, quais as apócopes, as preempções e os *displays* no processo de representação. Estes em nada se confundem com todo o repertório e a sinergia da constelação com que o sentido se arvora na identidade objetiva, encontrando o seu reconhecimento e o seu sinal. Entre, pois, os dois extremos da natureza inerte e do semiológico inerte, o universo da representação e seu discurso *trouble* fazem e desfazem, tornando a conduta prisioneira de um cenário, e não da seriação cumulada de suas causas.

Uma “*Démarche*” Minada da Multicausação

No avanço clássico da interdisciplinaridade do conhecer, progride-se pela tranqüilidade da causação natural, certa da estratégia para o encontro das ciências moles. Haveria tão-só que, no máximo, prover à limpeza do terreno e à varredura das minas prematuras, plantadas no confronto com o impreciso, ou com o esquivo, empurrando para o canto do contágio ou, para alguns, da pestiferação das ciências sociais, a cercar o *locus* pítico, onde a cultura diria do seu sortilégio e do mundo que tornaria visível, diante do universo das medidas e dos prumos. De qualquer forma, hoje é ainda na complexidade da multicausação, ou do sentido, instalado em dinamisismos perversos, como troféu mais do que como entrada no jogo de qualquer mecânica interativa, que perdura a imagem da hipercumulação causal, a reger toda a seriação transformativa do real. Rege-a esse *plexus* antigo — originário da natureza — entre organização e auto-organização chegado até o escorço da história das mentalidades, numa seqüência em que, em última análise, só deparamos ritmos diversos — ou preguiças — na formação da nebulosa da representação. E, dentro dela, do vetor do acontecer frente ao da causação indistinta, levantada de um singramento cósmico da complexidade.

O que se quer aqui explorar é essa dimensão imprensada do mundo, literal e propriamente, como construção da subjetividade — do logos platônico até o *Dasein* heideggeriano, por onde trabalha só a representação, via de regra, como razão sonâmbula. Na verdade, sua *démarche* não descarrilha, mas imerge por intermitências, num primeiro sono espeleológico da realidade, trazida ao imo da mente grossa na caverna clássica, na véspera ainda de uma episteme crítica. É como se, no vestibulo do pré-moderno, perdesse o real o seu frêmito de entendimento transpositivo: “o real não é o verdadeiro, contenta-se em ser, simplesmente” (Atlan *apud* Maffesoli, 1996, p. 9).

Prigogine (Prigogine e Stengers, 1996, p. 10) logrou extrair dos arcanos da natureza os moirões, as plataformas para balizar o universo envolvente como cumprimento da trajetória da complexidade, elidindo a sua inefável promessa de fechamento. E, dentro de sua obra e da melhor fecundação de uma heurística da totalidade, logramos abrir cofres e categorias imemorialmente trancados, para plotar a convergência, desligada da prévia inscrição da sua necessidade ou do traçado de sua cúpula. Nesse contexto de escolhas múltiplas e de horizontes de previsibilidade ilimitada (Prigogine, *idem*), o universo de sistemas dinâmicos instáveis rompe, inclusive, o casulo do inerte disfarçado sobre a cumulação causal: retesa a flecha do tempo e a caução do disparo à transcendência. De imediato, frente aos portentos do mundo das conquistas prometéticas, e da certeza de que nos instalamos no tempo, ao menos, por um escaler. Prigogine nos permite a chegada à terra firme da *machina mundi*, emprestando-nos o conceito de convecção (Prigogine, 1979, p. 19). Não é outra a âncora em que se firma aquela representação, apesar do serial sabotado pela reificação, e de toda percepção daquela extensão a menor da realidade, ganhamos uma estaca sobre o movediço. Este é, na verdade, um gradiente de densidade para permitir o específico disparo do logos no mundo da representação e ensejar, sobre a geografia das concordâncias inertes, entre o objetivo e o subjetivo, o advento do próprio e do diferente, como um *plus* adquirido, sobre a série daquelas remissões condenadas ao espelho. Talvez se trate apenas — a bem de uma heurística radical — de um toque diverso de parada naquela roda, feita das devoluções infinitas entre o subjetivo e o objetivo, na sua primeira arquitetura. Mas essa é, de toda maneira, a plataforma para que, das representações, se passe à vontade e às interferências do universo do homem e, a partir delas, se situe a aventura do sentido mesmo que sob um exercício em liberdade, sob palavra, da descoberta. De qualquer forma, é

limitado este fio de Ariadne na entrada do labirinto, ou da queda ferozmente livre de Alice, para baixo do chão, no maravilhoso de prumo errático.

Não há caminhos, entretanto, para o touro mitológico e muito menos para dele fugir. Nem, sobretudo, trocas, prometedoras de outras sendas, pelo aprofundamento espeleológico, e não pelo desvio a cada momento, em que a reificação corta de novo o baralho do itinerário e reaberta o desfecho esperado. Quer-se, pois, na presente nota explorar o que ainda dormita nas concreções da interação objetiva e subjetiva, em sua dominância naturalística, bem como na impunidade da transmigração da idéia de controle que rege hoje, ainda, essa interatividade.

A Procura do Reino da Representação

O instrumental pós-moderno nos permite uma nova desconfiança metódica no jogo das continuidades e sua remissão, no mesmo campo que fez do tempo a sua substância condutora à instalação do universo da cultura. No seu trânsito, fica o itinerário ameaçadíssimo das sereias da encantação instantânea. Na verdade, o tempo das representações corta a sua própria racionalidade nessas coisificações. E, se se intenta a real captura das totalidades subjetivas nesse processo, há que preservar o raconto próprio da narrativa, que escapa às arquiteturas da subjetividade, descuidada sobre a paisagem de um universo visto sem fissuras e a que ascendia pela mimésis ou pelo pacto da primeira aliança. Todo esse riquíssimo avanço metodológico dos nossos dias abriu-nos a uma agudíssima hermenêutica. Mas talvez estejamos ainda na idade de bronze da forja desses seus instrumentos. Não acompanhamos por inteiro, no universo das reificações, o arremesso do seu aríete sobre o mundo interior, empapelado das perspectivas que lhe desenhou toscamente a natureza e suas mil contrafações, de código recém-quebrado. Mas é ainda suja ou encharcada daquela transposição a leitura em que tal

hermenêutica renunciou à segurança elementar de uma polícia epistemológica, para explorar o remate da expectativa kantiana de uma *Vernunft* do logos, por onde pode evadir-se a pós-modernidade.

Na busca desse reino esquivo, pois, da representação, há de fugir tanto da internalização multicausal da natureza, quanto de um cogito poluído pela seminalidade. Há que, nesse itinerário, primariamente encontrar o gume seco, os lugares geométricos para assentar uma epistemologia reconhecadora dos três remos e de como, pelos seus distintos condutores, opera o seu efetivo reenvio. Subseqüentemente, há que buscar os critérios identificadores desse universo intermédio, ameaçado pela metaleitura e nele estabelecendo os vários pactos fronteiriços percorríveis por uma abrangência totalizante. A seguir, importa reconhecer — a partir da recursão moriniana e da sua dialogicidade (Morin) — o quanto não é a dinâmica do discurso, mas a de sua entropia, que configura as diversas regularidades da subjetividade contemporânea. Seus mecanismos específicos, nesse seu próprio páramo, remetem à apócope, à preempção e ao *display* — como tantas amarras da representação na sociedade que entra no mundo das globalizações e quer refleti-la pelos espelhos perdidos ou confiscados. Socorre-nos, nessa *démarche*, um jogo de aproximações em que os referenciais históricos apontam para um dado, para uma vaga estruturação dos suportes sociais e, nele, já por uma prospectiva acelerada, à possessão do logos pelos seus *simulacra* (Baudrillard, 1981 e 1983). Ao nos murmurarmos do instrumental para a tarefa, valemo-nos de um marco identificatório que denote a substituição do antigo logos inocente, ou linear, pelos seus simulacros devoradores. Esse entendimento, aliás, se beneficia de um contraponto histórico, qual o que aproxima os casos de representação-limite ou pletórica, como o da pólis grega do século V a.C. e a da videoesfera (Debray, 1992) contemporânea, na proposta de identidade e diferença dos seus respectivos *demons*. Finalmente, importa conotar a representação dos sujeitos cole-

tivos, no vestíbulo dessa globalização. Impõe-se, nessa perspectiva, atentar ao contraponto entre estruturação social e representação, no impacto inédito que impõe à utopia a emergência da marginalização — e de novo condicionante para a díade homogeneidade/diferença, em que se recortou a “totalidade à obra” do Ocidente.

Do Artefato ao “Corpus” da Multicausação

Ao situar-nos nessa tarefa, impõe-se, de saída, definir como próprio de seu objeto bruto o trabalho interno de representação em nossos dias, pelas suas usuras ou entropias, no empenho de reobservar a sua vigência e suas fendas mal percebidas, enquanto embutidas no arco da *machina mundi* e sua interatividade. E é só sobre o exame da *longue durée* dessas remissões, e do recenseamento da largueza de seu depósito histórico, que se nos descerra, como conotação dos sinais dos tempos, não só uma aceleração histórica por gravidade, mas “o evento dentro do evento”, que implicou — após a fissão nuclear — uma leitura das vigências do homem a partir da literal alternativa da sua destruição. Não compreendíamos ainda todo o impacto que essa crispação acarretou ao dispárrico do controle sobre o jogo, ainda serendipitoso, só registro, da história das ciências (Stengers, 1992), ou do pólen da fertilização das analogias.

Pode-se falar no curto-circuito que premia uma conexão bem-sucedida entre os reinos do universo, que paga, como um *pragma* invencível, o fechamento daquela contemplação e o desenho, às vezes, multiplamente, até mais promissor, das interações sugeridas por um trânsito causal mais frouxo nesse firmamento-limite. Mais importante, ainda, nesses fluxos forçados do conhecer, é a força de uma multicausação que se inverteu, fechada numa superinterferência dos homens sobre a dinâmica do universo — exatamente trazido ao paradoxismo; à ponta da confrontação das suas leis; à reversão de

seu procedimento, tal como ensejado pela liberação do átomo na campânula dos laboratórios. Apenas começamos, ao mesmo tempo, no que uma entropia avança pelos curtos-circuitos entre a realidade e sua representação, a deparar um hiper-reducionismo, no reconhecimento das pontes, no comércio entre a natureza e o mundo, visto como conquista e controle radical da realidade à sua volta. O mais importante, desse ponto de vista, é a perspectiva de uma interação-limite ter sido condicionada a um “estado de necessidade” e à preclusão de uma heurística, rica e inovadora, em função de um *hiperpragma* que impõe um artefato para pensar-se a multicausação.

A história da interdisciplinaridade, e do advento da *machina mundi* neste fim de século, levou-nos aos caminhos forçados do artefato para o modelo e deste para a simulação da realidade. Entenderiam muitos o quanto o *essor* extraordinário da prospectiva, como *scienza nuova* em nosso tempo, fez-se sobre a coerção do estampido, à distância, da bomba. É como se o cogumelo da explosão atômica impusesse um jogo de metáforas plenárias apoiado sobre um *a priori* de conversibilidade entre o mundo objetivo e sua representação. Tal como se, dotados da visão, ao mesmo tempo, horrífica e olímpica dessas interatividades, e eleito um *a priori*, se crispassem as variantes ou os divertículos de outro jogo de remissões pela contundência do experimento vingado. Que seria do contraponto da viabilidade e seu *pragma*, no campo dos outros controles da natureza, trazidos à tecnologia? Que quadro serendipitoso divisariáramos se o lugar da bomba fosse preenchido pelos nichos de criatividade permitidos pelas multienzimas, chegadas ao imo da vida?

A praticidade, trazida ao mais retumbante exemplo de hegemonia natural, impelia o mundo prometéico ao seu paroxismo-limite e, nele, subordinado à retorção sancionatória de domínio e devoramento. A iminência da destruição radical achatava a díade conquista-controle e forçava a *machina mundi* a uma “condenação integrativa”, confirmada *a contrario*, dramaticamente, na bomba, como no “El Aleph”, de

Borges. A multicausação não habitava mais um labirinto e seus algoritmos, mas a interatividade, devolvida à permutação e, nessa, às prefigurações metafóricas entre o universo da realidade e o de sua representação. É esse o espaço garantido pelo corte largo das secantes e da óbvia instalação nos territórios reciprocamente adversos dos “cavalos de Tróia” de seu entendimento. Nesse caminho, o *spectrus movens* da complexidade avança, irreversível. Vemo-nos, neste vestíbulo do novo milênio, presos, sob palavra, a uma situação-limite de confronto permanente de fim do mundo, possível pelo nosso próprio artefato, com seu esboço de uma alternativa. Introjamos um ponto-ômega que, de tão entranhado, não permite qualquer retrogressão. Aí concretados, os jogos da interdisciplinaridade se converteram numa enteléquia. Estamos apenas no raio de um processo de desconstrução dessa totalidade tresmalhada. Não podemos lográ-lo sem retornar por meio de uma equação predeterminada que transvase o cânon dos processos cumulativos bem-comportados do conhecer e seu desborde, *pari passu*, à tecnologia.

A visão prigoginiana dos sistemas assintoticamente estáveis no domínio da representação vai hoje trabalhar, por abduções instantâneas e botes múltiplos, na investitura dos resultados dessa incursão “demasiada” às convergências da *machina mundi*. Nem gozaremos, no futuro próximo, de outra demasia, como a do viver com a bomba, para que um novo *superpragma* abra um caminho de exaustão do real, em novo dédalo de hipóteses e irrigações dos capilares de sua exploração. No próprio domínio-limite do conhecer, múltiplos foram os abandonos das sendas da serendipidade. Deixaram vácuos e retorsões, terras ignotas de conhecimento ainda possíveis, vagrâncias no entorno desse curto-circuito, ligado à própria retorsão do desbalanceamento “da energia” frente à matéria que a bomba desfaria, como a história do tempo inerte e sua acumulação.

A flecha de Prigogine avança pela entropia desse universo que se prolonga, no advento do homem, pelos processos civilizatórios, e

da tecnologia, trazida à exasperação do controle e, hoje, ao discurso roído da representação da causalidade, ferida pelo acontecer e, nele, pela instalação do provisório eterno da liberdade. Leitura apressada de uma complexidade e sua trama mais suntuosa, ou, de fato, remate da “totalidade à obra”, como perene, paciente e exasperada concertação?

A Poluição do Sentido e a Heurística Confundida

Vivemos hoje essa condição esquiva de os atores sociais se verem como vetor de história, num jogo fraudado entre o *cogito* e sua fundação. Por ele edificamos, para além de tudo, o repertório de nossa liberdade atual e presente, num contexto de sentido acabado do que é já a nossa identidade, trespassada pela representação ao transcendental de uma cultura, seus símbolos e seu rateio.

De intermédio, fica a reversão sobre o cenário único e ameaçadíssimo da liberdade, sua predeterminação e suas estratégias e concertações. Isso enquanto expostas à poluição da seminalidade, que cauciona um pré-reconhecimento do todo, e da deixa nele aberta ao protagonismo da pessoa. Atenta-se aos registros desse desempenho como um predicado acabado, não como o que, no telão modular de fundo (Maffesoli, 1996), configuraria o exercício da liberdade como um literal *plus* do vivido. Escamoteia-se por aí mesmo, na seriação da vida coletiva, a sua abertura como cenarística ao realmente fundante na infinita aventura do homem, por entre as estritas remissões da multicausação e os “jogos feitos” do sentido. É como metassemiologia, pois, e transcondicionamento do jogo do mundo que se edifica como absoluta a flecha prigoginiana, ao percorrer, por entre vales e montes, o terreno do próprio de nosso desempenho.

É nessa perspectiva que se faz mister abordar o presente *status quaestionis* da dita interatividade; e, nele, todo o entendimento do discurso como entelúquia cede ao seu relevo enfarpado, disfun-

cional, mas escapável às ilações do contínuo do logos e da mistificação de sua leitura. Não há só, entretanto, a falar na exposição do discurso ao relevo da complexidade, ao progresso de um conteúdo cauto de seu próprio *dépassement*; da seriação que descarta o compêndio, o *incipit* do sentido, para remeter-se ao novo *stase* de figuração. E esse avanço da representação, por sobre uma interatividade rompida de todas as ligações lineares, pede esse entendimento específico da relação subjetivo-objetiva no seu enlace no tempo. Impõe o recorte das “configurações” (Prigogine, em Prigogine e Stengers, 1996), nesse peremptório envolvente de sua razão. Isso tanto quanto desponta, nesse âmbito, o apelo a uma heurística que logo reclama de uma estocástica e também da morte imediata em suas mãos. Não é outra a obra interposta da reificação, ao deixar os vestígios de um conhecer fenomenologicamente abortado pelo “à obra”. É essa a constatação que nos permite perguntar se a construção atual da epistemologia da complexidade da humana aventura, no seio do seu tempo, suas entrâncias, seus contrabandos, sustenta-se ainda na figuração da boa linha da causalidade. Essas figurações se recortam pela queda do *couperet* da síntese seca à compreensão, trabalhada sem desconfiança sobre um primeiro reducionismo: o vácuo na natureza seria tão *abhorrente* quanto a limalha deixada pela reificação, num vasculhar da subjetividade. Em vão os vestígios do real concreto reclamam nessa operação seus direitos, frente à entropia, que já pavimentou o que o logos entende como conhecimento e seus transparentes resultados. No quadro, pois, dessa multicausação com que o universo abraça o que ainda há pouco, numa última visão inteiriça da sua dialética, chamava-se, pomposamente, de o “fenômeno humano”, e todas as suas enteléquias pós-teilhardianas não se divisam apenas naqueles exponenciais do condicionamento clássico permitidos pelos multiplicadores tecnológicos, ou pela constelação das enzimas sociais. O campo da representação não

se move, nem continua o impulso de uma mera cumulação de agregados perceptivos característicos do entendimento da realidade do outro lado de suas ameias. A cidadela da subjetividade comanda-se toda pela regra da redução daquele conhecer. Seu fosso inescapável é de uma modificação da natureza que se confia à metafísica de um processamento análogo ao da transformação dos metais em ouro, na suprema alquimia da qualidade ou do conhecer objetivado como *res extensa*, inescapável.

Praxe como Ardil: o Labirinto Interditado

Esse reino esquivo e atravessado da representação vê a realidade que emerge na ponta do “mundo” ou da subjetividade, sujeita ainda a novos desvios, mercê das características em que o universo prometéico agenciou os espelhos do universo. O etos reducionista, já presente, por essência, nessas “configurações”, mais se acirra pela nova “falsificação”, que penetra a captura da realidade feita sob as bordas da iminência de sua destruição: quer o paraíso como contraprova do apocalipse (Popper, 1996). Há a falar numa pressa da posse dessa representação, espantada do seu leito imemorial de certezas e ora entregue ao exorcismo inominado do susto. Tal como se o cânon da representação, cravado no paraíso, viesse como antítese da configuração de uma totalidade chegada ao seu remate pelo algoritmo do cogumelo apocalíptico. O mais de destruição se compensa por um mais de controle e este pela imposição de cenários cogentes à ordem do mundo nascida da pastoral de sua nomeação e do que nele se fez de advento como história. Nele reinaria, no seu centro, na árvore da leitura exaustiva de um entendimento feito da proclamação do saber que se esgalhe de ramo em ramo de espécies e subespécies até colher a floração do individual, na ponta de toda uma declinação do mundo em gênero, número e grau. E nele para colher, no mundo ainda erigido como paraíso, a ordem do homem e sua liturgia no jardim da criação.

Às vésperas do novo milênio, perdeu-se de vez não só essa ordenação do cosmos chegada à liturgia, mas o próprio telão básico da representação da aventura humana na explosão da bomba do tempo da complexidade, armada, desde a reconstrução do mundo, à imagem do homem e da tecnologia que o transforme — ainda dentro da convicção da inexauribilidade do dote vindo do Éden. É pela própria derivação daquela “amanualidade” (Heidegger, 1951, p. 231 ss), ou do universo instrumentado ao jeito e às necessidades da humana condição, levada a uma interminável domesticação, que não só saímos do paraíso, mas o arruinamos. E, da ânsia dos controles, ensejamos o universo como engrenagem a serviço da pauta inexaustível dos desejos; aceleramos a causação da máquina do mundo nos curtos-circuitos da dominação; e esta, a transvasamos do empolgamento do inerte ao próprio tecido social através das estruturas de poder. A descoberta, hoje, da prospectiva não vaticina apenas, como nos dá um painel solar do futuro: deparamos já o mundo protendido ao acontecer, num céu baixo de realização imediata; de desfrute do discernível como botim frente ao magma ou à nuvem sob a qual se escondeu o Deus feito à nossa medida, da causação. Mas ganhamos aquele controle da máquina do mundo, embora — por aquela mesma propensão — os cenários se empanem pelo próprio chorrilho de suas possibilidades. E tal, afinal, pelo empolgamento da técnica pelo universo do poder e, neste, pelo misto de pressa e eternidade, em que o tempo do poder resgata para o imediato o absoluto — e, pois, o perdurável — da sua representação.

Interfere, assim, a aceleração, chegada a seu exponencial sobre a própria tessitura da vigência do homem e sua história, por força dessa passagem da conquista do dote da natureza à da instrumentação do social, em todos os novos recortes em que a natural organicidade coletiva se presta a toda uma condição radicalmente desigual de acesso à liberdade no seu seio. A habituação das hegemonias dentro da vida coletiva — sem história ou seqüência ao

empolgamento do universo — logra sempre coincidir e naturalmente exceder todo projeto de ordenação do mundo, que se levanta da própria inércia, quando não atinge as características de um projeto explícito dos governantes, mas sempre velado por uma representação-álibi do poder nu.

Independentemente, pois, de a aceleração intrínseca ao nosso tempo vir do exponencial tecnológico, sempre a imagem dessa hegemonia extrínseca pode ser recortada do poder imemorialmente suscetível de construir a sua dominação da violência explícita, inclusive a sua habituação, numa prática em que a memória social pode recaudar ao fluxo de uma história ou, nela, do que prepara o seu maciço precedente frente ao imperativo democrático e à inserção da mecânica da reflexão entre dominantes e dominados. E esta, por sua vez, inscrita como uma prática da caução da liberdade sobre a própria e contínua reificação da representação, lastreada sobre as relações de poder. Desse fundo imemorial, chega-se hoje, inclusive, à clássica síndrome da servidão voluntária (La Boétie, em Baudrillard, 1992). Tal síndrome pode ser revivida, no ninho da memória, por mecânicas que justamente reflitam mais e mais um anonimato dos controles coletivos, que, justamente, terão a sua regra de ouro nas formações da globalização contemporânea, para, aí, extrapolar de vez do *locus* político o eixo da subordinação social a fim de transferi-la ao *on*, ao sujeito coletivo inominado, que não é mais o do cidadão da democracia, mas o do consumidor da pletora de fruições de serviços e de seguranças que lhe fornece a *machina mundi*. Nesse quadro, e especificamente na subjetividade desse *on*, o horizonte dos desejos e da realização é espreado pela complexidade num delta de opções auto-anuláveis pela usura do tempo, que as deve predicar, ou pela moda, em que finalmente se define a sua identidade cogente ou a ditadura do mesmo ou da *sameness* (Calhoun, 1994).

Não é outro o ardil, hoje, em que a complexidade anunciada da fruição — pelo hipercontrole das técnicas — oferece ao homem mais

num labirinto interditado. Estaríamos vivendo agora nessa repetição do mito de uma expulsão imediata do paraíso recíproco do desejo factível, pela servidão voluntária do repasto *urbi et orbi* do seu só espetáculo? Ou logramos ainda, por uma auto-organização que se garante contra o reducionismo, garantirmo-nos de uma prospectiva aberta para que floresça o contingente, crescido sobre o explicitado, como a diferença portátil da liberdade? Nosso é, ainda hoje, o tempo em que não decidimos o jogo, mantendo-o sobre o arbítrio das compensações obscuras, a que Debray (1996, p. 164) remete o papel dos *a priori* na regulação do projeto histórico; o êxito dessa ameaçadíssima empreitada dependerá de entendermos o cerco do mundo objetivo, de fato, como a promessa das multicumulações, e não mais da realidade como somatório obediente à esterilidade de uma bisettriz histórica, que esconde justamente o ponto de inflexão onde se pode plantar a alavanca da vontade. Ou apontar a jugular do chorrilho do universo dos eventos, nos jogos de *arroser arrose*, e permitir à entropia daquelas seqüências reverter o seu condicionamento natural. É esse o ensejo em que a multicausação se confronta mais do que aceita um reenvio à conduta dos homens, rebelde ao mero e claro cursivo da complexidade. Este só sabe ganhar, *ad infinitum*, estéreis superposições vazias nos seus frutos, do verme da liberdade, só cachos e novos *feedbacks* e dobras de um barroco branco, na inércia de seu próprio dinamismo. Nessa ótica, o futuro se faz com a mera preempção de *tableaux*, episódios e suas deixas, inscritas numa aceleração que só reencapsula o cenário, em modelo, do futuro — vedado o escape do acontecer, discreto e irrepetível, à miríade plotada, descrita, conjurada de seus componentes.

O Multicausal e o Lugar Geométrico da Epistemologia

Se as oportunidades de uma causação aberta no processo histórico se constelam nesse escape descrito, há que, de saída, definir as condições epistemológicas de seu entendimento e, para tal, postular

o lugar geométrico para forrá-lo de uma heurística que, de logo, desmonte as pseudo-urgências das totalizações. O entendimento meramente empírico e desbordante do multicausal só faria somar, em série gêmeas, o universo da natureza como do social.

A tarefa metodológica da busca da neutralização desse ponto de partida, *a priori* afirmado, vai à cata nominada ao sinal das precauções, nas quais se possa soltar uma subjetividade efetivamente fundante no ato de reflexão. Nessa varredura epistemológica, começa-se, inclusive, por garantir o bom trânsito dos analogados no percurso heurístico, guarnecidos ao fio de sua trajetória contra as hipostases e, sobretudo, contra as preempções, sôfregas no passar ao martelo as suas constatações originais. A procura, primária, de uma episteme nesse empenho de descoberta, e não de plotagem, é outro *prius* da tarefa de reconhecimento. Nele recorreremos, no transplante trazido da física e da riqueza da intuição de Prigogine, ao conceito de convecção como marco nesse *man's land*, suscetível de acolher e confundir todas as chegadas da multicausação, entregues ao seu torvelinho. Ganhamos, aí, a âncora do irreversível, desse *plus* de interatividade fendida ou penetrada, sob a ordem de reenvios exaustivos. A flecha do tempo configura — não mais que configura — o que no conhecer, como essa heurística em ato, descola a ordem da estabilidade. Vai adiante no que seja a coerência e a ponta nova da dimensionalidade aberta, em que o entendimento das estabilidades assintóticas já se amarra, como o seu ômega, na teoria do caos.

Desaparece, nessa epistemologia perdida pela representação — como totalidade à obra —, o desenho desse arremesso do homem sob o seu contexto, que assim se libera de um postulado de simetria no seu *carcan* ou orneira e de todo o entendimento da causalidade como mera remissão. Em toda essa nova escalada, entretanto, de escape ao jogo de espelhos da interatividade, o verdadeiro mundo do complexo não prescinde de uma estratégia, cada vez mais ardilosa, de impor ao procedimento a suspensão das pontes levadiças

de *epokhé*, conservando suspenso o próprio de sua faina, que não quer nominar o seu objetivo e esquartejar a causação, transpassada pelo intento fundador. Tal ardil metodológico aceita, assim, o álubi de ler toda a operação como a de um entendimento do mundo permanentemente inacabado.

Impõe-se a super-heurística entre Scyla e Charibdes, num trânsito isento entre determinismo e liberdade em *chassé-croise* de aproximação, a manter-se equilibrado o castelo de cartas dessa causação, atuada sem desbordos. Na ponta daquela *epokhé*, é possível entrever essa toma de espetáculo pela consciência e a mostra do elo partido das cadeias de causação — conectável pela liberdade. Prigogine nos adverte, entretanto, do quanto, nessa práxis de uma verdadeira epistemologia da complexidade, permanece o risco do envolvimento de um genuíno vir-a-ser pelo implícito da trajetória daquelas multicausas e seus contínuos de eventos. Essencial é atentar-se a que a mudança radical, que clama a epistemologia por entre esses conjuntos domesticados de causação, é a da captura da totalidade da obra. Tal não se faz pela decomposição do universo em mais leis dedutíveis, mas sim pela contínua atualização de suas possibilidades (Prigogine, em Prigogine e Stengers, 1996, p. 13). O verdadeiro avanço do conhecer, nessa perspectiva, se faz pelo exercício — senão pela estocástica — do enunciado do desfecho daquelas causações como uma configuração: esta só se reconhece correlações que permaneceriam como fimbria da conexão lógica, numa fiança de inteligibilidade constitutiva daquela dita configuração. Estamos, pois, diante do enunciado *in fieri*, ou *in bonis*, para marcar a última intelecção dessa complexidade tecida em volta do homem e seu advento em nosso tempo.

Convecção, Configuração; Retroação, Recursão

Essa caução metodológica no campo da episteme da complexidade envolve também a purga de um *prius* na entrega ingênua, ou

primária, da subjetividade ao bombardeio pela multicausação. Há que remover a enteléquia, deixada na soleira da porta — trânsito da interatividade, objeto das ciências duras da natureza e das moles da vida social. Fica ali o fruto da paixão do logos ocidental pelo objeto, como um ômega inescapável do que se quer como inteligência radical implicada no conhecer. Habitamo-nos a essa grande pítica do sortilégio clássico, em que o logos enfeitiça a razão operante e se apossa da medula do evento como movente/movido sedutor/seduzido. Ingressamos hoje na cautela contra essa aura enteléquia, que funcionaliza a inteligência. Despe-lhe a limalha premonitória de leitura mais rica da máquina do mundo como enigma (Morin, 1994, p. 115 ss).

Armados do cuidado epistemológico contra a reificação — *in bona et mala parte* —, o reconhecimento da complexidade hoje se instala no dito tecido das regularidades sociais, para além dos jogos de uma gravidade natural entre reenvios e remissões. Não são outras as tarefas fundadoras e sempre premonitórias da retroação e da recursão (Morin, 1990).

Uma história do *evenemencial* coextensiva à totalidade se salvaria exatamente através desses escapes a simetria do causal deixada, até há pouco, como legítima determinação de seu desfecho. Para além das sincronias e do fundante da flecha do tempo, deparamos, por aí, em primeiro patamar, a regência de uma cibernética social em que os equilíbrios assintóticos inscrevem um acontecer excrescente e, sobretudo, o novo jogo das escaladas e dos depósitos na reversão aberta nos *stases* entre produtor e produto.

Só reconheceríamos aí a regularidade do nomotético possível ao entendimento da dinâmica da representação. Mas há que rematá-la como entregue ao segundo princípio da termodinâmica, que, ao mesmo tempo, situa a entropia como ponto-ômega desse devenir como processo e se aparta de qualquer equilíbrio termodinâmico da visão novecentista de marcos excrescentes, tal como numa cenarística de

consonâncias só realmente rematáveis *ex post*. Não é sem razão que seja contemporânea desse entendimento, neste fim de século, a percepção do fluxo do tempo humano já numa soleira de estratégias do devenir, em que o tónus do acontecer se confronte à alteridade, à alter-história (Milo e Boureau, 1991, p. 9), sem com isso caucionar-se a rendição, talvez ainda enteléquica, à alternativa. Estaremos ainda, nessa última assimilação, prisioneiros confessos de um simetrismo de reversão dos fatores que, na retórica prigoginiana da configuração, levantaram uma dada seqüência de ordenação do futuro. Na alter-história, com efeito, liberamo-nos da trampa oferecida à busca da entropia no acontecer, pela surdina, do contraponto da alternativa. Expomo-nos já a uma dimensão experimental do acontecer, no engaste que enseja o futurível, visto como uma refundação do evento e vitalização de sua heurística. Deparamos aí a autêntica *jonglerie* do acontecer, como permitem o efetivo desencadeamento do imaginar ou o intervencionismo de representações — tendentes, *ad libitum*, a aumentar a sua desordem, à refertilização da previsibilidade do futuro, desencadeando o passado no presente (Milo e Boureau, *op. cit.*)

É significativo que essa revisão do corte clássico de entendimento do futurível venha de par com o definitivo franqueio no exercício da interdisciplinaridade de todas as portas entre o universo natural e social, para subordinar a complexidade à simulação e aceitar a aparência dos reenvios como condutora das regularidades que passem de modelos a cenário.

É esse o caminho para o exercício da plotagem, na certeza — por aproximações e probabilidades — a que nos convida o discurso premonitório sobre a infinitude de Ilya Prigogine (Prigogine e Stengers, 1996, p. 15).

Na margem ainda da ortodoxia de entendimento da multicausação presa ao universo natural, o *opus magnum* parece ser o da previsão climática, cuja variação de gamas e concausas como que prefigura o edifício de variações-limite do mundo social.

Mas aquele jogo das nébulas e massas do câmbio instantâneo, exatamente pelo seu jogo de pré-configuração, toca, de dedo, o nicho da multicausação, lido já na crisálida da auto-organização social. Dá-se, por aí, a partida, em chão conhecido, do que no mundo da humana condição se submeteria às metamorfoses ou quase metamorfoses do reflexo da consciência sob o desfecho de seu movente e da reificação como canceladora febril da pregnância. Do que escapa a esse *couperet*, garante-se a mensagem do advento do *plus* da diferença no verdadeiramente irrecorrível da história humana, porque sempre, *in extremis*, domínio da liberdade.

Para além do “Intercatching” entre Sistema e Estrutura na Representação

A ficar-se na regra de uma metodologia que, para atentar à entropia, expõe-se à mesma recursivamente na trajetória de seu próprio conhecer, impõe-se o exercício fundamental da heurística. Ou seja, o de buscar a seqüência de uma transentropia nos conteúdos atuados por essa configuração no exercício da forma sobre si mesma, da reificação e seu despejo sobre os conteúdos simbólicos, em que se edifica originalmente aquela representação. O artefato para tal operação é o do contraponto necessário e apriorístico postulado entre representação e comunicação. Seu reenvio regride a um *intercatching* que, na banda da multicausação natural, definiria o confronto e o ringue bem conhecido de sistema e estrutura. Dele se evadiria a busca da história aberta e parúsica, o contraponto entre a identidade e diferença, tanto se libertasse o cultural da prisão sob palavra em que se condena a redução ontológica da equivalência, na sua dinâmica entre processo e resultado. Identicamente e nesse exercício da reversão entrópica, a busca do impacto da complexidade na representação há que eliminar todo efeito — também extremadamente coisificante — de seus produtos na área da linguagem. Repercute do próprio

da interatividade da relação entre o eu e o não-eu — a que vela a representação. A comunicação fica, naquele terceiro canto do ringue, como garantia da prática dos conteúdos simbólicos e, nessa mesma medida, ilumina o *exchange* fundamental da subjetividade. Mas, é prévio ao mesmo o do verdadeiro dialogismo garantidor — o da legítima autofundação e do próprio dessa subjetividade, de que a ponte da linguagem é tão-só o primeiro dos *pragmas*. Não é coextensiva à comunicação nem esta ao evento primal do próprio reconhecimento da subjetividade. Fora do silogismo redutor da própria tentação wittgensteiniana, há que entender que todo comportamento é comunicação, tal como a produção simbólica fica permanentemente aquém, pela entropia, justamente, de seu *over load*, de seu verdadeiro *pletus*, da *parole pleine* (Wilden, 1972, p. 433). O dialogismo percebe-se, pois, nos mesmos termos do diálogo, tanto quanto afirma seu postulado de transencontro e prévia ratificação. Está assim, nessa transarticulação do diálogo, exatamente revertendo a entropia da representação e, por aí, assegurando aquela efetiva seriação aberta do multiacontecer cumulativo, que porta e engravida a complexidade no vestíbulo da representação. É dessa mola, sempre resgatante do novo, que o fluxo do vivido da pessoa garante o desbalanceamento entre a malha de compêndio dessa memorização e o que dela escapa como fundação da diferença.

A Evasão dos Simulacros

Só vingará esse protagonismo original, entretanto, em que se obriga o indivíduo se esse fugitivo nunca der as costas à trampa, reconstituindo-a como *display* da liberdade, saltada sobre os muros de um registro saturante da memória.

Não é outro o passe entre os alçapões e os escapes da representação, em que se chega ao fundante da aventura humana. Mas tal sob a condição de se entender a recursão moriniana como fora

de toda auto-organização e sua dízima periódica, quando o inconcluso pode rotular perversamente o excrescente e legitimamente fundador.

