

UNIVERSIDADE NOVE DE JULHO – UNINOVE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGE

**A RAZÃO PARA O ILUMINISMO E PARA O PENSAMENTO COMPLEXO:
POSSÍVEIS IMPLICAÇÕES DESSE ESTUDO PARA O ENSINO DE
FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO**

OSCAR KIYOMITSU KAMESU

SÃO PAULO
2009

OSCAR KIYOMITSU KAMESU

**A RAZÃO PARA O ILUMINISMO E PARA O PENSAMENTO COMPLEXO:
POSSÍVEIS IMPLICAÇÕES DESSE ESTUDO PARA O ENSINO DE
FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO**

Dissertação de mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Nove de Julho – UNINOVE, para obtenção do grau de mestre em Educação, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Antonio Lorieri.

**SÃO PAULO
2009**

FICHA CATALOGRÁFICA

Kamesu, Oscar Kiyomitsu.

A razão para o iluminismo e para o pensamento complexo: possíveis implicações desse estudo para o ensino de filosofia no ensino médio. / Oscar Kiyomitsu Kamesu. 2009.

136 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Nove de Julho – UNINOVE, 2009.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antonio Lorieri

1. Razão. 2. Iluminismo. 3. Pensamento complexo. 4. Ensino de filosofia.

CDU 37.01

**A RAZÃO PARA O ILUMINISMO E PARA O PENSAMENTO COMPLEXO:
POSSÍVEIS IMPLICAÇÕES DESSE ESTUDO PARA O ENSINO DE
FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO**

Por

Oscar Kiyomitsu Kamesu

Presidente: Prof Marcos Antonio Lorieri, Dr. - Orientador — UNINOVE

Membro: Prof. Potiguara Acácio Pereira, Dr. – UNICID

Membro: Prof. José J. Queiroz, Dr. - UNINOVE

Membro: Prof^a. Cleide Rita Silvério de Almeida, Dra. – UNINOVE (Suplente)

São Paulo, de de 2009

AGRADECIMENTOS

À minha família pelo apoio indispensável à realização da pesquisa.

Ao Prof. Dr. Marcos Antônio Lorieri, pela orientação e confiança depositada em mim para a realização do trabalho

Ao governo do Estado de São Paulo, pelo estímulo que a Bolsa Mestrado representou.

RESUMO

A razão constitui-se um dos elementos fundamentais que contribuem para a formação humana. Em relação à filosofia e ao seu ensino, ela é essencial. O presente trabalho procura investigar e mostrar que os entendimentos de razão para o Iluminismo e o pensamento complexo contribuem para o ensino de filosofia no ensino médio. O pensamento complexo é investigado a partir das obras de Edgar Morin, que propõe a religação dos saberes. O Iluminismo foi caracterizado como uma tendência intelectual que por meio da razão e do pensamento crítico combate as várias formas de heteronomia. As obras do ensaísta Sérgio Paulo Rouanet, que se autodenomina como um herdeiro do Iluminismo, foram examinadas mais detidamente. O exame da razão Iluminista mostrou que ela é essencialmente crítica, pois só uma razão crítica é capaz de promover indivíduos autônomos. O entendimento de razão para o pensamento complexo revela que ela é dialógica. Dialógica porque a razão se abre e dialoga com os vários elementos considerados como antagônicos e concorrentes tais como o mito, as emoções. É uma razão aberta, que faz o exame autocrítico para evitar o seu fechamento. Apesar das diferenças entre pensamento complexo e Iluminismo, o ponto de convergência, ressaltado na pesquisa, é que ambos concebem a razão como crítica e autocrítica. Somente uma razão que seja crítica e autocrítica é capaz de combater as suas ilusões e desvios. Os desvios e ilusões resultam do fechamento da razão ao diálogo, o que gera a racionalização e também a sua instrumentalização. Quanto ao ensino de filosofia foi defendida a tese de que ele deve combater e evitar todo tipo de dogmatismo, ceticismo e relativismo que impedem o diálogo e a reflexão crítica entre os jovens. Conclui-se que a razão crítica e autocrítica, resultada do entendimento do pensamento complexo e do Iluminismo aparece como apta a contribuir para tal tarefa.

Palavras-chave: Razão; Iluminismo; Pensamento complexo; Ensino de filosofia.

ABSTRACT

One of the fundamental principals for an individual formation is reason. It is essential when it refers to philosophy and its teaching. This work aims to investigate and demonstrate the understandings on reason to Illuminism and the complex thought have contributed to philosophy teaching in high-school. Complex thought is investigated from the works of Edgar Morin, whose proposition is the re-linking of knowledge. The Illuminism has been characterized as an intellectual tendency, which through reason and critical thought fights against several forms of heteronomy. The works of Sérgio Paulo Rouanet, who calls himself an Illuminism heir, have been deeply analyzed. The analysis of illuminist reason has shown it is essentially critical, since only critical reason is able to promote autonomy in individuals. The understandings of reason to complex thought reveal its dialogical pattern. Dialogical because reason opens itself and dialogues with the several elements considered antagonist and concurrent, as myth and emotion. It is an open reason, using the self-critical exam to avoid its closing. Although the differences between complex thought and Illuminism, the convergent point emphasized in this research is that both understand reason as critical and self-critical. Only critical and auto-critical reason must be able to fight against illusion and deviation. The deviation and illusion are results from the closing of reason to dialogue, creating rationalization and its instrumentalization. As the philosophy teaching, the thesis has defended the idea it should fight and avoid all kinds of dogmatism, skepticism and relativism, which are against the flow of dialogue and critical reflection among youths. The conclusion is the critical and self-critical reason, derivate from the understanding of complex thought and Illuminism, seems to be able to perform this task.

Keywords: Reason; Illuminism; Complex thought; Philosophy teaching.

SUMÁRIO

1.Introdução	p.10
 2.Capítulo I: A razão iluminista: a multiplicidade e a unidade de concepções da razão	p. 21
1.1 A razão como valor na Ilustração e no Iluminismo	p.22
1.2 Kant e a razão	p.26
1.3 Ilustração e Iluminismo.....	p.31
1.4 Iluminismo e a razão crítica.....	p.32
1.5 Iluminismo e a razão universal	p.33
1.6 Historismo e antiuniversalismo	p.34
1.7 Os cativos da razão	p.42
1.8 Razão Iluminista e psicanálise.....	p.49
1.9 Irracionalismo e hiper racionalidade.....	p.55
1.10 Conclusão.....	p.61
 3.Capítulo II: Razão e teoria da complexidade de Edgar Morin.....	p.64
2.1. Pensamento complexo e realidade.....	p.64
2.2. Princípios do Pensamento Complexo	p.72
2.3.A razão no pensamento de Edgar Morin.....	p.76
2.4.Dialogia entre razão e outros elementos abarcados pelo pensamento complexo.....	p.82
2.5.Relação dialógica entre pensamento racional e pensamento mítico.....	p.84
2.6.Racionalidade e lógica no pensamento complexo.....	p.85
2.7.Racionalidade ciência e pensamento complexo.....	p.92
2.8.Mitificação da razão.....	p.98
2.9.Razão: crítica e autocrítica.....	p.103
2.10. O erro e as ilusões do conhecimento e da razão.....	p.105
2.11. Conclusão.....	p.108

4.Capítulo III: Possíveis contribuições do estudo das relações entre a idéia de Razão para o Iluminismo e a idéia de razão para o Pensamento Complexo.....	p.118
3.1. Razão e crítica.....	p.118
3.2. Razão e autocrítica.....	p.120
3.3. Unidade e universalidade da razão.....	p.121
3.4 Razão e incerteza.....	p.123
3.5. Ensino de filosofia e razão.....	p.124
3.6. Da importância da filosofia.....	p.126
3.7. A boa razão em filosofia.....	p.128
5. Conclusões finais.....	p.132
6.Bibliografia.....	p.136

Introdução

Uma das experiências marcantes na minha vivência como professor é a constatação de uma idéia que muitos alunos têm de que a filosofia é um campo aberto à construção de qualquer tipo de resposta. E de que, em última análise, qualquer resposta é válida. Evidente que ao longo da história e das culturas, vários pensamentos filosóficos vão sendo construídos. Não há uma única resposta. No entanto, o perigo de se relativizar tudo está sempre presente.

Eu avalio que o ensino de filosofia no ensino médio procura abordar temas e problemas contemporâneos porque julga como fundamental que o aluno perceba a relação entre o pensamento filosófico, desde a antiguidade, e a contribuição que ele pode fornecer para pensar os problemas atuais.

Nessa perspectiva que eu adoto para o ensino de filosofia, noto, por exemplo, que o relativismo se insinua nas discussões sobre a ética, quando os alunos tendem a afirmar que cada cultura possui o seu valor, que por sua vez é irredutível ao valor universal.

O relativismo pode também se insinuar quando se faz uma reflexão filosófica nas aulas sobre filosofia da ciência, onde a questão da razão e da racionalidade encontra-se presente, pois a racionalidade é vista na tradição do pensamento moderno como propriedade quase exclusiva da ciência. Eu considero que as discussões sobre o mito da ciência são momentos em que o relativismo aflora de forma mais intensa. Afinal o mito científico¹ possui como característica central a imposição da verdade da ciência como sendo a única. A visão do mito científico está associada à imagem da neutralidade da ciência e do conhecimento desinteressado. Sabe-se que o conhecimento científico e seus produtos são considerados de interesse vital para a indústria e os Estados. A pesquisa, portanto, não é desinteressada, baseada no ideal do conhecimento pelo conhecimento, mas guiada pelos interesses estatais e das grandes empresas. A ciência então deve ser trabalhada como uma das visões da realidade e contextualizada.

No entanto, a meu ver, se essas questões não forem bem trabalhadas, o conhecimento fica a tal ponto relativizado que a razão perde a sua identidade diante de outros conhecimentos e apreensões da realidade.

¹ Mito científico diz respeito à ciência moderna, cuja imagem, fundamentada no domínio da natureza, acaba por lhe atribuir um poder ilimitado sobre os homens e as coisas, substituindo a religião.

A minha motivação ao trabalhar o conceito de razão no ensino de filosofia é a de buscar meios e formas de problematizar a questão da razão e da racionalidade, mostrando os seus limites, os seus dogmas e os perigos de uma razão que não tenha nenhum tipo de controle. Mas, mostrando também, o seu potencial emancipador do ponto de vista intelectual e político.

Estado da arte:

Há vários trabalhos e pesquisas que servem como ponto de partida para o meu tema.

Em relação ao tema complexidade e razão, *Ciência com Consciência*, de Edgar Morin (2005a), é uma obra fundamental para a minha pesquisa, pois trata da concepção de ciência, especialmente a ciência surgida a partir da revolução científica moderna, bem como procura mostrar como há aspectos não científicos na ciência. Contraria, portanto a imagem de uma ciência que é mostrada como um empreendimento inteiramente objetivo que mostra a verdade dos fenômenos físicos através da confirmação da teoria pela experiência. Contraria, pois, a imagem positivista da ciência. Além disso, ele apresenta a contraposição entre razão aberta, que seria o tipo de razão defendido pelo pensamento complexo, e a razão fechada, fragmentadora e que expulsa os outros tipos de conhecimento.

Outro trabalho importante de Morin para a minha pesquisa é o *O Método 3, O conhecimento do conhecimento* (2005b), no qual são abordadas questões fundamentais sobre o significado do conhecimento. Nele é desenvolvida uma reflexão sobre o papel da ciência e das crenças ingênuas a que o positivismo nos conduz na descrição da ciência.

Quanto ao tema Iluminismo e Razão, a obra *Mal Estar na Modernidade* de Sérgio Paulo Rouanet (2003) é relevante, pois trata da crise da razão. Um dos temas recorrentes ao longo dos artigos que compõem o livro é a análise da razão, acuada por todo tipo de relativismo e historicismo. O livro *O Mal Estar na Modernidade* diagnostica a crise da modernidade que é a própria crise da razão. Os resultados são devastadores tais como a propagação de vários tipos de fundamentalismos, xenofobias e vários tipos de esoterismos. O projeto de Rouanet é recuperar o poder emancipador da razão baseada nos princípios iluministas, que são atualizados e sistematizados ao longo do livro.

Em *As Razões do Iluminismo*, de Sérgio Paulo Rouanet (2005) é expressa de forma bastante clara a distinção, fundamental para o meu trabalho, entre Iluminismo e Ilustração. Com efeito, Ilustração é um movimento do século XVIII que procurou sistematizar sob a forma de um programa mais amplo os ideais do Iluminismo. O iluminismo, no entanto, não se restringe à Ilustração. Como bem nota Rouanet o Iluminismo é um movimento que não se restringe ao século XVIII, ele já encontra antecedentes no passado. Logo na introdução do livro é mostrado que os enciclopedistas consideravam-se parte de uma família mais ampla, composta por pensadores da antiguidade e da renascença. É a esse iluminismo, que ultrapassa um período histórico específico e que, no entanto, encontra sua maior referência na Ilustração que iremos nos referir ao longo do texto.

Uma coletânea com várias obras de Diderot, *Diderot: Filosofia e Política* (2000), também traz contribuições importantes ao meu tema. Nesse volume encontra-se o programa proposto por Diderot para a implantação do ensino superior na Rússia de Catarina II, intitulado de *Plano de uma Universidade*. Nele pode-se extrair reflexões sobre a concepção de ensino da Ilustração e de como a ciência, através da razão, pode contribuir não apenas para o desenvolvimento intelectual, mas também para aprimorar os juízos e educar os homens de um modo mais amplo, tornando-os livres de preconceitos e superstições e de toda espécie de heteronomia.

Em relação ao ensino de filosofia e ao caráter pedagógico da razão há o livro *Convite à Filosofia* de Marilena Chauí (1999). Em especial na unidade que trata da razão, a autora faz uma reflexão sobre os seus sentidos. A razão só terá sentido se conservar a potência de fazer com que as pessoas sejam mais críticas e atuantes na sociedade. Aqui, a meu ver, fica claro o caráter formativo e pedagógico da razão.

Outra obra que trata do caráter pedagógico e não tão pedagógico da razão, dependendo de seu sentido, é *Polifonia da Razão* de Olgária Matos (1997). A tese mais importante que perpassa ao longo do livro de Olgária Matos é a da aventura da razão e o seu caráter formativo. Ao fazer uma história da razão na filosofia, Olgária Matos ressalta a importância da filosofia também visualizada como a pedagogia da razão, na medida em que a razão pode ser pensada como um guia para o bem conduzir-se na vida.

Justificativa

Pensar sobre a contribuição da razão no processo pedagógico não diz respeito apenas à área da filosofia ou das chamadas humanidades. A razão é fundamental como formação, no sentido de tornar melhores os nossos juízos. Para o educador é importante ter clareza do que é a razão, de suas várias facetas e de como ela pode formar as pessoas e, também, como seu uso pode ser “enganoso”.

Enquanto educador e professor de filosofia, penso que é fundamental, no Ensino Médio, retomar os sentidos da razão, refletir suas aventuras, desventuras e apontar a concepção de Razão para o pensamento complexo, para que os alunos possam construir novos caminhos que tenham significado e façam sentido para as grandes questões do século XXI. No Iluminismo encontramos uma grande proposta de desenvolver o bom uso da razão em benefício da emancipação humana. Esse ideal foi e é buscado: é possível? Houve distorções da racionalidade? Em que medida as distorções e ilusões da racionalidade conduzem à não emancipação do homem? No pensamento da complexidade Morin especialmente retoma esta discussão, aponta os enganos e erros da razão e indica caminhos para sua superação. Um deles é a ligação do que ele denomina de cultura científica com a cultura humanística e, dentro desta última, a filosofia parece exercer um papel fundamental. Ambas as correntes de pensamento, Iluminismo e Teoria da Complexidade, podem ajudar nessa busca necessária por uma formação adequada de nossos jovens. Parece-me estar aí uma boa justificativa para esta pesquisa.

Objeto de pesquisa:

Investigar as relações entre o entendimento do conceito de Razão para o Iluminismo e para o Pensamento Complexo, especialmente no caso deste último nas obras de Edgar Morin, bem como o papel atribuído por ambos à Razão e as possíveis implicações desse estudo para o ensino de Filosofia na educação escolar.

Questões nas quais se desdobrou a pesquisa:

1. O que é a Razão para o Iluminismo e qual o seu papel na formação humana?
2. O que é Razão para o Pensamento Complexo de Edgar Morin e que papel este pensador atribui à Razão na formação humana?
3. Que relações se podem estabelecer entre as duas concepções de Razão e entre o papel atribuído por ambas à Razão na formação humana?

4. Que implicações ou contribuições o estudo das relações entre ambas as concepções pode trazer para o Ensino de Filosofia na educação escolar, especialmente no Ensino Médio?

Hipóteses:

1) Há semelhanças e diferenças na concepção de Razão para o Iluminismo e para Edgar Morin e mesmo no tocante ao papel formativo da Razão: as relações entre o pensamento complexo e o pensamento iluminista, neste caso, são complementares e, ao mesmo tempo, antagônicas.

2) Tanto o pensamento complexo de Edgar Morin quanto o pensamento Iluminista, no tocante à concepção e ao papel da Razão oferecem importantes contribuições para os encaminhamentos relativos ao Ensino da Filosofia no Ensino Médio.

Objetivos do trabalho:

- 1) Contribuir para o esclarecimento das relações entre a concepção de e o papel atribuído à Razão no pensamento iluminista e no pensamento complexo.
- 2) Identificar possíveis contribuições que este estudo pode oferecer para os debates relativos ao ensino da Filosofia no ensino Médio.

Quadro teórico:

No desenvolvimento desta pesquisa foram utilizadas as idéias do pensamento complexo elaborado por Edgar Morin para pensar os conceitos de razão, racionalidade e conhecimento. Foi utilizada, também, a sistematização do Iluminismo elaborada pelo ensaísta Sérgio Paulo Rouanet para pensar e aplicar os conceitos de razão, autonomia, universalidade e individualidade na prática do ensino de filosofia.

Dentro do pensamento iluminista, especificamente no período da Ilustração, há ainda autores essenciais para se pensar a relação entre razão e a sua contribuição para a autonomia do homem. Nesse sentido a leitura de Kant é essencial para se entender as implicações entre razão e autonomia; e também para se compreender a origem de vários tipos de heteronomias. Ainda dentro do pensamento iluminista, Diderot é um autor central para pensar as relações entre a razão, especificamente a razão relacionada à ciência de sua época, e a libertação dos preconceitos.

As idéias de Olgária Matos foram também utilizadas para pensar as relações entre a razão e a filosofia de modo especial as idéias que apontam o papel educativo da razão.

Metodologia:

Foi realizada uma pesquisa de cunho bibliográfico que envolveu os seguintes procedimentos: identificação das obras a serem analisadas; leitura e análise das obras selecionadas, produção de textos relativos aos capítulos do presente trabalho e redação final.

Organização do trabalho.

O presente trabalho está organizado em três capítulos aos quais se seguem algumas considerações finais.

Capítulo I: A razão iluminista: a multiplicidade e a unidade de concepções da razão.

Capítulo II: Razão e teoria da complexidade de Edgar Morin

Capítulo III: Possíveis contribuições do estudo das relações entre a idéia de Razão para o Iluminismo e a idéia de razão para o Pensamento Complexo.

Conclusões finais.

CAPÍTULO I

A razão iluminista: a multiplicidade e a unidade de concepções da razão

A referência a uma razão iluminista já pressupõe a existência de mais de uma razão, pois haveria no mínimo uma razão que não seria iluminista. Haverá, por exemplo, uma razão iluminista e uma razão complexa? Haverá uma razão moderna que é completamente distinta da razão dos antigos e da razão pós-moderna? Se respondermos afirmativamente, diremos que não há uma única razão, mas uma multiplicidade delas. No entanto seria de se perguntar se, constatada a multiplicidade, não haveria uma unidade, um núcleo que resista às várias concepções de razão. A resposta comporta duas partes. Na primeira parte procurarei enfatizar o aspecto polifônico da razão, isto é, as suas formas de manifestação ao longo da história e, também, um aspecto polissêmico quanto ao uso da palavra razão. E pretendo expor também vários argumentos a favor da existência de várias razões. Na segunda parte, procurarei demonstrar que apesar dessa multiplicidade e da aparente descontinuidade da razão, pode-se afirmar a presença da unidade de aspectos básicos e mesmo de um núcleo central nas diversas concepções da razão.

Muito se tem dito sobre a mutabilidade e a polifonia da razão, indicando com isso que ela se modifica ao longo do tempo e se ressignifica ao longo das várias culturas. A antropologia nos indica que as sociedades praticam vários tipos de razão.

Uma visão mais extrema em defesa da descontinuidade da razão deriva do estruturalismo e dos pensadores por ele influenciados. O estruturalismo² procura explicar as sociedades, as línguas, as teorias científicas por meio da investigação das suas estruturas. Segundo Marilena Chauí, pensadores como Foucault, Derrida e Deleuze fortemente influenciados pelo estruturalismo apreendem a razão como uma estrutura. Porém eles reconhecem também que a razão se transforma, pois ela está imersa na história. Como a razão constitui-se numa estrutura, a sua mudança é radical e descontinua. Não há uma mudança progressiva nem de sentido evolutivo. Toda nova estrutura da razão possui sentido inteiramente diverso da estrutura anterior. O que acaba por negar, em última instância, qualquer unidade da razão. E até nos sugere a existência de várias razões.

² Marilena Chauí identifica o estruturalismo como originado na França na década de 60.

Uma visão menos extrema das mudanças da razão é a fornecida por Granger (1985:13-25) onde são ressaltadas as diferentes faces da razão, traçando fronteiras entre a razão do período antigo (helenista), do período medieval e do período moderno.

A razão dos antigos surge como cálculo, como contar de forma ordenada. A razão se opõe aos sentidos, porque estes só nos podem fornecer o que é particular e aparente, enquanto a razão busca o que é universal. Portanto a razão visa alcançar a verdade para além do aparente.

A razão medieval difere basicamente da antiga porque se concebe sujeita a uma Razão Maior, a razão Divina. Daí a afirmação da existência de duas fontes de conhecimento: o conhecimento originado pela fé (na razão Divina) e o originado pela razão humana. A razão humana perde a primazia do conhecimento e, conseqüentemente, do monopólio da verdade. A fé se sobreporá hierarquicamente à razão humana, pois aquela se refere ao conhecimento divino, enquanto esta é puramente humana e não pode demonstrar a verdade por si mesma devendo se submeter à verdade das Escrituras. Esta é uma maneira de ver a razão humana que perdura até o Século XIII quando, com Tomás de Aquino, há a afirmação da separação entre os domínios da fé e da razão. Os dois domínios podem apreender a verdade. A fé, razão divina, nos dá a verdade revelada, onde esta é apreendida de uma única vez, enquanto que a razão humana apreende as suas verdades (as verdades sobre o mundo natural) por uma série de mediações. Mesmo assim esta razão humana deve ter como parâmetro para suas produções, a razão divina. Suas descobertas ou achados não podem contraditar a Razão Maior. São admitidas, a partir daí, duas formas distintas de se apreender a verdade. É o primeiro passo, na história do pensamento oficial ocidental, para a afirmação futura da absolutização da razão humana na modernidade. Se a razão, porém, é submetida a uma posição de inferioridade na Escolástica Medieval, ressalte-se que ela é concebida como característica fundamental do homem. Característica que o distingue dos animais e dos seres divinos. A Modernidade trará nova maneira de conceber a razão humana.

A razão dos modernos desvincula-se do aparato do corpus aristotélico-escolástico, baseado em exaustivos exercícios lógicos que não proporcionavam a aquisição de novos conhecimentos. Como também se desvincula da Razão Divina pondo-se como único caminho para a produção de conhecimentos. A partir da primeira desvinculação a razão assume-se fundamentalmente como um método. Método baseado nas matemáticas, mais especificamente na geometria euclidiana, que serve como modelo de resolução de problemas. Um método racional capaz de resolver questões tão díspares quanto as da

alma, da medicina e da moral. As duas desvinculações se juntam na razão moderna. A partir da segunda, assume-se como fonte única de produção do conhecimento humano.

Como se vê, por esta breve apresentação de parte da história das concepções de razão, ela se manifesta de formas diversas.

As mudanças da razão guardam estreita relação com a sociedade. Para Granger, a razão perde o seu sentido se limitada à lógica, ignorando o contexto social que a engendra. Para ele, para apreender o sentido da razão, é preciso contextualizá-la.

Mas seria inútil tentar descrever as operações lógicas de um pensamento racional isolando-as radicalmente do contexto das estruturas e funções sociais que lhes servem de apoio. Não chegaríamos a compreender verdadeiramente o que é para nós a razão se nos limitássemos a restituir uma lógica; é necessária uma sociologia da razão. (GRANGER, 1985:12)

Além da multiplicidade de concepções da razão e de propostas de seu uso, tendo em vista que ela se modifica de acordo com o contexto no qual ela se insere, Granger nos chama a atenção para o fato de que o termo razão evoca vários significados. Ao nos referirmos à razão podemos evocar um ideal, um método ou uma atitude.

Diante da multiplicidade de concepções e de significados da palavra razão fica difícil afirmar a sua unidade. No entanto, a minha hipótese é a de que a razão, apesar das várias formas assumidas ao longo da história, permanece, em suas características fundamentais, a mesma.

Uma tese oposta a das diferentes estruturas da razão e de suas várias facetas é o de uma concepção fixa de razão, que afirma que a razão nunca se modifica. Considera-se concepção fixa ou fixista da razão aquela que se refere a uma tentativa de dar à razão um estatuto de universalidade quer sob um conjunto de regras, quer sob um conjunto de procedimentos que independam da época histórica ou da cultura. Uma das características básicas da concepção fixista da razão é a que a identifica inteiramente com regras e princípios lógicos.

Segundo tal visão, a razão dispõe de e fixa regras lógicas universais que não se modificam ao longo do tempo e que, portanto, seriam regras atemporais. Os princípios e as regras de inferência fornecidas pela lógica têm, então, a pretensão à universalidade em qualquer tempo e em qualquer lugar. As regras da lógica, nesse sentido, identificam-se ao bem pensar, ao pensar racionalmente. Toda inferência e todo pensamento que não

seguir as regras lógicas torna-se não racional. Essa tentativa da razão em fixar normas universais está, segundo Granger, fadada ao fracasso. A lógica preocupa-se tão somente com a estrutura (estruturas dos elementos contidos nas proposições, com as relações entre as proposições) independente do conteúdo.

Além disso, a redução da razão à lógica acaba por excluir o processo de criação do pensamento racional. Com efeito, a lógica fornece apenas regras para validar as inferências, mas nada diz sobre os processos de criação e descoberta. Portanto, a pretensão de identificar a razão à lógica é insuficiente e limitadora.

Apesar da diferença entre conceber a unidade da razão em meio à sua multiplicidade e a idéia da razão que nunca muda, penso que algumas características apresentadas pela concepção fixa da razão devam ser levadas em conta. A concepção fixista de razão insiste na referência ao universal.

De acordo com Nagel (2001), um dos fatores que levam as pessoas a relativizar e a subjetivar a razão é a relação entre uma razão que se diz universal e um sujeito, portador da razão, que é particular e finito. Como um ser finito entra em contato com uma razão universal de alcance infinito? “Existe sempre uma forte tentação de pensar que isso é impossível e que é preciso chegar a uma interpretação da razão que a reduza a algo mais localizado e finito.” (NAGEL, 2001: 84) Ou seja, que reduza a razão à subjetividade de cada pessoa.

Os defensores de uma razão fixa estão certos em pensar que a razão não deve ser reduzida à mera subjetividade. E, penso que, a investigação sobre quais características são invariáveis à razão, independente do período histórico e da cultura, é legítima e auxilia na tentativa de dar uma unidade à razão. Mas o equívoco desta posição é dar as costas inteiramente à história e à cultura. Desse modo, o conceito de razão se apartaria de qualquer tipo de conteúdo, permanecendo uma razão formal.

Segundo Granger “... a idéia de uma explicação racional depende do contexto histórico em geral e, em particular, do estado das técnicas de observação, experimentação e da combinação de idéias abstratas relativamente ao grupo de fenômenos em questão.” (GRANGER: 1985: 77-78)

A unidade da razão então pode ser entendida como a fixação de certos atributos da razão que independem do período histórico-cultural, mas que estão, em relação a eles, em constante diálogo, oposição ou concorrência.

Uma das tentativas de dar conta dessa questão, sem adotar a posição que defende uma razão fixa e imutável ou a posição de descontinuidade da razão, é feita por

Marilena Chauí em *Convite à Filosofia* (1999:85) quando afirma a unidade da razão, baseada no pressuposto de que sem a unidade não pode haver conhecimento objetivo. Se a razão tem uma unidade pressupõe-se que ela pode fornecer critérios universais para distinguir as teorias e pensamentos racionais dos não racionais.

Um primeiro critério seria o da coerência interna. Isto é, a razão conferiria a racionalidade de uma teoria se ela contiver relação de coerência entre princípios e conceitos que a compõe.

O segundo critério de avaliação da razão é quando se verifica se uma teoria contribui para conhecer a realidade e modificá-la. Nesse critério a razão avalia até que ponto uma teoria ou sistema de idéias contribui para o conhecimento ou a transformação da realidade. Trata-se de uma razão com potencial emancipador³. Uma teoria conservadora, que não contribua para a transformação da realidade, mesmo utilizando-se de princípios lógicos, jamais será considerada, por este critério, racional.

Assim, a razão, além de ser o critério para avaliar os conhecimentos, é também um instrumento crítico para compreendermos as circunstâncias em que vivemos, para mudá-las e melhorá-las. A razão tem um potencial ativo ou transformador e por isso continuamos a falar nela ou desejá-la. (CHAUI, 1999:86)

Das características apontadas por Chauí, as que penso que sejam básicas são a objetividade e a produção de coerência nas explicações. No entanto, identificar a razão como relacionada a um potencial emancipador me aparece como um equívoco. Nem toda razão se apresenta como uma razão emancipatória. Chauí distingue claramente a razão crítica, emancipadora, e a razão instrumental destituída do caráter emancipatório. Que fique claro, não são duas razões diferentes. Razão crítica e razão instrumental partilham da produção de regras para o conhecimento objetivo, partilham da coerência. No entanto, não partilham do caráter emancipatório. Este não pode ser considerado como fazendo parte do núcleo da razão.

As características gerais da razão que garantem a sua unidade, a meu ver, são aquelas garantidas pela sua definição original, logos, que significa contar, reunir, calcular de forma ordenada.

³ Marilena Chauí ao referir-se à Teoria Crítica (CHAUI, 1999:83) nos lembra da distinção entre a razão instrumental e a razão crítica. A primeira é associada exclusivamente à razão técnico-científica a serviço da dominação da natureza, e a segunda é identificada à razão libertadora, que por meio de sua ação nos faz libertar dos pré-conceitos e pré-juízos. Ao afirmar a unidade da razão e a universalidade dos critérios com os quais ela julga as teorias, Marilena Chauí está se referindo claramente à razão crítica.

Uma outra forma de dar unidade à razão é contrapô-la a uma série de elementos dos quais ela se distingue e aos quais se contrapõe. Chauí (1999) opõe razão às emoções. A razão é ordenada e as emoções desordenadas; as emoções são passivas e a razão é ativa.

A razão ainda se opõe à fé, que é dada por meio da crença religiosa, pois a fé é obtida por meio da revelação que dispensa trabalho intelectual.

Assim, a razão possui características que permanecem as mesmas, mas não se restringe a elas. A cada período histórico e a cada nova concepção de razão, novas características são acrescentadas, outras valorizadas e algumas outras minimizadas.

O período da ilustração, talvez como em nenhum outro, tenha levado de modo mais extremo à defesa da unidade e invariabilidade da razão. E também à sua supervalorização. É, especialmente, no período da Ilustração que a razão será vinculada à promoção da autonomia. A razão do período da Ilustração visa, em sua origem, essencialmente, a emancipação do gênero humano. Eis aí a sua diferença específica.

Kant, por sua vez, refere-se às leis e princípios da razão como eternos no prefácio da Crítica da Razão Pura, quando do estabelecimento do tribunal da razão.

... é um convite à razão de novo empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome de suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal não é outra coisa que a própria Crítica da Razão Pura. (KANT, 1985: 5)

Cassirer enfatiza a idéia de que a Ilustração pensa a razão como una. “O⁴ século XVIII está saturado da crença na verdade e invariabilidade da razão. É a mesma para todos os sujeitos pensantes, para todas as nações, para todas as épocas e para todas as culturas.” (CASSIRER, 1984: 20)

A razão, para a Ilustração, é a mesma, tanto em relação às diferentes culturas quanto aos diferentes domínios de aplicação, seja ele científico, moral ou estético.

⁴“El siglo XVIII está saturado de la creencia en la verdad e invarialibidad de la razón. Es la misma para todo los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas.” (CASSIRER, 1984: 20)

1.1 A razão como valor na Ilustração e no Iluminismo.

Granger em seu livro sobre a razão (1955) afirma que há várias formas de abordá-la. Além da descrição do modo operatório da razão e de sua etimologia, pode-se abordar a razão também sob o aspecto valorativo.

Segundo ele “a razão surge não apenas como uma técnica, nem como um fato, mas como um valor. Opõe-se ou justapõe-se a outros valores, e esta contingência terá de ser discutida no nosso estudo”. (GRANGER, 1985: 22)

Assim a razão é abordada quanto ao seu valor, que pode se comparar ou se contrapor a outros valores. Granger não se alonga na abordagem da razão como valor. Mas se nos referirmos à razão como fonte do conhecimento verdadeiro, a colocamos como valor que se opõe ao conhecimento ilusório e à simples opinião.

Além de a razão ser concebida como um valor em si, ela pode ser interpretada como produtora ou promotora de valores. Assim ao libertar os homens das falsas crenças, a razão proporciona a felicidade e o bem viver. Olgária Matos em *A Polifonia da Razão* (1997) destaca a relação da razão ao bem viver e à produção da felicidade. “Inventores da palavra filosofia, os gregos não se teriam enganado. Se é preciso pensar bem, é para viver melhor”. (MATOS, 1997:7).

No caso da razão no período da Ilustração, ela surge como um valor que se opõe aos valores da Igreja porque estes eram fontes geradoras de heteronomia em toda a sociedade, sustentando um sistema social hierárquico. A razão iluminista nasce da luta contra todas as formas de obscurantismo e de opressão. Enquanto a Igreja reivindicava o direito de ensinar sobre a criação do mundo e como viver nesse mundo criado, a filosofia atribuía ao homem essa missão, em especial à razão humana.

Assim, a Igreja defendia a capacidade, o direito e o dever de ensinar as pessoas como o mundo havia sido criado, qual a sua finalidade e como deveriam se comportar; também a filosofia defendia a capacidade, o direito e o dever da mente de descobrir a natureza das coisas e derivar desta compreensão os modos corretos da atividade humana. (MATOS, 1997: 124).

Mas a defesa que a Ilustração faz da razão universal exclui que ela se manifeste por meio da força ou de algum outro modo impositivo como fazia a Igreja. A luta contra o obscurantismo e a opressão faz com que a razão tome o partido do diálogo. “Se a força é o principal auxiliar do obscurantismo, a discussão faz nascer a luz. Crença na

razão e confiança no homem resultam na liberdade de pensamento.”(MATOS, 1997:124)

No contexto histórico do século XVIII, reivindicava-se a autonomia da razão e das ciências frente à tradição religiosa católica na Europa. Para Salinas Forte (1981) o Iluminismo realiza a crítica à representação teológica católica do universo e à organização prática da sociedade baseada nesta representação teológica. Vejam-se os embates em torno da Teoria do Direito Divino dos Reis. A mesma razão que tem como valor positivo fundar o conhecimento verdadeiro é a que critica as verdades religiosas como portadoras de preconceitos que acabam por justificar a sociedade hierarquizada fundada na representação teológica do universo. A crítica, que originariamente pode ser considerada como a denúncia do falso conhecimento produzido pela igreja católica, desdobra-se em uma crítica que também é política e não se extingue no conhecimento das ciências. Sendo política, ela é uma valoração. Porque gera um novo fundamento para os critérios valorativos. Este aspecto é importantíssimo na caracterização da Ilustração. A ciência, produção por excelência da razão humana, foi usada a serviço do homem para combater a infantilização promovida pela igreja católica e pelo cristianismo em geral, na ótica dos que a combatiam. Ela não foi usada de forma neutra nem como uma força cega. A ciência foi usada no âmbito dos valores humanistas que se desenvolviam na ilustração para combater a tutela religiosa católica na Europa.

Devemos ainda entender, dentro desse quadro, a atribuição do papel libertador e desencadeador que estas expressões da razão, a ciência e o seu ensino, ocuparam na Ilustração para promover a autonomia do homem.

Assim, em Diderot, na sua obra *Plano de Uma Universidade* (2000) na qual ele desenvolve as idéias para uma nova universidade a pedido de Catarina II, encontra-se a idéia de que o conhecimento da ciência nos liberta das trevas, das opiniões preconceituosas impostas pela igreja. O ensino de geometria, por exemplo, realiza outras funções pedagógicas para além do próprio conhecimento das funções e propriedades geométricas.

A geometria é a melhor e mais simples de todas as lógicas; a mais própria a dar inflexibilidade ao julgamento e à razão.

