

173

Uma publicação
da Associação
Palas Athena
ISSN 1413-893X

Thot

Milênio,
profetas e
místicos

J. C.
Ismael

A biologia,
a técnica
e o saber

Eduardo
Duarte

A estratégia
do abraço

Humberto
Mariotti

**PARA NÃO
DIZEREM
QUE EU SÓ
FALEI DE
FLORES**

Sérgio
Estèves

Índice



THOT é uma publicação da Associação Palas Athena do Brasil.

THOT nº 73 - abril de 2000
tiragem: 3.000 exemplares
ISSN 1413-893x
R\$ 9,00

Editores: Basílio Pawłowicz, George Barcat, Humberto Mariotti, Lia Diskin, Primo Augusto Gerbelli, Ubiratan D'Ambrosio.

Equipe THOT: Isabel Cristina M. Azevedo, José Flávio Reti, José Romão Trigo de Aguiar, Lúcia Benfatti Marques, Mara Novello Gerbelli, Nilton Almeida Silva, Paulina Bereinstein.

Colaboradores: Daniela Moreau, Maria José Sesti Neves, Marly Montesano, Roberto Ziemer, Suzete Carvalho.

Produção: Ademar Assaoka, Emílio Moufarrige, Lucia Brandão S. Moufarrige, Maria do Carmo de Oliveira, Sérgio Marques, Therezinha Siqueira Campos.

Impressão e distribuição: Gráfica e Editora Palas Athena.

Jornalista responsável: José Caruso Filho.

- 1 Editorial
- 2 Para não dizerem que eu só falei de flores
Sérgio Esteves
- 12 Milênio, profetas e místicos
J. C. Ismael
- 17 Complexidade e ética como estética de vida
Maria da Conceição de Almeida
- 26 A biologia, a técnica e o saber
Eduardo Duarte
- 38 A prática da meditação cristã
Laurence Freeman
- 48 A estratégia do abraço
Humberto Mariotti

As fotos publicadas nesta edição são do fotógrafo Luis Henrique Góes feitas na Grécia em setembro de 1999.

Não publicamos matérias redacionais pagas. Permitida a reprodução, citando a origem. Os números atrasados serão vendidos conforme a última tabela de preços publicada pela Editora Palas Athena. Periodicidade: trimestral. Assinatura por quatro números deve ser pedida à Associação Palas Athena do Brasil, no endereço abaixo. A responsabilidade pelos artigos assinados cabe aos autores. Matrícula nº 2046. Registro no DDGP do Departamento de Polícia Federal sob nº 1586 P. 290/73.

Associação Palas Athena do Brasil

Rua Leôncio de Carvalho, 99 - Paraíso

04003-010 - São Paulo - SP

Fone: (11) 3266.6188 Fax: (11) 287.8941

www.palasathena.org

Editorial

No decurso de relativamente pouco tempo, Thot publicou três artigos sobre meditação cristã. O primeiro, de Basil Pennington, surgiu no número 71; o segundo, de Laurence Freeman, no 72; o terceiro, também de Laurence Freeman, aparece agora. Os três textos são edições de palestras dadas pelos autores. Em nosso próximo número, planejamos publicar mais uma matéria, cujo título será *Meditação cristã: perguntas e respostas*, e englobará as questões e o modo como elas foram respondidas nas três palestras.

O leitor perguntará sobre o porquê dessa repetição. Responderemos citando um artigo recente, no qual o professor Wilson Sanvito fala do desencantamento do mundo que caracterizou a era industrial, com seu apelo à quantificação e à racionalização. Refere-se também ao que chama de reencantamento do mundo, fenômeno que, como muitos outros autores, ele identifica em determinados movimentos dos tempos atuais: a retomada da intuição, de uma percepção mais ampla das coisas, do destaque dado à ética – ou seja, a preocupação com o outro.

O tema meditação cristã é apenas uma das múltiplas manifestações dessa tendência. Trata-se de, como dizia Teilhard de Chardin, entre outros, desenvolver uma visão mais abrangente. Eis por que insistimos nele.

E pelo mesmo motivo acrescentamos: é importante que nada disso nos faça entrar no caminho do deslumbramento, da sensação de que todos os nossos problemas agora serão resolvidos – enfim, tomar a trilha da alienação. É fundamental ter em mente que não se trata de meramente descartar a consciência prática, quantificadora, e substituí-la pela intuição. O que é necessário é reunir, complementar, promover a junção do conhecimento com a sabedoria – e daí partir para a busca do conhecimento sábio.


Humberto Mariotti

**SÉRGIO
ESTEVES**

é diretor executivo
da AMCE,
Negócios
Sustentáveis,
empresa que atua
no campo da
responsabilidade
social das
organizações.
sesteves@amce.com.br

Para não dizerem que eu só falei de flores



 mundo contemporâneo parece ter (con)fundido de vez civilização com atividade econômica. De fato, a família humana talvez tenha deixado de lado – ou delegado para, restringido a, abandonado com, uma distante e hermética classe de cientistas, filósofos, artistas, playboys, intelectuais e um punhado de milionários – a possibilidade de um processo de civilização amplo, complexo, rico e cheio de outras possibilidades. Em seu lugar, têm-se imposto com arrogância e prepotência o conteúdo ralo, portanto insuficiente, de um ambiente de trocas e barganhas que veio a se constituir na principal fibra sintética do nosso tecido social.

O bem mais importante – Olhando de forma bem ampla, é como se o movimento humano em geral estivesse “saindo de fábrica” com uma certa “intenção de uso”, uma etiqueta de preço (em promoção, aproveite, vai acabar!) e um manual de instruções, para que seja política e, mais recentemente, estética e ecologicamente correto. Assim, a ação humana – que deveria ter vida própria, perspectiva, autonomia, grandeza – tem-se tornado mercadoria, simples *commodity*, nos dias de hoje.

Contudo, ao adotarmos como dominantes na sociedade valores que expressam o mercantilismo como instituição principal e, ao deixarmos prevalecer nas relações humanas interesses motivados pelo egoísmo, pela ganância, pela cobiça, pela inveja, pela esperteza e pela lei da vantagem a qualquer preço, temos também, além de poluído severamente o nosso processo de civilização e o nosso ambiente, aprofundado a nossa pequenez e a nossa entropia.

Temos estreitado severamente nossas possibilidades, porque temos feito opções equivocadas com relação à realidade de que podemos desfrutar. Habituaamo-nos a ver pequeno, pensar pequeno, sentir pequeno e agir pequeno. Habituaamo-nos a criar – e a viver – realidades pequenas, mercantis na sua essência. Temos, não somos. E quando somos, somos apenas “alguma coisa”, o que significa que algo ou alguém nos tem. Com isso, estagnamos no plano do desenvolvimento humano a capacidade de dar ao que nos cerca uma perspectiva que considere a vida em geral como o bem mais importante.

Ao limitarmos, como limitamos, nossos níveis de consciência em relação à vida, ao restringirmos as suas possibilidades a um plano meramente mercantil, colocamo-nos “do lado de fora” da natureza. Assumimos em relação a ela um papel equivocado de dominação (que implica uma aceitação implícita de

sermos dominados). Deixamos, assim, de perceber e integrar o seu (melhor) fluxo. Afastamo-nos da natureza e, ao fazer isso, distanciamo-nos da nossa própria natureza.

Como sociedade, temos sido capazes de enormes realizações, não há dúvida. Mas, cada vez mais nos temos perguntado se essas realizações têm sido empreendidas por motivos corretos, com intenções corretas, se a energia que as gerou foi benfazeja ao gênero humano e ao todo em que este se insere. Ou se foi simplesmente oportunista. Que integridade há, pois, na raiz dos nossos avanços sociais? Que premissas e valores lhes deram sustentação e lhes darão sustentabilidade?

Por que, por exemplo, continuamos a gerar exclusão, discriminação, violência, miséria e poluição em geral com nossas "soluções", a despeito dos grandes avanços sociais que elas possam representar? Por que continuamos acentuando desigualdades? Até quando isso será necessário?

No plano da organização social, caberia indagar se as instituições – que traduzem o conjunto de premissas de funcionamento de uma sociedade – têm sido capazes de representá-la pragmaticamente em sua totalidade, ou representa apenas uma parcela, com uma noção equivocada do que seja direito e bem-estar coletivo. A quem, pois, as instituições têm servido? Quem tem se beneficiado delas, e qual tem sido o caráter desse benefício? Que pressupostos, que exemplos, suas práticas têm infiltrado nas famílias e, por meio destas, na sociedade?

Como indivíduos, fomos aceitando – e (re)criando, sem perceber – um contexto de vida em torno de ilusões, fantasias e receios envolvendo sobrevivência, segurança, ascensão, acumulação e dominação. Por esses "fantasmas" que tornamos reais, por essas "necessidades" que fizemos sentidas, temos pago, como sociedade e, de modo mais amplo, como espécie de um ecossistema do qual não temos consciência, um preço demasiadamente alto.

Exclusão, desenvolvimento e futuro – Para os (muito poucos) não-excluídos, esse preço tem sido a "artificialização" ou "coisificação". Isso significa (re)formatar a vida, ignorando profundamente a existência de outros seres, subordinando a expressão pessoal ao racionalismo de interesses materiais. É mais: tecendo relações convenientes, oportunistas e de pouca profundidade e vivendo em ambientes cada vez mais assépticos, artificiais e livre dos incômodos sensoriais e estéticos que decorrem da condição humana.

Para a população de excluídos em geral – que inclui os que não se percebem excluídos e aqueles para quem a exclusão é só uma questão de tempo (em função da vida pouco significativa que se propuseram a levar em troca de algumas “conquistas” efêmeras) –, o preço tem sido, em geral, a alienação, a aceitação de relações de dominação e o assistencialismo. Para os muitos para quem nem isso é possível, o preço tem sido a marginalização e uma eventual inclusão em programas sociais patrocinados pelo Estado, por grandes empresas, por (do)ações de políticos populistas ou pelas “compaixões” religiosas de plantão.

Excluídos ou não, estamos diante de um padrão social contemporâneo que temos absorvido quase sem sentir, e a partir do qual “rodamos” a maioria dos nossos (complexos) softwares “existenciais”. Evidências disso estão por toda parte, assim como as evidências do oposto: depende muito da perspectiva em que se olhe, das referências que se tome, da hierarquia de valores que se adote, da intenção que se possa ter de atribuir à vida inúmeras possibilidades interessantes.

Seja como for (e assim é, se lhe parece), considero fundamental examinar a hipótese de que o caminho que escolhemos para ser sociedade possa não ser, como não é, fruto de um determinismo histórico, ou de uma espécie de destino necessário à condição humana. Com absoluta certeza, não chegamos a ser o que somos porque é assim que as coisas são, e não há nada que se possa fazer em contrário.

Se, por um lado, há em nossa natureza humana condicionantes que nos impulsionam no sentido de ser como somos, por outro o processo de civilização teria exatamente a função de ajustar esse sentido, criando as condições necessárias à nossa transformação como espécie. Por isso ele precisa ser rico e significativo, não ralo e incipiente.

No plano do discurso, da visualização dos benefícios potenciais, claro que não há nada de errado com o desenvolvimento econômico. Mas o que tem sido o desenvolvimento econômico? O que se pode projetar para as futuras gerações, a partir dos indicadores atuais?

Nada há de errado, por exemplo, com a ampliação dos níveis de bem-estar das populações do planeta. Ou com a equidade entre os povos. Em que medida o desenvolvimento econômico tem propiciado, ou projetado, essas circunstâncias para o futuro? Nada pode haver de errado com a ampliação do acesso de faixas cada vez mais amplas da humanidade, a uma qualidade de vida compatível com as possibilidades oferecidas

pela ciência e tecnologia do mundo contemporâneo, com a realidade física do planeta, e com o que gostaríamos de legar às futuras gerações. Em que medida o desenvolvimento econômico tem proporcionado, ou projetado, tais condições para o futuro?

O que pode haver de errado com empreendimentos que produzem e comercializam bens e serviços, no interesse da melhoria da qualidade de vida e do engrandecimento das pessoas? O que pode haver de errado, quando suas estratégias de negócio consideram impactos potenciais no ambiente e na vida em sociedade, e quando os seus esforços de redução de custos, além de não gerarem exclusão, visam ampliar o acesso da população aos benefícios de seus bens e serviços? Em que medida o desenvolvimento econômico tem propiciado, ou projetado, esses cenários para o futuro?

Um amplo diálogo – Não se pode questionar o potencial que o desenvolvimento econômico tem para servir à humanidade. Contudo, para que esse potencial se concretize, é necessário que se observem certas premissas, que se tenha essa intenção. A vida em sociedade requer transparência, requer uma conversa ampla sobre propósitos, amplitude de benefícios e impactos no conjunto da sociedade de hoje e de amanhã.

Quem sabe possamos um dia empreender essa conversa ampla, algo como um grande diálogo envolvendo áreas de interesse vital da família humana? Uma conversa que, sob um guarda-chuva neutro, propiciasse a convergência da diversidade, e a natural representatividade dos povos da Terra. Esse seria o fórum para examinar melhor questões significativas para a nossa civilização como, por exemplo, as relacionadas à influência do chamado neoliberalismo, na construção de uma sociedade mais justa; as ligadas ao papel do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial e da Organização Mundial do Comércio, na conquista da equidade entre os povos; as relativas à presença do capital especulativo na economia; ou, em um plano mais específico, à influência de acionistas anônimos interessados, em curtíssimo prazo, no propósito das organizações de se colocarem a serviço de seus clientes e da sociedade.

Em síntese, parece ser cada vez mais importante que nós, humanos organizados em sociedades, possamos monitorar a ética do que se faz e se aceita que seja feito em nome do livre mercado e do desenvolvimento econômico, de modo a não permitir que “mãos invisíveis” gerem atrofias, disfunções e

desvios em relação ao interesse coletivo. E acabem se instalando como "realidade", ganhando ares de ordem natural das coisas.

Precisamos, portanto, de um conjunto de premissas que seja uma alternativa à (des)organização social contemporânea, de uma proposta que se oponha a um sistema que não nos considera senão como carteiras que precisam ser esvaziadas e que, depois disso, não interessam. Usa-se e joga-se fora. Bem mais do que isso: precisamos de um processo de civilização desvinculado de mercados e mercadores.

Estamos tão ocupados com os nossos afazeres, nossas fantasias e fantasmas cotidianos que, sem sentir, aceitamos esse vir-a-ser das coisas como a realidade dos fatos. Estamos tão absorvidos com o jogo dessa nossa conjuntura de morro abaixo, que apenas em ocasiões especiais temos conseguido nos contatar emocionalmente. Com isso, muita coisa significativa tem ficado pelo caminho. E são vários os indicadores que podem ser garimpados em torno das nossas pegadas no mundo.

Natureza e Universo – Nosso contato com a Natureza, por exemplo, empobreceu, porque o mesmo ocorreu com nosso contato conosco mesmos. Temos cada vez menos recursos para deixar aflorar, reconhecer e poder expressar, com a dignidade de se saber único com todos, o que vai dentro do peito. Foge-nos o sentido de pertencer ao Universo, a capacidade de olhar em volta como se fosse sempre uma primeira vez. Em lugar dessa consciência de estarmos vivos, presentes, desenvolvemos um piloto automático que nos economiza tempo (que investimos em quê?), que nos mantém em foco no que realmente importa (o que é mesmo que realmente importa?), e que está sempre "lá fora".

Abusamos do trabalho (quando o temos), porque isso nos faz sentir importantes, e porque estamos acostumados a uma forma e a um conteúdo que nem sempre é possível manter, em família ou socialmente. Assim é que relegamos a família a espaços possíveis, e mantemos dos vizinhos uma distância higiênica. Estabelecemos horários convenientes para representar nossos diferentes papéis, e com isso nos tornamos "socialmente civilizados". Têm-nos bastado alguns formigamentos intelectuais – quando tanto –, diante da poesia, do cinema, das artes plásticas, da filosofia, do teatro e da literatura, por conta dessa distração nossa de cada dia. E pensamos cada vez menos, também, com destaque para a dificuldade de estabelecer correlações, implicações e significados. Bem. Temos seguido

em frente, mas temos sido pouco eficientes em associar nossas ações a qualidades como liberdade, eqüidade e fraternidade.

Aprendemos, nesse caminho que escolhemos sem pensar, a nos petrificar perante o infortúnio, e estamos hoje muito distantes da dor do outro, porque estamos muito distantes da nossa própria dor. Substituímos a consciência da dor por uma idéia dela. Nós a dissecamos, como temos dissecado a vida, e, juntando os pedaços, forjamos um conhecimento da dor, uma racionalização que nos resigna a aceitá-la.

Civilização e destino – Porém, ao deixarmos de ouvir a nossa voz interior – que é a voz da alma tentando se expressar – e, ao optarmos por dar foco e prevalência ao que não nos inclui, perdemos contato com um processo de civilização que nos faria realizar nosso destino. Em outras palavras, abandonamos um caminho evolutivo que nos permitiria realizar o salto qualitativo que nos diferenciaria, em definitivo, dos nossos ancestrais. Paramos de nos humanizar.

Misturamos nossas sombras com as da sociedade e deixamos de caminhar em direção ao espiritual, o que é uma condição essencial na evolução da nossa espécie. Apenas permanecemos empoleirados nos galhos da árvore das coisas, uns mais acima, outros mais abaixo, mas, no geral, com o sonho acalentado de um dia ocupar o (merecido) galho de cima. Dos edifícios onde moramos aos lugares em que trabalhamos, e aos círculos que freqüentamos, este parece ser um grande objetivo de vida: ocupar sempre o galho de cima, o que tem sido visto como um sinal inequívoco de progresso.

De fato, paramos de construir uma trajetória humana e pasteurizamos nossa evolução em torno de premissas materiais. Coisas, não pessoas, são primeiramente consideradas. E a consequência natural tem sido nossa dificuldade crescente de incluir os seres em geral, a natureza, e os seres humanos em particular, na chamada lógica econômica – ou comercial. Pensamos cada vez mais comercialmente e, como a prática do comércio não parece dizer respeito a gente, excluimos as pessoas. Fazemos isso o tempo todo, seja no papel de produtores ou consumidores de bens e serviços. Ainda não percebemos que, ao excluir o outro do nosso pensamento concreto, já excluimos antes a nós mesmos.

Como insistimos em premissas que não nos são favoráveis como seres humanos, reforçamos nossa dependência e nosso apego ao que está fora, ao que (ainda) não nos pertence e não

está, então, sob nosso controle. Em decorrência, intensificamos continuamente os nossos medos, a nossa ansiedade e a nossa angústia existenciais.

Por conta da fantasia de que a felicidade depende de inúmeras condições que nos são externas, acabamos por estreitar nossa percepção do que, de fato, é humano. É na busca de atender a essas condições que ligamos o tal piloto automático. Ele nos permite relativizar princípios e valores, conviver com desigualdades e injustiças, estabelecer convenientes relações de dependência e dominação, que parecemos aceitar com muita naturalidade.

A correria nossa do dia-a-dia, atrás de metas supervalorizadas em nossa caixa craniana, cria um contexto em tudo favorável à arrogância, à violência e ao culto espalhafatoso do ego. Além da "importância" do que estamos perseguindo (claro!), ainda precisamos contornar nossos medos, compensar nossas frustrações e encobrir ou justificar nossas deficiências mais profundas.

Aparentemente incapazes de transformar esse contexto, no qual parece se dar a nossa vida, nós o perpetuamos: ensinamos aos filhos a "realidade da vida", não histórias da carochinha. Procuramos equipá-los para lutar por coisas e por ascensão. Ao fazer isso, estamos associando neles direito e poder: amedrontamo-los com a possibilidade do fracasso em relação ao ter, e criamos contextos existenciais complexos que os impelem "para a frente", qualquer que seja o preço a ser pago, mesmo o de ignorarem a sua vocação e o de se perderem em relação à sua natureza. Nós os obrigamos a seguir pelo caminho que nos trouxe até aqui, porque essa é, supomos, a "regra do jogo". Mas será esse caminho sustentável?