Escapa-se, assim, a todo entendimento que queira recolher o avanço no extremo natural e social do universo como eminentemente revelável, enquanto essencialmente anexável ou aditivo àquele mundo das regularidades exatas, onde — como no último ômega da lógica ou da matemática — processos e resultados são equivalentes (Wittgenstein [1937-1944], 1954, § 82).

A proposta moriniana para a abertura continuada do processo interativo — donde, de mudança — implica a contínua reiteração de fuga à tautologia, tanto a representação não inscrever rigorosamente os seus conteúdos na dimensão em que a entropia lhe impõe o descontínuo, o dissimétrico ou o diacrônico. Mas, sobretudo, enquanto deve tal processo a cada momento acautelar-se do *loop in the loop* da própria reiteração da subjetividade, afastando-a do vestíbulo fundante do acontecer. Logra-se, assim, e quase por uma superdeterminação metodológica, entre o turbilhão da complexidade, suas ventosas abertas e cachos de contra-efeitos e retorsões, construir uma ribalta de atores e, sobretudo, então, descortiná-los, por entre o acontecer como chuva cósmica e precipitação catastrófica. É como um *intercatching*, uma operação superciosa do encontro e da parada técnica no abraço causal, que finalmente se delineia, como a relação entre o universo objetivo e a subjetividade. Dentro desse equilíbrio assintótico, por sua vez, os contínuos simbólicos são engolidos pela representação, que vai adiante. E é nessa *longue durée* que é ela trabalhada pelo discurso e pela sua entropia. Mas, nela, é a falta do acicate reiterado de uma consciência fundadora que a submerge na sua própria reificação — e cada vez mais o seu fantasma segue como sombra à auto-organização, como o disparadeiro continuado e errático da coisificação fundadora. Há, pois, que se registrar o cenário dessa salvação, *in extremis*, da re-

apresentação frente ao fechamento do jogo de suas referências. A força do fluxo biográfico salva-se do dreno de reenvios estéreis, enquanto ascende ou se finca sobre o momento inconográfico, furtado à iminência do código como morte morrida de todo o símbolo.

Entregue, assim, ao seu dinamismo natural, contra o qual se levanta uma heurística crítica de sua entropia, a auto-organização da coletividade envolve mecânicas inerciais do processo simbólico, entregando ao contínuo imperceptível a instância redutora do compêndio, imposto ao fluxo, e, a partir daí, uma forma (Maffesoli, 1996, p. 133), no que se pretende como uma densificação final do histórico pelo adjutório da aventura individual. Marcam-se, pois, as cartas de um *écran* coletivo no qual se plota o lugar sempre do egrégio e se constróem os panteões por um atletismo pré-designado e tautologicamente competitivo. Nesse páramo, a história da diferença — e, pois, do remate da representação — se metamorfoseia. Busca o pugilo do *plus*, no mesmo padrão de excelência pelos infinitesimais do desempenho mais conforme o padrão. Cancela-se, por aí, o potencial de uma história da diferença que fosse além do confronto, em fundo recortado como um caleidoscópio. E descarta-se o que, a cada instância de fundação, e pelo acompanhamento crítico da reificação, encontre a razão realmente ordenadora e não-presa ao fetiche de sua desubiquação.

De qualquer forma, entretanto, o processo simbólico e sua partilha não se dão conta dessa difração fundamental e só conhecem a *res extensa* no povoamento da representação. Dados como fato empírico — e caucionador das totalidades submersas à inquestionabilidade da partilha de sentido —, os símbolos integram o recorte tanto de atores sociais, como de pseudo-atores ou quase atores, nas deixas que lhes abrissem contemporaneamente a máquina do mundo. Mas é tempo hoje de registrar, no evento subjetivo, o impacto da Babel objetiva, em que se registra esse exponencial já opaco, hipermúltiplo, do universo objetivo e o monturo de suas

causações (Eco, 1993). Há a falar em implosão de sua contrapartida subjetiva, enquanto se tresmalha a representação, exposta a uma perfusão (Baudrillard, 1992) generalizada.

É esse o contexto em que cede o próprio chão histórico suporte e garantia nesse social, configurado em seus atores ostensivos. A máquina da multicausação altera o implante da vida coletiva, por sobre as marcações do palco histórico, e desatualiza a homogeneidade, atingida pelas suas representações internas. Mais ainda, as mói pela entropia acelerada, recaída sobre o contínuo de representação, por sua vez, roído pela reificação e recomposto à sua ordem.

É, pois, cada vez mais cautelosa a possibilidade de se levantar a hipótese de que, mesmo abrigados sobre o universo da comunicação, os atos da palavra e seus protagonistas, recolhidos pelo universo semiológico, mantenham-se intactos na representação nesse acontecer babelizado. Dissipam-se como vetores autônomos de causação, como sujeitos coletivos, performáticos, ao nível da realidade arrebatada pelo turbilhão que foge a toda ambição de *script* e cenário.

Representação e Implosão dos Símbolos

Há a se explorar a ação da entropia no universo da representação, atentar à sua corrosão pela dinâmica mesmo dessa interatividade, suas lógicas emergentes e suas configurações. A mesma mecânica atinge também os supostos daqueles símbolos e seu enunciado no desempenho de seus actantes, e esses, na conformação específica que recebem do enraizamento na vida social, perspectivam seu horizonte. É nesse prisma que todo o universo da representação se calca sobre a mudança dos suportes enraizados no processo social, justamente responsáveis, a partir do orbe divisado, *a parte subjecti*, como refletidos na igualdade e na equação fundamental entre identidade subjetiva e comportamento, a que vela o universo da comunicação.

Não é outra a hipótese que se pode verificar também no universo da comunicação, suspensa entre o emissor e o receptor dos símbolos, *slips* ou deslizes na confirmação dos atores, do palco, assim como do público, a escapar de uma dada e definida estruturação social.

Evidenciam-se aí essas migrações do firmamento subjetivo, con-dizentes com a rigidificação de seu enraizamento coletivo ou, de preferência, pela sua passagem à marginalização e, sobretudo, nela, à nova diferença entre as condições de fato e sua percepção pelos protagonistas.

Há, pois, ao mesmo tempo, que atentar à análise da última conformação — suporte da partilha simbólica tanto ao receptor massificado, quanto à ubiquação — como lugar social de uma representação do segmento coletivo, caracterizado por uma consciência de dejeção. Depara-se, ambos os casos, com a ação da entropia, já repercutindo do subsolo da organização, do universo da representação, sob a dinâmica de seus conteúdos de identidade e reconhecimento. De um primeiro ponto de vista, essa nova “disfunção” registra o quadro dominante, hoje, da comunicação dita de massa, em que o universo simbólico se amarra obrigatoriamente no mesmo termo *ad quem* de sua chegada. Não se passa mais por uma ponte diferenciada do eu ou do tu, ou do público discreto que relativamente o difunda. Mas pela construção de um universo simbólico que seja infinitamente permutável na sua representação. É o que envolve, ao mesmo tempo, hoje, a busca de máximos denominadores comuns de seu conteúdo e a atribuição, à partilha simbólica, de um mordente de máxima identificação ao que seja um coletivo tecnicamente definido frente a um prosclênio suscetível, inclusive, de reconhecer este último por diferença ou exclusão.

Os Dois “Demos” da Globalização

Registra-se, na nova hegemonia das massas receptoras, um universo reverso ao da comunicação tradicional na estruturação

coletiva do Ocidente, apoiado na eminência de um centro receptor ou de uma elite e na convicção de uma abrangência crescentemente difusa de seus conteúdos de identidade e recepção, proporcionais, à distância crescente dos focos dessa representação. No roldão, hoje, daquela babel da complexidade, toda política fundada numa reordenação da partilha simbólica dá-se conta da existência de dois *demos* distintos na fixação do extremo *ad quem* de sua mensagem. No pertinente às antigas elites, a partir da conformação-limite de um logos de comunicação, de indiscutível validade periférica, postula-se uma correlação entre a pregnância de tais conteúdos e o poder de mobilização que deflagra. Mas, via de regra, vêem-se os configuradores como uma tábula rasa de inscrições, a se povoar de todos esses novos símbolos de identidade e reconhecimento. Só que, na verdade, comanda as periferias o dado de um inconsciente coletivo profundamente marcado pelo trauma, pela queda e, sobretudo, pela completa desubiquação de suas expectativas, mercê da condição objetiva de sua destituição ou abandono. Um primeiro efeito, pois, da entropia, nesse contexto, é o de definir um chão perenemente movediço, a imprensar os suportes de uma representação matricial de seu discurso; solta de seus gonzos, a partilha simbólica segue o novo tempo das tribos (Maffesoli, 1996) ou até de uma organização totêmica e totalmente extrínseca para a leitura das diferenças da representação, deixada ao seu dinamismo e ao seu plexo na história do homem. Mais agudo ainda é o impacto da marginalidade social-limite sobre o desamparo radical de uma subjetividade que reflete o enjeitamento de todas as amarras no edifício social por uma condição de desubiquação subjetiva, até quando afirmada na dicotomia dominante-dominado. No elenco, pois, da representação em nossos dias, há a falar em dois *demos* à beira do universo hegemônico, subjetiva e objetivamente falando, da globalização. E é significativo ressaltar-se a sua parentela, na história de que somos caudatários, como constantes de uma mes-

ma condição-limite de representação — por partilha pletórica uma, por dejeção a outra.

Configurações-Limite da Representação

Mas, tanto a pólis quanto a videoesfera ainda professariam a crença e, sobretudo, a política na *longa manus* da representação compensatória, ambas fazendo do espetáculo o último configurador das dimensões cívicas dessas totalidades sociais. Dá-se um contraponto entre o mundo dos espaços performáticos do atletismo da excelência, da liberdade na ágora, no teatro, tal como a videoesfera mantém hoje, pela desubiquação-limite do mundo da representação, a gratificação simbólica do acesso para além do espetáculo. Em todo o enorme arco descrito, dos pródomos da Ática clássica ao universo da monitoria da subjetividade pelos satélites, registrar-se-iam momentos canônicos em que os dois modos da representação se transformaram em garantias da reflexão da pólis e da partilha de seu *pletus*.

No Renascimento, deparamos esse novo partido dentro do cenário da protagonização atlética, por excelência, possibilitado pelo paradigma da corte. Neste, os desempenhos desenham-se diversos, incomunicáveis e, todos, igualmente gratificantes — na inserção orgânica da elite na protagonização pantográfica do rei-sol, figuração exatíssima de todas as deixas exasperadas na etiqueta — remissão, aí, da festa do sentido e do *accomplishment* —, subseqüentemente irradiável, como espetáculo, à coletividade toda. Tanto é palco permanente, sem bastidores, a coletividade dominante e sua coreografia exata, tanto a recebe e a configura a massa — teatro feito já da ribalta internalizada, que tem como fianças, esse milagre da coexistência à distância, da hierarquia e das marcações intransgredíveis.

A da Atenas do séc. V a.C. lograva caldear e assegurar a pletora de um protagonismo do desforço, com o de sua justificação pelos não-partícipes do mesmo desafio. Por argüição exaustiva, o logos

assegurava a consciência da posse universal de um mesmo e fundamental horizonte de desempenho.

Ao preço da absoluta transposição do trabalho aos escravos — cancelados de qualquer identidade ontológica com os homens livres —, coisas e objetos, complementos da amaterialidade do cidadão, a liberdade se constituía por obra dessa arquitetura-limite. A cada cidadão, potencialmente, se cometia do físico a todos as desenvolvimentos do espírito — da palestra, da argumentação à poesia, ao canto e à lírica. Corpo a corpo permanente, esse *agon* criava a olimpíada e o *epos* como as competições sumas e repetidas do empenho de cada um contra todos na palma suada e final do reconhecimento do egrégio. A intensidade desse centro direto do desempenho individual contaminava-se pelo cívico de todos os cidadãos, indistintamente, para a condução da pólis. Seus destinos e seus caminhos se regravam pela disputa do “sim” e do “não” do povo vivo, reunido na praça; por força, esse “nós” também, sujeito coletivo, entendia como redutor dos conflitos na área privada da cidadania, pelos *placets* do decastéreo, ao lado da ágora.

Uma coletividade habitada pela perenidade da noção cívica no desforço individual, ou na cura de todos ou de cada um, exigia uma vírgula do inconsciente coletivo, especialmente mobilizador e necessitado da purga, como *personas*, das diversas paixões ou protagonistas da liberdade, de que se faz, a maior, a trama do homem. Delas daria conta o teatro grego, jamais espetáculo no sentido da corte renascentista, mas prática conjunta das descargas, em que a projeção dos muitos comportamentos de que a humana condição é detentora se cenariza, se despersonaliza.

Sobretudo, desencadeia-se, nesse chão privilegiado, o cólego da finitude — contrapartida do absoluto, da excelência, expressa pela fatalidade, nos coros e nas seqüências desalinhas de qualquer surpresa ou intriga, frente à grande trama do homem, senhor e vítima do que inscreve, em destino, como sua liberdade.

Todo o mesmo firmamento dos símbolos se partilha, nesse quadro, em diversas entrâncias de desempenho, figuração e purga, ao longo do fio da história, que arranca na Hélade e chega ao universo da globalização, sua máquina e seu desempenho, transferido todo ostensivamente do espetáculo, e este, cada vez mais, condensado nos seus sinais.

Entropia e Difração da Videosfera

No quadro contemporâneo, pois, da representação, há que explorar as diferenças — ou o múltiplo disfarce — com que o pólo da recepção do universo da videosfera, ou da arquitetura que impôs a subjetividade, nas vésperas do novo milênio, caracteriza uma diversa espeleologia como seu pólo objetivo. Entende-se, de saída, com o público, configurador do universal dessa comunicação nessa nova totalidade. Situa, a seguir, os segmentos inteiros, aportados de seu corpo social, num processo de *longue durée* que pode envolver a queda estrutural das ofertas de emprego nesse processo de produção, o *surplus* de expansão vegetativa de sua população ou a síndrome de descarte, operada numa endoarticulação dessas novas realidades sociais, em processos como o da concentração urbana. Trata-se já de condições de marginalidade que não alimentam mais a esperança de qualquer reintegração, disfarçada ou *surnoise*, dentro de oportunidades relativas de reabertura do sistema. Cogita-se, sim, de segmento social por inteiro, e coriaramente rejugado, da organização social, a despejar, no limbo da anomia, articulações reveladas como excrescentes à “funcionalidade dentro da funcionalidade”, que marca os processos de configuração não-integrativos, próprios dos megacomplexos sociais de nosso tempo, em que continua a laborar, nos seus controles e novos patamares, a complexidade deste fim de milênio.

Entre a massa de saída, como público ecumênico, e a massa cancelável, como dejeção radical, a disfunção das partilhas simbóli-

cas, no estágio atual de complexidade coletiva, envolve também aqueles setores cadentes no novo edifício social; são os segmentos expulsos dos seus nichos pelas sucessivas “organizações dentro das organizações” do universo econômico, mas ainda detentores de uma consciência de perda. Não se trata, no caso, pois, de uma queda livre na anomia, mas de uma descida escalonada que, sobretudo, trabalha e define uma dissintonia de seus quadros de representação social. Tal disfunção se faz de um trabalho de mil contradições, trincadas ao longo de uma espinha dorsal da primeira articulação de uma dada vida social e, sobretudo, nela, da ação, a contracorrente, daquela representação original integradora. Dentro de um sistema que oferece cada vez mais linhas de clivagem, e não um relevo de reinserções, essa representação não se desubiquia. Mantém relações de reciprocidade com os grupos acima e abaixo de sua escalada e é particularmente ciosa de um contra-recorte que disfarce e refrate suas quedas interiores, freando o mergulho na bacia das almas da exclusão e seu magma. No recurso às metáforas fertilizantes, há que reconhecer nessas desagregações o efeito de estruturas dissipativas (Prigogine, 1986, p. 62), no qual a massa em formação se reconhece num processo de descarte, mas firma e teima numa sustentação ainda orgânica de sua ubiquação interior. Atua por comparação entre os outros setores e sabe bem das características discretas que possuem os seus denominadores comuns. E sua massa se diferencia — *in bona parte* — tanto quanto exprima uma perspectiva sobre a repartição da renda, a mobilidade social, o acesso direto aos serviços ou a efetiva participação na arquitetura simbólica em que o mercado se impõe à nação. Nesse *demos* em queda disfarçada, o acesso aos símbolos, afirmado numa convenção-limite de universalidade, frui da representação como repique e ratificação do *status* “lá fora” e é essa operação de reconhecimento que ecoa a comunicação pela imagem ou pelo discurso da sociedade do último meio século. Já na massa como massa — o segundo

demos da videoesfera —, não se trata mais de uma participação simbólica por um reconhecimento prévio de identidade, por um jogo apenas de exclusão crescente na díade comparação-ratificação. De princípio, a representação se comunica por sinais e trabalha por uma iconologia sumária, de lances semafóricos, todos, afinal, a garantir uma inclusão grossa e primária no discurso da *machina mundi*. Seu acesso, entretanto, se cifra a essa estritíssima comunicação à distância e rigorosamente codificada, que só se mantém por esse dicionário de mediações e pode jogar, de repente, os seus beneficiários ao bátrato do oblívio.

De qualquer forma, e no constitutivo da representação como estruturante de um lugar na vida coletiva, o que se registra, em ambos os casos, é a definitiva eliminação da ribalta, que em todo o tronco da civilização ocidental — e chegada ao cânon da corte renascentista — lograra, pelas regras do desempenho e do espetáculo, uma acomodação, sempre satisfatória e limite de formas objetivamente desiguais, da partilha da subjetividade. Ao imo da fruição de um repertório canônico de desempenho, contraponha-se a gratificação do pertencimento a uma comunidade de símbolos garantidores de uma segurança ratificatória tão envolvente quanto cega.

Massas em Dissipação, Massas Semafóricas

O que importa ainda assinalar-se, nesse remate do empolgamento pela entropia do discurso da representação contemporânea, é o quanto essa comunicação semafórica deixa aos segmentos radicalmente destituídos da globalização o mínimo de comércio simbólico, em que a organização social contemporânea mantém à distância, mas não fora de seu visual, a massa-massa deste fim de milênio. Deve-se atentar a que esses referenciais têm já a gratuidade de uma remissão caleidoscópica, mas reconhecível, após essa outorga *at random* de sentido. Chega-se, aí, àquela condição de baralhamento das últimas identidades visuais das tribos iconográficas, em que se

reparte o pólo passivo da globalização. Nesse mesmo limite, se a babelização (Eco, 1993, p. 45) objetiva da complexidade não desestrutura a *machina mundi*, a do discurso da representação não precipita na anomia os seus últimos destinatários: deixa-os numa situação de *marooning* coletivo, de semilevitação-semi-imersão, de reconhecimento truncado de sinais, de levantamentos em auto-anulação algébrica, todo o contrário do velho arcano de uma consciência revolucionária de destituição. Na verdade, é só como literal detrito coletivo que o alinhamento, como significante, de tais segmentos termina por se colocar como um imponderável na definição dos vetores da causação do mundo dos homens, nesse acontecer da sociedade multicomplexa e controladora — sem volta — de sua representação.

Nesse contexto, desaparece também o antigo liame da representação com a realidade coletiva, marcado na distância de uma iconossemiótica pela ação dos carismas. Ou seja, pelo encontro de padrões de reconhecimento, guardados no arcano dessas sociedades, moídas na sua articulação social mas suscetíveis ainda de manter uma memória e dentro dela a mola para o salto à história e ao desempenho significativo. Dissociado, de vez, o universo da representação da realidade objetiva, e envolvido nos caixões múltiplos da retificação, desaparece essa última perspectiva em que seria dada à conduta individual o protagonismo exponencial da *persona* coletiva, suas ressonâncias de identidade e de levante histórico. Volatiliza-se hoje, no quadro da representação, toda virtualidade de um eu coletivo profundo, todo cenário ou prospectiva, como pródomo de uma identificação em curto-circuito ou em brusco retesamento de sua memória. Evanesce-se, pois, a irradiação desses arcanos de reconhecimento, que permite o contágio do carisma, inclusive, por sobre uma identidade maior e primária, além do que recortem as fronteiras de uma nação e seu efetivo corpo coletivo. Foi-se o marco que ensinaria, por exemplo, nos grandes registros dos nacionalis-

mos do desenvolvimento do antigo Terceiro Mundo, as sagas de empréstimo, no quadro africano do meio século. Muitas vezes, a antecipação mínima do protagonismo, ou do grito, ou do lance do herói ao lado, saltava dos seus limites e povoava o panteão vizinho, sem necessidades de um *cloning* no seio dos espaços políticos imbricados pela mesma onda histórica.

A videoesfera hoje não só cauteriza o carisma, repele qualquer ativação submersa das simbologias de um velho inconsciente coletivo por uma icossemiologia emblemática e semaforica, brunida na sua fatura e inteiramente estranha a qualquer enervação do velho inconsciente coletivo macerado ou dos dutos e cicatrizes de sua leitura e mobilização. Marca-nos hoje essa percepção do desaparecimento de toda antiga lógica social integradora, pela qual, a partir, ainda, das institucionalizações dos sistemas políticos e das democracias, buscava-se a prática realmente indutora das totalidades sociais de nosso tempo. Mas estas se vêm acomodadas pela reificação, que atropelou essas estratégias de uma racionalidade e sua transparência por um *a priori* inercial de auto-organização da vida coletiva e do descortino da retentiva, que, de pronto, lhe assegurasse uma inserção aberta na multicausação de nosso tempo.

Convecção e Razão Desubicada

É dentro, pois, já desse verdadeiro aparelho da complexidade que se delineia a representação vetora e atuante na *machina mundi*, a partir de um campo sinérgico truncado, de uma superposição de ordens, no extremo subjetivo de uma política literal refundadora do impulso pelo qual o mundo interior soltou as convecções no seu primeiro lance da homogeneização possibilitado neste fim de milênio. Deparamos uma racionalidade cigana, desenervada de seu mordente, que é o próprio de uma reflexão sobre o contexto, e a bailar tão-só com seu artefato. Essa representação perde os prumos

de seu referencial e, sobretudo, no próprio contexto, o *pli* ou a dobra de que se fazem as fertilizações dialéticas ou o jogo das remissões, que guardariam, pelo menos, a filigrana de uma multicausação aberta. Fechadas, pois, nessa dialética, todas as escotilhas em que se reconhecem o engaste histórico e seus pseudópodos, como responder à pergunta sobre as humanas dimensões da mudança global, em nossos dias? E é talvez, exatamente como a nostalgia, o sentimento da perda das pontes, da infusão e da inserção do homem no centro dessa *machina mundi* que vem se repetindo, em melopéias, como clamor por reordenação radical, construtivista, por um mundo ainda “à medida do homem” (Kahler, 1967).

Não é outro o sentido do mundo, já claramente pós-prometéico, do rememorar-se o bote falho, afinal, sob o controle do universo, através das rememorações ou das litânicas-limite, de que pretende liberar-se o resgate da narrativa e o não-reequacionamento do raconto, fora da encantação do velho telão da história e do antigo chão de seus contínuos. Nesse impulso, define-se historicamente o intuito compensatório das urgências ambiciosas de recompilar — e repartir, pois, para a ordenação frustrada — uma seriação que perdeu o pé, tanto se manteve na sustentação lógica de seu procedimento e suas rotinas transparentes. Não é só nosso hoje o tempo das globalizações, como também o dessa metástase da autofundação descentrada em todo o enorme contramovimento de compaixão da subjetividade e suas *pietà* a domicílio, protagonizada pela miríade de movimentos de autoajuda. Sobretudo, o que caracteriza esse perdimento interior é a sensação de repetir uma reordenação do universo, como se fossem falhas de procedimento, ou erros no encaço de sua seriação, que provocassem esse enorme deslocamento com que hoje a *machina mundi* parece deixar o porto e os guindastes do contínuo trabalho da tecnologia e da reta razão, aplicada aos seus frutos.

Reordenação Nostálgico-Defensiva e Etos Emergente

O que essas recapitulações nostálgicas ensaiam, hoje, quase como um cargo *cult* do mundo prometício transpõe-se, de fato, para esse hiato entre a causação efetiva do acontecer e seu torvelinho, e o que nele ainda pode a razão, não no repertório da conquista, mas no da afirmação de um etos, do vínculo da vontade da humana condição e seus procederes, como reengastes do homem à sua faina do mundo.

Não se trata, pois, mais de uma reengenharia ou do reenunciado do compêndio. Mas do reconhecimento do quanto o enigma da complexidade, crescido sobre a entropia da representação, implica-se hoje como numa retorsão radical, à busca de uma ponte efetiva sobre o real, por entre os artefatos da reificação ou do logos desubiquado da razão. Trata-se, nesse particular, de exaurir o dialogismo, no que ele porta de contínua e necessária revelação extrínseca aos seus próprios constructos e aí do que transvase à comunicação, como o suporte realmente transcendente da representação. Tal implica, nessa retrogressão, a busca de um fundamento indiscutível, no recuo da comunicação de um *a priori* dos *nómos*, ou da regra, para o desvelamento do ouro no diálogo, e na garantia da real interatividade externa à fatura do logos. Não é outra a polêmica da ética da comunicação, na contemporaneidade de sua querela. É seu reclamo o salto de um *a priori* em que se chegue ao terreno firme de uma verdadeira fundação, na afirmação do eu e de seu vocativo emprestado a um tu, como meio ao discurso e à comunicação. Suas regras precedem a qualquer afirmação da subjetividade *ad extra* e exigem o absoluto de uma ética para assegurar a viabilidade mesma da comunicação e, por ela, o discurso tão roído pela reificação e seus espectros.

Não é outra a reivindicação com que Karel Apel reorganiza o “ser de fundamento” em nosso tempo, para além do “ser de comunicação” da ontologia habermasiana (Apel, 1990, p. 4-58). Abre-se,

então, a última exigência desse reino da pragmática transcendental no *a priori* da afirmação, a do sentido necessariamente moral de um auto-esclarecimento da razão (Bohler, 1995, p. 134) ou de uma nova teoria do discurso prático (Alexy, 1989, p. 178).

Dar-se-ia aí, finalmente, à custa das exigências do absoluto, esse verdadeiro deslocamento de placas tectônicas sinalizadas pelo *linguistic turn*, no foro da subjetividade pós-moderna e sua instância crítica. Confrontava-se nesta o *vis-à-vis* da consciência e de seu artefato lingüístico, somente devolvível à solidez de um *cogito* por uma nova moldagem, por um *recasting* (Dallmayr e Benhabib, 1995, p. 18), da ética como um cometimento metateórico. Assentado esse fundamento, a comunicação já se instala, *pro domo sua*, no universo da multicausação, salva por esse pragmatismo transcendental. O *core* de tal fundamentação desloca-se dos fatos que ordenam o etos para os de uma literal ética cognitiva da linguagem. O absoluto que porta essa ética refugiada na comunicação crava-se, respectivamente, no *a priori* da racionalidade das premissas da argumentação, no fundamento do julgamento prático que comande a trama do *insight* e nos resgates de um intuito hermenêutico acautelado na remissão às particularidades, quais os das situações concretas.

A chegada, entretanto, a essa última instância de acento de um efetivo referencial da subjetividade, no quadro da multicausação contemporânea, não deixou ainda a nebulosa da polêmica ou da controvérsia da ética comunicativa. Expõe-se ainda ao probatório do ceticismo propedêutico, à norma minada, que não acordou do embalo propiciado pelo contraponto com o contexto (Rorty, 1995), num radical pluralismo e na diversidade dos juízos morais (Williams, 1996, p. 4). Nesse vértice de um abrigo da ética trazida à comunicação, à beira das dobras e das trocas e interações coletivas, Apel constrói a sua tenda. Ele firma os espaços da transcendência que garantam a necessária “reciprocidade de perspectivas” naquele diálogo primário assegurado pela proposição de um imperativo categó-

rico, consoante uma universalização transubjetiva. A sua última *ratio* se reconhece no que porta o discurso como indicativo consensual, erigível numa ética. Na outra vertente, Habermas já dialetizaria essa transcendentabilidade, apoiando-se na intrínseca normatividade das premissas implicadas na comunicação e, pois, na “ultratrascendentabilidade” reflexiva da razão (Habermas, 1995). O juízo ético, nesses termos, dentro do escaler da comunicação, chega a terra firme enquanto supõe, em cada referencial à realidade daquela reflexão, a infinita retorsão daquela reciprocidade, operada à vista de todos os participantes da relação comunicativa.

O Alçapão do “Teatro do Mundo”

Há que falar da velocidade adquirida pelos multicondicionamentos da realidade subjetiva e objetiva, estágio-limite da reificação; há que situar o universo em que a chegada à sua perfeita desenvoltura se reconhece no povoamento do panteão das representações coletivas. Não é outro o domínio dos simulacros nessas paragens, a traduzir exatamente a plotagem reconstituída da retina das imagens da subjetividade, quer no presente o estado geral do sistema da complexidade e da hegemonia de suas inércias. Nele se define um padrão de descortino do mundo subjetivo no quadro em que o condicionaram a lógica dos sistemas e a sua realimentação da subjetividade. A esta, hoje, corresponde a emergência de um simulacro-padrão, no reprocessamento das imagens desse universo de relações; no seu *timing* de exposição; na sua decupagem, como a dos caleidoscópios constituidores das novas *Gestalten* da mídia; no encontro do dicionário dos símbolos, refeitos à seriação *ad usum delphini*, com as deixas, nela, do mundo domado da auto-organização social — presas ao *marooning* da gravitação implicada pelo completo despego da globalização.

O simulacro é o artefato da mediação. O *loop* da reificação no seu seio — dos universais na conceituação da realidade frente à sua

vivência concreta — absorve a imagística das notas individuantes. Atua uma apócope, consoante o “ponto ótimo” em que as totalidades se realizam como comunidade de participação no símbolo. Mas, cada vez mais, na convenção em que se manifesta o reconhecimento operativo de sua subjetividade.

Do comando das “seleções de atenção” e realizada diretamente sobre as fontes de informação — como permite o universo guttenberguiano —, os simulacros nascem da decupagem do espetáculo do mundo e, nele, da subordinação do conteúdo do vivido à tarefa de edição dos seus conteúdos. Na verdade, essa última operação não implica, apenas, uma operação de esvaziamento e reconstrução subordinada a normas meramente enfáticas do real, em que este se canonize, no corte da *exposure* imposta à primeira impressão do mundo objetivo.

Nessa mecânica, a edição vai, cada vez mais, se atravessar de um florilégio de escolhas continuamente interposto à mera tarefa de despojamento ou abstração da ganga da realidade. Há a falar, literalmente, do fantasma de um emblemático que se antepõe às formas de remate natural da operação generalizadora, que marca usualmente o itinerário personalíssimo da memória e da percepção. Ou já no plano coletivo do grande imaginário ético do universal social trabalhado como o “teatro do mundo”, cuja *ex machina* traduzir-se-ia sempre no reembolso das primeiras impressões selvagens, e sempre, como nas definições éticas do inconsciente coletivo, implicando o reenvio bem-comportado entre o emblemático e o arcano — esse zelador do inconsciente ainda abrigado numa caverna das primeiras decepções, numa fenomenologia em que a comunicação gera o “outro” e, ao mesmo tempo — com o susto repetido e contido —, o “ser no mundo”.

Nesta altura da organização da representação, *vis-à-vis* a complexidade de nossos dias, não há mais fábula como placenta do universo, como primeira imposição de uma ordem e de um raconto

encaudado a uma razão e seus sortilégios expiatórios, antídoto, a cada instante, do susto da percepção forrada pela comunidade só símbolo. O simulacro, em *media res*, vem já embotado da estria personalíssima ou da vivência da descoberta, que se amortece na constatação, tal como o “teatro do mundo” passou ao espetáculo circundante, sem senhas, só decupagens metastáticas.

Convecção e Dobra — A Fuga da Representação

Na investigação da presente arquitetura, em que se remetem complexidade e representação, faz-se mister não só pôr a salvo o fundamento da comunicação, mas explorar, ao mesmo tempo, até onde, na verdade, o jogo da reificação se engolfa na mecânica das suas dobras, a poder sempre caracterizar o estado atual dessas remissões, o ponto nodal em que a partilha do símbolo se subtrai e se propõe à perspectiva de sua figuração. Nela atua o novo exponencial, em que um dado “*status* de identidade coletiva” se recodifica, ganha as vias para uma nova polarização e um novo descarte dessa operação de reconhecimento, nos circuitos em que se internaliza a subjetividade coletiva, no mundo configurado pela globalização desta entrada de milênio. Nesse caso, há a falar hoje em novo impulso cumulativo das condicionantes que moldam os grandes agregados do acontecer contemporâneo, já liderados de força ou contraforça que anteriormente permitiria a difração interna dos sistemas nacionais entre o dinamismo do mercado e os freios do Estado.

Esses travos são garantidores da heterogeneidade anterior dessas formações, aplainada a homogeneidade por essa desapareição dos muros da pólis frente à nova ordenação econômica. A nebulosa da globalização não se remata sem enfrentar, entretanto, uma nova fissura interna, já por inteiro trazida ao espaço da representação e, nele, por novos contrapontos entre os centros emissores e receptores à configuração de sua subjetividade, o contraponto tradicional na relação entre elite e massa ainda subsistente na organização do espaço políti-

co dos fins da vigência do Estado nacional. O pólo passivo colhia já estratos políticos dominados, excêntricos ao jogo das iniciativas e possibilitados pelas articulações de classe ou pelo empolgação de poder que a acompanhasse: o poder político sancionava, num dilema final de dependência ou comando, o que na articulação das formações econômicas se veria ainda como secante àqueles eixos sumários de iniciativa ou dejeção histórica. No extremo desse reducionismo dicotômico, haveria de falar na percepção, pela coletividade, de sua inserção nos lugares sociais do sistema, em que se organiza, por um jogo de contrapontos simétricos, no desfrute e no sofrimento dessa composição binária da representação coletiva. Nesse quadro, seu engaste econômico não se quebra nem exila a interação. Esta se flexibiliza na mesma medida em que, não obstante a relação de exploração entre capital e trabalho e a sua condução numa perspectiva-limite no espaço social, permanece, pela implicação de mútua dependência entre a prestação dos fatores em ambos os sistemas, uma dependência orgânica e, por consequência da transferência ao universo da representação, uma economia de remissões. E este um jogo que se pode esgarçar, mas subordina sempre a ruptura à retomada das aproximações, é permeado pela finta ou pela pressão real do cabo-de-guerra dos trunfos e contratrufos, que mantêm a organização coletiva como capazes sempre de capturar ou devolver, numa relação sempre movediça, a população ao limbo da marginalidade.

Na retenção final, pois, de uma reserva de iniciativa, o substrato do comportamento significantes dessa coletividade poderia sempre, nesse quadro, articular os dois grandes meridianos da sua representação coletiva no seno e co-seno históricos — e dentro do risco mannheimiano da projeção dos seus interesses sobre o contexto da dominação — como ideologias, justificativas do *status quo* ou utopias portadoras da sua derrubada.

De toda forma, num ou noutro extremo, o discurso se impõe à realidade e, no jogo de suas deformações ou simulacros, portadores

da recíproca e contraditória argüição dos seus interesses, faz dos simulacros um campo literal de superedição do real e, nele, da operação objetiva dos gatilhos de uma multicausação de duas direções irremediáveis.

Distinta é hoje, por inteiro, no quadro da globalização desimpedida, a configuração da subjetividade sob a cúpula da videosfera, onde, pelo trabalho, no vácuo da reificação, perdeu-se de todo o rastreio de uma percepção original da tensão entre os litigantes da mudança — contra ou pró o seu advento: a representação é rejeitada literalmente de seu contexto, ao contrário da massa caracterizadora dos dominados no quadro ainda orgânico da exploração e, sobretudo, mantido — na percepção — ao nível do mar, sempre, de sua tensão. Não há, nesse segundo caso, a falar de indução ou num processo pedestre de generalização de uma consciência somatória das imagens constitutivas de uma partilha ou compêndio. Mas de emissão dos conteúdos de identificação de subjetividade, num páramo a que se remete a codificação desse entendimento e dele baixa já sob o rateio estrito do sinal e suas tribos, e até mesmo — no requinte da reificação — de seus fetiches.