É a lima silenciosa de todos os preconceitos populares, de qualquer espécie que sejam. Se o profundo geômetra Euler permaneceu uma boa e velha senhora, é um caso tão extraordinário quanto o de Pascal.

Um povo é ignorante e supersticioso? Ensinai às crianças geometria; e vereis com o tempo o efeito desta ciência. (DIDEROT, 2000:292)

Para realizar esse ambicioso projeto a razão tem de ser livre. Ela não pode se submeter a nenhuma autoridade. A razão submete-se apenas aos seus próprios critérios. Subentende-se que a razão é capaz de gerar autonomia e libertação do homem, porque os seus critérios não recorrem a nenhum princípio de autoridade.

Rouanet (2003:132) alude à relação dialética que se estabeleceu entre ciência e Ilustração. Pois a ciência foi usada para combater as superstições e os valores religiosos da igreja católica. Por outro lado, graças ao combate dos pensadores da Ilustração aos valores religiosos a ciência ganha uma autonomia nunca antes vista.

A imagem de Newton foi projetada pela Ilustração para dar conta da cruzada anti-religiosa promovida pelos filósofos. Se Newton era cristão e pressupunha a intervenção constante de Deus⁵ para que as leis da natureza continuassem a funcionar perfeitamente, a ilustração tratou de projetar um Newton sem Deus. “O Newton da ilustração era um Newton sem Deus, ou um deus abscondido, como o dos deístas.” (ROUANET, 2003:133)

Mas não é apenas para combater as heteronomias produzidas pela religião que o período da Ilustração recorre à ciência. Cassirer salienta o caráter anti-sistemático da Ilustração, no século XVIII, em contraposição ao século anterior. Com a recusa de elaborar sistemas filosóficos como os do século XVII, que os pensadores identificaram como puramente dedutivos, a ciência moderna nascente foi tomada como grande modelo explicativo.

O século XVII renunciou a este gênero e a esta forma de dedução, de derivação e de fundação sistemáticas. Já não compete com Descartes, Malebranche, Leibniz e Espinosa pelo rigor sistemático e a perfeição sistemática. Busca outro conceito de verdade e de filosofia, um conceito que as amplie, que dê uma forma mais livre e móvel, mais concreta e viva. A Ilustração não recolhe o ideal deste estilo de pensar nos ensinamentos

⁵ A controvérsia entre Leibniz e Clark, partidário de Newton, dá a dimensão da importância de Deus no universo mecânico de Newton. Deus exercia papel ativo na manutenção e correção das leis naturais. A cosmologia de Newton abria a brecha para que Deus tivesse de constantemente atualizar as suas leis para que mantivesse o mundo funcionando. Leibniz acusa essa intervenção divina como um rebaixamento de Deus, posto que a constante intervenção divina pressupõe que o universo foi mal feito pelo seu criador. Apesar do argumento de Newton afastar-se da Ilustração, os filósofos apoiaram Newton na controvérsia.

filosóficos do passado, se não que o forma, ela mesma, segundo um modelo que oferece a ciência natural de seu tempo. (CASSIRER, 1984: 21)⁶

Portanto, o espírito anti-sistemático dos modernos estava relacionado à recusa de um modelo que aparecia como dedutivo. A ciência surgia como um modelo, para os pensadores da Ilustração, no seu método e forma de tratar a experiência. Com efeito, experiência e pensamento não entram em conflito, porque os princípios e regras universais são estabelecidos em meio à multiplicidade dos fenômenos. A ciência opera por cálculos, pela lógica. No entanto, ressalta Cassirer, a ciência jamais parte de hipóteses arbitrárias, meras convenções para construir as suas teorias e explicações sobre os fenômenos. A ciência deve ter como o seu ponto de partida a observação e a experiência. Neste método que a Ilustração concebe para a ciência, percebe-se que há a valorização da experiência em contraposição, por exemplo, a Descartes que tende a homogeneizar e abstrair o movimento, desconsiderando a heterogeneidade que compõe a matéria dos corpos moventes. Assim, por exemplo, Diderot, em *Da Interpretação da Natureza* (1989) acusa a geometria e parte da matemática que não mantém relação com a experiência, aproximando-as da metafísica.

Os químicos, os físicos, os naturalistas e todos os que se entregaram à arte experimental, não menos exagerados nos seus julgamentos, me parecem estar a ponto de vingar a metafísica e de aplicar a mesma definição ao geômetra. Eles dizem: de que servem todas essas profundas teorias sobre os copos celestes, todos esses enormes cálculos de astronomia racional se não dispensam Bradley ou Lê Monnier. (DIDEROT, 1989:31)

Nesse sentido, pode-se dizer que a ciência, o cálculo, enfim a razão ao ser considerada em suas relações com os fatos, não pode explicá-los dedutivamente. A razão não dá o seu veredicto *a priori*, antes dos fatos.

A associação da Ilustração com a ciência moderna então emergente deve ser considerada não apenas em relação à oposição frente à religião, mas significa também uma recusa ao caráter arbitrário da metafísica⁷.

⁶ El siglo XVIII renunció a este género y a esta forma de deducción, de derivación y fundación sistemáticas. Ya no compete con Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza por el rigor sistemático y la perfección sistemática. Busca otro concepto de la verdad y de la 'filosofía', un concepto que las amplíe, que les dé una forma más libre y móvil, más concreta y viva. La Ilustración no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según un modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. (CASSIRER, 1984: 21)

O combate às explicações da metafísica não deixa de ser similar ao combate às heteronomias originadas da religião. O combate à metafísica e às ciências desvinculadas da experiência não deixa de ser uma crítica à razão que se torna soberana e procura se impor à interpretação da natureza, desconsiderando a experiência.

A Ilustração é descrita por Cassirer como uma época em que todos os tipos de assuntos são postos em discussão. Os fundamentos não apenas da religião, mas também das ciências, da metafísica e as artes, são postos sob crivo crítico e analítico da época.

1.2 Kant e a razão

No período da Ilustração fala-se, quase como um lema, na importância da razão em libertar os homens da heteronomia. Porém, os principais artífices da Ilustração (Diderot, Voltaire, Rousseau) não fizeram uma investigação aprofundada, sob a forma de um sistema filosófico, visando desvendar como a razão deverá proceder para proporcionar a liberdade e a autonomia no homem. Eles, sobretudo, professavam a sua confiança na razão. O filósofo que fez uma investigação sistemática sobre a razão, seus limites, suas regras e princípios, e a vinculou à liberdade e à autonomia foi Kant. A sua investigação vincula-se às grandes linhas do projeto da ilustração e, como veremos também do projeto iluminista.

Os problemas levantados por Kant, basicamente pertencem a dois domínios: o domínio teórico e o domínio prático. Assim ele aponta para dois domínios de investigação a respeito da mesma e única razão: o domínio da razão teórica e o da razão prática.

Os problemas relacionados ao domínio da razão teórica são basicamente dois: como são possíveis as ciências (matemática e física) e sobre a possibilidade da metafísica como ciência. Os problemas vinculados à razão prática dizem respeito à fundamentação das leis morais, ou seja, à fundamentação dos critérios para as normas da ação.

Não se trata de duas razões. Kant, como bom iluminista, jamais dirá que há mais de uma razão. Mas há duas formas da razão expressar-se: uma é no domínio teórico, que é o da metafísica⁸ e no âmbito do conhecimento científico; e a outra no domínio prático, que é o da ética.

⁷ Diderot não explicita uma definição de metafísica. Mas na *Interpretação da Natureza*, metafísica parece se referir sempre ao que está além da física e que é totalmente desvinculada da experiência. Assim o termo metafísica é utilizado a todas as “ciências” que procuram interpretar a natureza, desprezando a experiência. Esse, por exemplo, seria o caso de certas partes da matemática que desprezam a experiência como corretivo de alguns de seus cálculos.

⁸ A referência à metafísica é sempre vinculada à racionalidade.

Do ponto de vista da revolução da ciência moderna a Física de Newton se consolidava. Ela explicava e previa os fenômenos físicos com inteiro rigor. Ao menos assim parecia na época. Mas isto colocava uma questão: se a ciência em vigor, no século das luzes, era a newtoniana, que se fundamentava na confirmação da experiência, como vinculá-la à concepção de ciência, cujos atributos essenciais são a necessidade e a universalidade?

Dito de outro modo, a necessidade sempre esteve associada à lógica. A física de Newton produzia enunciados necessários que não tinham como base os preceitos da lógica dedutiva, pois havia relação de verificação com a experiência que se baseava na lógica indutiva. A ciência moderna induzia a que se colocasse a seguinte questão: a possibilidade dos juízos sintéticos, que são empíricos e ao mesmo tempo a priori, isto é, originários de experiências particulares e também necessários e universais. Ora deveria existir um processo necessário, na forma de relacionar os fenômenos físicos, que não se reduzisse única e exclusivamente à lógica indutiva. Pensar sobre os juízos sintéticos a priori é pensar na possibilidade da razão, que opera com o caráter de necessidade, em produzir conhecimentos que não são exclusivamente analíticos. Em outras palavras: como seria possível produzir o caráter de necessidade a partir da experiência? Para responder a esta questão será preciso, então, modificar a noção de experiência como resultado de uma observação desinteressada. A experiência não é algo neutro. Sempre que vamos à natureza levamos interrogações para que ela nos possa dar respostas. A interrogação segue os preceitos da razão. Kant deixa muito claro no prefácio à Crítica da razão Pura o papel ativo da razão, corroborado pela descrição de como os cientistas modernos (Galileu, Torricelli) realizam seus experimentos.

Quando Galileu faz rolar no plano inclinado as esferas, com uma aceleração que ele próprio escolhera, quando Torricelli fez suportar pelo ar um peso, que antecipadamente sabia idêntico ao peso conhecido de uma coluna de água... Foi uma iluminação para todos os físicos. Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta... (KANT, 1989: 18)

Kant percebe que a justificativa para o juízo sintético *a priori* só é possível se fizermos a chamada, por ele, revolução copernicana. A investigação sobre a questão do conhecimento não recai no objeto, mas no sujeito que o conhece. Pois, se queremos investigar sobre a possibilidade do conhecimento *a priori*, este é produzido pelo sujeito que conhece. O conhecimento *a priori*, que produz o caráter de necessidade lógica, só pode ser localizado no sujeito que o produz e não no objeto a ser conhecido. Se o conhecimento continuasse a girar em torno do objeto, não poderíamos atribuir a ele o caráter de necessidade. Teríamos, como no caso de Descartes, de evocar o deus não enganador para assegurar o conhecimento. Portanto, investigar sobre a possibilidade do juízo sintético *a priori*, produzido nos enunciados científicos, significa investigar o sujeito e não o objeto que é independente do homem e não é dado a conhecer. Assim o conhecimento em Kant fundamenta-se no sujeito, em suas categorias do entendimento e da sensibilidade.

Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade. (KANT, 1989:20)

E Kant prossegue no prefácio à *Crítica da Razão Pura* associando o *a priori* às regras do entendimento, regras dadas no sujeito, que por sua vez é parte constitutiva da experiência.

Com efeito a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige consenso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de serem dados os objetos, por consequência e *a priori* essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar. (KANT, 1989:20)

Não é necessário, portanto, um critério externo para fundamentar o conhecimento, como por exemplo, em Descartes que necessita de Deus e da metafísica para fundamentar a ciência.

Mas se a ciência fundamenta-se e se estabelece dentro dos limites da razão, a metafísica não produzia resultados similares aos da física. Os objetos pensados pela

metafísica não são passíveis de serem conhecidos, pois o conhecimento não pode prescindir da experiência.

A conclusão sobre a possibilidade da metafísica é a de que ela não pode demonstrar os seus objetos sem cair em contradição. Tanto a tese quanto a antítese⁹ podem ser demonstradas. A impossibilidade da metafísica como ciência deriva da confusão que ela faz entre fenômenos, que são apreendidos pelas categorias do entendimento e pela sensibilidade (e que dependem do sujeito) e as coisas em si, que não são dadas ao conhecimento.

Mas se a razão no domínio da metafísica está privada de conhecer e demonstrar seus objetos, ela pode assumir outro papel que é o de fundamentar as leis morais. Aqui ela assume o papel de reguladora. Na realidade Kant não pretende fundamentar uma nova moral. Antes pretende descobrir o princípio supremo da moralidade. Questões que recorrentemente nos fazemos, ‘por que eu devo fazer?’, ‘o que eu devo fazer?’, estão no horizonte da fundamentação das leis morais de Kant. A resposta à pergunta ‘por que devo fazer?’, para Kant, reside no próprio homem. Ela não é transcendente. Eu devo porque sou um ser racional.

No domínio da moralidade a razão se move no âmbito da razão prática. A razão prática exerce a função de reguladora de princípios e leis na esfera moral.

Seguir a lei moral não é uma propensão espontânea no homem, ainda que ela esteja inscrita na razão. Agir de acordo com esta lei inscrita demanda um esforço do homem. Para Kant, o homem é racional, mas não exclusivamente racional. Daí vem a necessidade de imposição da lei, pois no homem encontram-se tendências muitas vezes conflitantes. Mas a imposição não deverá vir do exterior, é uma auto-imposição.

Assim agir por dever é diferente de agir em conformidade com o dever. Se uma pessoa é sensível à benevolência, ela age em conformidade com o dever, pela própria inclinação à benevolência. Mas agir por dever impõe um esforço maior, pois implica em agir contra outras inclinações que não visam à benevolência. Assim a razão, inclinada pela vontade, guia os homens ao princípio da moralidade. Somente a vontade autônoma é capaz de guiar o homem ao princípio moral. Segundo Kant:

⁹ Assim na 3ª antinomia da razão, há uma tese e uma antítese sobre a liberdade. A tese afirma que tudo tem uma causa determinada. Portanto, a tese afirma o determinismo e a não existência da liberdade. A antítese por sua vez afirma a liberdade que não se submete ao determinismo causal. A razão acaba por demonstrar tanto a tese quanto a antítese. Esse é um exemplo típico de confusão entre as coisas dadas no mundo dos fenômenos e o que a ele escapa. O determinismo causal refere-se ao que se insere no mundo dos fenômenos, apreendido como fenômenos físicos, a liberdade está para além do fenômeno físico, ela tem um caráter inteligível de um sujeito que inicia uma ação que não é causada.

Quando a vontade busca a lei, que deve ser determinada em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre a heteronomia. (KANT, 1986: 86)

Se a vontade procura as máximas fora das leis universais, portanto fora da razão, ela situa os princípios fora dela. Desse modo, as leis e princípios morais localizar-se-iam externamente à vontade, criando a heteronomia. A autonomia só é alcançada quando a vontade der a lei a si mesma.

Portanto, não há contradição entre liberdade e auto-imposição às leis morais. Eu sou livre e autônomo para determinar a minha vontade para que ela se submeta às leis morais. E, como ser autônomo, eu determino a minha vontade de acordo com a razão que é minha e é, ao mesmo tempo, universal. O que devo é reconhecê-la em mim mesmo e decidir segui-la nos seus imperativos.

A fundamentação da razão é importante na medida em que se passa de uma máxima individual para uma máxima universal. Quem avalia se a máxima individual é passível de universalização é a razão. Nesse sentido a razão fundamenta a norma ética que se expressa sob a forma do imperativo categórico. “Age de modo a que a máxima de tua vontade possa em cada momento valer como princípio de uma legislação universal.” (KANT, APUD ROUANET, 2003: 219)

Segundo Mário Porta, a liberdade que não pode ser demonstrada na metafísica surge como possibilidade no domínio ético e, portanto, no campo prático.

Kant inverte a ordem da prova com respeito ao racionalismo, que considerava a demonstração (metafísica) de nossa liberdade, pressuposto absolutamente imprescindível da tese da nossa eticidade. Na perspectiva crítica, a verdadeira fonte do meu conhecimento da liberdade é a eticidade. (PORTA: 2002:122)

Tanto na fundamentação do conhecimento quanto na fundamentação da ética, Kant recusa qualquer elemento externo à razão. A ciência não se fundamenta, como já foi dito, numa metafísica, assim como a ética não se fundamenta em deus ou em uma religião. A recusa dos fundamentos externos é a afirmação da autonomia, que por sua vez opera no domínio da razão. Abdicar da autonomia é abdicar do uso livre da razão.

1.3 Ilustração e Iluminismo

Até agora fizemos referência à razão relacionada com a Ilustração. Embora, não raras vezes Ilustração e Iluminismo sejam termos muito próximos, tratados quase como sinônimos e usados indiscriminadamente para referir-se ao século das Luzes. Será necessário fazer aqui uma distinção entre ambos.

Olgária Matos traça uma correspondência entre Ilustração e iluminismo. A ilustração compreende um capítulo do Iluminismo, mas não se esgota nele.

Em sentido estrito, o Iluminismo corresponde ao século XVIII ('o século das Luzes') e sua filosofia da Ilustração, à qual se vinculam na Inglaterra John Locke, na Alemanha Kant e na França os enciclopedistas – Diderot, Voltaire, d'Alembert, Montesquieu, Rousseau e outros, unidos no projeto de empreender uma suma filosófica que abrange com seus verbetes, todos os segmentos do Saber na filosofia, na ciência, na política, nas artes. (MATOS, 1997: 120)

Se nós caracterizarmos o Iluminismo como um programa cujo objetivo é eliminar qualquer tipo de encantamento, de superstição por meio da luz da razão, então pode-se concluir que ele vai muito além do período da Ilustração. Horkheimer e Adorno, de acordo com Olgária Matos, defendem que o Iluminismo se expande para além do período da Ilustração. A escola de Frankfurt alarga o Iluminismo para além do período da ilustração a fim de realizar a crítica a toda razão que se propõe dominar a natureza. Segundo Adorno e Horkheimer, uma das principais características do Iluminismo, é o desencantamento da natureza. Ora, isso abre caminho para que o homem conceba como legítimo o domínio sobre a natureza e mesmo sobre os outros homens. "Para Adorno e Horkheimer, o Iluminismo filosófico não se restringe ao século XVIII mas abrange toda a história da razão que se engendra e consolida como exploração da natureza exterior e dominação da natureza interior." (MATOS, 1997: 120)

Rouanet igualmente traça a distinção entre Ilustração e Iluminismo, considerando o Iluminismo mais amplo que a Ilustração, mas para enfatizar o seu potencial emancipador¹⁰. O Iluminismo é caracterizado como um movimento que

¹⁰ É essa associação do Iluminismo com a promoção da autonomia e o seu caráter emancipador que irei adotar.

transcende o período histórico da Ilustração. O Iluminismo é um movimento que visa promover a autonomia; não é um sistema de pensamento, mas uma tendência intelectual que por meio da razão e do pensamento crítico combate as várias formas de heteronomia, isto é, as várias formas de tutelar as pessoas. Nesse sentido, o combate à heteronomia não é privilégio de um período histórico específico. Assim, o iluminismo pode ser localizado em várias épocas, atribuído a pensadores aparentemente tão díspares como Epicuro¹¹, Erasmo de Roterdã e Adorno.

A idéia de que há um pensamento Iluminista que ultrapassa o período da Ilustração vem dos próprios Enciclopedistas. “Não há nada de pioneiro nessa idéia. Ela foi sustentada pelos próprios pensadores enciclopedistas, que se consideravam membros de uma família espiritual que abrangia autores da Antiguidade e da Renascença.” (ROUANET:2005: 27-28)

A ilustração é um momento histórico onde o projeto de modernização, pela primeira vez, é proposto com a finalidade de emancipar o gênero humano, através do livre uso da razão, livrando-o de toda espécie de dominação e de obscurantismo. A ilustração pode ser considerada a matriz histórica de onde o Iluminismo extrai seus princípios¹²:

- a) crença numa razão universal capaz de libertar o homem de seus preconceitos
- b) o universalismo que considera a natureza humana a mesma em todos os tempos e locais. Portanto considera o homem como portador dos mesmos direitos, independente de sua condição social, étnica, etc.
- c) considera o homem um ser individual a despeito de suas interações sociais.
- d) a razão proporciona a autonomia no plano intelectual, político e econômico.

1.4 Iluminismo e a razão crítica.

Toma-se como tese que a razão iluminista é essencialmente uma razão crítica.

¹¹ Américo Mota Pessanha, no texto *as Delícias do Jardim* (1996) cita uma carta enviada de Epicuro à mãe. Nela revela-se que a humanidade sofre de uma doença, a de acreditar em falsas crenças; e a solução está no amor à humanidade e na razão. A razão conduz a libertação das falsas crenças. Mas essa libertação é movida pelo amor à humanidade. Há no filósofo o profundo sentimento de amizade (*philia*) juntamente com o conhecimento por meio da razão. Ciência e ética são inseparáveis, coisa inconcebível na modernidade que, mesmo proclamando a razão como uma, tem as esferas da ética e da ciência como autônomas. É por isso que Pessanha nos retrata Epicuro como um humanista radical, atribuindo a ela a índole iluminista.

¹² Se é possível dizer que o Iluminismo não se restringe ao período da Ilustração a ponto de os enciclopedistas identificarem pensadores do passado como iluministas, por outro lado é preciso reconhecer que o projeto da modernidade encontrou a sua sistematização de princípios e visão de mundo no período da Ilustração.

Para escapar da tutela de qualquer tipo de autoridade, seja ela eclesiástica, seja ela científica e a dos filósofos, que corre sempre o risco de virar doutrinação, nada melhor do que o diálogo guiado pela razão. Segundo Matos, “se a força é o principal auxiliar do obscurantismo, a discussão faz nascer a luz.”(MATOS, 1997:124)

Na citação observamos uma característica da razão que é a sua atitude de diálogo e de discussão. Os argumentos se impõem através da discussão baseada em princípios racionais. Eles jamais se impõem através do recurso à autoridade. Ou melhor, a única autoridade a dar veracidade a uma questão será a razão.

A característica básica da razão iluminista é ser crítica. Sem a crítica racional não haveria a possibilidade de combate a qualquer tipo de fanatismo e obscurantismo. A afirmação de que não existe racionalidade sem crítica e crítica sem racionalidade, é um pressuposto que Rouanet, concordando com a versão de Taine, utiliza, por exemplo, ao justificar a imagem de que a Ilustração e também por consequência o Iluminismo é uma obra de demolição feita por meio da crítica. Assim, “o Iluminismo seria uma obra de destruição em três etapas a desmoralização da religião por Voltaire, dos costumes por Diderot, e da ordem social por Rousseau”. (ROUANET, 2005: 202)

Com a ressalva de que Taine desconsidera a parte construtiva do Iluminismo, Rouanet, no entanto, não deixa de considerar como correta a atribuição de demolição. Ora a demolição pode apenas ser feita pela crítica que será sempre racional.

Conclui-se então que a razão só pode ser livre por meio do exercício crítico permanente. Assim a razão iluminista recusa a institucionalização, a cristalização e a dogmatização da própria Ilustração. Desse modo, o Iluminismo mantém uma relação crítica com a própria Ilustração. O Iluminismo é crítico naquilo que a ilustração tem de ideológico, principalmente em relação ao endeusamento da razão, tornando-a narcisista. O Iluminismo pode ser crítico da Ilustração quando esta tende a produzir as suas próprias tutelas e heteronomias.

Pode-se então dizer que o iluminismo tem, como um de seus principais objetivos, combater, através da razão crítica, todos os tipos de heteronomia: sejam as produzidas pela religião, sejam as várias heteronomias seculares.

1.5 Iluminismo: a razão universal.

A razão iluminista como já foi dito, além de crítica, pretende-se e se afirma como universal. Universal no sentido de que pretende ser válida e a mesma para todas as culturas e para todas as épocas. Ela também é una. Ou seja, não se trata de conceber a existência de uma razão científica que nada tem a ver com uma razão ética. Muito embora possa haver pessoas que adotem a razão científica e o relativismo moral. Mas, para sustentar tal universalidade da razão, o Iluminismo precisa argumentar e fundamentar a existência de um homem universal, a existência de um saber universal e a existência de uma ética universal. O grande opositor do universalismo é o antiuniversalismo que segundo Rouanet pode ser encontrado no nominalismo e no historicismo. Assim o universalismo é um conceito chave para o iluminismo. A luta pelo universalismo, no iluminismo, significa necessariamente a luta pela razão universal.

Nominalismo e antiuniversalismo. O nominalismo é antiuniversal na medida em que dá primazia ao particular, ao singular em detrimento do universal. O universal é uma ficção útil que nomeia entes que não possuem existência própria. Tudo o que existe são objetos separados.

1.6 Historismo e antiuniversalismo.

Rouanet denomina de historismo a tendência antiuniversalista por excelência que predomina nos dias atuais.

O historista ao negar o universal eleva a particularidade, seja ela uma classe, uma etnia, uma cultura, uma raça.

A tendência historista não é individualizante, isto é, não opõe a existência do individual ao universal. O historista¹³ afirma o particular em detrimento do universal.

Ao fazer a apologia do particular, da especificidade das culturas, ou de grupos étnicos, por exemplo, o historismo acaba por relativizar valores morais e a própria razão. A razão perde a sua potência crítica. A razão enfraquecida perde o vigor para combater preconceitos e todo tipo de superstição.

Para Rouanet, o historismo “é ideológico, sobretudo, porque ao dissolver a razão e a crítica em inúmeros contextos particularistas, ele as relativiza, desativando os

¹³ O historismo evidentemente não é uniforme. Ele possui várias tendências que muitas vezes entram em conflito. Por exemplo, o historismo baseado no conceito de raça entra em conflito com o historismo baseado na cultura. Mas o que há de comum em todas as tendências historistas é a defesa do particular, seja para afirmar a supremacia de um grupo particular sobre o outro, seja para afirmar a não superioridade e a equivalência de uma cultura sobre a outra, porque é impossível fazer um julgamento universal, resultando no relativismo.

instrumentos intelectuais que permitem combater o mito e o poder ilegítimo, alvos centrais do iluminismo.”(ROUANET, 2003:61)

A razão dissolvida em inúmeras particularidades é incapaz de combater valores que seriam considerados ilegítimos. Por exemplo, não é possível combater certos valores originados em determinadas sociedades, pois se tudo é tornado particular não haveria uma razão universal capaz de fazer a crítica aos valores de uma sociedade que submeta qual os indivíduos a poderes ilegítimos. Assim, somente o universal, abolido pelo historista, seria capaz de tal crítica. Nesse sentido o historismo é conservador, pois ele será freqüentemente usado para manter valores e conhecimentos imunes a qualquer tipo de crítica.

Para combater o historismo não basta opor um discurso ideológico ao outro. É preciso argumentar no sentido da existência de uma razão universal.

Uma das linhas de argumentação a favor da razão universal é a de que os homens possuem estruturas cognitivas racionais que obedecem basicamente as mesmas etapas de desenvolvimento. Rouanet apóia-se em estudos de Piaget para argumentar a existência da uniformidade no desenvolvimento cognitivo das pessoas. Obviamente que o desenvolvimento não segue rigorosamente o mesmo padrão devido às influências da cultura¹⁴. No entanto, há uma ordem de desenvolvimento cognitivo que permanece invariável nas mais diversas culturas e realidades econômicas.

O que leva à conclusão de que a racionalidade é o elemento comum às várias culturas. Além disso, sem o denominador comum mínimo, que segundo Rouanet, decorre da racionalidade não haveria a possibilidade da existência do diálogo entre as várias culturas. Os próprios antropólogos que valorizam as diversidades culturais têm de pressupor um núcleo mínimo de racionalidade para desenvolver o diálogo entre culturas. Sem essa racionalidade, não haveria como estabelecer, por exemplo, o diálogo entre a cultura do antropólogo e seu objeto de investigação.

Para defender a razão universal, o iluminismo tem de pressupor também que o conhecimento é universal.

Os historistas defendem a tese de que há equivalência entre as crenças nos seres sobrenaturais e em elétrons na ciência, pois ambas carregariam a sua dose de racionalidade, na medida em que tais crenças servem para regular as relações sociais. Rouanet alude à confusão que os historistas fazem entre funcionalidade e validade. A

¹⁴ A cultura nesse sentido tem um papel duplo: ou ela pode funcionar como um freio ao desenvolvimento cognitivo, ou ela pode potencializá-lo.

crença em seres sobrenaturais, fruto da magia, não é válida, mas funcional. Ela funciona na medida em que serve como um regulador para as relações sociais de uma comunidade. A validade é objetiva. A validade sempre pressupõe a universalidade. Isto é, se uma teoria científica explica e prediz um conjunto de fenômenos naturais de modo satisfatório, então ela é válida universalmente, em qualquer cultura, em qualquer época. Se esta teoria for, pelo próprio caráter crítico e competitivo da ciência, refutada e substituída por outra teoria, então deixará de ser válida.

No entanto, a validade universal não impede a existência de uma pluralidade de explicações acerca do mundo. As explicações sobre o mundo são plurais, mas isto não conduz à relativização. Pois dentre as explicações somente uma será válida.

Rouanet conduz a argumentação a favor da universalidade contrapondo entidades que são reguladoras de comportamentos sociais em determinadas sociedades e teorias científicas que são válidas universalmente, isto é, teorias que exprimem a verdade racionalmente.

Embora relacione a validade ao que é demonstrado racionalmente, Rouanet admite que existem comportamentos racionais que defendem teorias não válidas. Um exemplo de tal comportamento seria o do Cardeal Belarmino quando defende a teoria geocêntrica em contraposição às provas apresentadas por Galileu a favor do heliocentrismo. A racionalidade do comportamento estaria relacionada à coerência que se estabelece entre meios e fins. Belarmino defende o geocentrismo com o propósito de preservar o poder da Igreja. Nesse sentido há uma coerência de ação que visa um fim específico.

Além disso, a teoria ptolomaica é tão consistente do ponto de vista lógico quanto a teoria copernicana, pois ambas são capazes de descrever os movimentos dos corpos celestes. Se adotarmos a concepção instrumentalista de ciência, que afirma que as teorias científicas têm como fim prever fenômenos físicos e não revelar a verdade das coisas, então se pode conceber a equivalência entre duas ou mais teorias. Isso poderia ser aplicado ao caso do heliocentrismo e do geocentrismo. Pierre Duhem, que defende a posição de que a ciência é uma convenção que descreve os fenômenos, censura em Copérnico exatamente a sua pretensão em transformar a hipótese do movimento da terra em verdade. Ilusão é querer transformar hipóteses em verdade. Do ponto de vista instrumental podemos ter duas ou mais teorias, racionalmente construídas, que dão conta da descrição e predição dos fenômenos, sem que se possa afirmar qual é a verdadeira qual é a falsa.

Segundo Popper em *Conjecturas e Refutações* (1982), a teoria instrumentalista (que seria uma teoria filosófica) foi a grande vencedora¹⁵ no embate contra aqueles que defendem a teoria científica como expressão da verdade. Uma das principais causas apontada por Popper para a vitória do instrumentalismo seria o sucesso da aplicação prática das teorias científicas. Ou seja, o que importa não é que uma teoria seja verdadeira, mas que ela possibilite a aplicação prática em diversas áreas da atividade humana.

Na visão de Popper a defesa da concepção instrumentalista da ciência também estaria na base daqueles que criticam a glorificação e a mitificação da ciência. Para estes críticos, a ciência jamais teria o poder de revelar a realidade se comparada, por exemplo, à literatura e à filosofia. Acabam, por isso, relegando a ciência a um mero instrumento.

Ao interrogar-se sobre que tipo de benefício a vitória do instrumentalismo trouxe para a ciência, Popper converge com a visão iluminista. A vitória instrumentalista acaba por negar a tradição crítica herdada dos gregos, cuja característica central é o diálogo crítico com a finalidade de atingir a verdade. Ou seja, a discussão crítica não se dá pelo simples gosto da discussão, mas para se atingir a verdade.

Popper faz uma eloqüente defesa da ciência como libertadora do homem:

Dentro dessa tradição racionalista, a ciência é estimada, reconhecidamente, pelas suas realizações práticas, mais ainda, porém pelo conteúdo informativo e a capacidade de livrar nossas mentes de velhas crenças e preconceitos, velhas certezas, oferecendo em seu lugar novas conjecturas e hipóteses ousadas. A ciência é valorizada pela influência liberalizadora que exerce – uma das forças mais poderosas que contribui para a liberdade humana.(POPPER, 1982: 129)

Evidente que o iluminista não pode aceitar o tipo de racionalidade que não liberta o homem de suas amarras e preconceitos, como foi o caso da defesa da Igreja a favor do sistema de Ptolomeu (geocentrismo), nem pode aceitar que as teorias científicas permaneçam na superfície das coisas. A razão, segundo Rouanet (1985: 40), pode incorrer em ilusão tanto quanto os sentidos. A razão que em suas intervenções corrige os sentidos diante de suas ilusões como, por exemplo, no caso de Galileu quando a razão corrigiria os sentidos, mostrando que estes nos enganam, pois não é o Sol que se move ao

¹⁵ Popper faz a ressalva de que os cientistas que aderiram à visão instrumentalista sequer desconfiaram que se trata de uma teoria filosófica, que envolve uma visão de mundo e uma concepção específica de ciência.

redor da terra, mas o contrário. No entanto, se os sentidos podem comprometer o alcance do conhecimento do real, a razão também pode incorrer em ilusões semelhantes. A razão incorre na ilusão ao apontar a equivalência entre as duas teorias, a geocêntrica e a heliocêntrica, pois ambas preencheriam o critério de coerência e conseguem prever os fenômenos celestes. Aqui Rouanet parece atribuir a ilusão da razão a sua permanência no domínio das aparências. Permanecer no domínio das aparências significa abster-se de atribuir às teorias científicas a finalidade de explicar como as coisas realmente funcionam, considerando as teorias científicas como convenções que conseguem prever os comportamentos dos fenômenos físicos, e não como expressões da verdade dos fenômenos.

[...] a própria razão está condenada a mover-se no reino das aparências – o sistema geocêntrico é tão consistente, do ponto de vista lógico, como o de Ptolomeu – se ela se deixa arrastar por seu próprio movimento, encadeando conceitos abstratos não controláveis por critérios seguros. Se os sentidos iludem, a razão também pode iludir. (ROUANET, 1985: 40)

Do ponto de vista ético e moral, o iluminismo apresenta três características fundamentais apontadas por Rouanet e que estão presentes na Ilustração.

A razão iluminista apresenta-se como universal e como capaz de articular-se com a promoção da autonomia nos planos intelectual, político, econômico e moral. Assim a ética iluminista está diretamente relacionada com a promoção da autonomia e da liberdade por meio da razão apresentando três características básicas:

- 1) Cognitivismo. Os princípios éticos e as leis morais são fundados na razão e não na religião¹⁶. Isto é, os princípios éticos não se fundam em algo exterior ao homem, como por exemplo, em Deus.
- 2) Individualismo. Na relação entre ética e individualismo encontramos um traço que se opõe às éticas da comunidade do período medieval. Individualismo significa um ser atomizado, considerado como um ser racional, capaz de julgar e refletir sobre as regras morais aplicadas ao grupo no qual ele vive. É nesse tipo de

¹⁶ Diderot no *Diálogo com Marechala* desvincula a religião da moral. O comportamento de um ateu pode ser tão virtuoso quanto o de um pagão. Com uma variação, Diderot defende que a moral não se vincula estritamente à razão, mas à natureza. No *Diálogo com Marechala* há a defesa da moral fundada na natureza, que também era corrente no período da ilustração.

individualismo, capaz de julgar criticamente as regras da comunidade que se dá o nome de eudemonismo. Portanto supõe um distanciamento em relação ao consenso de valores da comunidade.

3) Universalismo. O universalismo concebe a natureza humana como sendo a mesma, em todas as épocas e culturas. Como consequência, os princípios morais devem ser os mesmos, independentes da cultura e do período histórico. A Ilustração ao afirmar uma universalidade da natureza humana não desconsidera as diferenças entre os homens das diversas culturas.

“Os filósofos da Ilustração eram leitores apaixonados de relatos de viagens, que descreviam as diferenças existentes entre usos e costumes da sociedade francesa...” (ROUANET, 2007: 212)

No entanto, diante da diversidade de comportamento¹⁷, os pensadores da Ilustração julgavam haver características invariantes no homem. E por essa razão é que todos os homens independentes de raça, cor, credo, convicção política são portadores dos mesmos direitos.

A moral universal justifica-se num primeiro momento, porque os homens possuem as mesmas estruturas e o desenvolvimento de estágios da moralidade invariáveis, que independem do contexto histórico e cultural.

Seguindo a linha de Piaget e de Kohlberg (cf. ROUANET, 2003: 80-81), há uma primeira divisão em três estágios:

1) o estágio pré convencional, no qual a moralidade circunscreve-se entre obediência e castigo. A criança obedece aos valores ditados de uma forma negativa, ela segue determinadas normas morais a fim de evitar a punição pela transgressão. Num desenvolvimento posterior as regras são encaradas com fins utilitários, visando adquirir vantagens com o cumprimento delas.

2) o estágio convencional pode ser caracterizado como conformista na medida em que o comportamento é guiado pela conformidade dos papéis sociais que se esperam da pessoa. O cumprimento das regras se dá no nível mais amplo, o do grupo social no qual a pessoa vive. O indivíduo está inserido nessa perspectiva.

3) o estágio pós convencional estabelece uma outra relação com as normas morais que vigoram na sociedade, apontando para a autonomia. Assim quando uma norma

¹⁷ A diferença de comportamentos era identificada única e exclusivamente pela diferença de costumes.

imposta pela maioria conflita com valores e direitos universais, a escolha poderá ser feita pelos valores universais em detrimento da maioria.

