

O SENTIDO DA TOTALIDADE *

A propósito de Edgar Morin

* Este texto corresponde à 2.^a parte dum ensaio mais vasto, originalmente escrito em 1979, tendo em vista um trabalho complementar legalmente exigido para as provas de doutoramento em Filosofia. Alguns dos assuntos aqui abordados encontram-se actualmente numa fase de desenvolvimento, de forma a serem integradas publicações diversas desde então vindas a público que, todavia, não põem em causa o teor das reflexões agora propostas.

«E as metafísicas perdidas nos cantos dos cafés de toda a parte, As filosofias solitárias de tanta trapeira de falhado, As ideias casuais de tanto casual, as intuições de tanto ninguém Um dia talvez, em fluido abstracto, e substância implausível. Formem um Deus, e ocupem o mundo.»

ÁLVARO DE CAMPOS (»)

(*) Álvaro de Campos, «Poesias», Obras Completas de Fernando Pessoa, Ática, Lisboa, 1978, p. 28,

PRÓLOGO

Na verdade, não é fácil falar tranquilamente das nossas admirações nem dos nossos ódios! Umas e outros afastam-nos daquele mínimo de seriedade que deve ser exigido a quem escreve na Filosofia e a quem acredita ser ela um espaço indispensável no combate à coisificação, à intolerância, à unidimensionalidade. Porém, aqui e além afigura-se como inevitável o encontro com uma obra e um pensamento que exercem um particular fascínio pela sintonia das mundividências, pela abertura mental que propiciam, pelo gosto dum convívio imaginário entre Autor e Leitor.

A autenticidade que, em nossa opinião, toda a escrita deve assumir, obriga-nos a admitir que o texto prestes a iniciar nos foi «imposto» pelo impacto tido em 1973 com a leitura de «*O Paradigma perdido — a natureza humana*», livro no qual Edgar Morin nos abriu uma pleiade de perspectivas e temas de meditação de tal maneira amplos, que neles encontramos campo de estudo para muitos anos. Todavia, de forma alguma as páginas que se seguem podem ser consideradas como a investigação de fundo que tal problemática exigiria, não só pela diminuta extensão do trabalho, mas também pela necessidade por nós sentida duma maturação mais prolongada perante questões que envolvem conhecimentos, campos disciplinares e científicos singularmente vastos.

Edgar Morin situa-se no território dos problemas que justificam, por si sós, a nossa adesão fundamental à Filosofia. Adesão exclusivamente explicável pela manutenção do desejo já distante mas nem por isso menos premente, de reflectir sobre o «Quem somos», «Donde vimos», «Para onde vamos», «Que é o Mundo que nos rodeia».

Contudo, e por paradoxal que pareça, não é fácil actualmente encontrar o «local» de resposta a tais interrogações. A progressiva especialização e pulverização do Saber dificulta o direito de cidade

a estes anseios fora de Moda, tanto mais que uma nuvem infinda de conhecimentos, teorias e factos se interpõe entre nós e o «essencial». E se, como alguém disse, «se sabe cada vez mais de cada vez menos», talvez não seja inútil a tentativa de chamada de atenção para a exigência da constituição de «unificações» provisórias, de balanços que nos remetam para visões de conjunto, na tentativa talvez frustrante mas irrecusável, de encontrar a nossa identidade cultural e vital.

Não se veja nisto qualquer libelo acusatório (aliás, inútil!) contra a proliferação de «especialidades» e a profusão de informações que de toda a parte nos chegam, mas tão só a necessidade de manter um distanciamento reflexivo e crítico que permita reencontrar o Sentido. Este é o objectivo que julgamos poder encontrar no pensamento de Edgar Morin e é ele que, em última análise, justifica a escolha feita.

Os perigos desta aposta não são poucos, sobretudo se lembrarmos a sombria ironia duma das máximas de Nietzsche: «Um burro pode ser trágico? Pode morrer de um fardo que não é capaz nem de levar, nem de deitar ao chão? ... É o caso do filósofo.»⁽²⁾.

Porém, não diz também o mesmo Nietzsche: «Não sejais cobardes em relação às vossas acções. Não as renegueis, uma vez perpetradas. — O remorso da consciência é indecente.»⁽³⁾.

Aceitemos pois «O Sentido da Totalidade».

⁽²⁾ Frederico Nietzsche, «O Crepúsculo dos ídolos», tradução do alemão por Maria do Carmo R. Cary, Presença, Lisboa, 1973, p. 11.

⁽³⁾ Id., ib., p. 11.

I — Uma vez enfrentados com um leque de questões que julgamos poder inserir dentro do âmbito duma reflexão filosófica alargada, não podemos ignorar que a procura do Sentido inerente à problemática antropológica, desde logo nos situa no limiar de inúmeras dificuldades. Entre elas é de destacar a que se reporta à extensa quantidade e qualidade de informações actualmente existentes a propósito destes problemas, cujo conhecimento exaustivo se manifesta como praticamente inviável para um investigador isolado. É um trabalho que, para ser levado a bom termo, supõe uma atitude diferente perante a criação cultural, uma consciência particularmente atenta face a reduções e simplificações a todo o momento possíveis. Exige-se a cooperação entre diferentes disciplinas, sem preocupações de tirania por parte de qualquer área que se pretenda instituir como princípio único de explicabilidade. É de admitir a existência de vários caminhos que se orientem para o mesmo objectivo e não há qualquer razão de fundo que deva impedir a coexistência destes percursos simultâneos.

Naturalmente, é sempre possível acusar-se a tentativa oriunda da análise crítica filosófica de pouco operacional, de rigor dúbio, de cientificidade discutível. O aparelho metodológico da Filosofia e das Ciências Humanas em geral é profundamente ambíguo, de nomenclatura múltipla e frequentemente contraditória. Sem menosprezar aquilo que de essencial estas opiniões manifestam, caberá referir também que o «objecto» destas ciências aparentemente tão deficientes, apresenta características que dificultam uma conveniente abordagem. Por um lado, situados perante uma História que não apresenta um Tempo reversível, um regresso autêntico aos pontos de partida, de imediato se encontra definitivamente limitada qualquer possibilidade de manipulação «laboratorial» duma significativa quantidade de fenómenos; por outro, a previsibilidade comportamental dos Indivíduos ou das Sociedades incorpora uma margem de risco assinalável perante um eco-sistema em transformação constante, no qual o «acaso» e o «imprevisível» são tanto mais prováveis ⁽⁴⁾, quanto maior é o desenvolvimento civilizacional

⁽⁴⁾ Este aumento de probabilidade dos factores imprevisíveis está intimamente ligado às sociedades humanas e aos indivíduos que as constituem, pois a sua capacidade de inovação e criatividade pode, a qualquer momento, trazer para primeiro plano elementos inesperados susceptíveis de modificar sensivelmente toda a evolução «anteriormente» previsível.

e cultural da espécie humana. Um «objecto» sujeito a estes condicionismos influenciará decisivamente a metodologia a adoptar, tornando problemáticas todas as tentativas de formulação de «Leis» cuja estrutura seja similar àquelas que encontraremos em domínios como o das Ciências Físico-Químicas ou seus afins. Por estas e outras razões, torna-se evidente que tais áreas de investigação dificilmente obterão um estudo de cientificidade análogo ao das ciências exactas. Todavia, nada nos garante que exista um e só um «modo de ser» Científico, que exclua definitivamente do seu seio como demagógicas e absurdas as investigações que escapem ao modelo tido como ideal.