Um “Intermezzo” na Arqueologia dos Simulacros

O significativo, entretanto, é que, hoje, o assento de toda a edificação da representação — que chega ao vestibulo da globalização, sob a pavimentação dos simulacros — não marca um inédito na história das interações dos extremos subjetivo e objetivo de uma complexidade à obra. Na verdade, ela tem um precedente canônico, numa verdadeira arqueologia dessa emergência e exatamente situada no quadro mais exigente de consciência do cânone representativo, no momento-limite da civilização clássica e, aí, do intento de se fazer do homem “a medida das coisas” (Kahler, 1967). Nesse próprio imo, inclusive, o *plus* de uma liberdade seria mantida em mensagem estrita, como hoje a do *on*, figurável na economia

hegemônica de mercado justamente pela mais rica e sofisticada política do simulacro, como reguladora da regra da pólis ou das instituições, por inteiro, e a sua complexidade imporiam o sucesso de um equilíbrio assintótico, o repertório como contraponto e a entropia suscetível de perenemente ameaçá-la nessa edificação viva da pólis, sua reverberação canônica, o *pletus* único de sua representação.

Todo agenciamento do simulacro presidirá essa verdadeira “cibernética social”, antecipada — e única na história — como regra de ouro na prática social da representação. No seu centro, garante-se o desencadeamento da liberdade, como desempenho atlético da proeza. Desse *agon* é que se desenvolve todo o dinamismo do sistema, emulável, reprodutível, exorcisável, mas sempre necessariamente sujeito a uma intransgredível partilha simbólica, em todos os seus estados e versões. A partir desse núcleo exímio e transcendente, irradia-se do pódium toda a maestria dos simulacros, mercê já — a partir dessa ribalta — da aparição do “outro” em diversos estágios de justificação, reconhecimento e catarse. Não é sem razão que, para a regência desses simulacros e na ordem com que descem ao mundo do espetáculo, surge a retórica justamente como arte do trato da ênfase ou dos conteúdos de representação, maiores do que os da realidade. Essa figuração se entrega à arte da sideração de um público, mais que de uma mobilização racional de convencimento. De Clístenes a Demóstenes e a Ésquines, é toda essa gama da deformação consciente — se não já quase órfica —, de possessão sobre o argumento, que leva à disputa e à adesão do público na ágora, como do decastéreo, e finalmente, já como a descarga literal do espetáculo do cotidiano, exige o palco ostensivo e sua regra. Ou o *Pnyx*, ou lugar do encontro, no deslinde de uma primeira entropia da representação — de protagonistas, coros, encantações, carpimentos, em que se sucedem a apóstrofe, a arenga, a convocatória da ágora e do decastéreo. Públicos, todos esses espaços exigem a

mobilização de toda a cidadania para o seu projeto — para o quefazer da cidade, reunida na praça canônica. Público é o deslinde de todo conflito privado — tanto o cidadão é um semideus, quanto interessa a todos a disputa dos seus pleitos. Não para o discurso da razão, ou de um intrínseco direito ao que pleiteassem, mas pela evocação, toda, da vida pregressa, do currículo e da força de sua memória, dos litigantes como liame do que pretendem — na posse de bens ou de direitos — ao *placet* da comunidade.

Literalmente, não se exauem as arengas. Não há “coisa julgada”, nem sentença definitiva. Mas, sim, o ensejo de contínua e ininterrupta representação do caso à comoção do público. O desfecho se faz do encadeamento encantatório da retórica, repartida e retomada, em que o deslinde se dá quase como a parada das rodas orgiásticas, chegadas ao clímax de seu dinamismo. São, por força, cada vez mais os simulacros — se não seus exponenciais — que tomam posse da retentiva da comunidade, avançada na mobilização, tanto mais partícipe quanto garantidora de um desfecho. Essa representação “maior que a vida” é que dita à cidade os seus diversos espaços e platéias, da ágora, do areópago, dos decastéreos, do teatro (Osborne, 1985, p. 137-9). Parte-se desse circuito, vai-se à purga, vazada na díade protagonista-agonista, em que se exaure a carga de energia de uma conduta pelo seu *personare*, a esconder a trama ou o mito (Osborne, 1985, p. 52 ss) e fazendo dele peripécia, e conjurando a fatalidade pelo cerimonial de sacrifício. Não se segue, pois, nessas interações, nenhuma regra do logos, nem as rege uma verdade, a só se entregar àquela sideração do público por uma *exposure*, repetida e cativante. Deparamos aí, pois, o reino dos simulacros, feitos para a compensação — pelo mais largo que a vida —, que impunha a civilização do desempenho-limite, como cenário da liberdade. E simulacros esses que, a garantir o seu papel social, recorrem também à própria sombra — ou ganho de um volume — para forçar a sua possessão da pólis. E essa tarefa da *phaene* (Ehrenberg,

1984, p. 354), do boato (Morin, 1972), ou do rumor, que implica o sussurro ratificatório do discurso e do que impôs a representação coletiva a partir da sua versão.

Mas não é apenas o dito anônimo, atribuidor do último sentido, que aí impera, mas, sobretudo, o da implicação pelo *on* da adesão difusa. O convencimento da retórica prolonga-se pelo bordão “como é do conhecimento de todos” — sinal estrito, no ganho dos simulacros da convicção. Ao antecipar a cibernética social de nossos dias, a pólis criava mecanismos instintivos de regulação dos homens, de suas siderações, seus conflitos. Erigia dispositivos de alarme, como termostatos sociais, qual o do ostracismo. Nada mais próximo da ambição de hoje, da sociedade sintótica, que a decisão, testada por mil revérberos, de um *placet* ou *non placet*, da tolerância do grupo com as condutas desestabilizadoras. Essas que, via de regra, agri-dem muito mais pelo seu caráter egrégio ou pela sua excelência do que pela conduta sociopática ou destrutiva. O exilado, pela moção da maioria, o era por uma estrita “medida de segurança”, fora de qualquer juízo ético, como compartimentação e distanciamento do portador de um risco de convivência. A pólis se quer toda permeada pelo jogo das medianas, em que se logra a maior transparência ou reflexão do grupo sobre a sua medida, sobre o comportável pelo seu tamanho interior.

O Rapto da Subjetividade pela Videoesfera

É na história contemporânea da representação que retomamos uma literal edição da identidade, em outra prática da pré-ordenação das representações à convivência no universo ora levantado pela videoesfera.

Vivemos, no seu vestíbulo, os últimos vestígios na organização da subjetividade, ainda como iniciativas plurais no edifício coletivo, de todo reduzido à hegemonia dos mercados e da máquina de suas gratificações e expectativas.

Na realidade objetiva, a globalização vem de par com esse deslinde final da disputa de um salário, na sua demanda estruturalmente declinante e dependente dos novos regimes de alocação geral de rendas mínimas. Tal como enfrentamos no extremo da produção, e pela escolástica nova da ofelimidade, a indução, induzida e estanque, das multigamas de exigências básicas e, sobretudo, das supérfluas, que marcarão a satisfação do horizonte da coletividade. São totens do *plexus* que aí surgem, em escalas de fruição, no universo finito, mas de forma alguma limitado, em que definirá a expansividade do modelo econômico hegemônico, seus corretores e *feedbacks*.

A representação fica toda sob o império de uma videoesfera, que não captura ou arrebatava, mas tão-só decortica, declina e modula. A massa consumidora, na sua maciça maioria, não se reconhecerá mais no retrato ancestral dos prestadores de trabalho, na velha ordem das interações ao nível do mar, entre os extremos objetivo e subjetivo da complexidade. Esta se subordina à megamáquina contemporânea da multicausação, de novo a eliminar o velho marco histórico da realidade e do mundo. A *gestalt* própria da videoesfera desarma finalmente o gatilho que guardasse um inconsciente coletivo, lanhado pela arqueologia de suas lutas ou expectativas, no plano de uma literal moção histórica.

Deparamos, em troca, um jogo de adesões ou repulsas da coletividade, entregue ao rito das aproximações icônicas. Sua marcação é tão intransgredível quanto as linhas da clivagem em que se arregimenta, no novo superpáramo, um planisfério que perdeu a mola de sua organização coletiva. Subseqüentemente, esta se vê vitimada pela preempção de sua consciência, apartada da percepção das totalidades concretas e privada de toda a conferência de trajetória nesse universo da *media res* e do simulacro. O rapto da representação não implica, apenas, uma fatura dos simulacros tresmalhados dos ícones, em que o telão de uma retentiva social — na

velha sociedade do século XX — mantinha as amarras do fluxo do vivido, decantava as filigranas básicas dessa prensa histórica das tensões coletivas, do seu caminho e, sobretudo, de suas interdições. Deparamos hoje uma cenarística sempre conversível a uma manipulabilidade potencial. Na prospectiva, cada vez mais dependem de uma escolha entre séries — ou legião de futuríveis — elencáveis por uma vontade operadora liberada de uma justificação, mesmo *ex post*, de sua racionalidade. Mesmo porque o referencial ao vivido é só um marco de saída, desde logo perde a dimensão real de seus atores, despojados da espessura ou da modelagem silenciosa e negativa pelo contexto.

Nessa dita cenarística, afirma-se o avanço da nova multicausação, processada no evento da complexidade, por uma ótica maxi/min exaustivamente plotada. *In minimis*, a progressão recorre ainda, estocasticamente, a uma memória para tão-só reposicionar, *pro domo sua*, o ponto de arranco na “velha realidade”. *In maximis*, pela efetiva reelaboração de um conteúdo racional-limite que esvazia da dimensão histórica o seu significado, via de regra, ainda modulados por um passado de inércia, ou, quem sabe, de serendipidade, mesmo, de seu acontecer. No nicho novo das projeções-limite, essa cenarística, convocada pela globalização, não se volta para os futuríveis — frente ao curso eleito para o devenir — como um descarte de possibilidades sufocadas de desempenho. Vê-se, sim, nessa fecundação *in vitro* do futuro, capaz de compartilhar geminadamente dessas projeções, uma totalidade à obra. Esta reincorpora a sua ganga, reprocessa os seus conteúdos, graças à dimensão do virtual, que permite aos futuríveis a “quase verdade” de uma certeza e de uma representação *in fieri*.

O Virtual e o Tético nas Cenarísticas do Futuro

Nesse contexto, a visão de um probabilismo, fiador do advento do futuro, abre caução mais exigente no trato rotineiro dos even-

tos e suas projeções. Recolhe, como factóides, as ocorrências canceladas, mas não menos esclarecedoras — qual feto de uma modelística —, a definirem o porte e o calado em que a ação coletiva é percorrida pela racionalidade, e esta define o efetivo volume, o delineio completo da realidade histórica (Marwell e Oliver, 1993, p. 5-9). É a partir desse contraste que ganha dimensão o dito plano das vigências do acontecer (Marias, 1958, p. 76), hoje ainda tão próximo de sua visão convencional. O “conhecimento da diferença” se faz por uma seriação praticamente contínua, que se declina por distâncias crescentes da opção configurante do devenir. A exaustão teórica, nesse caminho de figuração, da alternativa ao rumo do presente elimina, por sua vez, a dita “opacidade” da multicausação concreta (Fitoussi e Rosanvalon, 1996, p. 17-38). Desaparece o grau de incerteza, derivado do entendimento *a quo* do processo, ou dos direitos falsamente emprestados à ação da negatividade no seu curso (Burke-Morss, 1974, p. 69-73). Mas tal só para evidenciar a ação da liberdade no seu peso específico como adjutório da vigência, mas não como ratificatória de seu imponderável ou ré de uma reincidência teórica, numa projeção de longa duração.

O entendimento, pois, da liberdade nessa nova cenarística se faz como vetor-limite, no serial prospectivo da multicausação no acontecer. O que hoje surge, entretanto, como novo na fatura desse exercício é o quanto a garantia de uma heurística na defesa da liberdade perde toda a condição de apropriar-se — na moldura histórica conhecida — de seu repertório de futuríveis.

Desaparece, na verdade, a charneira ou a moldura, ensejadas, em campo de referências naturais ou de imantação histórica que norteiam todo sentimento de inclusão, tal como imemorialmente a dominação se inscrevia e deixava vestígios para o desenho simétrico da representação. Escamoteado o chão do confronto, não se apruma a repulsa ao centro do sistema, sem “nortes magnéticos”, e

que exponencialmente se transformam em supersistema e evacuam os lugares sociais de uma percepção primeira e original.

Escapa, assim, à contradição o ganho de um real conteúdo tético, já que todo denominador perdura como hipotético e esquivo, frente a essa permanente “fugae” de seu inimigo. Só se reduplica essa falta de pega histórico do pólo passivo por essas hegemônias, que nada têm dos proletariados convencionais, já que desubiquados do acento histórico de sua réplica. Esta hoje não se firma jamais, exposta na específica conjuntura da globalização, que lhe impõe o escape a esse “estado geral do sistema” e o despenha, ao mesmo tempo, em queda livre, mercê dessa superdeterminação da hegemonia, que se assenta e reassenta em escala aberta. O máximo logro pelo pólo passivo desse descarte, aceleradíssimo e escamoteado, é o registro dessas pulsações descontínuas, sem promessa tética. Sua tentativa de revide sucumbe no grito de uma senha, lançada como *bouteille à la mer*, não para chegar à terra, mas para reencontrar esses muitos naufragos do universo da globalização, seu núcleo hegemônico, suas miragens de integração. Não há a falar, nesse quadro, da maiêutica de uma “tomada de consciência”, já que a racionalidade, sempre a placenta das utopias, se dispersa nesse sentimento de contradição, que perde constantemente o pé e só enseja um pragmático errático.

A Trampa da Consciência

O último efeito, pois, da complexidade, hoje, a caminho da hipercomplexidade, mercê da exponencial da globalização, é esse desarticular dos eixos de consciência, suscetíveis de buscar denominadores para uma confrontação que sempre situava os *ins* e os *outs*. É o que se dava — nos desenhos toynbeenianos — com os proletariados externos dos impérios, junto às fronteiras destes, numa zona gris que permitia o seu comércio elementar, a baixa da guarda e o começo de uma efetiva e criadora aculturação. Não encontra-

mos mais hoje o casulo do *limen*. Os excluídos o são literalmente, e não mais enquanto se beneficiam dos eixos mínimos de uma identidade conjunta, numa experiência de viver-se a destituição ou a perda progressiva das condições de protagonismo, expulsos da ribalta dos comportamentos condizentes — reconhecíveis — com a estrutura social hegemônica. Não existe a *Volkswanderung* dos confins do império da superorganização. Nem é lícito esperá-lo pelo mero adiamento de um apocalipse. Na verdade, a última danação infligida pela complexidade às suas vítimas é profligá-las pelo fantasma, pela imponderabilidade da última destituição. Os apartados só se reconhecem numa poeira de reflexos, em que finalmente espumam-se os seus contornos. E continua em queda livre esse descarte primordial de toda intenção do confronto. Só o socorrem lampejos de uma percepção difusa, de um enjeitamento, em que se perde todo o alcance de uma formulação com conteúdo assertivo — tético — de iniciativa histórica. A representação dos excluídos, no meridiano da globalização, se nutre desses reflexos mortícios desde o início, amontoado de percepções reversas, a sempre “tomarem a nuvem por Juno”. Ou a se verem condenados a dar conta da denominação obsoleta, da hegemonia já evacuada pelo centro e — na analogia cósmica — já portados de uma contradição morta ou absorvida em outra galáxia de poder.

Os telões dessa nova subjetividade compreendem esse universo mais que inorgânico, ilusório, fiado em chispas de reverberação e retalhos anônimos do que possa ser qualquer ponto efetivo de acesso para o confronto com o cosmos da complexidade, que se superdefende, exatamente, pelo escape àquela configuração. Não é talvez sem razão que os dominados se dão conta, cada vez mais, do vazio da antiga e boa configuração plenária das antíteses para fecundar os movimentos sociais. A novíssima consciência de destituição percebe essa condição larvar — não só descontínua — em que se substanciou a última agressão dos supersistemas da atualida-

de. Está-se apenas na soleira dessa percepção, que não pode implícita no foquismo. Desaparece essa longa estacada dos proletariados externos às portas da organização coletiva, hoje a dispor de ameias inescaláveis. Ela se encastela nessa espiral da complexidade, a garantir-lhe, sempre, acima, a sua reprodução e hegemonia.

O novo, no caso de Chiapas, começa inclusive pelo seu disfarce no cansadíssimo desenho da exclusão, aninhável no quadro fundiário clássico da terra e agravada, no retrato convencional, pela erradicação simultânea da identidade primordial de um tribalismo autóctone guardado nos fundos primeiros do Yucatán. Mas o que parecia ser só mais um movimento, lido como anacrônico e repetitivo, mudou de registro. Lançou-se à pretensão tética, mesmo se só se valesse de uma heurística instintiva para manter o arco mais amplo da representação a que se arremessava. Cometia-se aí uma reflexão — *in totum*, sem concessões de amplitude — do modelo neoliberal de organização da supersociedade contemporânea. Nesse intento, lançou-se, pontualmente, à colheita dos desalinhamentos e das rupturas erráticas, à primeira vista, daquele centro em fuga à frente, a definir patamares de enfrentamento, feitos fósseis imediatos da dominação e largados entre os degraus da espiral hegemônica.

As Utopias sem Teto

O que desaba, pois, às vésperas do milênio é o firmamento dos grandes simulacros da antítese entre dominantes e dominados, a agigantar o dilema e a reciprocidade de confronto entre ideologias e utopias, no desenho de Mannheim (Mannheim, 1960, p. 23 ss). Do rompante anabatista de Thomas Munzer até a demarcação do páramo socialista, as utopias vão todas marcar esse recrutamento prévio da representação como denominador daquele “reverso da ordem”, já formulado, e a repercutir nos grupos sociais marcados pela condição objetiva de destituição e perdimento da auto-articulação. Ou da investidura, com um projeto condizente com as suas expectativas

de vida significativa. De qualquer forma, nessa arquitetura, do lado dos vitoriosos ou dos vencidos fica sempre o sopé de uma confrontação. Nela, ao cair-se na destituição ou a concentrar-se a riqueza, é de travo em travo, no edifício social, que se fazem as representações da realidade, num comércio sempre de restos e de novas trocas de esperança e consenso coletivos.

Distinto é o quadro proposto pela globalização, em que toda a tessitura social perde os nós de opressão e de domínio nas volutas da complexidade. Esta imerge tanto na representação coletiva, quanto na experimentação das relações de dependências, num contexto sem ponto na sua trama, sem vilões no balcão de sua hegemonia, anônima, rigorosamente, nos seus condicionamentos e vivida sem remissões ou escamateios de bastidores. Não ampara esse proletariado invisível, impedido de se retratar, uma consciência no seio do sistema, já que se lhe escapa o chão dos últimos nivelamentos. Inviabiliza-se, dessa forma, o encontro do marco final da destruição — e, pois, da identidade mobilizadora —, para assentar o ponto de partida de uma utopia. Ou da entrada no paraíso imaginário, para alicerçar a força e o arfete da mudança do contexto à sua volta. É irrelevante, pois, o nível de despossessão desse contingente passivo, que, por definição, perde o pé no torvelinho dessa *machina mundi* e muito menos pode, dentro dela, buscar o ponto fixo, no intuito de assentar a alavanca da alternativa. Nem dispõe de pedra angular para a perfeita arquitetura e pedagogia do imaginário, que ensaia — no sonambulismo e na contrafação que chama à realidade — o gesto de reconhecimento indutor das rupturas ou das revoluções da verdadeira quebra de hegemonia.

Na verdade, no quadro das globalizações, toda perspectivação perde o arrimo da subjetividade, nessa verdadeira queda livre histórica em que se precipitam todos os referenciais de comportamento coletivo. Não se depara o velho corte toynbeeniano para o reconhecimento dos conflitos coletivos, frente à cúpula de uma civilização

e às suas estruturas de vigência, através de proletariados externos e internos, cada vez mais afastados da fruição dos benefícios do todo social e do próprio exercício de uma liberdade restante dentro de tal contexto.

O “Limem” e o “Outerspace” dos Excluídos

A utopia, nesse quadrante, alinhava-se no *limen* da fronteira externa, fora dos muros da cidade, ou do supersistema, nos quais influências, retratavam-se os influxos, definia-se até um processo histórico de fascinação e contra-respostas que filtrava e amortecia as contradições de base. Na verdade, a queda clássica de uma hegemonia era já o último ato — e único dramático — de um processo de mudança trabalhado de há muito no comércio dos firmamentos da representação coletiva: do enxerto diferente nas veias de um sistema — vinho novo em velhas barricas (Toynbee, 1950, vol. 7, p. 232 ss) — e do teste da alteração do fluxo das enzimas secretadoras de um *corpus* cultural.

Não há *outerspace* hoje para firmar-se os degraus de qualquer retorsão às representações vigentes da realidade, nem perspectivas de sua pertinaz transformação a bem dos excluídos. Esquece-se muitas vezes que, nesses quadros, o pólo passivo nem mesmo se reconhece, numa marginalidade que se experimenta, mas não se identifica, como força histórico-social. Seu é o castigo da indeterminação, em que, afinal, se lê, na caverna da última passividade, a tempestade cósmica, a permanente, lá fora, das moções do sistema, de suas contínuas remontagens e reformulações de palcos súbitos e imprevisíveis. Fora do sistema não há salvação, nem relevo para o desponte do confronto. Nesse mundo de cursivos infinitos, das ondas e da hegemonia do mercado, desenha-se a última dejeção dos seus excluídos, cuja autenticidade se rói pelas miríades de contratação, prostituindo o seu levante, perdendo-o em miríades de réplicas. Chiapas não se apruma sem que, à sua volta, exatamente

te, os replicantes da velha condição, das enervações anódinas dos levantes agrários, portem, sem conseqüências, o capuz da face dessa nova iconologia da marginalidade, que se sabe e que busca o seu caminho, emparedado no *ersatz*.

A organização hoje, por outro lado, dos núcleos de sem-terra da marginalidade brasileira, nos meados desta década, percebeu a inviabilidade do confronto unitário, ou do recorte do sentido no retrós da dominação, e descarta qualquer homogeneidade de costura, no quadro desses multicondicionamentos.

Delineia-se em praxe truncada, larvar, aberta. Constitui-se desse agarramento “guerrilheiro” à própria estratégia de proposição de seu reconhecimento e identidade. Não confronta uma ruptura — perdida no dédalo das remissões do mercado —, mas a pega modal que ensaie, sem balizar, o confronto. Entende-o como necessariamente múltiplo na práxis expulsa e nascida da práxis, configurada para esta última destituição. Seu resultado é a quebra de toda simultaneidade, renunciando ao sonho suntuoso de existir, com a progressão de confronto cancelando toda enteléquia no seu ordenamento. Vai à luta armada e também à negociação; à invasão e, ao mesmo tempo, ao planejamento, a longo prazo, de sua posse da terra; à cobrança das melhores porções do agro, como também de sua exploração marginal; à identidade do arranco e à condenação, pelo seu sucesso, dos sem-terra aos iniciados de sua posse; à luta a longo prazo e à votação política no imediato. Nos partidos conservadores, arma-se o movimento, tal como visa à forma mais tradicional de cultivo e nele do desenvolvimento mais contundente do crasso instinto de propriedade, que logo se apossa dos invasores. Mais ainda, dividem os adversários da reforma agrária, acumpliciando-os, aqui e ali, nos tempos da mudança ou na barganha de suas vantagens. Não haveria finalmente nenhum reconhecimento de qualquer ação de mudança das estruturas — o que marcaria a opulência da razão utópica em marcha. Nem o intuito de transformar do que

buscam tão-só como êxito imediato, sem alterar-se o compasso geral, no país, das relações de produção ou de mobilidade coletiva. Todo impacto histórico, pois, desse novo marginal — localizado “por instrumentos, por uma superdeterminação da hegemonia do sistema” — é exatamente o de transmudar-se à própria ordem, de que se desprende e à qual pretende reinserir-se, ganha — pelas invasões — a necessária velocidade inercial.

A Vingança da Anomia

Está-se, pois, nessa geografia da globalização — que só comporta jogos elementares de atrações ou repulsões —, em plena vigência da trama da atração geral dos superpólos, que o mercado impõe aos primitivos regimes de gravitação do capitalismo. Caminhamos, por aí, para o quadro exatamente contrário ao da velha perspectiva de revolução de um proletariado externo à hegemonia ocidental, expressa pelo foquismo, em toda a visão dos 60, com seus estratégicos e seus mártires propiciatórios, à frente Che Guevara. Nesse jogo, a revolução dependeria de uma inversão do peso das forças, a longo prazo, numa sociedade de engastes e contra-engastes, em que os destituídos, supondo uma organização comunitária latente para o levante, irromperiam aqui e ali, terminando por “fechar o circuito” de uma insurreição. Todo foquismo vive dessa premissa, de uma identidade de situações potenciais cuja ignição se faria tão-só pela primeira ação paradigmática, ligando o gatilho da mobilização inestancável e agregante.

De qualquer forma, essa visão dos contrapontos, entre inserções e exclusões coletivas, vive ainda do decalque de um proletariado externo todo percorrido pelas formações de um despegue, ou saída de seu quadro inercial, bruscamente amadurecido para o fechamento de sua contratrama, através dos multifocos, que pegam fogo.

Não é sem razão hoje que, no quadro de distanciamento cada vez maior na perspectiva de integração nos tecidos coletivos, o reconhecimento dos setores repelidos do sistema se faça sob a denominação de “grito dos excluídos”. É uma interjeição só que congrega o que resta de energia a esses grupos ou setores, vulnerados pela articulação-limite dos sistemas e o peso de sua inércia, reforçando a denominação geral da *machina mundi*. À antiga remissão, quase orgânica, da costura dos focos, substituem-se hoje lapsos entre as zonas da tomada de consciência, desconhecidas na sua profundidade ou, sobretudo, na sua possível conexão.

Todo ensejo de uma ação compreensiva e mobilizadora cede em proveito da estrita expectativa da reverberação desses gritos. Toda condição dessas chamadas à conduta expressiva dos proletariados internos da globalização depende de engastes aleatórios na busca de uma sintonia, *a priori* desconhecida. Esbate-se, sobretudo, a percepção dos potenciais de resgate, ou de nova absorção, pela ordem organizada e tentacular, que rege o campo de força em que se situa a globalização e, dentro dela, a complexidade, que empana todo correlacionamento entre o contexto objetivo e o seu descontínuo pela periferia do sistema.

O Vácuo, a Pletora e a Dízima Periódica

O movimento que ora brota em torno do subcomandante Marcos — na metáfora que caracteriza, na graduação de suas milícias, essas hierarquias despedaçadas e estanques da subperiferia — é o da revalorização de um poder de barganha e de confronto que só à distância, ou por reverberação, logra o revide — para a proposição tética de um confronto. A recentíssima conferência nas selvas de Yucatán põe-se à cata do delineio possível desses *outcastes* radicais, de modo que o ganho eventual de um poder de barganha ensaiasse a envergadura capaz de situar a escala de onde brotaria a alternativa. Tratar-se-ia de localizar, nesse descarte e resfriamento

dos pólos de uma contradição, algum lance da antiga hegemonia que guardasse reflexo de revide e barganha. Essa estratégia fragmentária e descontínua, de acesso ao horizonte histórico mais que nunca ameaçado de engolimento pelo sistema, retoma, em outro nível, a nova-velha política de barganha do chamado Terceiro Mundo. Nele, o *pool* de trunfos frágeis, esparsos, mas às vezes críticos, nesse cenário de revides, permitiria um contínuo balanço da conta de custos e benefícios da construção da hegemonia. À época da Guerra Fria, seu maior cacife seria justamente o não-alinhamento, o ganho da trégua histórica escapado ao cutelo da divisão do orbe em esferas saturantes de poder.

Estamos hoje, pois, diante de um discurso vazio do revide. Sem trunfos, sem temáticas, capazes de situar as contradições principais, as jugulares da organização da megamáquina econômica dos nossos dias. Essa desarticulação fundamental chega a ponto de inviabilizar uma proposição racional do confronto e de seus mecanismos dialéticos. É o que sugere o pós-Chiapas, uma confrontação por escaramuças em que a feitura do antagonismo surge como um *tópos* da réplica, sem garantir, por si mesmo, o *main stream* de um desfecho. Mas, no jogo grosso da gravidade histórica, há sinulação de uma hegemonia que não tolera restos.

O pólo passivo da globalização dispõe hoje de uma escatologia sem discurso, ou voz de revide. Não levamos em conta, entretanto, nesse contexto, a não-exasperação da identidade exclusiva, *in extremis*, larvar, insuscetível de recortar um paradigma. A saturação da hegemonia de um modelo não se lê pelo seu reverso e estamos apenas no início de uma habitação da consciência derrelita, que se habitou multissecularmente ao arcano. Só há que recorrer a *caveats* rigorosamente heurísticos para propiciar essa reemergência de uma subjetividade descolada de sua fratura dialética e errática no discurso do revide. Nem há em pensar-se que, nessa representação, ressoe como o próprio fundamento de suas configurações o que porte

suas imagens, seus simulacros, seus fantasmas. Não é só a ressonância de uma percepção ao nível do mar que se perde, mas também, e aceleradamente, o depósito de uma memória que permitisse uma leitura totêmica dos sinais elementares de uma identidade ordenadora dessa configuração pedida, hoje, à subjetividade, mais que periférica, excrescente ao edifício e aos prodígios da auto-organização da vida coletiva deste fim de milênio. Foi-se toda a reserva prístina dos fundos de identidade, volatilizada pela repetida intermissão dos simulacros e sua reverberação, auto-anulável em dízimas periódicas. As apócopes da representação, roendo pela entropia os seus últimos contínuos, derrubam a urdidura de um tempo social das periferias, seu ventre e suas promessas para toda a gestação da aventura do sentido e da iniciativa coletiva.

O que deparamos, no vestibulo desse mundo percorrido pelos exponenciais da globalização, é o preço da entropia do discurso da representação, cobrado e medido pela história da complexidade. O que se impõe é a derrubada da arquitetura em que domesticamos, até hoje, a mentação do logos e da subjetividade pelo mito da caverna, do jogo de seus revérberos, para chegar ao plano dos espelhos, em toda a remissão à realidade. A anomia é insuportável ao logos, tanto quanto este jamais se desarma de um cânone. Nessa rota desimpedida da complexidade majestática, a máquina do mundo se faz e refaz, já para além da solta recursão, seus *loops*, seus reenvios. Devorante e devorada, a multicausação perde as suas bússolas, se não a âncora da convecção primordial. Erra, na reprodução sem âmago, sem *core*, rizoma (Deleuze, 1980) pletórico.

Referências Bibliográficas

- ALEXY, Robert (1989). *A Theory of Legal Argumentation*. Oxford University Press.
- ALBERTINI, Jean-Marie (1968). *Les Mécanismes du Sous-développement*. Paris, Buére.
- ALLIEZ, Eric (1996). *Deleuze — Philosophie Virtuelle*. Col. Les Empêcheurs de Penser en Rond. Paris.
- APEL, Karl-Otto (1990). *Towards a Transformation of Philosophy*. London, Routledge and Kegan Paul.
- ATLAN, Henri (1986). *À Tort et à Raison*. Paris, Seuil.
- AUGÉ, Marc (1992). *Non Lieux — Introduction à une Anthropologie de la Modernité*. Paris, Seuil.
- BAUDRILLARD, Jean (1981). *Simulacres et Simulation*. Paris, Galilée.
- (1992). *L'Illusion de la Fin ou la Grève des Événements*. Paris, Galilée.
- BOHLER, Dietrich (1995). "Transcendental Pragmatics and Critical Morality". In: DALLMAYR, Fred e BENHABIB, Seyla (eds.). *The Communicative Ethics Controversy*. Boston, The MIT Press.
- BOURDIEU, Pierre (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge, Harvard University Press.
- BUCK-MORSS, Susan (1989). *The Dialectics of Seeing*. Boston, The MIT Press.
- CALHOUN, Craig (1994). "Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination". In: CALHOUN, Craig (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford, Blackwell Publishers.
- DALLMAYR, Fred e BENHABIB, Seyla (1995). *The Communicative Ethics Controversy*. Boston, The MIT Press.
- DÉBORD, Guy (1983). *La Société du Spectacle*. Paris, Gallimard.
- DEBRAY, Régis (1992). *Vie et Mort de l'Image*. Paris, Gallimard.
- (1992). *Une Histoire du Regard em Occident*. Paris, Gallimard.
- (1993). *L'État Seducteur*. Paris, Gallimard.
- (1994). *Manifestes Mediologiques*. Paris, Gallimard.
- (1996). "L'Archaïsme Pós-Moderne". In: *Temps Modernes*.
- DELEUZE, Gilles (1980). *Le Pli*. Paris, Ed. de Minuit.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix (1988). *Mille Plateaux*. Paris, Ed. de Minuit.

- Eco, Umberto (1993). *La Recherche de la Langue Parfaite*. Paris, Seuil.
- EHRENBERG, Victor (1950). *The People of Aristophanes. A Sociology of Attic Comedy*. New York.
- (1962). “Origins of Democracy”. *Histórica*, I, p. 515-48.
- FITOUSSI, Jean-Paul e ROSANVALON, Pierre (1996). *Le Nouvel Âge des Inégalités*. Paris, Seuil.
- GAUTHIER, Alain (1996). *Du Visible au Visuel*. Paris, P.U.F.
- GREEN, André (1993). *Le Travail du Négatif*. Paris, Ed. de Minuit.
- GURVITCH, Georges (1953). “Hiper-Empirisme Dialectique”. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XV.
- HABERMAS, Jürgen (1995). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, The MIT Press.
- HEIDEGGER, Martin (1951). *The Principle of Reason*. Indiana University Press.
- (1996). *El Ser y el Tiempo*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- JAMESON, Fredric (1991). *The Political Unconscious*. Methuen.
- KAHLER, Eric (1967). *Man the Measure*. London, Kegan Paul.
- LIPOVETSKY, Gilles (1983). *L'Ère du Vide*. Paris, Gallimard.
- LONG, Norman e LONG, Ann (1992). *Battlefields of Knowledge. The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*. London e New York, Routledge.
- LUHMANN, N. (1982). *The Differentiation of Society*. New York, Columbia University Press.
- LUKÁCS, Giorgy (1963). *History and Class-Consciousness*. London, Kegan Paul.
- LYOTARD, J. F. (1986). *The Postmodern Condition*. Manchester, Manchester University Press.
- MAFFESOLI, Michel (1988). *Éloge de la Raison Sensible*. Paris, Grasset.
- (1996). *Le Temps des Tribus*. Paris, Grasset.
- MANNHEIM, Karl (1960). *Ideologia e Utopia*. Porto Alegre, Livraria e Editora Globo.
- MARWELL, Gerald e OLIVER, Pamela (1993). *The Critical Mass in Collective Action*. Cambridge University Press.
- MILO, Daniel e BOUREAU, Alain (1990). *Altér Histoire — Essais d'Histoire Expérimental*. Paris, Les Belles Lettres.
- MORIN, Edgar (1973). *Introduction à la Pensée Complexe*. Paris, ESF Editeur.
- (1980). *La Méthode*. T. 1: *La Nature de la Nature*. Paris, Seuil.

- (1980). *La Méthode*. T. 3: *La Connaissance de la Connaissance*. Paris, Seuil.
- (1986). *Le Paradigme Perdu: la Nature Humaine*. Paris, Seuil.
- MURRAY, Oswin (1993). *Early Greece*. Harvard University Press.
- OBER, Josiah (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens*. Princeton, Princeton University Press.
- OSBORNE, Robin (1985). *Demos: the Discovery of Classical Attika*. Cambridge, Cambridge University Press.
- POPPER, Karl (1996). *La Leçon de ce Siècle*. Paris.
- PRIGOGINE, Ilya (1979). *La Fin des Certitudes*. Paris, Odile Jacob.
- (1986). *La Nouvelle Alliance*. Paris, Fayard.
- PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle (1996). *Entre le Temps et l'Eternité*. Paris, Fayard.
- PRIGOGINE, Ilya e GREGOIRE, Nicolis (1986). *À la Recherche du Complexe*. Paris, P.U.F.
- RORTY, Richard (1982). *The Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- STENGERS, I. (1992). *Le Rôle Possible de l'Histoire des Sciences dans l'Enseignement*. Montréal, Université du Québec à Montréal, Cahier du Cirade, n. 65.
- TAYLOR, Charles (1992). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Harvard University Press.
- TOYNBEE, Arnold (1954). *A Study of History*. Oxford, Oxford University Press, vol. VII.
- WHITE, Harrison (1992). *Identity and Control*. Princeton, Princeton University Press.
- WILDEN, Anthony (1972). *Systems and Structure*. Tavistock.
- WILLIAMS, Bernard (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig ([1937-1944] 1954). *Tractatus Logico, Philosophicus*. Milão, Fratelli Boca.
- WOLFF, F. J. (1991). *The Global and the Specific*. London, McMillan.
- WOLTON, Dominique (1992). *Les Contradictions de l'Espace Public Mediatized*. Paris, Hermes.
- WUTHNOW, R. (1984). *Cultural Analysis*. Boston, Routledge and Kegan Paul.
- ZIZEK, S. (1993). *Tarrying with the Negative*. Durham, Duke University Press.