O caminho sustentável – Pouco ensinamos aos nossos filhos e filhas sobre o direito à vida que têm todos os seres. Como parecemos existir separados da natureza, os ecossistemas não passam de abstrações. Mas, para ficar apenas no plano do humano, não costumamos ensinar aos nossos filhos que cada pessoa tem direito a um trabalho criativo, significativo, e que esse trabalho é a sua melhor possibilidade de expressão pessoal. Não lhes ensinamos que trabalho significa estar a serviço, que é por meio das intenções e qualidades subjacentes a esse serviço que a nossa ação no mundo adquire sentido e podemos nos descobrir e transformar de modo permanente.

Pouco ensinamos aos nossos filhos que o trabalho precisa conter uma ética, que os serviços precisam conter uma ética, e

que o mesmo se aplica aos produtos. Não chegamos a lhes ensinar que há vida, gente, do outro lado do trabalho, dos serviços e dos produtos. Costumamos falar mais sobre empregos, e sobre como eles precisam ser melhores e mais espertos que seus amigos para consegui-los. Costumamos mais falar de como precisam aprender técnicas. Se, de todo, isso não der certo – bem, foram as circunstâncias. É aí que entra o “jeitinho”, e nossos filhos acabam se encaixando no esquema. Por aí temos feito escoar uma vida que não vibra, que apenas prossegue.

Bem. Para não dizerem que não falei de flores, são inúmeras as possibilidades para o fluxo da vida. São tão prováveis – e possíveis – quanto as que temos escolhido até aqui. Cabe a cada um decidir ser diferente do que é, transformar aquilo que, em nós, valida um contexto que não nos considera, não nos faz felizes e não nos propicia evolução. Já se foi o tempo de acreditar que, se tivéssemos temporariamente uma consciência oblíqua em relação a valores nobres, poderíamos atingir um contexto econômico que resultaria no bem-estar de todos. Hoje, só os mal-intencionados ou as pessoas que ignoram crêem nisso.

De fato, ao fazer nossas opções cotidianas, congelamos possibilidades e formatamos a vida do jeito que ela é. Ao contrário do que possa parecer, não são os outros os responsáveis pelos nossos percalços, pelos nossos infortúnios, pelo que parece não dar certo; não são os outros que poluem, que escravizam, reprimem, prejudicam, perseguem ou exploram; não são sujeitos indeterminados que nos fazem mal, que impõem regras que nos desagradam; não são eles que nos cerceiam, que vivem e expressam com o seu viver valores contrários aos interesses da sociedade. Nós somos esses outros. Somos o nosso próprio governo.

Podemos transformar tudo isso? Meu coração diz que sim. Minha mente diz que é preciso, embora pareça quase impossível. Como faz parte de ser humano ouvir o coração, fico com ele. Tenho sido mais capaz de transformar pelo coração do que pelo raciocínio.

Que soluções, então, serão capazes de criar condições sociais favoráveis, a longo prazo, à evolução natural do nosso ser e ao nosso estar no mundo? Como poderemos chegar a essas soluções? Em minha opinião, chegaremos a elas se pudermos nos (re)conhecer como espécie, como realidades biológicas em processo ligadas a realidades biológicas em processo, como totalidades mutáveis inseridas em totalidades mutáveis, pertencentes a um Universo em transformação que torna possível a

aventura da existência. Se desse (re)conhecimento pudermos extrair um aprendizado humano óbvio, significativo e necessário, talvez possamos colocar em gestação um processo de evolução amplo, compatível com as possibilidades que nos são asseguradas por nossa natureza. E criar um destino muito diferente daquele que nos é reservado hoje, pela nossa dificuldade de integrar o que é por natureza integrado, e pela nossa facilidade em validar o engano e o enganoso.

Em outras palavras, podemos (nos) transformar, sim. Aprendendo a pensar, sentir e agir sem que seja necessário excluir, a deixar emergir a unidade em meio à diversidade, e a confiar em que as soluções que irão aflorar servem a todos. Elas serão conseqüências naturais, não abstrações, generalizações, meros raciocínios. Sobretudo, serão oportunidades de transformação, de passagem para um contexto que sequer podemos imaginar, mas no qual todos estarão potencialmente contemplados.

Podemos nos transformar aprendendo a expressar valores que reflitam nossa contemporaneidade, nossas expectativas atuais de qualidade de vida, nosso respeito pelas futuras gerações; aprendendo a reposicionar meios e fins, a colocar coisas no lugar de coisas, pessoas no lugar de pessoas; e a desenvolver uma consciência conseqüente em relação aos outros seres.

Com certeza precisaremos também rever as instituições, colocando-as a serviço da vida. E desinfetar os nossos ambientes dos fungos e parasitas que persistem: eles acharão os seus próprios ecossistemas para sobreviver, ou também se transformarão. Estou convencido de que, se dermos atenção a nós próprios, se nos dedicarmos a nos conhecer como totalidades, no plano individual e no coletivo, poderemos, em algumas décadas, refazer um processo de civilização mais compatível com a nossa natureza. Deveríamos fazer desse o nosso propósito para a educação. Afinal, também merecemos falar de flores. Não há mais o que esperar daquilo que, com certeza, não nos leva em consideração. E, cá entre nós, não haverá ponto de mutação se não o fizermos.

THOT

J.C. ISMAEL

é autor de *Iniciação ao misticismo cristão* (Ed. Record, 1998) e de um capítulo na antologia *Visões do novo milênio* (Ed. Mercuryo, 1999), entre outros livros.

MILÊNIO, PROFETAS E MÍSTICOS

Uma visão realista do significado das profecias e do papel do misticismo nos tempos atuais

Só devemos levar as profecias a sério quando elas passam a fazer parte da história.

Thomas Browne

que acontecerá com o planeta e as pessoas nos próximos anos? E nos próximos séculos? Como era previsível, foram feitas, nos últimos meses de 1999, muitas previsões sobre o que significaria, para a humanidade, a chegada do terceiro milênio da Era Cristã. A data marcada para o fim do segundo milênio – 31 de dezembro – estava adiantada um ano, mas o rigor do calendário pouco importou: no imaginário coletivo, o terceiro milênio começaria no dia 1º deste ano, e não no mesmo dia e mês de 2001, embora a data do nascimento de Cristo, referência para essa datação, continue a ser controversa. Entre muitos estudiosos, por exemplo, ela teria sido fixada com pelo menos seis anos de atraso. De qualquer forma, mesmo sendo mera convenção, é inegável a importância psicossocial do calendário, cristão ou não, na história das civilizações.

E como era também previsível, os vaticínios feitos pelos órfãos de Nostradamus (envolvidos pela indefectível auréola mística) foram pouco otimistas, apesar de menos alarmantes dos que causaram os lendários terrores do ano 1000. O anúncio de punições em massa conta sempre com o interesse de um grande público desinstruído, e causa medo porque tem a ver com a manifestação da ira divina, a qual, pela própria natureza, é sempre justa. Além disso, viver alimentando o binômio culpa-punição (nutrido, na cultura ocidental, pela cosmogonia judaico-cristã) é a maneira mais comum de preencher o vazio da existência, daí o paradoxal atrativo catártico do castigo coletivo.

O início do milênio, porém, é estímulo para lembrarmos não só do autêntico papel do místico e do profeta, mas também de quanto as pessoas “vivem” no futuro, com isso alienando-se da realidade. A cena é, portanto, propícia para recordarmos o papel daqueles dois personagens na vida dos homens, papel esse apropriado por charlatães de todos os tempos e lugares, que contam, modernamente, com a cumplicidade dos meios de comunicação para divulgar suas tolices.

Apesar de esses “profetas”, “místicos”, “gurus”, “magos” & Cia, deverem ser relegados ao limbo do desprezo, é inegável a influência nefasta que exercem nas massas, às quais passam uma visão distorcida – submetidas que são a propósitos meramente mercantis – de uma das mais instigantes aventuras da vida espiritual.

Convencionou-se chamar de místicos os pregadores que falam em nome de Deus, com a postura de quem atingiu um plano superior, liberto da banalidade do mundo material. Prometendo solucionar qualquer tipo de problema, seduzem

leitores e ouvintes. Enredados por equações pessoais insólitas, acreditam que se a razão for sacrificada no altar das forças irracionais e mágicas, poderão resolvê-las. Como o pensamento mágico alimenta, pela própria natureza, o fracasso de sua realização, a esperança de quem o cultiva nunca morre.

O verdadeiro misticismo, porém, não promete dias felizes e curas milagrosas. Nada tem em comum com os traficantes do oculto, os curandeiros, os magos dos *best-sellers*, os xamãs. A experiência mística é uma sofrida e solitária busca da iluminação, da união íntima com Deus, da visão beatífica da realidade última. Experiência direta, pessoal e inexplicável, o êxtase místico ocorre no território do indizível, daí os paradoxos usados para traduzi-lo: silêncio murmurante, escuridão ofuscante etc. Lembremos também que, no Ocidente, místicos foram perseguidos e punidos pela Igreja, justamente por negarem seu papel de intermediária entre o divino e o humano.

A noite escura da alma – Mesmo sendo indescritível, essa viagem pela noite escura da alma não impediu que servisse de inspiração, na esfera do cristianismo, para uma literatura de primeira, encontrada no lirismo apocalíptico de Hildegard de Bingen; na aliança telúrica entre os sentidos e a razão, de Mestre Eckhart; na busca angustiada do ideal de perfeição, de Johannes Tauler; no despojamento sacralizador de São João da Cruz; na sofrida identificação entre Deus e o homem, de Ângelo Silêso; na defesa do intelecto para o conhecimento do divino, de Santa Joana Inês da Cruz e no equilíbrio entre ação e contemplação de Thomas Merton.

Por outro lado, a fé místico-profética está presente na biografia das principais religiões. A chegada do Buda foi anunciada muito antes do seu nascimento; o hinduísmo está impregnado de profecias; na China, as práticas adivinhatórias e religiosas são inseparáveis, e o Islã, embebido da tradição religiosa judaica, consagra Moisés o profeta de uma linhagem superior que vai dele a Cristo.

Os profetas exerceram extraordinária importância na propagação do cristianismo. Porém, por causa das visões que afirmavam ter no futuro, como receptores e mensageiros da palavra divina, seu papel ficou confinado erroneamente ao de visionários delirantes. O fato é que, sem esses personagens carismáticos e misteriosos, as Escrituras teriam menos colorido, pois eles transcendem seu papel "oficial" de guias religiosos de Israel, ao denunciar, em linguagem rica de metáforas, as mazelas sociais de seu tempo.

A leitura de Isaías, Ezequiel, Jeremias e outros profetas do Antigo Testamento “dissolve” o futuro ao misturá-lo com fatos do presente e do passado, razão suficiente para não serem lidos apenas como prosaicos adivinhadores dos tempos vindouros. É, porém, a literatura apocalíptica (também chamada escatológica, apesar de não serem, a rigor, a mesma coisa) que nos interessa neste contexto. No gênero, que sofreu declínio a partir do século 2º para recrudescecer com intensidade na Idade Média, o Apocalipse de autoria (discutível) de São João Evangelista, escrito por volta do ano 100, é o texto mais conhecido, mas outros tratam do mesmo assunto, como a segunda parte do Livro de Daniel e, fora da Bíblia, fragmentos de Enoch, Ezra, Baruch e o Livro de Abraão.

Último livro do Novo Testamento, o Apocalipse, também conhecido como Livro das Revelações, é um dos textos sagrados mais estudados, sem que haja uma uniformidade na interpretação da maioria de suas passagens. Seu tema central é a segunda vinda de Cristo no fim dos tempos, narrada pelo próprio Cristo. Muitos estudiosos concordam, numa exegese mais moderna e liberal, que seu autor denuncia por meio de metáforas e símbolos (as bestas, o dragão) a submissão imposta pelos romanos, a idolatria, as injustiças sociais, o território pagão, enfim tudo o que conspurcava os ideais supremos do Reino de Deus. A Igreja, por sua vez, sempre condenou o uso da profecia como simples previsão de acontecimentos, por ver nessa prática a usurpação da sapiência de Deus, detentor exclusivo do destino dos homens, reafirmado no adágio popular “o futuro a Deus pertence”.

O profeta e o presente – É dessa maneira, portanto, que o papel do autêntico profeta deve ser entendido: mostrar aos homens o que acontece com eles e com o mundo no seu aqui-e-agora. O profeta afasta a névoa em torno do *Zeitgeist* – o espírito de seu tempo –, com o objetivo de influir nas mudanças necessárias, jamais de ser ouvido como mero leitor do futuro. E o que vemos no presente? O panorama mundial é de decadência e perplexidade. Ética, solidariedade e compaixão são palavras fora de moda num mundo assolado pela miséria, fome, crimes ambientais, guerras religiosas e étnicas e tantas outras mazelas. Nesse cenário de “desorientação cósmica e de contingência ética”, como diz Giacomo Marrano, a missão do profeta é lutar como pode para resgatar os valores do humanismo, pois sabe que o tempo verdadeiro do homem é o

presente. O futuro, por mais planejado que possa ser, é território fértil onde germina o incontrolável e imprevisível acaso. "O futuro conhecerás depois do acontecido; antes disso, esquece-o", adverte o coro na antístrofe 5ª de *Agamenon*, de Ésquilo.

Na mitologia da tragédia grega, a preocupação com o destino é inútil, pois ele já está inevitavelmente escrito, e o dom da profecia, como o que foi dado por Apolo à princesa troiana Cassandra, é tratado pela dramaturgia como admoestação sobre os males do presente, não como inútil antecipação do futuro. E, quando se referiam ao futuro, as palavras da sacerdotisa do Oráculo Delfico eram tão ambíguas e confusas que podiam ser interpretadas pelo sacerdote de acordo com sua própria conveniência política, sempre, porém, favorável à aristocracia dórica.

Desvirtuado, o profetismo leva à alienação da realidade. Viver nela passou a ser gesto heróico, de quem luta contra a própria impotência diante de tempos ásperezos, recusando-se a se refugiar no paradoxal eldorado do fim do mundo, como fazem os desesperançados. "O homem", diz Arnold Gehlen, "é animal projetante, que se lança no futuro para aliviar o fardo dos problemas presentes".

Assim, ignorar os vaticínios dos arautos do futuro, incluindo os raros a descrevê-lo com cores róseas, é afastar mais uma distração posta no caminho do homem para desviá-lo de si próprio e da sua circunstância. Por isso, a chegada do milênio é pretexto oportuno para o rito de passagem a ser celebrado pelas pessoas com coragem de assumir o presente, pois, como adverte André Comte-Sponville, "se permanecerem prisioneiras do futuro, perderão o único caminho do real, que é o de hoje". **THOT**

**MARIA DA
CONCEIÇÃO
DE ALMEIDA**

é professora da
Universidade
Federal do Rio
Grande do Norte e
coordenadora do
Grupo de Estudos
da Complexidade
(GRECOM).

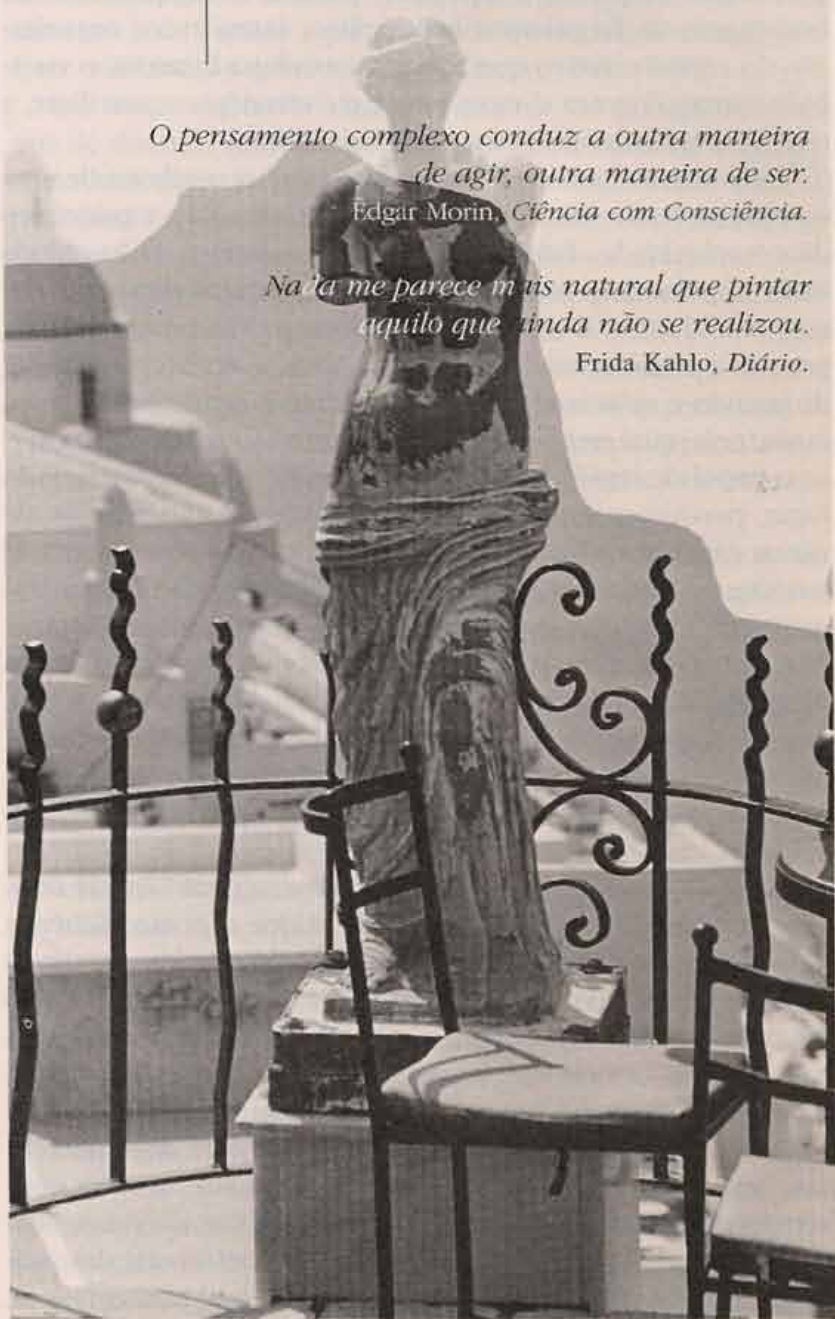
COMPLEXIDADE E ÉTICA COMO ESTÉTICA DE VIDA

*O pensamento complexo conduz a outra maneira
de agir, outra maneira de ser.*

Edgar Morin, *Clência com Consciência*.

*Nada me parece mais natural que pintar
aquilo que ainda não se realizou.*

Frida Kahlo, *Diário*.



Das muitas expressões e metáforas de que se vale Edgar Morin para falar do pensamento complexo, aquela que me diz mais, que me proporciona excessos de significação provocativa, que me faz exercitar uma certa aeróbica dos neurônios, é a idéia do abraço.

Enquanto a metáfora do cálice de vinho do Porto¹ exibe o poder sintético/sincrético da relação cosmos-vida-cultura-singularidade; enquanto a tapeçaria² permite a compreensão da bricolagem de fragmentos heteróclitos, numa nova organização do capital coletivo que prefigura a cultura humana, o vocábulo "abraço" evoca o movimento e a estratégia, quer dizer, a arte de expressão do pensamento complexo.

Parto dessa última metáfora, para desenhar o esboço de uma compreensão de ética mais afeita às provocações e princípios da complexidade. Falo de *esboço* que comporta linhas ainda interrompidas ou pouco definidas, e não de uma *pintura* pronta e emoldurada. E isso por três motivos. Em primeiro lugar, porque a construção de uma nova postura do homem diante do mundo é uma tarefa simultaneamente individual e coletiva, razão pela qual nenhum sujeito, solitariamente, deve atribuir-se o papel de legislador ou sintetizador universal. Em segundo lugar, porque se pode chegar ao mesmo destino a partir de vários caminhos, de diferentes mapas e por diversas escrituras e códigos, desde que nos abramos ao diálogo e ao intercruzamento de idéias, o que supõe também o confronto e a recusa. Em terceiro lugar, porque a noção de esboço favorece o desejo de correção, remodelação, reforma e complementação. E isso, penso eu, permite o surgimento do sujeito – aquele que, mesmo contaminado pelo metabolismo virótico de uma idéia/sugestão, é capaz de a reformular pela impressão de sua singularidade.