“O ponto de vista universalista, transcendendo grupos e sociedades particulares, e se baseia numa ética válida para todos, da qual derivam arranjos e instituições concretas.” (ROUANET, 2003:81).

Aponta-se, a partir daí, para a consolidação de valores morais universais que guiarão a conduta dos indivíduos em direção a uma ética que não se circunscreva ao grupo específico no qual se encontra inserido, mas que valha universalmente para todas as culturas.

Além das estruturas morais universais, o Iluminismo aponta também para a universalidade de normas e princípios universais.

Os ataques historicistas contra o universalismo, conforme apresentados por Roaunet, centram-se em algumas argumentações recorrentes como:

- a) De que o universalismo defendido pelos iluministas é etnocêntrico.
- b) E, como consequência dessa primeira argumentação, o iluminismo é acusado de falar de um ponto de vista específico quando diz falar em nome do universalismo.

Rouanet comenta assim tais acusações. Em relação à universalidade da razão: se os historicistas negam a universalidade e apontam a razão como uma “invenção” da cultura européia, eles incorrem no mesmo tipo de visão preconceituosa do etnocêntrico que acaba por concordar com a existência de uma humanidade européia, dotada de razão, em oposição às demais raças e civilizações, privadas de razão.

Insistindo no particular em detrimento do universal o historicista utiliza-se do mesmo argumento dos conservadores, daqueles que desejam preservar relações hierárquicas e autoritárias. Assim, embora o historicista, em sua maior parte, tenha inclinações progressistas, acaba involuntariamente por se alinhar aos conservadores.

Exemplo disso são os historicistas que argumentam que existe uma moral feminina diversa da masculina. Os homens se guiam por princípios tais como os da justiça e da igualdade enquanto as mulheres se guiariam pelos valores da responsabilidade e da solidariedade. Essa diferença decorre da natureza distinta entre os gêneros masculino e feminino. Enquanto os homens possuem um pensamento lógico formal, as mulheres são intuitivas e afetivas. Afirmar a diferença, mesmo que seja para valorizar supostas qualidades inerentes às mulheres, reforça a imagem que, segundo Rouanet, foi criada pelo

opressor sexista. Afinal a invenção da mulher como um ser frágil, intuitivo partiu do homem. Segundo Rouanet, “o opressor masculino produz incessantemente a diferença.” (ROUANET, 2007:217)

Ora a dominação é feita pela caracterização da diferença. O senhor tem uma natureza diferente da do escravo, e é assim que ele justifica a hierarquia e a dominação. Porém, paradoxalmente, ao reivindicar direito à igualdade, as chamadas minorias, procuram se afirmar pela diferença. A afirmação das diferenças de gênero, homem e mulher, reforçam categorias essencialistas e sabotam a universalidade do gênero humano. Ao invés de basear-se numa visão iluminista pela igualdade dos sexos, algumas vertentes feministas reforçam as diferenças supostamente existentes de natureza essencial entre homem e mulher. À acusação de que o iluminista fala de um ponto de vista que é sempre particular, porque fala de um local e uma cultura específica, Rouanet tem a seguinte argumentação sobre como o iluminismo trata o particular.

O Iluminismo não descarta o particular. Jamais um iluminista negará que os homens pertençam a uma nação, a uma cultura. Ele constrói o discurso da universalidade sempre a partir do seu contexto histórico. O iluminismo não se recusará a defender também um grupo particular quando for alvo de agressões ou de preconceitos. Mas ao fazê-lo não recorrerá a normas particulares, antes recorrerá às normas universais. A violação do direito da mulher, por exemplo, não pode ser fundamentada no estatuto feminino. Tais violações lesam a dignidade humana e não são particularizáveis. Para Rouanet, “o iluminista concorda que não há crítica sem lugar, mas afirma também que ela tem um lugar: o universal”.

É exatamente por recorrer ao universal que o iluminista pode condenar qualquer tipo de injustiça, seja ela intercultural, seja ela intracultural. Expliquemo-nos: o historista nunca poderá condenar uma prática discriminatória contra a mulher numa cultura diferente da sua, pois ele não pode atribuir o valor de justo e injusto a partir de um sistema de valores externos.

O iluminista, por sua vez, pode tanto condenar práticas injustas dentro da sua cultura, assumindo uma posição perspectivista e a relação de autonomia diante das normas praticadas pela maioria, quanto de outras culturas.

A partir dessa concepção descentrada, universalista, o Iluminismo pode valorizar as tradições de sua cultura e as das outras culturas. (ROUANET, 2003:91)

1.7 Os cativos da razão

Até agora dedicamo-nos a construir a idéia de iluminismo, cujo período histórico onde seus princípios foram sistematizados é o da ilustração do século XVIII. Dentro do movimento iluminista procuramos caracterizar a razão como universal e única. Razão que se manifesta na ética, na estética e na ciência, mas que permanece sendo a mesma.

No tópico anterior examinamos alguns argumentos dos antiuniversalistas e a resposta iluminista a favor do universal, construindo e reforçando a idéia da razão universal não só no campo científico, mas também no campo da ética e da moral.

No entanto, em uma época na qual a ciência, com o enorme desenvolvimento técnico, domina os processos naturais e monopoliza o conhecimento de tal maneira que se torna sinônimo de conhecimento verdadeiro e racional, pode parecer paradoxal falar-se em prisões ou cativeiros da razão. Mas se lembrarmos que a razão não é exclusividade da ciência, então o aparente paradoxo já perde grande parte de sua força.

Em *A Razão Cativa*, Rouanet associa o cativeiro da razão com a questão da ilusão da razão e da falsa consciência. E se propõe a investigar como a falsa consciência é produzida. Há duas linhas de investigação que, segundo Rouanet, não dão conta totalmente do problema da falsa consciência. A primeira linha parte do pressuposto de que a falsa consciência é produzida internamente, no próprio homem, como resultado de interferências pessoais ou subjetivas no aparelho cognitivo. Assim, por exemplo, as paixões podem afetar no julgamento racional que se faça de um fato. Esta posição restringe a falsa consciência à luta interna entre razão e as paixões, que impedem o conhecimento verdadeiro. Esse tipo de análise é predominante no chamado período pré-moderno.

Marilena Chauí (2002:231-232) aponta a valorização da razão em Sócrates, versão de Platão, como combatente da violência. Pois à violência é atribuída a irracionalidade. A irracionalidade, nos gregos, significava conferir amplos poderes às paixões. As paixões lançam o homem na busca irrefreada pelos prazeres, fazendo com que, em nome da satisfação dos prazeres, cometamos violência contra nós mesmos e contra os outros homens.

Somos injustos com os outros porque nos deixamos levar pela desrazão. As paixões nos tornam heterônomos – somos governados pelas coisas que desejamos – e nos fazem querer que os outros sejam heterônomos – sejam governados pela nossa vontade. (CHAUÍ, 2002:232)

Se as paixões nos tornam heterônomos, para combatê-las utilizamos a razão, por meio da filosofia. Por exemplo, em Platão no diálogo *Fédon*, a alma para libertar-se da prisão das paixões recorre à Filosofia.

Assim para corrigir o problema da falsa consciência bastaria à razão tornar-se hegemônica e controlar as paixões.

Para os pré-modernos as ilusões partem também dos sentidos. A razão é a única capaz de corrigir as distorções geradas pelos sentidos. Os cétricos assim como os sofistas já indicavam que os sentidos e a percepção que temos das coisas por meio deles são instáveis, mudam durante o dia, e são relativas a cada sujeito. Logo os sentidos não são confiáveis para fornecer o conhecimento objetivo e verdadeiro das coisas.

Para combater a ilusão dos sentidos, pensadores pré-modernos, tais como os pré-socráticos, Platão e Demócrito conceberam a divisão em dois mundos: o mundo das percepções e o mundo apreendido pelo pensamento. Enquanto o primeiro traz a instabilidade das percepções, o segundo é capaz de apreender a realidade e a essência das coisas. Assim a apreensão da realidade é dada, por exemplo, para Demócrito, pela abstração das qualidades sensíveis dos objetos.

No entanto, talvez, valha a pena alertar que o combate à ilusão trazida pelos sentidos pode gerar novas ilusões e fazer com que o pensamento e a razão caiam em abstrações vazias. Olgária Matos compara o pensamento liberto das amarras das percepções ao vôo do pássaro livre. “Este pássaro, cuja ilusão é a de acreditar que voaria mais facilmente no vazio, foi, por muito tempo, o símbolo da filosofia. Este mundo, que lhe opõe resistência está sempre a nos lembrar de nossa finitude”. (MATOS, 1997:8)

No período moderno as ilusões¹⁸, segundo análise de Rouanet, são também atribuídas aos sentidos que nos enganam.

O período moderno é marcado pelo surgimento da ciência moderna, notadamente com Galileu, o que trará uma nova perspectiva sobre a questão da ilusão e do erro não apenas quanto aos sentidos, mas também quanto ao uso incorreto da razão.

A própria razão, que corrige as percepções que temos da realidade e não somente os sentidos, pode igualmente nos enganar. Se não a utilizarmos de forma correta, isto é, se

¹⁸ Segundo Olgária Matos em *A Polifonia da Razão*, Freud distingue erro de ilusão. Erros são ignorâncias que podem ser desfeitas através do conhecimento. Portanto, o erro pode ser combatido eficazmente pela razão. Ilusão origina-se no desejo, produzida pelo aparelho psíquico que oculta nesse processo a realidade. Segundo Olgária ilusão não é idêntica à falsidade e possui o seu lado positivo, de encantamento da realidade. No entanto, seria de se perguntar como erradicá-la se nós a considerarmos nociva. No capítulo citado da *Razão Cativa*, creio que a palavra ilusão é usada no sentido em que abarca tanto o erro, originado do desconhecimento, quanto a ilusão. Só que ilusão gerada não propriamente por um mecanismo interno, mas por autoridades interessadas em preservar o seu poder.

não aplicarmos um método adequado para a descoberta, a razão incorrerá em erros. Mas para utilizarmos a razão de forma correta será preciso conhecer seus limites e suas possibilidades de conhecimento. Ultrapassar os limites traz, como consequência, a falsa consciência.

Rouanet recorre aos ídolos descritos por Bacon¹⁹ no *Novum Organum* para identificar erros e ilusões da razão concebida pelos filósofos modernos. Segundo o próprio Bacon:

Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam. (BACON,1988:20)

Basicamente são quatro os ídolos catalogados por Bacon.

a) ídolos da tribo, que são comuns a toda a espécie humana. (interpretação de Rouanet aos ídolos da tribo: atribuição de maior regularidade ao universo do que ele possui). As ilusões provocadas pelos sentidos, que não correspondem exatamente às coisas e que, portanto, nos enganam, seriam as mesmas em toda a espécie humana.

b) ídolos da caverna são individuais; preconceitos criados pelas pessoas ao longo de sua trajetória.

c) ídolos do foro referem-se aos erros provocados pela linguagem que se deve ao seu mau uso na aplicação ambígua das palavras. Por exemplo, um dos erros mais comuns seria o de atribuir como existente uma coisa nomeada.

d) ídolos do teatro referem-se aos sistemas filosóficos que nada revelam e que têm mais parentesco com as peças de teatro.

Em *Conjecturas e Refutações* (1982), mais precisamente no capítulo sobre as origens do conhecimento e da ignorância, Popper²⁰ propõe tarefa semelhante à de

¹⁹ A mesma referência a Bacon é feita por Morin no *Método 4*. Em *Os Sete Saberes necessários à educação do futuro* (2006b) Morin investiga os erros da razão, citando a teoria dos ídolos de Bacon. Morin investiga sobre os erros e enganos da razão retomando de certa forma as indicações de Bacon e ampliando-as. Ver especialmente o Capítulo Primeiro desta obra.

²⁰ Popper ao dar o título ao capítulo de *As origens do Conhecimento e da Ignorância*, pretende que a palavra ignorância tenha um sentido mais amplo que o de erro. A ignorância abrangeria o que Popper denomina como teoria da conspiração, que evita com que as pessoas atinjam a verdade e permaneçam no estado de ignorância. São vários fatores que contribuiriam para essa conspiração, desde o sistema capitalista até os preconceitos adquiridos desde a infância. Eu aproximo a questão da ignorância,

Rouanet, que é a de investigar os erros e as ilusões da epistemologia moderna, em especial a epistemologia de Descartes e de Bacon. Segundo Popper, tanto Descartes, versão racionalista da epistemologia moderna, quanto Bacon, versão empirista, têm em comum a epistemologia otimista que considera a verdade como evidente, isto é, quando estamos diante dela não há como negá-la. Popper caracteriza o período moderno como tendo “a visão otimista de que a verdade é sempre reconhecível quando colocada diante de nós: se ela não se revelar por si só, precisará ser desvelada ou descoberta”. (POPPER,1982: 35)

Para os empiristas do período moderno os erros da razão encontram-se na crença de que há idéias que não surgem da experiência. Nos empiristas há fundamentalmente dois tipos de idéias: as idéias simples e as complexas. As idéias simples, segundo Locke no *Ensaio sobre o Entendimento Humano* derivam da sensação que apreende as qualidades sensíveis dos objetos e da percepção que transforma as sensações em idéias. As idéias complexas são associações das idéias simples, que não encontram correspondência na realidade como ocorre com as idéias simples.

Para Rouanet a principal ilusão a ser combatida pelos empiristas seria o de acreditar que a experiência por meio da sensação pode apreender a própria essência do objeto e não apenas as suas qualidades sensíveis.

Popper nos chama a atenção de que os empiristas modernos jamais colocam em xeque o conhecimento trazido pelos sentidos. Os sentidos²¹ jamais nos enganam e, conseqüentemente, não podem ser a origem dos nossos erros. Os erros e enganos são da interpretação dos dados que os sentidos nos trazem. O que é corroborado quando se afirma que, como já citado acima, os sentidos proporcionam apreender a essência das coisas percebidas. O erro e a ilusão não se encontram na própria sensação nem na sua percepção, mas na interpretação que se faz do que dela foi apreendido.

Em síntese, toda a ilusão consiste na insistência do entendimento humano em ultrapassar os seus limites. Para Locke “o entendimento não deve ser suprido com asas, mas com lastros que o impedem de voar”. (LOCKE, apud ROUANET,1985: 42) A

abordada por Popper, à questão da ilusão da razão exposta por Rouanet na *Razão Cativa*. Ambas procuram, no fundo, investigar onde está a origem dos equívocos da razão no período moderno.

²¹ Os sentidos são considerados não enganosos enquanto nossos órgãos funcionam perfeitamente. No entanto, no próprio *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke nos adverte que as idéias simples originadas da experiência por meio das sensações podem ter a sua percepção tornada obscura. A clareza das idéias simples depende do bom ordenamento da sensação e da percepção. “Na medida em que perderem certa vivacidade original e estão, por assim dizer, apagadas ou manchadas pelo tempo, denominam-se obscuras” (LOCKE, 1983, 218)

libertação das ilusões da razão, para os empiristas, está, portanto, na própria epistemologia empirista.

Rouanet caracteriza que as ilusões identificadas pelos racionalistas, em especial por Descartes, são devidas aos sentidos que conduzem ao engano e o fato das pessoas aceitarem as opiniões sem o exame da razão. Para Descartes, as opiniões recebidas sem o exame da razão são difíceis de serem eliminadas, devido à familiaridade que temos com elas. Por isso há uma persistência no erro e na ilusão difícil de ser eliminada.

Segundo Descartes “essas opiniões antigas e comuns reaparecem muitas vezes em meu pensamento, pois o grande e familiar convívio que tiveram comigo lhes dá o direito de ocupar o meu espírito contra a minha vontade...” (DESCARTES, apud ROUANET, 1985:41)

Popper segue a mesma linha de interpretação ao indicar que na epistemologia moderna haveria forças conspiratórias que nos desviariam da verdade e nos manteriam no erro e no preconceito. Assim, “as nossas mentes abrigam preconceitos inculcados pela educação, pela tradição e outras influências maléficas que perverteram nossas mentes puras e inocentes”.(POPPER,1982:35)

Mas se a familiaridade com as opiniões torna difícil livrar-se delas, mesmo à revelia da própria vontade, Descartes aponta uma outra fonte de erro nas *Meditações Metafísicas*, 4ª meditação, onde é investigada a origem dos nossos erros.

Na 4ª meditação, Deus já foi descartado como a fonte dos nossos erros, pois foi demonstrado ser ele perfeito e não enganador. O erro, então, decorre da diferença de extensão entre a vontade e o entendimento. A extensão da vontade sendo mais ampla que a do entendimento, leva este a ultrapassar os seus limites.

Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o conhecimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendendo-a também às coisas que não entendo, das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. (DESCARTES, 1988: 51)

A vontade, sendo dotada de livre arbítrio, pode acabar trocando o verdadeiro pelo falso. Nesse sentido, ao agir sobre o entendimento, a vontade pode conduzi-lo a ultrapassar os seus limites tomando como verdadeiro o que é duvidoso. Assim a vontade, em descompasso com a razão, é a grande fonte de ilusão.

O combate a tais ilusões visa estabelecer como falso tudo aquilo que pode ser posto em dúvida. Só se duvida quando algo não é claro e distinto. O critério de clareza e distinção é fornecido pela razão. Estabelecidas as regras básicas para a razão combater as ilusões, iludir-se significa não seguir o critério de clareza e distinção.

Assim Descartes pode concluir que:

... todas as vezes que retenho a vontade nos limites do meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane ... (DESCARTES, 1988:54).

Observa-se, como conclusão, que o erro tanto no empirismo quanto no racionalismo decorre do entendimento ultrapassar os limites de sua legislação ou, pode-se dizer, do seu método adequado.

O iluminismo traz um dado novo ao considerar a falsa consciência como sendo produzida pela ordem social. Estabelece relações entre as ilusões da consciência e a influência da ordem social. De acordo com Rouanet, no período da Ilustração há uma articulação dos dois níveis de ilusão da consciência: a ilusão originada na própria consciência e a ilusão produzida pelo universo social.

No século XVIII, inicia-se uma nova fase. Por um lado, o exame das ilusões da consciência é retomado com maior radicalidade, e por outro, surge uma tendência a buscar no mundo social a fonte dessas ilusões. O tema das falsas opiniões resultantes da recepção acrítica das verdades aceitas transita, aos poucos, para o tema das falsas opiniões, resultantes da ação dos governantes sobre os governados, ou pelo menos funcionais para a manutenção da autoridade. O preconceito concebido como uma opinião não examinada deixa de ser neutro, e passa, gradualmente, a ser pensado politicamente. (ROUANET, 1985: 48)

No entanto, mesmo tal análise que engloba a manipulação do poder social para a produção da falsa consciência, ainda é vista sob o prisma interno, como um dado de deficiência da própria consciência.

Assim a investigação da falsa consciência no domínio interno tende a ser meramente individualista na medida em que foca especificamente nas deficiências do aparelho cognitivo, mesmo quando forças sociais têm o interesse em manipulá-la.

Portanto, os limites desse tipo de investigação tende a desconsiderar ou tornar contingentes as estruturas social e política na produção da falsa consciência.

A segunda linha de investigação pressupõe que o cativo da razão é uma questão meramente externa, produzida pela ideologia, por mecanismos de alienação e ocultamento da realidade. Acaba por transferir todo o problema para esferas externas à consciência, o que resulta no seu ocultamento ou até mesmo no seu total desaparecimento. A razão move-se exclusivamente pelo espaço externo à consciência. Ou seja, toda a ilusão não é mais produzida no interior da própria consciência, mas nas relações sociais. A razão torna-se mais concreta, mas não é a razão individual.

A razão refere-se a uma sociedade historicamente determinada.

[...] a fonte da ilusão não é mais o próprio indivíduo, transviado por falsos princípios, ou manipulado por outros indivíduos, que o enganam para mais facilmente o submeterem ao seu poder, e sim um processo global da vida material, o das relações sociais, o da ideologia. (ROUANET, 1985: 112-113).

O ápice da identificação da falsa consciência como pertencente exclusivamente ao domínio da realidade externa dá-se, segundo Rouanet, com a teoria elaborada por Marx sobre o fetiche da mercadoria. Para a fabricação da mercadoria é necessário o trabalho social. Assim a mercadoria exprime determinadas relações sociais: entre trabalhadores e entre estes e o capitalista. A ilusão é dada com a mercadoria sendo concebida como coisa em si mesma e não como resultado das relações sociais encadeadas no meio de produção. O dinheiro, por sua vez, é mercadoria que serve de medida comum para a troca entre as mercadorias. Assim troca-se uma mercadoria, que é o dinheiro, por outras mercadorias. As mercadorias ganham vida própria, ocultando as relações sociais necessárias para fabricá-las. As mercadorias ganham autonomia e transcendem aqueles que as produzem.

O valor de todas as mercadorias está sujeito à mesma contingência de só poder-se manifestar-se numa mercadoria-equivalente, que nas condições atuais é o dinheiro, o equivalente universal. O valor de uma coisa, invisível, se torna visível na materialidade de outra coisa, mas essa visibilidade do valor é ao mesmo tempo a invisibilidade das relações inter-humanas subjacentes à determinação do valor. (ROUANET, 1985: 92)

Mas essa aparência da mercadoria como coisa é a própria realidade do sistema capitalista, que transforma as relações sociais e os homens também em coisas. Assim a aparência torna-se realidade.

A justificativa, pelo capitalista, para a mais valia é feita segundo um processo de racionalização. Ela induz a pensar na ilusão como a própria realidade. Em outras palavras, a racionalização é usada para produzir a ilusão. O sistema capitalista só consegue fundamentar o cálculo racional abstraindo as relações sociais envolvidas no processo de produção do produto, transformando todos os elementos envolvidos no processo em coisas. Portanto, a racionalização usada na justificação dos cálculos dos rendimentos move-se na ilusão.

A falsa consciência é um produto então da realidade. Por isso a crítica recai não sobre o indivíduo e a deficiência de seu aparelho cognitivo, mas sobre a realidade, produtora de tais ilusões.

Assim cabe a ciência fazer a crítica à ilusão da realidade. Sua tarefa consiste em mostrar nas formas aparentes a presença e a ausência das formas reais, recuperando as relações de produção que foram expulsas das formas anteriores. (ROUANET, 1985:102)

A investigação das ilusões da consciência no domínio externo falha ao não conseguir descrever como se dá o processo de introjeção das proibições de certos conteúdos, de fazer certas associações por parte de um poder ideológico, por exemplo. Ela não tem as categorias necessárias para explicar como a heteronomia, a tutela do poder político ou religioso pode ser introjetada nas pessoas. Faltam-lhe categorias específicas de análise. Categorias essas que só serão fornecidas, segundo Rouanet, pela teoria psicanalítica.

1.8 Razão iluminista e psicanálise.

A primeira pergunta que necessita ser feita é sobre a relação entre a psicanálise e o iluminismo que professa a racionalidade. Que a psicanálise vem a ser uma poderosa teoria para desvendar ilusões da consciência não restam dúvidas. Mas o que essa análise tem de iluminista no sentido de combate às heteronomias e valorização da razão?

Apesar do Iluminismo professar a crença na razão como a grande produtora da autonomia do gênero humano, ele não investigou os processos para enfrentar a própria

desrazão. Para Rouanet, a desrazão do século XVIII não é mais a mesma que a dos dias atuais. A percepção dos mecanismos da desrazão foram radicalmente alterados com o advento do marxismo e da psicanálise. Segundo Rouanet:

Depois de Marx e Freud, não podemos mais aceitar a idéia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos. Depois de Weber, não há como ignorar a diferença entre uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios e fins. Depois de Adorno, não é mais possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial, de um projeto imemorial de dominação da natureza e sobre os homens. Depois de Foucault, não é lícito fechar os olhos ao entrelaçamento do saber e do poder. Precisamos de um racionalismo novo, fundado numa nova razão. (ROUANET, 2005:12).

O racionalismo novo a que se refere Rouanet talvez não seja assim tão radicalmente novo.

Mas, a revisão do conceito clássico não entra em contradição com a própria concepção iluminista de que a razão é única?

Para tentar responder a esta questão devemos colocar questões precedentes a esta. O que significa revisão do conceito clássico de razão? A revisão do conceito clássico de razão implica na mudança de razão? Não me parece que exista um novo tipo de razão sendo gestada quando Rouanet propõe a revisão do conceito de razão. Um indício claro de que não há uma nova racionalidade é percebido quando Rouanet reforça o vínculo crítico entre razão e crítica. Tal vínculo é necessário para distinguir racionalismo de irracionalismo. Mesmo quando o irracionalismo se pretende crítico, por exemplo, crítico em relação à razão como força repressora, ele acaba por ser conformista. A crítica não consegue se realizar por ser feita a partir da irracionalidade.

Não há uma nova razão. A razão fundamentalmente permanece a mesma. Não há uma razão antes das descobertas de Marx e Freud e outra, posterior as descobertas. O reconhecimento da razão frente às descobertas de Marx e Freud visa combater o irracionalismo. É a razão capaz de autocrítica que perceber os perigos de se ignorar a psicanálise e o marxismo. Ignorar nesse caso significa não reconhecer os limites entre o racional e o irracional.

A revisão do conceito clássico de razão é a percepção de que ela está imersa numa sociedade enredada nas relações de poder. E de que, portanto, muitos processos tidos como racionais, na realidade, são também resultados de condicionamentos materiais e contaminados pelas relações de poder.

Para a psicanálise um discurso racional também contém inúmeras instâncias do desejo.

Com Freud a consciência não é a única a deliberar sobre as ações, mas ela está no interior de várias forças psíquicas, que estão além do domínio racional e da consciência. Portanto, a razão terá de levar em conta todos esses diagnósticos para que não caia na ilusão de uma razão soberana. O iluminismo necessita da análise dos mecanismos da ilusão da consciência para preservar a autonomia da própria razão.

Do que foi exposto até aqui não fica claro que há uma mudança de razão, antes há o necessário diálogo da razão com a psicanálise para verificar as infiltrações do desejo num discurso racional.

Ora se a razão ignora os mecanismos da vida psíquica delineados pela psicanálise, então ela acaba por permanecer falsamente soberana. Nesse sentido, o diálogo entre a razão e a psicanálise é fundamental. Rouanet defende que a nova razão tenha de ser crítica e também autocrítica a fim de combater a desrazão que se apossa de muitos processos ditos racionais. Mas nesta afirmação não há nenhuma novidade, pois a crítica e a autocrítica sempre foram atributos fundamentais da razão iluminista. Desse modo Rouanet, identifica toda crítica como racional. O irracional, por sua vez, por mais que se faça passar por crítico²² jamais o será, pois não trabalha com o conceito, de um processo argumentativo lógico. O irracionalismo pode denunciar os males de uma suposta razão, pode denunciar os processos desumanizadores de uma suposta razão, mas não tem meios para realizar a sua crítica. Assim a razão continua a mesma, conservando as mesmas características, o que a mantém em firme oposição até mesmo com a irracionalismo que se diz crítico.

Em *Mal Estar da Modernidade* (2003), Rouanet propõe investigar sobre os ressentimentos à civilização, mais especificamente à civilização concebida com ideais iluministas. A sociedade e a civilização necessitam de estabelecer o controle das pulsões para que possa se constituir. O controle visa impedir que as pulsões se manifestem de modo destrutivo. Assim o controle externo e o controle introjetado pelo indivíduo são uma espécie de dique contra o caudaloso rio das pulsões. Há basicamente dois tipos de pulsões que devem ser controladas pela civilização: a pulsão sexual e as pulsões

²² Rouanet identifica o irracionalismo crítico quando este denuncia a razão como uma força repressora.

agressivas. As pulsões sexuais sublimam-se na criação artística, na militância por grandes ideais. As pulsões agressivas transmutam-se em sentimento de culpa. Mas todo esse mecanismo de controle tem o seu preço, que é o do ressentimento dos diques impostos pela civilização. Mais especificamente pela civilização moderna. Assim o ressentimento volta-se contra os princípios da modernidade.

Desse modo o projeto da modernidade, que converge para o projeto iluminista, aposta no desencantamento por meio da razão crítica: por outro lado, o contra-iluminismo defende o reencantamento do mundo e denuncia a razão como força repressora.

Se o projeto iluminista defende o individualismo, a autonomia do indivíduo não só em relação ao estado, a outros grupos sociais, mas também em relação à comunidade na qual está inserido, o anti-iluminismo prega a volta ao sentimento de comunidade.

A defesa do particular, do relativo em relação ao conhecimento, aos valores morais e princípios éticos, como já foi exposto anteriormente, também é um sintoma do ressentimento contra a civilização moderna ou iluminista.

Evidentemente que há outras manifestações mais perigosas e danosas à civilização moderna, que não a simples reivindicação do sentimento comunitário, do reencantamento do mundo que, no entanto, possuem a mesma raiz de ressentimento.

Segundo Rouanet: “A depreciação da inteligência, a volta do racismo e a reabilitação do nacionalismo são apenas alguns sinais mais visíveis de uma estrutura que, sem querer medicalizar a história, eu não hesitaria em chamar de patológica.” (ROUANET, 2003:99). Para ele o papel da psicanálise é essencial para analisar os mecanismos de ressentimento, de regressão e infantilização. Assim a psicanálise que tem um acentuado uso privado (análise dos indivíduos) deve ter um uso público que é o de detectar o mal estar na civilização e tomar o partido da razão. Tanto o uso privado quanto o uso público são articulados e fundamentados na teoria psicanalítica de Freud²³.

Rouanet então trata de delinear a figura de Freud como afinada aos ideais iluministas e de defesa da razão e crítica à religião e a todo tipo de superstição e tutela.

Em o *Futuro de uma Ilusão* (2001) é uma das obras que corroboram a idéia de Freud como um pensador com fortes traços iluministas. Freud afirma que a religião

²³ Mezan, ao contrário de Rouanet, vê com reservas a aplicação da análise psicanalítica, que é individual, aos fenômenos sociais. Com efeito, há um abismo entre o mundo exterior e o mundo interior. Embora toda neurose e conflito individual guardem relações com o entorno social, persiste uma grande diferença entre o mundo social e o mundo interior.

“Mas quem diz cultura, diz história: e a elaboração freudiana terá que se haver com processos tais como conflito social, a formação das ideologias, a dominação econômica e social, as vicissitudes das instituições políticas – processos para cuja compreensão o psicanalista está armado apenas com conceitos emanados da psicologia do indivíduo” (MEZAN: 1986:433)

mantém o homem no estado de infantilização, pois o submete a tutela de um deus. Com a chegada à idade adulta, o homem sente-se em desamparo e procura o prolongamento do pai biológico no pai da providência divina. A infantilização não é quebrada, pois o adulto, submetido às idéias religiosas prolongará por toda a vida a tutela de um pai.

Freud propõe substituir os efeitos da repressão religiosa pela racionalidade em contraposição ao controle exercido pela religião que é puramente emocional. A religião, no entanto, reconhece o próprio Freud, estaria mais de acordo com as próprias características do homem tão pouco propenso à razão. É por isso que as idéias religiosas persistem e são difíceis de serem erradicadas.

Porém Freud em *O Futuro de uma Ilusão* pergunta se os homens devem permanecer tão pouco propensos à razão.

“É verdade que os homens são assim, mas você já se perguntou se eles tem de ser assim, se a sua natureza mais íntima tem necessidade disso?” (FREUD: 2001: 74)

Freud prossegue levantando uma nova pergunta, sob forma de hipótese:

Pode um antropólogo fornecer o índice craniano de um povo cujo costume é deformar a cabeça das crianças enrolando-as com ataduras desde os primeiros anos? Pense no deprimente contraste entre a inteligência radiante de uma criança sadia e os débeis poderes de um adulto médio. Não podemos estar inteiramente certos de que é exatamente a educação religiosa que tem grande parte da culpa por essa relativa atrofia? (FREUD: 2001:74)

Apesar de a caracterização da teoria psicanalítica seguir os traços do iluminismo estar longe de ser consensual, não se pode deixar de negar que Freud é um iluminista na medida em que valoriza a razão e combate à religião. Porém, as opiniões iluministas de Freud não coincidem com a teoria psicanalítica, segundo Mezanem *Freud: pensador da cultura* (1986). Mezan afirma taxativamente que há uma grande distância entre o que Freud professa, que a teoria psicanalítica é racional e científica, e o que ela é realmente. Exemplo do entusiasmo de Freud quanto à razão e à ciência²⁴ é encontrada em *O Futuro de uma Ilusão*. Assim, para Freud, a psicanálise é racional porque é ciência.

Segundo Mezan apesar da psicanálise ter algumas características de ciência, tais como a verificabilidade e a cientificidade, ela não é cumulativa, na medida em que é

²⁴ A ciência é a grande portadora da racionalidade e não a filosofia, que Freud considera como ilusória na medida em que é vítima da ilusão da onipotência do pensamento.

extremamente dependente de seu criador. Além disso, há dificuldade, na psicanálise, em se aplicar o mesmo critério de verdade da ciência, que é a adequação da teoria à realidade. Na psicanálise, mais do que em outras teorias, há uma imbricação entre teoria e realidade. A interpretação psicanalítica do inconsciente confere a ele sentido e não apenas revela os sentidos. Isto é, com a intervenção do psicanalista, novos sentidos são criados.

Ao largo dessa polêmica, podemos divisar uma preocupação que, independente do grau de racionalidade e cientificidade contidas na teoria psicanalítica, reforça o ideal iluminista de Freud: como o indivíduo torna-se massa. E como a partir da identificação do indivíduo com a massa, esta é manipulada por políticos demagogos. (cf. MEZAN, 1986: 432). Em outras palavras, como o indivíduo abdica de sua singularidade, de sua autonomia para tornar-se massa e ser tutelado por líderes demagogos.

Mas a grande contribuição que a teoria psicanalítica acaba por trazer ao projeto iluminista é mostrar a condição frágil da razão. Não para que dela se abdique, mas para que, tomando conhecimento de sua fragilidade, tenhamos uma melhor consciência das ilusões geradas pela razão.

A razão encontra-se no jogo de pulsões do ego sendo submetida a pressões internas em relação à consciência.

Isto torna a tarefa da razão muito mais complicada e também nos permite redimensionar a ambição do iluminismo em libertar o homem da minoridade. A razão, como nos mostra Freud, é extremamente vulnerável a regressões e infantilizações²⁵.

O ego, identificado ao consciente e à razão, é presa tanto do superego, que realiza a censura quanto presa do Id (inconsciente). E tem de “administrar” de que modo e quais pulsões podem ser liberadas.

A razão, além de fragilizada, pode se tornar ambígua, visto que ela tanto pode contribuir para liberar medos infundados nos homens quanto pode reforçar mecanismos de defesa, por exemplo, para impedir a cura. A razão não só reforça mecanismos de defesa como libera processos destrutivos. Assim o desenvolvimento de tecnologias unicamente destrutivas é interpretado pela psicanálise como a revolta da razão contra os

²⁵ Rouanet em uma entrevista concedida à Revista Percurso aponta para a infantilização e a abertura de feridas narcisistas a resistência à psicanálise, à teoria evolucionista de Darwin.(ROUANET, 2007: <http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs33/33Entrev.htm>). Pode-se pensar em ferida narcísica na recusa da cura, da renúncia à felicidade. Nesse sentido, o fundamentalismo pode ser resultado direto da ferida narcísica.

diques por ela própria criados e que impedem o prazer. Se a razão, na criação de diques via ego, impede o prazer, busca-se o prazer em usar a razão para a destruição.

Kant, embora desconhecedor da investigação psicanalítica, já apontava para a dificuldade do homem em atingir a maioridade.

É, porém, difícil para um indivíduo livrar-se de uma menoridade quase tornada natural. Ele até já criou afeição por ela e, por suas próprias mãos, é efetivamente incapaz de servir-se do seu próprio entendimento porque nunca foi-lhe dada a chance de tentar. (KANT, apud MARCONDES:2007:96)

Em *A Razão Cativa*, Rouanet alude, como hipótese, que o problema da falsa consciência está baseado no mecanismo de defesa. O mecanismo de defesa é a exclusão pelo ego dos impulsos não desejados. Assim o mecanismo de defesa procura suprimir, bloquear ou transfigurar tudo o que lhe parece e aparece como hostil. “A defesa não se limita a impor um conhecimento lacunar e deformado ao nosso Id, mas a impor um conhecimento lacunar e deformado da realidade interna e externa. Tanto no nível da percepção como do pensamento.” (ROUANET,1985:133)

Mas é de se perguntar qual o papel desempenhado pela razão na “terapêutica psicanalítica” no processo de identificação e eliminação das patologias enfrentadas no mundo atual.

O sentimento de culpa, que é uma forma de regulação da agressividade, tende a punir o indivíduo e a produzir o recalque. A psicanálise se propõe a encontrar na razão e não no sentimento de culpa o controle da agressividade. Ao invés de produzir o recalque que é uma espécie de controle inconsciente das nossas pulsões, e que deixa o indivíduo sempre na infantilização, seria possível produzir por meio da razão tal controle. Controlar as pulsões por meio da razão não apenas poupa sofrimentos desnecessários, trazidos pelo sentimento de culpa, como também tira o homem do infantilismo e promove a sua maioridade.