Teleologia, Co-Evolução e Complexidade

Helena Knyazeva

A esperança de encontrar uma nova visão do mundo complexo em evolução e novos métodos de cognição e de previsão dos processos históricos está ligada à teoria da auto-organização ou da sinérgica, que representa um novo campo de pesquisa interdisciplinar.

Considerada aqui como um novo movimento na ciência moderna, a sinérgica significa um processo de mudança a partir de uma nova percepção do homem, tanto do mundo como do próprio homem no mundo; um novo diálogo entre o homem e a natureza, uma nova síntese do conhecimento humano e da sensatez; uma nova abordagem no sentido do conhecimento das crises evolutivas, da instabilidade e do caos, do domínio dos métodos de gestão não-linear e de sistemas complexos em estado de instabilidade.

A sinérgica pode fornecer uma nova metodologia de compreensão dos caminhos evolutivos de sistemas complexos sociais e humanos, das causas das crises evolutivas, das ameaças de catástrofes, da confiabilidade das previsões e dos principais limites de previsão nos domínios da ecologia, da sociologia, da economia e da geopolítica. A sinérgica nos propicia um conhecimento dos princípios construtivos de co-evolução dos sistemas sociais complexos, co-evolução de países e de regiões que se encontram em estágios diferentes de desenvolvimento. Aliás, está em estudo na sinérgica a noção de um campo de caminhos evolutivos, por que não dizer de um leque de “finalidades” da história, de uma nova teleologia. Essa é a razão pela qual a sinérgica pode virar um fun-

damento para uma tomada de decisão e para previsões justificadas em condições de incerteza, de confrontos estocásticos e de reorganização regular de estruturas geopolíticas.

A partir da sinérgica pode-se emitir algumas idéias gerais sobre os princípios da natureza e da co-evolução da humanidade, assim como das leis da co-evolução, da vida comum, da unificação dos Estados soberanos e das regiões geopolíticas numa comunidade mundial, a unificação do Leste com o Oeste e do Norte com o Sul. Pode-se ter a esperança de estabelecer novos princípios de unificação das personalidades humanas e das comunidades históricas e culturais, além de organizar um espaço de comunicação, de diálogo entre os povos, que seja portador de diferentes tipos de pensamentos, de tradições culturais e de valores de vida. A metodologia da síntese não-linear, fundamentada sobre princípios científicos de evolução e co-evolução de estruturas complexas do mundo, pode servir de base para estudos modernos sobre o mundo futuro, a fim de projetar diferentes caminhos para a humanidade. Graças à sinérgica, descobrimos uma filosofia de esperança.

A Sinérgica como Ciência da Complexidade

Não é muito correto empregar modelos e métodos ultrapassados nesses tempos modernos de revolução da informática e de utilização generalizada de microcomputadores, tendo em vista os resultados recentes da modelagem matemática dos processos sionaturais complexos e das experimentações em informática (com o auxílio do computador). Esses métodos a que nos referimos são baseados nos modelos do pensamento linear, nas abordagens e extrapolações lineares feitas a partir de algo já disponível. Frequentemente estão ligados a uma tentativa de se construir um modelo complexo exclusivo que englobe um maior número de parâmetros de sistemas sociais complexos. As antigas abordagens metodológicas da modelagem de sistemas sociais complexos não consideram as alternativas

do futuro, os fatores dos processos de evolução, a determinação em função do futuro, o papel construtivo dos elementos caóticos na evolução, o significado de processos velozes, em cascata, no desenvolvimento dos sistemas complexos, e outras particularidades significativas da evolução ou, pelo menos, elas subestimam essas alternativas.

A “complexidade” é uma das palavras-chave que definem investigações sinérgicas. Exatamente como os conceitos de “auto-organização”, de “não-linearidade”, de “abertura” e de “caos”, a sinérgica concentra-se sobre o estudo da complexidade. A sinérgica é o conhecimento e a explicação de algo complexo por sua própria natureza, dos princípios de auto-organização e de evolução.

Já que se trata de um paradigma da evolução moderna, pós-darwiniana, a teoria da complexidade e da auto-organização está em evolução acelerada em diferentes países e em escolas científicas diferentes (ver Prigogine e Stengers, 1984; Haken, 1978; Laszlo, 1995; Mandelbrot, 1982; Mainzer, 1994; Morin, 1992; Maturana e Varela, 1988).

Esta exposição trata da generalização e da compreensão filosófica dos resultados de investigações recentes obtidos pela escola do pensamento sinérgico de Moscou, no Instituto Keldysh de Matemática Aplicada da Academia Russa de Ciências. A sinérgica é considerada aqui como uma teoria não-estacionária de estruturas dissipativas em rápida evolução (cf. Samarskii *et alii*, 1995; Achromeeva *et alii*, 1989; Kurdyumov, 1990).

Nesse caso, segundo a hipótese emitida, a sinérgica estuda a aparência das estruturas dissipativas não-estacionárias, seu crescimento, sua transformação, sua síntese e sua decomposição, ou seja, ela formula os princípios de holismo evolutivo. Estuda igualmente o fluxo da história, em qual sentido se dirigem os processos evolutivos, isto é, estabelece uma espécie de teleologia da evolução. Fun-

damentadas sobre o conhecimento sinérgico, portanto, são expostas a visão de mundo, uma metodologia da cognição e a previsão do desenvolvimento dos sistemas complexos, tanto em nosso livro (Knyazeva e Kurdyumov, 1994),¹ como no livro dos resumos do Fórum de Sinérgica de Moscou (Knyazeva, 1996).

As duas principais descobertas que nos obrigam a reconsiderar a visão habitual de mundo constituem a base de uma nova teoria, a da auto-organização. Trata-se das descobertas de atratores estranhos e de regimes de explosão (*blow-up regimes*). Todas as duas são de uma grande importância filosófica. Elas criam uma espécie de ponte a partir da sinérgica, cujas origens se localizam, sobretudo, nas ciências naturais (partindo das análises não-lineares, da termodinâmica fora de equilíbrio, da teoria do caos, da geometria fractal), indo até os campos humanísticos de pesquisa (ciência cognitiva, epistemologia, sociologia, demografia, economia) (*idem*).

A disponibilidade de atratores estranhos ou caóticos constitui um dos fatos fundamentais da teoria da auto-organização. Atualmente, descobrimos esses atratores estranhos quase por toda parte, em vários domínios do mundo natural e humano, começando pela meteorologia e terminando na neurofisiologia, pelas investigações das atividades do cérebro humano. Esses atratores estranhos nos mostram os limites de previsibilidade dos processos evolutivos e a disponibilidade dos domínios da imprevisibilidade principal dos fenômenos. Isso quer dizer que a compreensão do comportamento probabilístico e caótico dos sistemas dinâmicos não é determinada pela limitação de nossos instrumentos de investigação, porém pela própria natureza dos sistemas.

O outro fato fundamental é a lei da demografia. Temos o hábito de acreditar que os processos de crescimento acelerado, tais como

1. O livro foi publicado em russo. A apresentação foi publicada em inglês: "Sinergics in Cultural Context: Contributions to Resolution of the Current Civilization Crisis". *Dialectic, Cosmos and Society*, nº 8, 1995, p. 3-8.

o crescimento demográfico, o “milagre econômico” ou a explosão da informática, ocorrem segundo a lei exponencial. Na verdade, trata-se de um dos mitos da ciência clássica. A maioria dos processos de crescimento do tipo em cascata acontece muito mais rapidamente em regimes de explosão, quando os valores característicos crescem de maneira infinita durante um prazo finito.

Os regimes de explosão estão em estudo na física do plasma, na meteorologia, na ecologia (o crescimento e a morte das populações biológicas) e na neurofisiologia (a modelagem da propagação de sinais ao longo das ramificações nervosas). Esses mesmos regimes de explosão existem no desenvolvimento social e cultural. O crescimento da informação e da população na Terra obedece à lei hiperbólica, ou melhor, os processos se realizam em regimes de explosão (Kapitza, 1996a e b).

Graças ao caráter interdisciplinar das descobertas fundamentais, a sinérgica pode criar um novo diálogo entre os naturalistas e os humanistas. A sinérgica caminha para uma síntese das ciências naturais e das ciências humanas.

A Nova Teleologia: Sistemas Complexos como Portadores de Formas Organizacionais Futuras

Todo um sistema de conceitos, de noções e de idéias relacionado à não-linearidade e às “finalidades” da evolução, o qual representa a construção de uma nova espécie de teleologia, está em vias de se desenvolver neste momento. Antes de mais nada, trata-se das noções dos processos de localização em sistemas dissipativos abertos, em contextos (formação de estruturas em meios dissipativos contínuos), em variedades de estruturas-atratoras enquanto formações mais estáveis, a partir das quais emergem processos evolutivos em tais sistemas (meios), os caminhos de amplificações ressonantes das estruturas-atratoras evolutivas, tipos de desenvolvimento rápido em cascata, dos chamados regimes de explosão (modos de clí-

max), mudança de modos HS e LS, onde atingir o clímax representa a analogia matemática da alternância Yin-Yang, mudança de dois elementos universais complementares. O sistema de visões que está em vias de se desenvolver neste momento se fundamenta sobre uma base matemática aprofundada. Muitos resultados são comprovados sob a forma de teoremas matemáticos.

Esta exposição apresenta alguns resultados fundamentais e as conseqüências filosóficas dos estudos realizados durante anos pela escola científica junto ao Instituto Keldysh de Matemática Aplicada, no Instituto de Modelagem Matemática (ambos integrantes da Academia Russa de Ciências) e no Departamento de Matemática, Informática e Cibernética da Universidade Pública de Moscou. São noções do fenômeno de localização e da variedade de estruturas-atratoras dos meios (sistemas) não-lineares abertos (Samarskii *et alii*, 1995; Knyazeva e Kurdyumov, 1994).

O meio como portador das formas organizacionais futuras. Os modelos matemáticos dos processos de combustão e de condução de calor (difusão) são os modelos mais divulgados que pretendem ser capazes de explicar muitos processos paradoxais de auto-organização. Esses últimos relacionam-se, sobretudo, com fontes localizadas (apesar da condução de calor) de combustão (reações químicas): as estruturas dissipativas que aparecem em um meio ativo (de combustão).

Como é que algo discreto aparece no meio dissipativo não-linear contínuo? Como é que um meio não-linear se impregna com formas organizacionais (estruturas)? Por que essas estruturas organizacionais possuem formas e tamanhos definidos?

Os especialistas do Instituto Keldysh de Matemática Aplicada junto à Academia Russa de Ciências conseguiram descobrir os mecanismos desses processos de formação de estruturas. Nos modelos relativamente simples e de informática, um resultado de importância fundamental foi obtido: um meio não-linear contínuo

comporta, sobretudo em si mesmo, diferentes tipos de processos de localização (diferentes tipos de estruturas). O meio constitui uma fonte unificada que traz em si diferentes formas de uma organização futura enquanto campo de diferentes caminhos evolutivos.

Estrutura (ou organização) não é interpretada aqui como sendo estacionária. É um processo localizado em certas regiões de um meio contínuo. Esse processo conhece uma certa geometria e é capaz de se desenvolver, de se reconstruir e de se deslocar no meio. Em outras palavras, a estrutura é um ponto da organização que transita no meio. Um meio (sistema) não-linear aberto é coberto por pontos organizacionais. É um paradoxo que o calor (combustão) possa se autoconservar sob a forma de uma determinada estrutura como, por exemplo, na forma do cristal de calor (o cristal da combustão). Isso é denominado como fenômeno da inércia de calor.

Um dos mecanismos internos que geram estruturas e a evolução — reconstrução, acumulação (*build-up*), integração e desintegração — de estruturas complicadas é uma competição, quer dizer, um jogo mútuo entre dois fatores opostos. Um deles é o fator que dissipa e revela não-homogeneidades no meio. Pode ser de vários tipos: difusão, dispersão, hidrodinâmica etc. Em geral, pode se tratar da difusão dos nêutrons, ou da difusão (disseminação) de conhecimento, ou até mesmo da difusão (propagação) de doenças. O outro fator é obra de uma fonte não-linear, que também pode ser de diferentes tipos. A fonte (de energia, de informação ou de infecção) cria não-homogeneidades no meio contínuo. Pode se tratar de um meio ativo em um reator nuclear que engendra um fluxo de nêutrons em cascata, ou pode se tratar de uma fonte de conhecimento ou de um núcleo de doenças infecciosas.

Se o fato de aparecer sobre uma das estruturas-atratoras se produz, a dissipação (por exemplo, difusão) não destrói as não-homogeneidades de concentração no meio, isso permite “esquecer” os dados iniciais.

Os processos dissipativos e a difusão não constituem um malefício, não são um fator de destruição. Constituem uma característica importante de auto-organização que é necessária para criar uma estrutura dissipativa complexa em um sistema não-linear aberto. Uma nova noção irrompeu na sinérgica (ainda não determinada de maneira rigorosa), e isso quer dizer que os sistemas não-lineares complexos auto-organizados devem conter processos dissipativos, devendo haver aí uma certa parte de caos no micronível, que agiria como uma força que conduziria a atratores (estruturas). Tal axioma pode revelar-se muito importante em sistemas econômicos. O denominado caos do mercado faz o emprego de um processo aleatório que, independentemente dos desejos e das instruções, leva a determinados tipos de estruturas no meio econômico.

Então, aparece uma idéia sobre as estruturas-atratoras evolutivas. Se o meio entra no campo de atração de um determinado atrator, esse meio evoluirá inevitavelmente para um determinado estado (estrutura) relativamente estável. A partir de um determinado gênero de perturbações iniciais no meio (sistema), esse último terá tendência a evoluir para essa estrutura. É paradoxal saber que o estado futuro do sistema (meio) é atrair e organizar o seu estado determinado.

Até agora, o problema da obtenção de uma gama precisa de estruturas-atratoras de um meio não-linear aberto acha-se resolvido somente em casos pontuais. Portanto, temos um campo bastante vasto a ser explorado. Os pesquisadores são obrigados a estudar um problema fundamental, que consiste em determinar as espécies de estruturas-atratoras em um meio não-linear aberto de tipos bastante diferentes. Na verdade, trata-se de um problema a mais, próximo daquele de W. Heisenberg na física nuclear, no qual as equações não-lineares são necessárias para descrever um meio que, enquanto sistema auto-organizado, engendraria estados estáveis sob a forma de uma escala de partículas elementares. Parece que a sinérgica pode iniciar e enunciar melhor problemas complexos

dignos de pesquisa e de estudo por parte dos cientistas. Por exemplo, a tarefa de determinar uma gama de formas biológicas ou uma gama de estruturas econômicas e geopolíticas.

Essa tendência de pesquisa possui um grande interesse já que as estruturas-atratoras, “as finalidades” ou as assíntotas dos processos evolutivos são simples e belas em relação à variedade complexa (caótica, pouco estável, em ziguezague) dos processos transitórios e intermediários em sistemas de organização complexa. Uma solução para as estruturas-atratoras simétricas e simples seria a redução radical desse complexo. Tendo em vista essas razões, existe uma possibilidade de previsão procedendo-se a partir: (a) das “finalidades” dos processos evolutivos (estruturas-atratoras de evolução); (b) das tendências gerais de processos em meios unificados (sistemas integrados); e (c) dos ideais perseguidos por um ser humano, que ao mesmo tempo devem se adequar às tendências internas do meio.

É conveniente resumir as características específicas dos estudos sobre a complexidade e a teleologia desenvolvidos pela Escola Sinérgica de Moscou junto ao Instituto Keldysh de Matemática Aplicada da Academia Russa de Ciências, em relação às investigações desenvolvidas na área por outras escolas científicas mundiais, antes de mais nada com a filosofia da instabilidade de Prigogine (1989):

1. A investigação dos mecanismos de processos de localização sob a forma de estruturas de meio não-linear aberto.

2. Os estados futuros dos sistemas complexos não são apenas abertos, imprevisíveis e instáveis. Existem variedades de formas eventuais de organização futura. Existem áreas de vias eventuais para o futuro. Existem muitos caminhos evolutivos, mas seu número não é infinito. A gama de estruturas-atratoras não é contínua. Nem todas as estruturas são capazes de existir enquanto estruturas metaestáveis no meio (no sistema). Não deixa de ser bastante surpreendente que o futuro seja revelado sob a forma de sucessões de possibilidades predeterminadas.

3. A investigação da evolução (síntese e desintegração) das estruturas dissipativas não-estacionárias, isto é, a formação de princípios de holismo evolutivo: (a) a disponibilidade de vários instrumentos, não-arbitrários, de unificação de estruturas em uma única estrutura mais complexa; (b) o papel da topologia, a configuração espacial pertinente ao processo de unificação de estruturas simples em estruturas mais complexas; (c) a unificação de estruturas enquanto diferentes mundos temporais (*tempoworlds*), ou seja, de estruturas de “diferentes idades”, estruturas possuindo diferentes ritmos de desenvolvimento; e (d) a possibilidade — no caso de uma boa topologia de unificação — de uma economia significativa de gastos materiais e espirituais e, por conseguinte, da aceleração de desenvolvimento de um todo.

4. A investigação de estabilidade e de instabilidade internas de processos evolutivos em diferentes estágios, ou melhor, a investigação da dinâmica do processo de desenvolvimento nos regimes de explosão.

5. A alternância dos estágios de desenvolvimento, de vários regimes de mudança de estados-sistemas, principalmente do regime HS de “resfriamento” e de “onda infinita” e do regime LS de localização e da explosão do processo.

Os Princípios Construtores da Co-evolução de Sistemas Complexos

A racionalidade e até mesmo a necessidade de integrar diferentes estruturas culturais, sociais e geopolíticas ficam bastante evidentes nesses tempos modernos. Porém, o processo de uma tal integração realiza-se verdadeiramente com perdas muito grandes, divisões históricas e atrasos, mesmo que o processo apresente uma tendência geral de civilização. Verifica-se que existem leis de vida comum, de co-evolução, de convergência de elementos heterogêneos desse mundo com a preservação simultânea de particularida-

des culturais e históricas, o ritmo de desenvolvimento, a qualidade de vida etc.

A sinérgica nos permite revelar tais tipos de co-evolução de estruturas complexas “de diferentes idades”, ou seja, estruturas que se encontram em diferentes estágios de evolução e que possuem ritmos (tempos) diferentes de evolução, assim como leis de “inclusão”, a construção de uma estrutura simples em uma estrutura mais complexa. O conhecimento das leis evolutivas nos permite compreender caminhos de unificação de países, de regiões, de estruturas geopolíticas que se desenvolvem em velocidades diversas e que se acham em diferentes estágios de evolução.

Existem vários instrumentos, embora não-arbitrários, de unificação de estruturas simples em estruturas complexas. Há um número restrito de modos de integrar, de modos de construir um todo evolutivo complexo.

Para que uma estrutura unificada complexa possa emergir, é preciso que haja um determinado grau de superposição de estruturas simples. É preciso uma determinada topologia, uma “arquitetura” de superposição. É preciso um “sentimento positivo de medida”.

No sentido geral do termo — isto é, análogo ao caos, a flutuações, à dissipação —, o mercado constitui um fator de unificação de estruturas simples em estruturas complexas. O caos, ou seja, vários tipos de processos de intercâmbio, desempenha um papel construtivo não somente por momentos de escolha de um outro caminho evolutivo, mas também por momentos de construção de um todo evolutivo complexo. No sentido figurado, o caos pode ser considerado como sendo uma “cola” que liga as partes em um todo unificado.

Por conseguinte, novos princípios de superposição não-linear nos descrevem a maneira pela qual um todo evolutivo complexo se junta a partir dos elementos integrantes. Integrar estruturas não significa simplesmente reuni-las; as regiões de localização de estrutura

se imbricam com uma anomalia de energia que se produz. Nesse caso, um todo não é equivalente à soma de suas partes. Em geral, isso constitui nada mais, nada menos, que a soma das partes; é diferente no plano qualitativo, é um todo evolutivo, pois une as estruturas de “diferentes idades”, nas quais as estruturas se acham em diferentes estágios de evolução.

Existem algumas “regras” para integrar as estruturas que evoluem em velocidades diferentes em uma estrutura inteira, segundo sua “arquitetura”, a topologia de organização e a velocidade do desenvolvimento dos processos. Pode-se formular o princípio fundamental de unificação das partes em um todo da seguinte maneira: a síntese de estruturas simples que evoluem para uma estrutura complexa se efetua ao se estabelecer um ritmo comum para sua evolução.

A intensidade de processos em diferentes fragmentos da estrutura complexa (por exemplo, para os sistemas sociais — o nível de desenvolvimento econômico em diferentes países, a qualidade de vida, o fornecimento da informação etc.) pode ser de diversos tipos. A integração significa que as estruturas que fazem parte do todo alcançam um ritmo comum no desenvolvimento dos processos sociais. As estruturas recaem em um mundo temporal (*tempoworld*) e começam a se desenvolver na mesma velocidade. Pode-se falar de uma coexistência das estruturas de idades diferentes no mesmo *tempoworld*.

Aliás, no caso de uma boa topologia de unificação (no caso de um determinado grau de interação de estruturas e de uma determinada simetria de arquitetura de uma estrutura unificada em construção), uma organização inteira em emergência pode acelerar seu ritmo de evolução.

Qual é o caminho para a unidade? Segundo a teoria da auto-organização, é uma consequência lógica que qualquer sistema aberto com uma não-linearidade acentuada seja muito capaz de pulsar. Es-

tá submetido às oscilações naturais do desenvolvimento: a diferenciação das partes é substituída por sua integração, o fato de se distanciar — o fato de se reaproximar, o afrouxamento dos vínculos — é seguido por seu reforço. Parece que o mundo se dirige para uma unidade por pulsação, muito mais do que de maneira monótona. Ele se move pela alternância da integração, mesmo que ela seja parcial, e obtém unificações mais poderosas de estruturas.

Colocando de lado a esperança de que a desintegração de um sistema complexo não exclua, no futuro, uma possibilidade de sua unificação, a visão sinérgica do mundo nos oferece algo mais construtivo. Primeiro, podemos alcançar as estruturas-atratoras desejadas em um prazo mais curto, evitando atribulações, infernos e malefícios absurdos e inúteis. Trata-se de acelerar a evolução pelo viés da amplificação ressonante. Segundo, levando em conta as perspectivas da unificação, a sinérgica considera que existe, no plano da arquitetura, leis para a perfeita unificação das estruturas de idades diferentes (isto é, as estruturas que se encontram em estágios diferentes de evolução) em um todo harmônico. Existe uma otimização da unificação, uma mensuração das partes que se interligam a um todo.

Entretanto, de acordo com a idéia de um mecanismo de mudança brusca para regimes opostos complementares, ou seja, na direção dos regimes de desintegração e de integração, pode-se supor que haverá uma renovação dos vínculos interrompidos ao se utilizar os canais precedentes, e parecerá ocorrer *the spread over the old traces*.

No estágio inicial da formação de uma estrutura complexa, é muito importante saber se uma organização correta, no plano topológico, está disponível. Quando estruturas de idades diferentes estão em vias de se integrarem em uma estrutura complexa, de acordo com as leis da síntese não-linear temos uma anomalia de força (ou uma anomalia de energia), ou melhor, a economia de energia e de outros dispêndios. O estágio inicial de integração pareceria

afrouxar os processos que aconteceram em um meio não-linear aberto.

No entanto, a organização de estruturas em um todo, topologicamente correta, conduz cada vez mais para um clímax (ponto de explosão). Um novo ritmo de desenvolvimento mais elevado se cria por toda parte em um campo completamente unido. O todo se desenvolve mais rapidamente do que suas partes integrantes. É mais útil se desenvolver em conjunto, pois isso permite economizar o material (energético, especialmente), o espiritual e outros recursos.

Qualquer novo percurso de unificação de estruturas, topologicamente correto, ou seja, a aparição de qualquer outra camada (com uma exposição maior de não-linearidade) de organização hierárquica, acelera o ritmo de desenvolvimento de um todo assim como de suas partes integrantes.

Para esse que é um dos problemas em discussão, pode-se concluir que um mercado unificado, corretamente organizado, acelera o desenvolvimento dos Estados soberanos que dele participam. Portanto, um caminho de formação de uma nova federação na Rússia e, em um caso mais geral, uma via de integração crescente dos Estados soberanos em *commonwealths* está, numa certa medida, predeterminada.

Conclusões: A Sinérgica como Filosofia de Esperança

Para resumir, novos elementos da visão do mundo, da metodologia, dos estudos futuros, das atividades de comunicação e de educação fornecidos pela sinérgica poderiam ser formulados como se segue:

1. Determinadas etapas foram superadas para compreender o papel sintético da teoria e da filosofia de auto-organização, sua função no desenvolvimento do diálogo entre diferentes disciplinas científicas, visões do mundo e maneiras de viver. A sinérgica pode servir de base para a síntese interdisciplinar do conhecimento,

para o diálogo entre especialistas das ciências naturais e das ciências humanas, para a comunicação transdisciplinar, diálogo e síntese das ciências e das artes, diálogo entre a ciência e a religião, e entre o Ocidente e o Oriente (as visões do mundo ocidental e oriental).

2. A esperança de descobrir algumas novas idéias na investigação da história, assim como na construção de imagens do futuro da humanidade sobre a Terra, poderia se reunir aos desenvolvimentos modernos no campo da sinérgica. Esta cria um novo holismo, isso quer dizer que ela explica a maneira pela qual se pode juntar um todo evolutivo complexo a partir das diferentes partes. Ela nos traz conhecimentos sobre os princípios construtivos de co-evolução de sistemas sociais complexos, co-evolução de países e de regiões em diferentes estágios de desenvolvimento. A sinérgica constrói uma nova teleologia, isto é, ela tenta construir imagens do futuro, variedades de formas eventuais da organização futura. Essa é a razão pela qual a sinérgica pode se tornar um fundamento sobre o qual podem se basear decisões e previsões justificadas em condições reais de incertezas, de choques escolásticos e de reorganização periódica de estruturas geopolíticas.

A partir do princípio de sinérgica podem-se emitir pontos de vista gerais sobre os princípios da co-evolução da natureza e da humanidade, assim como sobre as leis de co-evolução da vida comum, da unificação do Oriente com o Ocidente e do Norte com o Sul. Pode-se esperar pela possibilidade de estabelecer-se novos princípios visando unificar personalidades humanas e comunidades culturais e históricas, para se organizar um espaço de comunicação e de diálogo entre pessoas portadoras de diferentes estilos de pensamento, de tradições culturais e de valores de vida.

A sinérgica nos revela leis da síntese não-linear: (a) disponibilidade de várias, embora não-arbitrárias, vias de unificação de

estruturas em um todo complexo; (b) importância de uma topologia correta, “configuração” da integração de estruturas simples em algumas estruturas complexas; (c) unificação de estruturas enquanto diferentes mundos temporais (*tempoworlds*); e (d) possibilidade — em caso de topologia “ressonante” de unificação — de uma economia significativa de dispêndios materiais e espirituais, além da aceleração no ritmo do sistema de desenvolvimento.

3. Sendo interdisciplinar por seu próprio caráter, a sinérgica nos permite aplicar determinadas abordagens novas da educação e do ensino, assim como fornecer informações a várias camadas da população. Trata-se da educação pelo viés dos programas e dos disquetes de informática, que englobaria uma nova visão do mundo sinérgico e novas maneiras não-lineares de pensar, conhecimentos enquanto *know-how*, trata-se de sintetizar os desenvolvimentos das ciências naturais e humanas. E, graças a isso, o estudo das ciências naturais está às vésperas de se humanizar, enquanto o estudo humanístico torna-se impossível sem novos métodos de pesquisa naturais, científicos, matemáticos, não-lineares. Novas tecnologias de informática se mostram necessárias no processo de educação.

4. A metodologia de sínteses não-lineares fundamentadas sobre princípios científicos de evolução e de co-evolução de estruturas complexas do mundo pode servir de base para os estudos futuros do mundo moderno, com a finalidade de projetar vários caminhos da humanidade no futuro.

Em geral, a sinérgica está intimamente ligada ao otimismo. É uma tentativa otimista de compreender os princípios de evolução e de co-evolução dos sistemas complexos, de revelar as causas de crises evolutivas, de instabilidade e de caos, se dar conta dos limites de controle e de interferência no desenvolvimento dos sistemas sociais e de dominar os métodos dos sistemas complexos não-lineares de gestão. Trata-se de uma tentativa de achar meios que facilitem um desenvolvimento durável e autoconsistente do mundo.

Do ponto de vista sinérgico, o futuro é aberto e diverso. Existe toda uma gama de possibilidades de desenvolvimento futuro. Não se trata de “futuro”, quer dizer, do amanhã, mas dos “futuríveis”, quer dizer, de um dos estados futuros possíveis. A gama de possibilidades de desenvolvimento futuro não é contínua. Um sistema complexo social determinado não pode escolher um caminho arbitrário de desenvolvimento. O futuro está aberto sob a forma de uma diversidade de possibilidades predeterminadas, sob a forma de uma área de ramificação de caminhos de desenvolvimento.

Esse campo de possibilidades pode transformar-se, reconstruir-se, pois as propriedades internas do sistema social estão em vias de mudança. Se chegarmos a modelar as variedades de estruturas-atratoras de desenvolvimento dos sistemas sociais complexos, podemos ter a chance de evitar os estados críticos e os caminhos de desenvolvimento pouco desejáveis, e podemos escolher para nós o caminho de desenvolvimento mais favorável e mais aceitável. Isso demonstra o papel bem particular e a responsabilidade de um ser humano nas situações não-lineares de bifurcação e de escolha.

Graças à sinérgica como uma nova teoria de complexidade e de co-evolução, estamos em vias de descobrir uma filosofia de esperança.

Tradução:
Arnaldo Marques da Cunha

Referências Bibliográficas

- ACHROMEEVA, T. S.; KURDYUMOV, S. P.; MALINETSKII, G. G. e SAMARSKII, A. A. (1989). “Nonstationary Dissipative Structures and Diffusion-Induced Chaos in Nonlinear Media”. *Physical Reports*, nº 176, p. 189-372.

- HAKEN, H. (1978). *Synergetics*. Berlim, Springer-Verlag.
- KAPITZA, S. P. (1996a). "The Phenomenological Theory of World Population Growth". *Physics — Uspekhi*, vol. 39, nº 1, p. 57-71.
- . (1996b). "Population: Past and Future. A Mathematical Model of the World Population System". *Science Spectra*, nº 4, p. 60-65.
- KNYAZEVA, H. N. (1996). "The Synergetic Challenge to Culture". Trabalho apresentado no The 1996 January Meeting, The Moscow Forum of Synergetics "Sustainable Development in the Changing World". Moscú, 27-31 de janeiro.
- KNYAZEVA, H. N. e KURDYUMOV, S. P. (1994). *Evolution and Self-Organization Laws in Complex Systems*. Moscú, Nauka Editors (em russo).
- KURDYUMOV, S. P. (1990). "Evolution and Self-Organization Laws in Complex Systems". *International Journal of Modern Physics*, vol.1, nº 4, p. 299-397.
- LASZL, E. (1995). *The Interconnected Universe*. Nova Iorque, etc., World Scientific.
- MAINZER, K. (1994). *Thinking in Complexity. The Complex Dynamics of Matter, Mind and Humankind*. Berlim, Springer-Verlag.
- MANDELBROT, B. (1982). *The Fractal Geometry of Nature*. San Francisco, Freeman.
- MATURANA, H. R. e VARELA, F. J. (1988). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Boston & Londres, New Science Library.
- MORIN, E. (1992). *Method. Towards a Study of Humankind* (vol. 1: *The Nature of Nature*). Nova Iorque etc., Peter Lang.
- PRIGOGINE, Ilya (1989). "The Philosophy of Instability". *Futures*, vol. 21, nº 4, p. 396-400.
- PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, I. (1984). *Order Out Chaos*. Londres.
- SAMARSKII, A. A.; GALAKTIONOV, V. A.; KURDYUMOV, S. P. e MIKHAILOV, A. P. (1995). *Blow-up in Problems for Quasilinear Parabolic Equations*. Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter.

Segunda parte

A Cultura na Flecha
do Tempo

Opacidade e Incerteza: Violência enquanto Epistemologia na Era da Globalização

Arjun Appadurai

Este texto tem como objeto as preocupações subjacentes a uma explanação mais extensa sobre a violência enquanto epistemologia social no mundo atual. Esta explanação examina as relações entre o conhecimento social, a violência étnica e as relações espaciais. Duas questões centrais encontram-se na base desta explanação: em quais condições a violência que invoca a etnicidade entre pessoas íntimas socialmente é associada a certas formas de *incerteza* quanto à identidade étnica? Qual o papel exercido pelas relações espaciais transformadas para elevar tal certeza acima de patamares críticos?

É difícil estabelecer uma relação entre os macroprocessos e os microacontecimentos que caracterizam a violência étnica. A extrema violência do confronto étnico parece ultrapassar os recursos lingüísticos da maior parte dos cientistas sociais. E, por outro lado, as terminologias dos antropólogos e de outros analistas semânticos não se enquadram suficientemente nas abordagens essencialmente estruturais e organizacionais dos especialistas em ciências políticas, dos sociólogos e dos demógrafos interessados nesses problemas. Esta explanação tratará dessas diferenças.

Existe um corpo de trabalho cada vez mais importante sobre a etnia, elaborado por antropólogos. Destaca-se, neste trabalho, em parte, um consenso segundo o qual os rótulos e as categorias

implicadas na violência étnica contemporânea são, muito frequentemente, produtos de políticas recentes dos Estados e das técnicas, tais como as censuras, as partilhas e as constituições dos Estados. Tais rótulos (como *sikh*, curdo e muçulmano), que *parecem* ser nomes e termos étnicos de longa data, são, muito frequentemente, transformações de nomes e de termos existentes objetivando servir de maneira substancial aos novos quadros de identidade, de direitos sociais e de soberania espacial. Levando em consideração o grau de mobilização desses nomes e termos, existem três conseqüências: primeiro, tendo em vista as fronteiras cada vez mais porosas entre os países-nações em matéria de armas, de refugiados, de comércio e de mídias, esses nomes e termos étnicos podem muito facilmente promover a perturbação entre países; segundo, nos lugares em que as identidades e identificações locais eram muito mais importantes do que os nomes e os termos de nível mais elevado, as forças da ordem tentam criar identidades em grande escala (tais como latino, *Scheduled Caste* e sérvio) que se tornam afiliações significativas, “concebidas” para um grande número de pessoas, que na maior parte se encontram em níveis diferentes no plano social, espacial e político; terceiro, e por extensão, as cóleras, as frustrações e as querelas (face a face) das pequenas comunidades e dos grupamentos megaétnicos maiores tendem a afetar uns aos outros diretamente, e de maneira explosiva.

Existem muitas implicações inerentes a esse processo — no qual grande número de grupamentos étnicos adquire a força e o sentimento das solidariedades do tipo “face a face” —, mas a que vou explorar representa o grau de incerteza social que a nova dinâmica pode desencadear. Essa incerteza pode revestir-se de muitas formas. Uma delas é um reflexo direto das preocupações com o recenseamento — quantas pessoas de um tipo e de um outro existem em um determinado território ou, então, no contexto da rápida migração ou do movimento de refugiados, quantos dentre

“eles” se encontram agora entre “nós”? Um outro tipo de incerteza diz respeito, de fato, ao verdadeiro significado destas mega-identidades: quais são as características normativas de um OBC (*Other Backward Caste* — Outra Casta Anteriormente) na Índia? Ainda mais importante é uma outra incerteza, a de saber se uma certa pessoa é *verdadeiramente* aquela que pretende ou parece ser, ou que foi no plano histórico. E, finalmente, tais formas de incerteza criam uma ansiedade extrema nas relações de muitos dos indivíduos em relação aos bens fornecidos pelo Estado — que vão desde a habitação e a saúde até a segurança e a higiene — visto que esses direitos são, muito frequentemente, ligados diretamente a quem “você” é e, portanto, a quem “eles” são. Cada uma dessas incertezas reveste-se de força quando ocorrem movimentos de pessoas em grande escala (pouco importa a razão), quando novos riscos ou recompensas vinculam-se às identidades étnicas em grande escala; ou quando os canais existentes de conhecimento social se vêem enfraquecidos pelo boato, pelo terror ou por um movimento social.