Em síntese, acolho a metáfora do abraço para falar da ética como estética de vida, porque acredito que o abraço (tanto a idéia quanto o ato) facilita a emergência de estados cognitivos capazes de expressar o vigor de nosso compromisso com os destinos da terra-pátria. E o faz sem comprometer a ternura do sujeito e a harmonia que pode aflorar do campo tensional da convivência humana.

Para desenhar o esboço dessa nova ética, sigo dois momentos. Num primeiro, exponho alguns dos limites da idéia convencional de ética, as implicações cognitivas daí advindas, bem como minha descrença numa reformulação essencial das "atitudes" mentais oriundas de uma ética da moral conservadora.

Num segundo momento, faço-me valer da força das imagens que me vêm à mente quando, por aproximação, vizinhança e deslocamentos, tento fazer dialogar a idéia do abraço com a noção de estética (tal como formulada por Edgar Morin em *O paradigma perdido*). É neste segundo momento que penso a possibilidade de uma ética da complexidade.

A insuficiência da ética clássica – Ao que tudo indica, a idéia clássica da ética (como um conjunto de regras e preceitos orientadores da conduta moral), é insuficiente, senão incompatível com o exercício de um pensamento que quer, não só religar o que foi separado, mas também abrir-se a uma experimentação mais polifônica, incerta e palpitante com outros seres e coisas. Daí por que um certo distanciamento dos códigos morais normativos talvez possibilite uma reforma de nossas atitudes diante da história do *Sapiens-demens*. Esta foi, durante os dois últimos séculos, marcada por dois equívocos.

O primeiro diz respeito à defesa intransigente da universalidade dos valores humanos, pautada pela homogeneização e padronização das expressões culturais. Esse universalismo extremo alimenta e faz emergir a *violência cognitiva*, cuja face pode ser reconhecida no autoritarismo das idéias-mestras, nos macroconceitos, nas atitudes intransigentes diante das singularidades, e também na apologia da globalização. O segundo engano circunscreve a defesa radical dos particularismos e de uma lógica da diferença, que é pródiga em imputar identidades insulares e incomunicáveis, porque excludentes.

Esse equívoco alimenta o *reacionarismo cognitivo*, e tem no pensamento relativista sua forma de expressão mais acabada. O respeito ao outro, a defesa da autonomia fechada, a crença na preservação dos costumes pela intocabilidade são alguns dos indícios de um “jogo falso da mente” (David Bohm) que, por omissão ou ingenuidade, acabou compactuando com a construção de uma cultura e um homem dolosamente cindidos, fraturados.

Esses dois estilos de pensamento produziram, de forma tácita, proposições normativas que se pautam ora pelo princípio da *redução* (no caso da verdade única do universalismo extremo), ora pelo princípio da *disjunção* (lógica da diferença excludente), o que acarreta distorções na maneira de ver e agir no mundo. O paradoxo do uno e do múltiplo, a interconexão de universalidade e singularização, assim como a dialógica de autonomia e dependência, estão fora dessas duas formas de

conceber e compreender o sujeito e a cultura. Em síntese, des-se patamar cognitivo não é possível inferir princípios que se aproximem de uma ética da complexidade e da necessária cumplicidade entre os homens e os outros sistemas do planeta – uma das conseqüências da tão almejada “ecologia das idéias” de que fala Morin.

Uma nova atitude do homem diante de si próprio e do mundo que o acolheu terá de ser, em parte, reaprendida – se é que adormecemos atitudes solidárias do passado, e em parte inventada – se entendemos a debilidade dos ideários que limitam o humano a um de seus múltiplos domínios. Tais ideários relativistas consagram, ora o neo-mito do progresso, ora os fundamentalismos, ora as etnias, a política e assim por diante.

Uma nova ética requer um novo mapa de múltiplas entradas e pontos de partida; requer menos códigos e normas e mais flexibilidade criativa; requer a consciência da co-participação nos erros e acertos dessa empreitada; requer acima de tudo, penso eu, que nos desalojemos dos limites confortáveis das verdades únicas que funcionam como calmantes, ansiolíticos, entorpecedores. É no campo tensional, é expondo à crítica idéias ainda em gestação, é abrindo-se aos *insights* e aos delírios reorganizadores, que a mente encontra as condições favoráveis para jogar o “jogo livre do pensamento” (Bohm).

Foi esse jogo mais livre do pensamento que procurei exercitar para pensar a relação abraço-ética-estética. Não recusei alguns delírios, confesso. Tentei dialogar com eles. Acima de tudo me deixei seduzir pela força misteriosa das metáforas, esse oxigênio do espírito que liberta nossas mentes dos sentidos consagrados.

A ética como estética do abraço – Se “o pensamento complexo é o pensamento que pratica o abraço” (Morin), e se este é a expressão corporal do acolhimento, o ato de envolver, a forma que permite conter, cingir e abranger, então uma ética da complexidade se expressa por uma estética de vida marcada pela plasticidade dos corpos e da alma.

Busco apoio para desenvolver essa sugestão, do já citado livro *O paradigma perdido*. Lá, a estética é descrita como “uma relação que se estabelece entre o ser humano e uma certa combinação de formas” (pág. 110); como “fruto final da cultura”, mas também “como qualidade universal ligada à própria exuberância da vida” em suas diversas expressões (pág. 109).

Quanto ao "fenômeno estético", assinala Morin, é nos humanos que ele ultrapassa seu programa marcadamente genético, para expandir-se pela via da "sensibilidade ao jogo das formas reais ou imaginárias" (pág. 110). A sensibilidade ultrapassa, pois, o "campo das formas visuais e abre-se aos aromas e aos perfumes, às formas sonoras e à expressão" (idem). "A sensibilidade estética é, sem dúvida, uma aptidão para entrar em ressonância, em 'harmonia', em sincronia"... (pág. 111).

Dessas referências destaco as expressões "relação entre formas", "exuberância da vida", "abertura aos odores e perfumes", "aptidão para a ressonância e a harmonia" e "sincronia". E pergunto: o ato de abraçar, de abrir os braços para o abraço, não seria a expressão de um *design* cognitivo, que opera a confluência dessas idéias morinianas a respeito do fenômeno estético, da sensibilidade estética e da própria estética? Penso que sim. O abraço é a aptidão para empreender a partilha, o consolo, a solidariedade, o afeto. Abraçar é prover, pela relação dos corpos, a dialógica dos espíritos. Por vezes, entretanto, o abraço prescinde da própria matéria, e podemos falar, sem exageros, que abraçamos idéias, utopias, projetos políticos, esperanças.

A idéia de ética como estética da vida supõe o exercício do abraço como a técnica e a arte que promovem a aproximação, nunca a fusão; o movimento, nunca o imobilismo. Dietmar Kamper, numa alusão ao número excessivo de cadeiras por habitante do planeta Terra, sugere a relação entre o estar sentado – imobilidade – e a nossa passividade diante do mundo.

É fundamental que nos transformemos no "caminhante" de Machado, e que façamos jus à qualidade de *erectus* que recebemos do passado. Ainda porque, de pé e frontal, o abraço exhibe com maior exuberância a beleza da harmonia plástica, o movimento de acolher, o aquecimento afetivo, a química do amor. O abraço como estética do pensamento abre a mente ao diálogo sem reservas. Quer dizer, enfraquece as resistências dos sistemas noológicos fechados; reduz a resistência paradigmática, atenua a força das palavras-mestras e das verdades únicas.

Saber praticar o abraço é promover a dialógica entre universalidade e singularidade; é exercitar uma estrutura mental aberta ao acolhimento e à hospitalidade, mas também ao ruído e à desordem. Trata-se de realimentar o conhecimento, também pela via dos sentidos; de dialogar com sentimentos por vezes paradoxais, por vezes heteróclitos, que contaminam desde os porões de nossa alma, até as macroconfigurações culturais.

Saber praticar o abraço é compreender a cumplicidade implícita que existe entre os homens e as coisas. É privilegiar a inclusão, em vez da exclusão. É fazer fluir nossos vários pertencimentos e não nos escondermos nas frágeis, mas perigosas, identidades unitárias (Michel Serres). É assumirmos a missão de “datar a pedra”, como sugere Ilya Prigogine, ou seja, imprimir nossas subjetividades na argamassa da cultura que nos foi legada. É facilitar uma simbiose entre os domínios da natureza e da cultura que estão, ao mesmo tempo, dentro e fora de nós.

Para Otávio Paz, “o amor pode ser agora, como foi no passado, uma via de reconciliação com a natureza. Não podemos nos transformar em fontes ou árvores, em pássaros ou touros, mas podemos *reconhecer-nos* em todos eles”.

Como sabemos, o verdadeiro abraço nunca é compulsório, requer sempre liberdade, adesão, cumplicidade, impulso, vontade. Por isso, o ato de conter e estar contido (abraçar) é sempre precedido pela súplica e pelo consentimento do olhar. A simbiose dos olhares, em outras palavras, o “padecimento do olhar” (Kamper) prefigura a abertura dos braços e das mentes.

É necessário olhar e sentir o mundo que está a nossa volta, pois nem estamos sozinhos neste planeta, e “há mais idéias na Terra do que os intelectuais imaginam” (Michel Foucault). É preciso saber olhar para praticar o abraço; retirar as vendas dos olhos de uma justiça cega que nos habita como um predador perigoso. Olhar para nosso pensamento é procurar reduzir as resistências cognitivas que funcionam como verdadeiros halteres de cem quilos. Com halteres tão pesados assim não é possível abrir os braços para o abraço – nem do corpo, nem do espírito.

Como Italo Calvino, penso que a leveza é essencial. Braços leves para o abraço. Leveza das idéias; argumentos flexíveis que se fazem valer por convencimento e adesão, nunca pela força e imposição. Mentes libertas dos conceitos que acorrentam e mais afeitas ao poder de compreensão operado pelas noções abertas. No livro *O que é filosofia?* Gilles Deleuze sugere que o conceito de pássaro deve contemplar a beleza da plumagem para além da classificação da espécie. O pensamento é uma arte; o conhecimento que produzimos é uma tela que expressa nossas idéias; o ser do conhecimento é um artesão que bricola, de forma singularizante, os saberes à sua volta – estejam esses saberes *in natura* ou apresentem-se como “restos de cultura” (Claude Lévi-Strauss).

A imagem da navegação, que supõe suspender as âncoras para permitir o deslocamento, diz bem de um ideário de vida marcado pelo movimento dos corpos, pelo nomadismo das idéias, pela vontade de transpor territórios. Uma ética da complexidade suporta os riscos do desconhecido, o mistério do incognoscível. Uma estética de vida que abre mão da repetição normativa, reatualiza valores antigos, reduz as intolerâncias, prefigura a eterna metamorfose das formas reais ou imaginárias que permitem dialogar com o mundo. Contaminados pela consciência da biodegradabilidade, saberemos, penso, potencializar nossas vidas para construir “não o melhor dos mundos, mas um mundo melhor”, como fala Morin.

Leveza, movimento, vontade, intencionalidade. Desses atributos vamos precisar lançar mão para praticar o abraço, como a forma de ser do pensamento complexo. Mas, como tudo que é complexo comporta em si riscos e perigos, também o abraço pode pressupor o enclausuramento, o ato de prender. O abraço que esperamos ser praticado por todos os habitantes do planeta se alimenta das idéias de abertura e liberdade. Assim, os braços que contornam um outro corpo precisam ter suas extremidades semi-abertas – as duas mãos, que quase completam o círculo, precisam manter-se levemente separadas.

A dialógica “dependência-autonomia”, essa provocativa noção moriniana, é preciosa para esboçarmos uma arte, uma técnica e uma estética do abraço. Abraçar uma nova idéia não é encarcerá-la em nosso espírito e fazer dela uma ferramenta privada. As idéias precisam respirar. Os verdadeiros amantes são livres. Os valores e as singularidades culturais encontram, nos territórios de fuga, seus momentos de reorganização.

A ética como estética do pensamento é, portanto, flexível e aberta. Negocia com o mundo porque se movimenta nos espaços de risco. Aposto nas artimanhas do convencimento e da sedução, uma vez que se distancia da normalização excessiva e da regra rígida. Abre mão da dialética senhor-escravo e da idéia de dominação da natureza, porque crê na transformação que surge da simbiose, da partilha, da troca, da fraternização.

Partilha. Fraternização. Assim postas as coisas, poderíamos ser tentados a induzir que uma ética da complexidade se reduziria a uma estética da calma, do repouso, do equilíbrio. Não. As idéias de partilha e fraternização supõem sempre a difícil e conflituosa recusa do individualismo, do egoísmo, do narcisismo extremo. Em *Meus demônios*, Edgar Morin exhibe com clareza o campo tensional da metamorfose dos valores e

das obsessões cognitivas individuais. Mais que isso, articula fortemente a autocrítica, a auto-ética ou a ética de si, o domínio coletivo da comunidade. Para ele, trata-se de “uma ética do desafio”, que comporta “sempre a incerteza e a contradição”, a “dificuldade de pensar e de viver”.

Situamo-nos, portanto, longe da calma, do equilíbrio total e das visões de mundo maniqueístas. Coragem, paciência, tenacidade, leveza, descomedimento, generosidade, excessos e compaixão são talvez os sentimentos e atributos dos quais precisamos, para pensar e exercitar atitudes mais dialógicas e estéticas, diante de nós mesmos e do mundo. Se se trata de uma carta de princípios que traz a marca do perigo sempre à espreita, tudo bem. Que vivamos perigosamente. O perigo e os desvios estão, por vezes, grávidos de novas chances reorganizadas.

Desse patamar, o abraço como ética e estética do pensamento complexo está longe de ser insípido e ascético. Penso num abraço que seja simultaneamente inocente e libertino; que contenha doses antagônicas e complementares de intemperança, excessos, ludicidade e compaixão. Penso num *abraço quase uterino*, que saiba nutrir e conter, mas somente na condição de facilitar o momento da necessária expulsão para outro plano de vida. **TMOT**

NOTAS

1. “Se pegarem um copo de vinho do Porto e o interrogarem, podem ter a certeza de que nesse vinho do Porto há partículas que se formaram nos primeiros segundos do Universo, ou seja, há cerca de sete a quinze milhões de anos; há também o hidrogênio, um dos primeiros elementos a serem formados no Universo e produtos do átomo de carbono que se formou quando da existência de um sol anterior ao nosso. No copo de vinho do Porto existe a formação dessas macromoléculas que se juntaram na terra para dar origem à vida, e há ainda a evolução do mundo vegetal até o aparecimento da vinha selvagem; mas não existe apenas a evolução do mundo vegetal, há também a evolução animal até o homem e a evolução técnica que permitiu ao ser humano extrair o sumo da uva e transformá-lo, pela fermentação, em vinho [...] Dito de outra maneira, num copo de vinho do Porto temos toda a história do Cosmos e, simultaneamente, a originalidade de uma bebida que apenas se encontra na região do Douro.”
2. “Pense numa tapeçaria contemporânea. Ela comporta fios de linha de seda, de algodão e de lã, com cores variadas. Para conhecê-la, seria interessante conhecer as leis e os princípios de cada um desses tipos de fios. Entretanto, a soma dos conhecimentos sobre cada um desses tipos de fios da tapeçaria é insuficiente para conhecer não somente essa nova realidade já tecida, ou seja, as qualidades e propriedades próprias a esta textura, mas também é incapaz de nos ajudar a conhecer sua forma e configuração.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOHM, David. *Ciência, ordem e criatividade*. Lisboa: Gradiva, 1992.
- DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix. *O que é filosofia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- KAMPER, Dietmar. *O padecimento do alhar*. Palestra proferida no Grupo de Estudos da Complexidade. [Registro em vídeo]
- MORIN, Edgar. *O paradigma perdido: a natureza humana*. Portugal: Europa-América, s.d.
- _____. *Meus demônios*. Lisboa: Europa-América, 1996.
- _____. *Amour, Poesie, Sagesse*. Paris: Seuil, 1997.
- MORIN, Edgar; Kern, Anne B. *Terra Pátria*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- PAZ, Octavio. *A dupla chama: amor e erotismo*. Rio de Janeiro: Siciliano, 1994.
- SERRES, Michel. *Filosofia mestiça: le tiers-instruit*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

Este ensaio corresponde a uma conferência da autora no Congresso Inter-Latino para o Pensamento Complexo, realizado no Rio de Janeiro, entre 8 e 11 de setembro de 1998, na Universidade Cândido Mendes.

**EDUARDO
DUARTE**

é antropólogo,
professor do
Departamento de
Comunicação
Social da
Universidade Federal
de Pernambuco
e Doutorando
em Ciências Sociais
da Pontifícia
Universidade Católica
de São Paulo

A BIOLOGIA, A TÉCNICA E O SABER

*A Biologia, a tecnologia, a antropologia
e a cibernética se encontram e interagem,
numa fusão transdisciplinar*



Nesta era de sobrecarga de informações, o importante não é mais a liberdade de idéias, mas a liberdade de forma – liberdade para modificar e mudar o corpo. A questão não é se a sociedade vai permitir às pessoas a liberdade de expressão, mas sim se a espécie humana vai permitir que os indivíduos construam códigos genéticos alternativos.

Nas formigas e nos cupins, nos pássaros e nas toupeiras, nas aranhas e nas abelhas, nos macacos e nos peixes – nos animais, de forma geral, e nos seus níveis diversos de organização, sempre se desenvolveram conjuntos de processos de transformação da matéria-prima da natureza em algum tipo de matéria elaborada. Seja transformando-a em alimentos, habitação ou armadilhas, eles construíram as histórias de suas filogeneses por meio das informações da natureza, retrabalhadas e ampliadas constantemente nos eternos desafios do tempo, como condição *sine qua non* para a sobrevivência da espécie.

Dentre esses e outros filos (muitos dos quais não conseguiram desenvolver processos de adaptação às alternâncias do meio), originado do mesmo tronco ancestral dos primatas, há cerca de 8 milhões de anos, brotou o ramo dos humanóides, que assumiria o controle do mundo. Essa espécie ficou conhecida por sua enorme capacidade de desenvolver conjuntos de processos de transformação de matéria-prima em matéria elaborada. Esta, por sua vez, torna-se matéria-prima de outras matérias ainda mais elaboradas.

Na proporção em que esses humanóides compreendiam novas formas de interferência na natureza, elas se condensavam nos seus repertórios cognitivos, aumentando o volume de suas massas cerebrais. Isso fez com que o *Homo sapiens* se destacasse dos outros animais. Foi também sobre essas matérias que ele construiu sua história. Por meio de seu potencial tecnológico, seus coletivos desenvolveram estratos cada vez mais complexos de relação entre os seus próprios membros e entre outros coletivos. A manipulação da natureza lhe deu a oportunidade de produzir suas primeiras equações, combinando elementos na busca de resultados satisfatórios.

Juntamente com esses processos, cujos objetos dão a construir objetos que interagem, aumentando seu sistema cognitivo e a sua interferência no mundo (o que poderíamos chamar de um pensar por objetos), o *Homo sapiens* também desenvolveu idéias e sistemas de compreensão do universo e reflexão sobre si cada vez mais elaboradas. Mas, tanto a filosofia quanto o pensar por objetos estão ligados, por sua vez, aos contextos

cultural e histórico de cada grupo de *Homo sapiens*. São esses contextos que alimentam os pensamentos filosófico e científico, com motivações sucessivas de estruturação e reestruturação de idéias e máquinas. Ilya Prigogine apresenta magnificamente as refundações do pensamento científico através da história em seu livro *A Nova Aliança*.

É desses contextos que brotam os impulsos de novas realizações tecnológicas, por meio de novas equações de objetos descobrindo objetos, e esses levando à descoberta de novas dimensões de percepção do mundo. O que se dá com as máquinas dá-se também com o pensamento. Os dois não estão separados. Aliás, um serve de plataforma para realizar o outro. Existe uma frequência de fluxos entre esses dois agenciamentos (máquina e pensamento) que completa esse sistema de inter-relações com a cultura e a história. Talvez tenhamos aqui, com a retroalimentação de fluxos entre cultura, história, filosofia e o pensar por objetos, o que Edgar Morin chama de macroconceito.