Observamos que a razão desempenha papel importante na psicanálise ao articular-se com ela. Portanto, mesmo que o iluminista aposte na primazia da razão, não pode deixar de reconhecer e dialogar com a vida psíquica, os afetos, as paixões. Enfim não pode deixar de dialogar com o Outro.

1.9 Irracionalismo e hiper racionalidade.

Rouanet pretende que a razão iluminista além de ser essencialmente crítica, também deva ser dialógica, no sentido de estabelecer diálogo com a cultura, a história e a psicanálise. Quando tal diálogo não ocorre, a razão transforma-se ou em hiper-racionalismo, ou acaba sendo presa do irracionalismo.

Em uma conferência intitulada *A deusa razão* (1996), Rouanet descreve o surgimento do culto à razão com o advento da revolução francesa. Resultado da crise entre a revolução e a Igreja, o culto à razão evocava o culto religioso. O culto aos santos cedia lugar ao culto à razão, que assim era chamada de deusa. Ora, há um paradoxo e uma ambigüidade no termo deusa razão, pois se trata de dois contrários que, historicamente, são combatentes entre si. *Logos* sempre foi combatente do *mythos*²⁶. O termo deusa razão enseja dois tipos possíveis de abordagem: ou a razão se sobrepõe totalmente à divindade ou ela se submete ao divino. No primeiro caso, há o hiper-racionalismo; no segundo caso, há o irracionalismo.

O hiper-racionalismo é imanente e combate qualquer tipo de transcendência, em especial o sagrado. No hiper-racionalismo, caracterizado por Rouanet, o combate à religião e ao sagrado é feito pela ciência e não pela filosofia.

Já a lei da gravitação universal contribuiria, no século XVIII, para tornar redundante a hipótese da Providência divina: num mundo newtoniano, que se move por toda a eternidade segundo leis inalteráveis, Deus é uma complicação inútil. O cientificismo do século XIX leva esse combate às últimas conseqüências. No vazio deixado pela morte de Deus, a razão instala a ciência.(ROUANET, 1996:291).

Rouanet parece indicar que o fato do combate ao sagrado ser feito pela ciência é decisivo para que a razão se feche ao diálogo²⁷ com a história, a cultura e a psicanálise, mas em especial com a religião. A ciência basta a si própria para se validar, não precisa evocar elementos religiosos, nem recorrer à cultura ou à época histórica.

Assim, para o hiper-racionalismo, a razão é independente da cultura. Como uma razão pura, o hiper-racionalismo descarta qualquer influência e condicionamento cultural. Mesmo um racionalista como Descartes, observa Rouanet, ao tentar livrar-se

²⁶ Rouanet, no entanto, reconhece que esse antagonismo entre razão e a divindade não pode ser aplicado, por exemplo, ao chamado platonismo cristão, pois este diviniza o *logos*.

²⁷ Não se deve esquecer que Freud, no entanto, quando descrito por Rouanet, como um iluminista, reivindica a psicanálise como ciência e, portanto, como racional. Derivando a racionalidade da psicanálise de sua cientificidade, tal fato não impede aos olhos de Rouanet, que a psicanálise seja fechada ao diálogo.

de todos os preconceitos e opiniões aceitas como verdadeiros por meio da razão, reconhece que esta sofre determinações e influências da cultura.

O hiper-racionalismo também ignora a história. A razão está acima das circunstâncias históricas e a ignora. O que não deve ser confundido com o combate que, por vezes, a razão trava com a história. Assim, o combate travado pela razão à história entendida como um acúmulo de preconceitos não indica que haja ignorância à história. Combater significa que a razão tem da história uma visão negativa. Neste caso caberia à razão superar as cegueiras e ilusões provocadas ao longo da história, mas não ignorá-la.

O hiper-racionalismo nega as pulsões, a vida psíquica, o inconsciente. Se o inconsciente não pode ser demonstrado e verificado pelas ciências empíricas, então ele é descartado. E todos os processos da vida psíquica afetiva são desconsiderados.

O irracionalismo, denominado por Rouanet como a razão niilista, também resulta do fechamento ao diálogo. Em processo oposto ao hiper racionalismo, a razão é concebida como mero produto da cultura. Todos os valores, os conhecimentos são condicionados pela cultura. Daí o particularismo, daí o relativismo e a impossibilidade do universal que transcende a cultura.

Em relação à história, a razão é totalmente submetida a ela. O chamado relativismo histórico diz respeito aos valores e ao conhecimento. Cada época é apontada como um possuindo um conhecimento incomensurável com a época posterior. Assim não há como se falar em evolução do conhecimento científico, pois todos eles foram válidos em sua época e a comparação entre eles torna-se impossível. Rouanet evoca os paradigmas kuhnianos como exemplo do relativismo histórico aplicado ao conhecimento científico.

Quanto à psicanálise, no irracionalismo, as pulsões as virtudes do inconsciente são exaltadas em detrimento do consciente. Há uma desvalorização da teoria em relação à clínica. Ou seja, valoriza-se muito mais o processo terapêutico, guiado pelos afetos, do que a teoria.

A razão, por sua vez, deve evitar os extremos, de endeusamento da razão ou de sua completa submissão ao outro que não ela.

E Rouanet chamará essa razão de dialógica. A razão dialógica, como o próprio nome diz, dialoga com o outro; não se submete nem procura se submeter ao outro.

A razão dialógica reconhece a importância da cultura e admite que há valores que são condicionados pelas culturas. Mas reivindica que há a possibilidade do diálogo

entre as culturas, e mais, que há valores que transpõem os limites de cada cultura. São valores universais.

Razão dialógica e história. A razão dialógica reconhece a importância da história e sua influência sobre a concepção de valores e do conhecimento científico. No entanto, ela não reduz, por exemplo, o conhecimento científico como resultado de condicionamentos históricos. “Ela (a razão) reconhece, também, a enorme influência da história sobre as nossas crenças cognitivas e morais. Mas não acha que isso implique a historicização da verdade. O que é histórico é a descoberta da verdade, e não a verdade.” (ROUANET,1996:297)

A razão dialógica deve, igualmente, dialogar com a religião. Tal diálogo, no meu entender, revela-se o mais complicado de se realizar. A solução proposta por Rouanet não estabelece exatamente um diálogo, mas antes defende a tolerância em relação à religião. Embora, como todo bom iluminista, Rouanet defenda a dessacralização do mundo, destaca o valor da tolerância em relação às religiões, desde que elas não desemboquem em fanatismos de quaisquer espécies.

Goergen em *A Razão da Tolerância e a Intolerância da Razão* (2008) sublinha o fato de que os pensadores iluministas, em especial os pensadores do período da Ilustração discutiram a questão da intolerância sobre bases racionais. A razão seria a grande força motriz no combate a todo tipo obscurantismo, de injustiças e discriminações ao eliminar a ignorância. “O que pensadores como Locke, Voltaire e Mill fizeram foi colocar o debate a partir das quais, como já havia proposto por Kant no início da modernidade, poderia ser superada pela ignorância, tida como fonte principal do preconceito e da ignorância.” (GOERGEN, 2008:169)

A intolerância combatida pelos iluministas no período da Ilustração é a gerada pela religião, cujos efeitos foram preconceitos de toda a ordem e as guerras. No entanto, observa Goergen, a razão acaba por assumir a intolerância, negando tudo o que lhe é estranho e não compatível com a racionalidade. Assim a razão em sua intolerância acaba por se fechar e gerar efeitos similares aos produzidos pela religião. Dessa forma a intolerância da razão gera injustiça e discriminações de várias ordens. A razão iluminista que prometia libertar o homem de todo o tipo de preconceito e emancipá-lo acaba por ser, segundo Goergen, ela própria impositiva e geradora dos mesmos valores que combatia:

Junta-se, então, à intolerância religiosa, que nunca foi de todo debelada – apesar do empenho de homens como Locke, Voltaire e Mill-, uma nova forma de intolerância racionalista e laica, cujos efeitos, embora discretos e sutis, podem ser tão ou mais devastadores quanto a tradicional intolerância religiosa... (GOERGEN, 2008:173)

Resta caracterizar o que se entende por tolerância; o que significa tolerar? Para Goergen, a tolerância vem do diálogo. O seu oposto, o fechamento ao diálogo, fomenta a intolerância. A intolerância não apenas fecha o diálogo como procura se impor ao outro, por isso ela gera todo tipo de processos de violência.

“ Na medida em que a razão se transforma em razão instrumental, que serve apenas para conhecer e dominar, ela se institui numa realidade que já não fomenta o diálogo e o entendimento, mas a intolerância e a violência” (GOERGEN, 2008: 175)

Não me parece que o iluminismo produz diálogo com a religião, mesmo nos chamados herdeiros do iluminismo.

Rouanet propõe que a razão incorpore e dialogue com a transcendência, na medida em que a suposição de um deus, e conseqüentemente da transcendência, seja importante para barrar a arrogância do homem. Ora, o diálogo nesse caso tem outra finalidade que a de colocar em contato razão e religião, que é o de livrar o homem da tentação de se tornar o senhor absoluto do universo.

Marcelo Gleiser em *A dança do universo* (1997), ao discorrer sobre Newton e o racionalismo da ciência, traz um outro modo da ciência relacionar-se com a religião, que também não deixa de produzir suas dificuldades. Para Gleiser, a ciência deve eliminar qualquer traço de Deus em suas explicações. De fato, como observa Gleiser, a separação entre ciência e religião culmina no século XVIII, no período da ilustração. A separação é necessária para se evitar que o subjetivismo contamine as teorias científicas, o que contraria a linguagem universal da ciência. Deus nem mesmo pode ser evocado quando a investigação científica atinge os seus limites, pois estes devem procurar ser alargados com mais ciência e não com religião.

“Se queremos encontrar um lugar para a religião na ciência moderna, devemos examinar as motivações subjetivas de cada cientista, e não o produto final de suas pesquisas”. (GLEISER, 1997:193)

O aspecto religioso não está contido na teoria científica. Uma suposta inspiração religiosa repousa na motivação do cientista para realizar a pesquisa. Mas, talvez involuntariamente, Gleiser deixe escapar que o aspecto religioso na ciência advém da fé

que o cientista deve ter na razão e na própria ciência. Como cientista e divulgador da ciência, Gleiser sabe, mais do que qualquer filósofo, da necessidade dessa fé na razão.

Característica importante à razão iluminista, o diálogo com o outro talvez não se realize a contento quando se trata de colocar frente a frente razão e religião.

À diferença dos diálogos propostos entre razão e história, razão e cultura, razão e psicanálise, o diálogo entre razão e religião parece-se mais a dois monólogos. Os iluministas e os cientistas modernos não podem abdicar do papel da razão, em particular do papel da ciência, na investigação dos fenômenos naturais, excluindo qualquer tipo de justificativa teológica. A dessacralização da natureza, a proibição a qualquer discurso teológico para explicar os processos da natureza e o recurso a qualquer tipo de autoridade faz parte das crenças do Iluminismo para libertar os homens de sua ignorância, de seus preconceitos dos falsos temores aos deuses. Assim, há mais um reconhecimento da religião do que propriamente um diálogo dela com a razão.

Como já foi dito anteriormente, (cf. 17) a razão iluminista é única e uma e não se restringe à razão científica, ela igualmente manifestar-se em várias esferas, tais como a arte e a ética.

Elevar a ciência à paradigma seria uma deformação semelhante: ela implicaria, no limite, conceber a sociedade como no mundo orwelliano de um mundo totalmente regido pela racionalidade instrumental. Não podemos abolir a ciência sem barbárie. Mas a monocracia da ciência é igualmente bárbara. Ela é parte de uma razão mais vasta.” (ROUANET, 2005, 210)

Não se pode conceber o monopólio à razão científica, pois deste modo ela corre o risco de transformar-se em razão instrumental. A razão científica é crítica em relação à explicação das coisas objetivas. No fundo, a ciência permanece como sendo uma das fontes, mas não a única, para libertar os homens da heteronomia. Mas, mesmo levando-se em conta que a razão não se reduz à ciência, ela permanece em dificuldades de realizar o diálogo com a religião. Isto fica claro na proposição de Rouanet de um suposto diálogo entre razão e religião, no qual há o apelo ao valor libertário da tolerância como forma da razão não ignorar a religião. Por outro lado, a religião é evocada na necessidade de supor Deus e a transcendência, mais como um fator negativo, um limite para barrar a onipotência do humanismo. Desse modo a oposição abrigada no termo ‘deusa razão’ permanece.

A abertura ao diálogo não significa necessariamente que exista o diálogo. No entanto, é um indício de que a razão, em especial a razão iluminista, está atenta para os sonhos delirantes que ela mesma produz.

Nesse sentido, Rouanet conclama para que a razão desperte de seus sonhos delirantes, vindos da revolução francesa. “É tempo, portanto, de dar por encerrado o sonho que começou no 20 Brumário do ano II do calendário republicano e continua até os nossos dias. É preciso acordar”. (ROUANET, 1996:296)

Conclusão

Ao longo do capítulo procuramos traçar as principais características da concepção de razão para o Iluminismo e as ilusões por ela enfrentadas. Relacionamos a razão iluminista à sua matriz, a Ilustração do século XVIII. O iluminismo apesar de ser mais amplo temporalmente que a ilustração, porque não se restringe a uma época específica e engloba pensadores de épocas distintas, recebe, no entanto, do período da Ilustração, as suas principais características. Assim a razão iluminista é diretamente vinculada à autonomia em todos os níveis, intelectual, econômico, político e moral. A promoção da autonomia por meio da razão está diretamente relacionada ao combate a todo tipo de heteronomia. A razão expressa-se nas ciências, na ética, na estética. Em cada área ela assume uma característica própria, mas é essencialmente a mesma e ligada pelo ideal de autonomia. À unidade da razão acrescenta-se a sua universalidade, visto que ela não pode ser restrita a um contexto histórico específico. É óbvio que os diferentes contextos históricos e variações temporais fazem com que a razão assuma aparências distintas, mas ela é a mesma e vale para todas as épocas e lugares.

A razão iluminista não se confunde com todo tipo de processo racional, pois nem todo processo racional conduz a autonomia e à universalidade.

O comportamento, por exemplo, do Cardeal Belarmino na defesa do sistema geocêntrico, apesar de racional, não pode ser associado ao iluminismo, pois foi motivado tendo em vista um fim. Do ponto de vista racional houve coerência entre os meios e os fins. Belarmino utilizou os meios racionais para justificar a manutenção do poder da igreja. Aqui se opera uma razão que para atingir um determinado fim utiliza-se de meios que nada tem a ver com a verdade.

Da mesma forma a interpretação convencionalista sobre o geocentrismo e o heliocentrismo, considerando ambos válidos por conseguirem descrever corretamente os fenômenos, não pode ser contemplada pelo iluminismo. Embora tanto na justificativa

quanto no procedimento a defesa do heliocentrismo seja considerada racional, não pode ser aceita pela razão iluminista. Considerando as teorias científicas como sendo meros instrumentos de predição dos fenômenos naturais e convenções que não atingem a verdade, o convencionalismo incorre no relativismo e descola a ciência da validade universal. Para o iluminismo a razão é universal e as teorias têm validade universal.

A razão pode mover-se também no terreno da ilusão e reforçá-la. A razão pode reforçar os mecanismos de defesa que impedem a cura e intensificam recalques; a razão pode ser usada pelo capitalista para justificar a mais valia, fundamentando-se em bases ilusórias.

No entanto, é a mesma razão que pode libertar os homens de seus cativeiros. A razão iluminista, movida pelos seus grandes faróis, a capacidade crítica a serviço da autonomia do gênero humano, tem de navegar pelas águas turvas do mundo contemporâneo. Mas as águas turvas do mundo contemporâneo têm raízes profundas em séculos passados.

O Iluminismo que emerge no século XXI não tem mais a ilusão da razão soberana proclamada pela Ilustração. A psicanálise e o marxismo tiraram o véu da razão soberana. No entanto, mesmo com a razão posta em outro patamar, o Iluminismo continua apostando na razão como guia para a construção da civilização.

A razão iluminista do século XXI tem em comum à razão clássica a sua capacidade crítica, guiada por princípios lógicos, de coerência e ordem. Tais características, porém, nem sempre estiveram a serviço da luta contra todo tipo de obscurantismo. Portanto, a história da razão é a história de seus erros e acertos. A razão se forma e se deforma ao longo do tempo. Isto é, a razão se deforma quando está a serviço da justificação de discursos que reforçam a heteronomia. Em contraposição, a razão forma, no sentido iluminista, quando ela contribui para libertar o homem de seus medos, preconceitos e superstições. Em suma, a razão é um processo educativo da própria razão.

Mas para a razão ser um processo educativo, ela precisa estar atenta para as várias manifestações que produzem a heteronomia e combatê-las.

La Boétie, no *Discurso da Servidão Voluntária* (1986), estabelece uma diferença entre obediência e servidão. A obediência é resultado da conquista, pelas armas, de um povo sobre o outro. O povo vencedor submete o outro à obediência, que em última análise é obtida por meio de coação. Mas a servidão é algo voluntário. A idéia é de que as pessoas submetem-se à servidão e não são coagidas a ela. No início do Discurso, La Boétie espanta-se por que as pessoas acabam servas de um único tirano:

Por hora gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhes dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-los, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo. (LA BOÉTIE, 1986: 12)

Se no primeiro caso, a obediência resulta do medo da morte, daí a eficácia da coação, no segundo caso é o medo da indeterminação que impulsiona a servidão. Expliquemo-nos. Para dar sentido e determinação à vida, as pessoas doam-se inteiramente a vários tipos de causas. Assim há a idéia de sacrifícios pelas grandes causas. A servidão em La Boétie refere-se apenas à sujeição a um tirano, mas podemos pensar que nos sujeitamos também às idéias. A servidão evidentemente remete à perda de autonomia do indivíduo, mantendo-o não emancipado.

O diagnóstico de La Boétie não deixa de ser similar à descrição de Kant sobre a insistência das pessoas em se manterem na minoridade, portanto, na heteronomia.

Nesse sentido Olgária Matos defende a tese de que a filosofia, como atividade educadora, deve lutar contra a servidão. Não sendo atividade terapêutica, como a psicanálise, a filosofia só pode combater a servidão e o desejo das pessoas se manterem na minoridade com o pensamento crítico e racional. Nesse sentido, o discurso filosófico entendido como *pharmakon*, só o pode ser com o esforço de um pensamento crítico e racional que nos cura do medo, dissolvendo todos os tipos de crenças e superstições. A servidão conduz a dissolução de identidades, tornando o mundo homogêneo, unidimensional. A filosofia, na contramão, deve problematizar, provocar o desenvolvimento de novas dimensões, revelar oposições onde aparentemente reina o homogêneo e o banal. Mas para isso precisa-se de tempo, um tempo diferente do tempo cronometrado e regido pela sociedade moderna.

CAPÍTULO II

Razão e teoria da complexidade de Edgar Morin

A investigação a ser feita versa sobre o papel da razão na teoria da complexidade; como a razão é entendida no domínio do pensamento complexo. Se a teoria da complexidade abarca a razão e suas características centrais de coerência, ordem e cálculo é de se perguntar qual a contribuição da razão para o pensamento complexo em relação ao conhecimento, à compreensão e significação das questões da humanidade.

Será necessário investigar também em que medida a razão complexa se diferencia da razão iluminista; e averiguar se há convergência entre as duas razões.

2.1 Pensamento complexo e realidade.

A origem da palavra pensamento remete a uma atividade que produz conhecimento, idéias, pontos de vista, opinião e juízos. O pensamento é caracterizado como, fundamentalmente uma atividade, que exerce múltiplas funções. Pensamento não se restringe ao conhecimento. Essa ampla caracterização do pensamento é derivada das três origens da palavra apontadas por Chauí em *Convite à Filosofia* (1999), conforme resumidas a seguir.

A palavra pensamento tem origem latina em três verbos. Uma primeira origem vem do verbo *pendere*, que significa suspender o juízo para poder melhor avaliar e julgar os diferentes pontos de vista. Uma segunda origem remete a *cogitare* que significa considerar atentamente uma questão. A terceira origem vem do verbo *intelligere*, que remete à atividade do entendimento e do conhecimento, pois significa colher, reunir, dividir. Pensar, nesta acepção, diz respeito a atividades de colher, reunir e dividir dados, considerá-los atentamente em função de questões e a atividades de avaliar e julgar pontos de vista elaborados a partir dessas atividades.

Morin incorpora estes entendimentos a respeito do pensar, especialmente na sua obra *O Método3 : o conhecimento do conhecimento* (2005) e os amplia. Descreve-o (2005: 201) como uma atividade que se realiza no espírito humano. Diz Morin o que entende ser o espírito humano com as seguintes palavras:

O espírito, aqui, não significa nem a emancipação de um corpo, nem um sopro vindo do alto. É a esfera das atividades cerebrais onde os processos computantes

tomam forma cogitante, ou seja de pensamento, linguagem, sentido, valor, sendo atualizados ou virtualizados fenômenos de consciência. O espírito não é uma substância pensante, mas uma atividade pensante que produz uma esfera “espiritual” objetiva. De fato, há uma realidade objetiva da linguagem, das suas regras, do pensamento, das idéias, da sua lógica. Daí a necessidade, para o conhecimento do conhecimento, de considerar também as coisas do espírito no sentido objetivo da palavra “coisa” (que será tratada no livro “Noosfera e noologia”). Essas “coisas” reais não têm, contudo, realidade “material”, embora não possam ser separadas de substratos ou de processos físicos, biológicos, cerebrais. (MORIN, 2005b: 201).

É na atividade do espírito que se dá o pensamento. Mas seu suporte é o conjunto biológico dado pelo cérebro. O ponto de partida é o mesmo a que se refere Chauí: o da colheita de dados, o da colheita dos estímulos vindos do mundo exterior. Colhe-os, diz Morin, e os reúne, divide, compara e considera. Isso é o mesmo que realizar uma atividade que ele denomina de computante. O cérebro computa: produz conhecimentos, realiza uma megacomputação.

A megacomputação cerebral constitui um *cômputo*, ou seja, um ato auto-exo-referente que se autocomputa computando os estímulos vindos do mundo exterior, e esse ato é ao mesmo tempo um ato egocêntrico que unifica o conhecimento do indivíduo como sendo o *seu* conhecimento. (MORIN, 2005b: 67)

Ao pensar, o ser humano não apenas computa, mas considera (Chauí), ou seja, cogita (Morin), pois a cogitação supera a computação, diz ele: “O pensamento opera a superação da computação pela “cogitação” e constitui essa ultrapassagem mesma, inseparável da linguagem e das possibilidades da consciência”. (MORIN, 2005b: 76). É daí que vem a possibilidade de um mundo de idéias, de um mundo do pensamento que, embora ligado ao mundo sensorio na sua origem e ao mundo da ação, possibilita ao homem desligar-se de ambos, do *sensorium* e do *motorium* e percorrer o mundo das idéias, como diz:

lançar-se, por um lado, nos sonhos e fantasias e, por outro lado, através da linguagem, rumo às idéias e às especulações e, por isso mesmo, criar novos universos, umbilicalmente atrelados ao universo da sua vida prática, do

imaginário e das idéias. Assim surge um conhecimento que não somente pode liberar-se da ação, mas também pôr a ação a serviço do seu sonho, do seu mito, da sua idéia. [...] O pensamento humano passa do *Umwelt* – o meio - ao *Welt* – o Mundo. *O movimento que cria o mundo do pensamento é o mesmo que abre o pensamento ao mundo.* (MORIN, 2005b:77 – Grifos do autor)).

Este é o mundo do pensamento que Morin atrela à cogitação e que paga tributo à computação. Este é o mundo do que ele denomina de espírito. Pensar é ao mesmo tempo computar e cogitar. E é também conceber: uma terceira dimensão do pensar.

O pensar não pode ser reduzido à computação. Mas é ela que fornece os dados para a cogitação e a desencadeia. Diz Morin:

A cogitação traz e desenvolve, em simbiose com a computação, o repertório das palavras, a organização do discurso, a possibilidade de considerar palavras e discursos como objetos que podem ser reflexivamente considerados (quanto a sentido, adequação, coerência) e tratados (com outras palavras e discursos). Dito de outra forma, a cogitação produz uma nova esfera, um novo modo de organização do conhecimento, ao qual a computação fornece seu modo de organização próprio. Há, portanto, um circuito indissociável: computação-cogitação. (MORIN, 2005b: 129-130).

A computação faz análises e sínteses. Ou, no dizer de Morin, ela separa e associa. Ao separar, ao analisar, ela dissocia, opõe, rejeita, exclui, distingue, isola, delimita, distribui. São todas operações são necessárias para o processo do pensar e, por consequência para o processo de produção do conhecimento. Este processo do pensar é levado a um novo nível de organização pela cogitação. É um avanço, na avaliação de Morin.

Assim as operações associativas e dissociativas [na computação], tomam [na cogitação] a forma lógica de conjunção, disjunção, afirmação, negação, condição, comutação, distribuição, etc. O princípio de identidade e o princípio de causalidade podem ser formulados e depois formalizados. Os enunciados e proposições serão a partir daí analisados em consideração ao verdadeiro e ao falso. O bicondicional (se e somente se), a dupla negação, o silogismo tornam-se operações específicas do

pensamento. A indução pode ser praticada de maneira cada vez mais prudente (verificadora/exploradora) e cada vez mais audaciosa (hipotética). A dedução constitui-se como prova lógica. O juízo estabelece-se como tal tomando a forma de enunciado (o “juízo” é entendido aqui no sentido kantiano: faculdade de pensar um particular como contido no universal, de subsumir o caso particular no universal, de buscar o universal pelo particular). (MORIN, 2005b: 130-131. Os colchetes são nossos e os parêntesis são do autor.)

Na cogitação há uma elaboração mais completa e, também, mais complexa. Já são “operações específicas do pensamento”, conforme ele diz. E ele complementa:

De toda maneira, o pensamento dispõe doravante da possibilidade de objetivar-se, de conhecer-se, de controlar-se formulando e precisando não somente as regras da gramática e da sintaxe, mas também os princípios, categorias e modalidades que dirigem a sua organização. (MORIN, 2005b: 131-132).

Pensar é, também, realizar meta-pensamento. É poder pensar-se: outro avanço em relação à computação.

O cérebro torna-se não mais somente uma máquina supercomputante, mas também máquina de pensar; o espírito toma forma não apenas de atividade cognitiva, mas de atividade pensante e consciente. O espírito, que se desdobra e desenvolve, desenvolve e desdobra a sua própria esfera ou noosfera (do termo grego *nous*, espírito). O conhecimento não é mais somente o fruto de uma organização computante, mas o fruto de uma organização cogitante => computante. (MORIN, 2005b: 139)

Mas, há mais para Morin: pelo pensamento e a partir da cogitação, o ser humano produz sentidos, se cuida, se vigia, se dá regras, se avalia e é consciente. E, além disso, “põe os problemas gerais relativos à sua situação na sociedade, na vida e no mundo” (MORIN, 2005b: 135), ao mesmo tempo em que pensa o seu próprio vivido e a sua singularidade. Aí está a fonte de sua produção de concepções. Pensar é também conceber. É também produzir concepções. É no Capítulo 5 de *O Método 3* que Morin explora esta dimensão do trabalho do pensamento. Há um jogo dialógico do acontecer do pensamento que computa, cogita e concebe. Pensar é cogitar a partir dos dados

colhidos ou recolhidos, de dados reunidos, divididos, ou seja, calculados e a partir das informações produzidas pela computação. É também dar-se conta deste processo pela cogitação e é conceber significações.

O pensamento é uma atividade específica do espírito humano que, como qualquer atividade do espírito, expande-se na esfera da linguagem, da lógica e da consciência, comportando, como toda atividade do espírito, processos sublingüísticos, subconscientes, sub ou metalógicos. (MORIN, 2005b: 201).

E ele complementa logo a seguir dizendo que o pensar é

uma dialógica complexa de atividades e de operações que aciona as competências complementares/antagônicas do espírito/cérebro e, nesse sentido, representa a plena utilização da dialógica das aptidões cogitantes do espírito humano. Essa dialógica elabora, organiza, desenvolve, em modo *concepção*, uma esfera de múltiplas competências, especulativas, práticas e técnicas, justamente o que caracteriza o pensamento. (MORIN, 2005b: 201)

Morin denomina esta atividade do espírito que é o pensar, de “dialógica pensante”. Dialógica porque associa de modo permanente e complementar processos virtualmente antagônicos que tenderiam a se excluir. Envolve atividades contrárias e, ao mesmo tempo, complementares que concorrem na produção da concepção. “Assim, o pensamento deve estabelecer fronteiras e atravessá-las, abrir e fechar conceitos, ir do todo às partes e das partes ao todo, duvidar e crer; deve recusar e combater a contradição, mas ao mesmo tempo assumi-la e alimentar-se dela.” (2005 b: 202). É uma atividade pensante que trabalha com os antagonismos que lhe são inerentes fazendo-os dialogar, concorrer e complementar-se. Atividade que distingue e relaciona; diferencia e unifica; analisa e sintetiza; particulariza e universaliza; trabalha o concreto e abstrai; produz certeza e incerteza; explica, isto é, divide em pormenores, mas compreende, isto é, abraça junto o que separou; verifica e imagina; e assim por diante por muitas idas e vindas nas suas atividades concorrentes e complementares. A este processo Morin chama de atividade dialógica. A atividade pensante trabalha sempre nos dois pólos, inter-relacionando-os. O pensamento é falho quando há exclusão de um processo por seu opositor. Simplificar ou reduzir é permanecer apenas em um dos polos.

Assim, abstração sozinha mata não somente o concreto, mas também o contexto, enquanto que o concreto sozinho mata a inteligibilidade. A análise sozinha desintegra a organização que liga os elementos analisados, enquanto a síntese sozinha oculta a realidade dos componentes. A idéia onipotente conduz ao idealismo (fechamento do real na idéia); a razão não regulada pela experiência conduz à racionalização. (MORIN, 2005b: 202).

Uma novidade trazida por Morin é a ênfase no caráter dialógico do pensamento que incorpora e trabalha com vários elementos que são antagônicos e complementares. Outra novidade derivada da primeira é a necessidade de regulação do pensamento. Ele afirma que o pensamento é um turbilhão porque trabalha com elementos opostos (quantidade/qualidade, acaso/necessidade), o que aumenta o risco de radicalizações nos conflitos entre esses elementos. O pensamento para se manter em equilíbrio necessita tanto da regulação externa, diálogo com a realidade, quanto regulação interna (análise e síntese; compreensão e explicação). Tal regulação é necessária devido a todos os riscos de que padece o turbilhonar da atividade pensante.

O pensamento não pode evitar o risco de desregulação, ou seja, de loucura. Mais ainda: o pensamento vivo aciona necessariamente processos de autodestruição (ceticismo, relativismo, autocrítica) nos seus próprios processos de autoconstrução. Significa que não pode eliminar o risco de autodestruir-se no movimento mesmo em que tenta autoconstruir-se. Como vimos, “o único pensamento que vive é aquele que se mantém na temperatura da sua própria destruição. (MORIN, 2005b: 204).

Daí sua proposta de uma “reforma do pensamento” que engloba não apenas uma nova maneira de pensar que busque dar conta da complexidade do real, superando os modos lineares de pensar, mas que considere a necessidade de atenção reguladora do próprio pensar. Esta atenção reguladora envolve as dimensões do cogitar e do conceber.

O pensamento complexo se contrapõe ao pensamento simplificador. Enquanto o pensamento simplificador opera a disjunção entre os objetos do conhecimento, resultando numa miríade de disciplinas que não se comunicam, o pensamento complexo se propõe a religar o que está separado, ao “abraçar junto”, ao “complexus”, à

contextualização. A imagem que Morin evoca do pensamento complexo é a de uma tapeçaria, que une as diferenças, mas não as torna homogêneas.

O pensamento complexo deve supor uma realidade complexa para que se possa pensá-la. Morin propõe uma outra forma de pensar as questões do mundo, da realidade. Pensar a realidade implica em explicá-la e ao mesmo tempo compreendê-la. Enfim, propõe um novo paradigma. O principal motivo dessa nova proposição de pensamento deve-se à constatação de que há um descompasso entre as formas de pensamento e a realidade. Ou seja, o pensamento atual vigora sob o paradigma da linearidade, da fragmentação que cinde o conhecimento em dois grandes domínios: as humanidades, submetidas à liberdade, e as ciências físicas, submetidas às causalidades mecânica e determinista. O pensamento simplificador não dá conta de pensar os grandes problemas planetários que nos afligem, porque fragmenta a realidade em domínios irreduzíveis ao diálogo.

Morin na abertura de *A Cabeça Bem-Feita* (2004) constata o descompasso entre os conhecimentos hiper especializados e a complexidade da realidade, propondo assim a reforma do pensamento.

Há uma inadequação cada vez mais ampla, profunda e grave entre os saberes separados, fragmentados, compartimentados entre disciplinas e, por outro lado, realidades ou problemas cada vez mais polidisciplinares, transversais, multidimensionais, transacionais, globais, planetários. (MORIN, 2004:13)

Em *Os Sete Saberes* (2006) Morin constata que o pensamento simplificador não consegue dar conta dos problemas planetários atuais. Constata o fracasso de uma razão mutiladora, articulada com o pensamento simplificador na tentativa de solucionar os problemas do desmatamento, das desigualdades sociais.

Daí decorre o paradoxo: o século XX produziu avanços gigantescos em todas as áreas do conhecimento científico, assim como em todos os campos da técnica. Ao mesmo tempo produziu nova cegueira para os problemas globais, fundamentais e complexos, e esta cegueira gerou inúmeros erros e ilusões, a começar por parte dos cientistas, técnicos e especialistas. (MORIN, 2006:45)

Se a realidade é complexa²⁸, somente o pensamento complexo poderá lançar luz à complexidade dessa realidade. O pensamento complexo propõe abarcar o pensamento fragmentário, que se encontra no paradigma da simplicidade, e superá-lo.

A descrição do pensamento, em Morin, parece conduzi-lo sempre à complexidade. Mas se for assim, como se explica o pensamento fragmentário que se submete ao paradigma da simplicidade?

O pensamento fragmentário faz a distinção entre as coisas, separa o que estava unido. A distinção entre as coisas é uma etapa fundamental no processo do conhecimento. Em *Para Sair do Século XX* (1986), Morin destaca o processo de distinção como integrante da possibilidade do conhecimento. “Conhecer é ser capaz de distinguir e, depois relacionar o que foi distinguido.” (MORIN, 1986:112) Assim o pensamento para conhecer necessita da análise, mas também necessita da síntese, da composição. Isto é, o pensamento necessita relacionar o objeto com o seu meio, necessita contextualizá-lo. A simplificação pára na distinção, abstraindo o objeto de seu contexto. E, além disso, o paradigma simplificador transforma a distinção em disjunção, mantendo o objeto separado do sujeito. O pensamento fragmentário não só é possível como foi o pensamento predominante desde a revolução da ciência moderna. Ele tornou-se possível porque somente com a disjunção já é possível obter um tipo de conhecimento. Obviamente que é um conhecimento parcial.

No entanto, a relação entre pensamento e realidade não pode ser concebida sob o prisma da causalidade linear. Isto é, na mesma medida em que o pensamento foi induzido pela realidade a tornar-se complexo, a própria complexidade do pensamento induz a pensar numa realidade complexa.

No *O Método 4 As idéias, habitat, vida, costumes, organização* (2005c), Morin desenvolve a questão do isomorfismo e a correspondência entre pensamento e realidade. Morin defende que há isomorfismo entre o pensamento complexo e a realidade e não

²⁸ A complexidade da realidade pode ser mais bem compreendida quando Morin, no *Método 3: o conhecimento do conhecimento*, descreve as várias faixas que compõem a realidade. A faixa intermediária é a apreendida pelos nossos sentidos, que supõe o tempo e o espaço homogêneos e o mundo tridimensional. Ela se constitui em uma parte da realidade, mas não corresponde integralmente a ela. Há uma segunda faixa de realidade que está aquém de nossas percepções, descoberta pela revolução na microfísica, cujos elementos relacionam-se de modo diverso do da faixa intermediária. Realidade na qual “o material é ao mesmo tempo imaterial, o contínuo, descontínuo, o separado, não separável, o distinto, indistinto...” (Morin, 2005b:238). Há ainda uma terceira faixa, que se refere aos fenômenos macro, explicitada pela astrofísica, na qual há relação entre o tempo e o observador. Isto é, o tempo está na dependência do observador. Nesse sentido pode-se afirmar que as revoluções científicas na microfísica e na macrofísica trouxeram contribuições significativas para perceber a realidade como complexa. Realidades que estão aquém e além do nosso mundo perceptível.

entre o pensamento simplificador e a realidade. Com efeito, o pensamento simplificador, amparado na lógica clássica (dedutiva-identitária), pretende justificar que a realidade se comporta exclusivamente de acordo com a coerência lógica. Para Morin, a realidade não comportaria apenas processos que obedecem os princípios lógicos, mas o que está além da lógica, o extra-lógico, que a extrapola e ao mesmo tempo a engloba.