Em tais situações, em que uma ou mais dessas formas de incerteza social entram em jogo, a violência pode criar uma forma de incerteza macabra e pode tornar-se uma técnica brutal (ou descoberta/processo folclórico) em relação a “eles” e, em consequência, em relação a “nós”. Um objetivo do meu trabalho neste momento é o de examinar as variedades de incerteza que podem vincular-se a termos e nomes étnicos e de estudar as condições nas quais eles informam ou exacerbam uns aos outros. Interesse-me, particularmente, pelas forças transnacionais que transformam as identificações e tensões locais e as questões de soberania sobre o espaço (a esse respeito, ver a discussão posterior). Estou preocupado, sobretudo, com a relação variável entre o que é considerado conhecimento social confiável e aquilo que é tido como incerto em situações de violência extrema.

Quando grandes populações ocupam espaços sociais complexos e as características culturais primárias (vestuário, estilos de expressão, tipos de residência) são consideradas maus índices de etnicidade, existe uma tendência em direção a uma busca crescente e estável de signos “internos” ou “dissimulados” da identidade “real” de uma pessoa. O fato de deformar e de mutilar os corpos etnizados constituiu-se em um esforço desesperado de restaurar a validade das marcas somáticas da “outridade” (“*autreté*”) em face das incertezas colocadas pelos rótulos do recenseamento, pelas variações demográficas e pelas mudanças lingüísticas que tornam essas afiliações étnicas menos somáticas e corporais, mais sociais e seletivas. Os casamentos mistos, como os que ocorrem há muito tempo em regiões e cidades cosmopolitas, constituem-se em um dos maiores obstáculos às simples provas de “outridade” étnica. Esses são fatos que preparam a cena para a utilização do corpo enquanto lugar para resolver a questão da incerteza por meio de formas brutais de violação e de destruição. Neste estágio do meu trabalho, procuro aumentar e adaptar a tradição antropológica de considerar o corpo como sendo um lugar de marcas e significações cosmológicas, que iluminam os lugares voláteis e indeterminados da brutalidade étnica.

Minha idéia de ligar a incerteza categórica à violência étnica baseia-se em outros componentes de uma teoria geral da violência étnica, cuja maior parte já tem lugar: as políticas de classificação de muitos dos estados coloniais; as grandes migrações involuntárias, criadas por Estados poderosos como a União Soviética de Stalin; as confusões criadas pelas políticas de medidas antidiscriminatórias em favor das minorias (*affirmative action*) e as classificações quase étnicas aplicadas pelas constituições democráticas, tais como as *Scheduled Castes* criadas pela Constituição indiana; as incitações das armas, do dinheiro e do apoio político implicadas na diáspora de populações, que criam aquilo

que Benedict Anderson qualifica de nacionalismo “distante”; a velocidade pela qual as imagens circulam pela CNN, por fax, telefone e por outros meios para expor as populações de um lugar aos detalhes mais horríveis da violência em outro; as desordens sociais importantes após 1989 no Leste europeu e em outros lugares, que provocaram temores dramáticos em relação aos ganhadores e aos perdedores no novo mercado livre, para criar, dessa forma, novas espécies de bodes expiatórios como no caso dos judeus e dos ciganos na Romênia.

Esses componentes de uma teoria geral da nova violência étnica têm muitos méritos. Mas eles não fornecem a ponte entre as micropráticas da violência étnica, o patamar no qual a violência extrema irrompe, e os macrofatores que alimentam tal violência. A teoria da identidade, da opacidade e da incerteza que me interessa tem por objetivo fornecer o elo que falta — a variável espaço — que pode demonstrar por que todas as situações de incerteza categórica podem promover a violência étnica extrema.

A política do espaço nacional (e transnacional) *implodiu* nos lugares específicos e, em particular, em algumas cidades principais, tais como Los Angeles, Beirute, Sarajevo, Bombaim e outras pequenas cidades-satélites. O fato de poder explorar maneiras pelas quais os sentimentos de afeição, de lealdade e de capacidade de se defender podem ser reduzidos a micropaisagens nos proporciona uma nova abordagem para examinar a dinâmica da incerteza categórica quanto às etnicidades em grande escala. É nas cidades que, freqüentemente, as políticas de deslocamento étnico, os cortiços, os mercados de habitações ilegais, a utilização do espaço público para o comércio informal, a pressão sobre os recursos municipais e o crime organizado se misturam para unir o trabalho, a propriedade, a residência e o lazer. Os recentes acontecimentos em Bombaim nos fornecem um lugar empírico para examinar esses processos em relação à violência étnica.

Bombaim, cidade atualmente contando com uma população de mais de 10 milhões de habitantes, e certamente suscetível de se transformar em uma das megacidades do século XXI, goza, mercedemente, de uma reputação de tolerância étnica, de dinamismo comercial e de espírito de abertura em relação aos imigrantes de outras partes da Índia. Entretanto, a ascensão do partido Shiva Sena (partido étnico chauvinista de direita cuja sede é em Bombaim) a uma força maior na cidade, no estado e no país pertence a uma política crescente de intolerância em relação àqueles que não falam o marata, a língua da maioria do estado cuja capital é Bombaim. No final dos anos 80, ocorreu uma convergência entre o crescimento dos partidos nacionalistas hindus em um nível político nacional e a política étnica chauvinista dos partidos “regionais”, tais como o Shiva Sena. A promoção da política antimuçulmana ao longo de todo esse período terminou com a destruição de um importante local sagrado muçulmano, o Babri Masjid, na cidade provincial de Ayodhya, no estado de Uttar Pradesh, em dezembro de 1992. Em seguida a esse ato de grande violência perpetrado contra os muçulmanos da Índia, precedido e seguido de um esforço progressivo de marginalizar e aterrorizar os muçulmanos em toda a Índia, ocorreram enormes explosões de violência contra os muçulmanos em Bombaim, assim como um grande atentado a bomba, atribuído ao terrorismo islâmico internacional (da mesma maneira que a explosão no New York World Trade Center). Isso tudo ocorreu entre dezembro de 1992 e março de 1993.

Minha pesquisa precedente (tanto documentária quanto secundária) traça um quadro detalhado dos incidentes, dos atores e o testemunho preciso desses acontecimentos. Resulta em um quadro inteiramente complexo do crime organizado, da cumplicidade policial, da incompetência política, da participação do subproletariado e da pressão econômica e espacial. Sobressai, de forma muito clara, o esforço direto do Shiva Sena (nos discursos e editoriais do jornal

do partido), em estabelecer uma ligação entre a geografia étnica de Bombaim e a geografia nacional dos muçulmanos e do Paquistão enquanto inimigo. Um exame detalhado desses materiais primários e secundários fornecerá a base de uma análise das ligações entre o espaço urbano, as imagens da integridade nacional e as questões da incerteza na ecologia da violência em Bombaim no período 1992-1993.

Tradução:

Ricardo Gomes Quintana

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.
- APPADURAI, Arjun (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- DAS, Veena (ed.) (1990). *Mirror of Violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Nova Iorque/N. Delhi, Oxford University Press.
- . (1995). *Critical Events: an Anthropological Perspective on Contemporary India*. N. Delhi, Oxford University Press.
- DESJARLAIS, Robert e KLEINMAN, Arthur (1994). “Violence and Desmoralization in the New World Disorder”. *Anthropology Today*, vol. 10, nº 5, p. 9-12.
- DE WAAL, Alex (1994). “Genocide in Rwanda”. *Anthropology Today*, vol. 10, nº 3, p. 1-2.
- MALKKI, Liisa H. (1995). *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago, University of Chicago Press.
- SUTTON, D. S. (1995). “Consuming Counterrevolution: The Ritual and Culture of Cannibalism in Wuxuan, Guangxi, China, May to June 1968”. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, nº 1, p. 136-72.

Considerações Epistemológicas sobre a Fractalidade

Michel Maffesoli

Claro que eu estava atraído por qualquer observatório de onde se pudesse contemplar passivamente a confusão do mundo, e rir disso ou chorar com moderação.

(G. Buffalino, Diceria dell'Untore.)

O Espírito do Tempo

Nada escapa ao contexto de uma época, nem mesmo aquilo ou aqueles que acreditam ser totalmente independentes dela. Assim, a propósito da modernidade, pudemos falar de uma mitologia do progresso ou de uma mitologia do fazer. A título de exemplo, lembremos daquela noite alegre nos círculos do *Stift* de Tübingen, em que Hölderlin, Hegel e Schelling elaboraram, em volta de uma garrafa, o que foi considerado como o “programa de sistema do idealismo alemão”. Não foi somente o vinho, mas a própria ambientação geral do momento que incitou os três jovens teólogos a repensar o todo social a partir de um “eu” todo-poderoso, capaz de “fazer” a sociedade ou de reconstruir o mundo em sua totalidade.¹ Cada um deles seguiu um destino próprio, mas é simpático observar que, com sensibilidades bem diferentes, eles não podiam escapar dessa “coisa” imaterial que, paradoxalmente, não se pode “fazer” mas, de algum modo, deve ser sentida. Poderíamos dizer a mesma coisa das outras grandes testemunhas dos séculos XVIII e XIX que permaneceram todas prisioneiras das concepções do tempo. Ao teorizar sobre isso, foram apenas os seus porta-vozes.

Esse paradoxo, que merecia ser sublinhado, é apenas aparente e, assim como todas essas banalidades básicas que em geral nos empenhamos em esquecer, o meio é a condição *sine qua non* de qualquer vida em sociedade. O termo *Zeitgeist*, espírito do tempo, se aplica muito bem, pois faz pensar nesse ar que se respira. Ele é feito de uma multiplicidade de pequenas coisas e, claro, de estruturas macroscópicas. E é essa conjunção ou, mais precisamente, sua reversibilidade que determina a maneira de viver de qualquer um, e que dita a respiração social. Daí a necessidade, para compreender um espaço civilizável determinado, de se interrogar sobre a atmosfera que o inunda e lhe permite ser aquilo que é. Claro, considerando literalmente a metáfora, é difícil de definir ou de conceituar rigorosamente o que, por construção, é nebuloso. Mas o impressionismo pode ser um bom método para apreender ou “mostrar” seus principais aspectos. Método ainda mais pertinente num momento em que a saturação do “fazer” torna muito mais receptivo aquilo que é próprio do contexto. Ao se extrapolar um termo aplicado à natureza ou ao espaço, pode-se falar de uma “mediação” social: a criação só pode ser compreendida através da interação. Interação com o ambiente natural e com o seu ambiente social: interação que faz com que o conjunto seja algo mais do que as partes que o compõem. A esse respeito, eu tinha proposto o neologismo de “formismo”, para enfatizar que a forma é formadora.

Assim, podemos dizer que estamos diante de um oxímoro: uma “atmosfera tangível”. E, como todos os *contraditoriais* em ação, esse aqui possui o mérito de exprimir bem a diversidade e a polissemia das sociedades complexas, em que cada coisa e seu contrário podem existir simultaneamente. Apoiando-se em uma análise de G. Simmel, pode-se estabelecer um paralelo entre essa polissemia e a *Stimmung* da paisagem. É bastante delicado traduzir esse termo alemão: para os poetas românticos, ele designa a atmosfera, naquilo que ela possui ao mesmo tempo de objetivo

e de subjetivo. A *Stimmung* embaralha o que o racionalismo, de um modo arbitrário, tinha separado e mantido como tal. “A *Stimmung* significando, portanto, o aspecto geral de uma tal paisagem precisa, independentemente de qualquer elemento particular.” Assim, são reagrupados o campo de visão do erudito e sua causalidade, o sentimento religioso do amante da natureza e a perspectiva de finalização do lavrador. Simmel fala a esse respeito de um “modo particular de unidade”. Da minha parte, preferiria falar de “unicidade”, quer dizer, daquilo que dá uma coerência a elementos diversos, deixando-os íntegros em suas especificidades e ao mesmo tempo mantendo suas oposições. É isso o contraditório: os elementos contraditórios não são superados, mas são mantidos enquanto tais.

Feita essa correção lógica, a *Stimmung* da paisagem permite designar em um homem aquilo que unifica a “totalidade de seus conteúdos psíquicos, unidade que não constitui nada de singular em si mesma e nem mesmo adere, em muitos casos, a algo singular facilmente identificável mas que, entretanto, representa o geral, em que agora se encontram todas essas particularidades” (Simmel, 1988, p. 238, § 242).² Eis aqui uma claridade obscura que, apesar disso, traduz o “trajeto antropológico”, unindo elementos heterogêneos uns com os outros que, no seu conjunto, constituem uma forma que vai propiciar o aparecimento das diversas particularidades individuais. Assim, a ênfase colocada sobre a atmosfera ressalta bem a prioridade do global, por um lado, sobre os diversos elementos que o compõem e, por outro, sobre a impossibilidade de privilegiar este ou aquele elemento. Pode existir uma hierarquia entre eles, o que não impede que permaneçam todos indispensáveis, considerando o global na matéria apenas o fruto da interação constante de seus elementos, de sua “correspondência” ou ação-retroação. Em poucas palavras, eis uma outra maneira de falar do fractal e de delimitar sua esfera epistemológica.

Uma tal perspectiva apresenta a vantagem de superar a “separação”, característica do pensamento ocidental, que dicotomizou ao infinito o dado do mundo: cultura-natureza, corpo-espírito, espírito-matéria etc. Por outro lado, ela realça bem que cada elemento detém seu lugar na estruturação e na compreensão desse dado. Eu repito: quando nada é importante, tudo tem importância. E tal elemento considerado como frívolo ou episódico em um pensamento monocausal, o do racionalismo da modernidade, está perfeitamente integrado na pluricausalidade do “dado”, ao mesmo tempo fragmentado e coeso, caracterizando as sociedades contemporâneas.

Trata-se aqui de uma perspectiva que encontramos regularmente em todas as culturas humanas e que, na verdade, remete para uma estratégia específica frente ao mundo ao redor. De fato, quer que ponderemos sobre ele, que lhe interroguemos suas razões, que o submetamos à razão com o lado ativo, até mesmo brutal, que tudo isso não deixa de ter; ou, ao contrário, que se componha com ele, que se componha a partir dele, que se acomode com aquilo que ele é. Cada uma dessas estratégias induz a um *etos* particular. A filosofia da representação, própria da modernidade, corresponde ao primeiro procedimento, enquanto aquilo que denominei o “doméstico” (*Au Creux des Apparences*, 1990) seria a expressão do segundo. É esse segundo caso que parece se desprender dos dias atuais. Ele pôde existir em outras épocas, conforme comprovam a importância do *oikos* no mundo grego e da *domus* para os romanos e na Idade Média. Trata-se aqui de um *etos* que valoriza o que é próximo e que repousa sobre “aquilo que é evidente”, aquilo que é da ordem do vitalismo. Um tipo de evidência primordial, comum, já aceita e que não se discute. H. Wölfflin (1986, p. 17), no que se refere à história da arte, pôde demonstrar que existe entre artistas, pintores, escultores ou arquitetos bem diferentes uma “comunidade de estilo”, que faz com que cada um participe de uma realidade existente específica e exprima as suas grandes características.

Em todos os casos, é o contexto do tempo e do lugar que vai determinar a atividade e a criação. “Aquilo que é evidente”, e com o que se “compõe”, constitui comunidade. O contexto é bem matricial. Claro, existem momentos em que, obcecado pelo “fazer”, pelo aspecto racional das coisas, pelo ativismo social, vai-se minimizar essa contextualização “ambiental”. A partir de então, tudo aquilo que não se conta, que não se chega a medir, tudo aquilo que é da ordem do fugidio e do imaterial, é considerado como quantidade negligenciável. A arte clássica, os grandes sistemas de pensamento e as construções dos Estados-nações centralizados fazem parte disso. Bem diferente é o fractal, que se apóia mais sobre uma colocação em jogo e sobre uma organização metódica dos pedaços de um mundo partido do que sobre um ajuste de linhas sólidas e intangíveis.

E aquilo que nos ensina a arte não deixa de encontrar eco em outras situações mais profanas, nas quais se exprime uma “junção” não menos importante. Basta pensar, a esse respeito, nas concentrações musicais, esportivas ou de consumo para medir essa eficácia em termos contemporâneos. Mudança de ajuste, não falaremos mais de *Stimmung* de uma paisagem ou de uma catedral, mas de *feeling* de uma relação, do sentimento induzido por um lugar, ou de outras categorias não menos vaporosas para descrever um “situacionismo” amoroso, profissional ou cotidiano, cujas consequências não são negligenciáveis na criação, em sua acepção mais ampla, de um período determinado. É tudo isso que o fractal condensa da melhor forma possível, e é isso que faz sua pertinência. Ele exprime uma sensibilidade, uma postura intelectual que se encontra ou reencontra na criação tanto artística quanto cotidiana. Portanto, é utilizável, enquanto tal, para compreender nosso tempo. G. Durand falou de “clima” ou de “bacia semântica”, expressões aqui ainda etéreas ou fluidas que, paradoxalmente, não são menos embaraçosas. O “clima” constrange as individualidades criadoras (eu digo de novo: as grandes obras da cultura ou a cultura no coti-

diano) à repetição de um estilo que vai assinalar “tal área ou tal momento cultural” (Durand, 1989, p. 22-31). Há, portanto, “climas culturais” em que se ajustam todas as “pequenas coisas”, a estática e a dinâmica, para constituir a música específica que inunda a atividade e a vida de todos em cada um, sem isso inexplicáveis. Aliás, é interessante observar que: ao lado da arte e da vida cotidiana e além do debate que agita as ciências ou as filosofias, encontramos a preocupação com o *fractal* no seio de múltiplas instituições.

A Harmonia Conflituosa

Bem além da simples constatação, porém, é possível dar um fundamento epistemológico ao conceito de fractal. E, mesmo que isso possa parecer um desvio, proponho esclarecê-lo através do papel do terceiro, isto é, do plural, em qualquer estruturação que seja, evidentemente o algarismo três servindo para ser compreendido, de um modo simbólico, como aquele que abre para o infinito e para a sua ordenação.

Sabemos que foi Julien Freund quem, após C. Schmidt e G. Simmel, ressaltou em várias ocasiões a importância do algarismo três na vida social, a noção de terceira pessoa assumindo a partir de então uma dimensão epistemológica, desestabilizando as simplificações redutoras (cf. Freund, 1983, p. 14). Com o número três nasceria a sociedade e, portanto, o pensamento. Não é o caso de abordar de frente essa questão, digamos apenas que das pesquisas antropológicas (Lévi-Strauss, Dumézil e Durand)³ às experiências psicológicas da Escola de Palo Alto, encontramos a predominância da tríade. No sentido estrito do termo, o dinamismo cultural e individual repousam sobre a tensão de elementos heterogêneos. Trata-se aqui de uma perspectiva que assume uma importância cada vez maior à medida que ressurge uma visão simbolista do mundo social.⁴ Naturalmente, estamos longe da Unidade que foi, a partir do marco da modernidade, o objetivo do racionalismo ocidental. A metáfora da tríade permite destacar o paradoxo, a explo-

são, o corte, o contraditório em ação — em uma única palavra, a pluralidade, constitutiva da vida social contemporânea.

Assim, ao sonho da Unidade está se sucedendo uma espécie de unicidade: o ajuste de elementos variados. À semelhança da sinestesia que sabe integrar, no contexto de uma harmonia conflituosa, os funcionamentos e as disfunções corporais, a noção do terceiro acentua o aspecto deflagrador da diferença. E isso não mais na perspectiva de unanimidade da tolerância, porém bem mais por referência àquilo que podemos chamar a organicidade dos contrários. A famosa *coincidentia Oppositorum*, de memória antiga, fecundou inúmeras organizações e representações sociais desde os alquimistas medievais aos taoístas do Extremo Oriente. Em particular para o taoísmo na descrição do “país interior”, o campo cinabrinho, raiz do homem, se localiza “a três polegares abaixo do umbigo para exprimir a trindade do céu, da terra e do homem”. Do mesmo modo, a fim de realçar melhor a riqueza, para o *Tao* o número três é que dá origem “aos Dez mil seres” (Schipper, 1982, p. 146 e 16).

Tudo isso já foi muito analisado, basta indicá-lo, mesmo de maneira alusiva, para insistir sobre o fato de que é a multiplicidade que constitui o princípio vital. Aos partidários dos sistemas monistas ou dualistas, é conveniente lembrar que a efervescência e a imperfeição do número três estão sempre na origem da vivacidade e do dinamismo investigativo.

Com o terceiro, é o infinito que começa. Com o plural, é o existente que é integrado na análise. Claro que isso não nos simplifica a tarefa, tanto que é verdadeiro, para retomar uma expressão de Morin, que o pluralismo em ação, no povo, torna esse último “polifônico, até mesmo cacofônico” (cf. Morin, 1983, p. 181). Porém, é preciso aceitar o risco, pois, por um lado, a unanimidade, a Unidade, é muito freqüentemente perniciosa para a estruturação da cidade (cf. Aristóteles, *Política* II, 1261 b-7); e, por outro, assim como já afirmei, se somos sensíveis ao espírito do tempo, só podemos reconhecer o impulso inexorável do plural sob todas as suas formas em nossas sociedades. O

pluriculturalismo a que isso induz certamente não é desprovido de risco, mas oriundo da conjunção de um princípio lógico com um princípio de realidade, e é no mínimo vão negar a importância disso. Ainda mais que, como ocorre em todos os períodos de efervescência, ao analisarmos na seqüência os componentes dessa heterogeneização, estaremos até aptos a apontar tudo aquilo que contribui para a implicação social de nosso fim de século; e que pouco a pouco vai se esboçando nessa nebulosa que podemos chamar de socialidade.

Na falta de uma direção segura, mais uma vez indicamos o rumo que essa última pode tomar. Ela não repousaria mais sobre a monovalência faustiana do “fazer” e sobre seu correspondente de associacionismo contratual e finalizado, o que resumirei pela fórmula: “economia-política do eu e do mundo”. Ao contrário disso — donde a metáfora “orgiástica” que não deixo de empregar (cf. Maffesoli, 1991) —, a socialidade que se esboça engloba uma boa parte de comunicação, de fruição no presente e de incoerências passionais. Todas as coisas que induzem simultaneamente, de maneira ambivalente, a existência da “fractalidade” do mundo e das coisas e sua unicidade numa coerência, *a posteriori*, que não deixa de surpreender. Uma tal socialidade “sabe” de saber incorporado que, aquém (ou além) dos grandes ideais bem distantes e mais ou menos impostos, a vida é constituída pela mistura, pela diferença, pelo ajuste com o outro; seja esse “outro” o estrangeiro ou o anômico de costumes estranhos, ou mesmo o estranho que jamais se deixa reduzir. É exatamente isso que nos lembra o conceito de fractal, que podemos ler, e enxergar, no politeísmo (antagonismo) dos valores em que vivemos hoje em dia. Decadência, dirão alguns; por que não, se entendermos por decadência que aquilo que morre está carregando aquilo que vai nascer. As flores que fenecem, esgotadas por suas perfeições, são a promessa de belos frutos.

As culturas se esgotam, as civilizações morrem, tudo entra no mecanismo da saturação bem descrito pelo sociólogo P. Sorokin. Disso sabemos. Há uma questão mais interessante: o que faz com que a

vida perdure? O começo da resposta poderia justamente se encontrar na perspectiva heraclitiana ou nietzchiana: a destruição é ao mesmo tempo construção. Se a tradição de homogeneização clássica se esgota, por si mesma, pela indiferença ou sob os golpes da intromissão do estranho, é porque seus efeitos úteis tiveram seu tempo. A partir daí, cessa o equilíbrio que ela soubera elaborar. Esse equilíbrio se deu em detrimento daquilo que podemos resumir pela palavra diferença. Agora é preciso enxergar como esse “terceiro”, estrutura antropológica, pode se integrar em um novo equilíbrio. Como efeito, na lógica de nossa argumentação e considerando numerosas situações históricas, podemos postular um equilíbrio que possa repousar sobre o heterogêneo, sobre a explosão. Retomando uma alternância que já utilizei anteriormente: à *Unidade* pode suceder a *unicidade*.

O equilíbrio da heterogeneidade (do fractal), a própria harmonia conflituosa, repousa sobre a interdependência dos diversos elementos do cosmos, micro e macro, exatamente como sobre a que está em curso no interior da própria pessoa. É o *feedback* generalizado. Incompreensível numa perspectiva mecanicista, esse equilíbrio encontra seu lugar numa perspectiva orgânica, em que tudo e todos se “apóiam”.

Empregando um conceito da filosofia alemã, a consideração da diferença e os modelos de paridade e de reversibilidade que isso induz remeteriam a uma “regulação espontânea” (*Naturwüchsig*). Reencontramos aqui o vitalismo que foi abordado anteriormente. Opondo-se aos períodos que vão acentuar a atividade racional, essa regulação seria a ocorrência daqueles que possuem mais confiança na soberania intrínseca de cada conjunto. Esses conjuntos, em seguida a ensaios-erros e a abordagens caóticas, saberão encontrar um ajuste entre seus objetivos e suas maneiras de serem diferenciados. Assim, paradoxalmente, o terceiro pode achar mais facilmente seu lugar em um tipo de sociedade que não renega *a priori* a dimensão conflituosa da existência como um todo.

Assim, a regulação recíproca, que podemos ver em curso na “fractalidade”, é uma constante humana, uma estrutura antropológica que encontramos em todos os grandes grupos socioculturais. É o que bem ressaltou G. Dumézil, é o que a física moderna redescobriu à sua maneira: a Relatividade Geral de Einstein é testemunha disso. Em cada um desses grandes grupos encontramos um determinado politeísmo, seja ele explícito ou mais menos oculto. Mesmo quando há monovalência aparente de um valor (de um deus), encontramos sempre um valor ou vários valores alternativos, em *mezzovoce*, que não deixam de agir na estruturação social e em seu equilíbrio: assim seriam, por exemplo, a profusão dos movimentos heresiarcas no seio da rígida Cristandade medieval, ou mesmo o hassidismo popular que minara o intransigente monoteísmo de Moisés.⁵

À semelhança da química, podemos dizer que tudo é questão de combinação: por associação diferenciada dos elementos obtemos tal ou qual corpo específico, porém a partir de uma mudança mínima, ou em função do deslocamento de um elemento, o conjunto pode mudar de forma. Afinal de contas, é assim que se opera a passagem de um equilíbrio a outro. É no contexto de uma tal combinatória que podemos apreciar o papel do terceiro, esse algarismo três, como metáfora do fractal, componente do dado do mundo. Referências históricas, teóricas ou episódicas, poderíamos encontrar uma quantidade de ilustrações que mostrariam que a consideração do plural corresponde sempre a um momento fundador, um momento de cultura. Por outro lado, o enfraquecimento da cultura em civilização serve para favorecer o retraimento sobre a Unidade, para suscitar o temor do Estranho, do heterogêneo. Uma outra idéia vigorosa é a de postular que a efervescência, induzida por um terceiro, é correlata a uma acentuação do banal, que se conforta com o jogo da diferença que sabe que é benéfica para cada um. As imagens religiosas, místicas, são esclarecedoras a esse respeito, pois elas lembram e bem ou mal incorporam ao

cotidiano essa utopia coletiva, esse imaginário de uma comunidade celeste em que “nós seremos todos idênticos e diferentes. Assim como são idênticos e diferentes todos os pontos de uma circunferência em relação ao seu centro”.⁶

Podemos observar isso, essa reflexão alusiva e metafórica possui uma relação com a realidade contemporânea; foi o que indiquei em cada desdobramento da análise. A criação “fractal” que se esboça sob nossos olhos se fundamenta com maior ou menor força, de acordo com as situações, sobre o antigo antagonismo do estático e do dinâmico. Como em qualquer passagem de uma combinatória para outra, isso não funciona sem temor e vacilação, mesmo da parte dos observadores que permanecem como protagonistas sociais. Entretanto, se soubermos aplicar a lucidez fora de qualquer atitude de julgamento, o que é nossa única exigência, saberemos reconhecer que, parafraseando Walter Benjamin, “não existe nenhum registro de cultura que não seja também registro de barbárie”. Assim o fractal lembra, para bom entendedor, que há momentos em que a vida não possui mais a regularidade e a racionalidade de um programa político e, nesses momentos, o sonho e a realidade fazem parte de uma coisa só, o fantasma torna-se uma criação do espírito coletivo e cria, por sua vez, esse espírito materializado que constitui qualquer ato criativo. Essa criação não possui a consistência nem a solidez que queria lhe dar o *homo faber* da modernidade, porém ela lembra que, sempre e novamente, é do caos ilimitado e indefinido que surgem as formas novas.

Tradução:

Arnaldo Marques da Cunha

Notas

1. Sobre a mitologia do progresso, remeto a meu livro *La Violence Totalitaire* (1979). Sobre o “fazer” e a noite de Tübingen, ver Safranski (1990, p. 164).

2. Sobre a “mediação”, ver Berque (1986). Para o “trajeto antropológico”, ver Durand (1960).
3. A título de exemplo sobre as contradições das “organizações ditas dualistas”, cf. Lévi-Strauss (1974, p. 179), Dumézil (1941) e Durand (1981, p. 83-4). Sobre a experiência psicológica de que fala P. Watzlawick, ver *La Réalité de la Réalité* (1978, p. 90).
4. Sobre a tríade a partir de uma visão simbolista, cf. Durand (1984, p. 90). Cf. também Maffesoli (1986).
5. Cf. os exemplos que dá, nesse sentido, Durand (1981, p. 143 e notas). Sobre Einstein e a Relatividade Geral, cf. Charon (1977, p. 56).
6. Cf. Lacarrière (s/d, p. 54), para uma análise do misticismo grego.

Referências Bibliográficas

- BERQUE, Augustin (1986). *Le Sauvage et l'Artifice. Les Japonais devant la Nature*. Paris.
- CHARON, J. E. (1977). *L'Esprit c'est Inconnu*. Paris, Albin Michel.
- DUMÉZIL, Georges (1941). *Jupiter, Mars, Quirinus*. Paris, Gallimard.
- DURAND, G. (1960). *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*. Paris.
- (1981). *L'Âme Tigrée, les Pluriels de Psyché*. Paris, Denoël-Médiation.
- (1984). *La Foi du Cordonnier*. Paris, Denoël.
- (1989). *Beaux Arts et Archétypes*. Paris.
- FREUND, J. (1983). *Sociologie du Conflit*. Paris, PUF, p. 14.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1974). *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon.
- LACARRIÈRE, Jacques (s/d). *L'Été Grec*. Paris, Plon.
- MAFFESOLI, Michel (1979). *La Violence Totalitaire*. Paris.
- (1986). *Éloge de la Raison Sensible*. Paris, Grasset.
- (1991). *L'Ombre de Dionysos, Contribution à une Sociologie de l'Orgie* (3ª ed.).
- MORIN, Edgar (1983). *La Nature de l'URSS*. Paris, Fayard.
- SAFRANSKI, R. (1990). *Schopenhauer et les Années Folles de la Philosophie*. Paris.
- SCHIPPER, K. (1982). *Le Corps Taoïste*. Paris, Fayard.
- SIMMEL, Georg (1988). *La Tragédie de la Culture*. Paris.
- WATZLAWICK, P. (1978). *La Réalité de la Réalité*. Paris, Seuil.
- WÖLFFLIN, H. (1986). *Principes Fondamentaux de l'Histoire de l'Art* (2ª ed.). G. Montford.

Globalização e Universalidade

Zaki Laïdi

Obrigado, senhor presidente, por este formidável trabalho de divulgação em torno de minha modesta pessoa e em prol da pesquisa francesa. Agradeço ao professor Candido Mendes por este convite para vir ao Brasil, o que, em primeiro lugar, me honra profundamente, porque é um país que eu não conhecia — o que era um erro, considerando o que estou descobrindo — e, em seguida, porque Candido Mendes, no meio ao qual pertenço, possui uma reputação que ultrapassou amplamente as fronteiras do Brasil, que já é muito grande.

Obrigado também a Jérôme Bindé, a ele mais ainda, não somente como agente divulgador, mas como representante da Unesco, responsável pela Unidade de Análise e Previsão que favorece, acredito piamente, esta iniciativa de relação entre pesquisadores, universitários e centros de pesquisa em torno do tema da globalização. Pois não devemos nos iludir, a globalização também vem acompanhada por uma fragmentação perante a qual, ou contra a qual, devemos lutar.

Portanto, com essas palavras preliminares, volto-me agora para o essencial, que, na verdade, é a articulação atual entre aquilo que chamamos a globalização e a questão da universalidade; na verdade, a ligação entre o global e o universal. E, para colocar esse problema, vou partir — e, aliás, isso cai muito, muito bem — de um texto bem curto, de um discurso feito por um escritor português, Miguel Torga, que produziu um texto magnífico, e que foi pronunciado, acredito, em 1945, dirigido aos portugueses instalados no Brasil. Ele tinha sido convidado pela comunidade dos portugueses do Brasil e esse

discurso intitula-se “O Universal É o Local Menos os Muros”. Penso que é muito pertinente, e o que Miguel Torga queria dizer ao formular isto é, na verdade, que o enraizamento numa localidade, num lugar, é um requisito indispensável à construção de uma universalidade. Em outras palavras, é preciso estar enraizado em algum lugar para se poder pensar em escala mundial, em termos universais, isto é, em termos de filiação simbólica a uma comunidade humana de valor num determinado momento.

Essa idéia de local menos os muros parece-me uma idéia muito forte, pois penso que, sem insistir demais sobre a lógica binária do paradoxo, que é simultaneamente sedutora, porém empobrecedora, mas que me parece importante, poderíamos definir precisamente a globalização como, no fundo, o mundial menos os muros. E é exatamente nesta articulação entre o local menos os muros, e o global mais os muros, que podemos pensar, hoje em dia, acredito, a relação complexa entre o universal e o global.

Ainda que isto tome um pouquinho de tempo — e são propósitos que me vieram, na verdade, desde o início desta sessão que, antes de tudo, é um seminário metodológico — gostaria de tentar colocar questões de método sobre o próprio conceito de globalização supondo, aliás, que seja um conceito — do que não estou muito seguro — sobre sua definição, ou sobre suas definições, e sobre aquilo que, de maneira um pouco pretensiosa, chamaríamos seu estatuto epistemológico. Dito de outra forma, quando falamos de globalização, de que falamos? E o que isto significa não simplesmente enquanto interpretação, mas, eu diria, em termos epistemológicos?

Portanto, a meu ver, a globalização remete a três tipos de processo que são ao mesmo tempo complementares, mas que não são idênticos. O primeiro, na verdade, é o processo de transformação das condições de produção da identidade individual e coletiva pela intensificação das interações, pela intensificação da interatividade dos

indivíduos ou pelos fatos sociais. O que isto quer dizer? Fundamentalmente, que a globalização é um processo de dependência, de intensificação da dependência recíproca entre os fatos sociais. Vou dar um exemplo que é o do trabalho e, sobretudo, da identidade no trabalho. Durante muito tempo, quase um século, a identidade no trabalho era definida pela aquisição de um ofício ou pela aquisição de um estatuto ligado a esse ofício. Portanto, a identidade de um ofício, era-lhes dada. Hoje, em todos os ofícios — e este é um dos grandes problemas, creio, o da identidade no trabalho — a identidade cada vez mais é uma identidade relacional. Ou seja, é pela capacidade de interagir com os outros que se define a identidade. E penso que esse processo de interação intensificada dos atores sociais em vista da produção de uma identidade é a expressão dessa globalização.

Então, por que globalização? Porque, fundamentalmente, se assim preferirem, a globalização é uma espécie de convergência entre os fatos sociais, entre as dinâmicas sociais, entre as disciplinas. Penso que, por exemplo, a transdisciplinaridade é uma expressão da globalização das atividades humanas, no sentido de que elas não podem mais se pensar e se identificar da maneira adequada em termos, eu diria, de autonomia. Portanto, essa transformação toca os indivíduos, toca as empresas, toca as disciplinas, toca quase todos os fatos sociais.

A segunda dimensão da globalização é a mais clássica, eu diria, daquilo que chamamos, em francês, a *mondialization* — porque, aliás, discutia-se isso à mesa —, o idioma inglês não faz diferença entre a globalização e a mundialização. O francês, e penso que o português também, utiliza as duas palavras; o inglês não possui as duas palavras, somente *globalization*. A segunda dinâmica dessa globalização é a que se refere à compressão do espaço, seja dos espaços físicos, isto é, a revolução do tempo real que abole as distâncias, seja dos espaços simbólicos que constituem, por exemplo,

a crise do espaço nacional como espaço de referência pertinente. E, depois, há uma terceira dinâmica dessa globalização: é a interpenetração das sociedades, sobre a qual Arjun Appadurai é e será inesgotável.