O astrolábio, a bússola e os primeiros mapas cartográficos celestes foram aparatos técnicos que refizeram a percepção espacial da Terra. Motivaram as grandes navegações de desbravamento do mundo moderno. Por outro lado, quando Deus foi feito o centro das razões e desrazões humanas, na Idade Média, as fortalezas monasteriais eram a reificação da adoração e do terror. Esses agenciamentos sempre estiveram ligados a progressos e atrasos, desastres e edificações. Sempre trouxeram, por um lado, avanços sociais, por outro, novas formas de dominação. O progresso e o retrocesso, o bem-estar e a opressão, sempre fizeram parte da relação de dupla face homem-máquina.

A evolução do *Homo sapiens* pode ser pensada na articulação recorrente desse macroconceito, no qual a cultura fundamenta tradições e mitos, a história desenvolve suas dinâmicas de deslocamento e refundamentação simbólica no tempo, a filosofia refaz reflexões sobre o sentido – e o pensar por objetos desenvolve conjuntos de processos, que abrem novas dimensões de percepção individual e coletiva. O que faz com que seja muito difícil conceber a idéia do *sapiens* como um animal isolado, dissociado de suas tecnologias que modelam inclusive o seu corpo – desde os membros periféricos e a mandíbula, que diminuíram de tamanho pelo uso de ferramentas de caça e o uso do fogo no preparo dos alimentos, até as cirurgias plásticas de lipoaspiração em nossos dias. É possível lembrar ainda descobertas de conjuntos de processos que foram fundamentais

ao surgimento de novos estágios da humanidade, como as técnicas da agricultura e, muito tempo depois, a produção do motor a explosão. São exemplos de molas propulsoras de novos agenciamentos coletivos de signos e de corpos.

Um outro momento importante, instaurador de novos agenciamentos, ocorreu quando o *Homo sapiens* descobriu formas de produzir e controlar descargas elétricas, que antes só cortavam os céus em noites de tempestade. Daí em diante, novos objetos passaram a ser construídos também (e às vezes exclusivamente) com uma tecnologia mais fina: a dos circuitos eletrônicos. A humanidade deu um outro salto, por meio da infinidade de recursos inventados com uma forma de energia que mudou a vida das pessoas. A luz elétrica, que substituiu o lampião a gás, por exemplo, criou a vida noturna nas grandes cidades, no princípio do século 20. Essa forma de energia, juntamente com a invenção dos motores, serviu de suporte a todas as grandes revoluções tecnológicas desse século.

Mas as reestruturações dos coletivos não param por aí, elas seguem a flecha do tempo. E já se pode claramente ver que as primeiras ondas de rádio geradas em laboratório, pelo físico alemão Heinrich Hertz, em 1886, e a primeira transmissão telegráfica através do oceano Atlântico, enviada em 1901, pelo italiano Guglielmo Marconi, despontam como matrizes de grandes revoluções tecnológicas do século 21.

Em resumo, construir e usar máquinas sempre foi inerente à humanidade, seja “máquina” a machadinha do paleolítico ou a prensa de Gutemberg. Isto é, a tecnologia, em seus níveis sucessivos de complexidade, sempre esteve em relação com os níveis de complexidade da humanidade, assumindo características peculiares às necessidades de cada lugar e de cada tempo.

A criação de uma nova família – As tecnologias no século 20 criaram também situações particulares, com implicações éticas e morais como nunca se havia visto. Os objetos passaram a ter uma relação muito mais estreita e íntima com o corpo, inclusive invadindo os cérebros. Ainda são produzidos largamente como utensílios de precária interação, mas uma parte deles foi sendo desenvolvida para que tivesse funcionalidade em interação com as estruturas física e cognitiva do humano e nas suas atividades. Passaram a acoplar o corpo, no sentido de funcionar em contato, junto a ele. E a acoplar no corpo no sentido de uma hibridação, de estar dentro e passar a compor a estrutura humana. Mas também passaram a reproduzir

sistemas cognitivos, a desenvolver formas de aprendizado como o *sapiens*. Tornaram-se instrumentos de concepção de novos mundos tanto para o indivíduo como para os coletivos.

No que chamo de acoplagem ao corpo, falo, por exemplo, de senhas e cartões de créditos dos bancos, que podem ser substituídos pela leitura da impressão digital ou da íris dos clientes por sensores a laser; ou tênis com emissores de sinais que permitem, na tela de um computador, a localização e o registro do percurso de corredores durante maratonas; ou ainda lentes de contato que substituem os óculos, e esteiras ergométricas que registram a pulsação e perda de calorias por quilômetros percorridos. Na medicina, já há algum tempo, pode-se falar dessas tecnologias que interagem com a estrutura humana. Como as tomografias computadorizadas, pelas quais são obtidas leituras de um corpo seccionado em finas fatias de imagens; ou a ressonância magnética e a ecografia, que interpretam sons no corpo; ou a videolaparoscopia que, com uma câmera, penetra os órgãos mostrando-os em funcionamento. Isso para citar apenas alguns exemplos.

Mas essa intimidade com a tecnologia pode ser ainda mais radical em sua acoplagem no corpo. Obturações e próteses dentárias; marcapassos; pinos de titânio corrigindo fraturas ósseas; pernas e braços mecânicos em atletas das paraolimpíadas, antibióticos, complexos vitamínicos e todas as drogas farmacológicas, são alguns exemplos de instrumentos que aumentam a longevidade do *Homo sapiens* dos nossos dias, numa profunda fusão com o corpo, substituindo e ampliando funções orgânicas. Esses elementos, que ampliam potências físicas, agem por ou no lugar de, ou seja, virtualizam o corpo, no conceito de Pierre Levy.

Indo a posturas mais radicais, o artista australiano Stelarc sustenta que o mundo está se aproximando da era pós-biológica, na qual o *Homo sapiens* não precisaria mais de evolução, mas apenas de manutenção: "Quando acoplamos ou implantamos dispositivos protéticos para prolongar a vida de uma pessoa, também criamos um potencial para impulsionar o desenvolvimento pós-evolutivo – pessoas remendadas são experimentos pós-evolutivos". Para Stelarc o pós-humano é a era em que o corpo e todos os seus órgãos tornam-se obsoletos. Tudo pode ser substituído por peças que tenham um desempenho melhor que o dos órgãos originais.

Entretanto, num outro caminho, alguns cientistas ainda apostam na estrutura física do corpo e trabalham na possibilidade

de construção de um humano perfeito, sem necessidade de implantes. O que nem de longe significa menor interferência tecnológica, pelo contrário. Vê-se a simbiose mais profunda corpo-tecnologia, na qual não se consegue enxergar onde começa um e termina a outra, pois o ser torna-se síntese. É o que trata o megaprojeto genoma que, envolvendo centros de pesquisa de todo o mundo, tem por objetivo fazer o mapeamento de todos os genes humanos, com suas potencialidades e deficiências. Isso implica a possibilidade de construir toda e qualquer combinação genética desejada.

Ou seja, é a possibilidade de eliminar do planeta vários tipos de doenças genéticas, construir seres adaptados a regimes climáticos mais inóspitos, e aumentar a expectativa de vida retardando o envelhecimento de células. Mas também é a possibilidade de construir uma infantaria furiosa e invencível, feita de corpos resistentes a todo tipo de guerra química e bacteriológica, bem como a possibilidade de criar doadores de órgãos perfeitos, criados para ser sacrificados. Mas talvez, quem sabe, o pós-humano de Stelarc implique também as experiências do projeto genoma, com a construção de um corpo especialmente preparado para receber implantes, com mutilações intencionais e menores riscos de rejeição a próteses.

Mas, o que é menos *ciborg*? Ter o corpo recheado de implantes, próteses e *chips*, ou tê-lo bombardeado de antibióticos, anfetaminas, vazamentos radioativos, chuvas ácidas, com pulmões inflados de monóxido de carbono, partículas de chumbo e nicotina? Ou ainda tê-lo devidamente construído pelas mais refinadas técnicas de manipulação de genes, que produziriam seres mais resistentes a esses ataques, sem ter de esperar as naturais reações adaptativas dos sistemas orgânicos?

Talvez possamos ter o conceito do *ciborg* (que nasce da cibernética, da interação direta homem-máquina, e pode ser rapidamente visualizado pela conexão de músculos e tendões com circuitos mecânicos), enriquecido e ampliado pela relação homem-produtos das máquinas, criando uma variação desse espécime. Um tipo de *ciborg* químico que não se distingue totalmente do anterior, mas que pode também fazer parte dele. Não uma outra espécie, mas uma leve variação dela mesma.

Entretanto, além das formas de acoplagem, as criações tecnológicas do século 20 passaram a reproduzir e desenvolver sistemas cognitivos, formas de aprendizado similares aos do *Homo sapiens*. Os produtos da inteligência artificial tornaram-se instrumentos de concepção de novos mundos, tanto para o

indivíduo como para os coletivos. A evolução dos computadores permitiu que pouco a pouco ele deixasse de ser um instrumento apenas de programação e passasse a ser também e, talvez sobretudo, de simulação.

As linguagens computacionais tornaram-se mais ágeis que os antigos sistemas. Permitiram maior interação do usuário com a máquina, possibilitando um nível mais avançado de diálogo entre eles. É o que Sherry Turkle considera como *the triumph of tinkering*, ou seja, os computadores entraram na era das simulações, na qual os dispositivos permitem tentar caminhos diferentes, construindo possibilidades diversas para os *softwares* e para quem os usa. O programa Adobe Photoshop foi pensado inicialmente para retocar e criar simulações em fotos. Mas, além de cumprir essas funções, foi logo capturado pelos artistas como um novo processo de criação de formas abstratas.

O desenvolvimento dessas máquinas foi além do simples cumprimento de tarefas diretamente solicitadas. Elas começam a efetuar uma forma rudimentar de criação, se comparada à desenvolvida pelo *sapiens* em 8 milhões de anos. Uma forma de criação amarrada a princípios lógicos, mas certamente muito mais versátil do que se produzia há 20 anos. Sobre o computador pode-se falar de linguagem, memória, lógica, aprendizado, cognição, sintaxe, processamento de informação, comunicação, comparação, cálculo, sugestão, correção e simulação. Atividades do pensar humano vão se tornando capacidades de máquinas. O *Homo sapiens* projeta com cada vez maior requinte a complexidade de seu cérebro sobre o computador, o que fatalmente cria uma possibilidade de relação cognitiva homem-máquina.

Pesquisas desse tipo vêm sendo desenvolvidas há quase dez anos no Massachusetts Institute of Technology (MIT) e na Universidade de Pittsburgh, com a construção de *softwares* de rede, que navegam por comunidades virtuais. Esses *softwares* interagem com outros usuários pela Internet, conversando sobre os mais variados assuntos sem deixar que eles descubram tratar-se de um programa, ou um *bot* (abreviação de *robot*). É claro que os programas têm várias limitações, mas ainda assim têm formas de fugir a perguntas difíceis, usando ironias, *nonsense*, brincadeiras, que desenham nas respostas dadas uma espécie de personalidade. Vive-se um período de grande salto tecnológico do gênero humano, no qual além do pensar por objetos o *Homo sapiens* faz os objetos pensarem.

Computadores e próteses mecânicas nos levam à robótica. Máquinas inteligentes, que substituem desde o trabalho pesado

de vários homens em linhas de montagens de grandes indústrias, até o trabalho meticuloso de vários assistentes numa mesa de cirurgia. A revolução cibernética de nossos dias também traz a idéia do corpo humano obsoleto de Stelarc, pelas vias da virtualização da força de trabalho. O homem obsoleto para o próprio homem, que recorre à precisão das máquinas.

Mas as pesquisas aproximam ainda mais os robôs dos vários modelos de sistemas vivos, tentando simular suas reações. No Instituto Santa Fé, nos EUA, um núcleo de pesquisa desenvolve insetos artificiais: pequenos robôs, que funcionam com bateria solar e reproduzem mecanismos simples de sobrevivência desses seres. Na Universidade de Tóquio, são produzidos robôs que reagem a estímulos sensoriais. Eles são afetados pela luz, som, toque e, ainda, pela intensidade do estímulo.

Mas foi a ficção que aperfeiçoou ainda mais a robótica, criando criaturas que virtualizam totalmente os seres humanos. Com jogos de próteses, que reproduzem perfeitamente os membros e articulações do corpo sob uma pele sintética, e um banco de dados que armazena memórias de uma vida que nunca tiveram, a ficção criou os andróides, ou replicantes. Esse termo é usado para um certo tipo de andróide no filme *Blade Runner*, de Ridley Scott, 1986. No cinema, esses robôs são criaturas que desafiam os limites definidos entre homem e máquina, e nos provocam inquietações existenciais profundas, quando os vemos procurar desesperadamente por seu criador para ampliar seu tempo de vida. Essa, aliás, é a temática central do filme de Scott.

Certamente estamos ainda muito longe dessa realidade. Talvez nem venhamos a encará-la um dia, de fato, apesar da arte sempre prever os movimentos do mundo. Mas, pelos caminhos rapidamente esboçados aqui, vê-se um futuro de possibilidades não tão diversas da ficção. Projetos como o genoma, o implante de suportes químicos e mecânicos no corpo, e o desenvolvimento da inteligência artificial e da robótica, desenharam um futuro de várias interseções dessas trilhas: de várias combinações e inevitáveis encontros, que por sua vez produzirão novas ramificações de caminhos.

Presencia-se o nascimento de uma nova e estranha biosfera de seres tecnológicos, povoando o planeta de criaturas reais e virtuais, numa velocidade milhares de vezes mais rápida que a biosfera natural usou para gerar os seres vivos. Do mesmo modo, o *Homo sapiens* esforça-se também de maneira muito rápida para dizimar outras espécies de vivos na biosfera. Os

primatas levaram 22 milhões de anos, aproximadamente, para gerar o ramo do *sapiens* em sua família. Estes últimos, dentro dos próximos 100 anos, terão fundado uma nova família, cujos ramos trarão ainda criaturas geradas pelo acaso das combinações genéticas. Mas surgirão também ramos sutilmente distintos de seres perfeitamente combinados geneticamente. Haverá várias espécies de robôs com inteligência altamente desenvolvida, habitando o lar dos humanos. Os *ciborgs* terão seus conjuntos de carne, placas de metal e substâncias químicas ainda mais fundidos. E, quem sabe, os primeiros brotinhos dos ramos dos replicantes comecem a surgir? Serão os caçulas temporários dessa estranha família.

Os ciborgs também sonham – Transformações e futuros como esses não são vistos sem uma violenta rejeição. De fato, a íntima relação, cada vez mais estreita, do *Homo sapiens* com suas máquinas, tem apresentado resultados dolorosos aos membros da espécie. Ao ponto em que críticos deslocam o problema e evocam duelos entre o homem e a máquina, sendo esta a vilã que mecaniza, automatiza o ser humano, reeditando a separação maniqueísta criatura *versus* criador. Como se os papéis de criatura e criador não se alternassem.

A perda de privacidade faz com que qualquer indivíduo possa ser rastreado em qualquer lugar do mundo. A perda de identidade e de corporeidade faz com que as culturas se mesquem *on-line* e os corpos se fundam com as próteses. Empregos são perdidos para máquinas que têm maior rendimento que pessoas. Esses são apenas alguns exemplos de mudanças brutais na vida das matilhas humanas. Mas penso que o desespero da inevitável perda de si mesmo, por meio das próprias invenções, acaba por tomar o efeito pela causa.

Tanto as perdas quanto os ganhos são conseqüências irradiadas de um fundo problemático inflacionado – e certamente não são as máquinas que o causam. Elas na verdade reificam “outra substância” de forma violenta. Solidificam-se em uma crosta dura, como superfície de uma fonte de magma, que há muito tempo corre queimando sob o pensamento. Esse fundo problemático se instaura quando o pensamento torna-se escravo de uma razão técnica, que deixa de ser mais um elemento do pensar para escravizar toda a ciência à eficiência.

Acompanhando sua ressonância em sentido contrário no tempo cronológico, em direção às suas origens imemoriais, percebe-se que num dado momento esse eco varou os séculos,

exponencialmente ampliado com a metáfora de um relógio para o funcionamento do mundo (Descartes). Uma ressonância que descontrolou seu poder de influência, mas que promoveu grandes agenciamentos coletivos na história, ampliando, na grande maioria das vezes apenas pela razão, os níveis de complexidade da humanidade. O relógio foi, certamente, a melhor forma, no século 17, de olhar os micro e macrosistemas da vida. Mas esse olhar tornou-se um vírus para o *Homo* que só se viu como *sapiens*. E então rompeu com a natureza para dominá-la, abrindo um caminho existencial centrado em si. No século 20, por meio de suas próprias invenções rompeu consigo próprio.

Mesmo tomando consciência de que a vida tornou-se tão automatizada, o mal-estar ainda persiste como um gosto amargo do qual não se consegue livrar. Ele é insuportável, como disse o físico vietnamita Trinh Xuan Thuan, mas já compõe nossa identidade de forma profunda. Uma identidade construída como parte do fundo problemático, como centramento existencial. É claro que em todos os momentos, sobretudo nos de grandes mudanças, juntamente com os ganhos existem as perdas: as perdas de emprego, privacidade, identidade e corporeidade são os problemas mais obviamente atribuíveis à presença das máquinas.

Parece surgir daí um paradoxo, pois que tais perdas têm também em suas bases possibilidades de ganhos. Vejamos um pouco mais adiante. Não são as máquinas que fundam o conflito, mas a lógica que as cria e se reproduz nelas. Quando a lógica racional opera nas máquinas a angústia aumenta, pois foi sobre essa lógica que o *sapiens* criou e esquizofrenizou sua identidade durante séculos. E agora tal lógica chega em máquinas, que a executam de forma muito mais eficiente do que ele fazia. O problema é que o homem sempre se viu como *sapiens*. E agora, que criou um concorrente à altura, não sabe mais o que é. Essa crise, que tem o questionamento da identidade como alicerce de todas as outras perdas, pode ser a aurora de novos devires.

Há ainda uma diferenciação muito importante a ser feita. Que o *Homo sapiens* crie novos processos tecnológicos, que instaure novos agenciamentos, enchendo a biosfera de seres mecânicos, eletrônicos e virtuais, levando a matilha humana a outras dimensões do conhecimento, é uma possibilidade de avanço em qualidade de vida para o próprio grupo. Isso é uma coisa. Outra coisa é a mesma razão técnica, que cria as máquinas,

automatizar o homem como se ele fosse também uma máquina, separando-o da natureza e dos seus mitos. As linhas de morte e de fuga caminham juntas nas mesmas palavras de ordem, nos diria Deleuze.

O problema é que se o *Homo* for apenas *sapiens* então terá motivos para se preocupar, pois estará vivendo apenas a linha de morte. Os seres híbridos podem ser grandes conquistas da humanidade, desde que não estejam deslocados das potências de vida da natureza. Do contrário, o *Homo sapiens* corre o sério risco de ser dominado por eles, como a razão técnica que os gerou o domina há séculos, pois, quando ela produzir seres muito mais inteligentes do que hoje, estes terão também a iniciativa de dominação, que certamente será mais uma projeção dos *sapiens* sobre eles próprios.

Há também grandes diferenças entre a máquina humana e a artificial. A principal delas está na capacidade autopoietica (autoprodutora) dos seres vivos. Estes integram e se recompõem a partir do caos, enquanto as máquinas artificiais não toleram a desordem, não se auto-reparam. Os vivos auto-produziram seus programas de vida e suas estratégias diante de situações imprevistas. Os artificiais aplicam um programa fornecido por engenheiros para situações previstas. Há também uma grande diferença entre agir como uma máquina, um autômato, viver quase exclusivamente de forma prosaica (e para isso não se precisa de implantes, pois essa tem sido a história, há alguns séculos), e criar e encher o corpo de máquinas, ampliando e virtualizando potências físicas. Os *ciborgs* não são, *a priori*, desprovidos da faculdade de sonhar.

Em resumo, o homem que rompeu com a natureza para dominá-la, rompeu em seguida consigo próprio para dominar-se e acabou se perdendo em incertezas sobre si mesmo. Essa perda pode vir a ser muito importante para a revalorização de aspectos da vida desprezados pelo excesso de razão. Numa demonstração de auto-organização para a sobrevivência, ele tem a chance de compor consciente ou inconscientemente com o caos (o que as ciências já têm feito) e com a incerteza. E esta, aos poucos, bem ou mal, é a única coisa que de fato ele sabe que o acompanha sempre. A incerteza reassume mais abertamente as alianças com os substratos intuitivos e éticos excluídos da vida, tida como exclusivamente *sapiens*.