O facto duma qualquer Teoria não poder ser de imediato confirmada pela «prática», não é um argumento suficiente para uma contestação formal da sua validade, pois não só existem múltiplas modalidades de «prática», como é admissível a existência dum campo teórico que se mantenha pela explicabilidade nele implícita ⁽²⁾. Inclusivamente, é viável que um tal «campo teórico» venha a adquirir um consenso quanto à sua universalidade por meio duma «prática futura» que alargará os seus horizontes ou, numa outra hipótese, colocará definitivamente em questão o pretenso estatuto explicativo desse momento teórico.

O problema das relações entre Teoria e Prática é uma zona particularmente complexa dentro dos parâmetros do Saber actual, e não é o momento de nos alargarmos na análise ampla que este assunto exigiria. Se aqui lhe fizemos breve referência, tal facto deve-se à necessidade de chamar a atenção para a possibilidade da coexistência de múltiplas dimensões de «cientificidade», não existindo uma razão de fundo para sacrificar uma delas em detrimento de outra tida como maximamente operacional nas áreas disciplinares em que tem sido aplicada.

Assim, a reflexão filosófica ao pretender instituir uma análise crítica muito vasta tendo como ponto de partida a problemática antropológica, orientada pelo objectivo de obter uma consciência totalizante, não o faz à revelia e/ou «contra» as outras disciplinas científicas, nem com a presunção de produzir por uma via artesanal

⁽²⁾ Neste sentido, a Teoria visa a unificação e a explicabilidade ampla diante dum conjunto de problemas.

aquilo que outrem procurará atingir por caminhos rigorosamente controlados e delimitados. A Filosofia tão só percorre a trajectória duma exigência irrecusável, no desejo de superação duma consciência fragmentária e parcelarizante que, em nossa opinião, tem sempre o perigo de abrir as portas às paradoxais alienações que a Quotidianidade habitam.

Estas «Totalidades provisórias» configuram-se como o máximo possível para quem reconheça a contingência humana, para quem aceite essa enigmática mistura de finito e ilimitado que a História e a Vida parecem apontar. Que a ousadia de Prometeu e a coragem de Sísifo nos não façam esquecer os pés de barro de todos os ídolos!

II—A exigência dum Sentido da Totalidade irrompe do interior do pensar filosófico como uma trajectória de análise consciente das dificuldades e riscos que uma tal proposta contem. Este processo não se constituirá duma só vez, mas supõe aproximações sucessivas, progressivamente complexas, através duma fundamentação cada vez mais vasta e rigorosa. E é este «apelo», este desejo ainda indefinido mas já suficientemente vigoroso para não se deixar cair na complacência ou no desânimo, que julgamos encontrar em Edgar Morin ⁽³⁾.

Caberá desde agora referir que não iremos analisar cronologicamente a obra deste pensador, dela tentando extrair uma síntese sempre possível de trair, por simplificação apressada, as intenções de quem a fez. Pretendemos antes salientar a presença duma «atitude» perante a actividade cultural em geral e a Filosofia/Ciências Humanas em particular, que nos parece ir ao encontro de algumas das reflexões que sugerimos quanto a um processo «totalizante» de abordagem da problemática antropológica. Assim, procuraremos estar particularmente atentos a alguns dos parâmetros essenciais do pensamento de Edgar Morin, nomeadamente àqueles que o

⁽³⁾ Nasceu em Paris em 1921, tendo aderido ao P. C. F. durante a Segunda Guerra Mundial, quando se alistou na Resistência. É expulso do partido em 1951, por motivos relacionados com as suas discordâncias sobre a orientação e ideologia estalinista. Actualmente, o seu trabalho encontra-se ligado ao C. N. R. S., nomeadamente ao GETSAS (Centro de estudos transdisciplinares) da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais.

levam a ampliar o território da investigação para além das perspectivas mais usuais dentro deste domínio, obrigando-o a articular numa forma original e sistematicamente recorrente a antropogénese na sociogénese, ao mesmo tempo que se tentam correlacionar estes dois processos na biogénese e cosmogénese. Tudo isto se processa numa dimensão simultaneamente pluri-disciplinar e inter-disciplinar, sem que tal metodologia o obrigue a suspender a procura crítica numa «totalidade explicativa».

É claro que as publicações de Edgar Morin não se restringem ao exclusivo estudo destas questões, uma vez que por elas passam temas de mais diversa índole, que vão da auto-crítica política aos estudos sobre Cinema e sobre a Sociologia de inúmeras facetas da vida quotidiana no mundo actual ⁽⁴⁾. Pensamos, todavia, que este conjunto de obras manifesta uma profunda unidade de preocupações quanto a algumas das possíveis ramificações provenientes do campo antropológico. Porém, neste nosso encontro com Edgar Morin, estes aspectos não ocuparão uma posição privilegiada, pois só os chamaremos a primeiro plano a título ocasional e quando nos parecer imprescindível.

Mesmo quando analisa uma problemática aparentemente «marginal» dentro dos objectivos que demarcamos à nossa investigação, pensamos que quase sempre ela é apresentada ao leitor numa perspectiva que nada tem de restritivo ou sectorial, situando-se o Autor em horizontes amplos, reforçando a visão de conjunto em detrimento de questões de pormenor, como é o caso das posições que assume ao reflectir sobre o fenómeno político, em «*Introdução a uma Política do Homem*» ⁽⁵⁾. Nesta obra que, em linhas gerais, propõe uma antropologia social e política, Edgar Morin cuja experiência prática nesta área se pautou por algumas vivências particularmente dolorosas e difíceis, sugere-nos a possibilidade numa

⁽⁴⁾ Entre outras, é justo destacar as seguintes obras: «Le cinéma ou l'homme imaginaire» (ed. de Minuit, Paris, 1956); «Les Stars» (ed. du Seuil, Paris, 1972); «L'Esprit du Temps» (ed. Grasset, Paris, 1976).

⁽⁵⁾ Edgar Morin, «Introduction à une politique de l'homme» (ed. du Seuil, Paris, 1969).