Assim, diz ele: “O pensamento e o universo fenomenal são complexos, isto é, marcados por uma mesma necessidade e uma mesma insuficiência intrínsecas à lógica dedutiva-identitária.” (MORIN, 2005c:236)

Se há uma correspondência entre pensamento complexo e realidade, Morin concebe a relação entre ambos como geração mútua. “...com efeito, a complexidade que o pensamento pode descobrir no mundo já está nesse próprio pensamento, mas este é o produto de um espírito/cérebro humano, ele mesmo saído de um processo local de complexificação particular em um mundo complexo.” (MORIN, 2005b:236)

É preciso reconhecer ainda que a complexidade da realidade ultrapassa a complexidade do pensamento. Porém é possível para o pensamento pressentir o que lhe ultrapassa, o que ele não pode compreender. É por isso que o pensamento tem de estar sempre aberto ao que é contraditório, não ordenado e obscuro. Daí que o pensamento complexo é incompleto, não acabado e está continuamente sendo construído. Morin, assim, nos adverte:

A complexidade não é a palavra mestra que vai explicar tudo. É a palavra que vai nos despertar e nos levar a explorar tudo. O pensamento complexo é o pensamento que, equipado com os princípios de ordem, de leis, algoritmos, certezas e idéias claras, patrulha o nevoeiro, o incerto, o confuso, o indizível, o indecidível. (MORIN, 2005b:231)

Percebe-se desde então que a complexidade além de incorporar os elementos que se encontram disjuntos no paradigma atual, tem formas específicas e complexas de relacioná-los e de concebê-los. Essas formas específicas, Morin as identifica como princípios do pensamento complexo.

2.2 Princípios do pensamento complexo.

Morin enuncia em várias obras, os princípios do pensamento complexo. Em *Introdução ao Pensamento complexo* são enunciados três princípios: o princípio

dialogico, da recursão organizacional, hologramático. No *O Método 3: O conhecimento do conhecimento* (2005b), que trata sobre o conhecimento do conhecimento enuncia os mesmos três princípios tendo em vista o conhecimento.

O princípio dialógico estabelece relações complementares, concorrentes e antagônicas entre elementos que são opostos. A dialogia é aplicada em relação aos termos ordem e desordem. Para o pensamento simplificador, ordem e desordem são excludentes, para o pensamento complexo, ordem e desordem permanecem antagônicos, mas também são concorrentes. Morin nos chama a atenção sobre o processo dialógico que ocorre nos processos cerebrais (por exemplo, a dialógica entre os dois hemisférios do cérebro). Os processos da organização viva, evocados na *Introdução ao Pensamento Complexo*, ocorrem sob a forma de dialogia entre a estabilidade e a instabilidade no DNA. Tais exemplos de dialogia que ocorrem na realidade reforçam que somente um pensamento complexo poderia conceber tais processos, tarefa impossível para o pensamento simplificador que realiza tão somente a disjunção. À diferença da dialética, a dialogia não tem como fim resolver as contradições, antes ela as acolhe e incorpora.

O princípio hologramático considera que a parte está no todo e o todo está na parte. Mesmo na menor parte estão contidas informações sobre o todo. O holograma é a reprodução, em placas fotográficas, de objetos tridimensionais. Cada ponto do holograma contém a quase totalidade de informações do objeto que foi hologramado. “O holograma demonstra, pois a realidade física de um tipo surpreendente de organização, em que o todo está na parte que está no todo, e a parte está mais ou menos apta a regenerar o todo.” (MORIN, 2005b:113).

À diferença da fotografia, na qual cada parte representa um ponto específico do objeto representado, um holograma, por conter a totalidade ou quase totalidade das informações do objeto representado, se houver cortes na imagem hologramática não haverá mutilações. A relação entre partes e o todo provavelmente fique mais clara no artigo *A metáfora do holograma social*. No artigo Navarro afirma que cada parte do objeto hologramado contém a informação do todo. No entanto, somente com a interação entre as partes é que se torna possível reconstituir a totalidade do objeto. “Cada parte minimamente extensa de um holograma possui uma informação global acerca do objeto representado. Mas é precisamente a interação entre essas partes que permite reconstituir visualmente esse objeto com clareza.” (NAVARRO, 2002: 238)

Os casos mais ilustrativos do princípio hologramático ocorrem nos fenômenos biológicos e sociais.

Por exemplo, a relação entre sociedade e indivíduo pode ilustrar melhor a relação entre o todo e as partes. O indivíduo, que é parte da sociedade também a reflete. Fazemos como indivíduos, parte da sociedade e, por isso, carregamos conosco os valores sociais, etc.

À afirmação de Morin de que “o menor ponto da imagem do holograma contém a quase totalidade de informação do objeto representado” (MORIN, 2006a:74), compreende-se que sempre algo escapa às partes. No caso da relação indivíduo-sociedade, os indivíduos não carregam da mesma forma as informações e os valores da sociedade. Essa intrincada relação entre todo e partes revela a recusa do pensamento complexo em cair ou na fragmentação total, considerando somente as partes, ou na valorização exclusiva do todo (holismo), desconsiderando as partes.

O princípio de recursividade, também chamado de princípio de recursão organizacional, diz que todas as coisas ao mesmo tempo são causas da e causadas por aquilo que elas produziram. Isto é, não existe uma relação de causalidade linear entre causa e efeito. “Trata-se de um processo em que os efeitos ou produtos são, ao mesmo tempo, causadores e produtores no próprio processo, sendo os estados finais necessários à geração dos estados iniciais”. (MORIN, 2005b: 113).

Em *A cabeça-feita* e em *A Inteligência da Complexidade*, Morin, além dos princípios dialógico, hologramático e recursivo acrescenta mais quatro: o princípio sistêmico ou organizacional, o princípio do círculo retroativo, o princípio de autonomia e dependência e o princípio de reintrodução do conhecimento em todo conhecimento. Alguns princípios aproximam-se e parecem desdobramentos dos três princípios enunciados²⁹.

O princípio do círculo retroativo é o mesmo que o princípio recursivo, dito de outra forma por Morin. Segundo este princípio, a causa produz um efeito e este retroage sobre a causa. Assim a causa pode tanto agir como causa como quanto efeito. Morin nos fornece exemplos de variados tipos, fenômenos físicos (o organismo vivo é composto de uma série de processos retroativos) e fenômenos sociais (a violência desencadeada por um indivíduo, freqüentemente, retroage e gera mais violência).

²⁹ Morin afirma que todos os princípios são complementares e interdependentes, mas me parece que os princípios hologramático, dialógico e recursivo são o núcleo, sendo os demais princípios desdobramentos ou até mesmo casos particulares dos três primeiros.

O princípio da auto-eco-organização: autonomia e dependência, no meu entender, pode ser caracterizado como um caso particular do princípio dialógico, pois relaciona de forma concorrente dois termos que, em princípio são antagônicos e, portanto, excludentes. Tal princípio afirma a inseparabilidade de autonomia e da dependência. O processo de organização dos seres vivos bem mostra essa dependência. A todo momento os seres vivos produzem e gastam energia, visando preservar a sua autonomia, mas ao mesmo tempo eles são dependentes de seu meio ambiente. No homem, a sua autonomia, é dependente tanto da cultura quanto do meio ambiente.

O princípio sistêmico e organizacional guarda relações com o princípio hologramático, na medida em que se refere ao conhecimento das partes e do todo. O conhecimento, segundo tal princípio, só é possível se conhecermos a parte e o todo. O todo não é a simples soma das partes, porque o todo tem qualidades e características próprias em relação às partes. Nesse sentido pode-se dizer que o todo tem algo a mais que as partes. Em contrapartida, o todo é menos que a soma das partes, pois várias características das partes são reprimidas pela organização do todo.

E por último, temos o princípio chamado da reintrodução do conhecimento em todo conhecimento. Esse princípio contrapõe-se à base da ciência clássica e do pensamento simplificador que com ela se articula que é o de separar o sujeito do objeto. Todo conhecimento não pode, em última análise, ser separado do sujeito, pois qualquer teoria é constituída pelo sujeito que está inserido numa determinada cultura e em um determinado período histórico.

A importância dos princípios está na possibilidade de articular, organizar e compreender as informações sobre o mundo cada vez mais complexo. Para Morin:

O conhecimento do mundo como mundo é a necessidade ao mesmo tempo intelectual e vital. É o problema universal de todo cidadão do novo milênio: como ter acesso às informações sobre o mundo e como ter a possibilidade de articulá-las e organizá-las? Como perceber o contexto, o Global (relação todo/partes), o Multidimensional, o Complexo? Para articular e organizar os conhecimentos e assim reconhecer e conhecer os problemas do mundo, é necessária a reforma do pensamento. (MORIN, 2006b:35)

Diante da proposta de reforma do pensamento é importante perguntar qual é o papel da razão nesta reforma. Será que a razão é a mesma concebida ao longo do pensamento de séculos atrás?

Será que a reforma do pensamento, com a introdução dos princípios de causalidade recursiva, dialogia e hologramático, exigirá um novo tipo de razão? A resposta comporta duas afirmações aparentemente contraditórias.

Em primeiro lugar, penso que Morin nos remete ao sentido original sempre que define a razão. As definições dadas por Morin ao longo de sua vasta obra não são sempre as mesmas. No entanto, Morin sempre guarda consigo a definição de razão como cálculo lógico, como coerência e como ordenamento que utiliza um método próprio. Ao mesmo tempo em que tem consciência de que a razão muda, no sentido de que ela estabelece relações dinâmicas com vários outros elementos, tais como o pensamento mítico, o afeto, as pulsões. Relações essas que se modificam ao longo dos vários contextos históricos da humanidade.

Em síntese, a razão ao mesmo tempo em que mantém o seu sentido original encontra-se em processo de constante mudança. Mudança que nem sempre significa mudança para melhor. Mudança que implica também em regressão. Examinaremos a seguir algumas definições e referências feitas por Morin para a razão a fim de tentar dar conta das múltiplas facetas que ela assume no pensamento complexo.

2.3 A Razão no pensamento de Edgar Morin.

Como já foi exposto, algumas definições que Morin oferece de razão remetem ao seu sentido original³⁰, que é a razão como cálculo lógico, como coerência. Em *Ciência com Consciência*, Morin define da seguinte forma a razão: “Denomino a razão um método de conhecimento baseado no cálculo e na lógica (na origem, ratio significa cálculo), empregado para resolver problemas postos ao espírito, em função de dados que caracterizam uma situação ou um fenômeno.” (MORIN, 2005:157)

Definições similares a essa podem ser encontradas ao longo das obras de Morin, em variadas épocas e períodos. Na obra *Para Sair do Século XX* (1986) é enfatizada a característica de cálculo e coerência da razão. Coerência entre os princípios lógicos, a teoria e os dados empíricos. “A razão é, na origem, um método baseado no cálculo é

³⁰ Ou seja, Morin, ao evocar a razão, não dá uma significação inteiramente nova a ela. Morin mantém o significado original de razão, acrescentado-lhe novas características, que diferenciam a razão complexa dos outros tipos de razão.

esse método de conhecimento que se desenvolve em racionalidade, isto é, numa relação entre as exigências lógicas do espírito e os dados empíricos oriundos do mundo dos fenômenos.” (Morin, 1986: 270).

Ressaltemos ainda uma palavra fundamental que se une à caracterização da razão na definição acima: método. A razão é um método que busca coerência lógica entre pensamento e os fenômenos empíricos. A razão possui as suas regras para atingir o conhecimento; possui etapas e mediações. Note-se que Morin usa a palavra método e não metodologia para referir-se à razão. Método não se confunde com metodologia, embora usualmente sempre as utilizemos como sinônimos. A metodologia está ligada a princípios e regras rígidas para guiar um programa de pesquisa. O método, por sua vez, para Morin, é algo mais amplo. O método está relacionado à estratégia. Estratégia que não tem a rigidez de um programa. A estratégia está relacionada a aplicar as regras de um modo flexível, contextualizando cada situação.

Deve-se lembrar aqui que a palavra “método” não significa de jeito nenhum metodologia. As metodologias são guias *a priori* que programam pesquisas, enquanto que o método derivado do nosso percurso, será uma ajuda à estratégia a qual compreenderá utilmente, certo, segmentos programados, isto é, “metodologias”, mas comportará necessariamente descoberta e inovação. O objetivo do método, aqui, é ajudar a pensar por si mesmo para responder ao desafio da complexidade dos problemas. (MORIN, 2005b: p. 35-36)

Outra definição de razão encontra-se na *Introdução ao pensamento complexo* (2006a) onde é ressaltada a idéia de que ela possui um caráter evolutivo. Para o pensamento complexo a razão não possui uma imutabilidade metafísica. Caráter evolutivo que significa mudança, mas não necessariamente progresso, pois a razão pode contrair a doença da racionalização.

“A razão? Eu me considero como racional, mas parto da idéia de que a razão é evolutiva e que a razão traz em si seu pior inimigo! É a racionalização que corre o risco de sufocá-la”. (MORIN, 2006a: 118-119).

Aqui encontramos a noção de que a razão não permanece sempre a mesma. No entanto, a mudança que a razão sofre não significa progresso. Não apenas a noção de um progresso linear, com o avanço da razão, é descartada, como se observa que a transformação pode conduzir a razão a uma regressão que é a racionalização.

Em *Ciência com Consciência* (2005) Morin igualmente afirma o caráter evolutivo da razão, que não corresponde a um progresso linear. Refere-se antes a reorganizações e mutações ocorridas no interior da própria razão. A razão é evolutiva devido principalmente ao seu caráter genético.

Ainda na *Introdução ao pensamento complexo*, é afirmado que a razão ou racionalidade busca a coerência dos fenômenos empíricos. A razão é referida por Morin com as expressões racionalidade e racionalização. Ambas as expressões remetem à idéia de razão na medida em que compartilham as características de lógica e coerência. Portanto, tanto racionalidade quanto racionalização provêm da mesma fonte.

No entanto, Morin as apresenta como opostas. Na *Introdução ao Pensamento Complexo*, uma das principais características da racionalidade a ser ressaltada é a do diálogo. A racionalidade deve manter um diálogo constante entre a mente e o mundo. Assim, se a racionalidade é lógica e procura, como a racionalização, a coerência dos fenômenos empíricos, por outro lado, ela não impõe a coerência para explicar a realidade. Nesse sentido a racionalidade dialoga com o que lhe resiste, pois a realidade também comporta contradições, incertezas, acasos que escapam à apreensão por meio dos processos lógicos.

A racionalização, em oposição à racionalidade, fecha-se ao diálogo. Antes, ela procura impor à realidade a coerência e as estruturas lógicas.

A racionalização ao tentar impor exclusivamente os processos racionais para explicar a realidade acaba por simplificá-los, excluindo todos os aspectos não racionalizáveis do real.

Em *Ciência com Consciência* Morin sustenta a oposição entre racionalidade e racionalização. Ele também usa os termos razão aberta e razão complexa atribuindo características (em especial a abertura ao diálogo) ao que foi denominado de racionalidade em outras obras. Em outras palavras, penso que Morin tende a identificar a racionalidade com a razão aberta e a razão complexa.

Em *Ciência com Consciência*, Morin apresenta algumas idéias que podem elucidar o que pensa sobre a razão. Em síntese são as seguintes:

- a) O que pode ser denominada como parte positiva da racionalidade e o que Morin chama de racionalidade construtiva, indica que a razão constrói teorias de forma coerente, obedecendo aos princípios e regras lógicas e que busca a adequação entre teoria e realidade empírica. Tal racionalidade deve-se manter aberta, em dialogo permanente, para que não incorra em erros e mitificações.

- b) O que pode ser denominada como parte negativa da racionalidade e o que Morin chama de racionalidade crítica: atividade da razão que exerce a função crítica em relação aos erros e as ilusões.
- c) A racionalização surge no interior da racionalidade. Ocorre exatamente quando a racionalidade se fecha em si mesma e acaba por se converter em doutrina.

A racionalização³¹ tem a mesma origem da racionalidade: ambas constroem teorias logicamente articuladas. Porém a diferença fundamental entre racionalidade e racionalização é que esta se fecha a qualquer tipo de argumentação crítica e de verificação empírica, enquanto aquela se mantém sempre aberta ao diálogo e à crítica.

Em os *Sete Saberes necessários à educação do futuro*, Morin retoma a oposição entre racionalidade e racionalização, caracterizando a primeira como aberta e em constante diálogo com a realidade e a segunda como fechada procurando impor coerência “interessada” à realidade. A racionalidade, por exemplo, dialoga com os afetos. A racionalidade não se impõe sem a necessidade do debate. Além disso, ao participar do diálogo com outros elementos e com a realidade, a racionalidade acaba por reconhecer os seus próprios limites e os limites da lógica.

A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério. Negocia com a irracionalidade, o obscuro, o irracionalizável. É não só crítica, mas autocrítica. Reconhece-se a verdadeira racionalidade pela capacidade de identificar as suas insuficiências. (MORIN, 2006b: 23)

A racionalidade, pelo seu caráter dialógico, reconhece os seus limites e acaba por se tornar autocrítica.

Para Morin, “a racionalidade é a maior proteção contra o erro e a ilusão.” (MORIN:2006b:23) O caráter crítico da racionalidade faz com que ela dialogue com o real e não se imponha de forma doutrinária a ele.

A racionalização, em oposição à racionalidade “constitui numa das fontes mais poderosas do erro e da ilusão”, (MORIN: 2006b:23) exatamente porque resiste a

³¹ Rouanet, em *As Razões do Iluminismo*, refere-se à racionalização como a razão que serve a desrazão. Em outras palavras é a razão justificando os erros. Assim Rouanet define racionalização como a tentativa de legitimar o falso, a mentira. A discussão sobre o racionalismo sempre assume a conotação negativa. (cf. *As razões do Iluminismo*, 2005: 208).

qualquer tipo de argumento contrário. A racionalização³², por rejeitar o diálogo, torna-se unidimensional e mutiladora. Em *Ciência com Consciência* é ressaltada a busca da racionalização em construir uma totalidade que explique o universo, de modo inteiramente coerente, a partir de dados parciais.

Em *Ciência com Consciência* além da racionalidade e da racionalização, Morin diz o que entende por racionalismo; esse entendimento pode ser incorporado ao de racionalização. O racionalismo pode ser apontado como uma teoria filosófica que afirma a concordância entre o racional e a realidade. Ou seja, a afirmação de que o universo é inteiramente racional e coerente e que a razão humana pode representar esta racionalidade objetiva. Ora, essa definição de racionalismo aproxima-o da racionalização, na medida em que simplifica a realidade, excluindo dela todo processo que não é racional e coerente.

No final de *O Método 5: A humanidade da humanidade: a identidade humana*, Morin oferece um vocabulário no qual há uma série de definições importantes para a compreensão de sua obra. Na letra R temos a definição de racionalidade e racionalização como termos opostos. A oposição é ressaltada em relação a como racionalidade e racionalização se utilizam da lógica clássica, também chamada de lógica dedutiva-identitária.

Morin, nesse vocabulário, apresenta uma concepção de racionalidade complexa como aquela que constantemente explora os seus limites. A noção de limite é aplicada também à lógica clássica. Pois, se a racionalidade complexa está estreitamente relacionada à lógica clássica, no entanto não se restringe a ela. “A racionalidade complexa salva a lógica dedutivo-identitária por meio de um método de pensamento integrando e utilizando, ao mesmo tempo que os superando e transgredindo, os princípios da lógica clássica.” (MORIN, 2005d: 306)

Restringir-se à lógica clássica significa não apenas mutilar o pensamento, mas a própria realidade. A mutilação da realidade ocorre quando se deseja submetê-la rigidamente aos princípios lógicos³³, excluindo qualquer processo que não obedeça a esses princípios, tais como o acaso e as contradições que ocorrem na realidade. A essa tentativa de impor a qualquer custo o processo racional à realidade, Morin identifica

³² Em *Os sete saberes necessários à educação* (2006), Morin descreve os desastres que a aplicação da racionalização provocou no mundo: a fome e a escassez de água.

³³ Em *Inteligência da Complexidade* (2000), mais especificamente no capítulo *O Pensamento Complexo, um pensamento que pensa*, Morin descreve em grandes linhas as bases da ciência clássica, na qual um dos pilares seria a Razão absoluta identificada total e exclusivamente com a lógica clássica.

como racionalização. A racionalização em oposição à racionalidade, não reconhece os limites da lógica, mas torna-se submissa a ela.

Além disso, prossegue Morin, “não se pode manter a ligação rígida entre lógica, coerência e racionalidade e verdade quando se sabe que uma coerência interna pode ser racionalização irracional.” (MORIN, 2005d: 306)

A coerência constitui-se numa das características centrais da razão. No entanto, a simples manutenção da coerência não livra uma teoria da irracionalidade, pois se pode defender de um modo absolutamente coerente teorias que se fecham aos argumentos contrários e simplifica a realidade.

A simplificação da realidade, especificamente a simplificação dos problemas planetários atuais, conduz ao que Morin em *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro* e em *A Inteligência da Complexidade*, denomina como falsa racionalidade. A falsa racionalidade, penso, deriva da racionalização, pois simplifica e mutila os problemas. As soluções produzidas pela falsa racionalidade não deram conta dos problemas, mas geraram outros ainda maiores. Como caso exemplar da falsa racionalidade Morin alude à catástrofe ecológica gerada pelo desvio de rios na URSS, que causou a salinização do solo. “A falsa racionalidade, ou seja, a racionalização abstrata e unidimensional, triunfa sobre a Terra. As mais monumentais obras-primas dessa racionalidade tecnoburocrática foram realizadas na URSS.” (MORIN, 2006b: 208)

Como vimos até aqui, o conceito de razão apresentado por Morin apresenta dois elementos que dela derivam: a racionalidade e a racionalização. Racionalidade e racionalização são opostas. A racionalização está, como veremos, estreitamente relacionada ao pensamento simplificador. Enquanto a racionalidade remete ao pensamento complexo. Se nós considerarmos, no entanto, que a ciência carrega as principais características da razão tais como a ordem, a fragmentação e separabilidade (decomposição de um problema em suas partes mais simples), a coerência, a lógica, então podemos afirmar que Morin ao fazer uma reflexão sobre a ciência estará fazendo uma reflexão sobre a própria razão. Morin jamais negará a importância da coerência da lógica, da ordem, da análise, da explicação, para a compreensão da realidade. Mas elas só não bastam. Elas devem se articular dialogicamente com seus opostos.

Não se trata de opor um holismo global e vazio ao reducionismo mutilante; trata-se de ligar as partes à totalidade. Trata-se de articular os princípios de ordem,

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 contrário ao pensamento simplificante, ele o integra como diria Hegel, ele opera a união da simplicidade e da complexidade, e mesmo no metassistema que ele constitui, ele faz aparecer a sua simplicidade. (MORIN, MOIGNE, 2000:212)

Assim o pensamento complexo e a razão que se opera nesse pensamento procuram pensar as questões na sua multidimensionalidade. Trata-se então de substituir um pensamento simplificador e uma razão excludente, fragmentadora e disjuntiva, por um pensamento e uma razão que dêem conta da multidimensionalidade dos problemas planetários que enfrentamos atualmente.

A seguir analisaremos, mais detalhadamente, como a razão no pensamento complexo opera a relação dialógica com os vários elementos complementares e antagônicos tais como o mito, o afeto.

2.4 Dialogia entre razão e os outros elementos abarcados pelo pensamento complexo.

O princípio dialógico afirma a existência de relações complementares entre dois elementos que são opostos e antagônicos, ao mesmo tempo em que preserva a divergência e oposição entre eles.

Investigaremos então como as características centrais de razão, da lógica, do cálculo e da coerência, relacionam-se e operam no domínio do pensamento complexo com os outros elementos, tais como o mito, o afeto, em especial no que diz Morin nos volumes 3 e 4 de *O Método*.

O *Método 3* trata do conhecimento do conhecimento, que seria um metaponto de vista sobre o conhecimento. Morin investiga sobre os limites do conhecimento e as grandes questões que o cercam, como, por exemplo, de que forma nós produzimos conhecimento sobre a realidade. Basicamente o *Método 3* é uma obra na qual Morin procura expor a constituição de uma epistemologia da complexidade. A epistemologia da complexidade é caracterizada como uma epistemologia sem fundamento. Ela não se fundamenta nem em uma base biológica, lógica, empírica ou filosófica. Não se pode falar que o conhecimento sobre a realidade se fundamente exclusivamente nas atividades do cérebro, na razão, nos mitos, nos afetos.

Todos esses elementos concorrem para produzir conhecimento e para constituir a realidade.

Assim ocorre, por exemplo, na relação entre lógica e analogia na questão da produção do conhecimento sobre a realidade. A razão associada à lógica fornece princípios e regras racionais, visando estabelecer o verdadeiro e o falso de forma necessária. Ela trabalha exclusivamente com abstrações.

“O conhecimento por analogia é um conhecimento do semelhante pelo semelhante que detecta, utiliza, produz similitudes de modo a identificar os objetos ou fenômenos que percebe ou concebe”. (MORIN, 2005b: 153)

Em outras palavras, a analogia elege pontos semelhantes que seriam relevantes entre dois objetos a fim de melhor explicar ou dar a conhecer um fenômeno. A analogia não envolve a aplicação de princípios lógicos, antes envolve a comparação. Morin coloca a analogia no mesmo grau hierárquico da lógica. Ambas são complementares, mas são instâncias diferentes de explicação³⁴. Nas suas palavras: “Em minha opinião, não há diálogo de duas lógicas, mas dialógica entre lógica identitária e processos sub lógicos e metalógicos, entre os quais a analogia.”(Morin, 2005b:155)

Apesar da diferença, ambas têm como ponto em comum a busca da explicação da realidade. A ciência, para Morin, também pratica a analogia³⁵. Isto é, a ciência não apenas se vale da analogia como se torna fundamental o seu uso para explicar os fenômenos.

Há, contudo, uma relação dialógica de antagonismo, concorrência e complementaridade entre analogia e lógica, portanto, entre analogia e racionalidade. Essa relação faz com que tanto a analogia quanto à lógica controlem os seus excessos. A analogia necessita de um duplo controle, vindo da racionalidade, para que não resulte em puro delírio: o controle interno do pensamento racional-lógico e o controle empírico associado à racionalidade. A lógica e a razão, por sua vez, para não se tornar estéril,

³⁴ Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996: 424) defendem que a analogia deva ser considerada uma prova. Eles diferenciam a analogia de uma simples relação de identidade parcial. A analogia caracteriza-se pela semelhança de relações, onde uma relação mais conhecida ilumina, por analogia, a outra relação menos conhecida e que necessita ser explicada.

³⁵ Um exemplo clássico de analogia feita na ciência moderna é o argumento de Galileu contra a objeção ao movimento terrestre. Argumentava-se que se a Terra girasse, uma bola lançada do alto da torre, ao final da queda, cairia longe do pé da torre. Para desqualificar a objeção ao movimento terrestre, Galileu faz do movimento do navio uma analogia com o movimento da Terra, mostrando que a bola acompanha o movimento do navio por meio da lei da inércia. E que, portanto, a bola, acompanhando o movimento do navio, cairá, quando lançada do alto do mastro, aos pés deste.

para preservar e se beneficiar da invenção não pode dispensar a analogia. Visto que esta é criadora.

Para Morin, “a racionalidade verdadeira não pode reprimir a analogia, mas se alimenta desta controlando-a”. (MORIN, 2005b:155)

Assim o pensamento produz a duplicidade de elementos opostos e convergentes. Este caso encaixa-se inteiramente na duplicidade que se estabelece entre pensamento racional e pensamento mítico.

2.5 Relação dialógica entre pensamento racional e pensamento mítico.

Morin em *O Método 3: o conhecimento do conhecimento* trabalha a oposição entre o pensamento racional e o pensamento mítico. Enquanto o pensamento racional é associado ao pensamento empírico e técnico remetendo-se sempre à objetividade, o pensamento mítico remete à subjetividade, isto é, foca em uma realidade subjetiva. Morin enfatiza ainda que o pensamento racional tende à abstração enquanto o pensamento mítico tende ao singular e ao concreto.

Porém, não há disjunção insuperável entre mito e razão. A realidade não pode ser concebida sob a perspectiva de um pensamento disjuntivo entre mito e realidade. Não há sociedades que sejam alimentadas exclusivamente pelo pensamento mítico e sociedades que se estruturam exclusivamente pelo pensamento racional. O pensamento mágico-mítico dialoga permanentemente com a racionalidade.

Para Morin, “por um lado há distinção muito clara entre esses dois modos, por outro lado, eles estão imbricados de modo complementar num tecido complexo sem que um atenua ou degrade o outro”. (MORIN, 2005b: 168)

A relação de complementaridade não implica no surgimento de um híbrido, resultante da razão e do mito. A razão permanece razão e o mito continua mito. No entanto, Morin nos fala sobre o arquí-espírito, de onde se originam tanto o mito quanto o pensamento racional. Remetendo-nos ao termo *arque*, que compreende as formas de origem, os dois pensamentos não se encontram, em sua origem, separados. Assim mito e razão estão presentes sob variadas formas nas sociedades, desde as ditas primitivas até as sociedades atuais. A realidade não os separa. Se nós os observarmos atentamente, veremos a coexistência constante do pensamento mítico e racional.

O mito, segundo Morin, está presente mesmo nas sociedades atuais, onde aparentemente ele foi banido. O mito manifesta-se sob novas formas, como por exemplo, o mito do estado-nação, o mito da salvação terrestre, transplantado da religião

para o terreno profano. O mito da salvação terrestre é referido ao marxismo com a sua mensagem milenarista. A salvação se dará com a revolução do proletariado. O mito, no entanto, é reforçado com uma poderosa teoria (o marxismo), que intensifica a sua coerência interna a fim de dar conta da explicação da realidade. O reforço à coerência da teoria marxista para fundamentar a explicação da realidade significa a presença da razão operando para solidificar o mito. O que aponta para a transmigração de fronteiras entre mito e razão.

Da mesma forma como o mito não sucumbiu nas sociedades atuais, a racionalidade não estava ausente nas sociedades ditas primitivas. Os mesmos homens que realizam ritos e magias são aqueles que constroem e talham a flecha para caçar os animais. O erro dos antropólogos, guiado pelo pensamento redutor e disjuntivo, foi o de classificarem as sociedades primitivas como exclusivamente ordenadas pela magia e pelo mito.

Assim pensamento mítico e pensamento racional estão presentes e não são excludentes. Em determinadas sociedades e períodos um pensamento pode predominar sobre o outro, mas nunca eliminá-lo. Da constatação das virtudes e das carências dos pensamentos mítico e racional, Morin diz que a razão complexa deve reconhecer o pensamento mítico e dialogar com ele. Descartar o pensamento mítico significa o risco dele próprio penetrar no interior do pensamento racional.

Posso e quero considerar, em contrapartida, o desenvolvimento de uma racionalidade complexa que reconheça a subjetividade, a concretude, o singular e trabalhe com eles. Esse desenvolvimento autocrítico da tradição crítica reconhece não apenas os limites da racionalidade, mas também os perigos sempre prontos a renascer da racionalização, ou seja, da transformação da razão no seu contrário... (MORIN, 2005b: 193)

2.6 Racionalidade e Lógica no pensamento complexo.

A lógica é um dos temas fundamentais para Morin pensar não apenas a razão, mas o conhecimento. No *O Método 3: O conhecimento do conhecimento*, Morin faz uma análise antropológica do conhecimento (das condições do conhecimento), que inclui o aparelho físico-biológico na produção de conhecimento. As atividades cerebrais estão envoltas nas operações de separação e associação, isto é, de diferença e identidade. O que conduz Morin a concluir que as operações lógicas estão presentes no ato de computar e de cogitar. O ato de computar refere-se às operações do cérebro que

relaciona, dissocia, exclui, reúne e opõe, sintetiza e faz a análise. A computação está relacionada basicamente à esfera cognitiva, direcionada para resolver problemas³⁶. A cogitação não se relaciona diretamente com a produção de conhecimento, mas parte dele (via cogitação) para produzir sentidos, avaliações, criação de regras. A cogitação além de desenvolver um aspecto subjetivo e reflexivo do pensamento cuida também da sua organização via princípios e regras da lógica. As operações lógicas representam um avanço da cogitação em relação à computação, pois se trata de operações específicas do pensamento. O que era associação e dissociação na computação, por exemplo, passa a ser, por meio da lógica, conjunção e dissociação.

A lógica quando se formula e formaliza, constitui não o ‘programa’ da cogitação (o qual está constituído pelo conjunto de princípios/regras/categorias de entendimento), mas, dentro e a serviço desse ‘programa’, um sistema de princípios/regras destinados a guiar e verificar a consistência e o rigor das operações que determinam os enunciados; controla, enfim, a consistência dos encadeamentos computacionais que dão sentido às proposições. (MORIN, 2005b:132).

Assim a lógica exerce a função de validação dos enunciados e das inferências que alimentam as proposições. No entanto, a abordagem que Morin realiza da lógica no *O Método 4: As idéias, habitat, vida, costumes, organização*, não se limita a caracterizá-la meramente como um conjunto de regras que determinam a consistência e a validade das inferências dos argumentos. Nesta obra a lógica é abordada em sua natureza noológica. Morin procura fundamentar a relação entre lógica e a racionalidade partindo da caracterização da racionalidade das teorias. Para uma teoria ser considerada racional são exigidas duas condições: a coerência e a relação de verificação objetiva entre a teoria e o mundo. As duas características estão relacionadas com a lógica, pois, para que as teorias possam ser coerentes e capazes de exercer a verificação, elas devem obedecer a princípios e regras lógicas.

³⁶ Nesse sentido, pode-se afirmar que todos os seres vivos computam; desde o homem até as células. Pois, para a sobrevivência há inúmeros problemas a serem resolvidos, tais como, por exemplo, dissociar o perigo.

A lógica referida por Morin é a lógica clássica ou identitária, sistematizada por Aristóteles. Morin caracteriza a lógica clássica pelos três princípios elaborados por Aristóteles: princípio de identidade, do terceiro-excluído e o da não-contradição.

O princípio de identidade afirma que uma coisa não pode ser outra que ela mesma.

O princípio de não-contradição afirma que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo.

E o princípio do terceiro-excluído afirma que só há duas alternativas, ou uma proposição é verdadeira ou ela é falsa.

A lógica clássica ou identitária, não somente distingue as inferências válidas das inválidas. Ela guia o pensamento, na medida em que os princípios da lógica, para Morin, são identificados aos próprios princípios do pensamento. Mas o pensamento que se orienta exclusivamente pelos princípios de identidade, não-contradição e terceiro-excluído é caracterizado como um pensamento simplificador. O pensamento simplificador expulsa todo tipo de contradição da realidade. Ora, só é possível expulsar a contradição quando o pensamento fragmenta a realidade, isolando-a em partes e as abstraindo. Segundo Morin, a lógica clássica, mais especificamente os seus princípios, são perfeitamente compatíveis com o pensamento que fragmenta a realidade.

Que maravilhosa adequação ‘científica’ entre a lógica, o determinismo, os objetos isolados e recortados, a técnica, a manipulação! Então o pensamento simplificador não conhece nem ambigüidades nem equívocos. O real tornou-se uma idéia lógica, isto é, ideo-lógica, e é esta ideologia que pretende se apropriar do conceito de ciência” (MORIN, 1987, 429)

Ou seja, no pensamento simplificador, os princípios da lógica são usados com a pretensão de estabelecer a realidade das coisas. Para realizar tal tarefa há uma estreita relação entre lógica e ciência. A relação entre lógica e ciência ocorre da seguinte forma: a lógica clássica reforça a característica simplificadora da ciência, enquanto a ciência, por sua vez, ajuda a fornecer a idéia de que a lógica clássica não é apenas instrumento de validação de inferências, mas possui verdade ontológica. Verdade ontológica da lógica refere-se à aliança entre lógica e ciência moderna. Tal aliança trouxe como consequência a concepção de realidade correspondendo aos princípios da lógica clássica. Conseqüentemente, qualquer tipo de contradição é erradicado da realidade e a coerência é valorizada. Então nós temos a relação entre lógica e ontologia. Assim o

mundo representado pela ciência moderna é mecânico e determinista, explicado por causalidade linear, própria à operação de análise e decomposição dos fenômenos em partes fragmentárias. Exemplo deste procedimento é a abstração feita dos corpos físicos em extensão e movimento, capazes de serem matematizados e operacionalizados logicamente. A extensão e o movimento, concebidos de forma abstrata, são imunes à contradição e obedecem ao princípio de identidade. Morin assinala a estreita relação entre lógica clássica e ciência. Nesse sentido parece ficar mais claro que a lógica extrapola a sua condição de instrumento para validação de argumentos. Ela constitui um alicerce para a ciência para uma visão de mundo mecanicista e fragmentária. “Assim, a lógica clássica reforçou os aspectos fundamentalmente simplificadores da ciência clássica, a qual reforçou, com o seu sucesso, a idéia de verdade da lógica clássica.” (MORIN, 2005c :216)

Para criticar essa visão da lógica que empobrece a concepção de realidade, Morin expõe basicamente dois tipos de contradições que abalam a aliança entre lógica e ciência clássica: a contradição nascida na ciência e a contradição que se origina no interior do pensamento sob a forma de paradoxo.

A contradição originada na ciência refere-se à revolução na microfísica (física quântica). Na microfísica ocorre a violação do princípio de não-contradição da lógica clássica no interior da própria ciência, expressão da racionalidade. Ao afirmar que a luz pode ora se comportar como corpúsculo, ora como onda, a ciência abala o princípio de não-contradição, pois por este princípio a luz teria de se comportar ou como onda ou como corpúsculo.