Ou isso, ou talvez esquizofrenizar de vez a humanidade – ou alguma outra opção que só o tempo dirá. É uma escolha decisiva. Penso que será apenas no devir das incertezas que as

múltiplas "identidades" do *Homo sapiens* (e também *demens*) valorizarão outras formas de conhecimento e de construção de visões de si próprio. Abrir mão das certezas sapientais pode permitir que ele finalmente não se reconheça mais como apenas uma máquina processadora de tarefas, e se reencontre com o espaço antropológico da Terra, com a natureza e seus mitos, como nos diz Pierre Levy em *A Inteligência Coletiva*.

Recompôr-se com o cósmico e o planetário, com as formigas e os cupins; com os pássaros e as toupeiras; com as aranhas e as abelhas; com os macacos e os peixes; com sua história e suas identidades, sem perder de vista as máquinas que passeiam dentro e fora de seu corpo. Quem sabe nesse instante o *Homo sapiens demens* se reencontre na natureza, e se enxergue contribuindo com milhões de anos para uma história de alguns bilhões, mas que em momento algum tem por garantido seu minuto seguinte?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DELEUZE, Gilles. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 1995.
- LEVY, Pierre. *O que é o Virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996.
- LEVY, Pierre. *A Inteligência Coletiva*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A Árvore do Conhecimento*. Campinas, São Paulo: Editorial Psy, 1995.
- MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, 1996.
- PRIGOGINE, Ilya. *A Nova Aliança*. Brasília: Editora UNB.
- STELARC. *Das Estratégias Psicológicas às Ciberestratégias: a Protética, a Robótica e a Existência Remota*. Em: *A Arte no Século XXI: a Humanização das Tecnologias*. São Paulo: Editora UNESP, 1996.
- THUAN, Trinh Xuan. *Le Chaos et l'Harmonie: la Fabrication du Réel*. Paris: Fayard, 1997.
- TURKLE, Sherry. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. Nova York: Simon & Schuster, 1995.
- WAAL, Frans de. *Peacemaking Among Primates*. London: Harvard University Press, 1997.

**LAURENCE
FREEMAN**

é monge
beneditino e
diretor espiritual
da Comunidade
Mundial para
a Meditação
Cristã.

A prática da Meditação Cristã



Há muitos caminhos até o topo da montanha, mas num certo sentido o caminho é único. Quando encontramos as pessoas que o estão trilhando, vemos que, embora existam diferenças, na verdade estamos todos percorrendo uma senda comum.

Há cerca de um ano, mais ou menos duzentos dos membros da nossa comunidade fizeram uma peregrinação à Índia. Transcorria a primeira fase de um programa chamado O Caminho da Paz, que incluía um diálogo com Sua Santidade, o Dalai Lama. Quando chegamos a Bodhgaya, lugar onde o Buda atingiu a iluminação, o Dalai Lama estava lá para nos receber.

Ele se revelou um guia turístico impressionante. Um dos grandes momentos de minha vida foi quando nós, budistas e cristãos, nos sentamos juntos debaixo da árvore Bodhi, onde Buda chegou à iluminação, e fizemos uma meditação juntos. Estávamos literalmente sentados no mesmo chão. Até onde sei, nenhum de nós atingiu a iluminação durante esse período meditativo, mas todos compreendemos muito melhor o que significa, nos dias de hoje, o caminho meditativo.

Encontrar as chaves – Há alguns meses, eu estava participando de um retiro na Califórnia, quando à tarde, depois do almoço, fui andar um pouco na praia. Quando voltava para o local do retiro, vi uma jovem mulher que vinha na minha direção. Parecia muito agitada. Quando nos cruzamos, ela disse: “Perdi as chaves do meu carro, estou procurando por elas”. Respondi: “Desculpe, não as vi, não sei onde estão”. Entretanto, por algum motivo olhei para o chão – e lá estavam as chaves. Falei: “São essas as chaves que está procurando?” Ela olhou para mim como se eu fosse algum tipo de anjo.

Então, entreguei-lhe as chaves. Posso até ter dito, naquele momento, “pede e receberás”. Não tenho certeza. Mas depois pensei que esse encontro simbolizara o tipo de encontro espiritual que está ocorrendo em muitas partes do mundo de hoje.

Talvez existam muitos caminhos, mas há uma só meta, um objetivo único: Deus. E, como ensinam todas as grandes tradições, a meta está presente no próprio caminho. Santa Teresa disse que todo caminho para Deus é Deus. Os centros, as comunidades espirituais que hoje estão se desenvolvendo para ajudar os que procuram, não estão realmente competindo entre si por quantidades de pessoas convertidas. Estamos em lugares diferentes do caminho e ele é muito extenso. Nele está o nosso trabalho. Quando encontramos alguém que busca sinceramente, é preciso apontar para as chaves que lá estão.

Estou feliz por estar no Mosteiro de São Bento, com meu Reverendo, ao longo desta semana. Nos monastérios há muitas portas, muitas trancas. Quando lá cheguei, não conseguiram

encontrar a chave de uma das portas. Assim, cada vez que eu tinha de passar por ela eu precisava localizar um monge para abri-la para mim. Talvez eles estivessem pensando que eu pudesse roubar a prataria, não tenho certeza. Mas agora já confiam em mim e hoje me deram uma cópia da chave. Agora posso entrar e sair como quiser. É para isso que existem nossas comunidades espirituais: para dar as chaves. Não controlamos o uso delas. Contudo, quando as pessoas estão buscando, podemos e devemos dá-las.

À medida que nosso mundo se torna cada vez mais materialista, e nossos valores éticos mais subordinados à economia de mercado, as lideranças religiosas freqüentemente se sentem confusas sobre como responder, como adaptar-se. Tornamo-nos conscientes das muitas forças conflitantes de nosso mundo. Essas contradições e conflitos atingem profundamente a nossa vida pessoal. Na Inglaterra, onde vivo, a taxa de divórcios é superior a 50 %. A população não cresce de modo significativo, mas aumenta muito a quantidade de casas, que vão sendo construídas e invadem os espaços verdes. Cada vez mais as pessoas estão vivendo sozinhas.

Conflito e união – Essas forças conflitantes não são abstratas. Elas tocam o nosso modo de viver, nossa intimidade, nossa maneira mais íntima de sentir as coisas. Hoje há um novo tipo de relação entre o materialismo, que sempre existiu, e a espiritualidade. No mundo cristão, a espiritualidade talvez esteja atravessando sua maior revolução. Em todas as culturas, as pessoas buscam algo que traga a união.

Neste momento, ao que parece, estamos livres do medo de uma guerra mundial. Mas está claramente aumentando o número de conflitos sectários, localizados, no mundo inteiro. De certo modo, temos conseguido alguns meios de reconciliar os sérvios e os croatas, os judeus e os árabes, os tutsis e os hutus, os protestantes e os católicos na Irlanda do Norte. O desejo de encontrar aquilo que une está no coração da espiritualidade.

Hoje, a espiritualidade não é uma maneira de fugir dos problemas do mundo, mas um modo de encontrar soluções para ele. Corremos para a Igreja não para fugir dos problemas do trabalho, da família, mas para encontrar as chaves. Mais e mais pessoas estão descobrindo que só podemos estar unidos por nossa humanidade comum, porque é só nela, naquilo que compartilhamos de modo mais profundo, que podemos reconhecer cada um como irmão e irmã.

Desde o início, todos os grandes mestres espirituais sempre falaram isso. Hoje, porém, descobrimos que não se trata apenas de uma idéia e sim de uma experiência. Uma experiência de unidade. Uma nova maneira de ver a realidade. Uma nova forma de nos relacionarmos com as pessoas que são diferentes de nós. Essa nova experiência é o resultado de uma profunda e inédita transformação pessoal.

A revolução da espiritualidade cristã tem um significado enorme para o mundo todo. Embora um pequeno número de pessoas, na Europa, esteja hoje praticando a cristandade, essa é a tradição de raiz para todos nós. É extremamente difícil modificar por inteiro a nossa raiz, a nossa tradição. Muito mais difícil do que aprender outra língua.

Foi por isso que o Dalai Lama, quando esteve conosco num retiro na Itália e se encontrou com um grupo de cerca de 300 jovens italianos, que o receberam com grande entusiasmo, disse: "Este é um país cristão. Aconselho-os a praticar e redescobrir a sua própria tradição". Eles estavam tão entusiasmados que não tenho certeza de que o tenham ouvido. No entanto, a revolução na espiritualidade cristã é muito importante para a espiritualidade global.

Como o Dalai Lama, não acredito que seja possível uma religião global. As religiões permeiam profundamente as culturas. As pessoas às vezes dizem que estamos desenvolvendo uma cultura global, mas não tenho certeza disso. Provavelmente não teremos uma religião global, mas poderemos desenvolver uma espiritualidade global. Esse parece ser o sentido do atual Movimento do Espírito Santo. Por meio dele, encontraremos aquilo que nos une. Se essa espiritualidade global puder ser desenvolvida, a dimensão espiritual de cada religião passará por um grande aprofundamento e renovação.

Tenho a impressão de que, num certo sentido, o cristianismo vem liderando esse processo. Por muitos séculos, mantivemos uma idéia de espiritualidade baseada na penitência e na punição. Quando pensávamos em nossa humanidade, imaginávamo-nos primariamente como pecadores e não como pessoas criadas à imagem de Deus, criadas para compartilhar na vida em Deus.

Os primeiros cristãos diziam que Deus se tornou homem para que o homem se tornasse Deus. Esse ensinamento inicial foi sempre preservado pela Igreja Católica Ortodoxa Oriental. No cristianismo ocidental, porém, centramo-nos cada vez mais na idéia de pagar uma dívida com Deus. A espiritualidade

começou a cultivar essa idéia de que estamos distantes d'Ele e que, de algum modo, precisamos pagar-Lhe por essa dívida.

Isso significava, na verdade, que a espiritualidade fora separada do dogma da nossa religião. Ela se tornara cada vez mais devocional. Muitas vezes, talvez mais mágica do que contemplativa. Com freqüência, hoje em dia, vemos na revolução da espiritualidade cristã a grande descoberta do contemplativo. Uma interiorização de Deus. Uma transformação da pessoa humana.

Um dos sinais do que está acontecendo é que a imagem de Deus pode mudar. Em meu pequeno domínio da língua portuguesa, aprendi que Deus é "Todo-Poderoso". Dizemos isso sem pensar muito. Essa é a imagem predominante que temos de Deus. Quando tentamos relacionar-nos com alguém que é todo-poderoso, é muito difícil chegar perto. É muito provável que nos sintamos amedrontados.

No Evangelho, a revelação de Jesus nos põe na frente de uma imagem muito mais chocante de Deus: um Deus sem poder. Se Deus é impotente, o caráter da Igreja muda muito. O amor de Deus pela humanidade e pela criação, que O faz desejar nosso amor em troca, não nos pode forçar a amar. Essa é uma coisa que Ele não pode fazer: forçar-nos a amar. Na visão cristã, Deus torna-se desprovido de poder, e assim adquirimos a capacidade de corresponder ao Seu amor. Essa situação desenvolve um tipo bem diferente de espiritualidade.

Uma espiritualidade verdadeiramente contemplativa baseia-se nessa compreensão de Deus, e tem influência imediata sobre a Igreja e sua relação com o mundo. Se Deus é Todo-Poderoso, divide um pouco do Seu poder com uma hierarquia de iniciados. Se Ele não tem poder, o caráter da Igreja torna-se muito diferente. Vemos essa circunstância no conhecimento crescente, na compreensão cada vez maior que a Igreja tem de seu relacionamento com os pobres. Há muitos tipos de pobreza no mundo atual, e a relação da Igreja com eles não é apenas de fornecer suporte material, mas também de identificação.

Assim, cria-se uma espiritualidade profundamente preocupada com os problemas do mundo. Ao mesmo tempo, a Igreja está consciente da transcendência, sabe que o reino de Deus não é neste mundo. O que faltou aos cristãos, por tanto tempo, foi um ensinamento prático sobre a oração contemplativa. Como é possível interiorizarmos nossa fé, estarmos abertos para o poder transformador do Cristo interior, permitirmos que essa

transformação aconteça, de maneira que possamos experienciar a realidade de um outro modo?

São Paulo diz: "O mistério é o Cristo em você, a esperança da glória que virá". Nos últimos dois séculos, a oração contemplativa se identificou com uma parte muito pequena, com uma elite cristã. Sempre pensamos que os monges e monjas, no claustro, faziam a contemplação por nós. Infelizmente, nem sempre é esse o caso. O que está acontecendo hoje, pela primeira vez na história, é que a busca de uma espiritualidade contemplativa se tornou uma força poderosa nas pessoas. A procura começa quando percebemos que perdemos as chaves. E muitas pessoas estão zanzando por aí, procurando-as.

Essa deficiência na espiritualidade cristã foi remediada pela contribuição e a influência de vários grandes mestres da contemplação. Entre eles, podemos citar Thomas Merton, Bede Griffiths e John Main. É interessante notar que todos são monges e deram uma contribuição muito importante para a espiritualidade do nosso tempo. Vieram da tradição monástica, que sempre praticou e preservou essa tradição contemplativa. Perceberam que o cristianismo estava entrando numa nova era, viram que uma grande expansão da linha da contemplação iria caracterizar a nova Igreja.

O caminho do mantra – A grande contribuição de John Main foi reconhecer e identificar um método muito simples de contemplação cristã. Ele fez essa descoberta estudando os ensinamentos dos primeiros padres do deserto. Essa é a tradição que eu gostaria de descrever agora. Todas as idéias de que falei hoje, provavelmente terão sido esquecidas no momento em que vocês tiverem ido dormir. Contudo, se pudermos meditar juntos por alguns minutos, depois desta palestra, poderemos compartilhar uma experiência que não esqueceremos.

John Main percebeu, nos ensinamentos dos primeiros monges, uma profunda compreensão da mente. Encontrou ensinamentos sobre a mente distraída e agitada. A espiritualidade de todas as grandes tradições concorda quanto a isso: nossas mentes estão em confusão e precisamos aprender a lidar com essa circunstância. Não o faremos, porém, julgando de modo negativo os nossos pensamentos. É preciso clarificar e acalmar a mente, indo mais fundo que o pensamento, ultrapassando-o. John Main encontrou um modo simples de consegui-lo, e o chamou de Caminho do Mantra.

Sua recomendação consiste em tomar uma frase ou palavra e repeti-la mentalmente, de modo contínuo, durante todo o tempo de meditação. Trata-se de uma prática, de uma disciplina meditativa universal que se adapta particularmente bem ao mundo moderno. É útil, em especial, às pessoas que desejam desenvolver uma prática contemplativa enquanto vivem um cotidiano ativo.

Se quisermos nos abrir para essa dimensão contemplativa da vida, devemos encontrar uma prática que possamos integrar à nossa vida diária. Se apenas vamos duas ou três vezes por ano a um retiro, ou freqüentamos uma palestra como esta uma vez por mês, ou até mesmo vamos a um grupo semanal de meditação, nosso desenvolvimento será muito vagaroso. É preciso entender que a meditação é um modo de alcançar a espiritualidade universal. Precisamos compreendê-la como uma disciplina, e não apenas um modo de relaxar, uma curiosidade ou um estado alterado de consciência. Trata-se de um caminho para entrar numa transformação permanente. É um caminho de fé, não o mesmo que uma crença ou dogma. Mas talvez só consigamos entender as crenças e os dogmas da nossa religião se tivermos um caminho assim.

O que quero dizer, quando falo de meditação como caminho de fé, é o seguinte: quando meditamos, não julgamos a meditação com base naquilo que está acontecendo no aqui-e-agora. Não procuramos resultados instantâneos. Estamos nos comprometendo com um processo de transformação a longo prazo, que certamente nos trará benefícios e mudanças.

Há muitos modos de descrever os frutos do processo meditativo. Em sua carta aos Gálatas, São Paulo fala dos frutos do espírito: amor, alegria e paz; paciência, bondade e gentileza; confiança e autocontrole. Pensem nessas características, nessas boas qualidades, nessas virtudes, e verão que o amor não é apenas perseguir o objeto do nosso desejo, mas sim o resultado do relacionamento com todos aqueles com os quais nos encontramos no plano comum da humanidade.

A alegria não é apenas o resultado da sorte: ganhar na loteria ou encontrar uma pessoa atraente. É a própria natureza do nosso ser. Passei alguns dias com uma amiga que estava em processo de morte, e ela mostrava uma alegria contagiante. Estava descobrindo, pela primeira vez na sua vida, um estado de alegria contínua.

Mas não precisamos esperar até o processo de morrer: podemos conviver com cada um desses frutos do espírito e ver

como eles se relacionam com um novo modo de viver. Veremos os resultados disso em nossa atitude com os estranhos, as pessoas das ruas que a gente muitas vezes percebe como uma ameaça. Perceberemos que o medo pode diminuir e que é possível encontrar a harmonia. E cada cristão reconhecerá Jesus em mais e mais pessoas.

Vocês certamente se lembram da passagem do Evangelho, na qual Maria encontra a tumba de Cristo vazia e começa a dizer que ele desapareceu. Vê Jesus ali, mas pensa que se trata de um jardineiro. E pergunta: "Senhor, onde o puseram?". Em compaixão, ele responde: "Por que chora? Qual é a causa do seu sofrimento?". E diz o seu nome: Maria. Nesse instante de autoconhecimento, de percepção, seus olhos se abrem e ela o reconhece.

Nossa vida está cheia de jardineiros. Nosso crescimento na fé cristã está em reconhecê-los mais e mais, reconhecê-los mais e mais como Deus, por meio da experiência da compaixão e do autoconhecimento. Um dos frutos dessa transformação contemplativa seria para nós, cristãos, a amizade com outras fés, outras tradições.

A meditação é uma forma de autoconhecimento. Quando começamos a meditar, a primeira coisa que descobrimos a nosso respeito é que não somos bons meditadores. Logo nos damos conta de como nossa mente é distraída. Quando nos defrontamos com esse primeiro nível de autoconhecimento, freqüentemente desistimos. Por isso, precisamos de um pouco de estímulo e encorajamento para seguir adiante. Precisamos de amigos nessa jornada. Necessitamos da sabedoria de uma grande tradição, que nos dê autoridade para seguir. E então, como diziam os padres do deserto, a experiência se torna o nosso professor.

A prática – Falemos agora do método. O primeiro passo é estar fisicamente quieto. O corpo parado e calmo ajuda a desenvolver a quietude da mente. Uma das primeiras descobertas da transformação contemplativa é que o corpo está envolvido na jornada. Corpo e mente se influenciam mutuamente de modo contínuo, e essa é a razão pela qual todas as tradições ensinam a importância da postura. Não é necessário que nos sentemos numa posição de lótus perfeita. A posição básica consiste em nos sentarmos quietos, com as costas eretas.

Antes de meditar, convém fazer um pequeno alongamento muscular. O segundo passo consiste em fechar os olhos e

respirar regular e silenciosamente. Começa-se então a dizer o mantra. Este é simplesmente uma palavra sagrada em sua tradição. Na da Igreja Ortodoxa, ela é simplesmente o nome de Jesus. Pode também ser a palavra "Aba", por exemplo. A que recomendamos é "Maranata". Trata-se de uma prece cristã antiga do aramaico, língua que Jesus falava. São Paulo termina a primeira carta aos Coríntios com essa palavra. Significa "o Senhor vem", ou "venha, Senhor Jesus".

Quando se diz a palavra, não se pensa no significado dela. Não pensamos em Deus, em nós, nem na espiritualidade global. Talvez nos surpreendamos pensando no que temos de comprar no supermercado ainda hoje, ou se podemos pagar as contas no fim do mês, ou se dissemos ou não a coisa certa para nossa namorada ontem à noite. O mais importante é desprender-se, deixar que os pensamentos passem. Não devemos tentar reprimi-los, porque não seremos bem sucedidos. A meditação é um processo muito natural. O que podemos fazer é abandonar os pensamentos e manter a nossa atenção no mantra, na palavra.