«cosmo-política»⁽⁸⁾. A exigência deste conceito resulta duma verificação histórica extremamente simples que se reporta à progressiva quebra do «isolamento» das várias comunidades humanas a partir da expansão da revolução industrial e tecnológica. De facto, a «antropolítica» deverá equacionar-se tendo em conta o problema do futuro do Homem e da Sociedade, numa perspectiva que ultrapasse o optimismo um pouco ingénuo dos primeiros momentos liberais e positivistas. Uma vez verificado que o «Progresso» é uma arma de dois gumes, que a sua manipulação incontrolada se tem revelado catastrófica, particularmente após dois grandes conflitos mundiais e dezenas de «pequenos» conflitos regionais, torna-se urgente que a consciência política humana interiorize como um elemento actual a possibilidade duma hecatombe nuclear e raciocine também como uma «espécie» que quer sobreviver. Uma política do Homem não pode marginalizar estas questões deixando-as entregues a mãos alheias, aos profissionais da Política ou da Guerra. Se Marx, através da sua obra e da sua vivência militante inaugurou a etapa política da Filosofia, o século XX pela experiência que já tem da mundialização dos problemas e da internacionalização da sobrevivência, deverá insistir numa era filosófica da Política.

A este propósito e com justeza, não deixa Edgar Morin de sublinhar que a antropologia implícita nos trabalhos de Marx se institui duma forma restritiva, ao chamar a atenção para a actividade predominantemente «produtiva» do Homem, em detrimento duma correlativa consciência quanto a outras dimensões possíveis⁽⁷⁾. Esse «homem genérico», económico, é também o Sujeito de tudo aquilo que de imaginário, poético, lúdico e «inútil», a Cul-

⁽⁸⁾ «Ainsi l'horizon de la pensée politique s'élargit à l'humanité, conçu comme un tout planétaire, dans son mouvement d'un passe à un avenir. (...) L'anthropolitique est intrinsèquement liée à une cosmo-politique. Les politiques internationalistes, mondialistes, sont comme les annonoes de l'anthropo-cosmopolitique qui s'ébauche.»

(Edgar Morin, «Introduction à une politique de l'homme», op. cit., p. 13).

⁽⁷⁾ «L'homme générique de Marx se meut dans le concret, le réel. C'est l'homme réel, concret. Mais ce concret et ce réel sont singulièrement étroits. (...) Marx ne se meut que dans un réel restreint. C'est pourquoi chez lui l'homme imaginaire est un dérivé dégradé de l'homme réel, mais ne s'inscrit pas dans la réalité de l'homme.»

(Id., ib., p. 18-19).

tura e a História têm patenteado. A antropologia política se tem de passar por Marx, não pode abandonar-se a ele, como se com ele tivesse chegado ao fim dos tempos. O encontro com Freud torna-se indispensável, por tudo aquilo que revela da interioridade humana, pelo acentuar dos parâmetros efectivos da personalidade e do comportamento, por trazer à luz do dia os mecanismos meta-económicos e meta-produtivos que habitam o quotidiano. O «princípio de prazer» e o «princípio de realidade», Eros e Tanatos, abrigam-se sob a «inocência» das actividades produtivas, sublimando a agressividade em Civilização, transformando a estrutura neurótica original em técnica de sobrevivência. «Assim o homem social está inadaptado ao seu destino biológico de ser mortal; o homem biológico está inadaptado ao seu destino social de ser reprimido.»⁽⁸⁾.

No limiar da sociedade post-industrial a consciência filosófica da política, para além de pensar Marx e Freud, não pode ignorar o grande «culto» científico e tecnológico do Século, perante o qual Edgar Morin não deixa de assumir uma «paixão» crítica⁽⁹⁾. Por um lado, sabe que é inútil e despropositada qualquer atitude de desprezo perante as propostas e as realizações espectaculares que a Ciência propõe; por outro, tem consciência da frequente não-neutralidade da Tecnologia e do índice de manipulação que ela potencialmente transporta, nomeadamente quando reflecte sobre as possíveis agressões a que a estrutura global da personalidade humana pode estar sujeita. Ao considerar a hipótese de alterações biogénicas é com creta ressonância «teillardiana» que o ouvimos referir os conceitos de «cosmopiteco» e «metantropo»⁽¹⁰⁾, prenúncios duma revolução mais ampla que o Futuro talvez nos reserve.

⁽⁸⁾ Id., ib., p. 24.

⁽⁹⁾ A importância dos contactos que E. Morin teve com pensadores e obras de natureza científico-experimental (biologia, física, etologia, etc.), são por ele próprio reconhecidos no Prefácio que escreveu no «Paradigma perdido — a natureza humana».

(Edgar Morin, «O Paradigma perdido — a natureza humana», trad. do francês por Hermano Neves, Publ. Europa-América, Lisboa, 1975, p. 7-11).

⁽¹⁰⁾ «(...) enfin la possibilite qu'un nouveau rapport entre Porganisation collective (avec les sur-cerveaux artificieis), l'individu surhumain, et les êtres post-humains, constitue cet être global et multidimensionnel nouveau que je designe au nom de cosmopithèque et métanthrope.»

(Edgar Morin, «Introduction à une politique de l'homme», op. cit, p. 45).

Porém, esta «humanidade» a dois passos dum amanhã utópico, está ainda presa por laços bem fortes a um arcaísmo indesmentível. É este desejo de conhecer um passado «antigo», essa aspiração das «origens» presente na problemática antropológica, que o levaram a analisar um dos factores mais traumáticos e persistentes da condição humana no estudo intitulado «O *Homem e a Morte*»⁽¹¹⁾, cuja publicação, apesar de cronologicamente anterior à «*Introdução a uma Política do Homem*», inclui uma temática particularmente decisiva na trajectória futura do seu pensamento. Aliás, numa «Introdução» escrita em 1976 para uma das edições desta obra⁽¹²⁾, numa fase em que está já publicado «O *Paradigma perdido — a natureza humana*» e se prepara o primeiro volume de «O *Método. I. A Natureza da Natureza*», Edgar Morin reconhece que «se hoje tivesse de reescrever este livro, alteraria profundamente a Introdução geral em função das concepções bio-antropológicas que manifestei no Paradigma Perdido. (...) O primeiro problema é: verificando-se que a organização físico-química está submetida a um princípio de degradação, de desintegração e dispersão irreparável, como é possível que exista vida, espécie de superação do curso da entropia crescente, que obedece contudo ao princípio de degradação pois todos os seres vivos são mortais.»⁽¹³⁾. Encontramo-nos desta forma numa espécie de «ponto zero» duma análise diversificada e complexa, que o levará da antroposociogénese à cosmogénese e destas a uma reflexão sobre os «Princípios» explicativos globais. De facto, nem só a linguagem ou a presença de utensílios fabricados por uma mão vagamente humana, nos dizem estarmos perante manifestações duma cultura «sapiens». O limiar do humano também nos é transmitido por vestígios intimamente correlacionados com essa consciência traumática da finitude e da contingência que o desaparecimento dum Indivíduo sempre proporciona. A vivência humana concretiza-se duma forma muito particular na especificidade do conjunto dos rituais fúnebres que acompanham a morte de alguém, nomeadamente pela atenção dada à sepultura. O cuidado de que é rodeado o corpo após a «paragem biológica» é típico da espécie humana, não encontrando paralelo em quaisquer outros