A contradição sempre foi pensada na filosofia, mas não era admitida pela ciência quando havia a predominância do pensamento simplificador e fragmentário. Se a ciência observa que um fenômeno viola o princípio de não-contradição, então isso significa que a realidade não se comporta de acordo com as leis e regras da lógica clássica. Para Morin a admissão pela ciência de fenômenos que escapam à lógica é um indício de abertura do pensamento para a complexidade da realidade. Ou seja, o pensamento não pode ser apenas fragmentário e compartimentador da realidade.

Porém, a lógica igualmente sofre dos mesmos abalos da ciência. A exemplo da ciência ela tende a se modificar quando a contradição nela se instala e não é possível evitá-la. Morin apresenta o paradoxo do cretense para mostrar os limites da lógica clássica e a necessidade de um pensamento complexo que dialogue com a lógica. O paradoxo é atribuído ao cretense Epímenedes. O paradoxo pode ser expresso assim:

Assumindo-se que quem afirma que todos os cretenses são mentirosos, é um cretense, Epimenedes, então ele mente. Mas se mente, Epimenedes diz a verdade.

A solução do pensamento complexo é a de recorrer ao metaponto de vista que vai muito além do sistema formal da lógica. O metaponto fornecerá as circunstâncias, para diferenciar entre o cretense e o observador. O que gera o paradoxo, segundo Morin, é a lógica não diferenciar quem profere as proposições, isto é há uma indiferenciação entre o cretense e algum outro observador que não seja o cretense. Será preciso ainda avaliar o contexto e as circunstâncias nas quais foram ditas as proposições.

“Esse cretense é um dissidente lúcido, um inconformista apaixonado pela verdade que revela o vício comum aos outros cretenses.” (Morin, 224: 2005c)

Ao enfatizar a necessidade de se recorrer a metapontos de vista para que a lógica resolva seus paradoxos, o pensamento complexo aponta os limites da lógica clássica. Ela não é inteiramente formalizável, pois “os conceitos últimos ou elementares da lógica (e das matemáticas) escapam a qualquer definição lógico-formal.” (MORIN, 2005c:231)

A lógica e a ciência, expressões da racionalidade, modificam-se quando avançam e chegam aos limites do conhecimento. A contradição surge internamente, no meio da própria racionalidade. A contradição é resultado do avanço da racionalidade até os seus limites. Morin constata que muitas contradições nascem no interior da própria racionalidade, mas esta não pode rejeitá-las. Evidentemente que nem toda contradição viola a racionalidade, muitas vezes ela se origina de um raciocínio errôneo e que pode ser corrigida com a lógica clássica. Para Morin:

A contradição que nos interessa não é, evidentemente, a que aparece em um raciocínio incoerente ou proveniente da ausência de racionalidade, mas a que surge do pensamento racional, aquela que, como diz Watzlawick (1979, p.188), “aparece ao termo de uma dedução correta a partir de premissas consistentes.” (MORIN, 2005c:220)

A contradição não deve ser vista como uma falha na lógica e um enfraquecimento da razão. A contradição surge da exploração dos limites da lógica e a impulsiona para

novas descobertas. E cabe à razão incorporá-la e dialogar com a contradição³⁷. Caberia então perguntar se não é necessária a criação de uma nova lógica, que estabeleça novos princípios que levem em conta as aporias da lógica clássica. No século XX várias lógicas foram criadas a fim de superar as aporias da lógica clássica: lógica intuicionista (que evita a completa formalização do sistema lógico), a lógica modal (que evita termos como verdadeiro ou falso, que são termos extra-lógicos) e a lógica paraconsistente que abole os princípios da lógica aristotélica especificamente o princípio de não contradição. Todas estas lógicas possibilitam o diálogo com a complexidade, porém não a superam. No entanto, a solução que Morin aponta é no sentido de incorporar a lógica clássica ao pensamento complexo. O pensamento complexo³⁸, operando com a dialogia, nesse sentido, não se propõe a criar uma lógica própria, mas incorporar a lógica clássica dialogando com as suas aporias. Morin esclarece que a complexidade ao dialogar com o que é ambíguo, incerto, contraditório não tem como finalidade torná-los claros, coerentes e não contraditórios. Ou seja, o pensamento complexo não tem como finalidade dissolver o que é contraditório e ambíguo. É necessário pensar nesse diálogo no contexto do pensamento complexo.

Pensamos que é necessário ultrapassar, englobar, relativizar a lógica dedutivo-identitária, não apenas em uma lógica enfraquecida, mas, também em um método de pensamento complexo, dialógico; como veremos, não podemos dispensar a lógica dedutiva-identitária: trata-se de um instrumento de controle do pensamento que a controla. (MORIN, 2005c: 240)

O pensamento complexo, ao mesmo tempo em que trabalha com princípios da lógica clássica, ao relativizá-los, procura integrá-los numa relação dialógica.

Observando a realidade, as coisas mudam e ao mesmo tempo permanecem as mesmas. Isto é, nos seres vivos, por exemplo, vemos que sempre algo muda e, no

³⁷ No entanto, é muito comum a referência à contradição no interior de um pensamento ou de um sistema teórico como sendo indício de irracionalidade. Exemplo de tal concepção é o livro escrito por Granger (2002) sobre o irracional. Granger observa que a irracionalidade está presente em vários campos tais como na arte na ciência e na lógica. Granger associa o tratamento da luz como onda e como corpúsculo como um episódio na ciência no qual a irracionalidade foi incorporada. O irracional é definido em relação à razão e associa-se muitas vezes com a contradição.

³⁸ Morin nos alerta para a distinção entre a construção de um sistema de lógica e a elaboração de um pensamento que procure englobar a contradição, mas que não se constitui num sistema lógico. Assim como o pensamento complexo não é um sistema lógico, com os seus operadores, tampouco o pensamento dialético de Hegel constitui-se num sistema lógico. (cf. MORIN, 2005c:238-239)

entanto, características são preservadas ao longo de toda a vida. Assim o princípio de realidade tem de ser complexificado diante dessas situações. Assim como o princípio de identidade é necessário para situações simples, que exigem um ordenamento no pensamento, ele tem de ser incorporado no jogo do lógico e do extralógico.

O princípio do terceiro excluído afirma, de forma exclusiva, a existência de apenas duas alternativas, excluindo uma terceira. Por exemplo, branco ou não branco; vegetal ou animal. Em certos casos, considerados simples, o princípio do terceiro excluído pode ser perfeitamente aplicado. Em casos complexos, por exemplo, nas substâncias que são híbridas e não podem simplesmente ser classificadas como animais ou vegetais, o princípio deve ser suspenso. O pensamento complexo opera com o terceiro excluído incluindo-o e o excluindo em suas aplicações. A grande diferença entre o pensamento complexo e o paradigma dominante na modernidade é que este pensa a disjunção como um modelo que jamais pode ser abandonado. O princípio então é aplicado indiscriminadamente para qualquer tipo de situação. O pensamento complexo ao não abolir o princípio do terceiro-excluído, analisa cada situação a fim de aplicá-lo ou não. Por exemplo, não se pode aplicar o terceiro-excluído nos casos de incerteza, notadamente nos casos de eventos futuros que são imprevisíveis e mesmo em casos da física quântica nos quais não se pode prever o comportamento dos corpos.

Ao expor a relação entre o pensamento complexo e a realidade, percebe-se que a lógica, ao ser relativizada, exerce uma função instrumental, de cálculo, que faz com que ela não seja tomada como uma fundamentação quase que absoluta da compreensão da realidade como ocorre no pensamento simplificador. Não se pode, contudo, negar que a lógica, no caso a lógica clássica, contribua para dar inteligibilidade a certos aspectos da realidade. Mas isto não nos autoriza a dizer que há correspondência exata entre as duas. A realidade sempre ultrapassa a lógica. O que se chama de real, em sua dinâmica, comporta processos lógicos, extralógicos, supralógicos, enfim são camadas e tecidos que vão sendo construídos que envolvem uma multiplicidade de aspectos e de caminhos do seu acontecer. O processar-se desses caminhos ocorre por antagonismos e complementaridades ao mesmo tempo e comporta regularidades e desvios. Não há sempre uma mesma ordem, ou uma mesma lógica.

No tocante ao pensamento, tampouco a lógica o fundamenta. Lógica em relação ao pensamento complexo é um instrumento útil para efetuar a análises e buscar ordenações necessárias como as da coerência e da coesão. Porém ela não tem condições de

estabelecer todos os princípios e regras do pensamento. Como nem tudo é coerente e coeso, pois há o movimento, as oposições, os contrários e tudo ocorrendo antagonicamente e complementarmente, há necessidade de um pensamento complexo. Um pensamento que inclua a lógica e a “não-lógica”. O pensamento vai além da lógica.

Se a lógica clássica no pensamento complexo é relativizada; se a lógica tem função instrumental, então não é possível torná-la portadora de algum critério de verdade ou atribuir sentido a este. A racionalidade, afirma Morin, não se restringe à lógica clássica ou identitária, mas a engloba e a ultrapassa. “É preciso abandonar toda esperança não só de finalizar uma descrição lógico-racional do real, mas também e, sobretudo, de buscar a razão apenas na lógica.” (MORIN, 2005c: 255)

De acordo com o pensamento complexo, para que a racionalidade se desenvolva ela não deve submeter-se à lógica identitária. Deve também abandonar a pretensão de elaborar uma nova lógica, a lógica complexa. O caminho apontado para a racionalidade é o de procurar metapontos de vista que enfrentem a questão das contradições, as aporias surgidas nos limites da lógica da ciência. Metaponto de vista significa uma reflexão crítica sobre o próprio conhecimento, conseqüentemente sobre a lógica e a ciência. Essa reflexão, do ponto de vista complexo, produzida no metaponto de vista, indica que as aporias e as contradições, ao invés de indicar limites intransponíveis, não devem ser encaradas como paralisadoras da lógica e da ciência. Antes são um convite para a abertura à complexidade. E considerando a lógica e a ciência expressões da razão, pode-se concluir que a razão, ao conservar e ultrapassar a lógica e a ciência clássicas, explorando os seus limites, também se abre e dialoga com o complexo. Assim a racionalidade deve adotar a dialogia para estabelecer relações entre o sujeito e o mundo empírico.

2.7 Racionalidade, ciência e pensamento complexo.

A ciência, especialmente após a revolução científica moderna, é identificada com a racionalidade em contraposição à religião, à arte, ao mito, etc.. A ciência como expressão da razão possui a característica da coerência interna, da correspondência entre teorias logicamente bem construídas e a realidade. A ciência em seu empreendimento racional pretende ser a portadora da verdade e da objetividade, eliminando tudo o que é subjetivo de seu conhecimento. A ciência seria a única portadora da verdade na medida em que reflete o real, tal como um espelho. Essa imagem que a ciência construiu de si foi elaborada pelo positivismo. Morin em *Ciência com Consciência* desconstrói a

imagem que o positivismo foi elaborando ao longo do tempo sobre o empreendimento científico, apoiando-se principalmente sobre dois pensadores: Thomas Kuhn e Karl Popper. Não se trata de mostrar que os paradigmas da ciência moderna são insuficientes para dar conta dos fenômenos. Antes Morin argumenta que mesmo na ciência moderna (que corresponde ao racionalismo clássico), onde funciona o paradigma da formalização da linguagem, da matematização da natureza, há espaços para idéias não científicas, tais como, por exemplo, as idéias metafísicas. Em outras palavras, Morin mostra que mesmo no empreendimento científico, onde a racionalidade seria a sua essência, há espaço para o não estritamente racional e lógico. Nem tudo pode ser quantificado e formalizado. Há espaço para idéias metafísicas; há a atividade criadora que não pode ser explicada racionalmente e de forma científica.

A imagem projetada da ciência mostra algumas características centrais que o pensamento complexo examina mais detidamente para refutá-las. Para o positivismo, a ciência é puramente objetiva. A objetividade é dada pela correspondência entre observação e a teoria científica. Acordo entre teoria e as observações sobre a realidade. Morin constata que, apesar dos dados objetivos da ciência, ratificada pela concordância entre teoria e observação, ela só será objetiva se passar pelo crivo da sociedade científica. A objetividade depende de um acordo entre os participantes da comunidade científica que partilham regras comuns. Regras que determinam a validade objetiva da teoria científica. A aceitação de regras deve ser o resultado de uma atividade crítica que a comunidade científica pratica. A regra fundamental na ciência moderna para a objetividade de uma teoria é a sua verificação experimental. Atividade crítica gerada pelo livre confronto entre teorias e idéias científicas. Assim a ciência não constrói seus conhecimentos por si mesma, ela precisa de regras acordadas entre os membros de sua comunidade.

Para Morin a objetividade é o resultado final de variados processos que vão além da ciência. A objetividade é produzida no decorrer de processos históricos, culturais, da configuração da comunidade científica, etc.

Se a objetividade independe única e exclusivamente da teoria científica, Morin nos mostra uma primeira característica do empreendimento científico que é a crítica. É por meio da crítica que a ciência estabelece a sua especificidade. É a crítica, o confronto entre teorias, que garante o dinamismo da ciência e a impede de se transformar em dogma. Assim Morin pode caracterizar a objetividade não apenas como decorrente dos processos históricos, mas associá-la ao processo crítico. “Portanto, eis a minha idéia: a

objetividade é o resultado de um processo crítico desenvolvido por uma comunidade/sociedade científica num jogo em que ela assume plenamente as regras.” (MORIN, 2005:42)

Outra característica que o positivismo atribui à ciência seria a existência dos fatos puros. O positivismo concebe os fatos como neutros e independentes de qualquer teoria. Popper mostra que os fatos são determinados por uma teoria. Ao escolher estudar um aspecto e não outro do fenômeno natural, o cientista já está operando um recorte da realidade. O próprio corte que a teoria faz da realidade já torna o fato determinado. Portanto, os fatos-objetos-de-estudo já se apresentam subdeterminados por conceitos, teorias e visão de mundo do cientista. O que não significa que teorias científicas não possam ser testadas e verificadas. Elas são testadas e podem até mesmo refutar uma teoria, mesmo que o fato já esteja impregnado de teoria. Ou seja, a subdeterminação do fato pela teoria não o torna descartável no teste de verificação empírica. O cientista seleciona os fatos testáveis. Fatos que podem confirmar ou refutar uma teoria.

O conhecimento não é uma coisa pura, independente de seus instrumentos e não só de suas ferramentas materiais, mas também de seus instrumentos mentais que são os conceitos; a teoria científica é uma atividade organizadora da mente, que implanta as observações e que implanta, também, o diálogo com o mundo dos fenômenos. (MORIN, 2005:43)

À diferença do positivismo, Morin defende a idéia de que as teorias científicas comportam elementos que não são científicos. Comportam, por exemplo, conceitos metafísicos, que são inverificáveis, contêm idéias obsessivas com as quais os cientistas se alimentam. O que Holton chama de themata (conjunto de temas). Exemplo de themata para Morin é a idéia de Einstein sobre a verdade que deve manifestar-se de forma simples como as idéias da matemática. A themata pode tornar-se ela mesma uma espécie de crença, similar a uma crença religiosa. Portanto, a ciência não é purificada de vários elementos não científicos. A teoria científica não contém apenas princípios lógicos que articulam os conceitos científicos.

A ciência na visão positivista é um contínuo progresso de aperfeiçoamento das teorias. Assim as revoluções científicas são concebidas de forma linear, como um constante aperfeiçoamento do conhecimento. Morin cita Tomas Kuhn e a sua concepção de paradigma para se contrapor a essa idéia de progresso na ciência. Em cada época na

qual predomina um tipo de ciência, é estabelecido um paradigma. Aplicada à ciência, o paradigma seria um modelo organizador de como a ciência deve operar e resolver os problemas científicos. Paradigma ainda diz respeito à visão de mundo que a ciência organiza e os problemas que ela elege resolver. Paradigma refere-se ao modo de difusão da ciência e a formação de quadros para a comunidade científica. Falar de revolução científica não significa afirmar a substituição de uma teoria por outra teoria supostamente melhor. Ao realizar a ruptura, modifica-se o paradigma e com ele toda uma visão de mundo e os problemas a serem enfrentados pela ciência. Por isso não é possível falar em progresso linear e cumulativo da ciência. “Mudamos de universo quando passamos do universo newtoniano para o universo einsteiniano. Mudamos de universo quando passamos do universo einsteiniano para a física quântica.” (MORIN, 2005a:46).

A ciência comporta outros processos que ela não dá conta de explicar. O maior exemplo é o processo de criação na ciência. Como não dá conta de explicá-lo do ponto de vista lógico e da ciência, o processo de criação de idéias é posto de lado pela ciência. Nos manuais científicos a figura do cientista desaparece para dar lugar única e exclusivamente à teoria científica, eliminando qualquer referência à forma como ela foi descoberta e elaborada. O exame da descoberta fica por conta de livros biográficos que escarafuncham as histórias dos grandes gênios da ciência. Ou da psicologia, que estuda o perfil psicológico do cientista. É por isso que muitos filósofos da ciência costumam fazer a distinção entre o contexto de descoberta e o contexto de justificação como sendo dois domínios estanques. O contexto de descoberta³⁹ refere-se à investigação sobre o processo de criação, as condições sociais e materiais que influenciaram na descoberta. O contexto de justificação refere-se ao modo de validação de uma teoria científica. Para a justificação de teorias apenas critérios lógicos e racionais são evocados e toda a parte da descoberta é simplesmente ignorada. Para Morin a gênese da criação científica movida pela imaginação está relacionada com a explicação científica e não pode ser descartada no exame do conhecimento científico.

Diante de todas essas desconstruções operadas por Morin na imagem da ciência fornecidas pelo positivismo, a complexidade vê no empreendimento científico uma atividade essencialmente crítica. Crítica que opera no conflito e no livre debate entre as

³⁹ O contexto de descoberta não tem exatamente como objetivo o de descrever o processo de criação das idéias e elaborações da teoria científica. O contexto de descoberta foca a sua investigação nas sociedades científicas e nas condições culturais que culminaram nas descobertas científicas. Porém a rígida demarcação já dá a idéia de como os positivistas procuram excluir os elementos subjetivos da ciência.

concepções e teorias distintas. As consequências para a teoria científica diante da atividade crítica praticada pela comunidade/sociedade científica são de que as teorias não são eternas, elas são biodegradáveis. Eles nascem e morrem. A sucessão de teorias implica também em afirmar que a ciência não produz teorias verdadeiras em um sentido absoluto. Utilizando-se e concordando com a teoria da falseabilidade proposta por Popper, Morin diz que as verdades são provisórias, as verdades duram até que um teste a refute. Segundo Morin:

Popper acredita na razão, mas através de uma razão “negativa”: a ciência progride por refutação de erros. Qual é o progresso da ciência? É o fato dos erros serem eliminados, eliminados, eliminados. Nunca temos certeza de possuir a verdade, já que a ciência está marcada pelo falibilismo. (MORIN, 2005a: 56)

Morin, no entanto, discorda de Popper quando este defende uma demarcação rígida entre ciência e não ciência por meio da falseabilidade. Para Popper, tudo o que não for capaz de ser falseado não é ciência⁴⁰. Para Morin, ao contrário, não se deve fechar as fronteiras da ciência, criar barreiras. A ciência comporta a reflexibilidade vinda da filosofia. Reflexibilidade que se mostra na própria atividade científica.

A atividade científica realiza um processo auto-eco-reprodutor que marca a relação dada de modo recursivo entre objetividade, sociedade científica e tradição crítica. A dinâmica da ciência é dada nas relações recursivas entre a atividade científica, a cultura, os valores sociais, as formas de organização pelo Estado, as relações de poder existentes na sociedade, etc.

A ciência, que se deixe bem claro, não é resultado causado diretamente pela sociedade. Ela é distinta de outras atividades, tem a sua especificidade e possui um certo grau de autonomia. Porém, “há uma interpenetração e interconexão entre esse círculo da ciência que se auto-eco-produz e se auto-eco-organiza e todos os outros círculos da sociedade que funcionam ao seu modo”. (MORIN, 2005a:61)

Todas essas características apresentadas pelo pensamento complexo sobre a ciência não a desqualifica como um empreendimento racional. Mas, ao contestar a visão

⁴⁰ Em *Conjecturas e Refutações* (1982), Popper afirma que o marxismo e a psicanálise não são ciência porque não são testáveis e não admitem refutações. Especificamente em relação à psicanálise, Popper afirma que: “Quanto à epopéia freudiana do Ego, Superego e Id, não se pode reivindicar para ela um padrão científico mais rigoroso do que o das histórias de Homero sobre o Olimpo. Essas teorias descrevem fatos, mas à maneira de mitos, sugerem fatos psicológicos interessantes, mas não de maneira testável.” (POPPER, 1982:67)

positivista de ciência que contém a sua idealização, Morin procura recuperar toda a sua riqueza e a multiplicidade, que comporta não apenas processos lógicos, mas processos de criação regulados pela imaginação; comporta não apenas idéias científicas verificáveis e formalizadas, mas também concepções metafísicas que influem diretamente na construção da teoria científica.

[...] devemos considerar a ciência como uma atividade de investigação e de pesquisa. Investigação e pesquisa da verdade, da realidade, etc. Porém, a ciência está longe de ser só isso e é aqui que muitos cientistas caem num idealismo vicioso, numa auto-idealização; eles se apresentam como pesquisadores puros, iguais aos anjos e aos santos que contemplam o Senhor nas reproduções da Idade Média.(MORIN, 2005a:57)

É esse o perigo da idealização da ciência, como uma atividade pura, e por consequência da própria idealização e mitificação da razão que o pensamento complexo visa combater.

A idealização é um risco eminente na atividade científica, decorrente da sua própria natureza. A teoria científica comporta a abertura, que supõe um diálogo constante com o mundo empírico, e comporta também o fechamento. Morin compara o fechamento a processos biológicos, na medida em que uma teoria procura se defender das agressões externas tal como um organismo biológico. Porém, o fechamento também significa o caráter doutrinário da teoria. A doutrina sempre tende ao fechamento, a refutar fatos externos que a ameacem, reforçando com isso a estrutura do sistema, intensificando as relações de coerência entre os conceitos. “Assim na história da ciência, as teorias resistem dogmaticamente como doutrinas, mas finalmente as regras do jogo competitivo e crítico leva-as a emendarem-se, depois de se retirarem para o cemitério das idéias mortas.” (MORIN, 2005c: 160).

As teorias científicas ao se fecharem tornam-se doutrinas. Mas o caráter doutrinário da teoria científica, como afirma Morin, é provisório, pois ao longo da história da ciência a característica de competição, de crítica, elimina o risco de cristalização de uma teoria que foi refutada pelos fatos. Conclui-se que a ciência é uma atividade que, apesar de flertar com as doutrinas, não é tão propensa a ser afetada por ela.

2.8 Mitificação da razão.

A racionalidade é descrita em *Os Sete Saberes necessários à educação do futuro* como uma atividade controladora e, sobretudo, corretiva. (cf. Morin, 2006b: 22-23)

Ainda sobre a racionalidade, para Morin, ela não é exclusividade de cientistas ou de uma atividade específica, que é a ciência. Ao afirmar que muitos cientistas são irracionais em sua vida privada ou em suas opções políticas (cf. 2006b:24), Morin aponta para a racionalidade em todos os âmbitos da vida. A racionalidade deve ser exercida seja nas ciências, seja na participação política, seja na vida privada. A exigência de que a racionalidade deva ser expressa em todos os domínios, e não apenas em alguns, aproxima-se da concepção de que a razão, para o Iluminismo, deva ser aplicada no domínio das ciências, da estética, da política e da moral.

Além disso, Morin aponta que a racionalidade é universal, não é patrimônio exclusivo do ocidente ou de uma cultura específica. Ela está presente nas sociedades ditas arcaicas, costumeiramente caracterizadas como sociedades onde predominam o mito e a magia.

Em *Para Sair do século XX*(1986), Morin retoma mais uma vez a distinção entre racionalidade e racionalização, caracterizados como elementos opostos que estão no interior da própria razão. Novamente, o que há de comum entre racionalidade e racionalização é a capacidade da razão em aplicar princípios coerentes para organizar a experiência. Enquanto a racionalidade permanece aberta ao diálogo com o que não é racional (ou passível de ser organizado de forma lógica e coerente), tais como o acaso, a racionalização se fecha ao acaso; enfim a racionalização se fecha a tudo o que resiste à organização lógica e coerente da realidade. Assim como a racionalidade pode estar presente em todos os eventos da vida, igualmente a racionalização pode se infiltrar na política, na vida privada, etc.

O mito diviniza as coisas e as idéias. No plano das idéias o mito se associa a idealização. Morin afirma ser “o idealismo o mito natural da idéia” (MORIN; 2005c:167). O mito diviniza a idéia que adquire vida própria e autonomia plena. Considerando que a razão pode ser tomada como uma idéia, é possível idealizá-la e mitificá-la.

Ao referir-se à razão Morin deixa explícito que ela se articula com o paradigma da ciência moderna. Com efeito, o racionalismo clássico foi modificado a partir da revolução científica moderna que trouxe a valorização da experiência. Anterior à

revolução científica, o racionalismo articulava-se com o pensamento aristotélico-tomista, que descartava a importância do experimento, derivando todo o conhecimento da *corpus* aristotélico. A ciência, tida desde a modernidade como expressão da razão, modifica a face do racionalismo. Logo, a racionalidade concebida atualmente passa, necessariamente, pela constituição da ciência moderna.

Investigar, compreender os modos de como a razão se torna mito é uma tarefa das mais complicadas, para não dizer complexa. Morin aponta para a razão tornada mito quando esta aparece como única e sob a forma de modelo a ser seguido pela humanidade. Se a razão expressa no empreendimento científico trabalha perseguindo a coerência, o ordenamento dos conhecimentos físicos e expulsando o acaso, a organização social também deverá ser governada sob as mesmas regras e os mesmos critérios racionais que regem o pensamento científico. Assim a razão é única e a mesma, seja para obter o conhecimento científico, seja para pensar a política, seja para fundamentar preceitos éticos, etc.

Ao identificar o mito na racionalização que se opera na articulação entre razão e a revolução científica moderna, Morin irá criticar o chamado racionalismo humanista das luzes, o Iluminismo. O Iluminismo possui as características de colocar o homem no centro de suas preocupações, proclamando a liberdade e a autonomia pela via da razão.

Morin afirma que “esse racionalismo humanista apresentou-se como uma ideologia de emancipação e de progresso.”(MORIN:2005 a:160)

Convém atentar que Morin atribui ao racionalismo humanista o aspecto ideológico. Ideologia, segundo Morin, é a simplificação das idéias, de valores, articulando-as e as apresentando de forma doutrinária. Portanto, a ideologia é a perda da complexidade de uma teoria, fechando-a ao diálogo com a realidade.

... as ideologias são fortemente doutrinárias, racionalizadoras (tudo se explica segundo a sua lógica) e idealistas (todo real é assimilado/apropriado pela sua idéia). Observemos que são doutrinárias mesmo quando tomam um aspecto “crítico”; as ideologias racionalistas, científicas, marxistas, têm por fonte a crítica aos dogmas e doutrinas, mas produzem novos dogmas sob os nomes de Razão, Ciência, Materialismo dialético. (MORIN,2005c:172)

Assim ao levantar a bandeira da humanidade, a razão humanista reivindica o direito da razão de conduzir a humanidade a um mundo de ordem e harmonia. É o que

Morin chama de ideologia da promessa. No artigo *Para Além do Iluminismo*, Morin atribui a Condorcet a idéia do progresso inevitável da humanidade movida pela razão. Aqui se ratifica a idéia messiânica de salvação da humanidade pela razão. Como se a razão deificada e tornada mito tomasse o lugar da humanidade para conduzi-la a uma sociedade harmoniosa e perfeita.

Não há para Morin qualquer paradoxo em relacionar um projeto de emancipação à ideologia. Causas libertárias, processos que valorizem o homem e a humanidade podem ser tão totalitários quanto sistemas contendo idéias autoritárias. A diferença entre teoria e mito, teoria e ideologia não se encontra centrada no conteúdo, mas na forma como a teoria se relaciona com a realidade. O mito se fecha à realidade enquanto a teoria mantém com a realidade uma abertura, um permanente diálogo. Se a razão se fecha a qualquer crítica externa, se não faz um processo de auto-crítica, então ela jamais pode deixar de ser considerada ideologia. Neste caso a razão torna-se racionalização. Assim não há contradição, para Morin, em se apontar o racionalismo humanista como uma ideologia da emancipação.

O mito e a ideologia inserem-se então na própria razão, que julgava tê-los expulsado da sociedade atual. O mito expulso insere-se novamente sob uma outra roupagem. É falsa, portanto, a idéia de que a humanidade fez recuar e até mesmo eliminar os mitos.

No seio da própria racionalidade da razão humanista que combate a heteronomia da igreja e dos mitos, este se inseriu novamente. Para Morin a racionalidade iluminista foi essencialmente crítica. Utilizou a sua capacidade crítica para combater e expulsar o mito e a religião, abrindo caminho para o reinado absoluto da razão e, com isso, pavimentando a estrada para a constituição do mito da razão⁴¹.

O mito da racionalidade humanista gerou para Morin sérias conseqüências⁴². Historicamente desembocou na racionalização industrial.

Ao considerar o homem como o centro de suas preocupações, portador de direitos universais, o racionalismo humanista acabou por abstrai-lo. A abstração do homem desconsidera as suas singularidades, a cultura na qual vive, enfim tira-lhe a sua concretude. A homens abstraídos, a economia baseada em princípios racionais aplica seus princípios indiscriminadamente, desconsiderando qualquer contexto social,

⁴¹ Curioso como o mito da razão, descrito por Morin, insere não apenas o mito na ideologia do racionalismo, mas a paixão supostamente combatida pelo racionalismo. Há um caráter místico e, portanto, transcendental ao evocar os valores de liberdade, verdade, justiça.

⁴² cf. *Ciência com Consciência*, p. 161-163

cultural, afetivo que o cerca. Todos esses aspectos são eliminados, reduzindo o homem a mera força de trabalho.

Pode-se dizer que a industrialização, a urbanização, a burocracia, a tecnologização se efetuaram segundo as regras e os princípios da racionalização, ou seja, a manipulação social, a manipulação dos indivíduos tratados como coisas em proveito dos princípios de ordem, de economia, de eficácia.(MORIN, 2005 a:162).

Resultado da abstração do homem, ele é reificado, o que, obviamente, resulta em sua desumanização. Olgária Matos em *A Polifonia da Razão* (1997) destaca a descrição de Marx em *O capital* sobre o processo de desumanização do homem na produção capitalista. No mundo da produção industrial capitalista, os indivíduos têm de adaptar-se às inovações tecnológicas e não estas aos indivíduos. Os modos de produção industrial tornam-se autônomos. Nesse processo desconsidera-se qualquer tipo de subjetividade. Tudo é direcionado para a máxima eficiência da produção.

Em outras palavras, princípios racionais tais como a ordem e a análise foram usados como formas de manipular o ser humano. É o que a escola de Frankfurt irá classificar como razão instrumental.

Há uma diferença importante entre razão instrumental e o racionalismo. Racionalismo é a razão-mito, razão idealizada e transformada em mito. E enquanto mito, ela se fecha para outros elementos da realidade e o seu discurso é doutrinário.

A razão instrumental é a razão-método. Como o próprio nome diz, a razão serve como um instrumento para realização de um fim qualquer. Fim este que pode ser bom ou mal. A razão instrumental possui, em seu método e princípios, regras a serem aplicadas visando à eficiência. Assim a razão aplicada na industrialização tem como fim a maximização da produção, que significa eficiência. Os campos de concentração nazistas utilizaram processos racionais para tornar eficiente a finalidade proposta. “O campo de concentração tornou-se cada vez mais racional quando os métodos industriais foram aplicados à morte: a racionalidade instrumental culmina em Auschwitz.” (MORIN, 1986:271)

Para Adorno, a atomização do trabalho, na qual o indivíduo é considerado como mais uma peça no sistema de produção, conduz à sua própria perda de identidade. A subjetividade sucumbe com a objetivação do indivíduo. Tudo isso culmina com a incapacidade de identificação com o outro, o que gerou Auschwitz.

Em *Educação e Emancipação*, Adorno aponta como uma das principais causas para a ocorrência das barbáries a identificação cega com o poder coletivo. Tal identificação só é possível pela perda da identidade, que conduz o indivíduo a procurar por uma identidade coletiva, a submissão cega à autoridade.

Mas aquilo que gera Auschwitz, os tipos característicos ao mundo de Auschwitz, constituem presumivelmente algo de novo. Por um lado, eles representam a identificação cega ao coletivo. Por outro lado, são talhados para manipular massas, tais como os Himmler, Höss, Eichman. Considero que o mais importante para enfrentar o perigo de que tudo se repita é contrapor-se ao poder cego de todos os coletivos. (ADORNO, 1995: 127)

A razão instrumental foi usada no jogo do poder para manipular pessoas e manter regimes totalitários. Articulada com a razão feita mito, o que resulta em racionalização, nós temos o quadro desolador traçado por Morin e pelos pensadores da escola crítica de Frankfurt. A razão como mito torna-se instrumento do poder e a serviço do controle e da manipulação não apenas da natureza, mas das pessoas. A razão torna-se ditadora de normas e regras.

Essa ditadura não é percebida de uma forma ostensiva, como se fosse visibilizada e imposta por um Estado totalitário. A racionalização está presente no dia-a-dia. As pessoas tendem a intensificar a coerência e a lógica do discurso para se auto justificarem. Tomam por meio da fragmentação do real somente as partes que lhes interessam para defender seus interesses, para se defenderem e acusarem os outros. A racionalização, além das ideologias, é expressa nos conflitos do dia-a-dia e na esfera política.

Os fatos são explicados atribuindo a eles uma causalidade linear, de modo determinista. O acaso é abolido juntamente com a complexidade. A fragmentação do real, a conseqüente simplificação deste, tendo em vista justificar alguma posição política, ideológica, de visão de mundo, é o cerne da racionalização. Procura-se impor ao outro uma realidade que é apenas um fragmento dela. Assim, por exemplo, o anti-semitismo explica o complô judeu para dominar o mundo, fragmentando a realidade, tomando algumas partes que são favoráveis a sua tese, como o fato de muitos judeus movimentarem o mercado financeiro, reforçando a coerência interna do discurso. (cf.

MORIN; 1986: 139). No conflito de casais um processo semelhante ocorre, com a troca mutua de acusações e auto justificações.

A racionalização não é privilégio, portanto, da ciência ou das grandes ideologias políticas, ela está presente em todas as esferas da vida social.

A presença da racionalização na vida e organização social está relacionada ao paradigma, que não se limita a ser um modelo e um conjunto de idéias que fundamentam as ciências e outras áreas de conhecimento. O paradigma é muito mais amplo e aplica-se a toda a sociedade, englobando a vida cultural, do conhecimento, etc.

Para Morin, “os indivíduos conhecem, pensam e agem conforme os paradigmas neles inscritos culturalmente”. (MORIN, 1998:261).

Por sua amplitude, a noção de paradigma pode tornar-se, como o próprio Morin reconhece, algo muito vago. O paradigma é ao mesmo tempo lógico, ideológico e semântico. Semanticamente, o paradigma determina o sentido das coisas. Do ponto de vista lógico orienta as operações fundamentais do pensamento. Do ponto de vista ideológico, seleciona as partes da realidade que lhe interessam, eliminando as que não interessam.

Como consequência da relação entre os domínios lógico, ideológico e semântico do paradigma, ele está associado à doutrina na medida em que não pode ser falseado. Posto que o paradigma secciona a realidade, simplificando-a, tomando a parte que lhe interessa, tudo o que for contrário ao paradigma será eliminado, considerado como inexistente. A racionalização está inteiramente articulada ao paradigma, possuindo as mesmas características deste. Mas a razão pode tomar medidas terapêuticas em relação à racionalização.

A razão transforma-se em não razão, justamente pela perda da capacidade crítica. O único remédio para a cura da irracionalidade da razão é a recuperação de sua capacidade crítica e autocrítica.

2.9 Razão: crítica e autocrítica

Se na atividade científica a crítica é fator fundamental para o dinamismo e a vitalidade da ciência, evitando que esta caia em dogma, para a razão não basta, em relação a si mesma, ser crítica. A razão tem de ser igualmente autocrítica.

Apesar de Morin apontar o perigo de uma razão exclusivamente crítica, ele a vê como um fator positivo, posto que ela nos livra dos erros e das ilusões. “A racionalidade

é corretiva. A racionalidade é a melhor proteção contra o erro e a ilusão.” (MORIN; 2006b: 23)

Ou seja, a razão é eficaz para nos livrar dos preconceitos e erros. A crítica racional é a única que tem a capacidade de combater os erros mentais, que impedem que distingamos sonho da vigília. A crítica impede a auto-ilusão, corrige os lapsos de memória, combate os erros intelectuais, especialmente aqueles que nos fazem cegar diante do ataque de um sistema de idéias que defendemos ardorosamente.

O que falta à razão para que não se deixe transformar em mito, em dogma é a sua capacidade de autocrítica que, quando deixada de lado, traz a racionalização.