Um dos frutos do espírito é a paciência. Nós a aprendemos na meditação. Voltamos continuamente à palavra sem julgar o seu progresso, sem analisar o que está acontecendo, mas com a simplicidade de uma criança. É preciso retornar continuamente à palavra. O nome dado a isso, pelos primeiros professores dessa tradição, era simplicidade de espírito: entrar em contato com nossa ausência de poder, em vez de tentar exercer controle sobre tudo.

Outra maneira de expressar essa condição é falar em transcendência do ego. Como disse Jesus: deixar o Eu para trás. Assim, ao perceber que parou de falar o seu mantra – o que provavelmente acontecerá em um segundo –, imediatamente comece a dizê-lo de novo. Nessa tradição, esse é o caminho. Dizer a palavra, voltar a ela em humildade e simplicidade – esse é o caminho. John Main dizia que o problema de tudo isso é que é simples demais. Mas a simplicidade dá frutos. Permanecer atento é a melhor comparação para o processo meditativo.

Agora, se vocês puderem levantar e ficar quietos ao mesmo tempo, será a melhor preparação. Apenas estiquem-se um pouco. Olhem para seus pés, e talvez descubram que um deles está na direção de ontem e outro na direção de amanhã. Façam com que eles apontem para o momento presente – exatamente à sua frente. Sintam-se como se estivessem sendo seguros pela

força da gravidade em relação ao chão. Apoie-se nos calcanhares. Imaginem uma linha que vai do topo da sua cabeça até cada calcanhar. Imaginem que ela vai aos poucos se alongando.

Deixem cair os ombros. Relaxem os músculos do pescoço. Na tradição ortodoxa, sugere-se que se mova o queixo muito levemente na direção do peito. Permaneçam conscientes. Prestem atenção à respiração por um momento. Nossa respiração é um grande ensinamento sobre a simplicidade do espírito. Quando inspiramos, aceitamos a dádiva da vida.

Sentemo-nos com as costas retas e os pés no chão. As mãos ao lado das pernas ou sobre os joelhos. Fechem os olhos, suavemente. Fiquem com a mesma palavra o tempo todo. A que eu sugiro, novamente, é "Maranata". Digam as quatro sílabas na mesma velocidade: "Ma-ra-na-ta".

Ponham a atenção na palavra enquanto a falam, com suavidade e fé. Quando os pensamentos vierem à mente, voltem suavemente à palavra. Digam-na sem tensão, sem correr. Não estamos com pressa.

Meditemos agora por cerca de vinte minutos.

[Segue-se um período de meditação]. **THOT**

Nota: Este texto corresponde à edição de uma palestra dada pelo autor no auditório da Associação Palas Athena, em fevereiro de 2000.

**HUMBERTO
MARIOTTI**

é médico
psicoterapeuta e
coordena o Grupo
de Estudos de
Complexidade e
Pensamento
Sistêmico da
Associação
Palas Athena.

Este texto compõe
o capítulo 9 do livro
As paixões do ego,
editado pela
Palas Athena.

A ESTRATÉGIA DO ABRAÇO

*Os cinco saberes do
pensamento complexo*



*Nossas ações ressoam muito
do nosso ambiente imediato.*

Tenzin Gyatso, 14^o Dalai Lama

O esforço para a reforma do pensamento tem inúmeras vertentes, como acabamos de ver nos capítulos anteriores. Muitos são os seus proponentes e igualmente diversificadas as suas propostas. Não há, é claro, como falar de todas elas no espaço de um livro.

Em vista disso, talvez seja melhor buscar uma espécie de reunião de propósitos ou intenções, que possa servir como fechamento para este volume. Eis por que proponho, agora, falar brevemente do que chamo os cinco saberes do pensamento complexo: saber ver, saber esperar, saber conversar, saber amar e saber abraçar. Todos estão inter-relacionados, e por isso dependem uns dos outros para ser vividos em sua plenitude. Vejamos como.

Saber ver – Sartre, entre outros, percebeu que nossa existência é fundamentalmente confirmada pelo olhar do outro. Mas não é necessário ser um filósofo para chegar a essa conclusão. Peter Senge relata que entre certas tribos do Natal, na África do Sul, o principal cumprimento é a expressão *Sawu bona*, que quer dizer “eu vejo você”. As pessoas assim saudadas respondem dizendo *Sikhona*, que significa “eu estou aqui”. Ou seja, começamos a existir quando o outro nos vê.

E mais: existe, entre tribos africanas que vivem abaixo do Saara, a ética *ubuntu*, que vem da tradição *Umuntu ngumuntu nagabantu*, que em zulu significa “Uma pessoa se torna uma pessoa por causa das outras”. Para esses povos, quando um indivíduo passa por outro e não o cumprimenta, é como se houvesse se recusado a vê-lo, o que significa negar-lhe a existência.

Saber ver é antes de mais nada saber ver os nossos semelhantes. De fato, a localização anatômica dos nossos olhos mostra que eles estão orientados para ver o mundo – isto é, para ver o outro. Todos sabemos que há certas partes de nossa anatomia que só podemos enxergar em ângulos muito precários, e outras que não podemos ver de modo algum.

Convém notar que a unidimensionalização da visão – que nada mais é do que o resultado da apropriação do olhar pela cultura dominante – é um dos fenômenos mais alienantes do nosso cotidiano. A iconização da sociedade, isto é, o fornecimento de um mínimo de palavras escritas e um máximo de imagens padronizadas, conduz a uma diminuição do contato com a razão – o *logos*. Disso resulta a restrição ao acesso das pessoas ao imaginário, o que as leva a ver o mundo de modo concreto e literal.

Essa é uma das principais causas da redução da capacidade de lidar com a palavra e, por conseguinte, de conversar. É uma forma de dificultar a formação de consensos derivados da experiência, e perpetuar a unidimensionalização. Trata-se de reprimir o imaginário e a diversidade em todas as suas dimensões: na linguagem escrita e falada, na expressão corporal, na produção de imagens e símbolos, enfim, em todos os meios pelos quais o indivíduo pode se diferenciar da massa.

As imagens e os símbolos tendem a quebrar a linearidade do nosso pensamento. Nesse sentido, os mitos são indispensáveis à facilitação das conversações e, conseqüentemente, à formação de consensos. A experiência mostra que ao compartilhar histórias, lendas e narrativas, as pessoas vêem abrandado o seu ânimo competitivo e litigante. No entanto, como alerta o historiador e mitólogo Joseph Campbell, os símbolos têm, ao longo da história, levado povos inteiros a comportamentos violentos e destrutivos. Para Campbell, muitos desses comportamentos resultam da interpretação ao pé da letra do conteúdo de mitos heróicos. As metáforas são tomadas como reproduções exatas do real, e desse modo reaplicadas à prática.

É claro que essa espécie de compreensão pressupõe mentes como as nossas, pesadamente condicionadas por uma cultura cujos mitos básicos configuram uma interminável crônica de guerras, pilhagens, vinganças e punições. É dessa maneira que os fundamentalismos reforçam os condicionamentos, que por sua vez reforçam os fundamentalismos e assim por diante.

A primitivização de nossas mentes pela supressão da palavra (em especial a palavra escrita) traduz-se na prática pelo estreitamento de nossa percepção de mundo. Dessa maneira, ela passa a depender de virtualmente um único sentido – a visão. A audição vem em segundo lugar, mas com menos destaque. Essa circunstância nos torna cada vez menos capazes de perceber a importância do conjunto. Perdemos a abrangência de avaliação proporcionada pela totalidade dos sentidos, e dessa forma nos afastamos da perspectiva sistêmica de estar no mundo. Em conseqüência, as percepções veiculadas pelos sentidos, que têm sido reprimidos e anestesiados, são desvalorizadas, o que favorece a unidimensionalização e a manipulação.

É indispensável que evitemos assumir uma visão conspiratória desse fenômeno, para não cairmos mais uma vez no eterno equívoco (ou conveniência) de atribuir as causas de nossas dificuldades exclusivamente a fatores externos, dos quais nos julgamos vítimas indefesas. É bom que estejamos alertas para

essas circunstâncias, pois ao que parece muitos de nós estão convencidos de que a alienação das massas, com todas as suas conseqüências, resulta da atuação de um *establishment* onipotente, ao qual é inútil resistir. É com essa espécie de desculpa que costumamos fugir à responsabilidade de ter de lidar com o real.

Convém não esquecer que tudo isso vem acontecendo com nossa anuência, consciente ou não. Essa postura de vítimas, aliás, expressa-se em nossa tendência a dar pouco valor às iniciativas individuais para a transformação social: se sou uma vítima, e ainda mais estando isolado, como poderei mudar alguma coisa? Muitos parecem não entender que para superar essa circunstância é fundamental o desenvolvimento do fabulário, que aglutina as pessoas. Parecem não compreender também que para isso a palavra, as imagens, os sons e as sensações tácteis e olfativas precisam caminhar juntos, como meios de percepção e integração de nossa experiência de mundo.

O que aconteceria se de repente perdêssemos a visão, ficando inteiramente dependentes dos demais sentidos? Essa foi a idéia que levou o escritor português José Saramago a produzir o romance *Ensaio sobre a cegueira*. A história se passa em uma grande cidade, onde as pessoas começam a ficar súbita e inexplicavelmente cegas. Pior ainda, o problema é contagioso. O alastramento do surto marca o início de uma série de terríveis acontecimentos, centrados num só fato: as desventuras de uma sociedade que, acostumada à unidimensionalidade, a um modo virtualmente único de perceber o mundo, é de súbito levada a depender por inteiro dos demais sentidos, que sempre havia mantido em plano relativamente secundário.

Continuemos com o romance de Saramago. Os casos de cegueira vão se multiplicando. A primeira providência tomada é previsível: os cegos são confinados, com guardas armados a vigiá-los – a clássica atitude concentracionária, à qual nossa cultura recorre, sempre que tem de lidar com pessoas que de um modo ou de outro se revelam diferentes. A história prossegue, e logo se estabelecem entre os cegos confinados ações que oscilam entre a competição e a cooperação. Seguem-se cenas em que essas circunstâncias se generalizam, e a disputa pela comida leva a conseqüências degradantes, que se alastram para fora do ambiente do confinamento.

O livro é uma metáfora das desventuras de uma sociedade cujo principal modo de perceber o mundo foi suspenso. A isso se adiciona o fato de que essa forma de percepção, por sua

própria natureza, impele as pessoas a buscar referenciais externos, com o resultante apagamento progressivo da vida interior. No romance, ao se verem privadas desses referenciais (impedidas, por exemplo, de consultar o Grande Guru que é a televisão), elas se dão conta de seu vazio interno, e partem para a busca de uma solidariedade perdida, o que é feito de modo canhestro e ineficaz. Não se pode, aliás, esperar outra coisa de indivíduos mais preparados para a competição do que para a parceria.

A obra de Saramago pode ser lida como um questionamento ao pensamento único, apropriado pelo poder de uma cultura em que o homem perdeu o sentido da globalidade e o de si mesmo. Nesse contexto, a proposta do pensamento complexo corresponde a uma retomada da plurisensorialidade. Esta pode ser considerada um equivalente orgânico da transdisciplinaridade – uma forma de ver e entender o mundo, traduzida em um saber que questiona a cegueira do modelo mental dominante.

Esse detalhe pode não ser claro para muitos de nós, mas não escapou à sensibilidade dos poetas, como por exemplo Fernando Pessoa:

E penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e com os pés
E com o nariz e com a boca.

O que nos conduz de volta ao marco inicial: saber ver é saber ver o outro, único ponto de partida realmente humano para começar a enxergar o mundo. Ou, como diz Pessoa,

O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê
Nem ver quando se pensa.

Mas isso (tristes de nós, que trazemos a alma vestida!),
Isso exige um estudo profundo,
Uma aprendizagem de desaprender.

Convém lembrar que esses versos foram escritos no começo deste século (Pessoa morreu em 1935), ou seja, muito antes de se começar a falar de modo constante em complexidade, reforma do pensamento, aprender a aprender e temas semelhantes.

Saber esperar – Para nós, não há nada mais difícil do que esperar. A exemplo do que fez com tudo mais, nossa cultura privilegiou a dimensão quantitativa do tempo. Deu primazia ao tempo medido em relação ao vivido. Como a temporalidade medida é, em nossa concepção, igual a dinheiro, e como o dinheiro muito freqüentemente se relaciona a imediatismo, ansiedade e temor, saber esperar reduziu-se a um sinônimo de perder tempo, isto é, perder dinheiro e sentir medo.

Transformamos o tempo em uma coisa, uma mercadoria, como mostrou Marx em seus estudos sobre o tema. Na mesma linha, a apropriação do tempo (e a mecanização da gestualidade) das pessoas, foi também consagrada como o ponto central do taylorismo – a “gerência científica” das linhas de produção industrial, que Charles Chaplin satirizou em *Tempos modernos*.

Qualquer tentativa de fazer uma ontologia do tempo suscita desde logo a questão de se ele é linear ou circular. É importante registrar que nas três grandes tradições patriarcais de nossa época – o cristianismo, o judaísmo e o islamismo – o tempo é linear. Na *Bíblia*, com exceção do Eclesiastes, é assim que ele é considerado. Segundo essas tradições, marchamos sobre essa reta com princípio meio e fim determinados, sempre em direção a um alvo final – a morte –, que pode representar a salvação ou a danação eternas. Não existe possibilidade de segunda chance. Não há lugar para o eterno retorno de que fala Mircea Eliade.

É essa linearidade que torna possível as pressões, cobranças e advertências, que instilam em nós o pavor em relação a esse marco do qual não se volta. Tal circunstância contribui, evidentemente, para que encaremos a morte como um ponto final que nos apavora, e não como um dado da vida. Tende também a fazer com que desvalorizemos a passagem, a trajetória, e tudo aquilo que com ela se relaciona.

Trata-se de uma unidirecionalidade que torna possível as ameaças partidas de deuses masculinos, severos, punitivos e fiscalizadores. Possibilitou, ainda, a emergência de filosofias como o determinismo histórico de Hegel, apropriado por Marx e transformado em uma espécie de via dolorosa, a ser percorrida na direção da beatitude final do comunismo salvador.

Além de levar à desvalorização do cotidiano, a retineidade princípio-meio-fim dificulta muito a prática da tolerância, da serenidade e da compaixão. Por outro lado, sempre estimulou a “competitividade”. Mesmo com o aceno a penas terríveis e com a impossibilidade de retorno, porém, não se conseguiu

evitar as infindáveis tentativas de burlar as punições, mediante toda sorte de estratagemas, muitos deles antiéticos.

Tudo isso nos levou ao desaprendizado da espera. A concepção linear do tempo tornou possível, como já foi dito, a sua apropriação e transformação em mercadoria – ponto central da filosofia das linhas de montagem industrial e da idéia de produto acabado. A reificação, a quantificação e a comercialização do tempo fizeram com que ele se tornasse artificialmente escasso, e como tal objeto de usura. É o caso dos prazos bancários – e também da apropriação e desvalorização da temporalidade e da subjetividade das pessoas. Nesse modelo não há lugar para o ser humano individualizado, mas sim para o homem recortado, o homem-função.

O padrão linear-quantitativo fez com que a técnica determinasse a vida humana e não o contrário. Temos uma enorme dificuldade de compreender que, ao ver o tempo unicamente como um bem de consumo ou moeda de troca, perdemos a sabedoria da espera. Isto é: perdemos uma das dimensões mais importantes da nossa existência. Não sabemos distinguir o tempo cultural do tempo natural, e pagamos muito caro por isso. Ao institucionalizar a temporalidade linear, deixamos de respeitar a diversidade das temporalidades individuais.

Essa é a tônica da nossa cultura, na qual os dominadores impõem aos dominados (mas também a si próprios) o seu modelo mecânico de temporalidade, e o tempo da cultura patente reprime o da cultura latente. É claro que precisamos dessa linearidade para as práticas da vida mecânica – mas decididamente não precisamos dela como indutora de paranóias.

Do ponto de vista qualitativo, o tempo não se ganha nem se perde: vive-se. Nas grandes tradições anteriores à judaico-cristã, a temporalidade é circular, reflete a dinâmica dos sistemas da natureza, o que nos mostra que vivemos num mundo de ciclos. Com elas, aprendemos que saber esperar é saber viver.

É preciso reaprender a aguardar o nascer do dia, o cair da noite, a chegada de uma estação do ano, as fases da lua, o desenvolvimento de uma idéia. Os ciclos da vida incluem o tempo de espera dos sistemas. Vivemos neles e eles em nós. Não há como desenvolver uma alteridade significativamente diversa da que vivemos hoje, sem entender a complementaridade dos tempos linear (o tempo mecânico-produtivista) e não-linear (o tempo sistêmico). Ela nos levará a uma visão complexa da temporalidade.

É preciso, por exemplo, não pretender apressar a chegada da felicidade. Essa proposta não quer dizer que devamos esperá-la passivamente, mas por outro lado mostra que de nada adianta persegui-la como se ela fosse uma caça. Com efeito, a experiência mostra (e insistimos em não aprender com ela) que é precisamente a perseguição ansiosa da felicidade que muitas vezes nos faz infelizes.

Aqui a noção de coisa mais uma vez faz com que ignoremos a de processo: a felicidade que se busca com tanta sofreguidão é apenas a da acumulação material. Essa é a idéia de felicidade que herdamos do Iluminismo, e que continua em vigor até hoje. Ela pressupõe que as sociedades caminharão sempre rumo à perfeição, que o evoluir da história está predeterminado por leis fixas e que o indivíduo, na qualidade de instrumento desse determinismo, é inexoravelmente conduzido por ele.

Trata-se, pois, da idéia de felicidade projetada sobre uma linha de tempo, sujeita à quantificação e que suscita, no outro pólo, a noção de escassez. Esta, por sua vez, produziu a convicção de que prolongar o processo vital é igual a prolongar a felicidade. Trata-se de um ponto de vista em princípio razoável, mas que em certos casos, além de desvalorizar o momento presente, inspira ações de postergação artificial da vida, em situações em que ela já não é compatível com a dignidade humana.

Fala-se pouquíssimo na felicidade que surge no aqui-e-agora do convívio das pessoas – a felicidade solidária. É compreensível: nosso cotidiano competitivo pode ser tudo, menos feliz, embora seja nele e não num reino transcendental que temos de viver. Nossa mente tem pouca capacidade de entender e valorizar a felicidade que emerge da convivência. Um dos motivos para isso, é que esta não é facilmente apropriável e transformável em moeda de troca, como se faz com o tempo.

Os obstáculos a essa compreensão são muitos, e estão profundamente enraizados nos cânones de nossa cultura, segundo os quais é preciso competir, batalhar, ganhar muito dinheiro para poder comprar a felicidade. Na prática, as pessoas não raro acabam concluindo que é tão difícil ser feliz por esses meios, que imaginam que o seja por todos os demais. E assim, no fim das contas, acabamos nos considerando incapazes de ser felizes seja de que maneira for.

A felicidade não está no término de uma linha de tempo, na qual o começo e o meio também estão predeterminados. A

própria idéia de conquista subentende-a difícil e fugidia. Nessa ótica, ela é considerada uma forma de vantagem e continuamos a persegui-la por toda parte – menos onde realmente se encontra: no espaço de convivência com o outro humanamente legitimado, e no respeito ao tempo de que ela precisa para emergir.

Saber esperar não é uma condição que deriva de um conjunto de regras, de um sistema filosófico ou de uma disciplina pragmática. Tampouco é uma condição transcendente, à qual devemos nos curvar movidos pela fé. Trata-se de uma dimensão importante da condição humana, e negá-la é negar a própria essência do viver.

A biologia da espera – Não é por acaso que saber esperar é uma dimensão essencialmente feminina. Na mulher, essa característica não é uma virtude, uma proposta metafísica ou um valor moral. Pode até evoluir para tudo isso, sem dúvida, mas no princípio, na base, saber esperar é uma questão biológica. A mulher é um ser lunar, que sabe que precisa aguardar pelos grandes ciclos de seu universo orgânico: o menstrual, o gravídico, o puerperal, o do aleitamento. Ela sabe que não há como tentar acelerá-los, nem competir com eles sem que os resultados sejam desastrosos. E é essa sabedoria do viver que a capacita naturalmente para a sabedoria do conviver.