Portanto, essas três dinâmicas possuem uma ligação com o tempo, de que falamos ontem, e sobre a qual gostaria de dizer algumas palavras, porque é o ângulo que pessoalmente escolhi para analisar os problemas da globalização através da idéia, do conceito de tempo mundial, ao qual vou retornar. Penso que ela afeta de maneira muito evidente, e ao ponto, aliás, em que me parece que hoje em dia, no questionamento mais geral que fazemos sobre a ciência social, nos posicionamos todos em torno de duas grandes questões: a questão da identidade e a questão da temporalidade. Parece-me que esses são os dois eixos ao redor dos quais se constroem atualmente as análises em ciências sociais.

Então, que consequência sobre o tempo tem a globalização que, intuitivamente, percebemos como um processo de aceleração do tempo? O primeiro elemento é que essa fusão, essa interação das atividades humanas, culturais, técnicas, científicas e tecnológicas desemboca numa inevitável aceleração dos ritmos de descoberta, de inovação. Vou dar dois exemplos que são muito importantes, e com os quais convivemos cotidianamente. O primeiro é aquilo a que chamamos revolução da informação. O que é isso? Eu diria que é a aliança entre duas técnicas, duas tecnologias que durante muito tempo se consideravam como concorrentes na produção da informação, que são a informática e as telecomunicações. E é a aliança entre a informática e as telecomunicações que desembocou naquilo que denominamos a revolução do tempo real, a partir de meados dos anos 80. Portanto, vemos perfeitamente que é a fusão de atividades que ocasiona uma formidável aceleração do tempo.

O segundo exemplo, que também é muito tocante e bem marcante, é a biotecnologia, que é uma aliança entre a biologia e a

informática e aqui também, desde que descobrimos esse vínculo, vocês têm, por exemplo, no domínio da cartografia e do genoma humano, uma fantástica aceleração que se produziu a partir do final dos anos 80. Precisamente porque temos atividades que chegaram a convergir para produzir uma aceleração do tempo.

E se nos referirmos agora ao segundo nível de análise que eu desenvolvia sobre a globalização, ou seja, à compressão do espaço? Aqui, também, é um processo que tem a ver com o tempo. Por quê? Porque a compressão do espaço, sobretudo pela tecnologia da informática, ocasiona, em linhas gerais, um nivelamento das condições de acesso ao espaço, por exemplo, para os agentes econômicos. É algo absolutamente fundamental. E opera-se uma espécie de virada do domínio da competição, do espaço para o tempo. Isto quer dizer que, a partir do momento em que o acesso ao espaço é o mesmo para todos, a variável discriminante torna-se o tempo. E, aliás, quer vocês leiam livros sobre gerência ou falem com chefes de empresas, todos dizem e escrevem que hoje em dia a variável, um fator fundamental na competição econômica, é a variável do tempo, isto é, aquilo que vai mais rápido é que consegue ganhar o jogo, porque o tempo possui um efeito de alavanca sobre as outras dimensões da competição. Então, temos uma estruturação da competição econômica, portanto, do mercado, pelo tempo, que é algo fundamental e que explica em muito, eu diria, essa reabilitação do tempo na problemática global.

Se tomarmos o terceiro exemplo, a terceira dinâmica da globalização, isto é, a interpenetração das sociedades pelas viagens, pelas mídias, pelo jogo das diásporas, observamos também as conseqüências sobre o tempo nesses termos, em que o papel da temporalidade torna-se fundamental porque estamos hoje, precisamente, na era da simultaneidade planetária. Esta proporciona às sociedades os meios e a ocasião inéditos de enxergar, de comparar, de se comparar em tempo real. E é o processo na construção dos imaginários da globalização

que é um elemento absolutamente fundamental, inclusive nas formas de organização política — penso, por exemplo, nos regionalismos. Não podemos compreender a dinâmica do Mercosul sem levar em conta, por exemplo, a maneira pela qual os países latino-americanos percebem o fenômeno de regionalização que acontece ao mesmo tempo no resto do mundo. E, na verdade, há efeitos-espelho que se desenvolvem. Isso também possui uma conseqüência sobre a idéia de ritmo de transformação das sociedades que, eu diria, hoje em dia não têm mais vontade de esperar. Essa destruição pela simultaneidade planetária da idéia de espera me parece algo de extrema importância e é, aliás, uma das razões pelas quais os conceitos de transição que, por exemplo, temos utilizado muito para os países do Leste após a queda do Muro de Berlim se revelaram relativamente obsoletos, porque precisamente essa idéia de transição de um caminho temporal delimitado atualmente não corresponde mais à realidade de nossas sociedades.

A partir daí, gostaria de colocar um determinado número de perguntas metodológicas sobre o estatuto intelectual ou epistemológico da globalização. Portanto, vou apenas colocar as perguntas, porque vocês sabem muito bem que eu não tenho as respostas.

Eis a primeira pergunta: será que a globalização é um paradigma? Acho que devemos nos colocar essa questão.

Segunda pergunta: esse não seria, por acaso, um paradigma da nostalgia? Quer dizer, um paradigma que teríamos reencontrado após a perda das interpretações das grandes narrativas que teriam um efeito totalizante absolutamente mágico, globalizante, e que nos permitiria, na verdade, reencontrar um novo discurso global? Pois bem, teríamos reencontrado uma forma, teríamos reconstruído um sentido que seria bastante global. E mesmo assim coloco essa pergunta, já tendo algumas idéias sobre a resposta, porque acredito que há bastante disso em muitas análises da globalização. E me sinto muito tocado pela fantástica reciclagem dos antigos marxistas na lógica da globalização. Não é um acaso. Não compreendi nada na ótica

marxista, digo-lhes logo de imediato. Porém, é uma questão que absolutamente não podemos deixar de nos colocar.

Terceira pergunta: será que, no fundo, isso não seria mais uma problemática legítima do que um paradigma? Uma problemática legítima dominando, num determinado momento, como na verdade o foi o desenvolvimentismo, o Estado-nação nos anos 50/60. E então, por conseguinte, na verdade seria um modo de percepção em relação ao qual seria legítimo se colocar um determinado número de questões.

E agora, então, última pergunta, diria que sempre com um nível subliminar: isso não seria simplesmente um código conveniente de acesso a realidades heterogêneas, o que faz com que se promova colóquios sobre a globalização? E depois todo mundo diga: ah, sim, é exatamente a verdadeira pergunta que me faço; e, depois, quando concluíssemos, cada um continuaria em seu rumo ao se dizer: mas, francamente, não compreendo nada do que o outro diz. Isso também é uma hipótese que não se deve excluir.

Portanto, eu penso que não se pode — como lhes dizia — responder a essas perguntas, mas, mesmo assim, é preciso que as coloquemos para nós mesmos, porque acho que o discurso sobre a globalização é produtor de sentido e nutre a representação da globalização, é absolutamente evidente. Contudo, será necessário, mesmo assim, que se coloquem essas questões metodológicas preliminares, evitando-se, acredito, duas armadilhas: a da hipótese da radicalidade nova, isto é, a globalização é algo completamente novo — portanto, a hipótese da mudança radical. É uma hipótese que, a meu ver, não é de jeito nenhum defensável. Evitem, porém, a armadilha inversa da linearidade, que consiste em dizer: sim, mas afinal, tudo isso não tem nada de novo, a circulação dos capitais no século XIX era muito grande, as proporções de comércio praticado (intercâmbios comerciais?) no século XIX eram mais importantes que hoje em dia etc.

Portanto, na minha modesta opinião, como tento refletir sobre essas questões, vou apenas dizer uma palavra sobre isso. Eu escolhi, justamente, tentar não cair nesse viés que consiste em dizer que é alguma coisa totalmente nova, ou algo em que não há nada de novo, se vocês quiserem entrar nesses debates sem fim, porque, efetivamente, é ao mesmo tempo algo que não tem nada de novo e algo completamente novo; tentei forjar aquilo a que chamei de conceito do tempo mundial — isso quer dizer que, na verdade, a globalização é um momento em que as sociedades humanas renegociam seu vínculo com o tempo e com o espaço para fundar, se assim preferirem, um novo imaginário; sendo que a construção desse imaginário decorre de um determinado número de encadeamentos bastante decisivos que facilitam a sua construção. Então, no meu entender, nesses encadeamentos há dois grandes movimentos, se assim preferirem, que são encadeados e que, ao se encadear, permitiram a emergência desse tempo mundial no período em que vivemos. Para mim, por um lado, é a aceleração da mundialização econômica e financeira a partir de meados dos anos 80, na qual podemos nos apoiar empiricamente de maneira muito forte, muito vigorosa — porque acredito que, aqui também, é absolutamente necessário, se não quisermos que a globalização seja simplesmente um discurso, que tentemos ampará-la empiricamente. Portanto, há incontavelmente fatos que permitem escorar isso. E diria que, ao lado disso, a essa aceleração da mundialização veio se encadear o fim da Guerra Fria que, para mim, desempenha o papel de armadura simbólica do mundo.

Na verdade, é esse encadeamento decisivo entre a aceleração da mundialização, que começa em meados dos anos 80, quer dizer, *grosso modo*, com o início da *Perestroika* e o fim da Guerra Fria, que permite, de fato, desenvolver uma nova configuração em escala mundial.

Então, como é que podemos formalizar essa problemática de reorientação planetária, do tempo mundial? Inspirei-me bastante, na verdade — e, aliás, foi quase um acaso —, na problemática daquilo que Prigogine chamou de as três exigências mínimas do paradigma, porque creio que isso corresponde perfeitamente à minha interpretação e à minha tentativa de formalização dessa idéia de momento planetário, de reorientação planetária.

A primeira noção, que me parece importante, é a de acontecimento, a do tempo mundial como acontecimento. O acontecimento, o que é? Se assim preferirem, é o momento que permite distinguir o antes do depois. Aliás, é a marca da modernidade: o antes e o depois. Dizia-se “o pós-guerra”; diremos “o pós-Guerra Fria”. Dizemos “a partir da Internet”. Vocês possuem formas, marcos simbólicos, momentos simbólicos que caracterizam um período. Portanto, são sempre artificiais, porque jamais é exatamente naquele momento ali; mas, o que importa? Quando dizemos o pós-guerra ou o pós-Guerra Fria, eu afirmaria, não é uma questão de dois ou três meses, mas é a idéia de momento que faz com que nasça a idéia de que entramos numa nova era.

A segunda noção. Então, há essa idéia de datação, que me parece importante, de reorientação. E, ao reler Hanna Arendt, encontrei coisas desse gênero quando ela escreve: “na invenção do telescópio como acontecimento”. Porque o acontecimento não é simplesmente o acontecimento enquanto tal, quer dizer, é o que ele traz em si como significação não somente aparente, mas profunda. E para mim, por exemplo, jamais pensei que o fim da Guerra Fria fosse simplesmente o fim da competição entre os russos e os americanos. Penso que é algo que vai muito, mas muito mais longe que isso. Para mim, é fundamentalmente o fim de dois séculos de luzes. Portanto, é isso que um acontecimento coloca em evidência além do evento em si. Para mim, o acontecimento não é o evento em si.

A segunda idéia que vem como complemento da noção de acontecimento é a noção de irreversibilidade. A noção de irreversibilidade, no fundo, é que nada nunca mais será como antes. E penso que efetivamente é assim no tempo mundial no qual entramos. Temos coletivamente essa idéia de que nada nunca mais será como antes. Isto é, que não retornaremos, por exemplo, à economia de demanda.

E depois a terceira dimensão, que retomei a partir de Prigogine, que me parece muito interessante nessa formalização do tempo mundial: é a idéia de colocação coerente, de nova legitimidade. Isso quer dizer que, na verdade, há uma nova distribuição, há uma nova problemática, e essa nova distribuição vai ser investida, eu diria, por portadores de probabilidade que vão tentar dar significações a esse momento, interpretá-lo, superinterpretá-lo, e passar de uma lógica de descrição — “pronto, o mundo é assim” — para uma lógica de prescrição: “o mundo deve ser assim”. E nesse tempo mundial temos duas dinâmicas, duas problemáticas legítimas que foram desenvolvidas: a do mercado, a da democracia e, a partir dessa, a da democracia do mercado. Aliás, a democracia do mercado com todas as interpretações que podem ser feitas a partir dela. A democracia do mercado quer dizer que não há democracia sem mercado, não há mercado sem a democracia. Ao mesmo tempo, também enxergamos perfeitamente que a democracia se torna um mercado, e que a democracia é apenas mercado. Temos de tudo, eu diria, para empregar os termos de Arjun Appadurai, isso faz parte de disjunções que se operam a partir de novas legitimidades. Porém, a partir daí, vocês têm novas legitimidades. Não vou entrar nos detalhes, porém há legitimidades políticas, há novas legitimidades culturais que entram em cena.

Portanto, a partir daí, e acredito mesmo assim que talvez fosse necessário fazê-lo, como podemos tentar ligar a questão do universal com o mundial já que, antes de tudo, a universalidade é a mundialização dos valores? Penso que hoje, como dizia apropria-

damente Jérôme Bindé, essa relação está perturbada. Ela é perturbada por um fato maior que se interpõe, eu diria, entre o global e o universal, que embaralha o jogo, e o que embaralha o jogo é a pluralização do mundo. Penso que é o fator da pluralização — do qual vou falar em poucas palavras — que me parece ser o elemento que turva o universal e o global. Que os opõe, que os reaproxima, que os separa etc.

A pluralização do mundo, então, aos meus olhos significa três coisas, que, por definição, são processos conseqüentemente complexos porque fundamentalmente contraditórios.

A primeira coisa que me parece fundamental nessa redefinição do vínculo com o universal em um contexto de mundialização é o que eu chamaria a descentralização da modernidade. Acredito que, de qualquer modo, é o fato histórico maior desde a Revolução Industrial. Já que no final deste século em termos, eu diria, vulgarmente quantitativos, a modernidade não será mais ocidental. E ainda assim é um fato, porém absolutamente nulo na transformação do mundo. E acredito que não possamos compreender, analisar esse processo de globalização sem levar em conta o fato de que a modernidade se descentralizou. Isto é, que há uma descentralização da potência, ou seja, que bem concretamente, no ano 2025, 40% da produção mundial será asiática. Isso não é de jeito nenhum um fato secundário. E isso possui uma conseqüência muito forte porque, na verdade, descentraliza os lugares onde a modernidade se inventa. Devido a esse fato, eu diria, por força das circunstâncias, mecanicamente, isso torna o universal muito mais concreto, porque encontra realidades muito mais diversas e concretas e, por conseguinte, o universalismo, eu diria, não é mais aceito por um professorado de alto nível imposto por um centro um pouco ingênuo, tal como encontramos, por exemplo, na declaração de 1948. Não é mais aceito, não necessaria e exclusivamente em termos relativistas — e é exatamente aqui que não convém cair em análi-

ses dicotômicas — mas, simplesmente porque há o elemento fundamental, que é a pluralidade. Isso necessariamente não consiste em rejeitar esse universal, porém em dizer que os termos nos quais foi formulado são muito mais complexos. Portanto, de preferência é a variável discriminatória, é o pluralismo.

Essa globalização, essa descentralização da modernidade é o que cada um, na verdade, do lugar em que se encontra, pode pretender para a universalidade. Ou, mais exatamente, pode pretender para constituir uma fonte de universalidade. Posso pretender enxergar seus valores universalizados ao dizer que eu, depois de tudo isso, também estou no centro do mundo. Isso quer dizer que acredito que é preciso colocar esse problema em relação, precisamente, à perda da centralidade. Estamos em um mundo que não possui mais centralidade. Claro que é um fenômeno de longo prazo, é um processo. Porém acredito que, fundamentalmente, é isto que hoje em dia constitui o elemento preponderante.

Portanto, a conseqüência, em termos de construção do universal, é que o universal não pode mais ser um modelo de conformidade a um padrão, porque não há mais, eu diria, padrão do universal, mas, na melhor das hipóteses, aquilo que eu chamaria de uma matriz de compatibilidade. Isso quer dizer que o universal não deve ser pensado em termos de conformidade, de um padrão que exprime o universal, o qual visitaríamos assim como o pavilhão de Breteuil em Sèvres, porém como aquilo que é compatível. E acredito que isso significa que, na verdade, passamos de uma lógica que seria vertical — há aqueles que sabem e que definem o universal, e aqueles que o aplicam — para uma lógica muito mais horizontal, negociada, de compatibilidade entre atores, e acredito que é isso que está no cerne do problema.

A segunda dinâmica que embaralha um pouco as condições desse vínculo entre o universal e o global é a descentralização não mais da força, mas da autoridade. A descentralização da autoridade

de me parece algo atualmente, também, muito importante porque isso quer dizer, no fundo, que todos os provedores de ordem tradicionais, ou seja, os Estados, as igrejas, os sindicatos, os partidos políticos, aqueles que detinham uma mensagem vinda de cima, não podem mais impô-la de cima. Em todo caso, eles a impõem cada vez mais dificilmente, isto é, são obrigados a negociá-la. Então, essa descentralização da autoridade reforça o pluralismo e torna complexa a construção do universal, e já que não somente há várias regiões no mundo que podem dizer: nós também somos portadores de universalidade. No próprio interior das sociedades há reivindicações potenciais de universalidade que se afirmam. E essa descentralização da autoridade, afinal, vai bastante longe sobre o plano cultural. Darei um exemplo que me tocou muito, que é o das religiões.

O catolicismo, em 1938, antes da Segunda Guerra Mundial, demograficamente estava em primeiro lugar na Europa. Atualmente, é cada vez menor sua incidência. E acredito — não tenho os dados numéricos aqui — que entre os três grandes países católicos, em 1938, havia dois países europeus; hoje, entre os dez primeiros, não há mais do que dois ou três. Portanto, se tomarmos, por exemplo, a questão da autoridade em relação à religião, vocês têm outros espaços que rejeitariam uma espécie de centralização européia, e acredito que este é um dos problemas, aliás, do Papado.

Se vocês tomarem uma outra religião: o Islã, por exemplo. Ele, hoje, não deixa de ser marginalmente um Islã árabe. Não existe mais centralidade árabe no Islã. Fundamentalmente, o Islã se constrói hoje em dia, eu diria, fora do mundo árabe, em todo caso demograficamente isto é absolutamente evidente, e intelectualmente os dois grandes lugares de produção do islamismo são a Ásia, isto é, o subcontinente indiano, e Londres. Portanto, temos aqui uma disseminação que é extraordinariamente importante e eu diria que, se falei do catolicismo, podemos falar do protestantismo. E o

que se passa, por exemplo, entre a América Latina e os Estados Unidos é extraordinariamente interessante. Temos, na verdade, de um lado, uma América Latina onde o protestantismo avança cada vez mais e, de outro, uma América onde o catolicismo recua com a escalada do catolicismo originário da América Latina. Portanto, há esse fenômeno em cadeia de descentralização, eu diria, das formas de autoridade, que é um elemento fundamental.

A terceira dinâmica, a meu ver, que embaralha o jogo e que é então portadora de interrogações ainda mais profundas, é obviamente o avanço do relativismo. O avanço do relativismo tem partilhado, no Ocidente, com o colapso das grandes ideologias, dos grandes discursos, e eu diria que isto é absolutamente evidente, com o recuo das visões transcendentais a reboque — bem, já se falou muito disso —, da desconstrução, da pós-modernidade, dos conservadores neo-aristotélicos alemães, do pragmatismo ou dos neopragmáticos, cuja figura mais emblemática, aliás, seria Richard Rorty. Evidentemente, esse relativismo é extraordinariamente bivalente e eu mesmo, por ocasião dos encontros filosóficos da Unesco no mês de março último, tive uma conversa precisamente com Richard Rorty, que havia intitulado seu artigo de maneira muito significativa — enfim, eu não sei se é o título, mas era o espírito de seu artigo —, isto é, o universalismo como sendo uma moral de rico. E minha resposta foi dizer: nós continuamos a ter necessidade do universal. Então, é muito ambivalente esta idéia de dizer que o universalismo é uma moral de rico porque, na verdade, isso nos leva a dizer que os países ricos não têm mais responsabilidade frente aos outros e, sobretudo, em relação aos pobres. Nós, nós somos ricos e eles, eles são pobres. Não podemos mais solucionar os problemas do mundo. É isso que eu chamei de universalismo, uma transação sem a menor garantia. Quer dizer, a gente é universalista, claro, no nível dos princípios, mas, se precisarmos dar um conteúdo concreto, recusamos essa idéia.

Essa idéia relativista é bastante sedutora, porque ela consiste em dizer: mas os outros também têm seu valor, nós temos os nossos valores e, portanto, cada um por sua conta. Penso que desta maneira fica extremamente perigoso sobre o plano normativo, e penso que uma das grandes fraquezas desse tipo de raciocínio é que ele é imobilizador. O essencial de minha demonstração em relação à análise de Rorty é dizer: suponhamos que o universalismo seja uma construção puramente ocidental de início — aliás, algo em que acredito —, mas observemos o que se passou ao redor do mundo. Os países colonizados basearam seu combate, legitimaram seu combate sobre valores universais. Isto quer dizer que os países colonizados e as lutas de libertação se fundamentaram sobre uma reapropriação da mensagem do Ocidente ao lhe dizerem: bem, vocês não aplicam os princípios que preconizam. E isso desempenhou um papel considerável. Se tomarmos um outro exemplo: Na época em que os acordos de Helsinque, entre o Ocidente e os países do Leste e a União Soviética, foram assinados, ninguém pensava que essa história dos direitos do homem pudesse ter a mínima influência sobre a organização do sistema soviético, que funcionava como um mercado de espertos, e isso parecia ser uma concessão que os soviéticos faziam. Sabemos muito bem que não era um mercado de espertos e que, na verdade, as sociedades civis nos países do Leste se reapropriaram da mensagem de Helsinque para usá-la contra o regime soviético, ainda que saibamos que não foi assim que o regime soviético desmoronou. Porém, eu diria que essa questão do relativismo é evidentemente muito inquietante porque ela existe de maneira muito acentuada no Ocidente, contudo ela também existe em todas as sociedades do mundo onde, na verdade, quando não chegamos a universalizar esses valores, ficamos tentados a insistir sobre o relativismo.

O quarto e último ponto que intervém nessa redefinição do vínculo entre o mundial e o universal é, na verdade, os processos bem

conhecidos de reconstrução da diferença em tempos de globalização. O filósofo francês Merleau-Ponty formulou uma frase muito bonita, que não se referia à mundialização, mas que a ela se aplica muito bem: ele falava da fluidificação de tudo aquilo que é fixo. E penso que a globalização é isso. É um processo de fluidificação de tudo o que é fixo. Tudo aquilo que aparecia como fixo está se mexendo.

Claro que isso coloca em evidência muitas coisas, pois, no fundo, a globalização desenvolve um imaginário de forma comum. Um imaginário de similaridades. Um imaginário de conformismo. Isso quer dizer que os centros urbanos cada vez mais se parecem, os aeroportos se parecem cada vez mais etc. Vocês têm formas de modernidade absolutamente padronizadas, que encontramos atualmente em um grande número de países do mundo. E isso faz com que nasça um processo que Girard analisou muito bem, isto é, o de entrar em crise de diferença. E Girard diz: “quando a diferença está em crise, surge a violência”. Pois, continua, “os gêmeos inspiram medo”. Portanto, a idéia de se parecer com o outro é algo potencialmente portador de violência. É um processo que Freud também desenvolveu muito bem naquilo que ele chamou “o narcisismo das pequenas diferenças”, e que na prática achamos facilmente naquilo que se passou na ex-Iugoslávia. Escalada dos nacionalismos, a barbárie nacionalista na ex-Iugoslávia não é o resultado de uma espécie de distância intransponível entre os sérvios e os croatas que falam a mesma língua, e que possuem uma história ao mesmo tempo de diferença, mas também de proximidade muito grande, porém de recusa dessa proximidade; e é sempre com as pessoas de quem estamos mais próximos que se revela a violência mais forte e mais efetiva.

Então, essa reconstrução da diferença hoje em dia, evidentemente, é uma questão central que está totalmente aberta, porque ela pode desembocar sobre aquilo que outros, além de mim, chamariam de um convívio global, ou sobre formas muito mais tênues daquilo que poderíamos chamar de “comunitância”, ou mesmo daquilo que Buber

chamava comunidades fugazes. Isso quer dizer que nos sentimos juntos não por qualquer coisa, mas por um determinado número de coisas de maneira pontual e que, uma vez resolvido o problema, essa comunidade se desfaz. Portanto, isso pode ser uma comunidade fugaz, que é baseada ou sobre a emoção, que é uma das grandes formas atuais de organização da sociabilidade planetária, ou mesmo sobre a contingência, isto é, em um determinado número de circunstâncias bem precisas. É uma forma bem aberta também porque pode, evidentemente, assumir contornos muito agressivos de fechamento sobre si, que conhecemos muito bem, mas ela também pode ser — e, pessoalmente, é o discurso que mantenho na França, onde a mundialização ressalta inquietações absolutamente insensatas — o fato de se pensar a globalização como uma redescoberta de si. Acredito que seja um elemento sobre o qual seria preciso, talvez, refletirmos em conjunto. Porque, quando se fala de mundialização, a globalização destrói um determinado número de valores e de coisas, e é necessário se dizer: mas por que é que ela recoloca em questão certas coisas e não outras? Por que determinadas coisas resistem e outras não? E, de fato, nos damos conta de que em todas as sociedades essa nova temporalidade conduz inexoravelmente as sociedades a se colocarem a questão de seu fundamento, de seu vínculo, daquilo que as funda. Vemos isso nitidamente na França, onde a mundialização é fortemente sentida porque toca em pontos extremamente cruciais de construção da identidade. Porém, a questão central é saber como saímos daqui, como se soluciona esse problema, pois, obviamente, qualquer problema busca sua solução.

Creio que me estendi inadvertidamente, ainda mais por ter-me beneficiado da grande indulgência do presidente. Portanto, penso que seria mais sábio parar por aqui e lhes agradecer a sua atenção.

Tradução:

Arnaldo Marques da Cunha

Referências Bibliográficas

- APPADURAI, Arjun (1991). "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". In: FEATHERSTONE, Mike (ed.). *Global Culture*. Londres, Sage.
- GIRARD, René (1972). *La Violence et le Sacré*. Paris, Grasset.
- HARVEY, David (1989). *The Condition of Post-Modernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Londres, Basil Blackwell.
- KERN, Stephen (1983). *The Culture of Time and Space (1880-1918)*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- LAÏDI, Zaki, ed. (1997). *Le Temps Mondial*. Coleção Faire Sens. Paris, Ed. Complexe.
- PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle (1992). *Entre le Temps et l'Éternité*. Paris, Flammarion.

O Outro – Perspectivas da Educação Intercultural

Christoph Wulf

O tema desta exposição versa sobre a diferença entre as culturas. Essa diferença exerce um papel decisivo em todo encontro intercultural. Não se trata de compreender o outro, mas, antes, de reconhecer que o outro não é compreensível, e isso deveria constituir-se no ponto de partida da formação intercultural. Essa é uma experiência extremamente difícil de se assimilar e implica uma mudança de perspectivas dentro da educação intercultural.

A cultura européia orientou-se, ao menos depois do começo dos tempos modernos, para a compreensão de outros povos e pessoas. Com essa finalidade, diversas estratégias de compreensão, de comunicação e de interação foram elaboradas e produziram a paixão pela compreensão. Isso já tinha sido observado no choque da Europa com os povos autóctones da América Latina. Os espanhóis conseguiram mostrar-se superiores aos autóctones devido ao fato de que eles podiam compreender melhor os motivos desses últimos e, em consequência, desenvolveram estratégias para subjugar esses povos. Por sua vez, os autóctones tinham desenvolvido meios bem mais intensivos de se comunicar com a natureza.

Compreender não é, portanto, unicamente um caminho para aceitar o outro em sua “outridade”; compreender é, freqüentemente, um processo de dominar ou subjugar o outro, como foi suficientemente verificado nos contextos terapêuticos e de dinâmica de grupos.

A compreensão trata da assimilação do estrangeiro. Aproveitando-se dos sentimentos, das concepções e dos pensamentos dispo-

níveis, existe a intenção de se traduzir para a pessoa conhecida aquilo que percebemos como sendo estrangeiro junto ao outro. Esse processo implica a destruição do estrangeiro. De tal forma que ele não é inteligível nem no plano verbal, nem no conceitual; ele só se torna compreensível quando se transforma em algo estruturado, de modo a se tornar familiar.

Ao relativizar a validade dos próprios parâmetros, a experiência do estrangeiro pode balançar a identidade dos jovens. As relações anteriores à confusão que isso criou são de classes diferentes. Frequentemente, utilizam-se estereótipos comuns, tanto para não provocar, quanto para superar esse problema. O emprego de estereótipos é feito adotando-se uma posição mantida como incontestável, e oferece segurança graças ao seu caráter aparentemente universal. Essa segurança engloba os sentimentos, as concepções, e os julgamentos arranjam-se para que o estereótipo pareça apropriado. Os estereótipos servem, frequentemente, em tais situações de confusão, para cristalizar e reforçar os sentimentos negativos; aludindo a eles, os afetos, os sentimentos naturais, parecem justificados ou mesmo legítimos. Sucede com frequência que, com o auxílio dos estereótipos, os sentimentos ganhem uma aparente certeza. Nesse sentido, os estereótipos oferecem uma certeza quase mítica: eles atenuam a terrível complexidade da situação do encontro com o desconhecido em “terra firme”, que por sua vez elimina a inquietação de uma “certeza” partilhada com os outros, e eles restituem a unanimidade e a clareza.

A formação intercultural deve assinalar a eliminação dos bloqueios psicossomáticos que favorecem o enraizamento dos estereótipos. Tal tarefa não é fácil, como foi demonstrado pela persistência dos estereótipos a respeito de outros países e culturas. Sua grande vantagem repousa no fato de que eles reduzem a complexidade e proporcionam uma segurança que diminui o medo mas que, ao mesmo tempo, nos impede de realizar novas experiências e alar-

gar nossos horizontes. Se no cerne do aprendizado intercultural existe o encontro com o estrangeiro e os confrontos com o outro, é necessário, então, apoiarmos as forças que nos auxiliam a tolerá-lo. Compreender que o estrangeiro não é redutível ao desconhecido é, nesse sentido, uma das condições determinantes.

O objetivo não pode ser nem a assimilação do estrangeiro por temor da compreensão, nem o seu aniquilamento por temor do que é transferido ao desconhecido.

Torna-se necessário, antes de mais nada, ocupar-se de formas de encontro com o estrangeiro que lhe permitam subsistir e que nos permitam compreender o desafio e a vantagem de assumi-lo precisamente em sua “outridade”, que foge à compreensão. Trata-se, portanto, de renunciar à “compreensão”, à “adaptação”, à “empatia”, à “assimilação”, à “identificação”, em prol da diferença com o outro.

Submetida à exigência do igualitarismo, a civilização européia sempre se viu exposta ao perigo de destruir a diferença com o estrangeiro e de assimilá-lo sob o pretexto da igualdade. A exemplo de outros contextos, o imperativo europeu, que é o universalismo, desenvolveu-se. Os outros países e culturas não deveriam continuar a ser diferentes, mas, antes, transformar-se de modo a se integrar, em relação à civilização européia, a uma cultura mundial determinada pela cultura européia. Tudo que fosse estrangeiro, fora dos seus limites, era intolerável para a cultura européia. Essa dinâmica teve, todavia, efeitos internos. A pretensão da França, da Alemanha e da Inglaterra de propor a medida do espírito europeu terminou, também, no combate às expressões de outras culturas européias e, na medida do possível, na sua redução. A cultura, a civilização e a nação deviam ser a própria medida de todas as outras culturas, deviam fornecer a medida do universo.

As tensões seculares entre os povos europeus foram motivadas pelas ambições hegemônicas relacionadas com as demandas de universalidade da própria cultura. Isso, que foi de tal modo importante

para a civilização européia ao longo dos séculos — suas pretensões universalistas — transformou-se, assim, em uma armadilha para as relações entre os povos europeus, que correm o risco de sacrificar o particular no altar do universal. No que se refere ao aprendizado intercultural parece que, nesse quadro, as particularidades de cada cultura, de cada traço cultural, vão se fortalecer a fim de evitar qualquer sacrifício às demandas nacionais de universalismo respectivas. No aprendizado intercultural é necessário aceitar a particularidade de diferentes culturas, dar livre curso ao seu desabrochamento, e não aniquilá-las ao subsumi-las em um universal. Somente a aceitação da diferença da outra cultura e de outras pessoas pode tornar possível o estabelecimento de um fundamento que nos permitirá descobrir correspondências transnacionais e promover o seu desenvolvimento.

É suficiente imaginar o futuro de uma Europa sem correspondências transnacionais. Estas devem se desenvolver sobre a base da aceitação do particular, no qual a Europa é bem rica. Em virtude de sua condição racial semelhante, existem fortes correspondências entre a maior parte dos países europeus. Como, por exemplo, no significado dos *mass media* para a formação da consciência. A televisão e as telecomunicações encorajam a representação do mundo em imagens, um fenômeno que se observa em todas as sociedades industrializadas. A tendência a analisar o mundo não só em palavras mas, sobretudo, em imagens parece ser uma característica toda particular das atuais sociedades. A televisão visualiza o mundo; em uma velocidade próxima à da luz, ela nos informa sobre os acontecimentos ocorridos no mundo. Uma simultaneidade entre os acontecimentos e as informações difundidas mundialmente é possível. Pode-se realizar uma miniaturização, uma representação em imagens e uma formidável aceleração das informações. A telecomunicação substitui o contato com os objetos, com os corpos, com a natureza. A televisão estrutura nossa percepção espacial, reduzin-

do-a a uma percepção superficial. As informações determinam nosso sentido do tempo, nos oferecendo o passado e o futuro no presente; seus figurantes, adaptados aos meios, influenciam nossos gostos estéticos. Habitamo-nos com a idéia de que a realidade seja sacrificada à sua representação por imagens. As imagens se transformam, por outro lado, em bens sujeitos a comercialização. Os processos de abstração e de representação por imagens, que se fazem desde o começo dos tempos modernos com uma veemência cada vez maior, exigem uma intensidade até agora inaudita. A difusão global dessa forma de percepção midiática constitui um elemento único da universalização dos hábitos perceptivos, das atitudes, dos valores e dos conhecimentos. Do ponto de vista da nossa discussão, isso deve ser um exemplo da dinâmica orientada para a própria universalidade das sociedades industrializadas, cuja influência sobre nossos hábitos perceptivos é permanente.

Em contraste com essa dinâmica universal em direção ao geral, a formação intercultural deve reforçá-la, pois é diferente da universalidade o particular de cada cultura, a fim de evitar sua repressão ou mesmo sua destruição, subsumindo-o em um universal, visto que a variedade cultural é um atributo da Europa que merece ser preservado. Acrescenta-se a isso a idéia de que a inibição da particularidade cultural desperta a agressividade e sentimentos negativos, e que, em vez de aumentar, ela limita a disposição para se abrir ao estrangeiro de outras culturas. As premissas da formação intercultural residem na aceitação recíproca da diferença. Somente o conhecimento e a aceitação da particularidade do outro conduzem ao caminho da compreensão, da cooperação e da simpatia. O outro deve ser descoberto; sem ele nenhuma informação intercultural é possível nesse momento. O próprio desenvolvimento da sociedade tem necessidade dele, na medida em que, a partir das relações do exterior com o interior, os jovens podem se desenvolver. O outro representa o exterior, o meio social para o qual o jovem se dirige e

do qual ele deve se separar para se reencontrar como pessoa. Isso ocorre da mesma maneira para o outro de uma cultura vizinha: isso representa uma coisa que o jovem até então não sabia, algo que o enerva e o desafia, algo que lhe dá a oportunidade de alargar seu horizonte cultural. Essas experiências do estrangeiro, enquanto reconhecimento do outro, revestem-se de uma importância cultural em uma Europa que depende da comunicação entre os países. É necessário assinalar, todavia, o caráter limitado dessas experiências. O conhecimento do outro é uma tarefa sem fim; pelo viés dos estereótipos, não fazemos mais do que o dissimular. É indispensável uma abertura para um processo de aprendizado e de experiência que dura toda a vida.

O problema da alteridade compreende três níveis:

O *primeiro* nível refere-se aos julgamentos de valor: como é que eu julgo os membros de uma cultura estrangeira? Eu os acho atraentes ou repulsivos?

O *segundo* nível diz respeito à aproximação com o outro. Entra em jogo aqui minha atitude de comunicação: eu procuro o outro, eu o desejo próximo a mim, eu me identifico com ele, eu o assimilo ou deixo-me subjugar por ele na euforia pelo estrangeiro?

Existe um *terceiro* nível: aqui eu conheço o outro ou o ignoro, eu não entro em contato direto com ele.

É natural que esses três níveis do aprendizado intercultural se entrelacem e que reconheçamos neles diferentes inflexões. Entretanto, o objetivo é a aceitação da exterioridade do outro, o que exige uma dose de auto-superação que torna possível o reconhecimento do outro extremo.