⁽¹¹⁾ Edgar Morin, «L'Homme et la mort» (ed. du Seuil, Paris, 1976). ⁽¹²⁾ Id., ib., p. 11-14. ⁽¹³⁾ Id., ib., p. 111.

grupos de seres vivos. Se um certo tipo de «instrumentos» ou uma dada estrutura morfológica do organismo se postulam como parâmetros definidores da «humanidade» emergente, também não deixa de ser verdade que os elementos ou informações provenientes desta situação apresentam um índice elevado de ambiguidade e mobilidade, uma vez que o desenvolvimento das investigações no domínio da Etologia sugere que espécies superiores não-humanas revelam uma proto-linguagem relativamente desenvolvida, para além da possibilidade duma limitada manipulação de utensílios ⁽¹⁴⁾. Ora, aquele factor que até hoje não tem visto posta em questão a sua diferencialidade essencial é o que se reporta ao cerimonial de que a morte se encontra envolvida. Todas as análises incidentes sobre este fenómeno acentuam uma «recusa» profunda à sua aceitação, que se manifesta pela elaboração duma complexa rede mitificante, cujo principal objectivo consiste na tentativa da sua «anulação» imaginária. A universalidade inultrapassável da morte obriga a consciencializar o sentido da degradação imanente à temporalidade, projectando no seio do quotidiano as contingências e os riscos a que o Indivíduo se vê submetido. Esta consciência será tanto mais aguda e perturbante quanto mais o «mundo material», o universo das coisas inanimadas, parece escapar a esta fatalidade. O horror ao Vazio, a sensação duma decomposição orgânica da individualidade são de tal maneira «violentos», que obrigam a afastar o traumatismo da imersão no Nada. Torna-se evidente que, nesta perspectiva, a lógica da morte como fim absoluto venha a ser repelida, a ela se substituindo concepções que sugerem uma «mudança de estado», numa alteração qualitativa na existência individual, permitindo um prolongamento transubstanciado da Vida. Será ocasional que em muitas sepulturas arcaicas os corpos estejam colocados numa posição fetal, como que esperando uma gestação simbólica no ventre da Terra-Mãe? Será desprovido de sentido o facto de tantas vezes se ver acompanhado o corpo por oferendas, alimentos, objectos de uso pessoal, cuja presença parece apontar

⁽¹⁴⁾ A este propósito, vejam-se as comunicações reunidas num interessante volume dedicado a tal assunto, que congrega alguns dos resultados do colóquio realizado pelo «Centre Royaumont pour une science de l'homme».

(Edgar Morin, M. Piattelli-Palmarini, «L'Unité de l'homme. I. Le primate et l'homme», ed. du Seuil, Paris, 1978).

para o preenchimento das necessidades quotidianas duma «outra» Vida? E os mitos da metempsicose, a crença na transmigração das Almas, o universo povoado de «duplos» protectores e vigilantes? A este propósito, Edgar Morin salienta que o traumatismo da morte estará na origem das duas grandes concepções que a seu respeito se conhecem e cujo objectivo se insere na recusa obstinada da sua aceitação como um facto definitivo e consumado. A ideia da existência do «duplo» e a convicção da «morte-renascimento» ⁽¹⁵⁾, parecem reunir em si as múltiplas mundividências que sobre este assunto se conhecem, aparecendo tanto duma forma nitidamente distinta, como propondo combinações de variado grau entre estas duas modalidades de encarar o Além.

Da qualquer maneira, este tema apresenta-se como um dos grandes «tabus» da Cultura contemporânea que no seu trajecto laicizante e des-sacralizador não tem conseguido encará-lo de frente. «La Rochefoucauld dizia que nem o Sol nem a morte poderiam ser encarados frontalmente. Desde então, os astrónomos, com as manhas infinitas da sua ciência — de toda a ciência — pesaram o Sol, mediram a sua idade, anunciaram o seu fim. Mas a ciência manteve-se como que intimidada e insegura diante do outro Sol, a morte.» ⁽¹⁶⁾, afirma Edgar Morin logo na primeira página do seu trabalho. A antropologia da morte manifesta uma paradoxal contradição: por um lado, numa perspectiva termodinâmica, é a afirmação de níveis crescentes de entropia e desordem que impossibilitam a manutenção coerente duma estrutura complexa como é o organismo humano; por outro, é a constatação duma espécie de neguentropia imaginária que se concretiza na persistência e universalidade dos Grandes Mitos que a pretendem recusar. O balanço alternado entre o «sim» e o «não», o «positivo» e o «negativo», permitem indicar que esta questão pode ter ressonâncias muito mais vastas do que a princípio seria legítimo supor, levando-nos à elaboração de hipóteses mais arriscadas, na tentativa de indagar se certas «aberturas» entrevistas nos não lançarão para territórios situados aquém e além da análise antropológica. Pensamos que é a partir deste estudo sobre a estrutura simultaneamente arcaica e omni-

Edgar Morin, «L'Homme et la mort», op. cit., p. 123-191.

Id., ib., p. 27.

presente da morte que Edgar Morin vislumbra a necessidade de articular com mais rigor o homem às espécies que lhe são contíguas, na intenção de provocar uma «sutura epistemológica», lá onde existiam «fracturas» e «separações» (17). Está aberto o caminho para a antro-po-socio-génese!

III — De facto, a noção de «insularidade» configura-se como conceito-chave para a compreensão daquilo que é essencial no pensamento de Edgar Morin. Durante dezenas de anos a perspectiva mais usual face à problemática antropológica, apesar das variações internas de inúmeros pontos de vista, parecia acentuar o carácter excepcional do «Homem» no contexto da criação, salientando a oposição radical entre o mundo da Natureza e o da Cultura. O primeiro, essencialmente «a-humano» e até «anti-humano», instituía-se como predominantemente objectivo, disponível perante a transfinita apropriação das suas Leis, como que aguardando o dia em que a dominação integral o tornasse plenamente transparente. O universo cultural, por seu lado, abria uma radical descontinuidade nessa paisagem de fundo, manifestando um horizonte em que só a «diferença» tinha lugar. A ruptura entre estes dois territórios parecia integral e esta situação encontrava o seu correlato na própria divisão do Saber presente nas disciplinas científicas. As Ciências da Natureza subdividiam o seu campo com redobado vigor e meticulosidade, as Ciências Humanas aceitavam como ponto de partida o estatuto específico e diferenciado do seu «Objecto». Viviam mutuamente afastadas, parecendo comprazer-se ou, no mínimo, não se preocuparem com tal oposição! E sempre que uma delas ocasionalmente tomava como centro de interesse problemas que pertenciam ao foro da «outra», quase sempre acontecia que a pressão dos pressupostos e convicções íntimas levava a uma efec-

(17) «Deste modo, a biologia estava cingida ao biologismo, isto é, uma concepção da vida fechada sobre o organismo, como a antropologia se cingia ao antropologismo, isto é, a uma concepção insular do homem. Cada uma delas parecia referir-se a uma substância própria, original. A vida parecia ignorar a matéria físico-química, a sociedade, os fenómenos superiores. O homem parecia ignorar a vida. Portanto, o mundo parecia constituído por três estratos sobrepostos, mas não comunicantes: Homem-Cultura / Vida-Natureza / Físico-Química.»