Aprender com a mulher os mistérios da temperança e da serenidade é algo que nós, os homens, precisaríamos voltar a fazer. Digo voltar, porque já sabemos que era assim nas ancestrais culturas matrísticas. Se existe uma biologia do amor, existe também uma biologia da espera, e saber exercê-la é o caminho natural para aprendermos a lidar com a ansiedade e o imediatismo. Não estou dizendo que a mulher é superior ao homem ou vice-versa, mas convém lembrar que, em nossa cultura, um dos grandes obstáculos à compreensão e aceitação da biologia da espera é a tradicional desvalorização do feminino.

Há muito que lançamos sobre as mulheres a culpa pelas dificuldades e frustrações que nosso imediatismo nos faz passar. Projetamos nelas os preconceitos oriundos de nossa insistência em negar a não-linearidade e a complexidade inerentes ao mundo e ao tempo. Por isso, dizemos que elas são imprevisíveis, inconstantes, obscuras, difíceis de lidar. Ou seja, dizemos que a mulher encarna todos os aspectos da vida que nossa mente racionalizadora não consegue pôr sob controle.

Esquecemo-nos de que, ao nos expressarmos assim, reafirmamos que o feminino é a própria vida, da qual tanto nos queixamos, e à qual, ao mesmo tempo, tanto nos apegamos.

Saber conversar – O determinismo estrutural ajuda a explicar por que motivo aquilo que percebemos, entendemos e transformamos em ações nos parece perfeitamente lógico. No entanto – e pela mesma razão –, o que para nós é claro pode ser incompreensível para o outro. Como observam O'Connor e McDermott, em princípio tendemos a julgar a nós mesmos pelas nossas intenções, e não pelo resultado de nossos atos.

Esse pressuposto em muitos casos nos leva a ser autotolerantes: se algo dá errado, ou se o resultado de nossas atitudes prejudica alguém, sempre poderemos dizer que não era essa a nossa intenção. Por outro lado, costumamos julgar o outro não pelas suas intenções (que nem sempre podemos adivinhar), mas por seu comportamento. Se algo não dá certo, ou se alguém é prejudicado, torna-se bem mais difícil sermos tolerantes com ele.

Mas ocorre que o tipo de alteridade ao qual estamos culturalmente determinados – gerador de mil cautelas, medos e desconfianças –, não nos põe à vontade para conversar abertamente sobre nossas intenções. Ao contrário, muitas vezes tendemos a escondê-las ao máximo. Se avalio o outro apenas pelo seu comportamento (e não pelo seu comportamento *mais* suas intenções), é claro que ele me julgará do mesmo modo.

Esse é mais um dos resultados da limitação de nossas percepções e entendimentos pelo raciocínio de causalidade simples, que reforça a desconfiança e a constante busca de “provas”, aumenta o nível de cobranças e dificulta a tolerância. Somos inclinados a reagir a comportamentos, e não a interagir com intenções e condutas.

Modificar o nosso modelo de conversação constitui, talvez, a melhor forma de lidar com essa dificuldade. Sabemos que nosso conversar é determinado por um alto nível de institucionalização. Em nossa cultura, não são muito freqüentes as oportunidades de falar livremente e com sinceridade. Essa situação poderá mudar de modo significativo, se e quando conseguirmos transformar nossas conversas em trocas de intenções, em vez de continuar a fazer delas meios de ocultá-las. É preciso construir uma ética do dialogar, cujo ponto de partida pode ser a aprendizagem de como receber *feedback* (principalmente o negativo) e mudar em função disso.

É claro que essa atitude não significa que devemos fazer tudo o que o outro quer. Nosso principal empenho será fazê-lo dar-se conta de que estamos procurando entender que seu comportamento provavelmente reflete suas intenções, e que esperamos que ele faça o mesmo a nosso respeito.

Precisamos estar bem conscientes, porém, de que a alteridade que baliza a nossa cultura potencializa as posições reativas e dificulta as criativas, o que não quer evidentemente dizer que devamos renunciar a estas. A chave para alcançar o ponto de alavancagem desse sistema é tentar chegar às intenções do outro. Para tanto, as duas principais questões a responder são:

- a) O que ele realmente quer?
- b) De que modo posso ajudá-lo a conseguir isso sem me ferir?

Para chegar às respostas, é necessário refletir sobre os seguintes pontos:

- a) o mais provável é que o comportamento do outro esteja traduzindo suas intenções, e por isso lhe parece lógico;
- b) se esse comportamento faz sentido para ele, por que não o faz para mim? O que posso fazer para que tal aconteça?
- c) eu e o outro não somos pessoas isoladas. Nossa inter-relação constitui um sistema;
- d) tomar o ponto de vista de cada um em separado, ignorando o sistema, só piorará a situação;
- e) as coisas só começarão a mudar quando o sistema for levado em conta, isto é, quando percebermos que indivíduos isolados nada representam;
- f) só começamos a existir efetivamente quando estabelecemos relações;
- g) essas relações só se tornarão harmoniosas quando conversarmos e chegarmos a um acordo (não a uma uniformização) entre nossas intenções, o que por sua vez levará a um acordo (não a uma padronização) entre nossos comportamentos.

Tudo bem examinado, deduz-se que saber conversar é algo que só se aprende quando se é livre. Entre as muitas maneiras de definir o que significa ser livre chama atenção a de Viktor Frankl, que definiu liberdade como o intervalo entre o estímulo e a resposta, isto é, o espaço entre as questões que o mundo nos propõe e as respostas que lhe damos. Frankl sabia o que

dizia. As bases de seu pensamento – que deram origem a uma corrente de psicoterapia existencial, a logoterapia – começaram na década de 20, mas foram consolidadas em sua experiência como prisioneiro de campos de concentração nazistas.

Rollo May define liberdade do mesmo modo: como a possibilidade que uma pessoa tem de estabelecer uma pausa entre o estímulo e a resposta, e depois orientar-se para uma determinada atitude, escolhida entre várias outras. É precisamente esse intervalo, esse pequeno interstício, que convida as pessoas a ser livres.

E é exatamente dele que temos tanto medo: sempre que chamados a visitá-lo, refugiamo-nos no já visto, no conhecido. Essa é a principal forma de manter conversações que costumam louvar as virtudes do novo e queixar-se da repetitividade da vida, mas que são, elas próprias, repetitivas em sua insistência em opor-se a novas maneiras de ver o mundo.

Quando digo que precisamos reaprender a conversar, estou me referindo exatamente a essa circunstância. Reaprender a conversar significa aprender de novo a utilizar nossos espaços de criação. Mas, como sabemos, o medo da liberdade faz com que fuçamos deles. Essa fuga se faz mais comumente por meio de nosso hábito de fazer perguntas padronizadas, as quais por sua vez suscitam respostas estereotipadas. Ou seja, dizemos o que os outros querem ouvir para que eles nos respondam o que queremos ouvir – e assim nada se aprende e nada se ensina.

Se cada um de nós percebe o mundo segundo a sua própria estrutura, saber conversar significa antes de mais nada saber perguntar. Expliquemos. Em nossa cultura, muitas vezes o diálogo se torna uma competição, na qual se decidirá quem fala melhor, quem argumenta com mais brilhantismo e assim por diante. Em geral, julgamos que uma questão bem formulada é aquela que põe o outro em dificuldades. Sentimo-nos vitoriosos quando conseguimos embaraçar o nosso interlocutor. Propor-lhe perguntas difíceis, acuá-lo, significa para nós um triunfo. Com muita frequência, usamos as perguntas não para conversar, para aprender algo, mas para “vencer” um debate.

Já sabemos que o modo como o interlocutor entende o nosso questionamento depende de sua estrutura, não exatamente do que perguntamos. Saber perguntar é fazer perguntas que produzam alterações no questionado, isto é, que o levem a aprender algo, a modificar-se e depois partilhar conosco o que aprendeu. Nesse sentido, saber questionar, antes de ser uma pretensão a receber algo de quem se pergunta, equivale a dar-

lhe uma oportunidade de transformar a sua estrutura, isto é, de aprender. Trata-se, no fim das contas, de um processo maiêutico.

Ensinar é propor questões mobilizadoras. Estas produzem em quem as formula uma expectativa respeitosa diante da resposta, e é por isso que saber questionar conduz a saber ouvir. Não pode haver indagações adequadas sem a conseqüente preparação para receber o retorno.

Saber questionar equivale a desencadear um processo de co-educação. Krishnamurti costumava dizer que o verdadeiro problema da educação são os educadores. Marx preocupava-se em saber quem os educaria. Se partirmos do princípio de que o verdadeiro papel dos educadores é formular perguntas adequadas, segue-se que quem os educa são os educandos, ao dar-lhes as respostas.

Nós somos o mundo. Quando perguntamos algo a alguém, é o próprio mundo que se abre para essa pessoa, não para desafiá-la ou constrangê-la, mas para proporcionar-lhe uma oportunidade de modificar-se e, a partir daí, modificá-lo. Do mesmo modo, ao recebermos a resposta, é do mundo que ela vem. Nesse sentido, conversar com o outro significa que o mundo está conversando consigo próprio por nosso intermédio. É por isso que conversar significa estar-com, encontrar-se, religar-se, descondicionar-se, libertar-se. Eis a essência da autoprodução.

Repetindo Maturana e Bohm, George Johnson assinala que quando lemos algo, ou quando conversamos com alguém, essa experiência produz modificações físicas em nosso cérebro (isto é, mudanças de estrutura), que se manifestam pela formação de novos circuitos neuronais e mobilizações de memória, que por sua vez levam a dinâmicas diferenciadas. Logo, a multiplicação dessas conexões, e sua organização em forma de rede, constituem o ponto central de qualquer processo importante de transformação. Muitas vezes, absorvidos com a possibilidade do emprego de métodos e técnicas mais elaborados, esquecemo-nos de que a fluidez e a naturalidade das conversações compõem o que há de mais simples e importante para essa finalidade.

Se o que define uma cultura é o conteúdo das redes de conversação que a percorrem e compõem, saber conversar é saber construir um universo cultural. Conversar é aprender, mesmo quando por um motivo ou por outro nosso interlocutor não é capaz de nos dar a resposta que consideramos "certa". Dizer ao outro o que ele quer ouvir – e fazê-lo retrucar na mesma medida – não é conversar, é monologar.

A conversação constitui uma oportunidade para que as emoções de cada interlocutor se reorganizem. Como diz Maturana, ela promove o entrelaçamento do emocional com o racional. Daí a importância dos pequenos grupos. Eles representam a ampliação dos espaços de liberdade individual e, em consequência, das possibilidades de aprender a conversar. A diversidade de opiniões, que caracteriza os grupos assim formados, faz com que esses espaços de criação jamais se fechem nem sejam totalmente preenchidos. Eles precisam ficar sempre abertos, porque constituem uma região de troca e enriquecimento. Educar-se é adquirir a capacidade de identificar e ampliar ainda mais os espaços de conversação e, sobretudo, mantê-los sempre permeáveis.

A linguagem não acontece nos interlocutores e sim no "entre", no espaço comum criado entre eles e por eles. Ela ocorre no intervalo de liberdade há pouco mencionado. Além disso, as modificações estruturais produzidas pela linguagem não se limitam ao campo verbal, nem ao momento em que ocorrem as conversas. É o que se lê na epígrafe deste capítulo.

Já sabemos, com Maturana, que a linguagem promove modificações estruturais porque coordena (organiza, sintetiza) nossos comportamentos e, ao relatá-los, contribui para que eles se modifiquem. As interações (os encontros) deflagram mudanças nos sistemas vivos: são as coordenações. A linguagem coordena e relata essas coordenações. Ela é, portanto, a coordenação das coordenações.

Muitas das dimensões de nossas interações são inconscientes. Se é certo que boa parte da nossa conduta é determinada pelo inconsciente, isso não quer dizer que nos devamos entregar por completo às prescrições dessa parte oculta de nossa psique. Podemos lidar com elas de vários modos. O principal consiste em fazer com que os conteúdos inconscientes venham à tona, para que possamos tentar examiná-los e, dentro do possível, fazer escolhas. Para a promoção dessa emergência a conversação é indispensável. Por isso é que afirmo que saber conversar é saber ser livre.

Saber amar – Dizia Rousseau: "Não concebo que aquele que não tem necessidade de nada possa amar alguma coisa; não concebo que aquele que não ama nada possa ser feliz". Se o inferno são os outros, a felicidade também o é. Se não existe inferno sem os outros, também não há felicidade sem eles.

Amar é algo que já se nasce sabendo. Em geral, os pais tentam educar as crianças para aperfeiçoá-las nesse saber. Procuram criar um ambiente onde elas tenham oportunidades de desenvolver aquilo para o qual nasceram, isto é, respeitar os outros e o mundo natural. Mas sabemos que, ao crescer, elas se vêem obrigadas a enfrentar uma cultura que é o oposto de tudo isso. Têm de desaprender a amar, e disso se encarregam a racionalização, as ideologias e o conformismo, cuja estratégia é transformar o amor em um produto raro, difícil de obter e por isso mesmo muito valorizado no "mercado". Esse fenômeno não afeta com a mesma intensidade os dois sexos, como veremos logo mais.

Rousseau fala do *amour de soi* (amor de si) e do *amour propre* (amor-próprio). No primeiro caso, o amor precede as posturas morais e se relaciona ao mundo dos instintos. É o amor pelo que somos, mas que se amplia em termos de amor ao próximo. Por outro lado, o amor próprio é o sentimento que nos leva a comparar-nos aos outros e, em muitos casos, julgar-nos superiores a eles.

Esses conceitos nos proporcionam mais uma forma de definir a cultura do patriarcado, na qual prevalece o amor próprio, e também a cultura matrística, em que predomina o amor de si, que leva ao sentimento de participação, à aceitação do corpo e da sexualidade e à legitimação do outro. No caso do amor próprio predomina a repressão, a vergonha do corpo e da sexualidade e a ânsia pelo domínio do mundo natural. Não é difícil, pois, compreender por que a mercantilização do amor e da sexualidade constitui uma das faces mais destacadas da cultura patriarcal.

Rousseau fala de outro sentimento, a que deu o nome de idéia de consideração, que é uma espécie de intermediário entre os anteriores. O filósofo mostra como é vital para os homens viver em sociedade. Essa condição se manifesta fundamentalmente pela necessidade que os seres humanos têm de serem vistos uns pelos outros. Vem daí a idéia de que o outro é um complemento indispensável do eu, o que coloca a sociabilidade no próprio cerne da situação humana.

A biologia do amor – Maturana e Verden-Zöller sustentam que somos seres dependentes do amor. Vivemos, porém, em uma cultura que se caracteriza pela agressão e pelas guerras – uma cultura de desamor. A questão que esses autores propõem é a seguinte: os seres humanos são animais geneticamente

agressivos e às vezes amorosos, ou são animais amorosos que às vezes se tornam agressivos? Há outra maneira de formular a pergunta: os seres humanos são animais geneticamente patriarcais, que ocasionalmente agem de modo matrístico, ou são animais geneticamente matrísticos e culturalmente tornados patriarcais? Se recorrermos à teoria do cérebro triúnico de Mac Lean, a questão poderá ser enunciada ainda de outra forma: somos animais guiados pelas determinações do cérebro reptiliano, que às vezes agem segundo os ditames do cérebro mamífero, ou o contrário?

Pouco importa a forma de indagar. Sabemos que Maturana afirma que nossa agressividade é de origem cultural. Sustenta, além disso, que somos seres que vivem na linguagem. Se esta desaparecesse, também desapareceríamos como humanos. Essas noções permitem entender de outra forma o que foi dito há pouco. Se as crianças já nascem sabendo amar (isto é, se são biologicamente amorosas e eventualmente agressivas), as conversações da cultura em que vivem é que fazem com que elas desaprendam o amor. Em consequência, passam a comportar-se de forma agressiva, mesmo sendo geneticamente amorosas.

Como se vê, o raciocínio de Maturana é eminentemente biológico, e considera o amor não uma dimensão excepcional ou virtude transcendente, mas um fenômeno da natureza. Nesse sentido, a vida amorosa é uma forma de exercermos essa condição. É o que ele denomina de biologia do amor. Mas esse reducionismo inicial abre caminho para muitas reampliações, o que o livra de ficar prisioneiro do automatismo concordo-discordo.

Amar o outro significa reconhecê-lo e legitimá-lo, sem que ele precise de nenhum modo justificar a sua humanidade. Todavia, vivemos em uma cultura em que prevalecem o não-reconhecimento e a exclusão. Nesse caso, o outro não é aceito como humano *a priori*: reservamos esse privilégio para nós próprios, e a partir daí pretendemos impor-lhe os nossos valores. Isso significa que passamos a exigir do outro mais e mais provas de sua humanidade e, por mais que ele as forneça, estaremos sempre prontos a desqualificá-las.

Cabem aqui mais algumas reflexões. Se estamos há tanto tempo e tão profundamente orientados para o desamor e para a agressividade, será que ainda há possibilidade de mudança? Ou, de modo ainda mais pessimista, será que o ponto de mudança já não foi ultrapassado e agora malhamos em ferro frio?

É muito difícil responder, mesmo porque qualquer resposta só poderia ser dada nos termos dos nossos condicionamentos.

Até que consigamos reduzir ao menos um pouco essa influência, quaisquer tentativas nesse sentido levarão a conclusões equivocadas. De modo que nesse caso somos levados a pensar em termos excludentes: ou nos resignamos ao que se vem repetindo há séculos – que o homem é biologicamente mau e nada se pode fazer quanto a isso –, ou prosseguimos com nossos esforços de reforma do pensamento.

Há pouco, observei que amar é algo que já se nasce sabendo, mas que a cultura dominante nos levou a desaprender. Assinalei também que essa desaprendizagem não afetou na mesma proporção os dois sexos. Com efeito, o antropólogo Ashley Montagu observa que a mulher cria e conserva a vida, enquanto o homem a mecaniza e destrói. Para Montagu, o amor da mãe pelos seus filhos é o grande modelo para todas as demais formas de relacionamento. Já no fim dos anos 60 ele observava, embora não utilizasse essa expressão, que as mulheres são naturalmente mais preparadas que os homens para pensar em termos sistêmicos.

Transpostas para a terminologia que venho utilizando neste livro, as palavras desse autor mostram como as mulheres não se deixaram condicionar tão profundamente quanto os homens pelo pensamento linear. Pode-se dizer que elas são as grandes produtoras e mantenedoras do modelo mental sistêmico, representado basicamente pela intuição, que com tanto empenho aprendemos a desprezar. Assim, deduz-se que saber amar é algo que os homens precisam reaprender com as mulheres. Como diz Montagu, o que precisamos é de um pouco mais do espírito feminino e um pouco menos da agressividade masculina.

O homem pode aprender com a mulher a pensar sistemicamente. A partir daí ambos podem chegar a uma visão complexa de mundo. Mas para tanto ele precisa deixar de impor-lhe a sua linearidade. Isso feito, a complementaridade ocorrerá espontaneamente, porque os processos naturais são cooperativos e não, como se pensou durante muito tempo, competitivos. A “competitividade” é uma circunstância cultural, criada pelo medo que aprendemos a ter uns dos outros. Nós, do sexo masculino, precisamos de ajuda para sair dessa situação, e esse auxílio está bem mais próximo do que imaginamos.

É evidente que, aqui e ao longo de todo este livro, não estou me referindo ao feminino como sexo. Meu propósito é bem mais abrangente: falo de um amplo conjunto de qualidades e habilidades próprias da totalidade do ser humano que, no momento atual e pelas razões já apontadas, as mulheres

encarnam de modo mais amplo e mais claro. De todo modo – e com Montagu –, refletamos sobre o que diz Biron, personagem de Shakespeare:

From women's eyes this doctrine I derive:
They sparkle still the right Promethean fire;
They are the books, the arts, the academes,
That show, contain and nourish all the world:
Else none at all in aught proves excellent.¹

[Dos olhos das mulheres tiro esta doutrina:
Elas ainda brilham como o verdadeiro fogo prometéio;
Elas são os livros, as artes, as academias,
Que mostram, contêm e nutrem o mundo inteiro:
Sem isso, de qualquer forma, nada mais dá provas de
excelência.]