Para reconhecer e tolerar o outro na sua condição de estrangeiro, é necessário estar disposto a conhecê-lo. A pessoa não é uma unidade, mas antes alguém que é constituído de muitas partes contraditórias que são fragmentadas e que têm, cada uma, seu próprio desejo de agir.

Rimbaud fez essa afirmação de maneira sugestiva: “Eu sou um outro.” Subjacente a essa afirmação reside o reconhecimento do fato de que o “eu” não reina na sua morada (Freud). O eu, pelo viés da repressão das contradições mais sórdidas, tenta, de vez em quando, forjar uma liberdade que, apesar de tudo, ele não pode manter. A inclusão das partes excluídas da própria pessoa, na autopercepção, é uma necessidade para admitir uma relação com o outro externo. Na formação intercultural, o outro excluído, que não é admitido, está, portanto, sempre em jogo. Ele contradiz as normas da sociedade e do indivíduo, ele está ligado ao corpo e à natureza, o que lhe permite resistir à representação pelo viés da linguagem e do pensamento.

A frase de Rimbaud “Eu sou um outro” atrai nossa atenção para um outro aspecto: a dependência do eu em relação ao outro em virtude da constituição do eu através do outro. O eu e o outro não se confrontam como duas entidades autoconsistentes e isoladas uma da outra. A complexidade de sua relação vem do fato de que o outro intervém de muitas maneiras na gênese do eu e se fixa nele. O eu não deve se apresentar como um núcleo fechado: uma concepção é mais adequada do que uma parcela com muitos fragmentos separados por obstáculos e fissuras, e organizadas sob a influência de diversas formas e figuras do outro. O outro, portanto, não se encontra somente no exterior, mas, também, dentro do indivíduo. O outro interiorizado no eu torna difícil a relação com o outro externo, visto que na raiz dessa constelação não existe nenhum ponto de vista fechado a respeito do outro. O outro sempre se encontra incluído em todas as expressões do eu. Quem é o outro ou como o vemos é algo que não depende apenas do eu: as interpretações que o outro faz dele mesmo têm uma importância idêntica. Elas não têm necessidade de ser bem menos homogêneas, pois elas se integram infalivelmente na imagem que o indivíduo faz do outro.

Essa constelação entre o eu e o outro nos remete ao caráter social do ser humano. Todo indivíduo, em sua gênese, tem necessidade de outras pessoas. Conforme Platão e Aristóteles, o desenvolvimento humano se produz, sobretudo, durante a infância, por meio da *mimésis*, isto é, pela imitação dos exemplos e pela dependência progressiva e criativa dessa referência. A dependência da criança, condicionada pela antropologia, em relação ao outro, torna possíveis tais desenvolvimentos e engloba as três dimensões temporais: presente, passado e futuro. Todo adulto que se dirige a uma criança é, ele mesmo, o resultado de múltiplos processos culturais, os quais, por sua vez, ele transmite para a geração seguinte de maneira “condensada”.

A reordenação da cultura encarnada pelo adulto cria, para a criança, o ponto de partida para a configuração do seu futuro. Em virtude da dependência social do ser humano, o outro influi sobre o indivíduo através da história e do presente, assim como para o futuro.

Tendo visto que não se pode conceber uma identidade sem alteridade, a formação intercultural acarreta uma correspondência relacional entre um eu fractalizado, irredutível em suas diferentes expressões, e um outro multiforme.

Dois aspectos merecem nossa atenção em particular:

- O duplo historicismo dos processos de formação intercultural. Este rege, por um lado, o momento, determinado em cada caso pelas condições específicas, nas quais esses processos ocorrem; por outro lado, o caráter histórico dos conteúdos e dos temas que compõem o objeto do aprendizado intercultural.

- A unicidade do indivíduo. Em conseqüência dos diferentes espaços, constelações e histórias importantes, existe em cada indivíduo uma relação única de alteridade e de identidade que se constitui no ponto de partida exato da formação intercultural.

Se a questão colocada pelo outro inclui a questão colocada pelo si próprio; e a questão colocada pelo si próprio inclui a questão

colocada pelo outro, os processos de formação intercultural são ao mesmo tempo processos de autotematização e de auto-educação. Quando eles são bem-sucedidos, nos levam não somente a enxergar a ininteligibilidade do outro, mas criam, igualmente, um auto-estranhamento. Do ponto de vista do universalismo, que se concentra sobre a dessacralização do mundo e o desaparecimento do exótico, característicos dos desenvolvimentos sociais contemporâneos, existe o risco de que o ser humano se encontre, no futuro, somente com ele mesmo, de que não exista ninguém diferente dele, que em confronto com ele possa desenvolvê-lo. Tendo em vista que a redução do estrangeiro ameaça as possibilidades de formação e de desenvolvimento humanos, sua defesa — o estranhamento do conhecido e o auto-estranhamento — lhe fornece um significado importante. O esforço para conservar o estrangeiro no interior humano e no mundo exterior seria, então, uma reação indispensável contra o universalismo, que tende a nivelar as diferenças. Os processos de formação intercultural fazem, obrigatoriamente, parte das tensões que os constituem.

A visualização da ameaça que recai sobre o estrangeiro permite a visualização da unicidade do indivíduo. Facilmente, poderia acontecer que a redução do estrangeiro possa vir a beneficiar o declínio do indivíduo, cuja constituição é criada a partir da reordenação específica do estrangeiro. A unicidade do indivíduo ressent-se da necessidade de segurança em si próprio, inerente a cada pessoa. A segurança pode ser considerada como uma consciência daquilo em que o indivíduo se tornou, daquilo que ele é, e daquilo que ele quer se tornar. A autotematização, autoconstrução e a auto-reflexão exercem um papel importante na gênese desse saber, que é simplesmente passageiro e que se modifica ao longo da vida.

André Gide exprimiu desse modo essa experiência em *Os moedeiros falsos*:

Nem sempre sou aquele que penso ser, e isso muda tão incessantemente que se eu não estivesse presente para intermediar, freqüentemente meu ser da noite não reconheceria aquele da manhã. Nada pode ser tão diferente de mim do que eu mesmo.

A individualidade não comporta um único núcleo imutável; ela é um amontoado de contradições e de paradoxos, é o resultado dinâmico de uma confrontação com a sociedade. Nenhum indivíduo é suficientemente “si próprio”, e ele não pode se formar somente a partir dele mesmo. Todo indivíduo depende de uma comunidade ou de uma sociedade, da qual ele tira múltiplos elementos que auxiliam as *mimésis*, apropriando-se delas ao longo da vida e transmitindo-as aos outros. Cada um depende dos outros para a educação e a formação, o trabalho e a segurança, a infelicidade e a felicidade. A imagem de si próprio se forma e se transforma através da vida com os outros e o seu reconhecimento. Nenhum indivíduo pode ser oriundo da generalidade ou do geral. Existe um ser imemorial do indivíduo, uma não-identidade. Essa não-identidade constitui a unicidade do indivíduo e leva à experiência do auto-estranhamento. É aí que reside uma condição essencial da relação bem-sucedida com o outro.

A unicidade do indivíduo, a não-identidade, exerce uma função crucial no aprendizado intercultural, visto que faz alusão à abertura exigida pelo encontro com o outro. O aprendizado intercultural não deve se restringir, portanto, à aquisição de habilidades para manter ligações com as minorias. O confronto com as culturas estrangeiras e com o estrangeiro na própria cultura, e junto ao próprio indivíduo é, nesse momento, um fator constitutivo da educação e da formação. Levando em consideração os esforços realizados para desenvolver a União Européia, as tendências a globalizar e a encadear, em plano mundial, a política, a economia e a cultura não irão prosseguir em razão de ser competência exclusiva dos Estados e nações organizarem a educação e a formação. O confronto com o estrangeiro em sua própria cultura e com a cultura estrangeira implica um novo

sentido e deve revestir-se de uma nova qualidade. Para ter êxito, é necessário conceber a formação intercultural a partir do estrangeiro, do outro. O desenvolvimento de um pensamento heterológico ocuparia um lugar central em um tal processo.

A relação entre familiar e estrangeiro, conhecido e desconhecido, certeza e incerteza, é central no pensamento heterológico. Graças à individualização progressiva e à diferenciação dos domínios vitais, alargou-se o campo no qual o indivíduo deve tomar as decisões para poder viver de acordo com as suas idéias e aspirações. Nessas condições de vida, caracterizadas pela expansão das tradições e da globalização, a dimensão da reflexividade indispensável aumenta. Muito do que foi claro, até o presente, na vida cotidiana, tornou-se contestável. Mesmo os critérios a partir dos quais os indivíduos tomam suas decisões mudam e exigem uma reflexão. Como jamais ocorreu anteriormente, exige-se de um indivíduo que ele empreenda uma atividade que dê forma à sua vida e assuma essa formação. É inevitável que nesses processos o indivíduo freqüentemente se veja compelido a realizar esforços exagerados. Muitas vezes, a capacidade de realização que se exige dele não é acompanhada de um aumento da verdadeira liberdade. A margem de decisão com a qual ele conta freqüentemente é dada por situações cujas condições não podem ser modificadas. Esse é o caso no plano ambiental, em que habitualmente se recomenda ao indivíduo decisões que praticamente não têm influência sobre as macroestruturas. Conforme as condições vitais dentro da “modernidade reflexiva” (Beck), existe, igualmente, uma crescente significação na relação com o outro. Aqui, ainda, exige-se do indivíduo que ele tome cada vez mais decisões quando se trata de dar forma às relações entre o familiar e o estrangeiro.

A transformação da nossa compreensão da realidade traduz-se por uma nova visão do estrangeiro e do outro. Em contraste com a Antiguidade, em que a realidade era irresistível no momento de sua

manifestação, e diferentemente da Idade Média, em que a realidade era garantida por Deus, e do Século das Luzes, onde a razão soberana presidia o entendimento e as relações com o mundo, atualmente não existe mais uma realidade confiável. A realidade é para o sujeito, preferencialmente, alguma coisa indócil, insubordinada, inteiramente fora de seu alcance e ameaçadora.

Compreendida dessa forma, a realidade deixa de ser homogênea: ela aparece construída e interpretada, e a experimentamos de maneira fractal e heterogênea. Nesse processo, a própria visão de mundo está imediatamente comprometida tanto com a construção e a interpretação do mundo quanto com o outro. Uma pluralidade determinada destaca-se, obrigatoriamente, dessa forma de apreensão da realidade. Nenhuma visão de mundo pode reivindicar uma validade exclusiva: as fronteiras de cada interpretação encontram-se na visão do outro. Nasce, assim, uma nova complexidade na experiência do mundo, na qual a visão do outro deve, sempre, ser integrada ao pensamento enquanto possibilidade.

Junto com a crescente impenetrabilidade do mundo, aumenta, igualmente, a confusão do indivíduo que deve agüentar a diferença entre ele mesmo e o outro. Nessa situação, a incerteza e a insegurança transformam-se nas características principais da vida social. Sua origem se encontra, de um lado, no mundo exterior àquele do homem e, de outro, em seu interior e, finalmente, nas relações de troca entre o exterior e o interior. Não faltam, portanto, tentativas de tornar tolerável a insegurança, abandonando-se incertezas aparentes. Entretanto, essas “certezas” não ajudam a restituir a segurança perdida. O valor delas é sempre relativo e parte do geral, ao mesmo tempo em que exclui as alternativas. Aquilo que é excluído é determinado, em parte, pela constituição psicossocial do indivíduo e, em parte, pelas estruturas sociais do poder e pelos processos de estabelecimento e de eliminação de valores, normas, ideologias e discursos que delas resultam.

Essas condições epistemológicas do saber são particularmente importantes no domínio do aprendizado intercultural. Com a pluralidade de perspectivas científicas e da realidade, o reconhecimento da diferença se transforma no momento determinante da produção e das relações entre os conhecimentos sociais e individuais. Somente ele permite o reconhecimento do outro, sem o qual nenhuma relação construtiva é possível com as culturas estrangeiras. A fim de reunir a variedade e a ambigüidade associadas a essa situação, é indispensável que um pensamento heterológico assuma a diferença de si próprio. A formação intercultural nasce unicamente do confronto entre o outro e do desenvolvimento de um pensamento heterológico.

A relação com o contingente tem um papel crucial nesses processos. Contingente é aquilo que pode ser diferente, aquilo que se entende na planificação como sendo imperceptível, que é fortuito (acidental), mas, também, influenciável no meio da ação. O contingente representa, portanto, um “campo de possibilidades abertas” no qual ocorrem acontecimentos imprevistos que, às vezes, surgem em consequência de ações que anteriormente se podia assinalar como e por que se apresentavam dessa forma e não de outra.

Contingente é algo que não é nem necessário nem impossível; é algo que pode ser, brevemente, como é (isso foi, isso será), mas que pode, igualmente, ser diferente; descreve os objetos no horizonte das variações possíveis. Pressupõe o mundo dado, e não descreve o possível em geral, mas o que, visto a partir da realidade, pode ser diferente. (Luhmann.)

Dado o papel constitutivo que o outro exerce nessas variações, é possível utilizar, igualmente, essa explicação do contingente para descrever as experiências atuais da realidade. A relação com o outro é uma relação com os contingentes, que somente pode ser planificada de maneira restrita. Os resultados são parcialmente fortuitos e mantêm, portanto, seu caráter imprevisível. Mas é precisa-

mente dessa maneira que aparecem os contingentes de novas possibilidades de reconhecimento do outro e de si próprio, que engendram horizontes e ordens até o presente ignorados. Nasce, no curso desse processo, uma consciência da virtualidade que acarreta em uma nova maneira de manter ligações com o outro. Encontram-se, aqui, espaços livres e possibilidades de aprendizado intercultural que aguardam ser realizadas e que devem ser criadas de acordo com as circunstâncias.

Tradução:
Marcos Demoro

Referências Bibliográficas

- AUGÉ, Marc (1994). *Les Sens des Autres. Actualité de l'Anthropologie*. Paris.
- BECK, Ulrich (1994). "Does Culture Matter?" *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. Berlim, vol. 3, nº 1.
- BECK, Ulrich; VOSSENKUHL, Wilhelm; ZIEGLER, Ulf Erdmann e RAUTERT, Timm (fotos) (1995). *Eigenes Leben. Ausflüge in die Unbekannte Gessellschaft in der wir Leben*. München.
- ERDHEIM, Mario (1988). *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur*. Frankfurt/M., Taschenbuch.
- (1994). "Europa — Raumschiff Oder Zeittenflob". *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. Berlim, vol. 3, nº 2.
- GEBAUER, Gunter e WULF, Christoph (1992). *Mimesis. Kultur — Kunst — Gesellschaft*. Reinbek.
- KAMPER, D. e WULF, Christoph, orgs. (1994). *Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit*. Frankfurt/M.
- LESCOURRET, Marie-Anne (1994). *Emmanuel Levinas*. Paris.
- LEVINAS, Emmanuel (1995). *Zwischen uns Versuche über das Denken na den Anderen*. München-Wien.
- STING, St. e WULF, Christoph, eds. (1994). *Education in a Period of*

- Social Upheavel. Educational Theories and Concepts in Central East Europe.* Münster-Nova Iorque.
- TODOROV, Tzvetan (1985). *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen.* Frankfurt/M.
- (1989). *Nous et les Autres. La Réflexion Française sur la Diversité Humaine.* Paris.
- WIMMER, K.-M. (1989). *Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung.* Berlin.
- WULF, Christoph (1994). *Einführung in die Pädagogische Anthropologie.* Weinheim-Basel.
- , ed. (1995). *Education in Europe. An Intercultural Task.* Münster/Nova Iorque.
- WULF, Christoph e SCHÖFTHALER, Traugott (1985). “Im Schatten des Fortschritts. Gemeinsame Probleme im Bildungsbereich in Industrienationen und Ländern der Dritten Welt”. *Boletim SSIP*, nº 55. Saarbrücken-Fort Lauderdale.

A Representação das Identidades Deslocadas

Francisco López Segrera

Introdução

O objetivo central desta exposição é situar, no cerne dos debates deste seminário sobre “representação e complexidade”, o tema e os problemas inerentes às identidades deslocadas, a partir de um processo crescente de globalização, que fornece uma nova dimensão aos espaços geopolíticos tradicionais. Minha exposição se aproximará mais dos paradigmas de meu mestre, na Maison des Sciences de l’Homme, Immanuel Wallerstein (nas reflexões do diretor geral da Unesco e naquelas de Jérôme Bindé, e também nas visões de Fredric Jameson sobre o pós-modernismo e nas idéias de Nestor García Canclini sobre a identidade latino-americana), do que de uma exposição sobre estudos culturais com ênfase posta na semiologia — com sua correspondência entre dissertação e raciocínio — com a *structurelessness*, com a psicanálise e com a antropologia. Minha visão do sistema global, do centro e da periferia, leva-me a alertar para os crescentes perigos que a globalização representa para as identidades e para a diversidade cultural em um planeta multicultural.

De igual modo, apesar das suas contribuições sociológicas preciosas, não penso que a modernidade seja, como pensa Jürgen Habermas, um fenômeno exclusivamente europeu.

Como Enrique Dussel observaria:

A modernidade representa, para muitos (como, por exemplo, para Habermas ou Taylor), um fenômeno essencialmente, ou exclusivamente, europeu. Nestas conferências, considerarei que

a modernidade é, de fato, um fenômeno europeu, composto por uma relação dialética com uma alteridade não-européia, que é o seu conteúdo final. A modernidade aparece quando a Europa se proclama como sendo o *centro* de uma história *mundial*, que foi inaugurada por esta mesma Europa. A *periferia* que cerca este centro faz, por conseqüência, parte de sua autodefinição. A oclusão desta periferia (e da Espanha e de Portugal na formação do sistema moderno mundial após o final do século XV até metade do século XVII) conduz os principais pensadores contemporâneos do *centro* para uma ilusão eurocentrada em relação à sua compreensão da modernidade. Se a sua compreensão da genealogia da modernidade é, portanto, parcial e local, suas intenções de elaborar uma crítica e uma defesa da sua teoria parecem igualmente unilaterais e, em parte, falsas.

Mais além, Dussel prossegue:

1) a civilização moderna (européia) considera-se a mais desenvolvida, a melhor, a civilização; 2) este sentido de superioridade a obriga, de maneira altamente categórica, se podemos dizer, a *desenvolver* (a civilizar, edificar, educar) as civilizações que são mais primitivas, bárbaras, subdesenvolvidas; 3) o caminho seguido para atingir tal desenvolvimento deve ser o desenvolvimento seguido pela Europa para sair da Antiguidade e da Idade Média; 4) quando os bárbaros e os primitivos resistem a tal processo civilizatório, a práxis da modernidade deve, em última instância, aplicar a violência necessária para eliminar os obstáculos que se apresentarem; 5) esta violência, que se apresenta sob diferentes formas, fazendo vítimas, reveste-se de uma natureza quase ritual: o herói civilizador dota suas vítimas (a pessoa colonizada, o escravo, a mulher, a destruição ecológica da terra etc.) do poder de participar em um processo de sacrifício redentor; 6) do ponto de vista da modernidade, o bárbaro ou o primitivo se vê implicado em um estado de culpabilidade (como os outros, ele se mostra contrário ao processo civilizador). Isto permite à modernidade se mostrar não somente inocente, mas também como uma força que emancipará e salvará suas vítimas da sua culpabilidade; 7) dada esta característica *civilizante* redentora da modernidade, os sofrimentos e os sa-

crifícios (custos) impostos pela modernização a estas populações *não-maduras*, os escravos, as raças, as mulheres etc., são inelutáveis e essenciais.

É necessário se aliar a Dussel, como o fizeram Bhabba e Gilroy, na crítica da construção da modernidade no pensamento pós-moderno. Neste sentido, a maneira pela qual Foucault não leva em conta o tempo colonial enquanto presente enunciativo da condição histórica e epistemológica da modernidade ocidental é típica. O *locus* único de enunciação não pode ser os centros metropolitanos ou as dissertações intelectuais produzidas dentro deles, dando uma interpretação à produção cultural da periferia, exatamente como aparece em Foucault...

Esta exposição, que situa os debates no nível histórico da verdadeira transição planetária (o curto século XX começou em 1914 e terminou em 1991, como assinalou Eric Hobsbawm), que esclarece conceitos tais como cultura e desenvolvimento em uma relação dialética com os processos de ajuste e de políticas neoliberais nos *países do Sul*, busca reavaliar uma visão histórica e transdisciplinar que, sem aceitar obrigatoriamente os preceitos teleológicos, não pode aceitar a idéia de que a própria *ordem* represente o fim da história.

Programas de Ajuste Estrutural Econômico e seu Impacto sobre o Desenvolvimento Cultural

A Cultura e o Desenvolvimento

Os termos “cultura” e “desenvolvimento” conheceram uma evolução interessante durante os últimos 25 anos (ver Wallerstein, 1993; Lévi-Strauss, 1963; Fannon, 1964). Em 1951 e 1952, a Unesco aprovou duas resoluções para encorajar o estudo daquilo que chamamos atualmente de dimensão cultural do desenvolvimento. A primeira (nº 323, de 1951) exigia que a Unesco

estudasse “eventuais métodos para aliviar as tensões provocadas pela introdução de técnicas modernas nos países não-industrializados” e a segunda (nº 324, de 1952) requeria à Unesco “encorajar estudos sobre métodos para harmonizar a introdução de tecnologias modernas nos países em vias de industrialização, respeitando os seus valores, a fim de garantir o progresso social da população”.

A conferência da Unesco sobre políticas culturais em 1982, na Cidade do México, definiu os termos “cultura” e “desenvolvimento” da maneira como eles são utilizados atualmente, por duas importantes iniciativas tomadas pela Unesco: a Década Mundial para o Programa de Desenvolvimento Cultural e a Comissão Mundial sobre a Cultura e o Desenvolvimento (Unesco, 1992; 1994; 1995). Vamos aceitar provisoriamente — e para fins de uso operacional nesta exposição — as duas definições.

A cultura comporta “todo o complexo de características espirituais, materiais, intelectuais e emocionais distintas que caracterizam uma sociedade ou um grupo social. Ela compreende não somente as artes e as letras, mas, igualmente, os modos de viver, os direitos fundamentais dos seres humanos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças”.

O desenvolvimento constitui-se em “um processo complexo, compreensivo e multidimensional, que se estende além de um simples crescimento econômico para incorporar todas as dimensões da vida e todas as energias de uma comunidade, cuja totalidade dos membros é chamada para contribuir e pode esperar repartir as vantagens”.

Em 1987, o relatório Bruntland introduziu um novo conceito: “o desenvolvimento sustentável”. Esse conceito é o resultado do fracasso do desenvolvimento dos países subdesenvolvidos, salvo algumas exceções, tal como ele foi definido pelos conservadores, pelos liberais e pelos marxistas, após 1945. Os países do Sul, durante o

período de 1945 a 1970, tiveram êxito em adquirir uma considerável autonomia política (a independência, no caso africano), mas não tiveram êxito em se desenvolver, no sentido de adquirir uma riqueza considerável e uma distribuição mais uniforme. Ficou evidente que o modelo ocidental não podia ser transferido, como afirmava Rostov e outros autores: o resultado foi uma dependência dentro de uma independência, tal como foi demonstrado pela teoria da dependência. Entretanto, este paradigma liberal-marxista tardio foi, em certos aspectos, também falso: não foi possível atingir o desenvolvimento se isolando dos sistemas capitalistas mundiais, como Amin, Frank, Dos Santos e Segrera, entre outros, declaramos. Portanto, a nova realidade representa uma polarização maior entre o Norte desenvolvido e o Sul subdesenvolvido, assim como uma considerável interdependência (com uma crescente exclusão no caso da África e da América Latina, mas não da Ásia) dentro da dependência.

Por todas estas razões, conceitos como desenvolvimento sustentável e cultura constituem-se nas questões prioritárias em nossas presentes discussões. Antes de 1975 — data na qual o conceito de dimensão humana do desenvolvimento cultural apareceu — a idéia era a de se realizar o desenvolvimento pelo viés da adoção de valores culturais do Ocidente pelo Sul. Atualmente, a realidade e a idéia dominante são o ajuste estrutural, a terapia de choque, e a especialização do mercado orientado para a exportação, visto que a utopia do desenvolvimento nacional do passado — baseada na economia dirigida e na substituição das importações — fracassou. Em muitos países, tais como o meu, Cuba, procura-se uma nova via, ainda não bem definida e, ainda menos, realizada. Existe, igualmente, uma crescente reflexão de que é impossível para o Sul reproduzir ou copiar as estruturas dos países do Norte; estruturas que são o resultado de práticas e de mecanismos coloniais e neocoloniais, tais como a desigualdade das trocas, o endividamento

etc. Se é correto afirmar que o Norte possui a Cultura e o Desenvolvimento, também é correto concluir-se que este possui uma dimensão cultural do desenvolvimento. Voltarei a isto mais tarde, mas tenho de observar, imediatamente, que em muitos aspectos, este não o possui; e, sobretudo, que lhe falta, em geral, o sentido da felicidade e a “tecnologia para viver” de que nós dispomos no Sul, apesar dos séculos de exploração pelo Norte. Isto porque sempre tivemos nossas próprias culturas que, essencialmente, não levam à autodestruição, ou à destruição de outras culturas e do meio ambiente da Terra, que são traços característicos típicos do sistema capitalista mundial.

A África, a América Latina e as Políticas Neoliberais

Não é necessário preparar uma exposição para mostrar os efeitos perniciosos dos programas de ajuste estrutural econômico sobre o desenvolvimento cultural. Em um certo sentido, trata-se de uma armadilha que ameaça nos desviar de uma reflexão profunda sobre o essencial do problema — que é, sobretudo, de ordem qualitativa —, desviar nossa atenção para cifras ou para aspectos estatísticos que demonstram apenas um lado do negócio.

Somente temos que dar uma olhada no Relatório da Comissão do Sul, no Relatório Mundial, de 1993, das Nações Unidas, nos relatórios do PNUD sobre o desenvolvimento humano, nos relatórios do Sistema Econômico Latino-Americano (Sela) ou da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Ecla) sobre a América Latina, ou nas declarações da terceira reunião (fevereiro de 1994) da Comissão Mundial sobre o Desenvolvimento Cultural, para dar-mo-nos conta dos tristes resultados que os programas de ajuste obtiveram, acompanhados dos efeitos resultantes, como a exclusão social (mais pobreza, desemprego, analfabetismo, enfermidades, desabrigados e outras formas de marginalização do processo

econômico, político, social ou cultural) nos países do Sul, em geral, e, mais particularmente, nos países da África, da América Latina e do Caribe.

A redução dos índices de crescimento na África e na América Latina de não menos do que 5% nos anos 60 e 70 para 1% nos anos 80 e 90 (ainda menor no caso da África) nos demonstra até que ponto a situação é desesperadora. A África Subsaariana foi a única região no mundo subdesenvolvido que não conheceu a tímida “recuperação” em 1991 e 1992/93, que as outras zonas conheceram. A renda *per capita* na África baixou em até 0,9% por ano, e em até 0,8% na América Latina, no começo dos anos 90. Bem sabemos que somente a explosão demográfica não explica esta tendência, que é o resultado de uma deterioração cada vez mais considerável em termos comerciais, provocada pela dívida externa e pelas práticas de protecionismo no Ocidente, entre outros fatores. Os novos blocos econômicos emergentes tendem a reforçar estas tendências.¹

No começo dos anos 90, havia mais de 800 milhões de seres humanos que sofriam com a fome no Sul; uma taxa de mortalidade infantil incomparavelmente maior do que a dos países ocidentais; 750 milhões não tinham água potável; 75% da população encontravam-se desempregados e uma porcentagem semelhante não tinha acesso a medicamentos. No final das contas, existem um bilhão de analfabetos no Sul (*idem* nota 1). Conseqüentemente, a suposição feita pela Comissão Perez de Cuellar de que as políticas culturais tinham sido afetadas “pela crise da dívida externa e pelas políticas de ajuste estrutural”, entre outros fatores, não é sem fundamento.²

Ninguém, e os fatos ainda menos, parece estar de acordo com a análise “institucional” feita pelo especialista do Fundo Monetário Internacional, que considera que “o ajuste é um processo normal e inevitável (...) sem conseqüências negativas”. Eu não o refuto, pois mesmo em uma sociedade que possui um projeto que conta com o

apoio da população, um certo tipo de ajuste pode se verificar necessário atualmente, mas ajustar a economia pelo Estado que regula os macroíndices econômicos é uma coisa, e trata-se de uma coisa inteiramente diferente desmantelar as empresas estatais, sem seguir uma política ou estratégia globais, e privatizar para fazer as empresas multinacionais lucrarem. Este tipo de ajuste está destruindo as culturas do Sul e suas populações, ou levaram, também, a conflitos violentos e a uma migração desenfreada. Por melhor que acolhamos o desenvolvimento da democracia, do pluralismo e da proliferação dos partidos políticos na África Subsaariana, nós nos preocupamos, todavia, com o fato de que as estruturas que muitos dos Estados africanos construíram nos anos 60 estão desmoronando: escolas, clínicas comunitárias, estradas, mesmo pouco numerosas, estão atualmente desaparecendo, assim como outros serviços públicos. A economia está em crise e a violência se propaga.

A África é o continente mais excluído, seguido da América Latina, na “nova ordem econômica”. O Norte esforça-se para obter da África muitas das suas matérias-primas, enquanto a África tem dificuldades para comprar bens e serviços do Norte. As “razões” pelas quais o Ocidente “abandonou” a África — após ter interrompido o desenvolvimento endógeno, global e cultural no século XIV, no momento em que a Europa enfrentava uma grave crise — são, entre outras, que as empresas asiáticas recebem 50% a mais de benefícios. Os preços das matérias-primas, que representam 94% das exportações africanas, baixaram (o café, o algodão e o couro em até 25%), em grande parte, rapidamente. Entre 1980 e 1996, a situação econômica e social na África agravou-se muito em razão destes três fatores, entre outros: 1) os preços médios das matérias-primas baixaram, entre 1980 e 1990, de 171 para 119, em torno de 30% (estes são os principais produtos de exportação da África). Os rendimentos dos camponeses baixaram entre 50 e 85%, devido à liberalização do mercado; 2) a dívida externa multiplicou-se por 3,3.

Atualmente esta representa 109,4% do PNB e 324,3% das exportações em relação aos 28,5% do PNB e 96,8% das exportações em 1980. O serviço da dívida representava 25,1% do valor das exportações em 1989, em relação aos 4,7% em 1970; 3) entre 1980 e 1990, os investimentos diminuiram 4,3% por ano, e o PNB baixou 1,7% por ano. Em 1960, o PNB equivalia a 14% do PNB dos países do Norte, enquanto este não passava dos 8% em 1989 (cf. Devisse, 1994).

Desde 1968, a população da África dobrou, mas sua produção alimentar é 20% menor que em 1970; 40 milhões de pessoas sofrem de fome e 168 milhões de desnutrição crônica. A mão-de-obra é utilizada para cultivar 80% das culturas, somente 3% destas são mecanizadas. A AIDS vai reduzir a expectativa de vida na África e na América Latina de maneira radical. A expectativa de vida média no ano 2010 em muitos dos países da África e da América Latina será reduzida em quase 50% por causa da AIDS.³

Levando em conta esses fatos, não se pode concordar com o especialista do FMI (cf. Falcone, 1992). Todavia, o próprio Banco Mundial reconhece — apesar de uma certa vontade em conciliar os fatos violentos com paradigmas débeis — o fracasso dos programas de ajuste, “que deixam muito a desejar no que concerne ao restabelecimento do crescimento e do bem-estar social na África Subsaariana: a renda *per capita* cresce com dificuldade, em ritmos que não permitirão uma rápida diminuição da pobreza” (ver nota 1); e não se pode deixar de concordar com o editor do *Le Monde Diplomatique*, quando este escreve, referindo-se à situação da África, que: “estas dificuldades são agravadas pelos programas de ajuste estrutural, impostos pelo Banco Mundial e pelo FMI”. A África não pôde correr (enquanto os outros podiam andar) como Julius Nyerere reclamava nos anos 60 (ver nota 1).

O ajuste estrutural econômico na América Latina, que tinha o objetivo de pagar sua dívida externa, deu ensejo a uma década per-

dida nos anos 80. “Se as economias cresceram de maneira considerável entre 1959 e 1980, uma diminuição brutal do crescimento econômico ocorreu entre 1980 e 1990” (cf. Chonchol, 1993, p. 60).

As explosões sociais na América Latina e os violentos conflitos entre grupos étnicos na África são o resultado das desigualdades crescentes, aprofundadas pelas políticas neoliberais de ajuste estrutural econômico.

Pode-se, nesta situação, falar em cultura do desenvolvimento sem ampliar nossa análise?

Os Principais Aspectos da Atual Transição

Chegou o momento de fazermos perguntas: de qual cultura vai se falar? dos modelos ocidentais? A única opção que nos resta é a ocidentalização? Ou é possível formar uma civilização planetária que continue a ser culturalmente diversa, sem a imposição de um único modelo? A transição que ocorreu no final deste século anuncia o fim de um sistema histórico ou trata-se de um fenômeno somente provisório? Quais as formas que esta transição tomará no Norte e no Sul? Quais são as ameaças consideráveis que a humanidade enfrentará? Quais são os ideários alternativos e as novas proposições para a sociedade e o sistema histórico que nós devemos perseguir no presente?

As transições têm ocorrido desde um tempo imemorial, da pré-história até hoje. Cada época presenciou culturas e sociedades em transição. O que existe de novo na atual situação é o seguinte:

Os sistemas históricos pré-capitalistas foram círculos culturais relativamente autônomos que pouco tinham a ver um com o outro. Nos anos 1500, quando a América foi descoberta e o capitalismo nasceu, as monarquias européias, a cultura asteca pré-colombiana, os impérios otomano, mongol, tokugawa e bantu, e a dinastia Ming tinham muito pouco contato uns com os outros, e existia um grau ainda menor de interdependência entre eles.

O sistema capitalista unificou o planeta em um sistema histórico singular, aplicando, de maneira sistemática, a política do “genocídio cultural”, característica do colonialismo e do neocolonialismo. Nos nossos dias, alguns estimam que a queda do socialismo significa que o sistema capitalista mundial alcançou sua vitória definitiva (o fim da história), enquanto outros afirmam tratar-se do canto do cisne de um sistema histórico acabado e incapaz de superar os novos desafios de uma civilização que se encontra em um momento de decisão.

Durante os cinco últimos anos, as principais certezas dos anos do segundo pós-guerra foram questionadas: o bipolarismo e a Guerra Fria terminaram; a Guerra do Golfo marcou o início de uma nova ordem mundial sob a hegemonia única dos Estados Unidos que, todavia, sofreu uma perda relativa de poder para a Europa Ocidental e para o Japão, que aparecem na qualidade de líderes dos novos blocos geoeconômicos; os sonhos do Terceiro Mundo de desenvolvimento e de socialismo deram lugar à desilusão e à insegurança provocadas pela queda do que, anteriormente, parecia ser uma solução ao paradigma ocidental e, de tempos em tempos, um aliado estratégico.

A queda do socialismo concedeu à economia capitalista neoliberal (com suas operações mundiais, o deslocamento, a automação, a privatização e o desmantelamento das políticas sociais do Estado-providência e do capitalismo do Reno) uma hegemonia absoluta, em uma ordem mundial cada vez mais interdependente, que tende a subordinar as instituições políticas nacionais a grupos multinacionais poderosos e a instituições financeiras. Neste quadro, podemos supor que conceitos tais como o de geocultura do desenvolvimento tenham um verdadeiro significado?

A geocultura do desenvolvimento baseia-se em três pressupostos fundamentais: que os Estados membros das Nações Unidas são, ao menos politicamente falando, soberanos; cada um destes Es-

tados tem sua própria cultura nacional; e todos eles podem se desenvolver. Pode-se questionar os dois primeiros pressupostos em muitos aspectos, isto é, a soberania limitada de muitos países, a coexistência de muitas culturas dentro das fronteiras de um Estado etc., mas temos certeza de que o terceiro pressuposto é falso (Wallerstein, 1993). Do meu ponto de vista, atualmente, é impossível que todos os Estados possam atingir o desenvolvimento nacional dentro do quadro da economia capitalista. Portanto, se desejamos falar de coisas tais como a dimensão humana do desenvolvimento, o desenvolvimento sustentável, e de outros conceitos semelhantes, devemos começar a refletir — ou continuar a refletir — sobre novos modos de desenvolvimento que permitam a conservação de nossas identidades culturais, ou o que resta delas, e nos perguntarmos como encarar a crescente polarização socioeconômica dos nossos dias, que continua a canalizar nossas riquezas para o Norte.