É condição necessária, mas não suficiente, que a razão seja crítica e autocrítica. A abertura da razão por meio do diálogo com o mito, os afetos, as paixões faz com que ela ao mesmo tempo participe do pensamento complexo e da construção permanente do tecido do real, e também mantenha a sua identidade. O fechamento da razão ao diálogo com outras instâncias do pensamento faz com que essas instâncias penetrem de forma sub-reptícia no interior da racionalidade. Basta constatar que a deificação da razão e sua defesa é sempre acompanhada por forte carga emocional e passional. Ocorre então o processo de simbiose entre o mito e o pensamento racional. É o que Morin chama de neomito, quando ocorre a infiltração do concreto na idéia abstrata. Os deuses não se infiltram nas idéias, mas as idéias são elevadas à categoria de deuses. A caracterização da razão⁴³ como onipotente, transfere o atributo onipotente relacionado ao divino à razão.

Dois fatores apontados por Morin são essenciais para a luta contra a mitificação da razão: a abertura da razão e a capacidade da razão ser autocrítica. A razão, por um lado, é regulada pela relação dialógica com as paixões, os afetos, por outro lado, ela é regulada pela relação com o meio externo por meio da experiência. A verificação empírica faz com que a razão não se feche em racionalização. O que ocorre na racionalização é o seu fechamento a qualquer tipo de experiência, impondo à realidade um modelo racional.

A questão que permanece é se a razão aberta e autocrítica poderá expulsar definitivamente os mitos.

A resposta de Morin a esta questão é negativa. Há um circuito do qual a razão não pode escapar, que é o circuito da crença e da dúvida. Crença e dúvida quanto ao conhecimento que se relacionam de forma dialógica e concorrente. A razão ao mesmo

⁴³ Após a revolução francesa a razão foi de tal forma mitificada, que cultos foram rendidos a ela.

tempo deve crer no conhecimento e dele desconfiar. Não se pode eliminar inteiramente os mitos. Devemos nos relacionar com eles, mas não reconhecer neles a realidade e a verdade, ou seja, não devemos ser exclusivamente possuídos pelos mitos. A relação dos homens com os mitos necessita, para Morin, de uma reforma. A reforma dos mitos passa pela renúncia de conceber mitos de salvação. Assim as religiões de toda a espécie, ao longo dos milênios conceberam a salvação, a promessa de um paraíso além da morte (religião cristã) ou com a chegada da revolução proletária, ou com a razão libertadora do iluminismo. Muitas atrocidades, opressões foram cometidas em nome desses mitos salvacionistas. “Renunciar à salvação histórica não é renunciar às aspirações que animavam o grande mito de emancipação, liberdade e comunidade. Não é renunciar à esperança de uma transformação fundamental em nossas sociedades.” (MORIN: 1986: 275)

Não se trata de abandonar as utopias. O homem jamais deve renunciar a elas. O que se deve renunciar é conceber um paraíso no futuro aonde a humanidade chegará inevitavelmente. É por isso que o pensamento complexo propõe o diálogo com o acaso e com a incerteza.

Não se pode dizer tampouco que a razão assegurará um futuro luminoso à humanidade.

A abertura da razão e a sua autocrítica são como órgãos de defesa, são armas poderosas, talvez as únicas, para que a razão não se transforme em mito. Mas tal processo nunca será totalmente assegurado. Há sempre o risco de regressão.

2.10 O erro e as ilusões do conhecimento e da razão.

A necessidade da abertura da razão, e a sua autocrítica são fatores que podem evitar as ilusões de uma razão que se torna mito, mas não explicam como se dá o erro e a ilusão da razão. No início do *Método 3: o conhecimento do conhecimento*, Morin afirma que o erro e a ilusão no conhecimento nunca se caracterizam como tal, e assim é difícil reconhecê-los. No entanto, o erro e as ilusões encontram-se no seio da própria racionalidade. A racionalidade pode auto-iludir-se na sua luta contra todos os tipos de obscurantismo e com isso gerar efeito inverso. Ao invés de eliminar as ilusões, as mantém.

[...] Não estamos começando a compreender que a crença na universalidade de nossa razão escondia uma mutiladora racionalização ocidentalocêntrica? Não começamos a descobrir que ignoramos, desprezamos, destruímos tesouros do conhecimento em nome da luta contra a ignorância? Não devemos compreender a que nossa era das Luzes está na Noite e no Nevoeiro? (MORIN, 2005b:16)

Fonte de equívocos e ilusões, o paradigma atual, fragmentador e compartimentado, costuma associar o conhecimento à razão, suprimindo qualquer elemento afetivo do seu processo. No entanto, Morin observa que o processo de conhecimento não é isolado de elementos afetivos e pulsionais. O cérebro não compartimenta, mas liga e relaciona de forma concorrente e antagônica o que aparece separado.

Para Morin não há hierarquia entre razão, afeto e pulsões. Todas elas convivem na máquina hiper complexa e, conseqüentemente, no homem. Apesar da não existência da hierarquia, a relação que se estabelece entre razão, afeto e pulsões não é de equilíbrio. Ora o afeto, a razão ou as pulsões podem estar dominando os outros dois elementos. É deste jogo de forças que a complexidade emerge.

Morin chama a atenção para a psicanálise na investigação das pulsões existentes no conhecimento. A psicanálise é uma ciência complexa, porém inacabada. Sendo inacabada, ela deve integrar-se com o novo paradigma que envolva cérebro e espírito. A psicanálise permite investigar o que se infiltra de desejos de várias ordens nas idéias mais racionais e abstratas. “Assim as nossas idéias mais puras têm, certamente, uma fonte impura, mas podem relativamente emancipar-se, ou seja, liberar-se das suas condições existenciais de emergência e, eventualmente, retroagir sobre tais condições e modificá-las.”(MORIN, 2005b:143).

Uma das principais tarefas reservadas à psicanálise é a investigação sobre a pulsão do conhecimento. A pulsão do conhecimento é relacionada a obsessões cognitivas que derivam da necessidade do ser humano em obter sempre respostas. Além disso, a obsessão cognitiva também vem de uma ansiedade vital da curiosidade mamífera que persiste no homem. Essa obsessão pode ser expressa no sentimento de verdade, que difere da verdade. No sentimento da verdade há uma certeza que remonta ao sentimento religioso, de pura crença. Aqui há uma dupla posse que, segundo Morin, provoca um gozo psíquico: possuir e ser possuído pela verdade.

Há então uma necessidade de controle das paixões. Ao mesmo tempo em que não devemos eliminar as paixões, inclusive no domínio do conhecimento, não devemos ser possuídos por elas.

“Podemos viver ao mesmo tempo a paixão do conhecimento e, por e pelo conhecimento, controlar essa paixão”. (MORIN, 2005b: 151).

Caberia à psicanálise, instalada no interior do paradigma complexo, investigar e conhecer o mecanismo de controle. A finalidade da psicanálise é evitar que o ser humano seja acorrentado por seus temas obsessivos e por suas obsessões.

Morin nos chama atenção não apenas para a pulsão do conhecimento, mas também para o seu oposto que é a limitação do conhecimento como resultado do tabu e da resignação. “O tabu é imposto pelas perversões da organização disciplinar do conhecimento. Assim é evidente para a maioria dos especialistas que ninguém, além deles mesmos, é capaz de refletir sobre o que fazem.”(MORIN, 2005b:34).

Não é destituído de qualquer intenção que Morin se aproxima de Freud⁴⁴ ao referir-se ao conceito de tabu, ao que é proibido, associando-o a uma das perversões que limitam o conhecimento atual. A hiper especialização gera o tabu que eleva o conhecimento das especialidades ao sagrado e ao mesmo tempo a algo que deve ser protegido e, portanto, ocultado dos não especialistas.

Embora Morin não revele claramente, o controle das paixões e das pulsões encontra-se na razão. Se no conhecimento coexistem, concomitantemente, razão, paixões e pulsões, tanto as paixões quanto as pulsões não devem permanecer sem qualquer tipo de controle e ordenamento.

O mesmo tipo de controle deve ser feito se nos referirmos à razão. Evitar que ela se torne mito equivale então a descobrir os mecanismos obsessivos em relação ao gozo psíquico que é produzido ao possuir e ser possuído pela razão⁴⁵.

⁴⁴ Freud ao estudar os tabus nas sociedades primitivas visa investigar a sua dupla constituição, de protetora e proibidora.

⁴⁵ A psicanálise está relacionada a uma análise que se refere às ilusões do conhecimento no sujeito. Não é à toa que ela foi referida no *Método 3*, que faz uma análise antropológica (bio-cerebrais) das condições do conhecimento. Há também as dimensões sócio-culturais do conhecimento, que o condicionam e geram ilusões. O *método 4* que trata da dimensão sócio-cultural nos fornece um vasto panorama das ilusões do conhecimento do ponto de vista sócio-cultural. No entanto, mesmo sob o ponto de vista sócio-cultural a psicanálise, no interior do pensamento complexo, pode contribuir para a análise dos condicionamentos sócio-culturais do conhecimento, visto que há a causalidade recursiva entre sociedade (cultura) e indivíduo (cérebro/espírito). Ou seja, é impossível abordar as ilusões do ponto de vista psicanalítico sem considerar as condições sócio-culturais e vice-versa.

2.11 Conclusão

Assim, identificando no pensamento complexo uma razão aberta, crítica e autocrítica, ainda nos resta tentar apontar possíveis respostas a algumas questões elaboradas no início do capítulo. Será que a razão concebida pelo pensamento complexo permanece a mesma, ou ela modifica-se, transformando-se num conceito só aplicável no contexto da teoria da complexidade?

Morin em *Ciência com Consciência*, quando da exposição da razão aberta, defende que a razão é evolutiva e por isso tende a se modificar. No entanto, ela permanece invariável ao longo de sua história. Segundo Morin:

[...] a razão inscreve-se também em figuras, em corpos de idéias regidos mais ou menos pelos mesmos paradigmas dominantes próprios desta ou daquela época. Assim, numa época, a preocupação do rendimento e da eficácia ordenará um *corpus* de idéias. É nesse sentido que eu disse que podemos mudar esse *corpus*, separar-nos de paradigmas que controlavam a razão. (MORIN;2005a:172).

A razão então não reina absoluta e apartada do resto do real. Ela articula-se com o conjunto de valores, os corpos de idéias, a visão de mundo de uma época. A razão articula-se com o paradigma vigente em sua época. Isso lhe atribui novas características, sem que perca as suas características fundamentais.

A razão dialoga no pensamento complexo com os outros elementos. Tal diálogo, no entanto, precisa ser qualificado. Não se trata de qualquer diálogo, pois este visa estabelecer um tecido complexo de relações entre a razão e os outros elementos abarcados pelo pensamento complexo. A relação entre a razão e mito, entre razão e paixões não a descaracteriza. A razão complexa, fundada, sobretudo no princípio dialógico, mantém a tensão entre mito e racionalidade, tornando-as complementares ao mesmo tempo em que preserva a oposição e a dualidade.

A lógica, característica da racionalidade, quando trabalhada em seus limites, abre novos horizontes para pensar a complexidade. Abrir-se à complexidade então é uma atitude racional, fechar-se a ela é negar que a contradição se instala na racionalidade. O fechamento sinaliza para a doutrinação, oposto à razão. O fechamento da razão está relacionado também à doutrina.

Mas de tudo o que foi dito até agora, resta ainda a questão geral de saber se Morin ao fazer a crítica à modernidade, o faz do ponto de vista da própria modernidade ou da pós-modernidade? Até que ponto a crítica de Morin ao Iluminismo o torna um pensador não iluminista? Até que ponto é possível encontrar convergências e similaridades entre o pensamento complexo e o Iluminismo?

Em *As Razões do Iluminismo*, Rouanet procura apontar os herdeiros do iluminismo a partir do uso da razão crítica⁴⁶. Esta se converte no critério para identificar que pensadores seriam os herdeiros do iluminismo.

O critério estabelecido por Rouanet pode ser considerado como demasiado amplo. No caso da escola de Frankfurt (Teoria Crítica), em especial nas figuras de Horkheimer e Adorno, é, no mínimo, problemático considerá-los herdeiros do iluminismo como defende Rouanet. Mesmo quando Adorno e Horkheimer fazem a crítica ao Iluminismo argumenta-se que por usarem a razão crítica, tal crítica preserva o espírito iluminista. Na realidade, não há uma crítica da razão como produtora de autonomia; a crítica repousa em uma razão que não soube tornar-se autônoma e que, portanto, falhou no seu projeto iluminista. “Voltar-se contra o iluminismo institucionalizado, com argumentos racionais, em nome do espírito do iluminismo, é efetivamente ser fiel ao iluminismo. É citar ao tribunal do iluminismo o próprio iluminismo.” (ROUANET,2005:205)

Ora diante desse critério, seria perfeitamente plausível, em várias passagens, caracterizar Morin como herdeiro do iluminismo, na medida em que ele afirma a razão como uma razão eminentemente crítica e autocrítica.

No entanto, apesar da exigência de que a razão iluminista deva ser crítica, penso que ela não é condição suficiente para ser iluminista. Pode-se conceber uma crítica racional que não seja iluminista e que critique o projeto iluminista. Ou seja, a escola de Frankfurt, crítica não só o Iluminismo porque ele não concluiu ou não foi bem sucedido no seu projeto. A razão crítica põe em xeque o próprio Iluminismo e sua pretensão ao universal e à totalização. Há uma recusa ao caráter totalizante da razão na medida em que a razão expressa não a verdade, mas uma interpretação do mundo; a razão está inscrita no interior de uma sociedade com as várias condicionantes que a implicam e não pode simplesmente ignorar tais condicionantes.

⁴⁶ Rouanet distingue o Iluminismo de museu, que se dedica a justificar sistemas constituídos, e o iluminismo vivo que tem uma vocação eminentemente crítica. Aponta-se assim para o verdadeiro espírito iluminista, não o que se cristaliza na domesticação das luzes, mas no iluminismo vivo, que mantém a sua verve crítica.

Para Morin a razão não é totalizadora. O progresso é relativo, diz Morin. A um suposto avanço há um retrocesso. O exemplo mais eloqüente é a própria razão iluminista que pretendeu eliminar os mitos e acaba por inseri-los em seus próprios domínios, convertendo-se numa razão soberana e providencial, ou seja, numa razão mitificada.

Há ainda, no pensamento complexo, uma crítica ao universalismo do iluminismo. O universalismo corresponde à abstração, feita pela razão, e ignora o que é específico, o que é contingente e particular. Nega, sobretudo, que o homem pertença a uma cultura, a um contexto histórico e social específico. O erro do Iluminismo, para Morin, é desconsiderar as especificidades. “É certo que esses princípios universais eram ‘abstratos’, ou seja, constituíam-se sobre a ignorância e a ocultação das diferenças culturais, individuais. E possam levar, inconscientemente, a promover a homogeneização, trituradora das diferenças, ou ao desprezo do diferente como inferior...” (MORIN, 2005:161)

A abstração comporta o risco de, além de apagar qualquer diferença, desconsiderar o diferente, e atribuir a ele inferioridade.

Segundo Giroux, “as abstrações gerais que negam a especificidade e a particularidade da vida cotidiana que varrem da existência o particular e o local, que suprimem a diferença em nome da universalização de categorias, são rejeitadas como totalitárias e terroristas.”(GIROUX, 1993:53)

Mesmo que Roaunet, como bom iluminista, reconheça que a fala e os princípios universais sempre são feitos de um lugar particular, ele dirá que isto não impede a reivindicação de princípios universais que transcendem as culturas. Por isso negar os princípios universais corresponde a uma falácia genética. A principal preocupação do iluminista é com o universal. A razão dialoga com a cultura, mas não se submete a ela, ao que é particular. As identidades particulares das culturas que, segundo os iluministas enriquecem em sua variedade a experiência humana, não podem se chocar com o que é universal. Para Rouanet:

... as aspirações e necessidades universais dos homens são expressas e simbolizadas de modo diverso segundo as diferentes formas de vida, e essa variedade, além de

esteticamente enriquecedora é eticamente valiosa, desde que as práticas particulares não violem os princípios universais de justiça. (ROUANET, 2003: 34)

Ou seja, há uma hierarquia na qual o particular sempre se submete ao universal.

Morin, por sua vez, tampouco ignora o universal. Em *A Cabeça bem-feita*, Morin considera que após as grandes catástrofes ocorridas no século XX como, por exemplo, as de Hiroshima e Nagasaki, os problemas e ameaças nucleares dizem respeito a todos e lança a idéia da comunidade de destino, pois todos os homens, independente das nações, estão sujeitos aos desastres ambientais. Tal comunidade é reforçada pela concepção de uma identidade humana, dada pela unidade genética da espécie humana.

Uma identidade humana comum: por mais diferentes que sejam os seus genes, solos, comunidades, ritos, mitos e idéias, o *Homo sapiens* tem uma identidade comum a todos os seus representantes pertence a uma unidade genética da espécie, que torna possível a interfecundação entre todos os homens e mulheres... (MORIN, 2004: 72)

A teoria da complexidade não dá primazia nem ao particular nem ao universal, antes estabelece a relação dialógica entre ambos, pois todo universal precisa ser contextualizado.

Seguindo a linha de privilegiar o particular, a pós-modernidade problematiza também a noção de unidade de um sujeito com uma consciência racional, que seja universal. Para Giroux:

A forma como a subjetividade se relaciona às questões de identidade, intencionalidade e desejo é uma questão profundamente política, inextricavelmente relacionada com as forças sociais e culturais que se estendem para muito além da auto-consciência do assim chamado sujeito humanista. (GIROUX, 1993:60)

O sujeito é sempre remetido ao particular, à sua cultura e tempo histórico. Não há uma unidade na subjetividade.

Morin ao caracterizar o Iluminismo destaca algumas características que seriam próprias a este movimento.

- a) Trata-se de uma ideologia da emancipação e da autonomia.
- b) O homem é um ser livre, pensante, que deve dominar a natureza.
- c) O universo é exclusivamente racional.

A partir dessas características emerge um sujeito transcendental capaz de ser autônomo e emancipado por meio da razão.

Em parte, penso que Morin concordaria com a crítica pós-moderna, na medida em que o sujeito auto-consciente seria considerado uma abstração que oculta qualquer contexto e singularidade. No entanto, a teoria da complexidade tampouco remete tudo ao particular, antes estabelece uma relação de oposição e concorrência⁴⁷.

Mas a grande problematização de Morin em relação ao sujeito auto-consciente, racional e livre é de que ele pode alcançar a autonomia no sentido em que o Iluminismo a coloca.

Para Morin, emancipar-se e ser autônomo requer que consideremos o meio ambiente no qual estamos inseridos. Assim pode-se considerar que a liberdade e a autonomia são sempre relativas às circunstâncias. Diferente da liberdade metafísica que parece ocorrer no vazio.

E como dependemos das circunstâncias, do imprevisto, do acaso então nunca poderemos controlar inteiramente as conseqüências de nossas ações. Isso implica limites à nossa autonomia e ao uso da razão feito em seu nome.

Assim Morin comenta que as grandes filosofias são ambivalentes, pois não se podem controlar os efeitos por elas gerados. Esse é o caso, por exemplo, do Iluminismo que é portador das mais diversas virtualidades. “Algumas dessas virtualidades tomaram corpo e desnaturaram o pensamento que lhes dera origem, o que acontece muitas vezes; é a sorte de todas as grandes filosofias; e nossas ações, nossas interações escapam-nos logo que se inscrevem no jogo aleatório das causas e dos efeitos.” (MORIN,2005a:170)

A diferença da concepção de autonomia na teoria da complexidade e autonomia num sentido metafísico encontra a sua origem na total disjunção entre ciências humanas

⁴⁷ Por isso Morin talvez não padeça da objeção feita por Giroux ao pós-moderno, quando constata a impossibilidade de saírem do particular, do diferente, o que significa a impossibilidade de se sair de qualquer tipo de relativismo. Segundo Giroux: “rejeitar todas as noções de totalidade significa correr o risco de ficarmos presos a teorias particularistas que não podem explicar como as muitas e diversas relações que constituem os sistemas sociais, políticos e globais mais amplos se inter relacionam ouse determinam e se constroem mutuamente.” (GIROUX, 1993:53)

e ciências da natureza. Tal concepção simplificadora fez com que se desconsiderassem as condições físicas e biológicas na questão da autonomia.

Para Morin: “A autonomia se fundamenta na dependência do meio ambiente e o conceito de autonomia passa a ser complementar ao da dependência, embora também lhe seja antagônico.” (2005a:184)

Isso implica que a autonomia não pode se libertar plenamente da dependência, ou nas palavras do pensamento complexo, a autonomia sempre comportaria uma relação com a heteronomia, cujos laços nunca serão completamente cortados.

Estamos, aparentemente, muito distantes do sujeito iluminista, auto-consciente, racional e livre de todas as circunstâncias particulares. O sujeito não depende apenas das circunstâncias culturais e históricas, como também está submetido às condições biológicas.

Como defende Rouanet em *Mal-estar na Modernidade* (2003), a autonomia é a grande idéia chave a ser defendida pelo iluminismo. Ser autônomo significa usar livremente a razão, recusando qualquer tipo de tutela. Ser autônomo implica, de certo modo, em libertar-se das forças que impõe a heteronomia e a dependência de qualquer espécie. É a essa idéia concebida pelos iluministas que Morin se opõe. Não é possível libertar-se inteiramente das condicionantes histórico-culturais e biológicas e de todo um contexto complexo que envolve o acaso.

Dito isto, talvez se objete que o pensamento complexo defenda uma autonomia que se põe no jogo da complexidade e de que fundamentalmente ainda convirja de algum modo com o iluminismo. No *O Método 2: a vida da vida*, ao descrever as visões que se pode ter do voo de um pássaro, Morin ilustra bem a concepção de autonomia para o pensamento complexo. Num primeiro olhar, que Morin aponta como olhar ingênuo, o voo do pássaro é livre, descolado de qualquer tipo de determinismo. Um segundo olhar, que Morin identifica ao da ciência redutora, aponta determinismos exteriores, determinismos genéticos, que tiram qualquer traço de autonomia no voo do pássaro. A afirmação de um terceiro olhar é a da autonomia do voo do pássaro que, no entanto, não se livra de seus determinismos. Assim a autonomia não é a mesma do olhar ingênuo.

Esta autonomia não é a autonomia ingênua das aparências. Também não é a autonomia original saída de um princípio vital. Pelo contrário, é profundamente

dependente da determinação físico-química e tem de produzir-se a si mesma incessantemente. (MORIN, 1987: 98)

A autonomia é concebida por meio de várias ordens de determinações. A autonomia não pode ser exercida totalmente desvinculada às determinações. O que parecia ser um absurdo para o pensamento simplificador que opera a disjunção entre autonomia e determinismo, para o pensamento complexo é perfeitamente concebível.

O iluminista dirá, por sua vez, que a autonomia é um ideal que nunca será plenamente realizável. Enquanto ideal, nunca será de fato alcançado, mas que serve de parâmetro para medir ou diagnosticar o grau de autonomia de uma sociedade.

Enquanto idéia, o iluminismo se destaca da realidade, porque dela foi abstraído, mas a ela se vincula enquanto modelo heurístico para estudar realizações concretas do liberalismo, do socialismo e da própria Ilustração e enquanto padrão normativo para julgar desvios com relação ao modelo ideal. (ROUANET, 2003:201)

Mas ao mesmo tempo, não se pode deixar de constatar que, apesar de a razão não ser soberana e perder grande parte de sua potência na questão do conhecimento e compreensão da vida, ela ocupa um papel central nesse processo do pensamento complexo. Afinal se a razão está enferma, enfermidade que se identifica na razão mitificada e fechada, ela não poderá ser curada com os afetos ou paixões, mas apenas com a própria razão.

“Assim a razão torna-se desrazoável quando exagera. Ao tratar essa questão, não deixei de pensar que o verdadeiro inimigo da razão estava dentro dela e que o veneno tinha a mesma origem que o remédio.” (MORIN; 2005:170)

À razão complexa é dada a tarefa de dialogar com vários elementos. Certamente ela não é, num certo sentido, a mesma razão que Rouanet exige dialogar com a história, a cultura e a psicanálise, pois ela não tem como finalidade a grande narrativa do progresso humano⁴⁸.

Além disso, uma das principais críticas de Morin ao iluminismo é exatamente o fechamento do diálogo com a religião. Na *Introdução ao Pensamento Complexo*, Morin

⁴⁸ É notório que Morin desconsidera e critica às grandes teorias da salvação, sejam elas a religião, seja o marxismo.

faz uma crítica pontual ao iluminismo por este descartar o fenômeno religioso. Na realidade trata-se de um fechamento da razão para o diálogo. Em suma, pode-se dizer que Morin acusa o iluminismo de racionalização.

Os filósofos do séc. XVIII, em nome da razão, tinham uma visão bem pouco racional do que eram os mitos e do que era a religião. Eles acreditavam que as religiões e os deuses tivessem sido inventados pelos padres para enganar as pessoas. Eles não se davam conta da profundidade e da realidade da potência religiosa e mitológica do ser humano. (MORIN, 2006a: 71)

No artigo de Morin, intitulado *Para Além do Iluminismo*, ele aponta que o iluminismo fecha-se para a religião e os mitos. Para Morin o desenvolvimento de uma racionalidade crítica no iluminismo fez com que a religião e os mitos fossem considerados como portadores de toda sorte de ignorância e de preconceitos. No entanto, a crítica padece de cegueira, pois desconsidera completamente a religião.

A idéia de progresso inexorável é questionada por Morin. A razão, assumindo o papel de protagonista não foi progressista, antes causou muitos retrocessos e barbáries.

A própria revolução francesa, com sua mensagem libertária e universal, tratou de espalhar a barbárie em nome dos grandes valores humanistas.

A Revolução Francesa apoiou-se simultaneamente no triunfo e na crise do Iluminismo. No triunfo, graças à mensagem de emancipação de 1789; na crise, pelo terror, esse culto da razão. Falar disso faz pensar em Alejo Carpentier, que, no seu magnífico romance *O Século das Luzes*, observou que o Iluminismo chegou às Antilhas junto com a guilhotina. (MORIN, 2007:2)

Em *Ciência com consciência*, Morin observa no Iluminismo um humanismo radical, de aspecto místico quando evoca as grandes palavras como o amor à humanidade, a paixão pela justiça, pela igualdade, o que nos conduz a considerar como valores superiores. Ao afirmar tais valores como universais, o iluminismo acaba por esmagar qualquer tipo de diferença, procurando impor, mesmo que à força (paradoxalmente) aos povos que não possuem tais valores.

A razão torna-se racionalização no iluminismo, pois ela substitui a religião e expulsa os elementos que lhe são estranhos e diferentes. Com o avanço da razão não ocorre o processo de secularização como o previsto, por exemplo, por Max Weber.

“Mas é necessário, sobretudo, ver o que Max Weber não viu: a reinvasão do mito e mesmo da religião nos sistemas de idéias aparentemente racionais.” (MORIN, 2005b: 173)

Enfim, o iluminismo ao mesmo tempo em que fecha o diálogo com a religião, desconsiderando-a, acaba por elevar a razão à condição de mito e de sagrado. Certamente Morin reconhece que a razão, no século XVII, exerceu um papel progressista (cf. *Ciência com Consciência*, 2005 a: 158).

Assim Morin propõe a superação do iluminismo por meio de sua incorporação ao pensamento complexo. A proposição de superação do iluminismo passa pela superação de algumas características que Morin identifica na razão iluminista:

- a) Superação do caráter abstrato e fragmentário da razão. A razão iluminista, segundo Morin, articulada com a ciência moderna, fragmentou os conhecimentos e tornou-os abstratos. A fragmentação impõe o fechamento ao diálogo. A razão deverá recuperar o caráter de diálogo com os outros elementos.

“Precisamos de uma dialógica entre racionalidade e afetividade, uma razão mesclada com o afetivo, uma racionalidade aberta”. (MORIN, 2007:4)

- b) Superar o caráter exclusivamente crítico da razão iluminista. A racionalidade não deve apenas ser concebida como crítica, mas também como autocrítica. Morin considera a racionalidade do iluminismo como exclusivamente crítica. Característica que induziu a razão a uma série de equívocos, pois não divisou os seus limites, as suas aporias.
- c) Superar a noção de progresso linear. Não existe um progresso linear e determinado, pois a realidade comporta processos contraditórios, comporta o acaso. Ou seja, a realidade é complexa, com todos os acasos e contradições e jamais comportará a idéia de um progresso previamente determinado.
- d) Superar a noção abstrata de homem, segundo Morin criada pelo Humanismo do século XVII. Tal concepção, para o pensamento complexo, é redutora e não remete à complexidade do ser humano. O homem não pode ser reduzido apenas à racionalidade, ao econômico, antes ele abrange todas as dimensões.

O ser humano também é *demens, faber e mythologicus, economicus e ludens*, prosaico e poético, natural e metanatural. Precisamos saber que o universalismo se tornou concreto na era planetária em que se pode descobrir que todos os seres humanos têm não apenas uma comunidade de origem, mas também uma

comunidade natural na diversidade, assim como uma comunidade de destino.
(MORIN, 2007: 4)

Não restam dúvidas de que a razão iluminista comporta características diferentes da razão complexa. A razão iluminista articula-se com a noção abstrata de homem o que acaba, para o pensamento complexo, por simplificá-lo. A razão iluminista articula-se com a idéia de progresso e das grandes narrativas, que é desqualificada por Morin⁴⁹. Mas a meu ver tanto o iluminismo quanto o pensamento complexo, a despeito da consideração de Morin de desconsiderar o caráter autocrítico da razão iluminista, ressaltam a necessidade da razão ser crítica e autocrítica para que não se transforme em racionalização.

A filosofia é uma tentativa racional de refletir sobre o mundo, os homens e as coisas que nos cercam. Partimos da tese, a ser desenvolvida no próximo capítulo, de que a razão não é apenas a forma de educação do homem, mas também é, especialmente na história e ensino de filosofia ela própria o seu objeto.

Esta convergência que procuramos ressaltar entre a razão iluminista e a razão complexa, apesar das suas claras divergências, provavelmente nos revele que há uma razão que se faz crítica e autocrítica, vigilante a todo tipo de ilusão e erro, que será considerada como a artífice do ensino de filosofia.

⁴⁹ Em *Para Sair do Século XX*, Morin descarta todas as grandes narrativas que prometem levar o homem à salvação, tais como o cristianismo, o marxismo.

CAPÍTULO III

Possíveis contribuições do estudo das relações entre a idéia de Razão para o Iluminismo e a idéia de razão para o Pensamento Complexo.

Nesse capítulo irei retomar as características principais da razão complexa e da razão iluminista. Procurarei mostrar em que medida elas são convergentes e similares, em que medida elas são divergentes. As comparações entre as duas razões são necessárias para que se possa aclarar as aplicações e contribuições delas para o ensino de filosofia.

3.1 Razão e crítica

Uma das características centrais da razão é o seu caráter crítico. Para o Iluminismo, a crítica é sempre racional. Não há a mínima possibilidade da crítica ser irracional, pois sendo irracional ela será incapaz de crítica. “Uma crítica que não seja racional ou uma razão que não seja crítica não podem ser consideradas iluministas.” (ROUANET, 1985: 31)

A crítica jamais poderá estar associada à irracionalidade. A crítica está sempre relacionada a procedimentos racionais tais como assegurar consistência lógica, coerência. Uma crítica que não siga procedimentos racionais será incapaz de dissolver a faticidade. “Hoje como ontem, só a razão é crítica, porque o seu meio vital é a negação de toda facticidade, e o irracionalismo é sempre conformista, pois o seu modo de funcionar exclui o trabalho do conceito, sem o qual não há como dissolver o conceito.” (ROUANET, 2005: 12)

Para a razão complexa a crítica é fundamental. Em *Os Setes Saberes*, Morin afirma que a razão serve como antídoto contra o erro e a ilusão, ela tem a capacidade de distinguir entre vigília e sonho.

Em nenhum texto Morin associa a crítica exclusivamente à razão. No entanto, pode-se subentender que a razão destituída de crítica incorra em desrazões. Em *Ciência com Consciência* ao fazer objeções sobre o desenvolvimento da razão no Iluminismo que conduziria a um aspecto quase místico de se conceber a razão, Morin ressalta que o “fermento crítico” é fundamental para que a razão não se feche em si mesma, acabando por transformar-se em racionalização.

Ora, por toda a parte onde se esbate ou se dissolve a idéia humanista (tornando-se cada vez mais frágil), por toda parte onde se retira o fermento crítico, a racionalização fechada devora a razão. Os homens deixam de ser concebidos como sujeitos livres ou sujeitos. Devem obedecer à aparente racionalidade (do Estado, da burocracia, da indústria). (MORIN, 2005 a, 161)

A razão crítica é uma aliada ao combate contra os diversos tipos de tutelas e de heteronomias e, em última análise, uma poderosa combatente do dogmatismo. Essa característica é encontrada tanto na razão iluminista quanto na razão complexa.

Kant, no prefácio à 2ª edição da *Crítica da Razão Pura*, afirma:

Só a crítica pode cortar pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a incredulidade dos espíritos fortes, o fanatismo e a superstição, que se podem tornar nocivos, a todos e, por último, também o idealismo e cepticismo, que são sobretudo perigosos para as escolas e dificilmente se propagam em público. (KANT: 30)

Em *O Método 4: As Idéias, habitat, vida, costumes, organização*, Morin ressalta a impotência do caráter crítico para evitar que a filosofia, vista como um sistema de idéias, caia em dogmas. A filosofia como um sistema de idéias que têm a pretensão de fornecer explicações universais, e de questionar as visões do mundo, do homem e da realidade. No entanto, apesar da atividade questionadora das visões de mundo, Morin ressalta a ambivalência dos sistemas filosóficos. Enquanto os sistemas permanecem críticos e autocríticos eles estão abertos e impedem que a filosofia se engesse em doutrinas e ideologias.

A enorme vitalidade questionadora que animou o pensamento europeu desde o século XVI impediu a imobilização dos sistemas. Conjuntamente, a intensa atividade polêmica, através de argumentos, reflexões, críticas, alimentou uma vitalidade intercítica que impediu os sistemas propriamente filosóficos de se autodeificarem. (MORIN, 2005c: 171)

Morin concebe o conflito antes como uma abertura ao diálogo. O questionamento faz com que o sistema não se imobilize, evitando-se assim cair no dogmatismo.

No entanto, Morin chama a atenção para os perigos de uma razão que seja puramente crítica. No artigo *Para além do Iluminismo* (2007), Morin detecta no século XVIII a separação completa entre a religião e a filosofia, e o surgimento de uma razão que é crítica. Tal razão que é fundamentalmente crítica será cega, por exemplo, em relação aos mitos e à religião, objetos da crítica, pois não levaria em conta o seu caráter humano. O que se depreende em Morin, é que uma razão exclusivamente crítica corre o risco de desconsiderar tudo o que não seja racional. No entanto, não há como deixar de notar uma tensão entre os aspectos positivos e negativos que Morin atribui à razão crítica. Morin, apesar de considerar importante o aspecto crítico da razão aponta para o risco de que somente com a crítica é possível eliminar vários dogmas ao mesmo tempo em que são produzidos novos dogmas. Para evitar novos dogmas que incidem sobre a própria razão, será preciso que ela seja também autocrítica.

3.2 Razão e autocrítica

O pensamento complexo de Edgar Morin ressalta a importância da autocrítica como um meio de combater os desatinos da razão. Com efeito, uma razão que não é autocrítica torna-se cega em relação a si mesma. Autocrítica geralmente sugere um processo interno de crítica, mas no caso do pensamento complexo, ela é um processo dialógico (o diálogo com elementos não racionais). A falta de autocrítica desemboca no que Morin chama de racionalização. Sem a autocrítica a razão torna-se autista, pois fecha-se a qualquer tipo de diálogo com os elementos considerados não racionais. Nesse sentido a autocrítica para a razão complexa implica na abertura na abertura ao diálogo com os mitos, as emoções. Tal diálogo não resulta, por exemplo, que a razão se confunda com o mito e com a não razão. É justamente para que o mito não se infiltre na razão que é necessário o diálogo.

Morin objeta que no Iluminismo prevaleça a racionalidade crítica, mas que carecia da autocrítica. Tal objeção pode ser julgada em parte improcedente, pois um dos maiores representantes do movimento da Ilustração e do Iluminismo, Kant, me parece realizou a autocrítica da razão em *Crítica da Razão Pura*, que se constitui em um tribunal instituído pela razão para julgar a própria razão e os seus limites.

Evidentemente há diferenças entre a autocrítica de Kant e a de Morin. Enquanto em Morin a autocrítica da razão implica na abertura ao diálogo, para Kant a autocrítica da razão permanece interna.

Os chamados herdeiros do Iluminismo, ou os que consideram os seus representantes, atualmente, tendem a fazer o processo da autocrítica da razão por meio do diálogo com outros elementos, o que nos permite traçar algum paralelo com o pensamento complexo.

Para Rouanet é necessário fazer a autocrítica da razão para evitar a sua vulnerabilidade.

Assim, para Rouanet, a razão não pode dar às costas para o marxismo e à psicanálise sob pena de ceder espaço à desrazão.

As diferenças são dadas em relação aos objetivos do diálogo aberto pela razão complexa e pela razão iluminista. O Iluminismo ao dialogar com o marxismo e com a psicanálise pretende salvar a razão da desrazão. O pensamento complexo ao dialogar com o mito e os afetos pretende mostrar que a razão opera de modo concorrente e contraditório com as emoções, os afetos e os desejos.