(Edgar Morin, «O Paradigma perdido — a natureza humana», op. cit., p. 19).

tiva negação da «autonomia» original, através da integração no interior do seu campo explicativo da «alteridade» inicial. Está aqui presente uma das vias privilegiadas para as diferentes modalidades de «reducionismos», vertente tentadora a que raros sistemas explicativos conseguem escapar. Biologismos, antropologismos, culturalismos, são alguns dos pecados mortais provenientes desse obstáculo epistemológico.

Porém, o desenvolvimento científico acelerado a que o século XX tem assistido irá permitir que sensíveis progressos e alterações se venham a manifestar neste domínio. A descoberta do código genético e da sua estrutura físico-química obriga a Biologia a uma abertura para «baixo», para o não-vivo, para aquilo que aparentemente era tido como mais «simples». Porém, o que aí se revela é um poderoso sistema organizativo, uma singular rede informativa cuja constância e estabilidade só são explicáveis em boa parte com o recurso a modelos cibernéticos particularmente complexos, que entram em linha de conta com noções de «mensagem», «código», «informação», «regulação», etc. ⁽¹⁸⁾. Isto é, a compreensão do mais «simples» exige instrumentos conceptuais provenientes do universo psicológico e sociológico, cuja natureza original parecia revelar uma total autonomia face ao distante campo das ciências físico-químicas ou das reflexões biológicas. Deste modo, o «Simples» remete para o «Complexo» e a Organização presente na textura macromolecular do código genético (A.D.N.), parece escapar às considerações mais avançadas da física clássica, nomeadamente ao 2.º Princípio da Termodinâmica, que postula uma degradação

⁽¹⁸⁾ «A molécula de ADN, suporte das informações genéticas, ilustra, talvez melhor que qualquer outra biomolécula, os princípios básicos das comunicações. Lembrando o seu papel, basta sublinhar as expressões comuns aos biólogos e aos engenheiros de comunicações. A informação genética está presente sob a forma de um código molecular. Ela é transcrita em moléculas de ARN - mensageiro, transportando cópias desta informação do núcleo para a célula. Em consequência da acção dos ribossomas e das moléculas de ARN de transferência, a (informação é traduzida em moléculas de proteínas. A partir de um «alfabeto» composto por vinte ácidos aminados, a célula fabrica assim milhares de proteínas diferentes, do mesmo modo que nós construímos milhares de frases diferentes com as vinte e seis letras do alfabeto.».

(Joel de Rosnay, «O macroscópio — para uma visão global», trad. do francês por Maria Adozinda de Oliveira Soares, ed. Arcádia, Lisboa, 1977, p. 160).

progressiva da «ordem», através do conceito de Entropia ⁽¹⁹⁾. Ora, a possibilidade de auto-manutenção dessas estruturas face às pulsões desorganizadoras que visam a decomposição dos sistemas ordenados, faz supor uma propriedade «criadora» da sua organização interna que lhes permite operar, apesar do «ruído» circundante. As organizações vivas manifestam uma prolongada capacidade generativa, uma alta probabilidade de aumentarem a complexidade no decurso do Tempo, em contraposição com aquilo que se verifica mesmo nos mais avançados sistemas mecânicos que, uma vez postos a funcionar, estão fatalmente condenados a uma progressiva degradação, a uma degeneratividade imparável. «Assim, por exemplo, um motor de automóvel é constituído por peças cuidadosamente verificadas, mas os riscos de avaria são iguais à soma dos riscos de deterioração de cada um dos seus elementos (vela, carburador, etc); por seu lado, a máquina viva, embora seja constituída por elementos pouco seguros (moléculas que se degradam, células que degeneram), é extremamente segura; por um lado, é eventualmente capaz de regenerar, reconstituir, reproduzir, os elementos que se degradam, isto é, pode auto-reparar-se (...)» ⁽²⁰⁾, diz a propósito Edgar Morin, quando se refere a estas questões nas páginas iniciais de «O Paradigma perdido — a natureza humana».

Abre-se aqui um imenso campo de contacto entre sectores até então fragmentários, adivinham-se «penínsulas» lá onde existiam «ilhas» e a análise antropológica tentará reformular-se operando uma descentralização da sua óptica habitual ou, melhor ainda, organizando-se numa forma policêntrica.

Estas descobertas, esta série de «aberturas» então entrevistas, diminuem significativamente o fosso existente entre o Homem e a Natureza, contribuindo para um mais amplo esclarecimento dos enigmas que os rodeiam. A antropologia emerge numa vasta sociogénese, na qual ocupam lugar de destaque inúmeras sociedades

⁽¹⁹⁾ Veja-se, a propósito, o que diz Jacques Monod, numa nota publicada em apêndice ao seu livro «O Acaso e a Necessidade», sob o título «A propósito do significado do segundo princípio da termodinâmica».

(Jacques Monod, «Le hasard et la nécessité», ed. du Seuil, Paris, 1973, pp. 242-244).

⁽²⁰⁾ Edgar Morin, «O Paradigma perdido — a natureza humana», op. cit., p. 23.

animais, nomeadamente as que encontramos na linha dos mamíferos e dos primatas superiores. Estas «sociedades» pré-humanas revelam-se como organizações que incorporam altos índices de complexidade, bem diferentes das perspectivas simplificadoras que tudo reduzem à fatalidade do «Instinto».

As informações provenientes das investigações etológicas e do domínio da sociologia animal levam-nos a suspender a visão puramente mecanicista sempre tentadora, chamando a atenção para o quociente de generatividade e complexidade presentes em tais meios sociais, que conseguem manter-se e reproduzir-se aproveitando em seu favor a «desordem» ambiental. Os estudos comparativos indicam que as sociedades humanas reintegram numa forma enriquecida e mais complexa parâmetros cuja presença já é assinalável em momentos anteriores.

A Etologia dos primatas superiores permite constatar com certa clareza estruturas organizativas evoluídas, tais como as que se manifestam nos conceitos de «território», «desigualdade social» e «mobilidade social» ⁽²¹⁾. A estratificação dos grupos permite uma margem significativa de adaptabilidade e transformação, sem a qual essas proto-comunidades não conseguiriam ultrapassar as alterações e desequilíbrios oriundos do seu nicho ecológico. Não deixa de ser curioso constatar uma predominância das relações que se estabelecem em torno do duplo vector «dominação-submissão», que apresenta maiores ou menores índices de maleabilidade, conforme a relação concreta entre um dado grupo e o seu meio-ambiente. As «sociedades da floresta» são mais «descentralizadas» e «liberais» do que as comunidades da savana, pois o eco-sistema presente nestas últimas é deveras exigente e agressivo, obrigando a uma coesão do grupo reforçada pelo agravamento dos parâmetros de dominação ⁽²²⁾. De qualquer maneira, a faculdade de adaptação

⁽²¹⁾ Veja-se, a este propósito, Serge Moscovici, «La société contre nature», Union Générale d'Éditions, Paris, 1972, pp. 67-91. (Capítulo: «Des sociétés sans parole»).