Maturana observa que só o amor expande a inteligência, e parece não haver dúvidas a esse respeito. Nesse sentido, sustento que viver a biologia do amor é viver inteligentemente, isto é, de modo competente, o que significa, entre outras coisas, deixar de querer reduzir mistérios a problemas e vice-versa. A inteligência é ao mesmo tempo o resultado do amor e a vertente que o faz brotar. Quem ama estende a mão. Quem estende a mão prepara-se para o abraço – e não se pode abraçar a quem não se ama.

Saber abraçar – Para saber abraçar é preciso antes saber amar. Surge então a pergunta: o que será que eu preciso ver no outro, para que possa sentir vontade de abraçá-lo, isto é, tornar-me solidário com ele? Em primeiro lugar, preciso ver a mim mesmo, e é por isso que devo evitar projetar nele o que não desejo em mim. A maneira como vejo o outro depende mais de mim do que dele, isto é, de como trabalho o meu ego e dos resultados a que chego.

Nosso ego funciona como o guardião dos condicionamentos de nossa mente. É o meio pelo qual pomos em prática a razão instrumental. Trata-se, como se sabe, de uma dimensão instituída, isto é, elaborada pelas circunstâncias da cultura. As pessoas que se empenham em um trabalho sobre si próprias, seja pela psicoterapia, seja por outros processos de desenvolvimento pessoal, podem chegar a uma outra dimensão egóica – o ego trabalhado –, que se aproxima de um modo de viver não apenas mecânico.

Trata-se de uma dimensão participante. Não estou propondo que tenhamos dois egos, é claro. Ao nos darmos conta desse redimensionamento, porém, percebemos nossas possibilidades e limitações. Defrontamo-nos a um só tempo com a liberdade e com o nada.

Heidegger diz que há duas formas fundamentais de existência humana. A primeira se caracteriza pelo esquecimento do Ser. A outra tem essa consciência, e faz com que vejamos a morte como um fato da vida, e não apenas como o seu término. No primeiro caso, temos a existência pautada pelo egopensamento, que produz o homem individualista. No segundo, surge o modo de viver do homem que se fez indivíduo sem se afastar de seus semelhantes.

A marca central da inautenticidade é a perda do sentido de totalidade. Talvez seja essa a noção que temos maior dificuldade de compreender. Quando um indivíduo se mantém inteiro, adquire naturalmente a compreensão de que essa integridade pode e precisa ser partilhada com o outro, isto é, com o mundo. A essência do ser humano se define por meio de sua relação com o mundo, e guarda também uma afinidade indispensável com a totalidade do Ser. Espinosa expressa essa circunstância ao dizer que essa ligação configura uma unidade, que é a própria natureza. Esse é um dos motivos pelos quais a idéia de razão desse filósofo é essencialmente ética.

Aceitar a morte como um fato da vida equivale a admitir nossa vulnerabilidade e finitude. O homem individualista, que se pretende imortal, acha que não precisa de ninguém. O homem-indivíduo pensa o oposto. Nos termos do mito do curador ferido, sua posição corresponde a admitir a possibilidade de estar lesado e, em consequência, respeitar as feridas dos outros e dispor-se a ajudar a cuidar delas.

Sem essa consciência não poderemos instaurar plenamente uma nova ética da alteridade. Acompanhando Montaigne, Goethe assim expressa a nossa situação: "Os homens trazem dentro de si não somente a sua individualidade, mas a humanidade inteira, com todas as suas possibilidades". Se persistirmos na recusa de assumir na prática essa condição, continuará a ser para nós extremamente fácil agredir e eliminar o outro – e, convenhamos, não pode haver vontade de abraçar aquele a quem vemos como um condenado.

A idéia da morte valoriza nossa existência e faz com que valorizemos a vida do outro. Nas palavras do psicoterapeuta Irvin Yalom, se a morte destrói o homem, a idéia dela o salva.

Aceitamos a morte como um fato da vida – e não apenas como o fim de tudo –, quando nos damos conta de que somos vulneráveis e frágeis, e de que o mundo (que inclui a figura do outro) também o é.

Eis o que chamo de interfragilidade. Para chegar a ela, é preciso percorrer três planos: a) primeiro, a fase de prevalência do ego, com sua mão fechada, pronta para o soco, ou então crispada sobre a empunhadura da espada; b) a seguir, surge a etapa da mão aberta e estendida, que resulta do trabalho sobre a dimensão egóica; c) por fim vem a mão estendida, que se continua por um braço, que por sua vez se alia a outro e ambos se dispõem a abraçar.

Os braços pertencem a um corpo. No estado atual de nossa cultura, este é comandado pelas determinações do ego não trabalhado, que precisa dele para utilizá-lo como arma ou ferramenta, dado que é assim que exerce a competição e a agressividade. O ego “possui” o corpo, e essa relação dividida transforma a vida das pessoas em uma sucessão de apegos, disputas e conflitos.

Já a experiência do ego trabalhado muda esse horizonte, porque se torna claro que não possuímos o nosso corpo: nós *o somos*. Entendida dessa forma, a corporeidade passa a ser vivida como uma intercorporeidade – e assim nos damos conta de que o corpo é o lugar onde se fundem o morador e a morada, a teoria e a prática, o abstrato e o concreto, o ser e o nada.

Da intercorporeidade emerge a espiritualidade. Esta, como escrevi anteriormente, corresponde a uma atitude de respeito pelo mundo natural e participação em seus processos. Tudo isso começa, evidentemente, pela relação com o outro. Não estou dizendo que não se deva buscar por outros meios a transcendência, mesmo porque esta é uma dimensão necessária e fundamental para o ser humano. O ponto no qual insisto, e que certamente é a tese principal deste livro, é que nenhuma iniciativa de religião pode ser tomada, sem que primeiro se chegue ao ponto mais importante de todo o processo, que é a legitimação da figura do outro.

Se a busca do outro é a procura da integração no mundo, dizer que o amor é uma dimensão biológica só na aparência é uma redução. Uma reflexão mais aprofundada revela que apenas por meio do outro é possível ampliar e transcender as limitações de nossa fragmentação e solidão existencial.

A busca da alteridade é inerente à condição humana. Já sabemos que a localização anatômica de nossos olhos revela

que eles estão orientados para enxergar o outro. Também não podemos abraçar a nós mesmos: só o outro pode abraçar-nos. Eis por que precisamos dele: para que nos abrace e assim nos ajude a saber que existimos.

Somos seres desejantes. Mas, como intuiu o psicanalista W. Fairbairn, a finalidade do desejo não é o prazer e sim a relação com o outro. O prazer é um meio para esse fim. Não buscamos a convivência por causa do prazer — é ele que nos leva a procurá-la. O si-mesmo não é apenas único, é também coletivo. Nesse sentido, o indivíduo não tem primazia sobre a cultura em que vive. Quanto mais nos identificarmos apenas com o ego, mais dificuldade teremos de entender que o si-mesmo é a um só tempo individual e comunitário.

Já em 1953, o escritor argentino Ernesto Sábato, certamente influenciado por Martin Buber, via no processo histórico um impulso em direção ao feminino, ao qual chamou de gamocentrismo. Esse abraço dos sexos é, evidentemente, uma metáfora para exprimir a complementaridade dos pensamentos linear e sistêmico, que resulta no pensamento complexo, o qual por sua vez permite o entendimento e a prática da visão de mundo neomatrística. Para Sábato as sociedades humanas se movem, desde a Idade Média, segundo a seguinte dinâmica:

- a) comunidade medieval (predomínio do Nós);
- b) individualismo mercantil do Renascimento (predomínio do Eu);
- c) ciência e capitalismo abstratos da modernidade (predomínio do Isso);
- d) rebelião romântica, existencial, concreta e feminina (predomínio do Eu);
- e) síntese fenomenológica, rumo a uma comunidade feminino-masculina (predomínio do Nós).

As encruzilhadas do eu — Neste ponto, é necessário fazer uma digressão. Sabemos que o início da experiência mental é inconsciente, e se estrutura com o feto no útero materno, confortavelmente imerso em seu pequeno mar de líquido amniótico. Nesse ambiente ele está em paz, satisfeito e em “união oceânica” com a mãe, como escreveu Freud. Ao determinar a expulsão brusca da criança dessa “oceanidade”, o nascimento representaria um trauma terrível. É dessa separação que se originaram mitos conhecidos, como o da queda, e o que fala de uma idade de ouro há muito perdida.

Nessa ordem de idéias, a partir do nascimento o ser humano se vê diante de dois caminhos: ou supera o trauma primal e torna-se um indivíduo no mundo, ou o nega, e sua vida passa a ser uma longa jornada de volta à unidade perdida. No segundo caso, tem-se o que ocorre com certos místicos, para os quais a busca de uma fusão com o Universo significa a negação da existência individual – julgada insignificante –, e uma idealização da religação com o todo.

Essa posição tem sido interpretada por muitos como alienante. Em termos psicológicos, corresponde a uma renúncia radical ao ego, que por sua vez tem sido vista como uma alternativa a ter de enfrentar o terror de sentir-se abandonado num mundo estranho e hostil. Para outros, ela também representaria uma necessidade de onipotência, cujo resultado mais imediato seria um certo desprezo por tudo o que é material.

O desejo de diluição narcísica na totalidade pode também ser interpretado como a raiz de nossa tendência a achar que pouco ou nada podemos fazer por nós próprios, o que nos levaria a buscar apoio em âmbitos abstratos e idealizados. Como resultado, nossos semelhantes passariam a ser encarados como fracos e desprezíveis ou, na melhor das hipóteses, como companheiros de infortúnio. Tenderíamos a transferir nosso centro de auto-regulação para um domínio externo, o que acabaria nos alienando da realidade.

É muito importante não confundir a necessidade de ser visto (reconhecido) e abraçado (acolhido) pelo outro com o desejo de retornar a essa “oceanidade”. Abraçar e ser abraçado derivam da primeira escolha atrás mencionada, isto é, da opção de tornar-se um indivíduo *neste* mundo. Sustento que ver e ser visto, tocar e ser tocado, abraçar e ser abraçado (pelo outro e pelo mundo) são metáforas de integração, não de diluição ou apagamento. A religação de que fala o pensamento complexo é uma reaproximação de saberes, a ser posta em prática na concretude dos sistemas da natureza. Não se trata de uma vontade de retorno, mas sim de uma efetiva participação na dinâmica dos ciclos do mundo natural. É uma interdependência espontânea, que produz autoprodução e autonomia, e não uma co-dependência induzida pelo medo, que resulta em aprisionamento.

Foi dito e repetido que a negação radical do ego, ou sua transformação em vilão, traz consigo o perigo de alienação e, em conseqüência, a negação do outro. A suposição, por exemplo, de que a ancestral cultura matrística seria um reino encan-

tado, um grande útero materno ao qual todos deveríamos retornar, é um equívoco que, em última análise, traduz o desejo de submissão a um matriarcado ideal, que nada tem a ver com o modo matrístico de convivência.

Por isso, é necessário que não confundamos as atuais propostas de sociedades de parceria com fantasias de regressão a uma idade de ouro perdida. Essas iniciativas incorporam várias das características da cultura matrística, mas a consciência que as orienta está baseada em uma visão de futuro realista, e nada receosa ou submissa. Do mesmo modo, o pensamento complexo está muito longe dessa idéia de fusão "oceânica". Sua proposta inclui a procura do autoconhecimento, que resulta da compreensão de que o ego é frágil e por isso precisa ser trabalhado e reestruturado, para que possa ser capaz de cumprir o seu papel. Um ego frágil, alienado ou negado em nada ajudará na reforma do sistema de pensamento.

O eu contém o múltiplo (a sociedade, a cultura), que por sua vez o contém. Eis a *unitas multiplex* – a unidade na multiplicidade, a tradução do abraço comunitário que envolve a cada um de nós. Tudo isso se expressa de um modo dinâmico: o eu se transforma com a cultura, que por sua vez o modifica, numa relação de congruência. O abraço não é um substantivo, e sim um verbo – um verbo no gerúndio: melhor seria que estivéssemos sempre abraçando e nos deixando abraçar.

A insistência em negar essa necessidade gera a interminável seqüência das nossas aflições. Fingimos não saber que quanto mais "competitividade" mais esperteza e menos inteligência. A esperteza fragmenta, mutila, não respeita a unidade das coisas naturais. A inteligência aproxima, abraça. Não pode ser medida, porque sua única dimensão é a totalidade.

Não é que a inteligência seja melhor que a esperteza, nem vice-versa. Vejo as duas do ponto de vista operacional – e afirmo que elas não precisam se complementar, porque a primeira já inclui a segunda, isto é, o homem inteligente é aquele que sabe que, no fluxo das coisas, é preciso ser inteligente sem deixar de ser esperto. Sabe que é necessário temperar a habilidade de resolver problemas mecânico-fisiológicos com os limites apontados pela ética.

É o que diz, aliás, o historiador David Landes em um livro recente, *A riqueza e a pobreza das nações*. Para ele, os países ricos precisam ajudar os países pobres, porque a paz e a prosperidade das nações dependem, a longo prazo, do bem-estar de todos. É claro que Landes não fala de altruísmo, e sim de

um grande jogo de interesses econômico-financeiros. Mas não se pode deixar de reconhecer que estamos diante de um esboço de pensamento sistêmico. Digo sistêmico e não complexo, porque os critérios de qualidade de vida adotados pelo autor são exclusivamente econômico-financeiros. Por isso, é preciso acrescentar que de sua declaração de intenções (por melhores que elas possam ser) a uma verdadeira mudança de sistema de pensamento, vai uma imensa distância.

A "competitividade" é uma dimensão da esperteza. A competência está no âmbito da inteligência. Dizer que precisamos trabalhar por mais inteligência e menos esperteza equivale a propor que é necessário buscar mais individualidade e menos individualismo. A individualidade é o ponto de partida natural para a interpessoalidade. O individualismo é o marco inicial da competição predatória. O homem que se individualiza é aquele que se diferencia da massa, mas não imagina que pode se isolar de seus semelhantes. É o que se torna indivíduo sem se deixar alienar.

Não há, pois, individualidade sem interpessoalidade. Ser indivíduo é buscar a inteligência (que nasce da interpessoalidade) e saber lidar com a esperteza (que se origina no individualismo). Não nos esqueçamos de que o homem que se torna um indivíduo é uma síntese viva e criadora da condição humana, enquanto que aquele que mergulha no individualismo imagina-se sempre primeiro e único. E isso, como já foi dito, equivale a correr o risco de ser também o último.

Esperteza ("competitividade") é querer vencer eliminando os vencidos. Inteligência (competência) é poder vencê-los e estender-lhes a mão, para que possam amanhã ser também vencedores. A mão fechada é o começo da separação. A mão estendida é o início do abraço. É o ponto de partida para o pensamento complexo – marco inaugural do longo processo de busca da solidariedade. **THOT**

Nota:

1. Ver William G. Clark e William A. Wright, eds., *The complete works of William Shakespeare*, Nova York, Grosset & Dunlap, 1911, *Love's labour's lost*, p. 182.

AS PAIXÕES DO EGO **complexidade, política e solidariedade**

de Humberto Mariotti

O que é complexidade? O que é pensamento complexo? O que é pensamento sistêmico? Quais são as suas aplicações práticas?

Estas são quatro das questões mais importantes da atualidade, relativas a temas cujas aplicações são amplas e influenciam decisivamente o nosso dia-a-dia. Entre as áreas em que essas aplicações são mais destacadas estão a ética, a política, a administração, o desenvolvimento sustentado, a psicologia do ego e os relacionamentos interpessoais.

Neste trabalho são apresentados e discutidos autores de destaque, como Edgar Morin, Gregory Bateson, Humberto Maturana e Francisco Varela. Trata-se de leitura para quem quer iniciar-se, ou mesmo reciclar-se, em temas como complexidade, pensamento sistêmico, ciência cognitiva não-cartesiana, transdisciplinaridade, biologia da cognição, psicologia do autoconhecimento e habilidades interpessoais.

O texto é claro, simples e didático. Ao longo dos capítulos, as situações e conceitos abordados são freqüentemente ilustrados com exemplos e apresentação de situações, muitas das quais provêm da experiência do autor como psicoterapeuta e coordenador de atividades de grupo.

Aplicações

Leitura para pessoas interessadas em desenvolvimento humano e organizacional, política, ética, educação, gestão de recursos humanos, antropologia, atividades comunitárias, ecologia e desenvolvimento sustentado.

E-mail do autor: homariot@uol.com.br • site: www.geocities.com/complexidade

OBRAS DESTA EDITORA

Romano Guardini	A aceitação de si mesmo e As idades da vida A conquista psicológica do mal A grinalda preciosa Anais de um simpósio imaginário
Henrich Zimmer	A roca e o calmo pensar
Nagarjuna	As máscaras de Deus
Beto Hoisel	mitologia primitiva - vol. 1
Mahatma Gandhi	mitologia oriental - vol. 2
Joseph Campbell	As paixões do Ego Autobiografia - Minha vida e minhas experiências com a verdade Butoh, dança veredas d'alma Carta a um amigo Ética, solidariedade e complexidade Filosofias da Índia Forjadores espirituais da história Mente zen, mente de principiante Minha terra e meu povo Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia O coração da filosofia O livro tibetano do viver e do morrer O poder do mito Os animais e a psique - do simbolismo à consciência San Juan de la Cruz, o poeta de Deus Soluções de palhaços: Transformações na realidade hospitalar Transdisciplinaridade Vestígios - Escritos de filosofia e crítica social Yoga - Imortalidade e liberdade
Humberto Mariotti	
Mohandas K. Gandhi	
Maura Baiocchi	
Nagarjuna	
Edgar Morin <i>et al</i>	
Heinrich Zimmer	
Ignacio da Silva Telles	
Shunryu Suzuki	
Tenzin Gyatso, XIV Dalai Lama	
Heinrich Zimmer	
Jacob Needleman	
Sogyal Rinpoche	
Joseph Campbell e Bill Moyers	
Denise Gimenez Ramos	
<i>et al</i>	
Patrício Sciadini, OCD	
Morgana Masetti	
Ubiratan D'Ambrosio	
Olgária Matos	
Mircea Eliade	
autores diversos	
Henrique Murachco	
Hypnós nº 3	
Hypnós nº 4	
Hypnós nº 5	

Publicação de ensaios:
THOT (nºs 53 a 73)

Co-edição - Palas Athena / EDUSP:
Diálogo dos mortos, Luciano

Co-edição - Palas Athena / EDUC:
Ethos, ética
Techné
A filosofia: seu tempo, seus lugares

Para aquisição de nossas obras e assinatura da publicação THOT, entrar em contato com

ASSOCIAÇÃO PALAS ATHENA

Rua Leôncio de Carvalho, 99 - Paraíso - 04003-010 - São Paulo - SP

Fones: (11) 3266.6188 Fax: (11) 287.8941

www.palasathena.org

MANIFESTO 2000

A paz está em nossas mãos



- 1 RESPEITAR A VIDA.** Respeitar a vida e a dignidade de cada ser humano sem discriminação nem preconceito.
- 2 REJEITAR A VIOLÊNCIA.** Praticar a não-violência ativa, rejeitando a violência em todas as suas formas: física, sexual, psicológica, econômica e social, em particular contra os mais desprovidos e os mais vulneráveis, tais como as crianças e os adolescentes.
- 3 SER GENEROSO.** Compartilhar meu tempo e meus recursos materiais no cultivo da generosidade e por um fim à exclusão, à injustiça e à opressão política e econômica.
- 4 OUVIR PARA COMPREENDER.** Defender a liberdade de expressão e a diversidade cultural privilegiando sempre o diálogo sem ceder ao fanatismo, à difamação e à rejeição.
- 5 PRESERVAR O PLANETA.** Promover o consumo responsável e um modo de desenvolvimento que respeitem todas as formas de vida e preservem o equilíbrio dos recursos naturais do planeta.
- 6 REDESCOBRIR A SOLIDARIEDADE.** Contribuir para o desenvolvimento de minha comunidade, com a plena participação das mulheres e o respeito aos princípios democráticos, de modo a criarmos juntos novas formas de solidariedade.

A Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou o ano 2000 o "Ano Internacional da Cultura de Paz". Um grupo de laureados com o Prêmio Nobel da Paz elaborou o Manifesto 2000 por ocasião do 50º aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Engaje-se no movimento internacional pela cultura de paz e não-violência.



Você pode assinar o Manifesto 2000 na internet:

www.unesco.org/manifesto2000



ISSN 1413-893X