Mas devemos esclarecer se a razão que faz a autocrítica, que dialoga com as emoções, os afetos é única e universal ou se constitui em domínios diversos.

3.3 Unidade e universalidade da razão

Para o Iluminismo a razão constitui-se em uma unidade. Ela não pode ser fragmentada em unidades autônomas. Reconhece-se que há uma razão no campo das artes, uma razão para a ciência, uma razão que se desenrola no campo político, outra na ética... No entanto, não há a mínima possibilidade de um Iluminista ser racionalista na ciência ao mesmo tempo em que defende o total relativismo no campo ético. O Iluminista defenderá a razão em todos esses campos, como uma unidade que se manifesta nas artes, na política, na ciência, na ética. Tampouco a racionalidade pode ser reduzida a uma de suas dimensões. Portanto é falso afirmar que a racionalidade iluminista se reduz à racionalidade científica.

A razão iluminista é universal. Em sua justificativa o iluminismo baseia-se numa natureza humana comum.

Morin não afirma explicitamente a unidade da razão, mas penso que ela está pressuposta quando ele faz a crítica à imagem de que os cientistas são detentores da racionalidade. Muitos cientistas, que são racionais em suas atividades, podem não ser

racionais na escolha política ou na vida privada. Em princípio isto significa que há a autonomia da razão em várias esferas: a esfera científica, política e da vida privada. No entanto, a denúncia de Morin sobre o comportamento irracional dos cientistas em outras esferas implica que seria desejável que a racionalidade se dê como uma unidade na vida das pessoas.

Ao afirmar que a racionalidade não é monopólio do ocidente europeu, Morin dá claros indícios de que há uma razão que é comum e compartilhada por todos os seres humanos das mais diversas culturas. Não se pode tomar como parâmetro de razão a sociedade tecnológica atual, pois se perde de vista a racionalidade que existe, de mesmo tipo, nas sociedades consideradas arcaicas e caracterizadas como exclusivamente míticas.

O ocidente europeu acreditou, durante muito tempo, ser proprietário da racionalidade, vendo apenas erros, ilusões e atrasos nas outras culturas, e julgava qualquer cultura sob a medida de seu desempenho tecnológico. Entretanto, devemos saber que em qualquer sociedade, mesmo arcaica, há racionalidade na elaboração de ferramentas, na estratégia da caça... (MORIN, 2006b: 24)

A unidade e a universalização da razão encontram pontos em comum no Iluminismo e no pensamento complexo. Mesmo assim elas têm origens e naturezas bem distintas. Para chegar à unidade da razão o Iluminismo reivindica uma natureza humana universal que é racional. Morin considerará tal reivindicação uma abstração, que desconsidera todas as particularidades das culturas. Para Morin:

A confiança no *homo sapiens*, o homem-sujeito racional, (esvaziado de toda afetividade, de toda “irracionalidade”), permitiu universalizar o princípio de liberdade.

É certo que esses princípios universais eram “abstratos”, ou seja, constituíam-se sobre a ignorância e a ocultação das diferenças culturais, individuais. (MORIN, 2005 a, 161)

No pensamento complexo a unidade da razão parte de sua característica de abertura de diálogo. Assim é graças ao diálogo com o mito, com o que resiste à razão, que se pode chegar à conclusão de que há racionalidade nas sociedades mágico-míticas.

Ainda é graças ao diálogo com o mito que a razão complexa consegue entrever o próprio mito em sociedades que aparentemente o tinham expulsado. A razão iluminista com o seu caráter crítico, com a crença na ciência, com o projeto de desencantamento do mundo, jamais poderia entrever a racionalidade nas culturas arcaicas.

Considerando que o diálogo da razão com o mito auxiliou a constatação da existência da racionalidade em sociedades onde a presença mítica era considerada como predominante, resta saber se, em relação à incerteza, a razão poderá realizar o mesmo tipo de diálogo.

3.4 Razão e a incerteza.

A incerteza e o acaso passaram a ganhar importância na medida em que foram reintroduzidos nas várias revoluções científicas do século XX. O fim das grandes narrativas igualmente colaborou para disseminar a falência da idéia de progresso e das predições das teorias da história, onde a incerteza havia sido eliminada em nome do determinismo histórico.

Para o pensamento complexo há dois tipos de incertezas: a incerteza no mundo físico e na natureza humana.

Do ponto de vista dos fenômenos físicos, a incerteza impede que a lógica clássica possa determinar inteiramente os fenômenos, sob a relação de causa e efeito. A ciência, em particular a ciência moderna, que havia banido o que não pode ser determinado e previsto. Ora, a incerteza é reintroduzida nas revoluções científicas do século XX.

Do mesmo modo, a incerteza deve ser considerada, por exemplo, na história humana. Analisando os processos históricos descobre-se que a determinações sociais e econômicas. Mas a história não se reduz a elas, pois o processo histórico é permeado pelo acaso, por acontecimentos que escapam a qualquer tipo de determinismo. Daí que resulta infrutífera toda tentativa de enquadrar a história a leis deterministas. Para Morin:

Não há leis da História. Pelo contrário, há o fracasso de todos os esforços para cristalizar a história humana, eliminar dela acontecimentos e acidentes, submetê-las ao julgo de um determinismo econômico-social e/ou levá-la a obedecer a um progresso telecomandado. (MORIN, 2004: 60)

Tanto nas ciências quanto na natureza, nos processos históricos vimos que a razão, num primeiro momento esforçou-se por abolir a incerteza e o acaso. Mas o resultado foi um empobrecimento da realidade. A inserção da incerteza em ambos os casos faz com que a razão dialogue com ela. Se é certo que há fenômenos físicos e históricos capazes de serem explicados por leis deterministas, há também inúmeros acontecimentos e fenômenos físicos que escapam às leis.

Em relação à incerteza e aos acasos no âmbito humano, há ainda o que Morin chama de ecologia das ações. As consequências de nossas ações não são totalmente previsíveis, aliás, elas se mostram bem pouco previsíveis. Vários projetos emancipatórios e humanistas podem não gerar bons resultados, podem gerar até mesmo resultados contrários ao esperado. Assim a razão não pode prever todos os desdobramentos de uma ação e terá de lidar com a incerteza. À razão é impossível prever inteiramente os comportamentos e os desdobramentos dos acontecimentos. Ela deve dialogar com a realidade que lhe resiste. A realidade resiste porque é multidimensional, complexa e não pode ser inteiramente submetida ao ordenamento racional. Morin nos oferece a imagem de que as certezas constituem-se em ilhas cercadas pelos oceanos das incertezas. A razão que ordena, que fornece critérios para a coerência interna estaria nessas ilhas de certeza, dialogando com o vasto oceano de incertezas. A razão de que falamos até aqui está estreitamente relacionada à filosofia. É o que iremos desenvolver no próximo tópico.

3.5 Ensino de Filosofia e Razão

A filosofia é um empreendimento essencialmente racional. Como consequência, as relações entre o ensino de filosofia e a razão são também essenciais. Em primeiro lugar, a razão é o próprio objeto de reflexão da filosofia; aliás, aparece como o objeto de reflexão por excelência da filosofia. Em segundo lugar, a razão é o meio ou a ambiência onde ocorre a reflexão filosófica, onde são produzidos conceitos e idéias.

No prefácio à *Filosofia: a polifonia da razão* destinado a educadores, Marilena Chauí nos mostra o vínculo indissolúvel entre filosofia e razão, filosofia e educação. Marilena chama a atenção do leitor sobre a escolha da autora, Olgária Matos, em descrever as aventuras e desventuras da razão ao longo da história da filosofia, ao invés de centrar a análise, por exemplo, em Rousseau, especialmente no *Emílio*. De fato, não é preciso apresentar temas e trechos de textos de filósofos que fazem a reflexão sobre a educação. A própria filosofia, em sua história, é uma atividade formadora. A filosofia é

caracterizada como uma *Paidéia*, pedagogia da razão, pois nasce de uma reflexão sobre a racionalidade.

Olgária escolheu percorrer a filosofia seguindo os avatares da própria idéia da razão como *paidéia* ou formação. Em outras palavras, refere-se à educação não pelo prisma da formação do indivíduo e do cidadão, mas como aventura da própria razão em busca de si, perdendo-se a si mesma em cada nova figura que constrói de si. (MARILENA, APUD, MATOS, 1997: 5)

Quando afirmamos que o exame da razão deve ser um dos focos principais do ensino de filosofia penso que há uma convergência entre o iluminismo e o pensamento complexo.

Poder-se-ia dizer que uma das principais contribuições que tanto a análise da razão iluminista quanto a análise da razão complexa e os estudos das relações entre ambas trazem para o ensino de filosofia é a de indicar que se deve fazer com os alunos uma reflexão realmente séria sobre os caminhos e as ilusões nas quais a razão acaba por se enredar ao longo de sua história, que se entrelaça com a própria história da filosofia.

Rouanet falando da filosofia diz: “nenhuma outra disciplina está tão carregada de história, a história dos erros e acertos com que a humanidade em sua sabedoria e cegueira, tentou pensar-se e pensar ao mundo”. (ROUANET, 1995: 319)

Ao longo de várias obras, Morin aponta para a necessidade da reforma do pensamento. Para Morin, a grande crise da hiper especialização passa pela cisão entre as duas grandes culturas: a cultura humanística e a cultura científica.

“A grande separação entre a cultura das humanidades e a cultura científica, iniciada no século passado e agravada no século XX, desencadeia serias conseqüências para ambas.” (MORIN, 2004: 17)

Há lacunas em ambas as partes. Um dos caminhos possíveis para se superar as grandes lacunas entre as duas culturas é fazer com que a filosofia reflita sobre a ciência. É por isso que em *A cabeça bem-feita* (2004), Morin diz que a grande contribuição que a filosofia tem a fazer em relação à ciência é o seu caráter reflexivo.

Assim, Morin em *A Cabeça Bem-Feita* propõe duas finalidades para o ensino de filosofia no ensino médio que, a meu ver, estão estreitamente articuladas. Um dos pontos principais que o ensino de filosofia deveria refletir é sobre o papel da ciência e

da tecnociência, com todas as suas conseqüências, na sociedade atual. E outro objetivo seria o de conduzir os alunos a fazerem uma reflexão sobre a questão da racionalidade e da racionalização. Ou seja, fica clara a proposição de Morin por um ensino de filosofia que se dedique a examinar sobre os desvios que a razão operou ao longo de sua história. Devemos nos perguntar qual a importância da reflexão sobre a razão e sobre os seus desvios. Em outras palavras, devemos nos perguntar se a atividade racional, própria à filosofia, ainda pode ter importância nos dias atuais. Será a reflexão filosófica privilégio de algumas pessoas que se dedicam ao seu estudo sistemático ou ela diz respeito a todas as pessoas?

3.6 Da importância da filosofia

Até aqui se conclui que razão é não apenas o objeto da filosofia, mas também o instrumento principal de que a filosofia se utiliza para realizar as suas reflexões. Passarei a examinar qual é a importância da filosofia nas atuais circunstâncias históricas e sociais em que vivemos.

Uma indicação da importância da filosofia é a de que ela deva colaborar para que as pessoas possam construir uma existência significativa. Lorieri (2006) considera não somente a importância, mas afirma o caráter necessário da filosofia para toas as pessoas e não apenas para um grupo de especialistas, pois ela contribui para a construção de sentidos e referências. Desde que nascemos nos são dadas diversas referências, sentidos e significados. Muitos deles e delas se apresentam como inquestionáveis. Será preciso fazer um exame crítico e reflexivo sobre as referências e os sentidos que se nos apresentam como inquestionáveis. O exame crítico das referências e sentidos constitui-se numa das questões fundamentais da humanidade e que envolvem respostas filosóficas que não podem ser delegadas a um pequeno conjunto de pessoas que são consideradas “sábias” ou especialistas. O problema dos sentidos e significações das referências referem-se a cada ser humano, e cabe a cada pessoa construir as suas referências. Claro que isso não se dá em cada pessoa isoladamente, mas em relação com os outros seres humanos. Mas cada um deve poder processar por si mesmo essas referências.

Favaretto em seu artigo *Filosofia, ensino e cultura* (2004) pensa o desenvolvimento do pensamento crítico relacionado à intervenção na realidade. O jovem é um ser, em grande medida, questionador crítico. No entanto, é uma crítica que se constrói muito precipitadamente. Caberia, então, à filosofia gerar condições para que

o jovem tenha melhores meios de desenvolver e aprofundar o sentido crítico.

O caráter crítico incide sobre problemas nas mais diversas esferas que o jovem acaba vivenciando.

Eis, então, uma posição quanto à idéia de formação pela filosofia: a filosofia gera condições indiretas, é claro, de intervenção na realidade, nos modos dos jovens se situarem face à multiplicidade e heterogeneidade dos problemas, fatos e acontecimentos em que estão envolvidos. Intervir significa então descobrir o funcionamento das configurações (teorias, ideologias e mitologias, religiosas, científicas, tecnológicas, artísticas); significa interrogar e formular questões e objeções. (FAVARETTO, 2004: 46)

A intervenção por meio da crítica da realidade proporciona ao jovem posicionar-se e situar-se em face de todas as questões sociais que estão presentes no mundo atual. Essa intervenção pode ser considerada como política, pois se reporta ao questionamento dos mecanismos que regem a sociedade. A capacidade de intervenção via pensamento crítico, pode ser um bom caminho que conduz à autonomia.

Rouanet, em um artigo escrito para a Folha de São Paulo, *Fato, Ideologia, Utopia*, nos dá a dimensão da importância da filosofia. Ao distinguir informação de conhecimento, defende a tese de que estamos em uma sociedade da informação que dispensa o conhecimento. O conhecimento é caracterizado como uma atividade reflexiva e crítica do pensamento. Portanto, uma sociedade que valoriza tão somente as informações e dispensa uma reflexão sobre elas, acaba por gerar uma espécie de desumanização, acaba por moldar sujeitos passivos. Qual a importância da filosofia diante desse quadro desolador?

Finalmente para que o conhecimento não se limite à ciência natural e à técnica, o que daria traços odiosamente tecnocráticos ao novo modelo de sociedade, transformando-a num paraíso de engenheiros e analistas de sistemas, é preciso dar uma ênfase idêntica a outros tipos de conhecimento, como as ciências humanas, a filosofia e as humanidades. (ROUANET: 2002: 15)

Na sociedade atual proliferam os especialistas e técnicos que detêm as informações, mas não fazem a reflexão. Se as ciências humanas, particularmente a

filosofia, proporcionam a reflexão sobre e a partir das informações, então elas são de fundamental importância para a formação de seres humanos ativos e autônomos.

Na mesma linha, Morin defende a idéia de que a filosofia deva servir para pensar as grandes questões da humanidade e a condição humana.

A filosofia, ao contribuir para a consciência da condição humana e o aprendizado da vida, reencontraria, assim, sua grande e profunda missão. Como já acusam as salas e os bares de filosofia, a filosofia diz respeito à existência de cada um e à vida quotidiana. A filosofia não é uma disciplina, mas uma força de interrogação e de reflexão dirigida não apenas aos conhecimentos e à condição humana, mas também aos grandes problemas da vida. (MORIN, 2004: 54)

A filosofia não é uma atividade exclusiva dos e restrita aos especialistas. Morin ressalta que a força de interrogação da filosofia e o seu caráter reflexivo dizem respeito a todas as pessoas, porque se referem às grandes questões da vida.

3.7 A boa razão em filosofia

Ainda resta esclarecermos uma última questão. Se a filosofia é basicamente uma atividade racional, se a razão ocupa o papel central no ensino de filosofia, tanto como objeto de reflexão quanto como ferramenta que provoca a reflexão crítica, cabe ainda perguntar qual é essa boa razão que deveria ser utilizada na filosofia e em seu ensino.

Rouanet nos dá uma definição da razão sábia em *As Razões do Iluminismo*: “A razão sábia é a que identifica e critica a irracionalidade presente no próprio sujeito cognitivo e nas instituições externas, assim como nos discursos que se pretendem racionais – as ideologias.” (ROUANET, 2005: 13)

Cabe comentar as palavras de Rouanet. A ideologia é um discurso racional na medida em que preenche os critérios de coerência do discurso, de adequação lógica entre os princípios e suas conseqüências. No entanto, há de se ressaltar que o discurso ideológico não é racional no sentido da razão sábia, pois esta visa à libertação e autonomia do homem. A razão das ideologias abdica da crítica e da autocrítica e por isso mesmo é incapaz de detectar a desrazão quando esta penetra em domínios da razão.

Ressaltamos a importância da razão crítica em relação ao ensino de filosofia na

medida em que ela combate qualquer tipo de dogmatismo e de doutrinação. Rouanet no artigo *Reinventando as Humanidades*, datado de 1986, faz uma reflexão sobre o papel das humanidades na então sociedade brasileira, que principiava por se democratizar. A filosofia é caracterizada como antidogmática por natureza.

A filosofia é a atividade do pensamento enquanto pensamento, a razão em sua negatividade pura, que não pode ser posta a serviço de nenhum projeto de escravização do homem. A razão filosófica é inimiga nata da razão de Estado: não por acaso que ela foi suprimida dos currículos brasileiros. (ROUANET, 2005: 320)

Essa é a boa razão para o ensino de filosofia. Uma razão que é essencialmente crítica. Uma razão crítica denuncia a própria instrumentalização da razão, que não questiona e reflete mais sobre os fins do conhecimento, mas somente opera sobre os meios. Assim, a razão aplicada à industrialização, ao aumento da produção de bens de consumo, em nossa sociedade, jamais é questionada quanto aos seus fins, mas apenas será interrogada sobre qual a melhor maneira de alcançá-los. Devemos, ao contrário, utilizar a razão crítica para questionar tais fins; devemos ser capazes de examinar criticamente e de modo racional o critério da eficiência imposto pela sociedade atual.

Não nos esqueçamos de que vários discursos justificando as mais variadas heteronomias e preconceitos são construídos de forma racional, mas não crítica. Discursos que são racionais à medida que construídos de forma ordenada e coerente. Assim, as teorias racistas, por exemplo, ao justificarem as diferenças e hierarquias entre as raças, do ponto de vista genético, são racionais. Elas são racionais porque se valem de processos de indução e dedução, porque aplicam o cálculo e constroem um discurso coerente. Cabe, no entanto, à razão crítica denunciar e demonstrar a violência que se associa a tal tipo de discurso, que colabora para a ignorância, para o não esclarecimento e para a dominação e a exploração.

Morin em *A Cabeça Bem-Feita* entende que uma das tarefas da filosofia é estimular a crítica e autocrítica que estão relacionadas à racionalidade. Se uma das grandes contribuições que o ensino de filosofia pode fazer é para o aprendizado da vida, tal aprendizado só se dará por meio de uma razão crítica e autocrítica.

É para o aprendizado da vida que o ensino de filosofia deve ser revitalizado. Então, ele poderia fornecer suporte dos dois produtos mais preciosos da cultura européia: a racionalidade crítica e autocrítica, que permitem, justamente, a auto-observação e a lucidez. (MORIN, 2004: 54)

Morin em *Para Sair do Século XX* (1986) ainda nos chama a atenção para a produção dos discursos construídos no dia-a-dia que reforçam a coerência interna dos discursos apenas com a finalidade de justificar uma posição em detrimento de outras. A justificativa de uma determinada posição, por exemplo, quando alguém pretende impor o seu ponto de vista aos outros, sempre conduz à fragmentação da realidade, pois recolhe todos os dados e argumentos favoráveis a uma posição ignorando os argumentos que lhe são desfavoráveis. Aqui opera uma razão destituída de crítica e autocrítica. Ora, a razão que é crítica e, sobretudo, autocrítica denunciará essas tentativas de escamoteação da realidade.

A fragmentação da realidade, a produção de um discurso coeso e coerente para a auto justificação das posições pode conduzir ao ceticismo e ao relativismo, isto é, à equivalência de todas as posições.

Nesse sentido a boa razão em filosofia deve combater não somente as heteronomias, mas também o relativismo e o ceticismo.

Porchat (2007) em *Sobre o que Aparece*⁵⁰ traça um paralelo entre a experiência do dia-a-dia e a filosofia que se aproxima do retrato descrito acima por Morin. Com efeito, na experiência cotidiana constata-se um desacordo entre as opiniões conflitantes, sobre os mais diversos assuntos. O impasse é gerado e nenhuma solução é satisfatória para a resolução dos conflitos de opiniões. A filosofia seria uma tentativa de, ao ir além das meras opiniões, buscar uma verdade que esteja além das disputas. Mas o que se constata, segundo Porchat, após um exame crítico das várias filosofias é que elas se mostram dogmáticas. Cada qual crê ter um sistema de idéias que explique e fundamente a realidade. No entanto, o mesmo desacordo, os mesmos impasses ocorridos na vida cotidiana se repetem agora em relação às teorias filosóficas. À diferença de que nos sistemas filosóficos são usados argumentos mais elaborados, o rigor formal se faz

⁵⁰ *Sobre o que Aparece* é um dos artigos que compõe a obra *Rumo ao Ceticismo*, que retrata o longo percurso de Oswaldo Porchat no estudo da posição cética. A escolha deste artigo foi motivada por expor uma visão clara e esclarecedora sobre o ceticismo, em especial o ceticismo pirrônico.

presente. Mas a impossibilidade de sair de tais impasses, de apontar que sistema filosófico seria o verdadeiro permanece. E mesmo que se quisesse criar uma filosofia que resolva as controvérsias, essa será mais uma dentre tantas filosofias a engrossar as fileiras de um conflito interminável. Assim como no desacordo interminável de opiniões na experiência cotidiana, na qual todos pretendem ter a posse da verdade, na filosofia tal processo ocorre de forma similar. Diante do conflito de filosofias dogmáticas, porque todas elas se pretendem de posse da verdade, a única posição do cético é a suspensão do juízo (*epokhé*).

O quadro traçado por Porchat nos revela o uso da razão apenas no sentido de reforçar as posições, por meio do aumento da coerência do discurso, seja no cotidiano, seja nas teorias filosóficas. A filosofia assim descrita evidencia tão somente o uso da razão destituído de seu caráter crítico e autocrítico; evidencia apenas o reforço e a tendência ao dogmatismo, que pode, por sua vez, conduzir ao seu oposto: o ceticismo. O recurso constata a uma razão que dialoga deve exortar não somente ao diálogo com elementos não racionais, mas também o diálogo com o outro.

Danilo Marcondes em seu artigo *É possível se ensinar filosofia? E se possível, como?* retoma a caracterização de Kant sobre o pensamento crítico, especificamente na *Crítica do Juízo*, onde a crítica promove não somente a autonomia do pensamento como também ultrapassa os limites da subjetividade. A crítica alargaria o pensamento na medida em que permite reconhecer outros pontos de vista.

O pensamento crítico se caracterizaria assim, pela capacidade de reflexão e de auto exame, pela consciência dos limites que resulta disso e pela possibilidade de pensar alternativas, evitando o dogmatismo e a crença de que em algum momento podemos ter a palavra final sobre qualquer questão. (MARCONDES, 2004: 67)

Isso significa que as questões fundamentais propostas por Morin e pelos Iluministas pensadas no campo da filosofia e do seu ensino devem ter como premissa o diálogo. O pensamento reflexivo, rigoroso, radical que o ensino de filosofia deve proporcionar aos alunos não teria como objetivo simplesmente oferecer ferramentas sofisticadas para reforçar as posições e auto justificações de cada pessoa. Antes a razão crítica deve fornecer o alargamento da subjetividade. A razão no ensino de filosofia deve preparar a todos, professores e alunos, para reconhecer e avaliar criticamente as

mais diversas posições construídas frente a um problema. É por tudo isso que uma razão que não é essencialmente crítica e também autocrítica não é uma boa razão para a filosofia.

Se o ensino de filosofia nos remete às questões da realidade, deve-se considerar que nem sempre é possível ‘racionalizar’ inteiramente a realidade. As incertezas estarão sempre presentes. Morin enfatiza que a razão em diálogo com a incerteza impede uma visão determinista e dogmática da realidade. “Conhecer e pensar não é chegar a uma verdade absolutamente certa, mas dialogar com a incerteza”. (MORIN, 2004: 59). Por outro lado, a constatação da incerteza não nos deve conduzir ao ceticismo. Preparar para o nosso mundo incerto é o contrário de se resignar a um ceticismo generalizado. “É esforçar-se para pensar bem, é exercitar um pensamento aplicado constantemente na luta entre falsear e mentir para si mesmo, o que nos leva, uma vez mais, ao problema da “cabeça bem-feita” (MORIN, 2004: 61)

Ora o bem pensar pressupõe o diálogo da razão com a incerteza que ajuda a combater tanto o ceticismo quanto o dogmatismo, dois objetivos que a boa razão no ensino de filosofia deve ter.

Assim pode-se concluir que a boa razão utilizada em filosofia e no seu ensino é basicamente a razão crítica e autocrítica. Autocrítica não apenas no sentido da razão fazer um auto-exame, mas também no sentido da busca de diálogo com elementos não racionais, como o acaso. Sem tais características a razão acaba facilmente por se tornar presa do dogmatismo ou do ceticismo. Se procuramos reforçar a coerência interna, simplesmente para reafirmar uma posição sem qualquer preocupação com a busca de sentidos e significados, então não estamos fazendo filosofia, mas apenas cristalizando posições e reafirmando dogmas de toda espécie. Se as diferentes posições não dialogam de modo crítico e autocrítico, caímos no ceticismo, e abrimos mão da filosofia como construtora de sentidos.

Conclusões Finais

Fizemos um exame sobre os entendimentos da razão pelo pensamento iluminista e complexo, procurando caracterizar também as relações que elas travam com outros elementos que não são considerados racionais: o mito, a religião, as emoções, as pulsões.

O Iluminismo e o pensamento complexo originam-se em épocas distintas. Portanto, eles registram contextos históricos diferentes. No período da Ilustração, século XVIII, época onde o Iluminismo foi sistematizado em suas principais idéias, a ciência moderna ainda principiava em seu pleno desenvolvimento, ela ainda não exercia o papel de protagonista e a grande fonte de heteronomia era a religião e o poder aristocrático.

O pensamento complexo, originado no século XX, constata as mais variadas heteronomias, a maioria delas originadas da razão. A razão tornada mito resultou em sociedades administradas racionalmente de modo instrumental; a ciência revelou-se, em muitos casos, uma força descontrolada e destrutiva, e não uma força libertadora de preconceitos e prejuízos como afirmavam os filósofos iluministas. A ciência, em muitos casos, acaba por tomar o lugar da religião como detentora de uma verdade absoluta.

As religiões, especialmente os fundamentalismos, continuam sendo fontes de heteronomia, mas a elas pode ser acrescentada a ciência, incapaz de pensar e refletir sobre seus fins.

Diante de dois pensamentos, ou teorias, aparentemente tão díspares e antagônicos, localizam-se convergências e similaridades. Não se trata de justapô-los ou de afirmar, de modo forçado, as semelhanças existentes entre eles. Não se trata de procurar afirmar que há fortes traços iluministas em Morin, tampouco de incorporar o Iluminismo no interior do Pensamento Complexo.

Tanto o pensamento complexo quanto os chamados herdeiros do Iluminismo, ou os que se assumem atualmente como iluministas, procuram, cada qual a seu modo, investigar as ilusões e os desvios da razão.

Dessas investigações surgiu o diálogo, por exemplo, em um ensaísta que se denomina como iluminista, Paulo Sérgio Rouanet, entre razão e teorias que a colocavam em xeque como o marxismo e a psicanálise. Morin, por sua vez, enfatizou o diálogo entre razão e mito, razão e incerteza, razão e emoção, mostrando que apesar de opostos eles não se excluem, mas atuam de forma concorrente.

Resultado das ilusões e desvios da razão procurou-se investigar outra grave ilusão, a de que a razão pode ser descartada ou relativizada. Ou ainda, de que a razão pode ser substituída pela não razão.

A razão é posta em xeque na medida em que ela é identificada à modernidade e à civilização moderna. Ora a face da razão na modernidade se expressa como uma razão instrumental, que não se pergunta pelos fins, mas apenas pelos meios de assegurar o máximo de eficiência.

Em resumo, a razão que é posta em xeque é a razão incapaz de levar o bem estar a todos, de promover a emancipação do homem. Ela não só não promove, mas, ao abstrair o homem, provoca a desumanização nos modos de produção, tolera a discriminação, a xenofobia. A forma mais comum de se combater a razão, que se torna um mero instrumento para maximizar o aumento da produção e dominar a natureza, é relativizá-la.

Essa razão que se torna eficaz para promover e maximizar a produção, que explora tanto a natureza quanto o homem, é tomada, invariavelmente, como uma razão criada pelo ocidente europeu e imposta ao resto do planeta. Nesse caso, a revolta contra a razão, significa a revolta contra o autoritarismo, contra a imposição de uma razão ocidental ao restante do planeta. Mas o que se esconde nos discursos aparentemente libertários e anti-autoritários sobre a razão é que estes conduzem ao conformismo. Por exemplo, é muito comum que se evoque nos discursos das minorias (mulheres, imigrantes) discriminadas as suas especificidades. Para lutar contra as discriminações afirma-se a diferença do grupo étnico ou sexual. Isso nos conduz, no extremo, à relativização de todos os valores e mesmo da razão. Se há uma forma específica de pensar em cada cultura, também há uma razão que é resultado de cada cultura e que nunca a ultrapassa. Mas se a razão e as formas de pensar são resultados específicos de cada cultura, então haverá tantas razões quanto forem as culturas. E a razão perde a sua característica crítica, pois ela não é universalizada. A perda da característica crítica impede que se denuncie qualquer tipo de preconceito e discriminação.

O pensamento complexo, apesar de fazer sérias restrições ao caráter exclusivamente universalista do Iluminismo, jamais dirá que a razão é resultado das culturas. A razão não é privilégio da cultura européia, ela é a mesma entre as nações consideradas desenvolvidas e está presente nas sociedades consideradas primitivas. No interior do pensamento complexo a razão é um elemento importante para combater discriminações. Morin nos chama a atenção para a desqualificação quando frente a adversários ou a pessoas que pensam diferente de nós. Qualquer posição contrária é qualificada, muitas vezes, como contraditória, moralmente condenável. Em *Para Sair do Século XX* (1986), Morin nos alerta para as posições ideológicas da esquerda e da direita que procuram auto-justificar-se e aniquilar o adversário a qualquer custo. Nessa batalha ideológica, há equívocos e discriminações em relação às revisões históricas que se fazem sobre o holocausto e a ditadura stalinista, o que gerou ao longo da história vários tipos de preconceitos. A razão complexa, concebida como uma razão crítica e

aberta que se articula com os princípios do pensamento complexo, é importante para aclarar e romper com os vários preconceitos e discriminações.

Mas assim como a razão não pode ser presa do relativismo tampouco ela pode cair na tentação do dogmatismo. O pensamento complexo investe de várias formas contra o dogmatismo. A razão que se fecha em si mesma acaba presa de suas ilusões. A razão dogmática para o pensamento complexo é a razão que não dialoga com os afetos e os mitos, porque é destituída de autocrítica.

Rouanet destaca que uma das características centrais da razão concebida pelo Iluminismo é a crítica. Sem a crítica é impossível nos opormos às várias teorias e argumentos que justificam a manutenção da heteronomia. Se a razão não volta a crítica para si mesma, ela acaba por se tornar dogmática. Auto-suficiente, acaba por ser presa daquilo que ignora. Por exemplo, se a razão ignora as relações de poder e pretende pairar acima da história e das relações sociais, ela corre o risco de se ver enredada na trama da história sem que perceba. Nesse sentido a ignorância resultada do desejo da razão em permanecer fechada em si mesma gerou equívocos de toda ordem.

As várias formas que a razão elabora para sair de suas ilusões guardam uma similaridade: o caráter crítico e autocrítico da razão. Como já foi dito reiteradas vezes somente a razão crítica e autocrítica pode elaborar formas de enfrentar e sair de suas ilusões. Eis a convergência entre o entendimento de razão para os iluministas e para o pensamento complexo. Por mais que difiram em suas estratégias, por mais que divirjam sobre as fontes da heteronomia, propõem uma razão crítica e autocrítica.

Tudo isso indica que a razão que incorre em erros e ilusões das mais variadas espécies é a mesma utilizada para evitá-los.

É um processo inacabado o da razão que enfrenta as suas ilusões e desvios. E é essa a razão que não legitima os discursos que incorrem em preconceitos ou servidões toda ordem, que é a razão a ser trabalhada no ensino de filosofia.

Bibliografia:

- ADORNO, T. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.
- BACON, Francis. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural: 1988.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofia de la Ilustracion*, México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*, São Paulo: Editora Moderna, 1999.
- _____. *Introdução à história da Filosofia*. Companhia das Letras, São Paulo, 2002
- _____. *O que é ideologia*, São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.
- DESCARTES, Col. Os Pensadores. São Paulo: abril cultural, 1988.
- DIDEROT, Dennis. *Da Interpretação da Natureza*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1989.
- _____. *Plano de uma Universidade* In. Guinsburg, J. (Org.), *Diderot: Filosofia e Política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p.263-392.
- FAVARETTO, Celso. Filosofia, ensino e cultura. In Kohan, Walter O (org.) *Filosofia: caminhos para o seu ensino*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004, p.43-53.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma Ilusão*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2001.
- FORTES, Salinas. *O Iluminismo e os Reis Filósofos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- GIROUX, Henry A. In Silva, Thomas Tadeu (org.). *Teoria educacional e crítica em tempos pós-modernos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- GLEISER, Marcelo. *A Dança do Universo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GOERGEN, Pedro, in Filosofia e Pedagogia: aspectos históricos e temáticos. Cláudio A. Dalbosco, Edison. A. Casagrande, Eldon H. Mühl (orgs.). Campinas: Autores Associados, 2008.
- GRANGER, Giles Gaston. *O Irracional*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- _____. Crise da Razão. In Chauí Marilena, Évora Fátima (org.). *Figuras do Racionalismo*. Campinas: Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, 1999.
- _____. *A razão*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- JAPIASSU, Hilton. *Desistir de pensar? Nem pensar*. São Paulo: Editora Letras & Letras, 2001.

KANT, *Antropologia do ponto de vista pragmático*, São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes.

KANT, *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986;

LA BOETIE: *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento Humano*. Col. Os pensadores.

LORIERI, Marcos. Reforma do pensamento e a necessidade da filosofia. In: ALMEIDA, C.; PETRAGLIA, I. *Estudos de complexidade*. São Paulo: Xamã, 2006, p. 65-76.

LYOTARD, Jean François. *A condição pós- moderna*. Rio de Janeiro, Editora José Olympio, 2004.

MATOS, Olgária. *A Polifonia da Razão*. São Paulo: Scipione, 1997.

MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de Ética: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARCONDES, Danilo. É possível ensinar filosofia? E, se possível, como? In Kohan, Walter O (org.). *Filosofia: caminhos para o seu ensino*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004, p.54-58.

MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____ *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005a.

MORIN, Edgar. MOIGNE, Jean Louis. *A Inteligência da Complexidade*. São Paulo, Editora Peirópolis, 2000.

MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2006a

_____ *O Método 2: a vida da vida*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1987.

_____ *O Método 3. O conhecimento do conhecimento*. Ed. Sulinas, Porto Alegre, 2005b.

_____ *O Método 4. As idéias, habitat, vida, costumes, organização*. Ed. Sulina, Porto alegre, 2005c.

_____ *O Método 5. A humanidade da humanidade: a identidade humana*. Ed. Sulina, Porto alegre, 2005d.

_____ Para Além do Iluminismo. (http://www.pucrs.br/framecos/26/edgar_morin.pdf). Acesso em 19 de setembro de 2007.

_____ *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília,DF:UNESCO, 2006b.

_____ *Para Sair do Século XX*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

NAGEL, Thomas. *A última palavra*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

NAVARRO, Pablo. In CASTRO, Gustavo de, CARVALHO, Edgar de Assis, ALMEIDA, Maria da Conceição (org.). *Ensaio da Complexidade*. Porto Alegre: Editora Sulina: 2002.

NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PENA-VEGA, Alfredo e NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do (org.). *O Pensamento Complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade*, Rio de Janeiro: Garamond: 1999.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

PESSANHA, José Américo Mota. As delícias do jardim. In NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo, Companhia das Letras: 2007. p. 78-119.

POPPER, Karl. *Conjecturas e Refutações*. Brasília, UNB, 1982.

PORTA, Mário Ariel Gonzáles. *A filosofia a partir dos seus problemas: didática e metodologia do estudo filosófico*. São Paulo, Editora Loyola, 2002.

ROUANET, Sérgio Paulo. A Deusa Razão. In NOVAES, Adauto (org.) *A crise da razão*. São Paulo, Companhia das Letras:1996, p.285-297.

ROUANET, Sérgio Paulo. Dilemas da Moral Iluminista. In Adauto Novaes (org.). *Ética* São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p.207-225.

_____ *Dupla Utopia*. (<http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs33/33Entrev.htm>) Acesso em 03 de fevereiro de 2007.

_____ Fato, Ideologia, Utopia. In: Folha de São Paulo:Caderno Mais. São Paulo, 24/03/2002, p. 14-15.

_____ *Mal Estar na Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____ *A Razão Cativa*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____ *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.