⁽²²⁾ «A progressiva substituição da selva protectora e nutritiva pela savana agressiva e cruel estimula e orienta o processo de hominização. A savana cria as condições de plena utilização das aptidões bípedes, bímanas e cerebrais, a partir das necessidades e dos perigos que acarreta.»

(Edgar Morin, «O Paradigma perdido — a natureza humana», op. cit, p: 58);

já salientada só é possível por meio dum incorporação do aleatório e do imprevisto na «ordem» grupai, desviando positivamente o Acaso, transformando-o num factor de sobrevivência. Esta possibilidade de auto-manutenção precária e instável, esta vida no limiar constante da derrocada, contrariamente àquilo que poderá parecer, não é marca dum «desorganização» essencial, antes manifesta um real acréscimo de riqueza pela Complexidade nela implícita.

Nas circunstâncias actuais e tendo em conta esta pleiade de informações, o espaço vazio que separava o Primata do Homem enche-se de «sombras» indistintas obrigando a reformular a natureza das Perguntas que até então se faziam, nomeadamente aquela que se interrogava sobre o «como» da «passagem» que ligaria o último dos Primatas ao primeiro dos Homens. Esta questão acabava sempre por enfrentar o paradoxo dum salto qualitativo particularmente obscuro, aparentando uma mágica continuidade, lá onde a Diferença se infiltrava. Como sugere Edgar Morin, aquilo que agora se abre diante dos nossos olhos é o imenso território da Hominização ⁽²³⁾, estendendo-se por períodos cronológicos de enorme amplitude, cujas fronteiras mais recuadas a todo o momento podem ser projectadas indefinidamente no Passado. Desta forma, a Hominização deixa de ser a mera articulação entre um «antes» e um «depois», para se transformar numa «morfogénese complexa» em que é extremamente difícil estabelecer raciocínios lineares, relações óbvias de causa e efeito.

Assim, é uma «totalidade» que se vai auto-constituindo na qual interferem a maturação biológico-cerebral, as estruturas organizacionais e informativas, as pressões do condicionalismo territorial, que catalizam favoravelmente uma linha evolutiva progressivamente apta a aproveitar em seu favor as disponibilidades presentes no eco-sistema. Deste contexto, salientam-se algumas con-

⁽²³⁾ «Quer dizer que a hominização é um processo complexo de desenvolvimento, imerso na história natural e donde emerge a cultura.

A partir deste momento, a ligação empírica que se estabelece entre o primata e o homem ilumina não só uma enorme lacuna de 10 a 5 milhões de anos, mas também uma noite conceptual insondável, abismo impensado e impensável do antropologismo, em que não havia nem homem, nem animal, nem cultura, nem natureza.».

(Id., ib., pp. 49-50).

quistas «espectaculares», como parecem ser as que se reportam a uma paleo-linguagem e a uma paleo-cultura. Na verdade, a hominização patenteia com crescente vigor a importância vital da transmissão e «armazenamento» da experiência, pois a partir duma dada altura tão importante é para o Grupo a «informação» transportada por via genética e hereditária, como a Informação adquirida através da aprendizagem. Esta informação é essencial para manter a complexidade social, uma vez que sem ela toda a comunidade se arriscaria ao confronto com uma recessão generalizada. Neste sentido se compreenderá a inevitável interdependência dos indivíduos constitutivos do Grupo e a importância da longa iniciação social que a infância e a juventude possibilitam. O «inacabamento» do recém-nascido concretiza e obriga a uma intervenção dos adultos, cimentando a transmissão da experiência com uma envolvência afectiva, aproveitando a «curiosidade» juvenil em favor duma ampliação do «capital» cultural da organização social. Porém, é na criança «sapiens» que esta característica atinge a sua máxima plenitude, no prosseguimento da tendência agora assinalada. A articulação dos elementos biológicos, afectivos e intelectuais é de tal maneira forte, que o «desvio» de um deles pode comprometer decisiva e definitivamente a maturação dos restantes.

Ao constatar a íntima correlação destas variáveis, Edgar Morin propõe dois conceitos particularmente sugestivos, com as noções de «cerebralização juvenilizante» e «juvenilização cerebralizante», quando afirma que «Os progressos da cerebralização são inseparáveis dos da juvenilização. A juvenilização corresponde a um retardamento ontogenético, isto é, (...) a falta de acabamento na substituição das características juvenis pelas adultas. O prolongamento da infância permite a continuação do desenvolvimento organizacional do cérebro em relação estreita e complementar com os estímulos do mundo exterior e com incitações culturais, o que quer dizer que a lentidão do desenvolvimento ontogenético é favorável à aptidão para aprender, ao desenvolvimento intelectual, à impregnação e, portanto, à transmissão cultural»⁽²⁴⁾.

Assim, cada vez se define melhor a convicção quanto à natureza da Organização de sistemas hiper-complexos como são os que

⁽²⁴⁾ Id., *ib.*, p. 81.

se manifestam através da biogénese e da antroposociogénese, enquanto capazes da manutenção da sua «existência» contra as probabilidades adversas implícitas na Entropia global. Os seres vivos em geral e as sociedades humanas em particular, transformam em Informação a Energia despendida, permitindo deste modo a possibilidade da ocorrência dum espaço-tempo neguentrópico particularmente vigoroso. Manifesta-se aqui uma «lógica» com o seu quê de paradoxal, obrigando-nos a uma reflexão mais aprofundada sobre as «razões» deste prolongado «metabolismo» que desvia a Desordem no sentido da Informação, que transforma os estados mais prováveis em situações menos prováveis. Será este «desvio» provisório ou definitivo? Será uma tendência dominante que, à medida em que se desenvolve, diminui as probabilidades da sua recessão? Ou será um acaso provisoriamente favorável, voz intercalar no Silêncio total?

A estas questões que nascem no desejo oceânico dum máximo de Sentido, só a vontade do universal e da totalidade poderá responder! Afinal, irrompe aqui uma história antiga que sempre habitou o mundo da Ciência e do Saber, enquanto pretensão de estabelecer uma Teoria geral da «físis» ⁽²⁵⁾. A especialização e parcelarização das disciplinas foi e continua a ser uma etapa imprescindível para a eficiente demarcação do circunstancialismo que preside às Perguntas iniciais. Porém, há o risco dos «meios» fazerem esquecer os «fins», da multiplicação das «partes» obscurecer a percepção do «todo». Torna-se necessário acompanhar a investigação «regional» aprofundada com reelaborações globais transdisciplinares, que a todo o momento se orientem para essa «Teoria Geral da Físis». Este campo teórico, sistematicamente inacabado e aberto à inovação, deverá apreender as qualidades que as organizações vivas mais avançadas manifestam, isto é, os poderes de adaptabilidade transformacional face ao imprevisto, à novidade e à desordem. Para Edgar Morta, esta fase da reflexão antropológica desvenda o território em que se erigirá a «Scienza Nuova», espécie

⁽²⁵⁾ «Vejo cada vez melhor que é preciso ultrapassar, como se indicou na primeira parte deste trabalho, tanto o biologismo como o antropologismo, e que se impõe daqui por diante uma reorganização em cadeia, a fim de construir a Scienza nuova.».