O Estado e as instituições políticas tradicionais estão em crise. Vitórias eleitorais de pessoas praticamente desconhecidas (Fujimori, Collor, Berlusconi...), numerosos escândalos de corrupção e a ascensão de partidos de direita são somente epifenômenos que servem para demonstrar que existe uma ausência de alternativas políticas, o desencantamento público, assim como o poder manipulador de novos grupos econômicos que encampam a informação.

A euforia experimentada pelo mundo ocidental no momento em que o poder das sociedades civis tinha cada vez mais capacidade para enfrentar o Estado e que o sistema pluripartidário começou a surgir na África — no mesmo período de queda do socialismo na antiga URSS e no Leste Europeu — deu lugar a uma preocupação séria quanto ao ressurgimento de violentos conflitos entre diferentes grupos étnicos, tanto na África (Somália, Ruanda) como no Leste Europeu, zonas que conhecem uma crise em quatro níveis: econômico, político, social e cultural. A Organização das Nações Unidas, que em certos casos está às voltas com as políticas de

algumas das grandes potências pelo viés do elitismo do seu Conselho de Segurança, não tem nem doutrina nem estratégia para a segurança do mundo, falta-lhe uma agenda viável para a paz que permita enfrentar, de maneira constante, as múltiplas crises do período que se seguiu à Guerra Fria. Em resumo, a globalização econômica não é acompanhada por uma estratégia política mundial que alivie os efeitos perniciosos daquela e que permita a pacificação e a construção de relações democráticas internacionais fundadas na tolerância e no respeito.

O desaparecimento do “socialismo real” não significa uma vitória mundial para a paz e para a democracia, mas, ao contrário, uma explosão de guerras civis “nacionalistas” cada vez mais cruéis e difíceis de controlar, que se realizam na periferia do mundo capitalista desenvolvido. Isto significa, igualmente, que os políticos do Norte começaram a dismantelar as políticas sociais que, em grande medida, constituíam-se em concessões, feitas por meio de acordos, devido ao temor do desafio que a utopia socialista representa.

O desengano em relação à definição tradicional da cultura e do desenvolvimento levou a uma perda de prestígio do Estado, uma perda de fé nele enquanto força capaz de forjar uma vida melhor. Mesmo se os Estados, em alguns casos, se tornassem Leviatãs, é inegável que os Estados fracos não conseguiriam impor a ordem e garantir níveis aceitáveis de bem-estar social.

O declínio do Estado impeliu a população a procurar proteção nos grupos étnicos, religiosos, raciais..., entre outros, que representam os valores tradicionais (e, em certos casos, valores novos), e a manifestar-se pelo viés dos movimentos sociais de caráter novo.

É suficiente ler o Relatório Mundial de 1993 das Nações Unidas para compreender que a segregação social aumenta, sobretudo no Sul, mas é cada vez maior no Norte também. Uma situação que comprova a exatidão da recente afirmação do diretor geral da Unesco, de que a paz não significa simplesmente o “silêncio das armas”.

A explosão demográfica, uma realidade dos nossos dias, agrava o fenômeno da segregação social. Em 1830, a população mundial contava um bilhão de pessoas. Daqui a dez anos ela contará cinco bilhões e, alguns anos mais tarde, um crescimento exponencial vertiginoso a levará a atingir seis bilhões. Bem mais do que 50% da população mundial no começo do século XXI estarão privados das “vantagens” do desenvolvimento capitalista.

A única resposta do Norte, industrialmente desenvolvido, à crise é a prática do neoliberalismo, que exclui um número crescente de pessoas dos mercados de trabalho e do consumo. Seu objetivo principal é aumentar os benefícios pelo viés do comércio desequilibrado com o Sul e o deslocamento das indústrias para o Sul — mais particularmente as mais poluentes; esta política, devido à utilização da automação, aumenta o desemprego no Norte. Esta é uma das numerosas razões que explicam os fortes e diversos movimentos de contestação no Sul (Chiapas, o integrismo islâmico...) e no Norte (os partidos verdes...), que reclamam um espaço em nossa civilização planetária.

No que concerne à ideologia e à cultura, encontramos-nos, atualmente, diante de uma crise de paradigma e de valores (típico do conceito de “pós-moderno”) e, particularmente, da idéia de progresso que surgiu no século do Iluminismo — de Hegel, Marx, Darwin e do positivismo —, que afeta a utopia liberal e seu rebento marxista. Existe um renascimento do pensamento conservador (Popper) e da idéia de que os intelectuais deveriam combater a “morte” das ideologias consagrando-se a seus domínios específicos de competência, sem, contudo, defender uma outra causa qualquer ou tomar partido nos importantes problemas contemporâneos, da maneira como intelectuais do gênero de Gramsci, Sartre, Franz Fanon, Julius Nyerere, Che Guevara e os membros da Escola de Frankfurt eram inclinados a fazê-lo.

A cultura ocidental atualmente — mesmo em tempos de crise — domina partes consideráveis do mundo por duas razões princi-

país: 1) a fraqueza — ou o fracasso — da crítica do modelo predominante; e 2) o poder do monopólio das mídias exercido pelo Ocidente.

Os críticos do materialismo e do individualismo tornaram-se, em grande parte, dirigentes corrompidos. Devido a isto e à carência de uma verdadeira democracia (não obrigatoriamente no sentido ocidental), estes perderam seu poder para governar e seus adeptos, que se voltaram atualmente para uma grande variedade de grupos já mencionados. Os críticos do eurocentrismo, como os do racismo, se vêem impregnados por esses “valores” no momento em que estão no poder, ou então eles os rejeitam com tanta veemência que, conseqüentemente, novos tipos de racismo e de intolerância surgem. Os críticos do capitalismo, da autodestruição, das políticas que poluem o meio ambiente, depois de terem abandonado, em muitos casos, uma análise política mais ampla, e depois de terem esquecido as causas da destruição ecológica, favorecem, atualmente, estruturas que produzem os mesmos efeitos que eles criticavam. Por esta razão, temos necessidade de novos paradigmas mundiais e onicompreensivos, o que nada tem a ver com a busca por um único modelo novo.

Existe, aliás, um novo fenômeno que é o poderio dos sistemas de informação de novas mídias, que globalizaram e transmitem instantaneamente o “conhecimento” (via televisão, rádio, computadores, gerência de redes, infovias, correio eletrônico, modem, fax, minitel, CD-ROM, multimídias...). Tal monopólio das mídias tem um efeito “democratizador”, visto que ele propaga as informações e os conhecimentos — se bem que freqüentemente banalizadas — mas exclui (os países, as instituições e os indivíduos que não têm acesso a estas mídias) e deforma: as grandes empresas multinacionais e os centros de poder detêm o monopólio das mídias sobre uma série de imagens e de “valores” impostos ao mundo todo. Tal poder orwelliano cria um universo de realidade virtual, impede o surgimento

de idéias e de valores alternativos, viola a intimidade do indivíduo, impele políticos ao suicídio, atormenta famílias reais e demoniza qualquer proposta que se diferencie do “ideal” ocidental, em geral, daqueles países desenvolvidos do Norte.

A ciência glorifica o poder dos conhecimentos para fins de consumo. Não se pode negar os avanços extraordinários já alcançados e a velocidade vertiginosa com os quais eles foram aproveitados pelo mundo da tecnologia, mas, ao mesmo tempo, não se pode esquecer o fato de que a ciência não foi capaz de pôr fim à destruição do meio ambiente e da biodiversidade. O desenvolvimento de um campo de estudo tal como a biotecnologia, a engenharia genética, e a controvérsia em torno da legitimidade da eutanásia, obrigam-nos a nos inclinar para a bioética. Entretanto, acredito que podemos afirmar que os livros cativantes de Aldous Huxley, *Admirável Mundo Novo*, ou *1984*, de George Orwell, já foram esquecidos.

Um Modelo Alternativo de Dimensão Humana do Desenvolvimento Cultural: Isso é Possível?

Depois de 500 anos de existência, o sistema histórico não é mais capaz de superar desafios, tais como os novos tipos de perigo nuclear, guerras civis, explosão demográfica, a destruição ecológica, a migração, a toxicomania, o desemprego... As fontes de ameaças que têm por objetivo desestabilizar a “nova ordem mundial”, polarizar o mundo entre o Norte rico e o Sul pobre, são os Estados, os movimentos sociais e as massas radicais, cuja rejeição ao monopólio cultural do Ocidente (os países desenvolvidos) e de suas fórmulas políticas reveste-se de diferentes formas. Elas levantam um desafio tanto militar como migratório, desencadeando um aumento da xenofobia no Norte e renovando a força dos argumentos segregacionistas da direita.⁴

Se a transição no Sul supostamente inclui guerras civis, a alienação, a violência e a imigração em massa, torna-se necessário

impedir suas populações de se desintegrarem e de serem excluídas dos novos circuitos de produção-distribuição-consumo. Se a transição no Norte supostamente inclui o desemprego e a xenofobia, torna-se necessário dar um novo caráter e um novo conteúdo ao trabalho.

O sistema histórico do mundo atualmente tem necessidade, sem demora, de ser reestruturado a fim de criar uma civilização global na qual não haverá hegemonias absolutas, nem de nações se auto-intitulando superiores, nem de grupos ou de culturas étnicas, em que uma diversidade de Estados, de culturas, de grupos étnicos e de religiões poderá coexistir em um clima de paz e de tolerância, sem nenhuma tentativa de imposição de um sistema único. Esta reestruturação requer um *aggiornamento* intelectual que nos permitirá criar uma gama variada de novos paradigmas sobre os quais poderemos fundar uma nova cultura universal da paz e da tolerância.

Devemos identificar as principais variáveis da crise a fim de poder esclarecer eventuais cenários e recomendar políticas de mudança que impedirão o homem de retornar à pré-história e permitirão que ele seja, antes, o sujeito de sua própria história, e não um objeto que lhe é estranho, que só encontra satisfação na produção desencadeada, no consumo desenfreado e na guerra.

Fomos testemunhas de tragédias no mundo de hoje (Ruanda, Somália, a antiga Iugoslávia...), mas existe, também, esperança: a vitória do povo da África do Sul e o processo de paz no Oriente Médio. Os dois são consequência da tolerância e das negociações, e isto demonstra que uma cultura da paz é possível. Devemos nos esforçar para aprofundar estas tendências, alegramo-nos pelo fato de o Vietnã não ser mais objeto de um embargo americano e deploremos a situação do povo cubano, ainda objeto de um bloqueio econômico, comercial e financeiro imposto pelos Estados Unidos (cf. Segre, 1989; 1993; 1995).⁵

Como afirmei: o que é necessário perseguir? Qual é a alternativa para o Sul? Não existe somente um modelo ou somente uma alternativa. Cada região, cada nação, deve buscar, conforme seus próprios valores, seu próprio caminho (Segrera, 1994; Gorostiaba, 1991; Castro, 1992; Schaff, 1993; Massini, 1993).

Todavia, as seguintes orientações deveriam ser levadas em conta, na minha opinião, para informar o que pode ser feito no Sul:

1. Um Estado soberano poderia aceitar, de maneira seletiva, os capitais transnacionais no quadro de uma estratégia de desenvolvimento nacional, que não representasse uma abertura total e indiscriminada aos capitais estrangeiros, e procurar reforçar — ou desenvolver — as políticas sociais no domínio da saúde pública, da educação, da habitação... Não é necessário que o povo tenha de pagar por essas políticas de ajuste, o que significa, também, que as classes políticas deveriam comprovar austeridade e honestidade. A privatização neoliberal deve ser abandonada da forma como existe, e o Estado deve conservar seu papel de regulador e controlar a vida econômica pelo viés de uma economia mista e de uma planificação simples.

2. Uma estratégia de pesquisa capaz de beneficiar soluções tecnológicas de caráter nacional.

3. Os investimentos no capital humano deverão se orientar enquanto fonte de um certo tipo de desenvolvimento que tenha por objetivo reduzir as desigualdades a níveis mínimos.

4. A independência alimentar deve ser alcançada pelo viés de políticas nacionais com este objetivo no seu espírito, e deverá estar fundada na idéia da auto-assistência.

5. Torna-se necessário tentar encontrar nichos oferecidos pelo sistema econômico capitalista mundial, associando-se ou não às sociedades multinacionais, conforme a situação.

6. Torna-se necessário reforçar a democracia política (conforme as nossas características) e conceder um espaço maior para

todo mundo no processo de formulação, de adoção e de implementação das decisões. O processo de tomada de decisões e o emprego dos fundos públicos devem ser totalmente transparentes.

7. Finalmente, devemos continuar a lutar pela democratização das instituições políticas e econômicas internacionais: as Nações Unidas, o FMI, o Banco Mundial. Há necessidade de se adaptar e reforçar as organizações multilaterais do Sul, tais como o Movimento Não-Alinhado e o Grupo dos 77, conforme a nova época.

Se os três desafios — a crise do desenvolvimento, o meio ambiente e a paz mundial —, enunciados pela Comissão Mundial de Cultura e de Desenvolvimento, devem ser superados e se seus três objetivos — o desenvolvimento humano sustentável, a diversidade cultural e a cultura de paz, do desenvolvimento e da tolerância — forem satisfeitos, a agenda que proponho não deverá ser considerada como utópica, mas, antes, uma alternativa realista que os homens de boa vontade, tanto no Norte como no Sul, podem experimentar.

Conclusões

Levando em consideração que nesta conferência sobre “A Representação e a Complexidade” iremos refletir em conjunto sobre a região às vésperas do terceiro milênio, gostaria de dar uma ajuda aos debates, colocando algumas questões:

1. *Quais são as mudanças e/ou os fenômenos que criaram mais impacto sobre a região entre os anos 80 e 90?*

Entre aqueles mencionados, temos:

- A incerteza em relação ao futuro, a instabilidade (tal como foi enunciada em um documento essencial produzido pelo Sela, que em uma outra obra propõe uma estratégia de pós-ajuste) e a ausência de visões alternativas em lugar do modelo neoliberal dominante.

- Uma globalização crescente (econômica, política, cultural) paralela a uma segregação social crescente e uma segmentação interna entre regiões e países, que levou, também, a conflitos de muitos tipos e à guerra clássica entre países, como testemunhamos no recente conflito entre o Equador e o Peru, e a guerras internas como as batalhas entre as minorias indígenas e entre traficantes de drogas, por exemplo; estas últimas são magistralmente ilustradas no último livro de Gabriel García Márquez, *Notícias de um seqüestro*.

- A vitória e a consolidação da democracia, paralelamente a uma pobreza e uma exclusão social crescentes, que são uma ameaça por não serem controláveis (cf. Mendes, 1993).

- O avanço do mercado em detrimento do Estado, que se torna um executor de políticas neoliberais.

- Explosões sociais e desavenças de diferentes tipos (o *caracazo* na Venezuela, 1989; as invasões de supermercados e lojas em maio e junho desse mesmo ano, em Buenos Aires; Santiago del Estero, Argentina, 1993; o bloqueio de estradas em Curanilahue, no Chile, em 1994, para protestar contra o fechamento de minas de carvão; Chiapas, no México, ocupação de doze cidades em janeiro, 1994; a crise dos balseiros, Havana, 1994), acompanhadas de um aumento da desobediência social e de atos anônimos, breves e sangrentos, em vez de ações coletivas organizadas e orientadas por um programa.

- Previsões sobre cenários catastróficos tendem a substituir as visões utópicas dos anos 60 e 70.

- Um consenso emergente sobre a gravidade da crise.

- O surgimento de uma nova dimensão da pobreza, na qualidade da exclusão social (tal como a marginalização da economia e da sociedade formal e do circuito de produção-distribuição-consumo), e não mais como “exploração” *stricto sensu* (Bindé, 1996). Em 1960, a América Latina contava 114 milhões de pobres. Em 1990, esta cifra subiu para 190 milhões e, atualmente, as cifras demonstram que os pobres contam mais de 200 milhões.

- O crescimento da violência econômica contra os excluídos tem correspondência na violência individual que aumenta paralelamente o sistema repressor do Estado e dos serviços de segurança privada.
- Ausência de políticas de integração econômica e social.
- Uma crescente marginalização da América Latina em relação à economia mundial. Em 1990, sua participação nas exportações não passava dos 3%.
- Os processos de integração que podem fortalecer a capacidade econômica da região para negociar com outros blocos regionais. Mas isto pode ter efeitos negativos como a integração subordinada, que pode fazer da América Latina um simples apêndice da integração hemisférica.
- Novas formas de dominação ou de libertação com as novas tecnologias de informação e de comunicação via internet e de novas redes telemáticas, que tendem a substituir as redes tradicionais.
- Forte manifestação de multiculturalismo enquanto expressão — entre outros fenômenos — de uma aceleração e aumento dos fluxos migratórios.

2. *Quais cenários e alternativas se apresentam para a região às vésperas do século XXI?*

A Fundação Canadense para as Américas formulou, a partir de duas variáveis — atmosfera econômica internacional e capacidade nacional de governar (*domestic governability*) —, quatro cenários alternativos para a América Latina. “O Vôo do Condor” implica uma capacidade de governar adequada em uma atmosfera internacional propícia. Em “O Golfinho Ferido”, a capacidade de governar não é suficiente, apesar da atmosfera internacional propícia. No terceiro cenário — “O Jaguar Cativo” —, tanto a capacidade de governar como a atmosfera internacional são propícios. O último cenário — “A Fênix Renascida” — implica que após a deterioração das políticas neoliberais em nível internacional, emerge das profundezas “um

novo modelo latino-americano”, que inclui os aspectos econômicos e políticos mais vantajosos destas últimas décadas, ao mesmo tempo que adota um caminho original para o desenvolvimento regional, adaptado às suas particularidades culturais e às suas fortes identidades históricas e autóctones (Fundação Canadense para as Américas, 1995). A alternativa deste último cenário seria, conforme outros analistas, a consolidação, em nível regional, de um novo tipo de Estado tecnocrático, preferido pelos líderes e conforme as orientações dos organismos financeiros internacionais, e encaixado cada vez mais em uma espécie de associação econômica que denominamos “integração econômica subordinada”.

De acordo com o secretário da Cepal, Gert Rosenthal, existem atualmente, na América Latina, oito fenômenos que justificam uma visão encorajadora (Rosenthal, 1995):

- melhoria da gestão macroeconômica da região;
- aprendizado rápido em nível microeconômico;
- progressos na “Rodada Uruguai”;
- processos de integração regional;
- novo acesso para os países da América Latina aos mercados de capitais, apesar das suas dívidas externas;
- a ocorrência, atualmente, de consideráveis reformas educacionais;
- melhora do índice de pobreza e da distribuição de renda; e
- a consolidação da democracia.

No que concerne à análise do secretário da Cepal, gostaria de observar, citando Federico Mayor, que “a integração de tipo exclusivamente comercial ou financeira não contribui para o bem-estar dos cidadãos. (...) Elas podem melhorar os índices macroeconômicos, mas o que importa aos olhos dos cidadãos é a sua economia cotidiana, a microeconomia. A integração deveria levar a uma coesão econômica, social, cultural e moral” (Mayor, 1995, p. 14).

Para alcançar os objetivos citados pelo diretor geral da Unesco, torna-se necessário formular uma estratégia de pós-ajuste — fazendo parte do Plano a Médio Prazo da Unesco —, uma tarefa que o Sela está realizando com contribuições importantes no plano da concepção e da execução, em colaboração com outros organismos internacionais, instituições regionais e a Unesco (Sela, 1996, p. 32).

Um objetivo-chave desta estratégia de pós-ajuste, que poderá melhorar a atual atmosfera de insegurança e de violência nas cidades, consistiria em dissociar das políticas sociais sua natureza conjuntiva e, portanto, estabelecer uma articulação entre as políticas sociais e econômicas. Para este fim, será necessário colocar em ação as recomendações formuladas pelo atual ministro chileno de Planejamento e Cooperação, Luis Maira, apresentadas em um livro escrito recentemente:

Devemos criar uma autoridade social no nosso país. Nos nossos governos, sempre sabemos quem representa a autoridade política e nunca existe dúvida quanto à questão de saber quem é a autoridade econômica. O presidente da República e o ministro da Economia (...) preenchem estas funções. O que não é bem conhecido, e ninguém se ocupa disto, é quem é a autoridade social; isto é, quem é que vai decidir e agir para que a educação tenha uma qualidade melhor, que a saúde pública ofereça melhores serviços, que a habitação seja melhor construída, que a previdência social dê uma melhor proteção às pessoas idosas, ou para que as regiões se desenvolvam de maneira mais equilibrada. Criar uma autoridade social — individual ou coletiva, sempre transparente — em um país se constitui na primeira exigência para enfrentar a tarefa de superar a pobreza. (Maira, 1996, p. 27.)

Os três principais objetivos da Cúpula do Desenvolvimento Social de Copenhague — a erradicação da pobreza, o aumento do emprego produtivo e a promoção da integração social — são objetivos das políticas sociais e econômicas que devem ser articuladas

não somente em uma primeira fase do programa, mas, igualmente, nas fases de execução e avaliação. Esta articulação contribuiria, de maneira essencial, para reduzir as três assimetrias — entre outras — que atrasam o desenvolvimento: a pobreza e a distância cada vez maior entre ricos e pobres; o atraso tecnológico, educativo e informativo; o acesso às fontes financeiras estáveis e a utilização adequada destas.

O Sela propôs que a CNUCED favoreça — a partir de um novo conceito de governabilidade econômica interna e internacional, e a partir de um mecanismo multilateral de “primeiro alerta” sobre as crises potenciais — a criação de um Conselho de Segurança Econômica que protegeria contra os crescentes perigos que decorrem das assimetrias próprias ao processo de globalização.

3. Qual será o papel da Unesco enquanto aliada das principais sociedades latino-americanas, das suas classes políticas, das suas sociedades civis e dos seus intelectuais?

A organização já interpreta um papel-chave nas mudanças, pelo viés do seu Plano a Médio Prazo, colocando em ação seus programas, pelos quais suas sedes e escritórios regionais são responsáveis — estes últimos tendem a fortalecer a descentralização — e, sobretudo, com o apoio de seus numerosos parceiros internacionais e locais, a fim de realizar um trabalho conjunto para alcançar os objetivos repartidos nos níveis local, nacional e internacional.

Antes de mais nada, em um contexto mundial dominado pelas forças do mercado e no qual as demandas econômicas são mais importantes que os fatores sociais, é necessário favorecer uma vocação ética e a “fé de Unamuno”, que nos permitiria “criar aquilo que não vemos”. “E, se desta vez, isso pudesse se realizar?”, pergunta Federico Mayor em um recente livro escolar. Se fosse possível fortalecer a democracia, se fosse possível construir “políticas sociais que nos permitissem pôr fim à miséria e à pobreza, e conce-

der a todos os seres humanos a nutrição, os serviços médicos, a educação” (Mayor, 1995, p. 20).

4. *O Fim do Milênio e a Crise das Utopias e das Certezas*

Por causa da derrocada das utopias soviéticas e neoliberais, e das guerras entre etnias de diversos tipos, que substituíram as tensões bipolares por uma crise planetária, a Unesco concebeu o conceito da “cultura da paz” — já colocado em ação com grande sucesso em diferentes crises — como as da educação e da prática da tolerância, da democracia, dos direitos humanos, das negociações etc. Torna-se necessário, pelo viés deste conceito, substituir a cultura beligerante a fim de se enfrentarem os desafios “pós-modernos”: a degradação do meio ambiente; o aumento alarmante da toxicomania e do tráfico de drogas; a xenofobia; a exclusão social; as migrações em massa (por causa do desemprego, da fome, da miséria, das guerras civis ou entre países; catástrofes naturais); o extremismo e o terrorismo de diferentes tipos; a insegurança civil.

Este conceito exige que se coloque em ação o que já foi observado por ocasião da VI Cúpula Ibero-Americana de Chefes de Estado, realizada no Chile, de 7 a 11 de novembro de 1996:

Na condição de chefes de Estado, comprometemo-nos a fortalecer nossas instituições democráticas e nossas culturas; a melhorar a qualidade da política, dos seus comportamentos e estilos; a modernizar a administração pública e a apoiar os processos de descentralização; a criar as condições necessárias para aumentar os níveis de igualdade social, a consolidar a base socioeconômica que tornará possível uma democracia integral; e a aproveitar as oportunidades que a globalização nos oferece.

Nesta cúpula, houve um consenso claro sobre a necessidade de se tomar medidas de desenvolvimento contra a pobreza crítica, no campo dos aspectos sociais, para a consolidação da democracia na cena política, o que exige um novo diálogo entre o Estado — que

deve organizar sua estrutura, empreender medidas, defender a justiça — e a sociedade civil.

A obra do Prêmio Nobel de Química, Ilya Prigogine, nos ensina que estamos no fim da época das certezas, pois as leis fundamentais das ciências duras — agora mais próximas das leis sociais em uma interdisciplinaridade frutífera — manifestam somente possibilidades, e não somente a ditadura de um *télos* único, que já está a ponto de ser implantado na sua hipótese da evacuação do planeta (Prigogine, neste volume; Mendes, idem). Nesta época global, de hipercomplexidade planetária centrada na instantaneidade do tempo real via internet e outras formas, a crise do imaginário cultural e das representações históricas corre o risco de acabar em uma futura crise que deterá as tendências fanáticas e criará uma civilização baseada no amor e na solidariedade, pois 80% da riqueza se concentram nas mãos de 20% da humanidade (Laïdi, 1996). Gostaria de acrescentar que, se a hegemonia desenfreada limita a liberdade do Estado, não podemos fingir que não percebemos que a hegemonia do mercado indiscriminado arrisca nos levar a um caminho sem volta, fazendo da evacuação da Terra a única alternativa. Já se diz que é possível viver na Lua.

Para evitar que isto aconteça, devemos transformar a Terra em nossa pátria, como Edgar Morin afirmou (cf. Morin, 1993; 1996). Para realizar isto, é necessário um novo conhecimento e novos pensamentos, que servirão de apoio à necessidade de nos transformarmos em cidadãos da Terra-Pátria através de um novo *cogito* que não seja inteiramente cartesiano (tão alienado das Américas e, acrescentaria, desta época), mas o *cogito* do cidadão da Terra-Pátria que o diretor geral da Unesco formulou em Istambul, por ocasião da Conferência Habitat II, da seguinte maneira: “Participo, logo existo. Se eu não participo, sou somente uma cifra para as estatísticas, para o recenseamento eleitoral, mas não conto na formulação e nos processos de tomada de decisão, então, se eu verdadeiramente não participo, eu não existo”.⁶

É necessário trabalhar na construção de um futuro não-apocalíptico, sem modelos rígidos, mas operando valores e princípios inegáveis, tais como a democracia, a solidariedade, os direitos do homem e todos aqueles que contribuem para atenuar as tendências à destruição do ser humano e seu meio ambiente, para eliminar a pobreza e a exclusão social. É a única maneira de o futuro ser possível.

Dada nossa confiança no conceito de ideários e de valores, enquanto força motora da história da humanidade, trabalharemos juntos neste Congresso, a fim de provar que as tristezas atuais não são inevitáveis, que a utopia conserva suas melhores armas: a fé no ser humano e sua preocupação a respeito do amor e da solidariedade.

Tradução:
Marcos Demoro

Notas

1. Ver os artigos de Ignacio Ramonnet, Annar Cassam e Christian de Brie em *Le Monde Diplomatique* de maio de 1993; cf. Sasson (1993); o artigo “El Tercer Mundo ante Outra Década Sombria”, de O. Martínez, publicado no *Granma* de 5 de janeiro de 1990, e também Martínez (1993); o artigo de James Petras no *Le Monde Diplomatique* de janeiro de 1994; Nações Unidas (1993); e os relatórios do PNUD sobre o desenvolvimento humano.
2. Ver Comissão Mundial da Cultura e do Desenvolvimento, 24-26 de fevereiro de 1994 (Unesco, CCD-111/94/Doc. 2. Paris. 7 de fevereiro de 1994).
3. Ver, no *Le Monde Diplomatique*, maio de 1993 e março de 1994, o artigo de Sanou Mbaye; *Newsweek*, 9 de maio 1994, p. 3.
4. Ver Segrera (1994a e b); nos *Cuadernos Americanos* (nº 39, maio-junho de 1993), cf. os artigos de Mayor, Diez, Ferrer, Portella, Roa Kourí, Vitier, Zea, Frank; Tunnermann (1994), Wallerstein (1974), Wallerstein e Balibar (1988); Wallerstein (1994, 1996); Santos (1993); os editoriais de I. Ramonnet no *Le Monde Diplomatique* (1993-96); *Cahiers du Gemdev*, maio de 1993, sobretudo os artigos de Wallerstein, Santos, Beaud e Petrella; Hobsbawn (1996); Dreifuss (1996); Arrighi (1996).

5. No meu livro *Cultura y Sociedad* demonstro como a Revolução Cubana foi um processo decisivo que fortaleceu nossa nação. A cultura crioula e nacional transformou-se em uma cultura nacional do povo sem exclusão de minorias de quaisquer origens (com exceção de algumas práticas discriminatórias contra os homossexuais e os religiosos, já superadas). Este é um motivo importante que nos permite entender por que Cuba não desmoronou. Como Frantz Fanon escreveu: “A nação não é somente a condição da cultura, sua utilidade, sua renovação contínua, e seu aprofundamento. Também é uma necessidade. É a luta pela existência nacional que faz a cultura andar e abre as portas da criação. Posteriormente, será a nação que garantirá a condição e o quadro necessários à cultura. A nação reúne os diversos elementos indispensáveis para a criação da cultura. Somente estes elementos podem dar a credibilidade, a validade, a vida e o poder criativo.” Ver Fanon (1963, p. 196); Claxton (1994).
6. Frederico Mayor. Nota apresentada pelo Diretor Geral da Unesco na conferência Habitat II, Unesco, 1996.

Referências Bibliográficas

- ARFWEDSON, A. LEANDER, B. e CLAXTON, M. (1994). *Dimension Culturelle du Développement: Vers une Approche Pratique*. Paris, Unesco, CLT/DEC/Pro-/94/02.
- ARRIGHI, G. (1996). *O Longo Século XX*. Contraponto, Rio de Janeiro.
- BINDÉ, Jérôme (1996). “Sommet de la Ville: Les Leçons d’Istanbul”. *Futuribles*, nº 211, julho-agosto.
- CASTRO, Fidel (1992). “Un Grano de Maiz. Conversación com Tomás Borge”. Havana.
- CHONCHOL, Jacques (1993). *Después de Marx*. Santiago do Chile.
- CLAXTON, Mervyn (1994). *Culture and Development: a Study*. Paris, Unesco, fevereiro. *Défis au Sud, Rapport de la Commission Sud*, Paris.
- DEVISSE, Jean (1994). “Un Rostro Verdadero”. *El Correo de la Unesco*, maio.
- DREIFUSS, René Armand (1996). *A Época das Perplexidades*. Rio de Janeiro, Vozes.

- FALCONE, M. Paul (1992). "L'Ajustement Structurel et le Rôle du FMI". *Économie, Culture, Développement*. Paris, Unesco.
- FANNON, Frantz (1963). *The Damned*. Paris.
- (1964). *The Wretched of the Earth*. New York.
- FUNDACIÓN Canadiense para las Américas (1995). *Cual Es el Futuro para las Américas?*. Focal.
- GOROSTIABA, Xabier (1991). "America Latina frente a los Desafíos Globales". *Cuadernos de Nuestra América*, nº 17, julho-dezembro.
- HOBSBAWN, Eric (1996). *Historia del Siglo XX*. Barcelona, Grijalbo.
- LAÏDI, Zaki (1996). "Les Temps Mondial". *Les Cahiers du CERI*, nº 14.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1963). *Structural Anthropology*. Nova Iorque.
- MAIRA, Luís (1996). *Superando la Pobreza, Construyendo la Equidad*. Santiago, Ministerio de Planificación y Cooperación de Chile.
- MARTÍNEZ, O. (1993). *Situación Económico-Social y Política Económica en América Latina*. Havana.
- MASSINI, Eleonora Barbieri (1993). "Future Studies and the Trends to Ward Unity and Diversity". *International Social Science Journal*, nº 137, agosto.
- MAYOR, Federico (1995). "Y si Esta Vez sí se Pudiera? Opinión Esperanzada sobre el Futuro de América Latina y el Caribe". *Una Mirada hacia el Siglo XXI*. Unesco/Sela, Nueva Sociedad, p. 14.
- MENDES, Candido (1993). *Collor — Anos-luz, Ano-Zero*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- (2000). "Discurso e Entropia da Representação" (neste volume).
- MORIN, Edgar (1996a). *Pour une Utopie Réaliste*. Paris, De Arlea.
- (1996b). *Terre-Patrie*. Paris, Ed. du Seuil.
- NAÇÕES UNIDAS (1993). *Informe sobre la Situación Social del Mundo*.
- PRIGOGINE, Ilya (2000). "O Fim da Certeza" (neste volume).
- ROSENTHAL, Gerth (1995). *Nueva Sociedad*, nº 139, setembro-outubro.
- SANTOS, Theotonio dos (1993). "La Transition Vers une Civilisation Planétaire". Conferência Afro-Asiática sobre a Criatividade e a Dinâmica Global.
- SASSON, Albert (1993). *La Alimentación del Hombre del Mañana*. Unesco.
- SCHAFF, Adam (1993). *Mi Siglo XX*. Madri.
- SEGRERA, F. López (1989). *Cuba: Cultura y Sociedad*. Havana.
- (1993). "Cuba-EE.UU.: Percepciones Mutuas (1959-1963)". *Cen-des*, nº 22.

- (1994). “The Outlook for Societies in Transition at the End of the Millenium”. Paris, The Unesco-ISSC Conference on Societies in Transition, maio.
- (1995). *Cuba Cair?*. Rio de Janeiro, Vozes.
- SELA — Secretaría Permanente (1996). “Estructura de Desarrollo para una Economía Globalizada”. *Capítulos del Sela*, 45, janeiro-março.
- TUNNERMANN, C. (1994). “Relato General del Segundo Foro `Visión Iberoamericana 2000””. Cartagena de Indias, Colômbia, 16-18 de março.
- UNESCO (1992). *La Dimension Culturelle du Développement en Afrique: Decisión, Participación, Empresas*. Paris, Unesco.
- (1994). *CLT/DEC/Pro-94/02* (especialmente os artigos de Anders Arfwedson, Birgitta Leander e Mervyn Claxton). Paris, Unesco.
- (1995). *The Cultural Dimensions of Development. Towards a Practical Approach*. Paris, Unesco.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1974). *The Modern World-System*. Nova Iorque.
- (1993). “The Geoculture of Development, or the Transformation of our Geoculture”. *Asian Perspective*, vol. 17, nº 2.
- (1994). “El Sistema Mundial después de la Guerra Fría”. *La Jornada*, nº 240, 16 de janeiro.
- (1996). *Le Capitalisme Historique*. Paris, Ed. La Découverte.
- WALLERSTEIN, Immanuel e BALIBAR, Etienne (1988). *Raza, Nación y Clase*. Madrid.

**ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A
EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA**

Representação no Brasil

SAS, Quadra 5 Bloco H, Lote 6,
Ed. CNPq/IBICT/UNESCO, 9º andar.
70070-914 - Brasília - DF - Brasil
Tel.: (55 61) 321-3525 / Fax: (55 61) 322-4261
E-mail: UHBRZ@unesco.org.br

Conselho Editorial

Jorge Werthein, Juan Carlos Tedesco,
Cecilia Braslavsky, Adama Ouane, Célio da Cunha

Comitê para a Área de Educação

Angela Rabelo Barreto, Célio da Cunha,
Candido Gomes, Marilza Machado Regattieri

Os autores são responsáveis pela escolha dos fatos contidos nesta publicação e pelas opiniões aqui expressas, que não são necessariamente as da UNESCO e não comprometem a Organização. As designações empregadas e a apresentação do material não implicam a expressão de qualquer opinião que seja, por parte da UNESCO, no que diz respeito ao status legal de qualquer país, território, cidade ou área, ou de suas autoridades, ou no que diz respeito à delimitação de suas fronteiras ou de seus limites.



EDUCAM – Editora Universitária Candido Mendes

Rua 1º de Março, 101, Sala 26, Centro
CEP 20010-010 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
E-mail: cmendes@candidomendes.edu.br

Direção Executiva: Rosa Maria Barboza de Araújo

Coordenação Editorial: Hamilton Magalhães Neto

Este livro foi composto em Times New Roman 10,5/14,5 e impresso em papel off-set 75 gramas/m² pela Parkgraf, na cidade de Petrópolis, para a editora Garamond no mês de agosto de 2003.