(Id., ib., p. 208).

de «neguentropologia» cujo objectivo será talvez a mais radical das análises sobre o Sentido da Totalidade, como parece poder deduzir-se das seguintes palavras: «A Scienza Nuova. ou ciência geral da físis, deverá estabelecer a articulação entre a física e a vida, quer dizer, entre a entropia e a neguentropia, entre a complexidade micro-física (ambiguidade corpuscular-ondulatória, princípio de incerteza) e a complexidade macrofísica (auto-organização). Ela deverá estabelecer a articulação entre o vivo e o humano, entre a neguentropologia e a antropologia, sendo o homem o neguentropo por excelência.»⁽²⁶⁾.

A pesquisa empreendida no «*Paradigma perdido* — a natureza humana» conclui-se pela abertura duma dupla perspectiva. Por um lado, lança-nos na vertente da cosmogénese, na urgência da «Teoria Geral da Físis»; por outro, exige que todo esse Saber seja útil à vivência humana presente e futura, pelo que deverá ser o ponto de partida para o repensar da quotidianidade que a antropólita terá de concretizar⁽²⁷⁾. O Homem «insular» anuncia o Homem «peninsular», as «fracturas» inter-disciplinares anunciam a possibilidade das «soturas» epistemológicas.

IV — Os primeiros passos desta última etapa totalizadora só recentemente começaram a ser percorridos, não se vislumbrando ainda duma forma definida qual a proposta final para que apontam. A obra mais recente de Edgar Morin é um trabalho em que se inicia a concretização dessa «Teoria Geral», da qual só os dois primeiros volumes vieram a público. De facto, em «*O Método I. A Natureza da Natureza*»⁽²⁸⁾, inicia-se um vastíssimo projecto cujo objectivo ao nível deste primeiro texto é o duma inovadora reflexão sobre «a organização antro-po-social, mas sempre sob o ângulo da orga-

⁽²⁶⁾ Id., ib., pp. 208-209.

⁽²⁷⁾ «Quer dizer que a consciência depende do jogo que se joga na política e que joga a política. Mas, também aqui, a dialéctica da interacção e da interferência ciência-consciência política não é fechada, visto que se situa no seio da dialéctica gigantesca da desorganização / reorganização histórica, que elabora, ao nível planetário, todas as sociedades e o corpo global da humanidade.»

(Id., ib., p. 21il).

⁽²⁸⁾ Edgar Morin, «*La Méthode. I. La Nature de la Nature*», ed. du Seuil, Paris, 1977.

nização física. A cada desenvolvimento do conceito físico de organização irão surgir exemplos / referências biológicas ou antropológicas. (...) os problemas e fenómenos organizacionais, virtuais ou atrofiados ao nível das organizações estritamente físicas, manifestam-se e estendem-se nos seus desenvolvimentos biológicos e antropológicos.» (29). Exposição densa e altamente culturalizada, particularmente exigente para o leitor mais desprevenido, este trabalho de Edgar Morin obriga-nos a um trajecto elíptico, com o seu quê de vertiginoso, pelo sistemático confronto do limiar da nossa Ignorância (30).

Não se trata ainda da construção daquela «Scienza Nuova» que o Autor tinha vislumbrado como uma necessidade de longo prazo, pois este objectivo não se apresenta como substituto às dificuldades e fragmentações oriundas do Saber vigente. Quando muito, essa pesquisa institui-se em horizonte longínquo quei serve de orientação terminal, assumindo-se mais como ponto de chegada do que como momento de partida. De qualquer modo, destacam-se algumas ideias essenciais, nomeadamente através duma análise crítica perante a historicidade intrínseca da própria Ciência (31).

A Ciência clássica, a física clássica, impuseram a omnipresença da Ordem num Universo que funcionaria sob a regulamentação de Leis imutáveis, mega-máquina intemporal aguardando pacientemente que o espírito humano desvendasse integralmente os

(*») Id., ib., p. 27

(30) A simples análise do índice de matérias incluído no fim do 1.º volume, dá-nos de imediato uma ideia esclarecedora da amplitude da investigação em preendida.

(31) «Mais alors, qu'est-ce que la science? Ici, nous devons nous rendre compte que cette question n'a pas de réponse scientifique: la science ne se connaît pas scientifiquement et n'a aucun moyen de se connaître scientifiquement. Il y a une méthode scientifique pour considérer et contrôler les objets de la science. Mais il n'y a pas de méthode scientifique pour considérer la science comme objet de science et encore moins le scientifique comme sujet de cet objet. (...) Il n'y a pas de science de la science.»

(Edgar Morin, «La Méthode. La Nature de la Nature», op. cit, p. 14)

seus códigos e segredos ⁽³²⁾. Só a excepção da Entropia, ameaça silenciosa que corroía todos os Sistemas fechados, parecia encobrir momentaneamente esse Sol esplendoroso. Porém, cada vez é maior a pressão dos factores imponderáveis e ocasionais, levando a que seja do interior das áreas disciplinares mais avançadas do campo científico que se vislumbra a possibilidade da manutenção da Desordem, do Caos, do Acaso, como «co-autores» dum Universo, em pé de igualdade com a Ordem, o Cosmos e a Lei ⁽³³⁾. O universo em expansão pode ter emergido duma «catástrofe» original, dum acontecimento único e improvável, anterior a todos os Princípios, possibilidade generativa das organizações futuras. Mas este Universo não é pacífico, não vive exclusivamente da sua faceta de Cosmos, é também degradação, destruição, desordem regionalmente imparável ⁽³⁴⁾.

Edgar Morin, ao reflectir longamente sobre a oposição destas duas alternativas (Ordem /Desordem; Caos/Cosmos), procura uma via metodológica que o leve à compreensão desta paradoxal situação, que o não faça cair numa perspectiva que considere a «Desordem» como um terreno residual perante a expansão da Ordem universal ou, no caso oposto, numa visão em que só a Entropia e a Desorganização crescentes se apresentam como triunfantes.. «A simplicidade impele-nos a escolher um dos dois sistemas de referência: ordem / organização ou desordem. Mas não

⁽³²⁾ «De Kepler à Newton et Laplace, il est établi que l'innombrable peuple des étoiles obéit à une inexorable mécanique. (...) La penseur des corps, le mouvement des marées, la rotation de la terre autour du soleil, tous phénomènes terrestres et célestes obéissent à la même loi. (...) Le mot de révolution, s'il s'agit des astres et planètes, signifie répétition impeccable, non révolusion, et l'idée d'Univers évoque la plus parfaite des horloges.»

(Id., ib., p. 33).

⁽³³⁾ «L'ordre micro-physique semblait devoir donc être symétrique à l'ordre macrocosmique, lorsque arriva l'accident. Le virus du désordre, nourri par Boltzmann et Gibbs, fit soudain souche micro-physique avec la gibbon discontinue de quantum d'énergie (Max Planck), et déferla dans les sous-sols de la matière.»

(Id., ib., p. 38).

⁽³⁴⁾ «Mais la grande révolution n'est pas de découvrir que l'univers s'étend à des distances incroyables et qu'il contient les corps stellaires les plus étranges: c'est que son extension correspond à une expansion, que cette expansion est une dispersion, que cette dispersion est peut-être d'origine explosive.»

(Id., ib., p. 33).

nos demonstra a complexidade que é necessário sobretudo não escolher? Não deveremos, não poderemos conceber a organização e a ordem simultaneamente como desvio e como (norma do Universo, simultaneamente como improbabilidade e probabilidade, isto é, desvio, improbabilidade transformando-se em probabilidade local e permanecendo improbabilidade?»⁽³⁵⁾). Esta interrogação propõe a alternativa metódica que o Autor tentará aplicar às questões de fundo presentes em «O Método — a Natureza da Natureza».

Uma outra ideia particularmente fecunda é a que se reporta à estrutura do próprio acto cognitivo. A tradição científica mais exigente sempre considerou como uma das barreiras difíceis de transpor a natureza do Sujeito cognoscente, pelo perigo de introdução de variáveis «subjectivas» no campo de análise que se pretendia desvendar. Assim, visava-se sempre que possível o controle de tais parâmetros perturbadores, no sentido de instituir a objectividade neutral da reflexão empreendida. Porém, se este rigor na manipulação da «experiência» se mostrou eficaz numa escala intermédia, dificuldades inesperadas vieram a manifestar-se na abordagem do infinitamente pequeno e do infinitamente grande. Neste plano, as atitudes «neutras» desse Sujeito cognoscente ideal não se mostraram capazes de permitir um avanço real na compreensão dos fenómenos, tornando-se inclusive um obstáculo epistemológico deveras impeditivo para o desvendar desses domínios. Só o regresso deliberado e consciente à re-introdução do campo do Observador--Sujeito permitiu uma experiência ampliada, de complexidade superior, mais relativa, mas também acrescidamente compreensiva,

A consciência de que a «Observação», pelo simples facto de existir, pode alterar a posição e a natureza do «Observado», introduz um coeficiente de incerteza e probabilidade, ao mesmo tempo que obriga à incorporação inevitável das estruturas cognitivas dum Sujeito que se reconhece e aceita como «interior» ao acto cognoscente. Este re-conhecimento, de forma alguma deve ser considerado como um retrocesso aos arbítrios e caprichos da individualidade humana, representando antes uma etapa superior que rompe com um antropocentrismo de superação particularmente difícil, dado que se escondia sob uma categoria de Sujeito inexistente, de algo

⁽³⁵⁾ Id., ib., p. 65.

que se situaria «fora» do Universo, de maneira a melhor o contemplar⁽³⁶⁾.

Através deste contraditório processo, ganha nova actualidade a problemática antropológica, pois a questão que se interroga pelo «Quem somos» e «Como somos» deixa de ser uma preocupação exclusiva dos interesses da Filosofia e das Ciências Humanas, para se apresentar como um elemento imprescindível ao esclarecimento das mais complexas Ciências da Natureza. Esta mútua fecundação da dimensão física pela antropológica e da antropológica pela física, sem «reduzir» uma à outra, sem transformar o Complexo em Simples, torna-se deste modo um tema sistematicamente central da última obra de Edgar Morin, expresso com grande clareza quando afirma «A incerteza agrava-se com a perda de Sirius, isto é, a perda irremediável da ideia de existência dum ponto de vista supremo a partir do qual pelo menos um demónio pudesse contemplar o universo na sua natureza e futuro. A partir de então a falta dum ponto de vista objectivo faz surgir a presença do ponto de vista subjectivo em qualquer visão do mundo. Somos obrigados a examinar o sujeito, a voltar-nos para o observador escondido e para aquilo que se esconde por trás dele.»⁽³⁷⁾.

Assim, a «Físis», o «Bios», o «Socios» e o «Antropos» vão descobrindo aquilo que os separa, à medida em que consciencializam a imensidade que os une. Inter-correlacionando-se por processos com o seu quê de cibernético, mantêm-se pelo equilíbrio instável das Organizações progressivamente complexas, auto-produzindo-se e auto-reproduzindo-se apesar das pressões entrópicas e desordenantes ou, melhor ainda, à custa da re-apropriação orientada de elementos primariamente aleatórios e desagregadores. Adivinha-se já a possibilidade duma espiral de complexidade cujo sentido

⁽³⁶⁾ «Le problème fut résolu, c'est-à-dire escamoté, par le postulat qu'un observateur idéal ou démon, situé en un poste d'observation optimale, et détenteur de la formule maitrisée (conçue alors comme un vaste système d'équations différentielles) «embrasserait ... les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome; rien ne serait incertain pour (son intelligence) et l'avenir comme le passé serait présent à ses Yeux» (Laplace, 1812).».

(Id., ib., p. 88).

⁽³⁷⁾ Id., ib., p. 89.

último nos escapa, que é ainda o incognoscível dos transfinitos Futuros mas que, subscrevendo Edgar Morin, desejamos «se abra sobre a solidariedade cósmica, que não desintegre a face dos seres e dos existentes, que reconheça o mistério em todas as coisas, podendo propor um princípio de acção que não ordene mas organize, não manipule mas comunique, não dirija mas anime.»⁽³⁸⁾.

Cumprir-se-á então esse Sentido da Totalidade que gostaríamos de concretizar, ou estaremos uma vez mais a repisar o eterno périplo socrático?... Aqui, nenhuma garantia, a não ser a clara consciência de que a Filosofia ao pretender a explicação maximamente profunda não se confundirá com o «Absoluto», pois sabe quão ilusório é construir castelos de eternidade no Tempo que passa. A Filosofia sabe (ou deveria saber!) que, a prazo, o destino dessas singulares muralhas é o de serem roteiro para turistas, «hobby» de arqueólogos, memórias cinzentas plenas de flores e de vento.

E, como diria Álvaro de Campos, «Sempre esta inquietação sem propósito, sem nexo, sem consequência, / Sempre, sempre, sempre, / Esta angústia excessiva do espírito por coisa nenhuma, / Na estrada de Sintra, ou na estrada do sonho, ou na estrada da vida...»⁽³⁹⁾.

LEVI DUARTE MALHO

⁽³⁸⁾ Id., *ib.*, p. 987.

⁽³⁹⁾ Álvaro de Campos, «Poesias», *Obras Completas de Fernando Pessoa*, ed. Atica, Lisboa, 1978, p. 28.